

СТАВРОПОЛЬСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

Проблемы и перспективы
исследования
церковной истории
Северного Кавказа

Материалы
IV Свято-Игнатиевских чтений

г. Ставрополь, 11-12 мая 2011 г.

Выпуск II

Издательский центр СтПДС

2012

УДК 27-9
ББК -3*63.3(235.7)
П 78

Издано по благословию
Высокопреосвященнейшего Кирилла,
митрополита Ставропольского и Невинномысского

Редколлегия:

протоиерей Владимир Сафонов, проректор
Ставропольской Православной Духовной Семинарии;
протоиерей Михаил Моздор, заведующий кафедрой
церковной истории Ставропольской Православной
Духовной Семинарии;
священник Евгений Шишкин, секретарь ученого совета
Ставропольской Православной Духовной Семинарии

П 78 Проблемы и перспективы исследования церковной истории Северного Кавказа: Материалы IV Свято-Игнатиевских чтений. – Вып. II. – Ставрополь, 2012. – 344 с.: цв. ил.
ISBN 978-5-904241-62-9

В книге опубликованы материалы второй секции IV Свято-Игнатиевских чтений, проходивших в городе Ставрополе 11–12 мая 2011 года. На чтениях были представлены результаты новейших исследований по различным вопросам истории христианства на Северном Кавказе.

Сборник будет интересен всем, кто интересуется кавказоведением, историей Церкви и проблемами государственно-конфессиональных отношений в XX веке.

Авторы несут ответственность за точность цитирования.

УДК 27-9
ББК -3*63.3(235.7)

ISBN 978-5-904241-62-9

© Авторы, 2012
© СтПДС, 2012

*И. Л. Бабич
(Москва)*

**Архивные материалы
по православной жизни
Адыгеи и Черкесии
в 1940–1960-е гг.**

Массовое закрытие православных церквей после 1917 г. и масштабные репрессии в отношении священнослужителей заметно ослабили религиозную жизнь по всему Советскому Союзу. Некоторое возрождение Православия началось в тяжелые годы Великой Отечественной войны. Предлагаемая статья рассматривает характер христианской жизни в ряде регионов Северного Кавказа, главным образом в Адыгее и Черкесии, в 1940–1960-е гг. Статья подготовлена на основе документов Совета по делам религии при Совете Министров СССР (Государственный архив Российской Федерации), в частности отчетов уполномоченных Совета по делам религии по Краснодарскому и Ставропольскому краям. Кроме того, к исследованию привлекались документы из архива Ставропольского епархиального управления. Важно понимать, что материалы Совета и уполномоченных, во-первых, подчас носят тенденциозный характер, во-вторых, затрагивают наиболее острые, конфликтные ситуации, возникающие между духовенством и прихожанами, с одной

стороны, а с другой – **внутри самого духовенства, и наконец**, просто осознанно могли искажать действительность в угоду советской идеологии. Тем не менее данный вид источников является ценным для понимания всех сторон религиозной жизни в 1940–1960-х гг., но исследователи и читатели должны быть осторожными и внимательными при использовании подобных материалов.

На Северном Кавказе период возрождения православной жизни был связан со временем оккупации немцами части региона. В оккупированных районах, в частности в Краснодарском крае и Черкесии, немецкие власти разрешили функционирование православных храмов. Это была идеологическая уловка для привлечения населения на сторону врага. В период оккупации (август 1942 – февраль 1943 гг.) в Краснодарской епархии, куда входила Адыгея, не было канонического православного архиерея. Находившимися в расколе с Русской Православной Церковью обновленческими приходами региона руководил епископ *Владимир Иванов* (1889–1958 гг.). Лишь в 1945 г. он покаялся, принял монашество с именем Флавиан и был перерукоположен в Москве во епископа Краснодарского и Кубанского. В Ставропольском крае, куда входила Черкесия, сложилась иная ситуация. В 1943 г. на Ставропольскую и Пятигорскую кафедру был назначен архиепископ *Антоний (Романовский)* (1886–1962 гг.), который активно противостоял обновленцам [13, л. 38].

Как следует из архивных источников, епископ Флавиан встретил немцев «гостеприимно», что позволило ему расширить православное присутствие в регионе [11, л. 26]. В 1944–1945 гг. в Краснодарском крае, куда входила Адыгея, открылось много церквей [7]. Приведем

статистику: в 1917 г. на территории Краснодарского края было 667 церквей, в 1942 г. до прихода немцев их оставалось всего 7, к 1946 г. было уже 239 храмов. Однако после перевода епископа Флавиана в Краснодарском крае произошло незначительное сокращение их количества – к 1951 г. осталось 215 церквей [3, л. 55].

По данным за 1950 г., в столице Адыгеи – городе Майкопе – функционировали 4 церкви: Воскресения, Троицкая, Святого Александра Невского, Святителя Николая. Две из них были каменные, а две – деревянные. Главной была церковь Святого Александра Невского. Ее настоятель священник *Виктор Терентьевич Ключарев* был одновременно и благочинным *Майкопского округа* [9, л. 76–79]. Настоятелем церкви Святителя Николая был священник *Дмитрий Петрович Соколов*. В эти годы открыли церковь Вознесения, однако вскоре ее вновь закрыли.

В населенных пунктах Адыгеи было 8 церквей и молитвенных домов: в станицах Дондуковской, Абадзехской, Келермесской, Гиагинской, Ханской, Кужорской, в селах Сергиевском, Натырбово. Каменная церковь была только в станице Дондуковской, остальные были либо деревянными, либо саманными. Некоторые приходы, например в станице Дондуковской, были мощными, другие, как в станице Абадзехской, – слабыми [2, л. 120–153].

Сходная ситуация сложилась и в Ставропольской епархии. Практически все православные приходы были организованы в 1942 г., во время немецкой оккупации. В 1950-е гг. православные храмы нынешней КЧР группировались в *Черкесском благочинии* Ставропольской епархии. Благочинным в эти годы был протоиерей *Владимир Петрович Тучемский*, настоятель Покровской церкви в го-

роде Черкесске (вторым священником в церкви служил протоиерей *Федор Максимович Артющенко*).

По данным на 1 января 1949 г., в населенных пунктах Черкесии было 8 церквей и молитвенных домов, в том числе: в станице *Кардоникской* – Покровский молитвенный дом, в станице *Зеленчукской* – Петро-Павловский молитвенный дом, в станице *Сторожевой* – Свято-Николаевская церковь, в станице *Красногорской* – Свято-Николаевский молитвенный дом, в станице *Усть-Джегута* – Михаило-Архангельская церковь, в станице *Исправной* – Михаило-Архангельский молитвенный дом, а также молитвенный дом в станице *Преградной*, впоследствии закрытый [4].

Интересно, что в эти годы в Майкопском благочинии Краснодарской епархии была предпринята попытка возродить *Свято-Михайло-Афонский монастырь*. В 1948 г. уполномоченному Совету по делам Русской Православной Церкви по Краснодарскому краю поступило предложение «от монахинь и глубоко верующих мирян, проживающих в городе Майкопе и его окрестностях» за подписью трех верующих женщин – *Акилины Евстафьевны Комаровой, Ананы Касьяновны Лопатиной, Елены Помозановой* – об открытии Михайловой пустыни. В то время в бывшем Михайловском монастыре находился Майкопский дом отдыха. Верующие писали, что бывшие три церкви в монастыре капитально переделаны и практически потеряли свой церковный вид. Женщины не побоялись вести среди населения агитацию о подаче ходатайства об открытии храмов. Прошение было направлено епископу Флавиану, который сам не решался принять решение и отправил его Патриарху Алексию I. Прошение было рассмотрено, и принято отрицательное решение по этому делу [12, л. 88].

Остатки православного монастыря также сохранились и в Черкесском благочинии Ставропольской епархии, близ села Коста Хетагурова. Как указывается в «Наблюдательном деле уполномоченного по делам религии Ставропольского края», в первые послевоенные годы верующие на Пасху сами без священника стали там собираться. Местные власти, с подачи уполномоченного, разумеется, запретили там собираться на основании положения, что верующие не могут проводить службы в местах, которые не были «определены как культовые» [5, л. 18].

В 1960-е гг. ситуация в Черкесии практически не изменилась. Благочинным Черкесского округа в 1964 г. стал протоиерей *Стефан Иустинович Саланда* (1912 г. р., рукоположен во священника в 1936 г.), в 1967 г. – протоиерей *Борис Васильевич Чикильдин* (1897 г. р., рукоположен во священника в 1932 г.) [15].

В 1960 г. было две церкви в Черкесске (Покровская и Свято-Николаевская) и восемь – в районах. В Покровской церкви в этот период служили три священника: протоиерей *Федор Артющенко* (1884 г. р.), протоиерей *Борис Чикильдин*, священник *Филипп Филиппович Устименко* (1930 г. р., рукоположен во священника в 1958 г.), диакон *Василий Максимович Гамиев* (рукоположен во диакона в 1956 г., до этого был псаломщиком Покровской церкви), псаломщик *Георгий Павлович Дементов* (1925 г. р.) [15]. Некоторое время в церкви служил священник *Петр Городовой*.

В станице *Усть-Джегутинской* была церковь Архангела Михаила, в которой служил священник *Василий Семенович Корнеев* (1926 г. р., рукоположен во священника

в 1957 г., он же служил и в станице Исправной), священник *Димитрий Исаакович Клюпа* (1916 г. р., рукоположен во священника в 1951 г., ранее служил в городе Минеральные Воды), псаломщица *Екатерина Яковлевна Карягина* (1913 г. р.) [15].

В станице *Зеленчукской* в молитвенном доме в честь святых первоверховных апостолов Петра и Павла служили протоиерей *Игорь Михайлович Мирный* (1928 г. р., во священника рукоположен в 1958 г.), протоиерей *Иоанн Семенов*, протоиерей *Михаил Поляков*. В 1965 г. настоятелем являлся священник *Владимир Евдокимович Терюшев* (1932 г. р., рукоположен во священника в 1960 г.), в церкви был также заштатный священник *Иван Иванович Орлов*, псаломщица *Акилина Кузьминична Захарченко* (1909 г. р.). С 1967 г. здесь служил священник *Петр Козырь*.

В станице *Кардоникской* в Покровском молитвенном доме с 1959 по 1964 гг. служил священник *Пантелеимон Гребенюк*. Он исправно совершал богослужения, приходская община была им довольна. После его перевода на другой приход в 1964 г. община стала приписной к храму станицы *Зеленчукской*, где настоятелем в то время был молодой священник *Игорь Мирный*. В 1965 г. станица *Кардоникская* вновь получила своего священника – *Василия Ивановича Афонина* (1926 г. р., рукоположен во священника в 1954 г., вначале служил в городе Георгиевске). Но его довольно скоро перевели в другое место, а в *Кардоникскую* прислали священника *Наума Ивановича Брицова* (1909 г. р., рукоположен во священника в 1953 г., ранее служил в городе Прикумске), которого также вскоре перевели. В 1965–1967 гг. настоятелем церкви стал иеромонах *Николай (Михаил Данилович Остроушко)* (1900 г. р., рукопо-

ложен в иеромонахи в 1958 г.), а псаломщицей – *Евдокия Васильевна Беседина* (1906 г. р.).

В станице *Сторожевой* была Николаевская церковь, но многие годы она оставалась приписной, то есть не имела своего настоятеля, а священник из другого храма должен был приезжать иногда и проводить в ней службы. В первой половине 1960-х гг. здесь появился свой священник – *Михаил Белогудов*, однако в 1965 г. церковь вновь стала приписной, в данном случае – к молитвенному дому станицы Зеленчукской. Настоятель храма в Зеленчукской священник Петр Козырь иногда приезжал в Сторожевую для проведения служб, но это случалось редко, и прихожане писали жалобы уполномоченному Совету по делам Русской Православной Церкви по Ставропольскому краю с просьбой прислать им постоянного священника. В 1967–1969 гг. Николаевская церковь была приписана к молитвенному дому другой станицы, на этот раз Кардоникской. Однако его настоятелю иеромонаху Николаю, человеку болезненному и занятому, было трудно ездить в Сторожевую. Верующие писали просьбы в Ставропольское епархиальное управление. Наконец в 1970 г. в станицу прислали священника *Никифора Тарасенко*. Он был командирован сюда временно. Мы нашли в архивных материалах Совета просьбы оставить им этого священника на постоянной основе, а в случае невозможности этого – прислать к ним священника *Михаила Белогудова*. Но решения по этим просьбам мы в архивах не нашли.

В станице *Исправной* был молитвенный дом в честь святого Архистратига Божия Михаила. В 1964 г. здесь служил священник *Рудаков*, потом – священник *Василий Кор-*

неев. С 1963 по 1965 гг. священника в станице не было, а в 1966 г. православная община станицы Исправной вообще была снята с регистрации в советских органах. В 1967 г. общину восстановили, и она стала приписной к церкви станицы Кардоникской. В архиве есть прошение членов церковного совета и приходской общины станицы Исправной от 3 марта 1967 г., в котором они обращаются к уполномоченному Совета по делам религии по Ставропольскому краю прислать им постоянного священника. Верующие писали, что в станице большая православная община, которая насчитывает около 2 тысяч человек. Настоятель церкви в станице Кардоникской – все тот же больной пожилой иеромонах Николай – приезжал к ним для проведения служб не чаще одного раза в месяц. Тогда власти в 1970 г. решили приписать общину к станице Зеленчукской, где настоятелем был более молодой и активный священник Петр Козырь. Однако по-прежнему в станичной церкви службы проходили крайне редко.

В 1960-е гг. в Черкесии были еще молельные дома – в Марухе, Теберде и Карачаевске, но информация о приходах в этих населенных пунктах практически отсутствует. Известно только, что в те годы в городе Карачаевске жил заштатный православный священник – протоиерей *Дмитрий Соколов* (1898 г. р.).

I. Численность православных приходов.

Во время войны и в первые годы после ее окончания в Краснодарском крае, как отмечал уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР по Краснодарскому краю *Литвинов*, наблюдалось «не уменьшение религиозности

среди населения, а ее увеличение». По мнению уполномоченного, причина заключалась в том, что некоторые священники в это время были среди населения «очень авторитетными» [11, л. 26].

Как показывают архивные материалы, в 1940-е гг. на православных приходах служили священники, которые родились до революции, их духовная жизнь началась еще в Российской империи. В 1945–1947 гг. православные церкви посещали и люди среднего возраста, и молодежь, причем обоего пола. Как отмечал краснодарский уполномоченный, «посещали тогда церковь и многие воины Советской Армии, демобилизовавшиеся из рядов Советской Армии». Тем не менее в 1950-е гг. начался отток верующих, и, по мнению того же уполномоченного, приходские общины стали состоять главным образом из стариков и старух [3, л. 58].

Увеличение «религиозности» среди населения отмечалось и в Ставропольском крае вообще, и в Черкесии в частности. О большом количестве верующих при совершении православных обрядов писал в своем отчете уполномоченный Совета по делам религии при Совете Министров СССР по Ставропольскому краю *Н. Чудин*. В 1947 г. он описывал массовое паломничество во время праздника Крещения Господня. Например, в селе Дивном Ставропольского края на Иордань пришло более тысячи человек. На реке была устроена купель, в которую верующие окунались. Народ стрелял из ружей, пускал голубей. В том же году такое паломничество было устроено и в городе Черкесске [13, л. 10].

Подобная традиция в праздник Крещения Господня была и в Краснодарском крае. Об этом пишет в своем

отчете уполномоченный по Краснодарскому краю Литвинов, указывая, что «голуби и ружья на крещение – это старинный казачий обычай» [12, л. 26].

Уполномоченный по Ставропольскому краю Н. Чудин так описывал православную жизнь в станице Зеленчукской Черкесского благочиния в 1947 г.: «Надо сказать, что религиозное движение в крае еще велико и церковь имеет большое влияние на отсталые трудящиеся массы. Нам известно много фактов, когда молодежь под давлением родителей совершает венчание и крещения детей, когда верующие родители всеми тонкими способами стремятся приобщить детей к церкви. Имеются и такие факты, когда верующие, не считаясь ни с чем даже в ущерб своего материального блага, помогают церкви. Например, в ст. Зеленчукской строится церковь. Там дважды собирались деньги по приходу, но все не хватает сил достроить. Священник объявил сбор лесом. Понесли каждый по палке, а один участник Великой Отечественной войны, которому государство отпустило деньги и лес на строительство дома, отдал весь полученный лес на строительство церкви» [13, л. 58].

В 1950-е гг. количество верующих в Черкесии не уменьшалось. Так, на Пасхальной службе в 1955 г. в храмах города Черкесска, по сообщению ставропольского уполномоченного *И. Федорова*, было много молодежи [10, л. 23]. В 1954 г. в станице Усть-Джегута воскресные православные службы посещали 70–100 человек, а в престольные праздники в церкви бывало до 2–2,5 тысячи человек. Среди прихожан было большинство колхозников и механизаторов, что больше всего расстраивало уполномоченного, поскольку «во время православных праздников они на работу не выходят своевольно» [10, л. 14].

В 1950-е гг., как подчеркивал советский уполномоченный, многие священники вели грамотную миссионерскую деятельность. Так, настоятель храма в Усть-Джегуте священник *Косма Хорольский*, по сообщению уполномоченного, занимался «пропагандой» Православия: он посещал дома местных жителей, проводил с ними индивидуальные беседы на религиозные темы. Такие беседы, как констатирует И. Федоров, были популярны среди населения [10, л. 14].

II. Конфликты между советской властью и православными приходами из-за церковных зданий.

После открытия в 1940-е гг. церквей между местными органами власти и церковными общинами начались конфликты из-за зданий. Дело в том, что церкви, как правило, были воссозданы в тех зданиях, где и располагались до своего закрытия, но за советские годы, в период закрытия храмов, в этих помещениях разместились другие учреждения, чаще всего Дома культуры. Подобный случай имел место в 1947 г. в станице Гиагинской: станичные власти потребовали от церковной общины вернуть здание, в котором до войны находилась школа. Верующие отказывались, поскольку это здание изначально было церковным [11, л. 11]. Проблема со зданием возникла и в станице Ханской. Однако здесь приход занял чужое здание, поэтому пришлось уступить властям, и в 1953 г. православная община купила другой дом для совершения молитв, и он стал называться Покровский молитвенный дом.

В 1951 г. нависла угроза над двумя приходами Адыгеи: в селе Сергиевском и в станице Дондуковской –

в этих населенных пунктах местные власти требовали вернуть здания. В Дондуковской было красивое здание храма (1904 года постройки). В советские годы церковь закрыли, а в ее помещении открыли станичный клуб. Во время немецкой оккупации церковь открыли, местные власти мирились с этим, однако после окончания войны станичный Совет вновь хотел открыть там клуб [3, л. 30]. Прихожане начали борьбу за свое здание, и им удалось его отстоять. Районные власти признали, что были неправы, требуя закрытия церквей в Сергиевском и Дондуковской, и оставили приходы в покое [3, л. 84]. В 1953 г. вопрос о передаче здания церкви от общины клубу в селе Сергиевском вновь возник и получил широкий резонанс. Дело об этом здании должно было рассматриваться на Адыгейском облисполкоме. Сельские власти готовы были предоставить другое помещение общине, однако верующие настаивали на том, что они занимают церковное здание [8, л. 25–34].

В 1950 г. пионеры из села Натырбово Кошехабльского района написали жалобу на имя депутата Верховного Совета СССР Пантикова, в которой просили вернуть им небольшое здание, располагающееся рядом с сельской школой. Как сказано в деле, во время немецкой оккупации в сторожке начались церковные службы. Однако до войны в этом здании был пионерский клуб. Пионеры писали в своей жалобе, что «верующие расхитили церковное имущество, своими церковными службами и церковным звоном они мешают заниматься в школе». Власть вернули пионерам клуб [2, л. 36]. В 1950 г. в село Натырбово был назначен новый священник – *Петр Петрович Белик* (1873 г. р., рукоположен во священника в 1896 г., в 1950 г.

жил за штатом в станице Васюринской Пластунского района) [2, л. 93]. Когда в 1951 г. пионерам отдали сторожку, священник обратился к властям с просьбой о разрешении купить другое здание для совершения молитв, поскольку в селе, как писал он, большая церковная община. Власти разрешили [3, л. 50].

В селе Белом Красногвардейского района жил и служил священник *Адельфин*. В селе была церковь, построенная еще до революции, которую вернули верующим также во время войны. Однако в 1951 г. власти потребовали освободить здание, чтобы вновь открыть здесь клуб и библиотеку, которые были в этом помещении до войны [3, л. 21] (здание церкви было перестроено под клуб в 1925 г.). Община требовала от властей вернуть им их церковное здание [3, л. 84], но добиться этого не удалось, и в 1951 г. приход села купил другое здание [3, л. 58].

Сходные ситуации были характерны и для Черкесского благочиния. В станице Кардоникской в октябре 1947 г. возник конфликт из-за здания церкви: община была изгнана из храма с предложением «подыскать другое помещение», верующие остались на улице, безуспешно пытаясь добиться пересмотра этого решения. Н. Чудин отказал в их ходатайстве и писал в Москву: «В станице Кардоникской дело затянулось по вине самих верующих. В этой станице после оккупации церковь, находившаяся до войны под клубом, изъяли у общины. Общине было предложено подыскать другое помещение. Община не согласилась и решила во что бы то ни стало добиваться возврата здания церкви» [13, л. 38].

В 1950-е гг. в Адыгее началось частичное закрытие тех церквей, которые были открыты в период немецкой

оккупации. Так, в Майкопе действовало 4 храма. В июле 1950 г. Адыгейский облисполком принял решение о закрытии Троицкой церкви Майкопа, поскольку в городе было много православных храмов. Краевые власти, получив решение адыгейских властей, спросили мнение об этом уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР по Краснодарскому краю и архиепископа Краснодарского и Кубанского *Гермогена (Кожина)* (1949–1954 гг. – руководство епархией) – тоже бывшего обновленца, вернувшегося в лоно Русской Православной Церкви. Уполномоченный писал: «Архиепископ Гермоген в принципе согласен закрыть в городе Майкопе Троицкую церковь, так как на такой маленький город имеется четыре действующих церкви, к тому же Троицкая церковь размещена рядом со школой» [2, л. 89]. Краевые власти одобрили действия адыгейских чиновников.

III. Особенности жизни православных приходов.

Надо сказать, что в 1940–1950-е гг. Православная Церковь подвергалась многочисленной критике со стороны самых различных людей. 1950-е гг. были довольно трудными для жизни как духовенства, так и прихожан.

Деятельность православных священников была четко контролируема. Например, в церкви Вознесения города Майкопа в праздник Успения Пресвятой Богородицы, 28 августа 1947 г., настоятель пригласил девочек 5–9 лет в количестве 50–79 человек для участия в праздничной службе. Девочки были одеты в белые платья, со свечами в руках они стояли около плащаницы во время богослужения. Они также участвовали в крестном ходе

вокруг храма [11, л. 64, 68]. Об этом узнал уполномоченный по Краснодарскому краю Литвинов, который счел действия священника неприемлемыми по идеологическим соображениям и поставил это на вид епископу Кубанскому и Краснодарскому Флавиану. Последний был вынужден вызвать к себе настоятеля храма и просить, как сказано в архивном деле, «уменьшить свое внимание к детям, посещающим церковь» [11, л. 83].

Были и странные люди, которые действовали от имени Церкви. В 1947 г. в Майкопе некто *Леонид Иванов* выдавал себя за священника и вел агитацию против Патриаршей Церкви, Патриарха Алексия I и Поместного Собора. Он утверждал, что Поместный Собор 1945 г. неправильно произвел выбор Патриарха. Л. Иванов проводил свою агитацию в Майкопе и Майкопском районе, одновременно с этим он занимался служением молебнов по поводу «обновления икон» [11, л. 67]. В архивном деле мы не нашли сведений о том, какова была реакция уполномоченного по Краснодарскому краю на действия Иванова.

Местное духовенство было вынуждено подчиняться политике партии коммунистов и советского правительства. Так, известен случай, когда в 1949 г. священник и прихожане церкви в станице Зеленчукской были вынуждены проводить службу в честь дня рождения И. Сталина [5, л. 23].

Интересно, что в целом советская власть предпочитала поддерживать Православие вместо протестантских церквей. Так, в начале 1947 г. Вознесенская церковь города Майкопа была передана баптистам. Согласно выписке из информационного отчета за первый квартал 1947 г. уполномоченного Совета по Краснодарскому краю Лит-

винова, бывший Вознесенский храм, который находится в 40–50 метрах от Александро-Невской церкви, действительно был передан баптистской религиозной общине, «в городе Майкопе усилилась пропаганда баптистов, великолепный хор, много проповедников. Проходящих мимо их молитвенного дома берут под руки и приглашают к себе на молитвенные собрания». Епископ Краснодарский Флавиан просил Литвинова забрать храм у баптистов и сделать его приписным к Александро-Невской церкви. И власти сделали это – храм забрали у баптистов, и там начались православные богослужения [11, л. 1 об.–2].

Известен эпизод, связанный с архиепископом Гермогеном. На Северном Кавказе в этот период были случаи, когда священники объезжали хутора для совершения треб, – это видно из Записки о положении дел в Краснодарском крае уполномоченного Л. Полунина [3, л. 50]. В станице Ханской жил священник-старообрядец, который находился за штатом, – *Александр Петрович Шаповалов* (1888 г. р., рукоположен во священника в 1922 г.). Оказавшись к 1950-м гг. не у дел, он начал, как сказано в архивном деле, «путешествовать по хуторам» и совершать в домах богослужения. В частности, это имело место в селе Хамышки. Старообрядческий архиепископ Лука запретил ему вести богослужения, однако это не было исполнено. Уполномоченный Совета по Краснодарскому краю был в курсе этой ситуации, он делал запрос в местные органы власти для выяснения, что они предпринимают в связи с этим [2, л. 118]. Тогда православный архиепископ Гермоген помог священнику и в 1950 г. назначил на приход станицы Ново-Павловской Белоглинского района [2, л. 69, 92].

Были и другие подобные случаи, когда священники, оставшись без места, посещали населенные пункты и совершали требы, таким образом зарабатывая себе на жизнь. Например, в 1948 г. протоиерей *Иоанн Авдеев*, снятый епископом Флавианом с прихода в Майкопе, ездил в праздники по станицам и совершал там требы [12, л. 88]. Дело также поступило к уполномоченному, но продолжение его неизвестно. Такой же случай был и в Черкесском благочинии: в станице Преградской в 1947 г. проживал священник-обновленец *Леонид Бухарев*. Оставшись без работы, он стал путешествовать по Краснодарскому краю и совершать требы за деньги [13, л. 42].

Финансовое положение православных церквей этого времени для нас не совсем ясно. В архивных материалах часто встречаются жалобы священников на отсутствие доходов. Однако эти жалобы надо рассматривать в контексте того времени. Священнослужители должны были платить повышенные налоги, поэтому нередко стремились уменьшить показатели доходов. Например, священник станицы Преградской в 1947 г. жаловался: несмотря на то что в их храме много прихожан, они не покупают свечи в храме, а приносят свои, самодельные, поэтому у храма нет дохода [13, л. 57].

Жизнь священников на приходах Адыгеи и Черкесии была непростой, бывали противоречия между духовенством и высшим православным руководством, конфликты внутри причта, между духовенством и приходом. Например, в 1955 г. один из священников Свято-Николаевской церкви города Майкопа жаловался краснодарскому уполномоченному, что руководитель Майкопского благочиния «травит» его [9, л. 11]. Материалы Черкесско-

го благочиния из архива Ставропольского епархиального управления также содержат немало жалоб, отражающих конфликты прихожан с духовенством и внутриверительные разногласия.

Таким образом, мы видим, как трудно проходил первый послевоенный этап возрождения православной жизни в Адыгее и Черкесии (в 1940–1960-е гг.). Из-за десятилетий репрессий священнослужителей и закрытия церквей в советские годы не все местное духовенство отвечало духовным потребностям русского и казачьего населения. Между тем были удивительные люди, которые в таких сложных условиях самоотверженно несли Православие в массы. И мы видим, что верующие это ценили и стремились «держаться» за таких священников. В то же время и самим священникам было тяжело выстраивать отношения друг с другом, с одной стороны, и между церковной и светской властью – с другой. Тем не менее, как нам кажется, первый этап возрождения Православия на Северном Кавказе состоялся и, безусловно, способствовал тому, что в настоящее время мы имеем несравнимо более активную и глубокую религиозную жизнь в русских и казачьих населенных пунктах Адыгеи и Черкесии.

-
1. Годовой отчет Ставропольской епархии. 1960 г. // Архив Ставропольской епархии.
 2. Наблюдательное дело уполномоченного по делам религии по Краснодарскому краю. 1950 г. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 620.
 3. Наблюдательное дело уполномоченного по делам религии по Краснодарскому краю. 1951 г. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 756.

4. Наблюдательное дело уполномоченного по делам религии по Ставропольскому краю. 1948 г. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 313.
5. Наблюдательное дело уполномоченного по делам религии по Ставропольскому краю. 1950 г. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 623.
6. Наблюдательное дело уполномоченного по делам религии по Ставропольскому краю. 1951 г. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 757.
7. Отчетно-информационные доклады и другая переписка по вопросам церкви уполномоченного Совета по Краснодарскому краю. 1944-45 гг. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1021.
8. Отчетно-информационные доклады и другая переписка по вопросам церкви уполномоченного Совета по Краснодарскому краю. 1953 г. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1020.
9. Отчетно-информационные доклады и другая переписка по вопросам церкви уполномоченного Совета по Краснодарскому краю. 1955 г. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1233.
10. Отчетно-информационные доклады и другая переписка по вопросам церкви уполномоченного Совета по Ставропольскому краю. 1955 г. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1234.
11. Отчет уполномоченного по делам религии по Краснодарскому краю за 1947 г. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 165.
12. Отчет уполномоченного по делам религии по Краснодарскому краю за 1948 г. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 310.
13. Отчет уполномоченного по делам религии по Ставропольскому краю за 1947 г. // ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 168.
14. Список духовенства за 1952-1959 гг. // Архив Ставропольской епархии.
15. Список духовенства Ставропольской епархии на 1962-1969 гг. // Архив Ставропольской епархии.

Н. Ю. Беликова
(Краснодар)

Русская Православная Церковь на Кубани в 1920-е гг. по материалам федеральных и региональных архивов

Не ослабевает интерес исследователей к религиозной жизни Кубани в 20–30-е гг. XX столетия. В этот период Русская Православная Церковь подверглась таким сильным погромам и гонениям, каких не испытывали на себе в XX в. конфессии в других странах. Важнейшая задача современных исследователей состоит в том, чтобы, полностью преодолев стереотипы «партийного подхода», разработать объективно научную концепцию истории взаимоотношений Советского государства и Русской Православной Церкви. Это будет значительным вкладом в восстановление исторической справедливости по отношению к Церкви. Для этого в настоящее время созданы необходимые условия: над исследователями не довлеет жесткий идеологический контроль государства, им открыты ранее недоступные архивные материалы.

В этой связи для изучения религиозной жизни Кубани большое значение представляют документы окружных комитетов ВКП(б), хранящиеся в Центре документации новейшей истории Краснодарского края (ЦДНИКК). Наиболее полная информация о религиозных организациях на Кубани содержится в документах фонда Майкопского окружного комитета ВКП(б). Хронологические рамки документов соответствуют периоду деятельности окружкома, то есть 1924–1930 гг. В данном фонде пред-

ставлен богатый фактический и статистический материал, характеризующий религиозную ситуацию в Северо-Кавказском крае в целом и отдельно по округам.

Статистические данные фонда дают представление о количественном состоянии духовенства по округам, а также об отдельных религиозных организациях на 1926 г. [1]. Материал представлен в виде таблиц. В первой таблице содержится информация об общем состоянии духовенства всех конфессий в Северо-Кавказском крае. Указаны округа, и по каждому из них приводится статистика о количестве епархий, церквей, монастырей, церковных советов, духовенства, монахов в монастырях, «бродячих» монахов. Исходя из этих данных, следует выделить Донской округ как лидирующий по количеству епархий – 6 и духовенства – 831 человек. Кубанский округ, на территории которого действовала одна епархия, выделяется по количеству церквей – 286 и монастырей – 7. Наименьшее число церквей, по данным таблицы, в Майкопском округе – 62 и один монастырь.

Одной из малоизученных тем остается обновленческое движение в Русской Православной Церкви на Кубани. В данном регионе переход в обновленчество среди духовенства принял небывало широкий размах. Это движение возглавил епископ Кубанский и Екатеринодарский Иоанн (Левицкий). При анализе статистических данных о религиозной ситуации в Северо-Кавказском крае в целом было выявлено, что на 1 января 1926 г. здесь уже насчитывалось 9 обновленческих епархий против трех тихоновских, 934 синодальных церкви и 727 – патриарших, обновленческого духовенства было 2165 человек, а патриаршего – 1916 человек [1]. Анализ таблиц о состоянии тихоновского

и обновленческого духовенства по округам показывает, что позиции обновленчества были сильны в Кубанском округе – здесь насчитывалось 210 церквей, в Армавирском округе – 111 церквей, а позиции тихоновского духовенства были сильны в Донском округе – 204 церкви и Ставропольском округе – 133 церкви.

Государственные органы на местах в строгой секретности обсуждали свое отношение к обновленцам и разрабатывали методы общения с ними. В Российском государственном архиве социально-политической истории (РГАСПИ) в фонде 65 «Протоколы заседаний Юго-Восточного бюро ЦК РКП(б)» хранятся протоколы закрытых заседаний Президиума Кубано-Черноморского областного комитета РКП(б). В протоколе от 21 июня 1922 г. зафиксирован вопрос «Об отношении к революционным группировкам в РПЦ». В ходе обсуждения этого вопроса было принято решение: «Признать обновленческий союз «Живой Церкви» в целях дальнейшего раскола среди духовенства явлением полезным, одновременно было предложено председателю Кубано-Черноморского исполнительного комитета оказывать содействие указанному союзу» [2]. Был разработан и метод связи представителей местных властей со священнослужителями обновленческого направления. Он заключался в ведении переписки в секретном порядке. Такая переписка со временем приобрела форму докладов и отчетов обновленческого духовенства перед государственными органами власти.

В Государственном архиве Краснодарского края (ГАКК) в фонде Р-1259 хранится доклад уполномоченного Высшего церковного управления в Кубчерблисполком, в котором дается характеристика церковной жизни

на Кубани в 20-е гг. XX в. В докладе подчеркивается, что «в самом начале революционного церковного сдвига Кубанское духовенство сразу стало на путь церковной революции и зафиксировало это постановлениями городского духовенства и Епархиального съезда благочинных. Однако нашлись и противники этого движения, но они были слишком малочисленны». И далее уполномоченный ВЦУ делает заключение, что «противление некоторых священнослужителей вызвано не религиозными побуждениями, ибо все они не противники церковных реформ, а побуждениями политического характера, так как церковно-обновленческое движение снесло с трона патриарха Тихона – начальника Российской контрреволюции» [3]. Этот документ подтверждает предположение, что преобразовательные тенденции в Русской Православной Церкви нашли отклик среди кубанского духовенства.

Таким образом, указанные документы позволяют проследить количественный состав религиозных организаций, в частности обновленцев и тихоновцев, исследовать методы взаимоотношений государственных органов власти с духовенством на местах.

-
1. ЦДНИКК. Ф. 2816. Оп. 1. Д. 134.
 2. РГАСПИ. Ф. 65. Оп. 1. Д. 64.
 3. ГАКК. Ф. Р-1259С. Оп. 1С. Д. 13.

*В. Е. Бороденко
(Краснодар)*

Периоды создания и основная деятельность монастырей Северного Кавказа (конец XVIII – начало XX в.)

Монашество и монастыри были неотъемлемой частью церковной истории. Раннехристианское иночество являло собой высокий идеал нравственной чистоты. Монашество на Руси, сохраняя аскетическую традицию Византии, усилило евангельский элемент действенной любви, то есть служение людям, милосердие. Уходя от мира, иноки служили ему.

Изучение истории возникновения и деятельности православных монастырей Северного Кавказа дополняет общую картину освоения этого региона. Со времени введения христианства на Руси монастыри являлись религиозно-нравственными центрами, но кроме своего главного предназначения они выполняли благотворительную, просветительскую, миссионерскую и другие функции. Последняя из перечисленных функций относилась в основном к новым территориям, присоединенным к Российской империи, с многонациональным составом населения. Именно таким был Северный Кавказ. Временами та или иная функция монастыря становилась приоритетной, в зависимости от политической ситуации.

В отечественной исторической науке, как светской, так и церковной, эта тема не была предметом специального исследования. В досоветской историографии

первые монастыри Северного Кавказа упомянуты в справочно-статистических изданиях начала XIX в., таких как «История Российской иерархии» и «Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях...» [2; 11].

Справочный характер носят работы П. М. Строева, В. В. Зверинского, Л. И. Денисова и другие, вышедшие в конце XIX – начале XX в. [6; 7; 18]. В них не только перечислены почти все обители региона, но даны более подробные сведения, чем в изданиях предыдущего периода. В этих работах констатировался факт создания монастыря, указывалось его точное местонахождение, численность насельников и некоторые интересные события из истории обители.

Всестороннее описание отдельных монастырей Кубанской, Терской областей и Ставропольской губернии дается в «Кавказских (Ставропольских) епархиальных ведомостях» (с 1873 г.) и «Владикавказских епархиальных ведомостях» (с 1886 г.). Кроме публикаций в местных изданиях материал о северокавказских монастырях размещался и в столичной периодической печати, например в «Церковных ведомостях», «Московских ведомостях» и других. В 1890-х гг. вышла в свет работа игумена Серафима «Древнехристианские храмы и Св. Александро-Афонский Зеленчукский монастырь...» [17], выдержавшая три издания.

Особого внимания заслуживают работы А. Воскресенского, объединенные в своеобразную серию под общим названием «Из путевых заметок паломника» [3; 4; 5]. В 1908 г. было отмечено 20-летие его церковно-писательской деятельности. Иеромонах Оранского Богородицко-

го монастыря Нижегородской губернии отец Димитрий (в миру А. Воскресенский) выполнял писательское послушание. Он вынашивал идею описания монастырей юга Российской империи, и в частности Северного Кавказа, для чего совершал паломничества в эти обители и жил в них некоторое время, наблюдая за жизнью монастыря, беседуя с насельниками и насельницами. Обширный материал, собранный в результате таких путешествий, должен был лечь в основу работы «Святыни Северного Кавказа». Октябрьские события 1917 г. помешали осуществлению задуманного.

В начале 1990-х гг. исследователи истории Северного Кавказа вновь обратились к изучению вопросов религии и Церкви. Историки и краеведы Кубани и Ставрополья публиковали статьи по этой тематике в сборниках научных трудов и периодической печати.

Создание монастырей на Северном Кавказе пришлось на судьбоносный период в истории Русской Православной Церкви – синодальный (правильнее сказать – синодский). Судьбоносным он стал и для российских монастырей. Петровские преобразования Церкви были завершены Екатериной II введением **Монастырских штатов** в феврале 1764 г. [1]. По ним обители делились на три степени: 1-го, 2-го и 3-го класса. В результате было закрыто значительное количество монастырей. Оставшимся обителям, в зависимости от степени, определялся размер земли, монашествующим устанавливалось годовое жалование из государственной казны. Хозяйство в них предписывалось вести силами самих монахов и послушников. Монастыри, не получавшие казенного содержания, причислялись к заштатным. Земля, отобранная в результате

этих мероприятий, отходила в пользу государства, а монастырские крестьяне, работавшие на ней, переводились в разряд государственных.

Можно сказать, что во второй половине XVIII в. завершился процесс складывания монастырской системы в России, которая предполагала достаточно четкую структуру управления и определенную иерархическую подчиненность.

Это выглядело таким образом: лавры, ставропигиальные, епархиальные (некоторые из них назывались кафедральными), затем следовали обители 1-го, 2-го, 3-го класса, потом заштатные и приписные. К середине XIX в. была окончательно выработана правовая база, определившая юридическое положение монастырей, их насельников и насельниц.

Северокавказские монастыри учреждались на существовавшей правовой основе по образцам уже созданных на этой основе монашеских обителей Российской империи. Церковная реформа Екатерины II коснулась единственного на тот момент в регионе Крестовоздвиженского монастыря в крепости Кизляр. Процесс создания монастырей Северного Кавказа можно разделить на 4 периода.

Начальный период – 1730–1790-е гг. – связан с основанием первых четырех монастырей: трех мужских и одного женского. Первым из них, как отмечалось выше, являлся Кизлярский Крестовоздвиженский мужской монастырь, основанный приблизительно в 1736 г. Он был создан грузинскими монахами при всесторонней помощи русского правительства с целью распространения Православия среди осетин и других народов Северного Кавказа.

Первое время в нем располагался миссионерский стан – «Осетинское подворье». Крестовоздвиженская обитель долгое время являлась единственным форпостом Православия в регионе. В 1793 г. одновременно с организацией Моздокско-Маджарской викарной епархии были устроены два общежительных монастыря – Преображенский мужской и Успенский женский. Главной функцией этих монастырей также была миссионерская деятельность. Через 6 лет обе обители были упразднены вместе с викариатством в результате очередных административно-территориальных преобразований в стране.

С переселением черноморских казаков на земли, пожалованные Екатериной II, возникла необходимость создания мужского монастыря. В 1794–1795 гг. начала устраиваться казачья (сословная) Екатеринолебяжская Свято-Николаевская мужская пустынь. Она выполняла иную функцию – благотворительную (давала приют увечным, престарелым казакам). Большинство переселившихся казаков не имели семей, были сиротами, доживая свои дни в обители, то есть это был монастырь-богадельня. Таким образом, к началу XIX в. действовало только два мужских монастыря в северо-восточной и северо-западной частях Северного Кавказа.

Второй период – 1840–1850-е гг. – связан с созданием двух женских монашеских общин, возведенных затем в степень монастырей 2-го и 3-го класса. Необходимость их создания была продиктована сложившимися политическими обстоятельствами. Первая половина XIX в. была насыщена военными действиями в регионе, результатом которых явилось большое число вдов, сирот и одиноких

стариц. В связи с этим появилась войсковая Черноморская в честь Марии Магдалины общежительная женская пустынь (3-го класса) в 1849 г. Она располагалась между станицами Тимашевской и Роговской, в селе Малинино, на реке Кирпили. Пустынь была сословной казачьей обителью, в нее принимали представительниц только казачьего сословия, преимущественно Черноморского и Кубанского войск. Только с разрешения войскового правительствa в обитель могли принять в виде исключения представительницу другого сословия («иногороднюю»), если в ней нуждалась пустынь и она была искусна в разных рукоделиях.

В 1859 г. начал действовать Иоанно-Предтеченский Мариинский общежительный женский монастырь, возведенный в степень 2-го класса. Он находился в трех верстах от города Ставрополя. Обитель принимала всех в нее приходящих без сословных ограничений.

Главная цель обеих монастырей – благотворительность. Здесь давали приют и оказывали нуждающимся всяческую помощь. Кроме этого их деятельность имела широкий спектр: школы, училища, обучение иконописному и золотошвейному делу, подготовка сестер милосердия для работы в госпиталях во время военных действий и т. д.

Необходимо заметить, что, имея степени 2-го и 3-го класса, обе обители не получали положенного по этим степеням содержания из государственной казны. Такое положение монастырей региона допускалось российским законодательством [9, с. 12], когда степень класса присваивалась номинально, то есть имела статус престижа. Особенно это относилось к обителям, основанным в

административных центрах новых территорий, присоединенных к Российской империи.

Третий период – 1870–1890-е гг. – связан с укреплением позиций царского правительства в регионе после окончания Кавказской войны и установления политической стабилизации. О прочности позиции России на Северном Кавказе можно судить по количеству основанных в этот период монастырей – их было 8: 4 мужских (Михайло-Афонская Закубанская, Александро-Афонская Зеленчукская нештатные общежительные пустыни, а также Кавказский Николаевский миссионерский нештатный монастырь в Кубанской области и Воскресенский Мамай-Маджарский заштатный общежительный монастырь в Ставропольской губернии), 4 женских (Георгиевская и Покровская нештатные общежительные обители в Терской области, Сентинский Спасо-Преображенский и Ново-Покровский нештатный общежительный монастыри в Кубанской области). Две мужские пустыни были основаны иеромонахами с Афона. Уставы, введенные в этих монастырях, повторяли устройство обителей Святой Горы и строго соблюдались на протяжении всего их существования. Самым крупным и богатым монастырем Северного Кавказа можно считать Михайло-Афонскую Закубанскую общежительную пустынь.

Все обители рассматриваемого периода, кроме Ново-Покровской, в той или иной степени занимались миссионерской деятельностью.

Четвертый период – 1900–1917 гг. – характеризуется тем, что в это время создавались небольшие монашеские обители, как мужские, так и женские, с разрешения Святейшего Синода, «без государева на то соизволения».

Мужские утверждались сразу как монастыри, а женские – вначале как монашеские общины, некоторые из них со временем возводились в разряд монастырей. Такой порядок учреждения монастырей установился с конца 1880-х гг. В рассматриваемый период было создано 8 обителей, и один Крестовоздвиженский мужской монастырь был преобразован в женский. Мужские обители: Второ-Афонский Успенский (близ Пятигорска) и Свято-Троицкий (около Владикавказа) – в Терской области, Казанский (недалеко от Екатеринодара) – в Кубанской области, Свято-Троицкий (близ деревни Лесной, по дороге на Красную Поляну) – в Черноморской губернии. Женские обители: Свято-Троицкая Серафимовская община – в Нальчикском округе и община в честь святой Анны Кашинской (близ Грозного) – в Терской области, Иверско-Алексеевская община (недалеко от посада Туапсе) – в Черноморской губернии, Казанский Агафодоров монастырь – в Ставропольской губернии.

Все созданные с конца XVIII по начало XX в. обители Северного Кавказа были заштатными и не получали из государственной казны денег на свое существование. Поэтому хозяйственная деятельность для них являлась важнейшей, а порой приоритетной, для того чтобы содержать себя своими средствами.

Как отмечалось ранее, церковные преобразования второй половины XVIII в. изменили привычную деятельность монастырей, вынуждая их искать различные источники доходов. Такие условия не могли не повлиять на нравственный климат монашеских обителей.

Главную часть доходов северокавказским обителям обеспечивали земледелие и скотоводство, чему способство-

вали природно-климатические условия. В монастырях региона развивалось хлебопашество, виноградарство, садоводство, огородничество, скотоводство, рыболовство, пчеловодство. Монастыри с крепко налаженным хозяйством, такие как Екатеринолебяжская, Михайло-Афонская, Марие-Магдалинская пустыни, имели рыбные заводы, винодельни. Небольшой доход приносили мельницы, которые имелись в каждом монастыре, а в некоторых их было по две. В Михайло-Афонской пустыни имелась паровая мельница, своя маслобойня. В обители было организовано крупное хозяйство, так называемая экономия «Колхида». Кроме перечисленного выше в ней располагались сыроваренный и кожевенный заводы, так как здесь разводили различные виды скота: коров, свиней, лошадей, овец, верблюдов. Использовался скот и как рабочая сила, то есть тягловая. Имелся кирпичный завод, своя метеостанция [6, с. 35]. В некоторых монастырях региона были свои небольшие свечные заводы, приносявшие определенный доход. Средства на содержание большинства обителей Северного Кавказа поступали от благотворительных пожертвований, а для определенных монастырей выписывались «просительные книги».

Источником значительных доходов для здешних обителей являлись также монастырские мастерские. Ремесла и промыслы входили в круг занятий как женских, так и мужских монастырей России. Рукоделие считалось необходимым занятием для монашествующих еще в первых древневосточных общежительных монастырях, основанных преподобным Пахомием Великим в IV в. На Руси, начиная с Киево-Печерской обители, некоторые ремесла зарождались и достигали своего расцвета на протяжении

многих веков именно в монастырских мастерских. До XVIII в. монашеское рукоделие и ремесло главным образом обеспечивали монастыри и их обитателей одеждой, обувью и другими предметами быта. Излишки изделий продавали или обменивали на рынке, получая необходимые продукты для монастыря. Церковные преобразования Петра I, как уже отмечалось, изменили привычные формы деятельности монастырских мастерских. Особыми указами во многие монастыри, преимущественно женские, вводились те или иные виды ремесла. Таким образом, расширялся круг монастырских ремесел, при сохранении прежнего производства. Узкая специализация предполагала выполнение работ на заказ – это приводило к налаживанию художественных промыслов в обителях, что давало хорошие доходы и гарантию сбыта. Именно такой способ организации ремесла получил широкое распространение в российских монастырях XIX – начала XX в. На этот период пришлось создание практически всех обителей Северного Кавказа, и во многих из них рукоделие и ремесленные мастерские были ориентированы на «заказ». В женских монастырях развивалось рукоделие: художественное шитье золотом, серебром, бисером, кружевоплетение, вязание, прядение. Золотошвейные изделия Иоанно-Предтеченского Мариинского монастыря и Марие-Магдалинской Черноморской пустыни упоминались неоднократно в отчетах епархиальных владык Святейшему Синоду [13, л. 5–5 об.] как дающие значительные средства этим обителям.

В монастырях были хорошо оборудованные золотошвейные мастерские, где выполнялись работы по изготовлению облачений священников, диаконов, покровы

(воздухи) на различные богослужебные сосуды, вышивались иконы и прочее. В Марие-Магдалинской пустыни было распространено также шитье бисером по бархату для украшения различных изделий, и в частности декоративных подушечек. Доходными были иконописные школы и мастерские, они создавались как при мужских, так и при женских монастырях. Две обители – Иоанно-Предтеченская и Михайло-Афонская – имели свои иконостасные мастерские [14, л. 2]. В первой из названных обителей организовала работу по изготовлению иконостасов опальная игуменья Митрофания (в миру баронесса Прасковья Григорьевна фон Розен) [15, с. 301].

В Спасо-Преображенском монастыре близ аула Сенты монахини и послушницы занимались кружевоплетением (к сожалению, оно не приносило желаемых доходов, так как не имело широкого спроса в этой местности). Такими видами рукоделия, как стегание одеял, изготовление искусственных цветов, шитье одежды, занимались монахини Владикавказского Покровского монастыря. В Георгиевской обители этой же епархии были организованы белошвейная и башмачная мастерские, но из-за болезненности насельниц развернуть производство в полной мере не удалось. Хорошо было налажено производство и обучение вязанию чулок в Свято-Троицкой Серафимовской женской общине близ Нальчика. Большую помощь сестрам общины оказало Министерство торговли и промышленности. Оно бесплатно отпустило для этой цели специальные вязальные машины и оплачивало работу женщины-инструктора, обучавшей детей-сирот Свято-Троицкой Серафимовской общины. Продажа изделий чулочного производства служила

главным источником содержания общины и детского приюта [13, л. 5-5 об.].

Имело место в монастырях Северного Кавказа ковроделие как один из видов узорочного ткачества. Ковровые мастерские были в Ново-Покровском монастыре Кубанской области и в Георгиевской обители Терской области.

Сосредоточенность монашеских обителей Северного Кавказа на чисто хозяйственных делах не была абсолютной. Конечно же, миссионерской деятельности в здешних монастырях отводилась важная роль. Ранее говорилось о главной цели создания первых монастырей региона в XVIII в. – распространении Православия среди дагестанцев, осетин, чеченцев и других северокавказских народов. Окончательное присоединение Северного Кавказа вновь активизировало эту деятельность, и практически все обители в той или иной степени занимались миссионерством. Особенно активно велась работа в тех обителях, которые находились на территории компактного проживания местных народов: в Александро-Афонской Зеленчукской и Михайло-Афонской мужских пустынях – среди кабардинцев и черкесов, в Сентинском Спасо-Преображенском женском монастыре – среди карачаевцев, в Мамай-Маджарском Воскресенском – среди калмыков, в Кавказском Николаевском – среди раскольников и т. д. Миссионерская активность монастырей заключалась в оказании повседневной помощи местному населению, обучении грамоте детей окрестных жителей, лечении. И часто местные жители, как русские, так и горцы, добром платили насельникам и насельницам монастырей, оказывая различную помощь. Некоторые принимали

Православие в этих монастырях. В 1904 г. «Московские ведомости» опубликовали статью Е. Терентьевой о Сентинской Спасо-Преображенской обители. В ней автор привела случай, характеризующий отношение местных караичевцев к монахиням. Однажды игуменья Раиса поехала в Ставрополь к Владыке. Проехав 70 верст, остановилась на подворье в Баталпашинске, здесь она вспомнила, что забыла камилавку, а без нее нельзя являться к Архиерею. Матушка была в растерянности, но случайно на подворье зашел житель аула Сенты, Измаил. Узнав о случившемся, он, ничего не сказав, поехал в монастырь, объяснил там, что «большой монах забыла голову», взял камилавку и к утру был уже на подворье, проскакав 140 верст без отдыха и не взяв за это предложенного вознаграждения [8, с. 3]. Это был не единичный случай и в этой обители, и в других монастырях региона.

Однако в сознании людей монастыри оставались прежде всего религиозно-нравственными центрами. Внутренняя сторона жизни монастыря – это духовное служение Церкви, людям и отдельному человеку. В этом состоит суть монашества. Не все можно понять и объяснить. Что притягивало человека в обитель? Зачем люди приносили в дар ценные вещи и большие суммы денег, иногда отдавали самое дорогое, что у них было? Именно сюда человек приходил со своим горем и находил утешение, а приходя с радостью, благодарил за нее. Одни искали здесь ответы на мучившие их вопросы, другие – приют.

В обителях Северного Кавказа, как и в других монастырях России, были свои подвижники, принимавшие великую схиму или особые обеты. Распространенным видом аскетического подвига (еще со времен Древней Руси)

было пещерничество. Во многих монастырях нашего региона существовали пещеры, куда удалялись схимники или собиравшиеся ее принять монахи. Даже если обитель располагалась на равнинной местности, не говоря о монастырях в горах или предгорьях, в ней устраивались такие уединенные места для духовного подвига. Примером может служить Екатеринолебяжская Николаевская пустынь. Здесь, на берегу лимана, в восточной части монастыря, находились пещеры, а над ними был возведен пещерный храм в честь святого мученика Самуила [10, с. 1–11]. Казаки, посещавшие пустынь, преклонялись перед духовной мудростью подвижников обители и силой монашеских подвигов в преодолении человеческих слабостей. Особенно известны два старца – схимник Иезекииль и духовник Иона. Они отличались от остальных монашествующих глубоким смирением, строгим воздержанием, милосердием к страждущим. Покоряли богомольцев Черномории их простота и отеческое отношение к приходящим. За духовный подвиг иноческого послушания Святейший Синод наградил иеромонаха Иону наперсным золотым крестом [16, с. 385]. За все время существования этой обители такой награды никто из монахов не достаивался.

Монастыри были и центрами народно-религиозной жизни. Люди спешили сюда, потому что были убеждены в особой силе молитвы, произнесенной в святом месте, а также старались обратиться с просьбой к своему святому покровителю именно в обители. По великим праздникам и на богомолье стекались паломники из отдаленных мест Северного Кавказа в некоторые монастыри, где находились святыни – чудотворные иконы или частицы мощей святых угодников Божиих. Своими святынями

славились Александро-Афонская Зеленчукская и Михайло-Афонская Закубанская мужские пустыни, Воскресенский Мамай-Маджарский мужской монастырь и Екатиринолебяжская мужская пустынь. Предметом особого почитания паломников в Михайло-Афонской обители были частицы Древа Животворящего Креста Господня, частицы мощей святого великомученика Пантелеимона, святого великомученика Георгия Победоносца, святого священномученика Харлампия. Мощи святого великомученика Георгия Победоносца, почитаемого местными горцами, привлекали в Успенский храм обители мусульман из ближайших поселений. Священномученика Харлампия чтит православное население края как покровителя скотоводов и усердно молилось ему в годы вспышек эпидемий домашних животных. Всего в Михайло-Афонской пустыни находились частицы мощей 30 угодников Божиих. Эти святыни были пожертвованы в благословение Русским Свято-Пантелеимоновым монастырем на Афоне [12, л. 6 об.-7].

Из вышесказанного можно сделать вывод, что первый и второй периоды основания монашеских обителей пришлось на сложную военно-политическую ситуацию, связанную с Кавказской и русско-турецкими войнами (вторая половина XVIII – первая половина XIX в.). Сложившиеся обстоятельства не позволяли государству и местному населению оказывать необходимую помощь и поддержку монастырям региона. Возможно, российское правительство опасалось за прочность своих позиций в приобретаемом крае, поэтому не выделяло средств даже на строительство церквей в селах и станицах.

В первом периоде было создано два мужских, а во втором – два женских монастыря. Они были малочисленными и первоначально являлись приютами для инвалидов, вдов, сирот, стариков. Только Крестовоздвиженский монастырь выполнял миссионерскую функцию.

В третьем и четвертом периодах было учреждено 16 монашеских обителей, что свидетельствует о прочности позиций царского правительства на Северном Кавказе и стабилизации обстановки в регионе. Это отразилось и на основных функциях монастырей: миссионерской, благотворительной, просветительской. Также обители Северного Кавказа становились религиозно-нравственными центрами, превращаясь в места массового паломничества.

-
1. 1 ПСЗ. Т. 16. 26 февр. 1764. № 12060.
 2. *Амвросий (Орнатский), иеромонах*. История Российской иерархии. М., 1801–1815. Т. 1–6.
 3. *Воскресенский А.* Ново-Покровский женский монастырь в Кубанской области (Из путевых заметок паломника). Сергиев Посад, 1910.
 4. *Воскресенский А.* Святой Фавор Северного Кавказа – Спасо-Преображенский женский монастырь на р. Теберде, в Кубанской области (Из путевых заметок паломника). Одесса, 1910.
 5. *Воскресенский А.* Черноморская Екатерино-Лебяжеская Николаевская общежительная пустынь Кубанской области (Из путевых заметок паломника). Н. Новгород, 1909.
 6. *Денисов Л. И.* Православные монастыри Российской империи. М., 1908.
 7. *Зверинский В. В.* Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях Российской империи. В 3-х тт. СПб., 1890–97.
 8. Московские ведомости. 17 октября 1904. № 283. С. 3.

9. Обзорение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству / Сост. Я. Ивановский. СПб., 1900.
10. Православная Церковь на Кубани (конец XVIII – нач. XX в.): Сборник документов. Краснодар, 2001. Цв. вкл. X–XI.
11. *Ратишин А., священник*. Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквах в России. М., 1852.
12. РГИА. Ф. 796. Оп. 422. Д. 2339.
13. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2764.
14. РГИА. Ф. 835. Оп. 4. Д. 12. Л. 2.
15. Русская старина. 1902. Т. 110. № 5.
16. *Самуил, архимандрит*. Екатеринолебяжская пустынь Кубанской области // Ставропольские епархиальные ведомости. Ставрополь, 1878. № 13.
17. *Серафим, игумен*. Древнехристианские храмы и Св. Александр-Афонский Зеленчукский монастырь Кубанской области Баталпашинского отдела. Одесса, 1896.
18. *Строев П. М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877.

*Т. А. Бульгина
(Ставрополь)*

Повседневные практики церковной жизни в советскую эпоху

Повседневность мы определяем как обычное ежедневное существование конкретных людей, их быт, язык в контексте исторического и социокультурного процессов. «Повседневное» – это то рутинное, что происходит «каждый день», а поэтому недостойно фиксации в коллективной памяти. Вот почему мир повседневности с трудом прочитывается сквозь тексты официального нарратива и требует обращения к неофициальным источникам. История повседневности – как правило, антропологически сориентированное научное направление современной историографии. В связи с этим главным для историка повседневности является понимание реакции людей на социальные и политические нормы времени, характер взаимоотношений микрогрупп или отдельных представителей социума в семейной, культурной, производственной, политической сферах. Это происходит лишь тогда, когда историк умеет внимательно слушать тексты того времени, постигая внутренний смысл информации, содержащийся в оговорках, случайных сообщениях, реконструируя условия этого сообщения и различая за символами привычное. История повседневности вводит «простого» человека в мир истории, измеряет каждую жизнь духом времени.

Советской повседневности посвящено немало интересных работ. Речь идет и о системе советского по-

требления, и о советской моде, и о голоде, и о советском жилье, и о характере взаимоотношений рядовых жителей с местной и центральной властью. Все эти исследовательские практики пронизаны одной очень важной проблемой советской повседневности в разные исторические периоды – выработкой стратегии выживания. Это касается многих сторон жизни советских людей, но менее всего сказано о повседневном выживании не прихожан, а самих служителей Русской Православной Церкви.

Хотелось бы обратиться к сравнению жизненных практик двух Ставропольских епископов, живших в разные эпохи. На этом примере мы видим, как менялась стратегия выживания священников в советском обществе, как приспособливался клир ко времени, чтобы сохранить очаг веры.

Как известно, повседневной практикой большинства прежних русских священнослужителей в 1920-е гг. были смерть и лагерь. Такая практика была введена в ранг системы в 1930-е гг. Общие тенденции во взаимоотношениях власти и Русской Православной Церкви после октября 1917 г., подтвержденные большим статистическим материалом, хорошо известны. История повседневной жизни позволяет увидеть за этими абстрактными тенденциями судьбу конкретного человека в отблесках того трагического времени. Речь пойдет о Леониде Всеволодовиче Черепанове, волею судьбы оказавшемся в октябре 1933 г. в Ставрополе, так как был назначен главой Ставропольской епархии. Отец Лев Черепанов начал свой крестный путь преследуемого за веру в 1920-х гг. Родившись в потомственной семье священников и служа до революции в Пермской губернии, он был активным

общественным деятелем, участвуя в земских собраниях. В 1922 г., в 34 года, отец Лев был избран епископом Нижнетагильским и фактически возглавил епархию в Екатеринбургской губернии, но в 1923 г. был в первый раз арестован местным ОГПУ, а затем по постановлению ОГПУ СССР был выслан в Среднюю Азию на три года как социально опасный элемент. Здесь он остался без средств к существованию и выжил только благодаря помощи Нижнетагильской епархии.

Почти весь 1927 г. владыка Лев провел в Казани, а затем его избрали епископом Семиреченской епархии в Средней Азии, куда он вернулся и где служил до 1929 г., когда по дороге домой, как освобожденный от ссылки, он был вновь арестован и осужден на три года концентрационного лагеря на Севере. В 1931 г. Владыка работал на знаменитом Беломорско-Балтийском канале. Затем был освобожден и в 1933 г. оказался в Ставрополе, где сразу же попал в разработку к чекистам, что было неотъемлемым сюжетом истории повседневности священнослужителей Русской Православной Церкви в советском обществе любого времени. Согласно официальной атеистической идеологии, священники априори были противниками режима. Разница состояла только в методах работы с ними и в их реакции на происходящее. Чтобы завершить жизнеописание Преосвященного Льва, напомним, что в 1935 г. в Ставрополе он был осужден на 5 лет лагерей и отбывал срок в Соловецкой тюрьме. В ноябре 1937 г. Особой тройкой НКВД епископ Лев (Черепанов) был приговорен к расстрелу и погиб в декабре того же года [5, с. 520–521].

В обвинительном заключении Архидиакон в первую очередь был назван фанатиком, а уж потом монархистом.

Протоколы его допроса и дознания интересны для нас с точки зрения модели поведения священнослужителя. Он был неумолим в проповедовании своих взглядов, смиренен, признавая себя виновным в своих антисоветских убеждениях перед властью. По показаниям самого обвиняемого, он был монархистом и считал законом для себя политическую декларацию Патриарха Тихона о революции, которую последний предал анафеме. Не скрывал Преосвященный Лев и своих встреч с опальным митрополитом Сергием, к которому выезжал в Москву летом 1934 г. по его вызову частным образом.

Епископ Лев был образованным и социально активным человеком, не стремившимся приспособиться к требованиям новой власти. Он был бесребреником. Так, при аресте в Ставрополе у него изъяли 105 книг, большую кипу писем и в основном предметы богослужения, а больших ценностей не было [1, л. 3, 8, 9, 13–15]. Арестованный Архиерей признал себя виновным, но от своих религиозных взглядов не отрекся.

Еще в Марийских лагерях Преосвященный Лев познакомился с местным священником Михаилом Павловым из Ставрополья, который рассказал, что местное население «устойчивое», многие боролись на стороне белых. Как записано в протоколе допроса, здесь Владыка увидел «почву для работы». По приезду оказалось, что ОГПУ на территории районов Ставрополья провело большую работу по изоляции духовенства и активных верующих за антисоветскую пропаганду. Приезд Архиерея в Ставропольскую епархию совпал с возвращением в регион репрессированных ранее священников и монахов.

Откровенное поведение владыки Льва давало властям благоприятные условия для сфабрикования следственного дела о контрреволюционной организации. Здесь можно наблюдать изменения во властной тактике в отношении Русской Православной Церкви. Если в 1920-е гг. часто было достаточно принадлежности человека к духовному сословию, чтобы его репрессировать, то теперь для репрессий нужны были обоснования «антисоветской деятельности» священника. На основании существования 22-х церковных приходов на территории Ставрополя был сделан вывод о контрреволюционной деятельности организации Черепанова в 22-х населенных пунктах края. Епископу Льву были инкриминированы подрыв колхозного строительства путем «систематической контрреволюционной антиколхозной агитации» и контрреволюционного воздействия на единоличника, сопротивление политике власти при занятии помещений церковей под ссыпку зерна «в связи с засухой», распространение слухов о скорой войне с Японией и Германией и скорой гибели советской власти, разжигание религиозного фанатизма под прикрытием борьбы с обновленчеством и объединение вокруг приходов «кулацко-церковных и монашесствующих элементов».

На самом деле главная забота владыки Льва состояла в сохранении истинной веры. В этом он видел главную стратегию выживания Церкви и верующей души. К весне 1934 г. Архипастырь и его ближайшие помощники создали организацию с 15 ячейками в 22-х селах и с центром в Ставрополе. Помимо религиозных собраний и бесед с пострадавшими за веру проводился «тайный постриг».

К ответственности по делу Л. Черепанова были привлечены 95 человек и опрошены 227 свидетелей. Дела 95 обвиняемых по статье 58, п. 10–11 УК были переданы на рассмотрение Особого совещания НКВД СССР. Известно, что с епископом Львом были арестованы священники Н. В. Пахомов, В. Штеленко, А. М. Григорьев [1, л. 1–5, 22, 41–42, 136, 258, 388].

Следующий сюжет рисует нам особенности повседневных практик священника в первой половине 1960-х гг. Не надо забывать, что на церковную повседневность серьезно повлияли социокультурные и политические реалии эпохи Н. С. Хрущева, приход которого к власти знаменовался не только «оттепелью» и реабилитацией сотен тысяч рядовых людей, но и новыми гонениями на Русскую Православную Церковь.

В конце 1950-х гг. Хрущев объявил беспощадную войну православной религии. Не случайно после смерти Сталина в числе первых постановлений ЦК партии по идеологическим вопросам, принятых по инициативе Хрущева, стали два знаковых решения о проблемах и задачах атеистической работы. Во-первых, 7 июля 1954 г. вышло постановление ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» [4, с. 428–432], а спустя 4 месяца, 10 ноября, – «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» [4, с. 446–450]. Фактически эти документы знаменовали пересмотр сложившихся в последние годы жизни Сталина стабильных государственно-церковных отношений. По своему стилю и духу эти партийные решения напоминали антирелигиозные лозунги 30-х гг. XX в. и носили угрожающий характер. Для

первого секретаря ЦК КПСС верующие жители СССР были второсортными, «отсталыми». На знаменитом XX съезде партии Хрущев призывал усилить борьбу с рецидивами буржуазной идеологии, к которым он относил и Православие.

Однако объявленная либерализация социальной и политической жизни граждан Советского Союза не вязалась с прямыми репрессиями против священнослужителей. Власть вместо массового искоренения духовных лиц ограничилась «точечными ударами». За 1961–1964 гг. в СССР по религиозным мотивам были осуждены 1234 человека [3, с. 326]. Часть из них пополнили ряды диссидентского движения в Советском Союзе, усугубив раскол советского общества, и обратились к иным методам ослабления Православия в стране.

Разрушение отношений власти и Русской Православной Церкви, сложившихся в последние годы сталинского режима, Хрущев рассматривал как одно из средств «десталинизации» советского общества и при этом опирался на ленинский опыт борьбы с Русской Православной Церковью. В 1950-е гг. возобновилась государственная практика сокращения сети приходов и монастырей. К примеру, в Ставропольском крае по состоянию на 1 января 1957 г. действовало 128 храмов [2, л. 42], а к 21 августа 1963 г. осталось лишь 93 церкви [7, с. 114].

Кроме того, государство при Хрущеве пыталось до минимума ослабить материально-финансовую базу Русской Православной Церкви. Совет Министров СССР 16 октября 1958 г. принял два постановления: «О монастырях в СССР» и «О налоговом обложении доходов предприятий епархиальных управлений, а также доходов мо-

настырей» [10, с. 363]. Власть запрещала монастырям применять наемный труд и предусматривала сокращение арендуемой у государства земли, а также повышала налоги на землю, что делало труд монахов нерентабельным и приводило монастыри к экономическому упадку. Был резко повышен налог на свечи. До 1959 г. Русская Православная Церковь платила за свечи годовой налог в сумме чуть более 1 млн рублей, а в 1959 г. заплатила уже в 70 раз больше – 71154038 рублей [8, с. 18–19]. Это также приводило к разорению православных общин и духовенства. Наконец, разорялись святые места Православия. Дело доходило до того, что на месте святых источников устраивали водопой скота. Да и возможности паломничества с осени 1958 г. были существенно ограничены [10, с. 366].

При этом руководство страны использовало изопренные административные лазейки для искоренения Русской Православной Церкви. Сыновья тех, кто претерпел репрессии, научились приспосабливаться к атеистической власти именем сохранения православной веры. Например, одним из способов дискредитации Русской Православной Церкви в глазах верующих было принуждение священнослужителей подписывать «добровольные» отказы от «ненужных» храмов, давать согласие на закрытие «лишних» приходов и монастырей под угрозой репрессий и более жестоких мер воздействия. Такими способами в 1960–1965 гг. власть закрыла 5 из 8 действовавших духовных семинарий, включая и Ставропольскую. Под угрозой возвращения к репрессиям властные органы вынудили Церковь, которая знала и лучшие времена при советском режиме, внести дискриминационные изменения в «Положение о Русской Православной Церк-

ви». Согласно им духовенство отстранялось от непосредственного участия в управлении церковными приходами и превращалось в простых исполнителей религиозного обряда. Устранение духовенства от административно-хозяйственных дел ставило клир в ложное положение и затрудняло прохождение пастырского служения [6, с. 165].

В этих условиях компромисс с властью, с одной стороны, сохранял Русскую Православную Церковь, а с другой – развращал слабых, которые шли на корыстный сговор ради личного благополучия. Кадры приходов и местных епархий в эти годы в нравственном и религиозном отношении ухудшились, хотя в образовательном плане стали более подготовленными. Такой компромисс сопровождался подачками светской власти в виде дорогих машин и правительственных наград. В то же время советские вожди не без помощи спецслужб развернули кампанию вероотступничества. С конца 1950-х по начало 1960-х гг. местным властям удалось добиться, чтобы около 200 священнослужителей сделали заявления о разрыве с религией [9, с. 281]. Представители местных органов по делам религии беззастенчиво вмешивались во внутреннюю жизнь церковных общин, например, требовали сокращения времени совершения богослужений. Уполномоченные Совета по делам Русской Православной Церкви в регионах строго следили за практикой богослужений и требовали от епархиальных управлений соответствующей отчетности. Летом 1962 г. были введены регистрационные книги, в которых фиксировались те, кто заказывал совершение церковных треб – крещений, венчаний, отпеваний. На основании этих данных власти использовали административно-репрессивное давление на верующих.

Наряду с этим атеисты-ревнители обращались к опыту 1920-х гг., когда религиозные обряды и праздники пытались подменить советскими ритуалами и праздниками. Речь шла о введении торжественных ритуалов бракосочетаний, свадеб, регистрации новорожденных, вручения паспортов, гражданских панихид. Наиболее активные священнослужители в ответ стремились придать большую эмоциональную окраску церковным обрядам, чтобы победить в борьбе за души верующих. В этой борьбе власть терпела поражение за поражением, и речь шла либо о начале крупномасштабных репрессий против Русской Православной Церкви, либо об ослаблении ее администрирования. Власть сделала выбор, и 27 июля 1964 г. председатель Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР В. А. Куроедов направил письмо «О мерах по предотвращению случаев администрирования и произвола по отношению к религиозным обществам и верующим гражданам». Безусловно, это не было реальным отделением Русской Православной Церкви от государства, это не было ликвидацией партийно-государственного контроля над деятельностью Церкви, но и к ликвидации Русской Православной Церкви как социального института новый политический режим Брежнева, в отличие от режима Хрущева, не стремился.

Все это отразилось на жизни и деятельности другого главы Ставропольской епархии – архиепископа Михаила (в миру Михаил Андреевич Чуб). До назначения управляющим Ставропольско-Бакинской епархией в ноябре 1962 г. епископ Михаил возглавлял Смоленскую, Ижевскую и Тамбовскую епархии. Будучи, как и епископ Лев (Черепанов), потомственным священником, он по-

мимо богословского имел педагогическое образование. Роднит его с репрессированным владыкой Львом характеристика органов ОГПУ и КГБ – «фанатик», то есть преданный православной вере и стремившийся к распространению православного вероучения среди массового сознания. Как Черепанова компетентные органы обвиняли в том, что он окружил себя «антисоветскими», «кулацкими» элементами, так и Чуба – в том, что он «старался окружить себя священнослужителями из числа лиц, ранее судимых за антисоветскую деятельность» и другими «не внушающими доверия» людьми [2, л. 1].

В качестве главного оружия в борьбе со строптивым священнослужителем власть широко использовала нравственную дискредитацию личности владыки Михаила. Где бы он ни служил, местная власть обязательно разворачивала соответствующую кампанию. Архиастыря обвиняли в наличии «сожительницы из дворян» (особо подчеркивалась недопустимость ее вмешательства в епархиальные дела и тяга к роскоши). Обвинение в сластолюбии, корыстолюбии и честолюбии сопровождалось подсчетом его зарплаты и размеров его дома, содержанием меню его собаки. Все эти сведения собирались для публикации в местных СМИ, как это уже было и в других областях, где служил Архиерей. Таким образом, стратегия выживания Церкви в позднесоветский период, несомненно, включала в себя расширение ее влияния на местных жителей, но одновременно она была и стратегией личного выживания священнослужителей.

Тем не менее владыка Михаил занимал активную политическую позицию и позволял себе ее демонстрировать в дозволенных рамках. Он продолжал поддержи-

вать переписку с представителями Русской Православной Церкви за рубежом, сотрудничал с редакциями православных журналов, издававшихся Среднеевропейским патриаршим экзархатом в Западном Берлине и Западно-европейским – в Париже. Владыка считал, что смягчение политики власти в отношении Русской Православной Церкви было связано с усилиями диссидентского движения в стране. Более того, он поддержал суть открытого письма оппозиционной молодежи Патриарху о пересмотре советских законодательных актов о религиозных объединениях [2, л. 2]. В 1953–1954 гг. Владыка был управляющим патриаршими приходами в Финляндии, а позже стал епископом Берлинским. Он выезжал в Англию и Голландию по делам отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата. Тем самым владыка Михаил вызывал подозрения у власти, так как «устанавливал подозрительные связи с авторитетами различных церковных объединений» и, что считалось еще опаснее, с представителями антисоветской эмиграции [2, л. 1]. Как отмечалось в справке КГБ, епископ Михаил был сторонником «реакционных» идей святого Иоанна Кронштадтского, а также разделял взгляды архиепископа Ермогена (Голубева), который выступал с официальными заявлениями о снятии ограничений и государственного контроля над деятельностью духовенства.

Наряду с этим владыка Михаил был священнослужителем новой формации. Он понимал, что в массовом сознании людей за годы советской власти произошли кардинальные перемены и одними открытыми политическими выступлениями можно привлечь только диссидентствующих верующих. Однако амбиции его были

гораздо шире – переломить настроение широких кругов советского социума. Чтобы привлечь внимание советских людей к Русской Православной Церкви, Архипастырь стремился сформировать кадры грамотного и талантливого духовенства, в чем и сам преуспел. Он активно занимался наукой, обращая особое внимание на историю Православия. В частности, в 1964 г. он выпустил книгу «Дополнительные сведения о результате находок в Кумране», которая была издана в Париже. Он был библиофилом, работал над магистерской диссертацией [2, л. 3].

В то же время Высокопреосвященный Михаил стремился расширить число прихожан путем общения и с руководителями христианских сект на территории края, и с представителями Армянской Церкви, и со старообрядцами. Он расширил штаты духовенства, обеспечивая их материально. К примеру, только на содержание кафедрального собора в Ставрополе тратилось около 4,5 тысячи рублей [2, л. 5]. Особую заинтересованность Владыка проявлял в проведении служб лично. По субботам, воскресеньям и в церковные праздники он во время архиерейских служб в Ставропольском кафедральном соборе читал длинные проповеди о необходимости укреплять веру. Делал он это талантливо, эмоционально, стремясь достучаться до сердец присутствовавших. Он действительно был новатором, не боясь в нарушение Закона о религиях причащать всех детей, которые оказались в храме с родителями и без них.

В качестве одной из новых форм расширения влияния Русской Православной Церкви архиепископ Михаил использовал свои многочисленные поездки по приходдам с архиерейскими службами и заставлял участвовать

в этих поездках духовенство кафедрального собора. По сведениям компетентных органов, митрополит Антоний, стесненный до предела государственным присмотром, за 20 лет ни разу не служил в сельских приходах, включая и приходы в Прикумске, Георгиевске и Моздоке, а в Баку, Нальчике, Орджоникидзе (ныне Владикавказ), Махачкале, Пятигорске и Кисловодске бывал не чаще одного раза в 7 лет. Воспользовавшись ослаблением административного давления государственно-партийных органов, Высокопреосвященный Михаил только за 4 года посещал Баку каждый год, Кисловодск и Орджоникидзе – по три раза, Пятигорск, Ессентуки, куда не ступала нога архиерея, и Моздок – по два раза [2, л. 5]. Более того, он совершал богослужения в сельской местности, например в станице Зеленчукской и селе Пелагиада. Архиерейские службы были красиво обставлены и в сочетании с талантом оратора создавали большой авторитет Владыке, что косвенно способствовало усилению интереса к Церкви.

Высокопреосвященный Михаил был одним из тех, кто в советское время успешно пытался расширить влияние Церкви за счет внешней стороны церковной жизни. О своих приездах он предупреждал заранее лично по телефону всех местных благочинных, которые должны были оповестить всю прилегающую местность о приезде Архипастыря. Местную власть буквально приводило в шок то обстоятельство, что духовенство и монахи устраивали роскошные встречи Владыке, устилая его дорогу от машины до храма цветами, коврами, платками, подчеркивая почтение и преклонение перед ним. В апреле 1966 г., в Великий праздник Пасхи, в Грозном и Баку его встречали толпы верующих – и это в условиях тотального

непримирения религии! А фоторепортеры АПН снимали эти визиты и пасхальные службы [2, л. 6]. В мае, в пасхальные дни, в Северной Осетии десятки русских монахов, а также сотни православных осетин, чеченцев, ингушей участвовали в обедах в домах верующих, а в Ардоне – на территории церкви.

Архиепископ Михаил придавал особое значение эмоциональному и эстетическому восприятию храмов и церковных служб, поэтому строго следил за своевременной реставрацией церквей и икон, заботился о качестве церковных хоров и не жалел средств на оплату певчим. При нем стали постоянно обновляться и реставрироваться иконы, фрески, церковная утварь. Надо заметить, что эта тенденция была присуща не только кафедральному собору, но и приходским храмам и молебным домам. В 1965 г., к примеру, в Андреевском соборе собрали старые самовары, которые были отправлены в мастерские для изготовления подсвечников, люстр и других предметов культа. Для реставрации иконостасов и стенных росписей привлекались профессиональные художники из Кисловодска.

Владыка пытался укрепить художественные платные хоры на городских приходах, так как они в значительной степени привлекали людей в церковь. Он лично подбирал регентов и профессиональных певцов, не считался с расходами, когда пригласил в Ставрополь из Баку высококлассного регента – дирижера с высшим образованием на оклад в 350 рублей в месяц, сняв частную квартиру и оплатив ему «лечебные». Этот специалист возглавил художественный хор кафедрального собора. Отдельные наиболее талантливые хористы получали до 120 рублей [2, л. 4–5].

Все это способствовало привлечению новых людей, особенно молодежи, в лоно Церкви. Так, в Андреевском соборе Ставрополя за 1963 г. было зарегистрировано только 17 венчаний и менее 600 крещений, в основном младенцев, в 1964-м – уже соответственно 24 и 884, а в 1965-м – 33 и 1050 [2, л. 7].

Власть в отношении активности Архиеерея использовала ставшие типичными с 1930-х гг. приемы осуждения в виде писем близких и родственников (эти письма были вырваны у их авторов далеко не всегда праведными путями). В отношении владыки Михаила еще в марте 1960 г. было напечатано письмо его старшего брата Сергея, проживавшего в Ленинграде, который осудил брата и отрекся от него [2, л. 9].

Таким образом, мы видим два стереотипа поведения провинциальных архиереев, две стратегии выживания. Но, несмотря на большую разницу в их образе жизни, несмотря на разный социокультурный и политический контекст, оба они радели о сохранении Русской Православной Церкви и умножении православной веры.

-
1. Архив УФСБ РФ по СК. Д. 26386. Т. 12.
 2. ГАНИСК. Ф. 1. Оп. 24. Д. 124.
 3. *Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский. Самодержавие Духа. Очерки русского самосознания.* СПб., 1995.
 4. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Т. 8. 1946–1955. М., 1985.
 5. Ленинградский мартиролог. 1937–1938. Т. 4. СПб., 1999.
 6. Пospelовский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995.
 7. Федотов А. А. Русская Православная Церковь в 1960–1990 гг.: внутрицерковная жизнь и взаимоотношения с госу-

- дарством (На материалах Владимирской, Ивановской, Костромской областей): Дис. ... канд. ист. наук. Иваново, 2000.
8. *Фирсов С. Л.* Апостасия. «Атеист Александр Осипов» и эпоха гонений на Русскую Православную Церковь. СПб., 2004.
 9. *Цытин В., протоиерей.* История Русской Православной Церкви. 1917–1990. М., 1994.
 10. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 1999.

И. А. Гюева
(Владикавказ)

Скифские и аланские епархии и святые

В первой главе Книги Судей при перечислении колен Израилевых, не изгнавших местных хананеев, мы встречаем упоминание о городе Скифополе (слово Скифополь взято из Септуагинты, составленной в III–I вв. до Р. Х., оно не входило в древнееврейский текст оригинала Ветхого Завета): «И Манассия не выгнал жителей Бефсана, который есть Скифополь, и зависящих от него городов, жителей Дора... жителей Мегиддона и зависящих от него городов; и остались хананеи жить в земле этой» (Суд. 27). Сегодня Бефсан, он же Скифополь, отмечен на карте Израиля под названием Бет-Шеан (в переводе с еврейского – дом покоя). Существует предположение, что греческое название города (Скифополь) связано с завоеванием Александром Македонским Иудеи в IV в. до Р. Х. По другой версии, греки переименовали город в III в. до Р. Х. Как отмечает М. И. Артамонов, участвовавшие в военном походе скифы «в 604 году сожгли знаменитый храм Астарты-Афродиты в Аскалоне на берегу Средиземного моря в Палестине... Имя скифов осталось за местностью, где находилась крепость Скифополь возле Бетсана на реке Иордан. Там помещался лагерь и кладбище погибших от эпидемии скифов» [2, с. 32].

Как свидетельствуют тексты Ветхого Завета, в Скифополе мирно сосуществовали иудеи и скифы: «Потом Иуда пошел против Карниона и Атаргатиона... Подняв-

шись оттуда, они устремились на город Скифов, отстоящий от Иерусалима на шестьсот стадий. Но как обитавшие там Иудеи свидетельствовали о благорасположении, какое имеют к ним Скифские жители, и о кротком обхождении с ними во времена бедствий; то, поблагодарив их и попросив и на будущее время быть благосклонными к роду их, они отправились в Иерусалим» (2 Макк. 12, 29).

По Плинию, Скитополис (так звучало слово Скифополь в латинской транскрипции) входил в состав Десятиградия, то есть союза греческих городов Южной Сирии, Северного Заиорданья и Изреельской долины во главе с Дамаском. При римлянах, в 295 г., земли Израиля подверглись административному делению на Палестину Приму (Первую) со столицей в Кесарии, Палестину Секунду (Вторую) со столицей в Скитополисе и Палестину Тертю (Третью) со столицей в Петре. В составе Византийской империи территория Израиля носила прежнее название – Палестина. Постепенно Иерусалим приобретает статус патриархии, то есть становится церковной административно-территориальной единицей, управляемой патриархом, а Кесария, Скитополь и Петра становятся архиепископатами.

Большой интерес представляет вопрос о национальном и конфессиональном составе города Скитополиса. Существовали ли в первые века христианской эры в Скитополисе монастыри и скиты, скифские святые? Как известно, традиция скитского жительствова в Палестине и Египте восходит к IV в. по Р. Х. (первые палестинские лавры основал преподобный Харитон в IV в. по Р. Х.). Предположительно христианское скитское жительство зародилось в Палестине, а затем распространилось и в Египте.

До сих пор нет однозначного мнения по вопросу происхождения слова «скит». Не связано ли это слово со скифскими поселениями в Палестине? Как отмечается в Словаре Брокгауза и Ефрона, слово «скит», возможно, происходит от греческого слова, обозначающего кожу, и это говорит о том, что первоначальные скитники не имели домов и устраивали кожаные прикрития из шкур диких зверей. В соответствии с Толковым словарем иностранных слов Л. П. Крысина слово «скит» происходит от греческого sketis – название пустыни в Египте, где селились греческие монахи. До VI в. мы не нашли упоминаний и о существовавших монастырях в Скитополисе. Как отмечается в Православной энциклопедии, в начале IV в. в Скифополе Палестинском пострадали мученики Афродисий, Милд (Мелд), Макровий, Валериан, Леонтий, Антоний (Антонин): «Вместе с ними в ряде календарей упомянуты еще 60 мучеников Скифопольских. По собственной воле они предстали перед правителем области и обличили его бесчеловечный нрав, а затем опрокинули и разбили жертвенники богов. Разгневанные язычники забили их до смерти. Тела мучеников были погребены христианами, и позднее на месте казни был воздвигнут храм... Возможно, они тождественны упоминаемым в сочинении Евсевия Кесарийского 6 юношам, которые, придя к проконсулу Урбану, исповедали себя христианами и были усечены мечом... Наиболее ранним свидетельством почитания скифопольских мучеников на Руси является упоминание их в месяцесловах Остромирова Евангелия 1056–1057 г.» [7, с. 191–192].

Сегодня чрезвычайно трудно определить, были ли среди Скифопольских мучеников скифы (для этого

требуется отдельное исследование, сбор и анализ разнообразных источников на еврейском и греческом языках), но, очевидно, в Скифополе в начале IV в. уже существовали христианские общины и, возможно, первые скиты, насельники которых не побоялись разбить жертвенники языческих богов. О том, что в Скифополе были еще христиане, свидетельствует тот факт, что тела мучеников были погребены христианами.

В IV в. по Р. Х., как свидетельствуют Скитский и Алфавитный Патерики, с Антонием Великим рядом с Палестиной, в Египте, подвизались два ученика с именами, на наш взгляд, указывающими на их явно сарматоаланское происхождение. Первого ученика звали святой Сармат (или Сарматас). Прославившись умерщвлением плоти и мудростью, он жил в пустыне на горе Клисма, расположенной в Фиваиде Египетской. Некоторые из его высказываний вошли в Скитский и Алфавитный Патерики. Вторым учеником Антония Великого Алфавитный Патерик называет авву Алония, оставившего, например, такое интересное высказывание: «Если бы я не разрушил всего, то не мог бы и созидать самого себя» [1, с. 82].

В книге Е. Н. Поселянина «Пустыня. Очерки из жизни древних подвижников» сообщается: «Святой Сармат жил в монастыре Писпир, и после смерти преподобного Антония сарацины сделали набег на этот монастырь и предали Сармата смерти. От него сохранилось следующее весьма глубокое изречение: «Я ценю гораздо больше грешника, который считает себя грешным и стремится к покаянию, чем человека, который, не сделав больших преступлений, тем не менее, считает себя праведником». Один инок объявил ему, что ему часто приходит мысль

выйти из кельи для посещения других братьев, и спросил его, может ли он следовать такому помыслу.

– Не делай этого, – отвечал ему Сармат, – и скажи своему уму: я тебя в этом не послушаюсь.

Он имел обычай заключаться время от времени на сорок дней, которые он проводил в великих подвигах. Это упражнение в благочестии он проводил с такой ревностью, что время это казалось ему всегда слишком кратким.

Один старший инок спросил его, какой плод получает он от этого уединения. Он сперва не хотел ему ответить. Но, когда тот стал упрашивать его, он признался, что он получил способность настолько уметь побеждать сон, что мог говорить ему по желанию: «Иди» – и сон удалялся; «Приди» – и сон являлся» [5].

Первое упоминание о монастыре в Скифополе мы находим в биографии выдающегося агиографа VI в. святого Кирилла Скифопольского. В 514 г. он, еще будучи молодым, почувствовал призвание к иноческой жизни. Как отмечается в энциклопедическом словаре «Христианство», Кирилл «постригся в одном из монастырей Скифополя, где прожил до 543 г., а потом отправился в Иерусалим» [8, с. 754]. Монастырями Скифополя, по всей вероятности, в VI в. управлял епископ Скифопольский Иоанн, написавший комментарии к сочинениям Псевдо-Дионисия Ареопагита и трактат против Севира Антиохийского.

К скифопольским святым и подвижникам христианской веры относят святого Иосифа Скифопольского, преподобного Пахомия Скифопольского, священномученика Севериана Скифопольского (епископа, участника Халкидонского Собора) и других. Если существовал епископ (блуститель, надзиратель), то, следовательно, суще-

ствовали и христианские общины, подчиненные епископу, и епархия. Найденные источники свидетельствуют о том, что Скифополь в VI в. не только имел несколько монастырей, но и являлся одним из центров палестинского монашества. Интересные данные о значимости города мы находим в Библейской энциклопедии архимандрита Никифора (1891 г.): «Беф-сан (дом покоя) – город на западной стороне Иордана, в 25 английских милях к югу от Тивериадского моря... Впоследствии Беф-сан назывался Скифополем, и под сим наименованием часто упоминается у позднейших писателей. Некогда он был главным городом всей Галилеи и местопребыванием христианского епископа, а во времена крестоносцев, скорее всего в XII в., – архиепископа» [4, с. 92].

В 649 г. город Скифополь был полностью разрушен страшным землетрясением. В VII в. на месте огромного города располагалась мусульманская деревня, в XII в. – небольшой замок крестоносцев, их сменили мамлюки, и город пришел в упадок.

Помимо Скифопольской епархии существовала и Скифская епархия. Резиденцией Скифской епархии был город Томи, располагавшийся по южную сторону Дуная. В последней четверти III в. в исторических источниках упоминается Скифский епископ Евангелик, управлявший церквями при Диоклетиане. С III до VI в. были известны около 12 Скифских епископов. Предположительно христианами-скифами были мученики Инна, Пинна и Римма, святой великомученик Меркурий, преподобный Иоанн Кассиан Римлянин, блаженный Андрей, Христа ради юродивый. К аланским святым относят святого Гоара, святого Христодула и многих других.

Жизнеописание мучеников Инны, Пинны и Риммы изложено в выписке из несохранившегося «Мученичества» святых, датируемого второй половиной IV в. Время мученичества точно не установлено (II–IV вв.). В источниках о мучениках сообщается, что родом они из северной варварской страны, а местом их смерти названа Готия (в Минологии Василия II – Скифия). Как пишет святитель Лука (Войно-Ясенецкий), они были тавро-скифами, жившими где-то между Алуштой и Балаклавой [6, с. 43]. Предположительно святые мученики Инна, Пинна и Римма были родом из Малой Скифии, простиравшейся от устьев Дуная до Фракии. Приняв крещение и возжелав нести весть о Христе, они дошли до устья Дуная, где были схвачены и склоняемы местным властителем к отречению от Христа и языческим жертвам. За отказ мученики были привязаны к бревнам и опущены в ледяную прорубь. В месяцесловах повествуется, что христиане похоронили тела их, но потом епископ Гедца положил мучеников в своей церкви. Спустя 7 лет после кончины святые мученики явились епископу и попросили перенести мощи их в местечко, называемое Аликс (Алушта, находящаяся на берегу Черного моря, на северо-востоке от Ялты).

Великомученик Меркурий (III в.), согласно житию, был скифом, его отец, Гордиан, был воином в полку Мартенсов, состоя на службе в римской армии. Меркурий участвовал в походе императора Декия против готов. В одной из битв ему явился ангел, вручивший меч с повелением не забыть после победы над варварами Господа. Обеспечив победу римской армии, Меркурий был назначен военачальником. Явившись во второй раз, ангел призвал его пострадать за Господа. Меркурий открыто

исповедал свою веру перед императором. За решительный отказ принести поклонение языческим богам он был подвергнут различным мучениям. По приговору Декия в Кесарии Каппадокийской Меркурий был обезглавлен.

Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин (V–VI вв.), по мнению А. Л. Дворкина, был монахом скифского происхождения [6, с. 55], вероятно, из Малой Скифии (территория румынской Добруджи). После двухлетнего пребывания в Вифлеемской обители, где он принял иночество, в 390 г. Преподобный в течение 7 лет путешествовал по Фиваиде и Скитской пустыне, обогащаясь духовным опытом подвижников. Затем он отправился в Константинополь, где принял сан диакона. Иоанн Кассиан Римлянин умер в 435 г. Недалеко от города Массилия Кассиан основал два первых монастыря – мужской и женский – по правилам палестинских и египетских пустынных. Преподобного Кассиана относят к первым основателям монашества в Галлии.

Блаженный Андрей, Христа ради юродивый, скиф по происхождению, был рабом у царского телохранителя в Константинополе. Однажды во сне блаженный увидел ангела, призвавшего его совершить добрый подвиг, быть нагим и юродивым ради Господа. С этого времени Андрей начал ходить по улицам города в рубище, делая вид, будто разум его помутился. Многие годы, ходя по улицам и притворяясь сумасшедшим, он терпел насмешки, оскорбления, побои, голод и жажду, прося милостыню и отдавая ее другим нищим. За свое великое терпение и смирение Святой получил от Господа дар пророчества и прозорливости. Во время молитвы во Влахернском храме Андрей со своим учеником увидели Пресвятую Бого-

родицу, покрывшую молящихся Своим омофором. Скончался блаженный Андрей в 936 г.

В начале X в. Православие становится государственной религией Алании. Была создана Аланская епархия Константинопольской Патриархии. В первой половине VI в. в Аквитании жил святой Гоар, родившийся в период правления сына Хлодвига, Хильдеберта. В местности Триер он построил небольшую келью у слияния Лохбаха и Рейна, в области, называемой сегодня Обер-Вессель. Благодетельная репутация Гоара привлекала многочисленных пилигримов в его келью (возможно, что часть из них были аланами, проживавшими в Восточной Галлии и привлеченными аланским именем отшельника). Гоар питался вместе со своими гостями и был обвинен в «прожорливости» епископским судом [3, с. 110]. Объясняя суду, что он «обязан оказывать гостеприимство всем тем, кто посещал его келью, и с его стороны было бы крайне негостеприимно не принимать участия в трапезах вместе с гостями», святой Гоар как бы подтвердил обычай, распространенный среди аланов и осетин, «согласно которому не садиться за обеденный стол со своими гостями считалось проявлением крайнего негостеприимства» [3, с. 110].

Святой Христодул, монах, знаменитый церковный деятель и философ XIII в., происходил из знатного аланского рода. Являясь знатоком Священного Писания, он владел иностранными языками и знал наизусть Коран. В Грузии устроили дискуссию по теологическим вопросам между мусульманами и христианами, в которой принял участие и старец Христодул. Никто не смог одолеть в прениях Христодула, ни персидский царь Иа-

мам, ни знаменитые ученые. В прениях Христодул цитировал Священное Писание и Коран и аргументами и логикой убедительно победил оппонентов и обратил в христианство многих мусульман. Возможно, святой Христодул подвизался в Грузии, а затем уехал на Афон и впоследствии – на остров Патмос. Сведения «об отце Христодуле, званном осетином» впервые приводятся в полемическом противомогометанском сочинении церковного писателя и философа Арсена Авчесдзе «Слово о понимании и воздаянии за веру Христианскую и магометанскую», входящем в «Догматик» и в «Калмасоба» И. Батонишвили.

Святая благоверная царица Тамара родилась около 1165 г. и была единственной дочерью Георгия III и Бурдухан, дочери осетинского владетеля Худана. Она была замужем за осетинским княжичем Сосланом, благодаря которому военные трофеи и огромная дань с захваченных территорий сделали Грузию богатейшей страной средневекового мира. После смерти Давида Сослана в 1207 г. Тамара постепенно отошла от управления страной. С ее именем связано появление в Осетии чудотворной Моздокской (Иверской) иконы Божией Матери, строительство храмов и часовен.

Святой Николай Туальский, осетин, родился в высокогорном селении Цай у православных родителей. В 12-летнем возрасте отрок Николай принял монашеский постриг в Кларджетской пустыни. Затем он отправился в Иерусалим и остался в грузинском монастыре Святого Креста, прося у Бога мученической кончины. За публичное исповедание христианской веры его обезглавили в Дамаске по приказу эмира Тенгиза 19 октября 1314 г.

Сухий Месукевийский (Сукиас, до крещения – Баракад, Баракатра) – аланский православный святой конца I – начала II в., особо почитаемый в Армении. Сукиас был во главе аланских придворных, сопровождавших царицу Сатеник в Армению для вступления в брак с царем Арташесом. Их имена сохранились до наших дней: Андрей, Анастасий, Талале, Теодорит, Ивкирион, Иордан, Кондратий, Лукиан, Мимнан, Неренги, Полиевкт, Иаков, Фока, Доментиан, Виктор, Зосима. Ведя подвижнический образ жизни во Христе, Сукиасянцы прожили на горе Сукавет 44 года. Сукиас и его спутники после отказа от приказа аланского царя Датианоса вернуться в Аланию и предстать пред его лицом приняли мученическую смерть от своих соплеменников-аланов, прибывших за ними в Армению. В Армении Сукиасянцы приняли христианство от учеников апостола Фаддея во главе со святым Воски (Хрисосом).

Выявление и изучение жизни святых скифского и аланского происхождения, скифских и аланских епархий требуют привлечения и открытия новых, ранее не привлекавшихся источников на греческом, еврейском и других языках.

Осетины, наследники скифо-аланского мира, остались верны христианской вере и сохранили ее до настоящего времени.

-
1. Алфавитный Патерик, или Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 2009.
 2. Артамонов М. И. Киммерийцы и скифы. Л., 1974.
 3. Бахрах Бернанд С. Аланы на Западе. М., 1993.
 4. Библейская энциклопедия. М., 1990.

5. *Евгений Поселянин*. Пустыня. Очерки из жизни древних подвижников. URL:http://www.e-reading.orgua/bookreader.php/146106/Poselyanin_.Pustynya._Ocherki_iz_zhizni_drevnih_podvizhnikov.html (дата обращения 16.05.2011).
6. *Качмазова М., Дигоев Г., Кантемиров Г.* Дорогами отцов. Владикавказ, 2006. (Книга не опубликована, в производстве).
7. Православная энциклопедия. Т. 4. М., 2002.
8. Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 2. М., 1993.

*А. А. Горобец
(Москва)*

Информационная деятельность Русской Православной Церкви на Северном Кавказе: история, современность, перспективы

«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1, 1), – так начинается изложение Благой вести евангелист Иоанн.

Слово – основа проповеди, неотъемлемая базовая часть того благовестия, которое каждый христианин должен нести «во время и не во время» (2 Тим. 4, 2).

Проповедь Евангелия, таким образом, обязательная (и важнейшая) часть жизни Церкви, а значит, и епархий, благочиний, приходов и клириков. И одним из способов и мест проповеди, помимо амвона храма, являются страницы газет, экраны телевизоров, мониторы подключенных к Интернету компьютеров, то есть церковные средства массовой информации.

Первая, «историческая», часть настоящей статьи посвящена трудам церковных СМИ – органов северокавказских епархий, освещавших усилия архиереев и клириков по христианскому просвещению жителей Кавказа до революции 1917 г. Во второй части предлагается определить перспективы развития епархиальных СМИ. Завершается обзор некоторыми предложениями по развитию информационной деятельности в северокавказских епархиях.

Структура епархиального печатного органа до 1917 г. (обычно он назывался «ведомостями» в силу осо-

бенностей формата) была традиционной. Ведомости состояли из двух основных разделов-блоков – официального и неофициального, что было обусловлено содержанием каждого из них. В первом из разделов публиковались распоряжения Святейшего Правительствующего Синода и епархиальных властей, обращения иных епархий (как правило, это были просьбы о сборе пожертвований на конкретные цели), информация о внутриепархиальных назначениях, перемещениях клириков, циркуляры и т. д.

Неофициальная часть включала в себя пастырские проповеди, перепечатки из иноепархиальных газет или светской прессы, хронику епархиальной жизни (некрологи, сообщения из приходов и т. п.), полемические статьи. Последние могли вылиться в дискуссию на страницах епархиальной прессы.

Отмечу также, что в начале XX в. в епархиальных ведомостях стали публиковаться небольшие рекламные приложения.

Каждый из разделов – официальный и неофициальный – курировал отдельный редактор, что обуславливалось спецификой каждой из частей ведомостей. Для редакторской правки официальной части требовались преимущественно административные и бюрократические навыки и информированность. При работе с неофициальным блоком редактор должен был обладать в первую очередь пастырским чутьем – для недопущения возможных богословских ошибок в полемических и корреспондентских материалах. Таким образом, разделение редакторских функций помогало повысить качество газеты.

Ведомости выходили с временным интервалом от двух недель до одного месяца. Также могли публиковаться сдвоенные выпуски.

Во Владикавказе ведомости начали издавать спустя три месяца после создания Владикавказско-Моздокской епископии. Как следствие – выпуски газеты представляют собой наиболее полную хронику жизни той или иной епархии. Значимость епархиальных ведомостей усиливается плохой либо недостаточной в силу известных перипетий XX в. сохранностью церковных архивов.

I. История периодических изданий на Северном Кавказе (на примере «Владикавказских епархиальных ведомостей» и газеты «Чиристон цард»)

«Владикавказские епархиальные ведомости»

Вопрос о создании собственного печатного органа впервые был затронут на съезде духовенства Владикавказской епархии в октябре 1889 г. Как альтернативный вариант, по причине финансового дефицита, было решено открыть при «Терских ведомостях» приложение из двух отделов: «официального – для печатания распоряжений по епархии и неофициального – для помещения сообщений о быте духовенства, статей религиозно-нравственного содержания, поучений и проч.» [10]. Вскоре в ТВ было размещено объявление, что с 1890 г. к изданию «временами будут прилагаться особым прибавлением статьи нравственно-религиозного содержания» [9].

В середине января 1890 г. епархиальные сообщения начали размещать в официальной части ТВ. Первым стало объявление: «По поручению Его Преосвященства,

Преосвященнейшего Петра, епископа Владикавказского, епархиальная канцелярия почтительнейше просит отцов благочинных духовенства Терской области, чтобы они в самом непродолжительном времени извещали оную об освобождающихся в своих благочиниях священнических, диаконских и псаломщических местах. Для удобства и облегчения просителей таковые будут объявляться чрез напечатание в Терских ведомостях» [11].

Первый выпуск нового приложения к ТВ, объемом в 8 страниц, состоялся 4 февраля. Открывалось приложение статьей священника Капитона Александрова «По поводу «Пастырского увещания» Преосвященного Петра Владикавказского к своей пастве». Остальной объем заняли перепечатки из других церковных изданий [14].

19 октября 1894 г. епископ Владикавказский Владимир (Сеньковский) направил в Синод ходатайство о начале издания епархиальных ведомостей «ввиду состоявшегося выделения... из состава Грузинского экзархата» [17]. 30 ноября это прошение было удовлетворено, при этом Синодальная канцелярия обязывалась сообщать Владикавказской духовной консистории обо всех важнейших постановлениях Святейшего Синода касательно издания ведомостей [16].

Первый номер ведомостей вышел в январе 1895 г. Редактором проекта был назначен преподаватель Владикавказского духовного училища кандидат богословия Василий Иванов, цензором – законоучитель Владикавказской мужской гимназии кандидат богословия священник Капитон Александров.

Новое издание должно было стать помощником для пастырей, служащих вдалеке от кафедрального горо-

да. «Важность издаваемых ведомостей, как официального органа епархии, несомненна. Путем его духовенство будет своевременно осведомляться о распоряжениях своего начальства, родители – узнавать об успехах своих детей, учащихся в духовных училищах, церковно-приходские школы будут получать более подробные указания и разъяснения в деле внутреннего и внешнего распорядка школьной жизни и т. д. Но важность их значительно увеличится, если мы обратим внимание еще на другую сторону. Печатное слово выполняет, между прочим, ту великую службу, что оно собирает вокруг себя людей единомыслящих... Нашей епархии, раскинувшейся на значительном пространстве, вмещающей в своих пределах внушительное число инородцев, иноверцев и отщепенцев, это единение служителей Православной Церкви и православных сынов русского народа крайне необходимо, как лучшее средство выяснения нужд епархии и как надежнейшая опора в честном и бодром исполнении своих обязанностей. И было бы очень желательно, чтобы наш новый орган в своей неофициальной части послужил указанным целям» [12].

Для материального обеспечения проекта благочинным предписывалось собрать с церковью вверенных им округов деньги (5 рублей в год) на подписку [18]. Беднейшие приходы от обязательной подписки были освобождены.

Первоначально газета выходила дважды в месяц. В 1906 г. редактор неофициальной части священник Иоанн Попов предложил сделать газету еженедельной [3]. В таком формате газета выходила до конца 1908 г. [5]. В августе 1908 г. «ввиду ежегодно увеличивающегося рас-

хода» на издание съезд депутатов от духовенства Владикавказской епархии нашел нужным «возвратиться к старому порядку: 1) сделать наш епархиальный орган двухнедельным, 2) редактору оставить – в жалованье 300 рублей (указана оплата за год работы. – А. Г.), 3) корректору – 60 рублей, 4) рассыльному служителю – 60 рублей, 5) остальные расходы производить возможно экономнее, 6) подписную плату оставить – 5 рублей в год, 7) субсидию свечного завода оставить на покрытие оказавшегося дефицита по изданию ведомостей в текущем году» [2].

Трудности Первой мировой войны коснулись многих епархиальных проектов. На съезде духовенства 27 октября 1916 г. было принято решение о реорганизации ВЕВ «с целью удешевить это издание настолько, чтобы израсходовать на это не более 1500 рублей в год, предоставив их расходовать редактору (последним редактором ведомостей был протоиерей А. Нефедьев. – А. Г.) по своему усмотрению. Объем ведомостей определяется самим редактором» [4].

Последний из вышедших номеров ВЕВ датирован 1 сентября 1917 г.

«Чиристон цард» («Христианская жизнь»)

Подготовка к изданию первой христианской просветительской газеты на осетинском языке началась в 1911 г. Проект осуществлялся на средства церковей и приходов Владикавказского округа и взносы Михаило-Архангельского братства. Ежемесячный осетинский проповеднический листок носил религиозно-нравственный характер, включая также специальный «противо-магометанский» отдел. «Существование последнего в журнале

объясняется тем, что часть осетин, для которых собственно предназначен журнал, исповедует мусульманство, так или иначе смущающее осетин-христиан, почему противомусульманский отдел имеет в виду предостеречь их от ложного шага в эту сторону» [6].

Над изданием работали священники Моисей Коцоев и Харлампий Цомаев. Первый выпуск журнала включал стихотворение Сека Гадиева «Казбек».

Сложности при работе над ЧЦ обусловили звучащие призывы к духовенству и светской интеллигенции активнее включаться в работу листка: «Они спят, крепко спят те, которым следовало бы с ярко горящими факелами идти вперед готового погрузиться в бушующие волны исламизма народа... Но вы может слышали что-нибудь об осетинском проповедническом листке «Чиристон цард» - «Христианская жизнь» - отца Моисея Коцоева? Это такая симпатичная для вас затея, такая прекрасная возможность приложить свой ум и энергию к духовному просвещению родного народа, такой удивительно подходящий случай излить всю горечь души пред своими братьями, поделиться своими мыслями и желаниями с ними, что я не допускаю мысли, чтобы вы не слышали об этом благородном предприятии одного из ваших братьев и не радовались такому отрадному явлению, дающему вам массу возможностей и средств к поддержанию дорогой вам Христовой веры» [15], - горячо взывал к потенциальным авторам современник.

В июне 1913 г., когда готовился уже 4-й номер журнала, издание пришлось приостановить из-за финансовых затруднений. Тогда же отец Моисей Коцоев передал все хранившиеся у него дела по изданию журнала Пресвитер-

скому совету и священникам Харлампию Цомаеву и Аристиду Какулиди [19]. Летом 1914 г. по предложению епископа Антонина (Грановского) совет был переименован в «Редакцию по изданию осетинского духовного журнала и осетинских богослужебных книг» [23].

26 сентября 1914 г. редактором газеты был назначен благочинный **Х (Осетинского сельского) округа, настоятель** церкви Рождества Богородицы города Владикавказа Харлампий Цомаев [20]. Тем самым подчеркивалось ориентирование издательского проекта в первую очередь на осетинскую часть населения области. О трудах нового редактора писал священник Цогоев: «Работа священника Цомаева чисто идейная, за труд ни копейки не получает. Человек вечно занятый. Удивительно, как он успевает одолевать еще такую кропотливую, тяжелую и ответственную работу.

С одной стороны, большинство из сотрудников без всякого опыта в какой бы то ни было работе для печати; с другой – низкий уровень образования части сотрудников, конечно, не особенно благоприятствует содержательности представляемого автору материала... Вдобавок, материал в редакцию поступает с оттенками и отличительными особенностями туалетского и дигорского наречий (то есть на диалектах жителей осетинских Туальского и Дигорского ущелий. – А. Г.). Вообразите, какова должна быть орфография. Не забудьте еще исправление корректурных оттисков, набранных в типографии русскими наборщиками, не понимающими ни слова по-осетински» [24].

Издание было возобновлено в 1915 г. Преосвященный Антонин напутствовал сотрудников редакции словами: «Выпускайте осетинский журнал, работайте для

родного народа и христианской религии, а нужные средства я найду» [25]. Предполагалось, что листок будет выходить ежемесячно в объеме от двух до четырех печатных листов по следующей программе:

I отдел. Религиозно-нравственный: проповеди на воскресные и праздничные дни; жития святых; стихотворения духовного содержания.

II отдел. Миссия в Осетии и очерки из религиозной жизни осетинского края.

III отдел. Церковно-школьная жизнь.

К сотрудничеству с редакцией журнала были приглашены священники и псаломщики осетинских приходов, учащие церковно-приходских и министерских школ и «другие интеллигентные лица, интересующиеся религиозно-нравственной и церковно-школьной жизнью Осетии и ее духовной литературой» [7]. 31 декабря во Владикавказскую духовную консисторию последовало предложение правящего архиерея о высылке «Христианской жизни» в 20 беднейших осетинских приходов: Даргавс, Старую и Новую Санибу, Мизур, Ход, Цей, Зарамаг, Ногкау, Нар, Заки, Дагомо-Архонский приход, Зруг, Тиб, Лисри, Даллагкау, Хидикус, Галиат, Махческ, Стыр-Дигору и Новый Урух [21]. Специально оговаривалось, что рассылку должны обеспечить епархиальные миссионерские структуры.

Вскоре после назначения Харлампия Цомаева «Чиристон цард» «стал заметным явлением в культурной жизни Осетии. В нем появились новые рубрики и разделы, например, письма в редакцию, новости. А главное – стали публиковаться художественные произведения: очерки, стихотворения, рассказы, драматургические про-

изведения таких авторов, как Алихан Токаев, Сека Гадиев, Алас Арнигон (псевдоним Мизурон), Давид Короев» [1].

В середине января 1915 г. должность второго цензора журнала была возложена на Владикавказского городского голову Георгия Васильевича Баева, что указывает на статус издания.

Летом 1915 г. отец Харламбий со страниц епархиальных ведомостей обратился к осетинским священникам (X, XI и XII благочиний Владикавказской епархии) с просьбой «представить в редакцию журнала... свои письменные поучения на осетинском языке... на поименованные праздники и воскресные дни 1916 года». Просьба сопровождалась указанием, к каким именно праздникам каждому из священников следует приготовить тексты [26].

В апреле 1916 г. епископ Антонин пытался учредить на базе журнала переводческий центр. Он указывал, что «чувствуется нужда в литургическом отделе в журнале. Необходим перевод богослужебных чинов, которых у осетин нет, и они в этих частях совершают службу по-славянски. А для младенчеству в вере народа его родной богослужебный язык – самое надежное миссионерское средство. Поэтому желательно в журнале находить перевод отдельных песнопений и молитв, равно и отдельных чинопоследований. Это будет выполнением по частям общего труда перевода богослужебных книг... Желательно видеть в журнале катехизическое изложение истин православной веры» [13].

Издание ЧЦ прекратилось в 1916 г. В ноябре этого года отец Харламбий ходатайствовал об ассигновании 200 рублей на продолжение издания, однако безуспешно [22]. Всего вышло 10 номеров «Христианской жизни».

II. Епархиальные СМИ сегодня

Современное постиндустриальное качество жизни предполагает изменение принципов подхода к информационному освещению трудов Церкви. Плотность событийного потока (имеются в виду как внутрицерковные мероприятия, так и взаимоотношения Церкви и общества) в настоящее время высока, и обновление новостной ленты должно быть в идеале синхронным, то есть несколько раз в день. При таких вводных условиях, как необходимость церковной проповеди, частые поводы для сюжетов, ограниченность материальных ресурсов, безальтернативным транслятором информации становится Интернет. Именно это происходит в настоящее время – работа епархиальных СМИ в глобальной Сети становится обязательной и благословляется священноначалием.

Каждая епархия уникальна и имеет собственные особенности, обусловленные регионом расположения. Разумеется, это накладывает отпечаток на содержание епархиальных СМИ. Но поскольку Церковь едина, это предполагает присутствие общих признаков в нашей «сетевой проповеди». Некоторые из таковых можно обнаружить, обратившись к дореволюционным СМИ.

Какие же признаки епархиальных СМИ дореволюционного периода являются (либо кажутся) актуальными в наше время? Во-первых, это отражение основной епархиальной документации: хиротонии, перемещения, некрологи. В прошлом сообщая *Urbi et Orbi* о происходивших изменениях, в настоящее время материалы этих СМИ служат важнейшим источником по истории Православия.

Вторая сторона, присутствовавшая в СМИ синодального периода, но весьма мало распространенная в день сегодняшний, – элемент полемики при обсуждении ряда церковных вопросов, как имеющих общецерковное значение, так и актуальных на местном уровне. О том, что такое обсуждение необходимо, говорит председатель Синодального информационного отдела: «Священноначалие стремится сегодня сделать происходящие в церковной жизни процессы предельно понятными – прежде всего, самим церковным людям, стремится вовлекать их в обсуждение и решение церковных проблем... И поэтому Патриарх всегда говорит о том, как важно общецерковные решения не «посылать в регионы из центра», но тщательно готовить, изучая ситуацию в епархиях, мнение правящих архиереев» [8].

Каким же образом возможно изучать ситуацию в епархиях? Наверное, можно считать хрестоматийным пример, когда приходской священник, обремененный множеством послушаний, печально вздыхает над очередной бумагой с вопросами, пришедшей из епархии или Патриархии. Но в ряде случаев этих забот можно избежать – например, если епархиальный сайт будет регулярно обновляться, сообщая необходимые церковному управлению сведения. Поэтому при всей уникальности каждой епархии, о чем говорилось выше, на официальном епархиальном сайте должен присутствовать некий общий с иными аналогичными сайтами минимум – назовем его «актуальными сведениями о епархии». В него желательно включить справки о благочиниях и их управляющих, монастырях и подворьях, учебных заведениях, епархиальных СМИ и об основных социальных проектах с указани-

ем контактных данных (почтовый адрес, телефоны, e-mail, адрес сайта), а также краткие статистические и исторические сведения о епархии. Эти данные в ряде случаев помогут избежать ненужной волокиты – конечно, в случае поддержания их в актуальном состоянии. По личному опыту могу сказать, что наибольшее (но не критическое) время занимает составление справки. Актуализация же ее требует минимальных усилий при заинтересованном отношении к данному вопросу.

В-третьих, опыт Владикавказской епархии указывает на важность проповеди на национальном языке, и в первую очередь – в сельской местности, где проживает основная масса носителей традиции.

Говоря об информационной деятельности в епархиях, хотелось бы озвучить еще два предложения, касающихся, с одной стороны, нашего исторического наследия, с другой – возможных перспективных мероприятий епархиальных властей на Кавказе.

Выше говорилось о епархиальных изданиях, выходивших на Кавказе до 1917 г. Подобные проекты осуществлялись и в других местных епархиях, в том числе в Ставрополе («Кавказские (затем Ставропольские) епархиальные ведомости»), Тифлисе («Духовный вестник Грузинского экзархата»). Спросим себя: доступны ли широкому читателю архивные подшивки этих изданий? Ответ на этот вопрос окажется отрицательным. Что можно предложить для исправления ситуации? Знаковым епархиальным проектом может стать оцифровка этих изданий, а в перспективе – создание единого электронного комплекса дореволюционных изданий всех епархий Русской Право-

славной Церкви. Осуществление этого проекта помогло бы одновременно решить ряд очень интересных вопросов.

Во-первых, будет создан важнейший источник для изучения истории Церкви, пособие для семинаристов, сотрудников комиссий по канонизации, историков религии, краеведов и т. д.

Во-вторых, это станет заметной общественной акцией, подчеркивающей интерес Церкви к собственной недавней истории. Также будет осуществлено мероприятие по увековечиванию памяти наших предков, изрядно послуживших на ниве создания церковных СМИ. Этот перспективный список можно продолжить.

Наконец, третье предложение. Историческое наследие Православия на Кавказе необычайно богато. С апостольских времен звучит Благая весть на огромном пространстве от калмыцких степей до высокогорных ущелий Алании. Благодаря усилиям краеведов, как энтузиастов, так и мэтров, база данных пополняется каждый день новыми статьями, монографиями, фотоснимками, археологическими находками etc. И эти усилия можно консолидировать и интенсифицировать – например, путем создания общекавказского сетевого портала, задачей которого станет аккумуляция данных по теме Православия на Кавказе. Данный портал может стать подразделением новосозданного Общества исследователей истории христианства на Северном Кавказе.

В Ставропольской и Кубанской епархиях действуют семинарии, во Владикавказе начало работу духовное училище – а значит, есть научный и кадровый потенциал для развития проекта.

Таким образом, будет шириться проповедь, а с ней и убеждение людей в том, что Кавказ – действительно христианский.

1. *Дзатцеева Н.* Время возвращает имена... // Социалистическая Осетия. 1990. 7 апр. (№ 81).
2. Журналы съезда духовенства Владикавказской епархии за 1908 год. Журнал № 6 // ВЕВ. 1908. 14 сент.
3. Журналы съезда оо. депутатов от духовенства Владикавказской епархии 1906 года. Журнал № 20 // ВЕВ. 1906. 15 окт.
4. Журналы съезда оо. депутатов Владикавказской епархии, бывшего в октябре месяце 1916 года. Журнал № 3 // ВЕВ. 1917. 1 янв.
5. Известия и заметки. Обращение Епархиальных ведомостей в двухнедельный орган // ВЕВ. 1909. 10 янв.
6. Известия и заметки // ВЕВ. 1911. 1 апр.
7. Извещение // ВЕВ. 1914. 15 дек.
8. *Легойда В. Р.* Христос не нуждается в имидже // Российская газета. 2011. 21 апр. <http://m.rg.ru/2011/04/21/rpc.html>.
9. *Максимов Е.* Открыта подписка на Терские ведомости на 1890 год // ТВ. 1889. 16 нояб.
10. Местные известия // Терские ведомости. 1889. 1 окт.
11. Отдел II местный. Часть официальная // ТВ. 1890. 14 янв.
12. От редакции // Владикавказские епархиальные ведомости. 1895. № 1.
13. Распоряжения Епархиального начальства. Резолюция Его Преосвященства от 24 апреля с. г. за № 1470, положенная на рапорте редактора журнала «Чиристон цард» священника Х. Цомаева // ВЕВ. 1916. 15 июня.
14. ТВ. 1890. 4 февр.
15. *Учитель Н.* Спящие отцы. Проповеднический листок св. Коцюева «Христианская жизнь» и отношение к нему осетинского духовенства // ВЕВ. 1911. 15 мая.
16. ЦГА РСО-А. Ф. 143. Оп. 2. Д. 1. Л. 1-1 об.
17. ЦГА РСО-А. Ф. 143. Оп. 2. Д. 1. Л. 4 об.

18. ЦГА РСО-А. Ф. 143. Оп. 2. Д. 1. Л. 4а.
19. ЦГА РСО-А. Ф. 143. Оп. 2. Д. 283. Л. 15.
20. ЦГА РСО-А. Ф. 143. Оп. 2. Д. 283. Л. 28.
21. ЦГА РСО-А. Ф. 143. Оп. 2. Д. 283. Л. 37.
22. ЦГА РСО-А. Ф. 143. Оп. 2. Д. 283. Л. 45.
23. ЦГА РСО-А. Ф. 143. Оп. 2. Д. 300. Л. 1.
24. *Цогоев, священник*. Несколько слов об осетинском журнале «Христианская жизнь» // ВЕВ. 1915. 15 дек.
25. *Цогоев, священник*. Несколько слов об осетинском журнале «Христианская жизнь». (Окончание) // ВЕВ. 1916. 15 янв.
26. *Цомаев Харлампий, священник*. Рамонов Иоанн, священник. Список священникам Осетинским, кои должны представить в редакцию журнала «Чиристон цард» свои письменные поучения на осетинском языке, с назначенным против каждого сроком, на поименованные праздники и воскресные дни 1916 года // ВЕВ. 1916. 15 июня.

*М. Ю. Горожанина
(Краснодар)*

Изучение истории Православной Церкви на Северном Кавказе: основные этапы и их специфика

Сегодня, в наше сложное время крушения вековых устоев и традиций, особенно значимо сохранение духовных ценностей. Православие всегда играло важную роль в истории нашей страны, выступало цементирующим началом, сплачивающим различные этносы и сословия в единое целое, именуемое российским обществом.

Проблеме истории Православной Церкви на Северном Кавказе посвящено немало различных трудов, в связи с чем назрела необходимость их комплексного изучения.

Анализ многочисленных работ по данной проблеме наглядно демонстрирует неразрывную связь между историческим исследованием и насущными политическими проблемами. Так, в середине XVIII в., а именно с этого периода начинается интенсивное изучение истории Православия на Северном Кавказе, интерес к данной теме был напрямую связан с перспективой вхождения Северного Кавказа в состав Российской империи. Именно наличие христианских древностей в этом регионе было одним из аргументов сторонников колонизационной политики России в этом крае. Российская империя не просто защищала свои окраины, но и брала под свою опеку православные святыни. С окончанием Кавказской войны и вхождением всего Северного Кавказа в состав Российской империи стала актуальной проблема дальнейшего

развития православного миссионерства, именно она подстегивала интерес исследователей к изучению истории Православия в этом регионе.

Таким образом, анализируя дореволюционные исследования по данному вопросу, можно выделить два периода:

- первый – середина XVIII в. – 1864 г.;
- второй – 1864–1920 гг.

Для *первого периода* характерно преобладание исследований, носящих сугубо описательный характер и принадлежащих перу либо путешественников, либо военных, отправляющихся на Северный Кавказ с определенной миссией ознакомления с данным регионом, либо археологов-любителей, производящих первые раскопки в этом крае. В то время история Православной Церкви еще не была объектом специального исследования, ее касались лишь вскользь, рассматривая иные проблемы.

Во второй половине XVIII в. немецкий ученый Я. Рейнегтс, оказавшись в Архызе, одним из первых описал находящиеся в этом районе христианские храмы.

В 1802 г. майор В. А. Потемкин продолжил их изучение. Он первым зарисовал обнаруженный им знаменитый крест с греческой надписью, датированной 1013 г. [3, с. 45].

Научное же исследование архызских древностей было произведено лишь в 1829 г. экспедицией, учрежденной по инициативе командующего войсками Кавказской линии и Черномории генерала Эммануэля. Именно тогда французским архитектором Бернардацци были сделаны первые снимки и подробное описание зеленчукских храмов, его труды положили начало изучению данного региона [1, с. 23].

В 1848 г. христианские древности посетил археолог А. Фиркович, который помимо изучения Архызских и Шоанинского храмов описал также найденные у станции Сторожевой и аула Седова каменные кресты с греческими надписями [9, с. 46].

В целом же на этом этапе все исследования лишь косвенно связаны с историей Православной Церкви, носят сугубо описательный характер и не содержат никакого анализа.

Второй период был ознаменован повышенным интересом именно к истории Православия в этом регионе, чему в немалой степени способствовали три фактора:

- 1) окончание Кавказской войны актуализировало проблему обустройства Северо-Кавказского региона, что способствовало интенсивному изучению исторического прошлого данной области, в том числе и истории христианства. Факт принадлежности северокавказских народов в древности к христианскому вероисповеданию должен был способствовать их сближению с православной Россией;
- 2) зарождение и развитие вспомогательных исторических дисциплин, таких как палеография, археография, повышали интерес к изучению древних рукописей, стимулировали их поиск, в том числе и на территории Северного Кавказа. Древние надписи превращались в интересный источник по церковной истории;
- 3) складывание отечественной археологической науки создавало благодатную почву для проведения археологических исследований Северного Кавказа.

В России церковная археология широкое развитие получила во второй половине XIX в. В 1869 г. изучение

этой дисциплины было включено в учебные программы духовных семинарий и академий. Популяризации археологии в немалой степени способствовало созданное в 1864 г. А. С. Уваровым Московское археологическое общество. Его деятельность выразилась в производстве раскопок и исследований, издании ученых трудов, охране памятников, в организации всероссийских археологических съездов. За время существования общества было издано 25 томов периодического органа «Древности. Труды Московского археологического общества». Особый же интерес для исследователей истории Православной Церкви на Северном Кавказе представляют 14 томов «Материалов по археологии Кавказа», содержащие уникальные сведения о раннехристианских памятниках в данном регионе. После смерти А. С. Уварова общество возглавила его жена Прасковья Сергеевна, которая немало сделала для изучения христианских древностей Кавказа. Так, ею было организовано несколько научных экспедиций в район верховьев рек Кубань и Большой Зеленчук (1886, 1889 гг.), в район современной Абхазии (1888, 1892, 1893, 1895 гг.).

Огромный вклад в изучение христианских древностей в это время внесли такие известные русские ученые, как Ю. А. Кулаковский и В. В. Латышев, до сих пор их работы сохраняют свою актуальность и весьма востребованы у современных исследователей.

В частности, трудами Василия Васильевича Латышева (1855–1921) были расшифрованы многие древнегреческие надписи, найденные на Северном Кавказе и в районе Северного Причерноморья. Результаты научных изысканий ученого нашли отражение в двух фундаментальных работах – «Свод античных надписей, найденных в Северном Причерноморье» (в 2-х тт., в 4-х вып., 1885–

1901) и «Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе» (в 2-х тт., в 5 вып., 1893–1906). Ценность последней работы особенно обусловлена наличием в ней не только русских переводов, но и древнегреческих и древнелатинских оригиналов.

Ю. А. Кулаковский, принимавший активное участие почти во всех археологических экспедициях, проводившихся в Крыму, внес огромный вклад в изучение древней истории сармат и аланов. Именно его перу принадлежит одно из первых исследований, посвященных истории Аланской епархии [10].

Древнехристианские памятники Кавказа привлекали внимание не только ученых, но и архиереев Кавказской епархии. Так, в конце октября – начале ноября 1886 г. епископ Владимир предпринял поездку в район зеленчукских храмов. Поводом послужила просьба афонского иеромонаха Серафима благословить создание около древних церквей на реке Большой Зеленчук обители Святого Александра Невского в память об убиенном Александре II. Итогом поездки Владыки стали две его работы – «Историческая записка о христианстве на Северном Кавказе» и «Священные достопримечательности по р. Теберде, Кубани и Б. Зеленчуку», до сих пор пользующаяся большой популярностью у исследователей [4; 5].

В 1882 г. Святейший Синод особым Указом повелел всем епархиям составить списки древностей церковных и описи всех монастырских вещей, имеющих на их территории. Это стало толчком для учреждения во многих епархиях Русской Православной Церкви археологических комитетов и обществ. Среди 23-х церковно-археологических обществ имелось и Ставропольское, созданное

20 декабря 1894 г. по Указу Святейшего Синода. Первым его председателем был ректор Ставропольской духовной семинарии протоиерей П. Смирнов. Целью общества было изучение церковной религиозной жизни в пределах современной епархии от начала христианства до настоящего времени. В одном из отчетов общества было записано: «Северный Кавказ замечателен своей глубокой древностью. Там и сям находим вещественные церковные памятники, относящиеся чуть ли не к первым векам христианства. Особенно в этом плане примечательны пределы Тамани и район Зеленчукских монастырей».

С наступлением XX в. еще больше усилился интерес к историческому прошлому. В это время епископ Ставропольский Агафодор предложил написать историю Ставропольской епархии. С этой целью в 1903 г. при епархиальном церковном археологическом обществе, главной задачей которого стало не только сохранение церковных древностей, но и изучение исторического и этнографического материала, была учреждена комиссия для составления истории Ставропольской епархии в составе протоиерея Д. Успенского, епархиального наблюдателя священника М. Космодемьянского, епархиального миссионера священника С. Никольского, преподавателя семинарии священника Гр. Ключарева, И. Сперанского и законоучителя Александровской женской гимназии священника К. Надежина. Заметно повышается внимание к истории и среди кубанской общественности.

Большой вклад в изучение церковных древностей внес Е. Д. Фелицын, основатель Кубанского краеведческого музея. Им было проведено несколько научных исследований на реках Зеленчук и Кубань, где были най-

дены и описаны каменные кресты, относящиеся к раннехристианскому периоду, а также составлена в 1882 г. археологическая карта Кубанской области.

В целом же, несмотря на заметное возрастание интереса к церковной истории, на втором этапе, как и на первом, в работах доминировал описательный метод. Именно поэтому очень многие исследования данного периода, в частности материалы археологических экспедиций, можно рассматривать в качестве источника, а не самостоятельного научного исследования.

Учитывая разносторонность исследований, все работы, относящиеся к этому времени, можно разделить на 6 групп:

- 1) труды, созданные священнослужителями, рассматривающие и посвященные отдельным вопросам православного краеведения, в большей своей массе опубликованные на страницах епархиальных журналов. (Например: Михайловский Г. Материалы для истории Кавказской епархии // Кавказские епархиальные ведомости. Ставрополь, 1880; Тимофеевский Евфимий, священник. Холмская церковно-приходская летопись или, что то же, сказание о церковно-приходской жизни обывателей ст. Холмской от начала ее существования // Кубанский сборник. 1913. Т. 18. С. 294–331). Именно эта группа исследований приоткрывает еще один вид деятельности православного духовенства и показывает его важную роль в сохранении исторических источников и создании местной истории. На Северном Кавказе именно священнослужители стояли у истоков зарождения местного краеведе-

- ния. Именно их усилиями было положено начало изучению истории многих станиц и полков;
- 2) краткая история православных монастырей Северного Кавказа. (Например: Кияшко И. И. Екатерино-Лебяжская Свято-Николаевская пустынь. Краткая историческая справка // Кубанский сборник. Т. 15. 1910. С. 209–230);
 - 3) исследования светских лиц, посвященные отдельным темам церковной истории Северного Кавказа. (Например: Прозрителев Г. К. Древние христианские памятники на Северном Кавказе. Ставрополь, 1906; Короленко П. П. Церковные древности кубанских казаков. Екатеринодар, 1900);
 - 4) исследования, посвященные церковной истории определенного этноса Северного Кавказа. (Например: Гатуев Алексей, протоиерей. Христианство в Осетии. Исторический очерк. М., 1901);
 - 5) обобщающие труды по истории Православной Церкви России, принадлежавшие перу как светских, так и духовных лиц, где затрагивались и некоторые вопросы, связанные с распространением христианства на Северном Кавказе. (Например: Макарий, архиепископ. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира. СПб., 1868);
 - 6) работы, созданные участниками археологических экспедиций, освещающие на основе древних находок древнюю и средневековую страницы истории христианства в данном регионе. (Например: Уварова П. С. Христианские памятники // Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями

Императорского Московского Археологического Общества, снаряженными на Высочайше дарованные средства. Вып. 4. 1894; Сысоев В. М. Поездка на реки Зеленчук, Кубань и Теберду // Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского Археологического Общества, снаряженными на Высочайше дарованные средства. Вып. 7. 1898).

В целом же всем дореволюционным исследованиям присущи следующие черты:

- 1) описательный характер;
- 2) отсутствие в работах критики и научного анализа;
- 3) историческая картина представлена порой противоречивыми сведениями из-за скудности источников;
- 4) основное количество исследований посвящено изучению истории Православия на Западном Кавказе, Восточный же Кавказ практически не был затронут.

Вместе с тем именно исследователи дореволюционного периода внесли огромный вклад в сохранение уникальных сведений по раннехристианской истории. Ими были тщательно описаны и зарисованы многие остатки христианского наследия, не дошедшие или плохо сохранившиеся. В этом плане особенно ценны труды И. Владимирова (1902) [6] и А. Дьячкова-Тарасова (1899) [7], посвященные изучению фресок Сентинского храма. Владыкой Владимиром была предпринята первая попытка создания краткой истории христианства на Северном Кавказе.

Наступление советской эпохи ознаменовалось, с одной стороны, пренебрежительным отношением к христианской истории (по-другому в стране воинствующего атеизма и не могло быть), с другой – расцветом археологии.

Анализируя работы, созданные в советский период (1920–1991 гг.), необходимо учитывать следующие особенности, присущие исследованиям этого этапа:

- 1) господство марксистско-ленинской методологии и атеизма;
- 2) отсутствие специальных трудов, направленных на комплексное изучение истории Православной Церкви на Северном Кавказе (авторы так или иначе затрагивают эти вопросы в рамках иных проблем, чаще всего археологии);
- 3) основная часть исследований принадлежат либо краеведам, либо археологам.

Именно материалы археологических экспедиций представляют особый интерес. Сразу же после окончания Гражданской войны возобновляется изучение Северного Кавказа. Главная цель научных экспедиций – решение насущных проблем, связанных с развитием народного хозяйства. Не остаются без внимания специалисты и археологические древности. Так, в 1927 г. в бюллетене Северо-Кавказского НИИ публикуются результаты археологических исследований в Карачае, проведенных под руководством А. Н. Дьячкова-Тарасова. В 1928 г. организуется краеведческая экспедиция под руководством А. Воронцова-Вельяминова в район Архыза.

Новая волна археологических изысканий приходится на середину 50-х – начало 60-х гг. В 1952–1956 гг. в ходе археологических раскопок на Тамани под руководством Б. А. Рыбакова был открыт фундамент христианской церкви. К сожалению, должного внимания его изучению в то время не было уделено. Также оставлены без детального изучения и обнаруженные остатки древнего храма в районе Хумары, датируемые рубежом VIII–X вв.

В 1962 г. в районе хутора Ильич Отрадненского района Краснодарского края были открыты М. Н. Ложкиным и чуть позже исследованы археологами Н. В. Анфимовым и В. Н. Каминским остатки 5 христианских храмов. Эта находка дала значительный материал для разработки хронологии христианских памятников Западной Алании.

В 1960–1970-е гг. в районе Карачаево-Черкесии проводили археологические исследования такие крупные специалисты, как В. А. Кузнецов, Е. П. Алексеева, В. И. Марковин и А. В. Гадло. В 1979 г. была издана работа А. В. Гадло «Этническая история Северного Кавказа IV–X вв.», где автор отвел несколько страниц описанию христианского периода в жизни адыгских племен.

Примерно в это же время вышла в свет фундаментальная работа В. А. Кузнецова «История Христианства на Северном Кавказе до XV в.», в которой автор дал подробный научный анализ всем христианским древностям, находящимся как на Восточном, так и на Западном Кавказе, показал их архитектурное отличие, обозначил основные периоды в истории христианства в данном регионе.

В 1979 г. кубанский краевед В. П. Бардадым впервые обращается к вопросу персонификации церковной истории и в своем труде показывает важную роль в жизни Кубани протоиерея Черноморского казачьего войска К. В. Россинского. Примечательно, что до сих пор исследователи, занимающиеся изучением истории Православия, обходят стороной вопросы, связанные с исторической антропологией.

В 1983 г. на международном симпозиуме по грузинскому искусству В. Б. Бессолов делает доклад на тему

сравнения архитектурных памятников Сенты с памятниками христианского Востока и Византии [2].

В целом же светскими учеными более чем за 70-летний период, по понятным причинам, так и не было создано обобщающего труда, посвященного истории Православия на Северном Кавказе.

Эта проблема была решена священством. В 1960 г. отец Александр Докукин (будущий митрополит Гедеон) блестяще защитил в Ленинградской духовной академии кандидатскую работу по богословию «Христианство на Северном Кавказе до и после присоединения его к России». Ценность этого труда состоит в широком использовании документов как государственных, так и епархиальных архивов. Спустя 32 года после написания работа была опубликована. Ее издание совпало с крушением коммунистического режима и началом нового периода в изучении истории Православия на Северном Кавказе.

Примерно с середины 1990-х гг. наблюдается неподдельный интерес к данной проблеме, появляется большое количество трудов, принадлежащих перу как археологов, искусствоведов, так и историков. Защищается целая серия кандидатских диссертаций, посвященных различным аспектам церковной истории. Впервые появляются работы, отражающие историю Православной Церкви на Восточном Кавказе. (Например: Данилюк М. Ю. Роль Русской Православной Церкви в политике России в Дагестане во второй половине XVIII – начале XX века. Махачкала, 2008; Гиоева И. А. Русская Православная Церковь в истории Северной Осетии. Владикавказ, 2005).

Вместе с тем до сих пор остается открытым вопрос написания комплексного научного исследования, посвя-

щенного истории Православной Церкви на Северном Кавказе, как в западной, так и в восточной его части.

Для современного периода характерны следующие черты:

- 1) повышенный интерес к региональной церковной истории и к истории Православной Церкви в целом, что находит отражение в появлении большого количества, по сравнению с предыдущими этапами, публикаций;
- 2) переиздание работ дореволюционных исследователей и их новое прочтение;
- 3) публикация многих исторических источников, ранее недоступных широкому кругу читателей;
- 4) многогранность исследовательских трудов. К данной проблематике сегодня обращаются не только священнослужители, историки и археологи, эта тема становится предметом научных изысканий как специалистов в области искусства, так и культурологов [11];
- 5) вольная трактовка некоторыми авторами источников, вследствие чего складывается парадоксальная ситуация, когда на основе анализа одного и того же документа делаются диаметрально противоположные выводы. Возникает весьма опасный подход к изучению исторического источника: «читаю не то, что вижу, а то, что хочу»;
- 6) отсутствие единой методологической концепции.

Именно кризис методологии во многом предопределил фривольное отношение к источникам и появление псевдонаучных трактатов. Учитывая этот факт, представляется целесообразным классифицировать всю имеющуюся современную литературу по научному признаку.

Исходя из этого, все исследования можно разделить на 4 группы:

- 1) научно-исторические. К ним относятся большинство трудов, которые строятся на глубоком и всестороннем изучении источников, базируются на принципах историзма и объективности;
- 2) публицистические. В этой группе объединяются все работы, в которых доминирует описательный метод. Некоторые исследования строятся на основе цитирования дореволюционных авторов и поэтому не содержат ничего нового, другие, напротив, привносят массу интересных фактов, но исследователи воздерживаются от их анализа;
- 3) труды, созданные представителями национальных школ. Для этой группы трудов главной целью является не создание объективной исторической картины прошлого, а возвеличивание собственного этноса. В связи с чем основное внимание отводится не изучению истории христианства и межконфессиональных отношений, а демонстрации значимости своего народа на мировой арене. Так, например, некоторые адыгские ученые, говоря о христианизации адыгов, подчеркивают, что именно адыгские племена принесли христианство на Русь. (Например: Хотко С. А. Островная цивилизация Черкесии);
- 4) историческая мифология. К этой категории мы относим труды, которые изучают не реальную картину прошлого, а его искаженный образ, созданный воспаленным воображением исследователя. Не желая отказываться от собственных домыслов, авторы предпочитают на страницах своих работ

создавать ту историю, которая их устраивает. Так и рождаются мифы о великой роли Крымского ханства в судьбе казачества, о вековой религиозной войне на Кавказе христиан и мусульман, о монотеизме языческих верований и их величайшем значении для культуры и другие [12].

В целом же, подводя итог данному исследованию, стоит обозначить и ряд дискуссионных проблем, порождающих полемику среди специалистов:

1. Хронология. Наибольшее количество споров вызывают вопросы о начале исламизации кавказских народов, о датировке сохранившихся христианских древностей, о периодизации истории Православной Церкви на Северном Кавказе.
2. Определение территории распространения христианства. К сожалению, сегодня такая дисциплина, как церковно-историческая география, лишь начинает развиваться. Может быть, поэтому до сих пор исследователи не могут точно обозначить места, где в древности располагались крупнейшие христианские центры.
3. Оценка уровня христианизации кавказских народов. С нашей точки зрения, основной костяк открытых на Северном Кавказе христианских епархий составляли не местные этносы, а жители греческих колоний. Процесс же христианизации горцев проходил без их евангелизации, низкий уровень религиозной культуры способствовал синкретизму язычества и христианства.
4. Вопрос о степени культурного влияния соседних держав на христианизацию народов Северного

Кавказа. По нашему мнению, христианство на Северный Кавказ шло двумя потоками: на западе было заметное влияние Византии, на востоке – Грузии и Армении.

В заключение хотелось бы особо подчеркнуть значимость изучения церковной истории для будущих поколений. Сегодня, в условиях кризиса российской государственности, особенно важно сохранение духовности и исторической памяти. Словно к нам, ныне живущим, обращены слова святителя Игнатия Брянчанинова: «Как посмотришь на нашу молодежь, то нельзя не пожалеть ее! Как она ветрена! Как не думает ни о чем, кроме удовольствий, расстраивающих и нравственность, и здоровье, приготавливающих самую печальную будущность. Мне кажется, что всему этому причина – неправильное воспитание, дающее молодым людям неправильный взгляд на жизнь» [8, с. 478]; «Не будем унывать! Не будем безрасудно стремиться к блестящим подвигам, превышающим наши силы, примем с благоговением смиренный подвиг, очень соответствующий немощи нашей, подаваемый как бы видимо рукою Божиею. Совершим этот подвиг с верностию святой Истине – и среди мира, шумную, безчисленною толпою стремящегося по широкому, пространному пути вслед своевольного рационализма, пройдем к Богу по стезе узкой послушания Церкви и святым Отцам» [8, с. 315].

-
1. *Бентковский И. В.* Древнехристианские храмы за Кубанью близ Хумары // Ставропольские епархиальные ведомости. 1876. № 43.
 2. *Бессолов В. Б.* Архитектура храма Сенты и многоаспектное сравнение его с памятниками христианского Востока и Ви-

зантии // IV Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тбилиси, 1983.

3. *Бутков П. М.* О древнегреческих церквях в верховьях р. Б. Зеленчука, осмотренных в 1802 г. майором Потемкиным // Библиографические листы П. И. Кепшена. СПб., 1825. № 30.
4. *Владимир, епископ Ставропольский и Екатеринодарский.* Историческая записка о христианстве на Северном Кавказе // Ставропольские епархиальные ведомости. 1888. № 18.
5. *Владимир, епископ Ставропольский и Екатеринодарский.* Священные достопримечательности по р. Теберде, Кубани и Б. Зеленчуку // Ставропольские епархиальные ведомости. 1888. №№ 22, 23, 24.
6. *Владимиров И. А.* Древний христианский храм близ аула Сенты в Кубанской области // ИАК. Вып. 4. СПб., 1902.
7. *Дьячков-Тарасов А. Н.* Сентинский храм и его фрески // Кубанский сборник. Т. V. Екатеринодар, 1899.
8. *Игнатий Брянчанинов, святитель.* Избранные письма. СПб., 2006.
9. *Кондаков Н. И.* Древнехристианские храмы. М., 1866.
10. *Кулаковский Ю. А.* Избранные труды по истории аланов и Сарматии. М., 2000.
11. *Пищулина В. В.* Христианское храмовое зодчество Северного Кавказа VI–XVI вв.: Автореф. дис. ... д-ра архитектуры. М., 2007.
12. *Камболов Т.* К какому храму ведет осетинская дорога. Iratta.com. <http://www.chechnyatoday.com>. О расшифровке старочеченского зеленчукского памятника письма.

*М. Ю. Данилюк
(Махачкала)*

Становление церковной организации в Дагестанской области во второй половине XIX – начале XX в.

Во второй половине XIX – начале XX в. правительство России в целях окончательного «примирения» Дагестанского края активизирует деятельность Русской Православной Церкви. Для этого проводится ряд мероприятий. Во-первых, в крае создаются села, заселяющиеся православными отставными солдатами, осуществляется переселение в Дагестанскую область русских крестьян только православного вероисповедания. Во-вторых, значительно возрастает количество соборов и приходских церквей в области.

В нашем докладе мы попытаемся раскрыть особенности процесса формирования православных организаций в пореформенном Дагестане и роль правительства в развитии данного процесса. Этот процесс имел ряд особенностей, прежде всего связанных с системой военного-народного управления, активным заселением края православным населением, развитием капиталистических отношений. Из всего спектра проблем, выявившихся в процессе формирования приходов Русской Православной Церкви в регионе, наиболее сложными были следующие:

- 1) нехватка священно- и церковнослужителей;
- 2) подчинение духовенства бывшего Кавказского линейного казачьего войска главному священнику Кавказской армии, находившемуся в Тифлисе (из-

- за отдаленности управление на практике не осуществлялось);
- 3) споры о передаче имущества упраздненных церквей, о разграничении компетенции, переписка по поводу строительства и обустройства батальонных церквей;
 - 4) наличие на Нижнем Тереке большого числа старообрядцев и сектантов, значительную часть которых составляли казаки;
 - 5) разногласия в вопросах наделения и пользования землей духовенства и местного населения.

Отметим, что первые три проблемы в конце XIX – начале XX в. **были устранены, остальные оставались актуальными** вплоть до 1917 г.

В связи с окончанием Кавказской войны русское правительство было заинтересовано в скорейшем заселении рассматриваемой части Кавказа. 3 октября 1863 г. русским офицерам и лицам гражданского ведомства было разрешено приобретать земли у местного населения в Терской и Дагестанской областях. На рубеже 70–80-х гг. XIX в. значительное число православных сел в крае было образовано отставными русскими солдатами. При штаб-квартирах армейских частей создавались войсковые церкви. Примером тому являются церкви в слободах Дешлагар (ныне село Сергокала) и Чир-Юрт (ныне город Кизилюрт), селах Ахты, Кумух, Гуниб и другие.

Центром управления военным духовенством стал Тифлис. В городе Порт-Петровске находился благочинный, который состоял над духовенством военных местных церквей. Количество военных местных и кадровых церквей по Дагестанской области постоянно менялось.

При каждом расквартированном батальоне существовали свои церкви, часто просто походные

В конце 90-х гг. XIX в., по мнению А. П. Липранди, произошел поворот в сторону русской православной колонизации края, чему способствовала перемена в высшем управлении [8, с. 136]. В начале 1897 г. главным начальствующим гражданской частью на Кавказе был назначен князь Г. С. Голицын, одним из первых мероприятий которого стал запрет ссылки в Закавказье (Дагестан в то время относился к этой части Кавказа) сектантов в интересах колонизации края православным русским элементом и ограждения последнего от влияния сект. Исключение составляли только старообрядцы. Они поселялись в степях Северного Дагестана – селах и станицах современного Кизлярского и Тарумовского районов. Основными районами заселения православным населением нынешнего Дагестана были Кизлярский уезд Терской области и Хасавюртовский отдел Дагестанской области, а также города Дагестана: Дербент, Порт-Петровск, Темир-Хан-Шура.

Города Дагестанской области второй половины XIX – начала XX в. отличались полиэтничностью, поликонфессиональностью, активным взаимодействием и взаимовлиянием различных культурных традиций.

Дербент относится к числу самых древних городов мира. Ему около 5000 лет. Присоединение Дагестана к России оказало положительное влияние на развитие города, который стал одним из важнейших центров культуры и духовной жизни народов Дагестана. В 1840 г. учреждается Дербентский уезд в составе Каспийской губернии. 14 декабря 1846 г. была образована Дербентская губерния. В черте города был расположен Грузинский

линейный 16-й батальон. В городе до конца 40-х гг. XIX в. находилась одна православная церковь при линейном батальоне, помещавшаяся в старом тесном помещении бывшей мечети, которая удовлетворяла религиозные потребности исключительно военного населения города. При ней находились 6 духовных персон. Но к середине XIX в. начала активно расти численность русского населения города. Помимо русских войск здесь появилось значительное количество должностных лиц, и здание прежней церкви из-за отдаленности от центра города уже не отвечало требованиям, предъявляемым к православным храмам городов России. Поэтому возникла мысль о необходимости постройки нового православного храма, который соответствовал бы новому значению Дербента.

Заботы об изыскании средств на постройку и сооружение новой церкви взяло на себя дербентское начальство в лице князя А. И. Гагарина. В 1848 г., во время посещения Дербента князем Воронцовым, Гагарин убедил его в желательности сооружения церкви и, получив разрешение и обещание содействия, приступил к предварительным работам и поиску средств на строительство. Для этого была организована подписка пожертвований по всем церквям России [6, с. 211]. Проект церкви в древнем византийском стиле был выполнен известным художником флигель-адъютантом князем Г. Г. Гагариным. В присутствии князя и княгини Воронцовых 8 мая 1849 г. в 12 часов состоялась торжественная закладка церкви. А уже 26 ноября 1853 г. состоялось освящение храма в честь святого Георгия Победоносца, и с 15 декабря начались богослужения.

В новоосвященном храме (в 1937 г. дербентская церковь была закрыта) богослужение совершал протоиерей линейного 16-го батальона. Храм оставался в военном ведении. В 1859 г. по ходатайству губернатора в штат церкви были назначены диакон и причетник. В 1862 г. Экзарх Грузии прислал епархиального священника, который начал отправлять поочередное богослужение вместе с военным священником на равных правах. Но между ними начались разногласия. Этот ведомственный спор (а скорее дело, связанное с амбициями самих священников) нашел отражение в работе Е. И. Козубского [6, с. 213].

Кроме православных храмов в городе находились и другие религиозные центры: одна армянская церковь, 17 мечетей и 5 синагог.

Следующим объектом нашего рассмотрения является город Порт-Петровск (ныне Махачкала). Основание Порт-Петровска относится к 1844 г., когда было построено военное укрепление, названное в честь пребывания здесь в 1722 г. Петра I.

В 1857 г. Порт-Петровск возводится в степень города. В 1896 г. население составляло 2285 человек, в том числе православных – 1938 человек [2, с. 111]. Быстрому развитию города способствовали морской порт, железная дорога, промышленные предприятия, особенно текстильная фабрика «Каспийская мануфактура», построенная в 1900 г.

28 июня 1853 г. на площади форштадта в укреплении Петровск священником Петром Поповицким была заложена церковь в честь святых апостолов Петра и Пав-

ла. Храм строился на пожертвования военных чинов линейного 14-го батальона и частные пожертвования. От наследника престола поступило 1500 рублей. К сожалению, церковь так и не была достроена, и в 1869 г., по сообщению Е. И. Козубского, были видны на берегу моря лишь жалкие следы фундамента [1, с. 130].

В 1866 г. вновь ставится вопрос о постройке храма. Место для новой церкви выбрали на возвышенности. Были составлены план, утвержденный наместником, и смета расходов. К 1870 г. храм уже воздвигли. Это была небольшая (вместимостью 300 человек) военно-местная церковь в честь святого Александра Невского.

Постоянную каменную церковь построили только в начале XX в. В 1901 г. к военному губернатору области с ходатайством обратилось собрание уполномоченных с просьбой о постройке каменного православного храма. Место для новой церкви выбирали очень тщательно, специально приехал священник из управления Владикавказской епархии с целью осмотра местности. Площадь земельного участка, выделенного под строительство церкви, составляла 1600 кв. саженей [11, л. 104]. Так как храм в честь святого Александра Невского был воздвигнут на Новобазарной площади, вокруг него находились торговые ряды, шла бойкая торговля. Он просуществовал до 50-х гг. XX в., затем был разрушен. В настоящее время на этом месте расположено здание Народного Собрания Республики Дагестан.

В 1861 г. в Порт-Петровске была построена первая на Кавказе железная дорога. По ней в строящийся порт из карьеров, расположенных на горе Анжи-арка, перевозили каменные блоки. В конце XIX в. Владикавказская желез-

нодорожная магистраль подошла к Каспийскому морю. 6 ноября 1861 г. вступила в строй линия Грозный – Порт-Петровск, а спустя 7 лет – линия Порт-Петровск – Баку.

В формировании православного населения Дагестана большое значение имела железная дорога, в строительстве которой участвовали в основном русские и осетины. Только на дагестанском отрезке Владикавказской железной дороги в 1903 г. число рабочих и служащих вместе с членами семей достигло 13667 человек, а в 1917 г. – 15000 человек [7, с. 36]. Для них на сортировочной станции, которая располагалась в нескольких километрах от порта, на территории нынешней Махачкалы-1, был построен поселок железнодорожников Порт-Петровск Кавказский. В нем были свои магазины, школы, больница и, конечно же, церковь. Она была построена в начале 1890-х гг. на том самом месте, где в настоящее время стоит собор Успения Пресвятой Богородицы. Первоначально церковь была деревянной, как и большинство христианских храмов того времени в Дагестане.

Строительство каменного храма началось в 1905 г. Руководил работами протоиерей собора Святого Александра Невского. Поскольку церковь строилась для рабочих-железнодорожников и казаков, проживавших в Порт-Петровске Кавказском, 1000 рублей на ее строительство выделил атаман Всероссийского казачьего войска царь Николай II. **Остальные средства пожертвовали сами жители поселка.** Все строительные работы были закончены 24 февраля 1906 г. На следующее утро церковь была освящена в честь Иверской иконы Божией Матери. Первым настоятелем ее стал отец Афанасий (Габо Албегов). В 1930 г. храм закрыли. В честь Успения Пресвятой Бо-

городицы он был освящен в 1943 г., когда богослужения возобновились после долгого перерыва.

Всего к 1917 г. в Порт-Петровске было три церкви: Николаевская приходская (была разрушена в 1926 г.), Николаевская при Петровском арестантском исправительном отделе (была закрыта в 1930 г.) и военно-местная церковь в честь святого Александра Невского. Также на станции Порт-Петровск Кавказский располагалась церковь в честь Иверской иконы Божией Матери. Все они находились в подчинении Владикавказской епархии.

Перейдем к рассмотрению церковного строительства в городе Темир-Хан-Шура (ныне Буйнакск). Укрепление Темир-Хан-Шура основано в 1832 г. подполковником Клюки-фон-Клюгенау. В 1834 г. оно было расширено и заняло место аула с тем же названием, жители которого были переселены в Халим-бек-аул. В укреплении находилась штаб-квартира Апшеронского полка и командующего войсками в Северном Дагестане. В 1866 г. Темир-Хан-Шура возводится в степень города. Здесь была резиденция начальника Дагестанской области. В 1896 г. численность народонаселения города составляла 2579 человек, из них православных христиан насчитывалось 1439 человек [4, с. 46].

Город Темир-Хан-Шура входил, как и вся область, в состав Владикавказской епархии. Это был областной центр.

Военно-местный Андреевский собор был заложен в 1854 г. на самом возвышенном месте Темир-Хан-Шуринаского укрепления. Чертежи фасада выполнил знаменитый художник-баталист Г. Г. Гагарин. Военный собор строили солдаты 21-й дивизии. 2 апреля 1861 г., в день окончания строительства собора, в нем состоялось

торжественное чтение Манифеста Александра II об отмене крепостного права. Помещение церкви было рассчитано на 2000 человек. Путешествующий по Дагестану в 1861 г. военный писатель П. Иоселиани оставил о соборе следующую запись: «..основание этой церкви положено было во время потрясений на востоке и западе, в дни тревог вокруг Кавказа, в самом Дагестане. К ужасу и изумлению враждебных горцев, посреди бури войны, здание это росло в ширину и высоту, как гора Сион, в Знамение воинствующего состояния церкви Христовой на земле и торжествующего на небесах и в символе любви, общения, единения и мира, и для всего, пробуждающегося к цивилизации Дагестанского мира» [3, с. 47–48]. Несмотря на излишнюю высокопарность слов, писатель четко выразил то значение, которое придавали военные власти строительству Андреевского военного собора. Строительство православного храма в заключительный период Кавказской войны как нельзя лучше подчеркивало стремление царизма утвердиться в Дагестане.

Собор скорее напоминал средневековый замок (имел высокие толстые стены из камня и кирпича без окон). Он мог служить великолепным убежищем на случай осады и выдержал бы обстрел пушками самого большого калибра.

Место, где возвели собор, находилось не просто на возвышенности, а как бы в центре города. Позолоченные кресты собора, перезвон колоколов, бой массивных курантов были видны и слышны в любой точке города. Почти все городские улицы приводили к собору. В скверике стоял памятник с надписью: «Апшеронцам за Гуниб».

В городе были и другие духовные центры: католический костел (возведен в 1850 г.), находящийся в ведении капеллана Дагестанской области, состоящего при управлении 64-й пехотной резервной бригады; армяно-григорианская церковь; мечети: одна суннитская и две шиитские; две синагоги: одна для европейских евреев, другая – для горских.

Значительное число православных поселений в крае было образовано из гражданских чиновников, отставных офицеров низших чинов и солдат, оставшихся с семьями при штаб-квартирах войсковых частей, в которых они служили, а также, в небольшом количестве, – из представителей торгового, ремесленного и мещанского сословий. Примером тому являются слободы Хасавюрт, Дешлагар, Чир-юрт, укрепления Ахты, Гуниб, Хунзах и другие.

Слободки – небольшие поселения, образовавшиеся при укреплениях. Из всех вновь образованных поселений только Хасавюрт, Дешлагар и Чир-юрт могли быть преобразованы в сельские общества с применением к ним положения от 19 февраля 1861 г.

Хасавюрт во второй половине XIX в. стал важным центром распространения передовой культуры русского народа в округе. Еще в 1846 г. у реки Ярык-су, на земле князя Хасавбека, основали военное укрепление «Ярык-суй». В 1847 г. сюда переселили по 100 семей из Эндирея и Костека и перевели из крепости Герзель две роты солдат. Слободе дали имя авторитетного прогрессивного деятеля Хасавбека. Слобода Хасавюрт славилась своими ярмарками. В Хасавюртовском округе первоначально переселенческие поселки возникли по рекам Терек, Ак-

сай, Кордонка, Акташ, а также вблизи оросительных каналов. Здесь была возведена и в 1907 г. освящена церковь в честь иконы Божией Матери «Знамение» (была закрыта в 1938 г.). Кроме того, здесь действовали две синагоги. В 1894 г. в Хасавюртовском округе проживало 2423 православных человека и 243 христианина других исповеданий [4, с. 145]. Уже в 1902–1903 гг. здесь проживало 1738 семей переселенцев с численностью 10370 человек, или 14,3% от всего населения [10, л. 33].

Укрепление Дешлагар Кайтаго-Табасаранского округа было основано в 1846 г. как штаб-квартира 83-го пехотного Самурского полка, где проживало примерно 194 человека [8, с. 136]. Здесь были расположены военно-местные православная церковь и католический костел.

Укрепление Чир-юрт было расположено на левом берегу реки Сулак 30 июня 1845 г. генералом Лобинцевым. 24 июля 1846 г. в Чир-юрт прибыл для расквартирования 44-й Нижегородский драгунский полк. Здесь уже на правом берегу реки Сулак была основана штаб-квартира полка [1, с. 15]. По описанию В. Потто, штаб-квартира «...имела вид обширного четырехугольника... Архитектурой своей он несколько напоминал станичные и волостные правления, но только казался еще первобытнее. Полковая церковь отличалась от остальных построек лишь крестом наверху» [9, с. 26]. В сентябре 1850 г. Дагестан посетил цесаревич Александр Николаевич. К его приезду церковь была значительно переделана и «...казалась уже не тем тuzлучным балаганом, каким приходилось ее видеть с первого дня водворения полка на Сулак» [9, с. 31]. К 1850 г. она уже имела вид большого легкого павильона, крытого тесом, выкрашенного в белый цвет.

Медный крест на ее куполе был так отполирован, что казался на солнце позолоченным.

Укрепление Ахты Самурского округа было построено в 1839 г. в двух верстах к северу от села Ахты, на правой стороне реки Самур, при впадении в нее реки Ахты-Чай. Здесь была выстроена каменная православная церковь. Укрепление Гуниб Гунибского округа было построено в 1862 г. Тогда же выстроили и церковь, около нее был расположен небольшой памятник и пушки-трофеи имама Шамиля. Православные церкви имелись также в укреплении Хунзах Аварского округа (построено в 1864–1870 гг.), в укреплениях, расположенных в Андийском и Темир-Хан-Шуринском округах. Кроме того, в Кайтаго-Табасаранском округе имелась римско-католическая церковь.

Кавказский календарь на 1912 г. приводит данные распределения населения Дагестанской области по главным вероисповеданиям согласно переписи 1897 г. Не останавливаясь на этих данных, отметим, что на 1 января 1915 г. в крае насчитывалось 38147 православных жителей [5, с. 46–47].

Помимо своих обязанностей по службе, военное православное духовенство выполняло массу поручений гражданской власти добровольно, в меру понимания своего пастырского долга. Настоятели церквей заполняли для статистического комитета бланки со сведениями о числе родившихся, сочетавшихся браком и умерших, отправляли их благочинным. Отдельно показывались данные по возрасту умерших мужского пола. В Центральном государственном архиве Республики Дагестан хранится немало подобных отчетов-ведомостей военных священников. Учитывая важность укрепления положения Православия в Дагестане, каждые 6 месяцев священ-

ники отсылали благочинному исповедальные списки, рапорты о вступлении в брак с иноверцами, о новокрещенных горцах и евреях.

На армейское духовенство была возложена задача обеспечения морального духа в армии. Нельзя не отметить значение деятельности армейского духовенства в общей совокупности причин высокой воинской доблести русского солдата в войнах XIX – начала XX в. Особое внимание заслуживает также история подвижничества священнослужителей в годы войн. Эта тема нуждается в дальнейшем изучении. Заметим только, что конкретные примеры свидетельствуют о том, что войсковые священники с честью выполняли свой долг.

-
1. Дагестанский сборник / Сост. Е. И. Козубский. Темир-Хан-Шура, 1904. Вып. 1.
 2. *Далгат Э. М.* Формирование внешнего облика Порт-Петровска // Вопросы истории Дагестана. ИИАЭ ДНЦ РАН. Махачкала, 2006.
 3. *Иоселиани П.* Путевые записи по Дагестану в 1861 г. Тифлис, 1862.
 4. Кавказский календарь на 1897 г. Тифлис, 1896. Отдел пятый.
 5. Кавказский календарь на 1916 г. Тифлис, 1915. Статистический отдел.
 6. *Козубский Е. И.* История города Дербента. Темир-Хан-Шура, 1906.
 7. *Мансуров М. Х.* Русские переселенцы в Дагестане (2-я половина XIX – начало XX вв.). Махачкала, 1994.
 8. *Липранди А. П.* Кавказ и Россия. Харьков, 1911.
 9. *Потто В.* История 44-го драгунского Нижегородского полка. СПб., 1893. Т. V.
 10. Рукописный фонд ИИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 1. Д. 183.
 11. ЦГАРД. Ф. 2. Оп. 3. Д. 205.

*Е. И. Долгова
(Ставрополь)*

Архивные источники по истории Ставропольской епархии дореволюционного периода

Для осмысления значимости и роли Православия в жизни наших предков и современников важно комплексное изучение архивных документов, разносторонне и многопланово отражающих деятельность Русской Православной Церкви, ее влияние на духовную жизнь населения.

Значительный массив архивных источников по истории христианства на Ставрополье хранится в одном из крупнейших архивов Юга России – Государственном архиве Ставропольского края. Только в фондах учреждений духовного ведомства здесь насчитывается более 22000 дел с 1795 по 1920 гг.

Учитывая особое геополитическое положение Ставрополя на юге России в конце XVIII – первой половине XIX в., обширность территорий Кавказской, а затем Ставропольской епархии, данные архивные собрания крайне важны для изучения истории Кубани, Терека, Причерноморья.

Наиболее ранние архивные документы содержатся в фондах Александровского, Георгиевского и Ставропольского духовных правлений, в которых имеются сведения о строительстве и ремонте церквей, рукоположении священнослужителей в сан, их активном содействии работе оспенных комитетов (проведении разъяснитель-

ной работы среди прихожан, составлении ведомостей об оспопрививании и другие.

В то же время основной комплекс документов отложился в фонде Ставропольской духовной консистории, который является одним из наиболее объемных и информативных (около 14500 дел). Он содержит разнообразный по видовому составу массив исторических источников, от образования Кавказской епархии в 1843 г. до упразднения Ставропольской епархии в 1918 г. Среди них журналы заседаний консистории, переписка с духовными правлениями, отчеты об обозрении епархии, документы о строительстве храмов и молитвенных зданий, ведомости о монастырях и монашествующих, об открытии церковно-приходских школ, миссионерской деятельности, об участии в проведении Первой всероссийской переписи населения в 1897 г., донесения, рапорты, прошения священников и миссионеров, переписка по различным вопросам церковной жизни. Особый интерес представляют чертежи церквей и молитвенных домов, иконостасов, а также творческие материалы священнослужителей – катехизические поучения.

Архивные документы свидетельствуют, что храмы играли важную роль в жизни населения, являясь основой духовной и общественной жизни. Характерным было участие священнослужителей в религиозном просвещении и воспитании детей, приобщении к монашескому быту, наставлении в вере.

В фонде хранятся прошения священнослужителей о направлении в действующую армию в годы Первой мировой войны, свидетельствующие о высокопатриотическом их настроении. Священник молит-

венного дома хутора Кисличего Алексей Прага писал Высокопреосвященному Агафодору: «Считаю своим долгом быть там, где решается судьба нашего дорогого Отечества и где столько страданий и муки. Я вижу, что не только мой народ, но и прихожане других сел с завистью (а может быть, даже с негодованием) смотрят на то, что мы, пастыри, дома и в довольстве, и в сытости, а не с их сынами. Несомненно то, что, когда я пойду на войну, родные всех умерших воинов, бывших и моих, и других прихожан, ободрятся и воспрянут духом. Тяжко и стыдно мне жить дома, и всепокорнейшее прошу Ваше Высокопреосвященство не препятствовать мне исполнить свой патриотический долг».

В последние десятилетия значительно активизировалось изучение клировых ведомостей церквей и монастырей – в фонде их более 900. Повышенный интерес к этим архивным источникам обусловлен наличием сведений о времени постройки и освящения храмов, открытии штатов причтов и их составе, размере земельных наделов, финансовом состоянии церквей, составе прихожан. Наряду с этим в послужных списках содержатся биографические сведения священников, диаконов, псаломщиков, а также указан состав их семей.

При этом важно отметить, что документы консистории не только отражают историко-церковную проблематику, но и содержат обширные сведения по истории народного образования, этнографии народов Северного Кавказа и другие. В настоящее время большую практическую ценность имеют метрические книги церквей, являющиеся наиболее полным и достоверным генеалогическим источником.

Ценные сведения по истории Православной Церкви содержатся также в фондах епархиальных миссионерского и училищного советов, Ставропольской духовной семинарии, епархиального женского училища, архиерейского домового управления, попечительства о бедных духовного звания и ряда других.

Наряду с этим обширная информация имеется также в фондах административных учреждений (губернских правлений, канцелярий губернаторов), общественных и других организаций. Например, в документах канцелярии гражданского губернатора Кавказской области представляют интерес сведения о строительстве церкви. В документе за 1842 г., относящемся к строительству храма в селе Сухая Буйвола, современники отмечали, что «общество деревни, состоящее из пятисот мужского пола душ ревизских, отклонив предложение строить деревянную, желают соорудить каменную церковь, потому что, по их расчету, таковая обойдется дешевле деревянной, ибо они могут возить камень, находящийся от д. Сухая Буйвола в 25 верстах, на своих подводах, а лес должны покупать и для подвозки посылать подводы в ближайшую пристань по реке Дону, отстоящую от их деревни за 400 верст».

Рассекречивание архивных документов дореволюционного периода, имевших гриф секретности, проведено архивистами в середине 1990-х гг., и в настоящее время все документы этого периода доступны для изучения в читальном зале архива.

Уникальный по содержанию информации документальный потенциал практически неисчерпаем и открывает широкие возможности для научного познания

прошлого, эффективного противодействия формированию исторических мифов и фальсификаций.

В целях расширения источниковой базы исторических исследований и введения в научный оборот новых комплексов архивных документов комитетом Ставропольского края по делам архивов и краевыми государственными архивами в сотрудничестве с учеными Ставропольского государственного университета проводится работа по изданию сборников документов и архивных справочников. В конце 1990-х гг. мы приняли активное участие в подготовке сборника документов «Православная церковь на Кубани», изданного к 2000-летию христианства и высоко оцененного Федеральным архивным агентством (по итогам отраслевого конкурса работ издание отмечено премией). Для книги были выявлены и подготовлены к изданию документы из фонда духовной консистории, которые существенно дополнили документальные источники, хранящиеся в Государственном архиве Краснодарского края.

Мы планируем продолжить публикацию наиболее значимых и интересных архивных документов по истории Православной Церкви на Ставрополье.

*С. Б. Калинин
(Ставрополь)*

Проблемы изучения духовно-религиозных процессов на Северном Кавказе

Религия относится к важнейшим феноменам культуры. В постсоветский период отношение к религии несколько трансформировалось. Понятия «духовное возрождение», «возрождение России» или ее регионов часто звучат как синонимы возрождения религии.

В настоящее время особое значение приобретает формирование уважительного отношения к культурным традициям других народов, что довольно сложно без знания их религии и связанных с ней особенностей культуры. Для Северного Кавказа данная проблема приобретает особую остроту, так как население региона представлено самыми различными конфессиями. Поэтому изучение духовно-религиозных процессов в рамках исторической науки представляет несомненный интерес и актуальность.

Оценивая современное состояние исторической науки, необходимо выделить определенные факторы, влияющие на ее развитие.

Во-первых, переходное состояние самого общества, находящегося в стадии социально-экономической и политической трансформации. В этой обстановке недоверие значительной части общества к прежним схемам перемежается с восприимчивостью к псевдоисторическим и внешне эффектным, но далеким от науки сенсационным открытиям и построениям.

Во-вторых, процесс укрепления государственных институтов и самой структуры власти способствует формированию политических запросов ко всей сфере истории. Возникают вопросы, которые требуют однозначных ответов, не учитывающих глобальные, геостратегические задачи, стоящие перед обществом и государством.

Специфика современного исторического образования состоит в том, что следует учитывать две тенденции в его развитии. С одной стороны, необходимо создавать патриотическую историю, сплачивающую народы и формирующую национальную идентичность и самосознание индивида. С другой – вопросы самоидентификации личности в процессах глобализации, поиск исторической самобытности того или иного народа требуют иных подходов к решению проблемы.

В научной литературе давно отмечено, что история, в том числе древняя, быстро политизируется и играет слишком большую роль в современной жизни. Попытки псевдонаучными аргументами и реконструкциями доказать былое величие своего народа, его историческую правоту в современных спорах и конфликтах, призывы возродить национальные традиции и т. д. – особенно остро эти проблемы, наряду с проблемой исторической самоидентификации, наблюдаются на Северном Кавказе. Именно здесь наиболее заметен и актуализирован стык двух великих цивилизаций – христианской и исламской, стык Запада и Востока.

Северный Кавказ, бесспорно, является лимитрофной зоной, находящейся на стыке между Европой и Азией, Россией и Ближним Востоком. Духовная культура и самосознание народов Кавказа неразрывно связаны с

историей. Свойственное кавказцам уважение к предкам и их деяниям, глубина исторической памяти, особенности социально-экономического и культурного развития обусловили формирование менталитета, тяготеющего к истории. История стала инструментом этнокультурной самоидентификации народов и в немалой степени формирует общественное сознание и самочувствие кавказцев. Отсюда вытекает высокая нравственная, гражданская ответственность историков, которая возросла после распада СССР, устранения монопольной идеологии, процесса суверенизации и роста национального самосознания [3, с. 176].

Искаженная, а тем более фальсифицированная история, точнее, псевдоистория, имеет деструктивный характер, отчуждая народы и часто противопоставляя их друг другу. Особая опасность такого положения состоит в том, что историки, обеспечивающие «научное» обрамление политических замыслов и устремлений, пользуются покровительством местных политических элит, общественных движений и радикальной интеллигенции. На наших глазах история становится фактически идеологией, причем иррациональной и питаемой мифологическим восприятием прошлого, что порождает беспочвенные иллюзии в настоящем [3, с. 176].

Какие же проблемы в изучении духовно-религиозных процессов в истории Северного Кавказа существуют в современной историографии? Происхождение своего народа часто является вопросом, вызывающим повышенный интерес у представителей этнических групп, живущих в многонациональном государстве и ощущающих свою ту или иную приниженность по отношению к доминирующему населению. В этом плане интерес к отдаленной

истории играет большую роль, нежели интерес к недавней истории, в которой малые этнические группы также черпают пищу для обид и политических требований.

Во-первых, история происхождения и формирования народа, говорящая о его истоках, – один из важнейших компонентов этнической идентичности. Воспоминания о былой славе иной раз служат единственной или важнейшей основой для этнической идентичности.

Во-вторых, представителям малых этнических групп, входящих в состав крупных многонациональных государств и неоднократно (в далеком или не столь отдаленном прошлом) подвергавшихся несправедливому отношению со стороны властей, представляется, что их «золотой век» остался в глубинах истории, когда их предки якобы жили свободно и могли сами распоряжаться своей судьбой.

В-третьих, именно поэтому интеллектуалы, принадлежащие к малым этническим группам, ищут в отдаленном прошлом символы, которыми можно было бы гордиться и которые способны стимулировать рост этнического самосознания и этнической консолидации, достижение политических целей этнонационализма. Среди таких символов можно выделить древнюю государственность, письменность и наличие древней литературы, сохранение своего языка, восходящего корнями едва ли не к первобытности, свою древнюю религию, наконец, развитую культурную традицию, уничтоженную или значительно деформированную более поздними пришельцами и колонизаторами и требующую восстановления. В этом смысле апелляция к славным деяниям предков оказывается действенной и способствует этнической мобилизации [4, с. 89].

Одним из факторов обоснования древнего происхождения народа является его приобщение к мировым религиям. Северный Кавказ находится на стыке двух миров – христианского и мусульманского, и неудивительно, что обе эти религии довольно рано проникли в регион.

Первоначально христианство появляется в Армении и Грузии (IV в.), почти одновременно оно распространяется в кавказской Албании (нынешний Азербайджан), отсюда проникает в приморский Дагестан. На западе Кавказа христианство в IV в. фиксируется на территории Абхазии. В VI в., при византийском императоре Юстиниане I, христианское вероучение появляется у адыгских племен Северо-Западного Кавказа. В источниках VIII–IX вв. упоминается епархия Зихия с центром в Херсонесе. Глубина приобщения адыгов к православному христианству подтверждается адыгским фольклором, сообщенным нам Ш. Б. Ногмовым: многие дворянские фамилии кабардинцев происходят от «шогеней» – священников из Гирге или Рум (то есть греков). Плита с греческой надписью 1557 г. из станицы Курджинской свидетельствует о сохранении христианства на земле адыгов еще в XVI в. В VII–IX вв. следы христианства археологически фиксируются на территории Центрального Предкавказья, входящего тогда в состав Хазарского каганата. В частности, христианские каменные надгробья VIII–IX вв. выявлены у подошвы горы Бештау.

Христианство связало некоторые народы Северного Кавказа с высокой цивилизацией Византии и оказало явно положительное влияние на их культурное развитие, хотя ортодоксальными христианами ни адыги, ни аланы не стали. Привычные народу традиционные языческие

культы и обычаи не были подавлены и выжили. Тем не менее можно говорить о приобщении большинства народов Северного Кавказа к христианству.

Христианские средневековые древности известны в Дагестане, Чечне, Ингушетии, Осетии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии, Адыгее, Ставропольском и Краснодарском краях. Северокавказцы были крещены раньше Киевской Руси, а сохранившиеся купольные храмы Ассинской котловины, Зеленчука, Кубани и Теберды являются древнейшими на территории Российской Федерации. Но приобщение к христианству, которое в эпоху средневековья было носителем культуры и идеологией, объединившей многие народы и государства, сыграло, безусловно, положительную роль в истории Северного Кавказа. Оно дало толчок в развитии местной архитектуры, способствовало распространению греческой и грузинской письменности, других культурных достижений средневековья.

Ислам является самой поздней по времени возникновения мировой религией, зародившейся в VI в. н. э. в Аравии (ее основоположником являлся пророк Мухаммед). Догматике ислама присущи фанатизм и нетерпимость к иноверцам, а одно из предписаний провозглашает священную войну за веру (джихад) против неверных («гяуров»). В последующем арабы под зеленым знаменем ислама объединились и завоевали огромные территории от Индии до Испании, всюду насаждая свою веру.

На Северном Кавказе первое проявление ислама связано с арабским вторжением в Дагестан в VIII в., когда опорным пунктом ислама здесь сделался Дербент с

его крупнейшей на Северном Кавказе мечетью («джума-мечеть») и несколькими квартальными мечетями. Отсюда ислам постепенно распространился на прилегающие районы Дагестана.

Следует отметить, что ни христианство, ни ислам не смогли в течение веков подавить традиционные языческие верования горцев Северного Кавказа, которые в той или иной форме, в зависимости от местных условий, сохранялись и продолжают функционировать до сих пор, демонстрируя зачастую весьма интересный и еще плохо изученный идеологический синкретизм. Эта феноменальная устойчивость культов, обрядов, обычаев, очевидно, может быть характерной чертой этнопсихологии народов Кавказа. Поэтому вопросы распространения мировых религий на Северном Кавказе, их взаимодействия и взаимоотношений являются одним из аспектов исследования проблем происхождения и формирования народов в регионе.

Другая проблема изучения духовно-религиозных процессов на Северном Кавказе связана с трактовкой присоединения народов и территорий к России и влиянием русской культуры на культуру народов региона. Отношения подчинения и подданства русская сторона и ее партнеры зачастую воспринимали совершенно по-разному, и нужно тщательно проанализировать различия во взглядах на статус пребывания в составе России, с одной стороны, у русских властей, а с другой – у присоединенных народов [4, с. 265]. Эти новые подданные сталкивались с необходимостью осмыслить свое новое состояние, адаптироваться к положению подданных русского царя, определиться в отношении к России – могущественной госу-

дарственной системе, частью которой им довелось стать в силу сложившихся исторических обстоятельств.

Постановка такой исследовательской задачи предполагает изучение нескольких взаимосвязанных проблем. Назовем лишь некоторые:

- 1) трактовка обстоятельств и легитимности вхождения в состав Российского государства;
- 2) выяснение отношения к России в целом как к стране проживания;
- 3) выяснение отношения к доминирующему в государстве народу – русским;
- 4) государственная политика в отношении христианства на Северном Кавказе;
- 5) деятельность православных миссионеров и духовных обществ в регионе;
- 6) роль российских и зарубежных ученых в научном освоении и духовном изучении Северного Кавказа;
- 7) проблемы создания светской и духовной национальной интеллигенции;
- 8) значение русских просветителей в формировании духовной культуры народов региона;
- 9) образовательная политика государства и Церкви на Северном Кавказе.

За долгий период исследований территориально-этнического и религиозного формирования Российского государства определился ведущий методологический принцип освещения этого круга проблем, своего рода «центроцентризм», взгляд на них, во-первых, с точки зрения политического и религиозного центра, столичной и региональной администрации, во-вторых (если брать этническую и религиозную составляющую), с позиций

православных русских участников строительства государства. Во многом такой односторонний подход вызван объективным состоянием источниковой базы: документы, которыми располагают историки, исходят главным образом из среды правящей бюрократии.

Более тщательно и объективно надлежит исследовать религиозную политику царского правительства в регионе. Следует отметить непоследовательность деятельности центральной власти по отношению к двум основным религиям на территории Северного Кавказа – христианству и исламу. С одной стороны, всесторонне поддерживалась активная миссионерская деятельность Русской Православной Церкви, проводилось христианское просвещение молодого поколения, преследовались случаи религиозного ренегатства в среде христиан. С другой стороны, опираясь на исламизированные социальные верхи Северного Кавказа, правительство щедро наделяло их представителей землей, предоставляло льготы в получении высшего образования, продвижении по службе.

Составной частью вышеназванной проблемы являются вопросы истории Кавказской войны XIX в. и ее последствий. Архивными документами и в дореволюционной историографии история Кавказской войны освещается подробно, но необъективно: доминирующим был акцент на действия российских властей при недостаточном понимании и учете менталитета горцев и их рефлексии на эти действия. Сказывалось (и сказывается) отсутствие у горцев своих документальных архивов и письменной исторической традиции в XIX в., а документы и свидетельства русских очевидцев не всегда беспри-

страстны. Данное обстоятельство не благоприятствует объективному исследованию и создает условия для различных спекуляций [2, с. 143].

В постсоветский период рост этнонационализма привел к появлению термина «русско-кавказская война», который неправомерно этнизировал военные действия в регионе в указанное время и игнорировал сложный социальный и мировоззренческий состав противоборствующих сторон. Искажались и религиозные аспекты проблемы [1, с. 246]. Независимо от причин, приведших к Кавказской войне XIX в., ее основной результат – вхождение в Российское государство как акт прогрессивный по своим последствиям для горских народов – не вызывает сомнений. Именно в этот период произошло становление русско-кавказской культуры, развитие самосознания и духовной культуры народов Кавказа.

В XX в. на Северном Кавказе произошли большие перемены. В 20-е годы, с одной стороны, Советское государство решает просветительские задачи в области культуры: критическое усвоение и переработка культурного наследия прошлого, перестройка всей системы народного образования, перевоспитание старой и создание новой народной интеллигенции. Первоочередной задачей культурной революции являлась борьба за ликвидацию неграмотности населения, что явилось первым шагом в ее развитии, первым предварительным условием формирования нового человека. С другой стороны, все реформирование сферы культуры шло под знаком новой идеологии – борьбы с религией и Церковью, вследствие чего были закрыты церкви, мечети, медресе. Антирелигиозная политика настроила многих верующих против совет-

ской власти. Указанные вопросы требуют объективного исследования с учетом новых исторических подходов в изучении советской истории в целом.

Политизированная и идеологизированная история советского общества поставила ряд дискуссионных вопросов, в том числе и духовно-религиозных, касающихся как истории России, так и истории регионов. Среди них: национально-государственное строительство и Гражданская война; народы и Церковь Северного Кавказа в годы Великой Отечественной войны; реабилитация репрессированных народов и духовенства Северного Кавказа; взаимоотношения Церкви и советских государственных органов; сохранение памятников духовной культуры и т. п.

События и факты советского периода требуют применения новых подходов, исследовательских практик, в том числе истории повседневности, интеллектуальной, локальной истории и других.

Особое внимание историков заслуживает изучение периода распада СССР и формирования новой России. Перемены в государственно-национальном устройстве в начале 1990-х гг. сопровождались принятием новых республиканских конституций, выявивших тенденцию к изменению статуса – большая часть бывших северокавказских республик, имевших статус АССР, объявили о своем суверенитете в составе РФ. Самоопределение в рамках одного государственного образования – возможная форма национально-территориального устройства, обеспечивающая народам оптимальные варианты национального развития, а признание федеральным центром суверенитета северокавказских республик и расширение

их прав и полномочий было единственно верным в той ситуации решением. Рассматриваемый процесс не нес в себе прямой угрозы распада РФ.

Кризис российской идентичности актуализировал этническую, религиозную, северокавказскую и кавказскую самоидентификацию горских народов, причем в цивилизационно-культурной оппозиции к собственно России и русским. Активизировались силы, объединявшиеся в этнополитические, религиозные движения и открыто стремившиеся к отделению Северного Кавказа от Российской Федерации как «извечного врага» кавказских народов. Сепаратизм и агрессивный национальный и религиозный экстремизм в наиболее открытых формах проявились в последнее время именно на Северном Кавказе. Какие бы глубокие исторические и религиозные корни они ни имели, объективно это представляет угрозу распада Российской Федерации.

В связи с вышесказанным следует выделить ряд актуальных проблем изучения духовно-религиозных процессов на Северном Кавказе: миротворческая и просветительская деятельность Церкви в регионе; церковно-государственное взаимодействие; культурные формы церковно-государственных отношений; анализ религиозных доктрин и их значение для определения места и роли Церкви в современном обществе; взаимодействие и взаимоотношения духовных обществ в регионе; исследование и сохранение памятников духовной культуры; изучение духовных ценностей для возрождения российской культуры в XXI в.

Необходимо отметить, что исследования духовно-религиозных процессов на Северном Кавказе должны

представлять объективный, непредвзятый взгляд на сущность Церкви, государства, исключаящий либо излишне восторженные, либо, напротив, негативные оценки места и роли Церкви в обществе.

Наличие сложнейших проблем и глубоких кризисов требует самого серьезного подхода к научной экспертизе проблем Кавказа, которая не может быть выполнена без соответствующей поддержки государства и мобилизации сил самого научного сообщества. Следует обсудить и осуществить меры противодействия силами научного сообщества распространению антинаучных взглядов, исторических, политических, религиозных спекуляций, манипулированию массовым сознанием, насаждению межэтнической и межконфессиональной розни, националистической мифологии. Идеал нравственности должен победить, должны навсегда исчезнуть из сознания людей шовинизм, национализм, экстремизм как сферы общественного сознания, которые являются опасными симптомами в современных условиях межнациональных отношений. Духовные ценности должны стать основой исследовательского подхода ученого.

Сохраняя свободу научного творчества, необходимо повысить гражданскую ответственность ученых-гуманитариев, занимающихся проблемами Кавказа и этнической и религиозной историей в целом, утверждать среди них ориентации служения интересам государства, общества и общероссийскую лояльность.

Какими бы противоречиями ни была полна наша жизнь, какие бы деструктивные и экстремистские силы ни действовали в регионе, мире, государстве, – исторический опыт доказывает необходимость сохранения, совер-

шенствования единства и целостности Российской Федерации – нашего общего дома. Иной путь для народов Северного Кавказа бесперспективен.

-
1. Актуальные и дискуссионные проблемы истории Северного Кавказа / Отв. ред. В. В. Черноус // Южно-российское обозрение Центра системных региональных исследований и прогнозирования ИППК ЮФУ и ИСПИ РАН. Вып. 45. Ростов н/Д, 2007.
 2. *Кузнецов В. А.* Введение в кавказоведение. Владикавказ, 2004.
 3. *Кузнецов В. А.* Исторические мифы и их место в общественно-политической жизни Северного Кавказа // Россия и Кавказ: история и современность: Материалы научной конференции. Владикавказ, 2005.
 4. *Тишков В. А.* Наука. Мифология. Политика. Ростов н/Д, 2010.
 5. *Трепавлов В. В.* Русско-кавказские отношения в XVI–XVIII вв.: историческая реальность и историографические схемы // Россия и Кавказ: история и современность: Материалы научной конференции. Владикавказ, 2005.

Ю. Ю. Клычников
(Пятигорск)

**«Изгнанники... славят милосердие
монарха и сострадание тамошних жителей».
Из истории благотворительной
деятельности Православной Церкви
на Северном Кавказе**

Начавшаяся в 1821 г. национально-освободительная революция в Греции нашла широкую поддержку в российском обществе. Россия традиционно выступала покровителем христианских народов, которые испытывали на себе гнет османской власти, и даже колебания императора Александра I, увидевшего в этом событии покушение на принцип легитимизма, не могли изменить общественного настроения [5, с. 498–500]. Между тем турецкое правительство, оправившись после первых неудач, начало активную борьбу с греческими повстанцами, обрушившись с репрессиями на местное население. Ярким примером, наглядно демонстрирующим ужасы турецких погромов, может служить картина французского художника Делакруа, который запечатлел резню, устроенную на острове Хиос. И это лишь один из примеров происшедшего в Греции [1, с. 246–247].

Спасаясь от карателей, греки потянулись в Россию, стремясь под ее защитой укрыться от свирепости османов. Потоки беженцев, зачастую потерявших на родине средства к существованию, нуждались в поддержке, и для этого только усилий правительства и казны было недостаточно. Помощь несчастным оказывала и

Церковь, обратившись к обществу с призывом о милосердии и сострадании.

В сентябре 1821 г. на имя протоиерея Черноморского казачьего войска Кирилла Васильевича Россинского пришло письмо, в котором пастыря просили посодествовать в помощи грекам, пострадавшим от османских преследований. Его автор, архиепископ Астраханский и Кавказский Иона, сообщал, что «во исполнение Высочайшей воли о приглашении к пожертвованию в пользу несчастных греков, бедствующих от изгнания, и спасающих жизнь свою в России, от Его сиятельства, господина тайного советника Государственного совета члена, министра Духовных дел и народного просвещения и кавалера князя Александра Николаевича Голицына последовало ко мне отношение с приложением в копии воззвания к означенному пожертвованию, в котором написано: «Всея России известны ужасные происшествия в Константинополе. Множество единоверных нам христиан, дабы избежать смерти, устремилось к пределам России. Тысячи несчастных жертв гонения с самого марта месяца сего 1821 года ищут убежища в Одессе и в Бессарабской области. Изгнанники приняты гостеприимно, славят милосердие монарха и сострадание тамошних жителей. Но! Пособия, им оказываемые, не достаточны к призрению столь великого числа семейств, со дня на день возрастающего. В одном городе Одессе считалось их в июне месяце около четырех тысяч человек. Они, спасая жизнь свою, честь жен и детей, утратили все свое достояние. Столь бедственная участь братьев наших сама собой вопиет о помощи, добрые христиане, конечно, услышат голос сей, простираемый к ним в вере и любви, и не откажутся при-

нимать участие в открываемой ныне подписке в пользу находящихся в Одессе и Бессарабии греческих и молдавских изгнанников. Милующий бедного взаим дает Богу. Денежные приношения, по мере сбора оных, доставляемы будут для раздачи неимущим к господину Херсонскому военному губернатору и к управляющему Бессарабскою областью». Честный отец протоиерей Кирилл Васильевич! Пастырски молю Вас, по вышепрописанному воззванию постараться подчиненных Вам духовных и всех человеколюбивых сынов церкви, сколь можете по ревности и сострадательности к несчастным грекам в облегчение скорби и нужды их в пропитании, пригласить к пожертвованию и скорой помощи и тем утешить пастырское мое сердце; а что Вами будет собрано, представить при рапорте в консисторию для рассмотрения моего, и отсылке к Его сиятельству господину министру Духовных дел и народного просвещения, а от него к несчастным грекам» [2, л. 1-1 об.].

Авторитет войскового протоиерея сыграл свою роль, и для нуждающихся были собраны немалые средства. Только черноморское духовенство в 1821 г. сумело передать переселенцам-грекам 20 тыс. рублей. Тогда же «в результате многочисленных обращений протоиерея Черноморского казачьего войска к войсковому атаману Г. К. Матвееву и главнокомандующему отдельным Кавказским корпусом генералу А. П. Ермолову, в Екатеринодаре был учрежден Комитет, занимавшийся снабжением переселенцев хлебом, лекарствами и лесом для строительства домов» [4, с. 118].

Обращения «к христианскому вспомоществованию несчастным изгнанникам Греции» получали и на-

чальники учебных заведений. Так, директору Кавказских училищ Ельпидифору Петровичу Манасеену написали: просим «принять христианское участие и посредство в склонении не только учащих и учащихся к благотворению, по оплате и возможности, несчастным единоверцам нашим, над которыми железная рука изуверства и насилия отяготела, и которых милосердные объятия благочестивейшего монарха приняли в недра царства его, – но и в склонении знаемых и ближних Ваших...» [3, л. 1]. Этот призыв не остался гласом вопиющего в пустыне. И учителя, и ученики откликнулись на чужую беду и в силу своих возможностей оказали материальную поддержку беженцам.

Например, в сообщении исправляющего смотрительскую должность учителя Чернавского от 21 декабря 1821 г. на имя директора Кавказских училищ говорилось, что «покойный смотритель Тиранов собрал благотворительные денежные приношения для несчастных греков от учеников уездного училища всего 10 рублей, которые я 20 числа сего декабря месяца препроводил через Ставропольскую городовую почтовую контору к г. Директору Императорского Казанского Университета, и приложил подлинную подписку, данную Вам для внесения имен благотворителей» [3, л. 3].

Ему вторил учитель Моздокского уездного училища Барщевский, собравший и отправивший 100 рублей «для разоренных греков» [3, л. 4].

Кто-то мог выделить 25 рублей [3, л. 2], кто-то вносил скромную лепту в 5 копеек [3, л. 7]. Чтобы избежать злоупотреблений, все пожертвования тщательно фиксировались, и это позволяло осуществлять кон-

троль за собранной суммой. К тому же в ведомостях указывались фамилия, имя и занимаемая должность дарителя [3, л. 5].

Средства собирались не только для помощи беженцам, но и на выкуп оказавшихся в неволе. Ректор Казанского университета Григорий Никольский в своем циркуляре на имя директора Кавказских училищ писал, что «Его Высокопреосвященство Амвросий архиепископ Казанский и Симбирский по отношению Его сиятельства господина министра Духовных дел и народного просвещения, об открытии с Высочайшего дозволения повсеместной подписки для выкупа взятых в плен Оттоманскими войсками греков, просит меня открыть как по университету, так и по округу онаго подписку на искупление страждущих.

Ревностное участие, принятое училищами подведомственной Вам Дирекции при собирании приношений для вспомоществования греческим и молдавским изгнанникам, уверило меня, что и ныне не отрекутся они вспомоществовать своими приношениями человеколюбивым намерениям правительства. А потому покорнейше прошу Вас, милостивый государь, открыть подписку по вверенной Вам дирекции на искупление страждущих в тяжком рабстве несчастных греков, дабы иметь возвратить Церкви отторгаемых чад ее» [3, л. 6-6 об.].

И Ельпидифор Петрович вновь не только призвал сослуживцев и учеников проявить милосердие, но и сам возглавил список жертвующих, о чем свидетельствует «Подписка для выкупа несчастных страждущих в рабстве греков, взятых Оттоманскими войсками в плен. 12 марта 1823 г.» [3, л. 7].

Такая гражданская и человеческая позиция была отмечена руководством, и попечитель Казанского учебного округа Михаил Магницкий 22 февраля 1823 г. обратился к нему со следующим предложением: «Милостивый государь Ельпидифор Петрович! Приняв на себя обязанность, по предложению господина министра Духовных дел и народного просвещения, содействовать Комитету, учрежденному с Высочайшего дозволения Государя Императора, для сбора выкупления взятых в плен жителей острова Хио, Кассандры и Сидонии, мне весьма приятно предложить Вам, милостивый государь мой, новый случай оказать благодетельное пособие в таком предприятии, в котором Вы, без сомнения, примете всякое возможное участие, по гласу веры и по долгу человеколюбия, на помощь единоверным нам...

Все поступающие на сей предмет приношения немедленно будут обращаемы в Комитет, в котором Иринопольский митрополит Григорий, Бузевский епископ Константин и другие греческие сановники Высочайше уполномочены в распоряжениях по открытию сбора» [3, л. 9].

Новый призыв помочь единоверцам оказался услышанным, и в Департамент народного просвещения пошли отчеты о собранных средствах. Штатный смотритель Георгиевского уездного училища Василий Коростенский 26 марта 1823 г. писал: «...исполнив лестную для меня поверенность, возложенную на меня, собрать от доброхотных дателей сумму денег на выкупку пленных греков, имею честь представить... помянутую сумму (27 руб. 11 коп. – Ю. К.) и реестр с именами благодетелей за своеручно каждого подпискою» [3, л. 12].

В начале апреля 1823 г. штатный смотритель Кизлярского уездного училища, в свою очередь, писал: «во исполнение предписания... жертвовал я для искупления греков и пригласил к сему богоугодному делу вверенных мне учащихся и учащих... сумму ассигнациями 30 рублей, а серебром 11 рублей пятьдесят копеек по четырехрублевому курсу 46 рублей, всего с ассигнациями семьдесят шесть рублей...» [3, л. 13].

Из Моздокского уездного училища смотрителем Барщевским 8 марта 1823 г. было препровождено «40 рублей, пожертвованных на искупление греков» [3, л. 16], а 14 июня «смотритель Моздокских училищ» Ломичев (?) передал сумму в 244 рубля [3, л. 20]. Из Ставропольского уездного училища 6 сентября 1823 г. по подписке собрали 30 рублей 20 копеек [3, л. 25–26].

М. Магницкий писал директору Кавказских училищ: «Получив собранные Вами по Георгиевскому и Кизлярскому уездным училищам 137 рублей 40 копеек для искупления пленных греков, мне весьма приятно изъяснить Вам благодарность за убеждение к сим пожертвованиям» [3, л. 18].

А в дальнейшем попечитель Казанского учебного округа сообщал: «...весьма приятно от имени Его сиятельства князя Александра Николаевича изъяснить Вам, милостивый государь мой, и подведомственным Вам чиновникам благодарность за сие пожертвование, прося Вас одобрить и тех учеников, кои участвовали в сих приношениях» [3, л. 23].

Такие примеры воистину всенародной помощи свидетельствуют о том, что и Церковь, и образовательные учреждения стремились воспитать в своих подопечных

лучшие человеческие качества – любовь к ближнему и милосердие. Видимо, в этом и скрывается секрет мощи Российского многонационального государства, которое, сплотив людей разных национальностей и конфессий, каждый раз успешно противостоит периодически возникающим внутренним и внешним враждебным вызовам.

-
1. *Ботсвейн Т., Николсон К.* Греция. История страны. М.; СПб., 2007.
 2. ГАКК. Ф. 249. Оп. 5. Д. 4.
 3. ГАСК. Ф. 15. Оп. 1. Д. 52.
 4. Дело мира и любви: очерки истории культуры и православия на Кубани / Науч. ред. О. В. Матвеев. Краснодар, 2009.
 5. История России XVIII–XIX веков / Под ред. Л. В. Милова. М., 2006.

*М. Е. Колесникова
(Ставрополь)*

Вклад Ставропольского епархиального церковно-археологического общества в изучение Северного Кавказа

Значительный вклад в развитие отечественной науки внесли общественные организации и научные общества Северного Кавказа, возникновение и деятельность которых приходится на конец XIX – начало XX в. Научно-просветительские общества занимались краеведческими изысканиями и являлись одним из элементов системы научных обществ, сложившейся в России. Место каждого такого общества в ней определялось научным авторитетом и количеством членов, финансированием научных исследований и рядом других факторов. В предложенной А. Д. Степанским схеме деления дореволюционных научно-исторических обществ России выделены две группы: собственно исторические общества и общества, занимавшиеся также историей [17, с. 38–54]. Обществ, отнесенных ко второй группе, было значительное большинство, возникли они преимущественно в пореформенный период. В губерниях и областях России наряду с филиалами столичных обществ распространение получили и провинциальные научные общества, занимающиеся изучением отдельных территорий. Все это, по мнению современных исследователей, является свидетельством развития гражданского общества не только вширь, но и вглубь.

История создания и деятельности общественных организаций интересна и с точки зрения рассмотрения

процессов самоорганизации российского общества, которые происходили на рубеже XIX–XX вв. Богатейшая историчекая база, включающая помимо документов о деятельности обществ свидетельства современников, лишней раз подтверждает тот факт, что гражданские институты и связанные с ними ценности занимали значимые позиции в жизни дореволюционной России. Общественные организации и добровольные общества действовали в области науки и техники, литературы и искусства, занимались благотворительностью и просвещением, работали в сфере медицины и сельского хозяйства.

В дореволюционной историографии под общественными организациями понимали любые добровольные общества, иногда даже органы местного и сословного самоуправления, так как термин «общественный» трактовался широко как негосударственный. Для обозначения общественных организаций использовались термины: «ассоциации», «общества», «научные общества», «частные общества», «общества частной инициативы». Четко понятие «общество» закрепил проект Гражданского уложения 1899 г., согласно которому обществом признавался «разрешенный надлежащей властью союз лиц, в числе не менее семи, которые, не имея целью получение прибыли, избрали предметом своей деятельности благотворительность, развлечения (клубы, общественные собрания), развитие наук, искусств, физических сил и ловкости (спорт) и другие общепользные цели» [7, с. 551–552]. Четко разграничивались общества, ставившие перед собой культурно-просветительские и научные цели, и общества, создаваемые для осуществления производственно-хозяйственной деятельности.

Особо подчеркивался неформальный и добровольный характер таких обществ, нацеленность их на развитие просвещения, науки, культуры и досуга населения.

Сравнительный анализ существующих в науке и законодательстве формулировок понятия «общественные организации» позволил современному исследователю А. С. Тумановой выделить следующие признаки, составляющие суть данного понятия: добровольность; негосударственный характер, выражающийся в способности осуществлять свои функции независимо от властных органов; персональное фиксированное членство; наличие штатного аппарата и внутренней структуры; некоммерческая цель [18, с. 22].

Именно такими по характеру и типу были общественные организации Северного Кавказа, занимающиеся изучением региона. Почти все они возникли в конце XIX – начале XX в., в период, который характеризуется развитием провинциальных исторических исследований и провинциальной историографии. Возникновение их явилось закономерным результатом социально-экономического, политического и культурного развития региона. Анализ деятельности научных обществ позволяет говорить о консолидации вокруг них нескольких десятков историков-любителей, местных знатоков древностей и археологов, получивших возможность участвовать в научно-исторической, археологической и этнографической работе, издавать свои труды. Являясь зачастую единственными в губернии или области, они занимались их всесторонним изучением, проводили историко-археологические изыскания, осуществляли охрану памятников старины, занимались коллекционированием предметов

древности, поиском и публикацией исторических источников. Их деятельность – это уникальный, до конца еще не исследованный опыт коллективных любительских и научных исследований, нуждающийся во всестороннем изучении. Именно от них ведет свое начало «историописание» Северного Кавказа. Их опыт, традиции, результаты деятельности являются неотъемлемой частью отечественной истории и историографии.

Основными направлениями деятельности научных обществ Северного Кавказа были археологические, этнографические, историко-краеведческие исследования; охрана памятников древности; музейная, просветительская и издательская деятельность. Направления и интересы исследований членов северокавказских научных обществ пересекались, совпадали, так как работы их были посвящены одному региону – Северному Кавказу, поэтому во многом они дополняют друг друга. Неудивительно, что одни и те же ученые, историки-любители состояли в нескольких научных обществах одновременно, что было характерно для пореформенной российской провинции в целом [3, с. 71].

Среди них было и Ставропольское епархиальное церковно-археологическое общество, сыгравшее определенную роль в истории изучения Северного Кавказа, создав предпосылки для развития исторических исследований в регионе в последующие периоды. Общество было учреждено в 1894 г. в Ставрополе по инициативе архиепископа Ставропольского и Екатеринодарского Агафодора, который был одновременно и его попечителем. Церковно-археологические общества составляли отдельную группу среди действовавших в России в рассматри-

ваемый хронологический период научных обществ. Повсеместное их развитие приходится на вторую половину 1880-х гг. Целью обществ было «собрание местных исторических памятников и развитие в местном обществе, и особенно в среде духовенства и духовных воспитанников, археологического интереса и знаний» [20, с. 365]. Они были призваны выявлять памятники церковной старины, находящиеся в епархиальном ведомстве, способствовать их сохранению, вести собирательскую деятельность и создавать древлехранилища, изучать историю епархии и проводить просветительскую работу среди духовенства и широких слоев населения, содействуя тем самым религиозно-нравственному воспитанию. Членами этих учреждений были люди прогрессивных взглядов и разносторонних интересов, настоящие энтузиасты своего дела. В 1880-е гг. было создано 8 церковно-археологических обществ и комитетов, в 1890-е гг. – 9, за период 1900–1910 гг. – 16, а за 1911–1914 гг. – 23. Таким образом, они были созданы почти во всех епархиях, и к 1917 г. в России насчитывалось свыше 50 подобных обществ [9, с. 65].

Деятельность Ставропольского епархиального церковно-археологического общества приходится на второй этап развития и существования подобных обществ России (I этап – 1870–1880-е гг.; II этап – 1880-е гг. – 1907 г.; III этап – 1908–1917 гг.), характеризующийся дальнейшим распространением сети церковно-археологических обществ, которые теперь в первую очередь занимались охраной и учетом церковных древностей [8, с. 50–51]. Свое благотворное влияние на их создание оказал и возникший в широких слоях общества интерес к памятникам древности и местной истории.

Устав общества был утвержден Определением Святейшего Синода от 14–19 октября 1894 г. и соответствующим Указом Синода от 25 октября 1894 г. за № 4800, а первое заседание состоялось 20 декабря 1894 г. [13, л. 15]. Целью общества являлось «всестороннее изучение церковно-религиозной жизни в современных пределах епархии, от начала насаждения в ней христианства до настоящего времени». В новой редакции устава 1905 г. (утверждена в 1907 г.) дополнительно указывались еще «охрана и изучение памятников церковной древности и старины, подготовка материалов для составления истории Ставропольской епархии». Для осуществления этих целей общество «приводит в известность сведения, имеющиеся о церковной древности и старине в пределах епархии, по церковной археологии края, описывает и изучает, охраняет памятники, относящиеся к доустройству древних и старинных церквей и часовень» [13, л. 16].

Рассуждая о задачах, стоящих перед обществом, отец Владимир в письме к архиепископу Агафодору в день открытия общества писал: «...Если бы оно было учреждено за многие десятки лет раньше, то неоценимую пользу принесло бы в церковно-историческом отношении для Северного Кавказа. Тогда еще, сколько знаю, целы были такие памятники церковной древности края, каких теперь и следа нет. Но и теперь еще новоучрежденное общество может оказать великую услугу разысканием и описанием уцелевших остатков церковно-исторической старины Северного Кавказа» [16, с. 1099–1100].

Первым председателем общества с 1894 по 1899 гг. был ректор Ставропольской духовной семинарии протоиерей П. И. Смирнов. В первые 4 года существования

общества в его рядах состояло 35 человек, из них 12 почетных членов, 18 действительных и 5 членов-сотрудников. Среди почетных членов общества были известный археолог, председатель Московского археологического общества графиня П. С. Уварова, известный исследователь Северного Кавказа Е. Д. Фелицын, директор Петербургского археологического института профессор Н. В. Покровский. Основную работу в обществе вели действительные члены, в числе которых состояли протоиереи А. П. Яковенков, К. В. Кутепов, священники В. П. Фиалкин, Д. Успенский, С. Никольский, атаман Баталпашинского отдела полковник И. И. Братков, статские советники Н. Я. Динник, В. С. Воскресенский, А. И. Твалчрелидзе. Членами-сотрудниками общества являлись преподаватели семинарии А. Васильев, М. Попов, преподаватель гимназии В. Григорьев (секретарь общества), секретарь Ставропольской духовной консистории А. А. Вишницкий и другие [15, с. 911-915].

В период с 1899 по 1905 гг. общество возглавлял священник Д. Успенский. В 1905 г. его сменил священник С. И. Никольский, на время правления которого приходится наибольшая активность в деятельности общества. С. И. Никольский был ставропольским епархиальным миссионером, членом-корреспондентом Императорского Московского археологического общества [6]. Его перу принадлежит ряд исторических сочинений и первый очерк деятельности общества [10]. При нем значительно увеличился состав общества, в 1907 г. в его рядах уже числилось 17 почетных членов, 85 действительных и 8 членов-сотрудников. Членами общества были представители интеллигенции, ставящие целью просвещение народа в

вопросах религии, истории Церкви, изучение и сохранение памятников церковной археологии. Большинство из них имели высшее образование и «археологическую жилку». Членом общества в эти годы стал известный историк, археолог и общественный деятель Северного Кавказа Г. Н. Прозрителев [5, л. 14]. С целью привлечения к работе в обществе более широкого круга исследователей на страницах «Ставропольских епархиальных ведомостей» довольно часто помещалась информация о его деятельности, имеющей в целом краеведческую направленность.

Формы работы общества мало чем отличались от работы подобных обществ России. К моменту создания Ставропольского епархиального церковно-археологического общества они уже были хорошо отработаны, различались только по масштабам и характеру. Это проведение заседаний с обязательным заслушиванием и обсуждением докладов, обсуждение результатов научных изысканий членов общества, сбор материалов по истории епархии, подготовка их к изданию, ответы на запросы правительственных учреждений и других научных обществ, относящиеся к истории и археологии Северного Кавказа (в пределах территории епархии). Как и другие подобные церковно-археологические общества, Ставропольское также отличалось большей подчиненностью председателю и властям, что было записано и в уставе общества.

Заседания общества проводились нечасто (за первые 10 лет их было всего 7). Первое заседание состоялось 20 декабря 1894 г., в 1895 г. было проведено всего два заседания, а следующее состоялось лишь через 4 года, в 1899-м. Но документы свидетельствуют о непрерывном существовании общества в это время, пополнении его

музейных коллекций и проведении просветительской работы.

В деятельности Ставропольского общества можно выделить 4 основных направления. Первое – собирательно-охранительное, то есть выявление, разыскание, описание и сохранение письменных памятников в архивах монастырей, духовно-учебных заведений и епархиальных учреждений, а также памятников древности и старины в пределах епархии. Общество также занималось сбором сведений и материалов этнографического характера, охраной и реставрацией памятников. Это направление было преобладающим на рубеже XIX–XX вв. в деятельности епархиальных церковно-археологических обществ России.

Из-за отсутствия денежных средств реставрационные работы были ограничены, и общество зачастую просто давало заключение о возможности проведения ремонтных работ по отдельным памятникам, проводило их фиксацию. В 1890-х гг. проводились реставрационные работы по восстановлению древних храмов за Кубанью. На реставрацию древнехристианских зеленчукских храмов было выделено 10 тысяч руб., а также начат сбор пожертвований на их восстановление [4, л. 321, 337]. В 1897 г. начались реставрационные работы, связанные с восстановлением древнего Сентинского храма [12, л. 1]. Проводились они под руководством архитектора Кубанского областного правления и наблюдением Ставропольского епархиального церковно-археологического общества [12, л. 2–3]. Разрешение на проведение археологического обследования и ремонт храма на реке Теберде, близ аула Сенты, в Баталпашинском отделе Кубанской области, в

1900 г. выдала Императорская Археологическая комиссия [1, 1899; 11, с. 131]. Надзор за реставрационными работами внутри храма осуществляло Императорское Московское археологическое общество, выделившее для восстановления фресок денежные средства [14, с. 32–36].

Второе направление в деятельности общества – музейное. Все собранные археологические находки, материалы и фотографии поступали в древлехранилище, образованное при обществе в 1894 г. Созданию древлехранилищ как центров сохранения движимых исторических памятников уделялось большое внимание со стороны Святейшего Синода. Был издан соответствующий циркуляр о необходимости учреждения древлехранилищ и передачи в них предметов богослужения, изъятых из обращения, и различных археологических находок, найденных на территории епархии, в котором отмечалось: «...не в сырых чуланах и заброшенных сундуках место уцелевшим еще остаткам церковной старины, а их следует сосредоточить в местных епархиальных древлехранилищах, здесь они не только будут целы, но и принесут пользу науке и будут доступны всякому исследователю» [21, с. 17].

В зависимости от особенностей исторического развития того или иного региона свою специфику имели и древлехранилища. Так, в древлехранилище Ставропольского епархиального церковно-археологического общества преобладали археологические находки, которыми богат Северный Кавказ. Со временем древлехранилище общества приобрело черты музея и было открыто для посещения. Фонды его постоянно пополнялись экспонатами, в числе которых значительное место занимали, как

свидетельствуют книги для записи пожертвований, случайные археологические находки и монеты. В 1899 г. на страницах «Ставропольских епархиальных ведомостей» был опубликован «Систематический каталог древлехранилища», содержащий 91 наименование предметов, распределенных по 7 отделам. Собрать такую богатую коллекцию древностей общество смогло только благодаря деятельности своих членов и «лиц, сочувствующих целям общества на местах». В архиве Императорской Археологической комиссии хранятся сведения о выдаче «Открытых листов» на право ведения археологических раскопок курганов, выданных по ходатайству ставропольских священников Н. Тихова и Л. Авилова [2, 1900; 11, с. 151]. Однако в силу материальных затруднений общество не имело возможности организовывать научные экспедиции с целью «отыскания и приобретения древних памятников, не могло оно и часто командировать своих членов в археологические экскурсии».

На основе коллекций древлехранилища в 1900 г. был создан музей Ставропольского епархиального церковно-археологического общества. Первоначально он состоял из трех отделов (археологического, миссионерского и школьного), в 1906 г. был преобразован и получил название Ставропольского епархиального музея. Самые разнообразные экспонаты, от предметов быта из раскопок древних могильников до старинной церковной утвари, были представлены уже в 6 отделах музея (церковно-исторический, археологический, миссионерский, портретная зала, библиотека и архив). Располагался музей в помещении Крестовоздвиженской церкви. Здесь прихожане и жители города могли ознакомиться с историей

распространения христианства на Северном Кавказе, получить полезную информацию по различным вопросам и проблемам, не ограниченную узкими рамками религиозной тематики. Самым обширным был археологический отдел музея, представленный предметами быта, орудиями труда, вооружением, погребальным инвентарем, каменными бабами, керамикой, женскими украшениями, предметами конской сбруи, монетами. Пополнение его фондов осуществлялось за счет передачи случайных археологических находок, которые приносили прихожане, привозили священники из миссионерских поездок по епархии [6, л. 190, 238].

О научной ценности коллекций Ставропольского епархиального музея свидетельствует тот факт, что в 1907 г. Московское археологическое общество ходатайствовало перед правительством об объединении его с музеем Северного Кавказа, который был создан совместными усилиями членов Ставропольского губернского статистического комитета и Ставропольской губернской ученой архивной комиссии в г. Ставрополе в 1905 г. и представлял собой музей краеведческого типа.

Одной из задач музея была популяризация истории родного края и «культуры во всех ее формах и проявлениях». Своей просветительской работой, которая представляла третье направление в деятельности общества, музей способствовал пробуждению интереса к региональной истории, к памятникам церковной археологии Северного Кавказа, их спасению и охране. С этой целью устраивались публичные лекции и чтения, посвященные какому-либо событию из жизни епархии или истории региона либо какому-либо археологическому

памятнику, с привлечением специалистов, историков и археологов. Общество часто устраивало временные и постоянные выставки церковного искусства из фондов епархиального музея.

Четвертым направлением была научно-исследовательская деятельность. Члены общества занимались изучением церковной жизни епархии, религиозных обычаев, преданий и обрядов, исследованиями по истории епархии, в которую входили Кубанская область и Ставропольская губерния, написанием монографий по истории отдельных церквей и монастырей, приходов, составлением исторических и статистических очерков [19]. Для составления «Истории Ставропольской епархии» в 1906 г. при обществе была создана специальная историческая комиссия, в состав которой вошли 12 человек, в том числе священник С. Никольский, протоиерей А. Яковенко и Г. Н. Прозрителев. Задачей комиссии было «приводить в известность, описывать и разрабатывать архивы церквей, изучать всякого рода памятники церковной старины и древности». Результаты ее деятельности публиковались на страницах «Ставропольских епархиальных ведомостей».

Авторами краеведческих очерков были представители приходского духовенства, священники – особый тип провинциальных историков-любителей второй половины XIX – начала XX в. **Тематика их описаний:** история родного прихода, села, станицы, города, особенности местного быта, нравов, художественно-этнографические зарисовки. Среди работ интерес вызывают труды священника А. П. Семилуцкого «Историко-археологические и статистические сведения о селе Покойном и его окрестно-

стях в Ставропольской губернии», «Древний город Маджары, город Святого Креста и село Прасковья Ставропольской губернии, Новогригорьевского уезда» и другие. Как отмечает современный исследователь В. Бердинских, «русское православное приходское духовенство было потенциальным сословием историков», «наследственно грамотным сословием со своими ведомственными учебными заведениями, архивами, библиотеками, органами управления и традициями» [3, с. 225].

Еще одним направлением в работе Ставропольского епархиального церковно-археологического общества была издательская деятельность. Следует отметить, что она не имела того размаха и значения, как у других научных северокавказских обществ, статкомитетов и Губернской ученой архивной комиссии. До 1910 г. результаты научных изысканий членов общества публиковались лишь на страницах «Ставропольских епархиальных ведомостей». С 1910 г. начал издаваться журнал «Церковная старина на Северном Кавказе», на страницах которого стали помещаться научно-просветительские статьи, исторические очерки, летописи соборов, монастырей, приходов, извлечения из архивных документов, библиография по церковной археологии и истории. Со страниц журнала общество обращалось ко всем сочувствующим с просьбой доставлять сведения о разрушающихся памятниках и фактах уничтожения их в ходе строительных работ, собирать и сохранять случайно обнаруженные археологические предметы. Ценность опубликованных материалов различная. Наибольший интерес представляют историко-статистические и краеведческие описания, списки памятников древности,

а также разработки в области археографии на основе местных архивов.

С 1914 г. контролем и организацией деятельности церковно-археологических обществ России стала заниматься созданная при Синоде Архивно-археологическая комиссия. Целью ее была работа по «усилению интереса к церковной старине», а также к охране памятников древности, находящихся в ведомстве епархий. Комиссия имела два отделения – архивное и археологическое. Архивное отделение занималось вопросами описания архивов духовного ведомства, следило за их состоянием, издавало памятники письменности, литературы и права, хранящиеся в архивах. Археологическое отделение решало частные вопросы по сохранению и описанию предметов и памятников старины, находящихся в пределах духовного ведомства, наблюдало за деятельностью церковно-археологических обществ. Им были выработаны правила и инструкции по вопросам охраны памятников древности, специальная программа для «Историко-статистического и археологического описания церквей и монастырей».

Ставропольское епархиальное церковно-археологическое общество было упразднено в первые годы советской власти, коллекции его музея были переданы в краеведческий музей. Общество выполнило свое предназначение. Несмотря на отмечаемые еще современниками недостатки в его работе (несоответствие систематизации и хранения музейных коллекций уровню развития научных знаний, узкая тематика исследований, отсутствие широкого круга специалистов и т. д.), оно сыграло определенную роль в развитии исторических и археологических знаний. Сегодня материалы исследований членов

общества по историческому описанию епархии, археологических памятников в ее пределах, по истории их изучения являются важным историческим источником. Обществом была проведена первоначальная регистрация всех обнаруженных археологических объектов. Собранные и сохраненные им археологические коллекции пополнили фонды крупнейшего в регионе Ставропольского краеведческого музея. Неоценимое значение имела и просветительская деятельность общества, заключающаяся в распространении церковно-археологических знаний как в духовной среде, так и в мирской.

-
1. Архив ИИМК РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 16.
 2. Архив ИИМК РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 237.
 3. Бердинских В. А. Уездные историки: Русская провинциальная историография. М., 2003.
 4. ГАСК. Ф. 135. Оп. 49. Д. 85.
 5. ГАСК. Ф. 198. Оп. 1. Д. 1.
 5. ГАСК. Ф. 439. Оп. 1. Д. 3.
 7. Гражданское уложение. Проект высочайше утвержденной Редакционной комиссии по составлению Гражданского уложения. СПб., 1899. Кн. 5. Т. 4. Гл. XIX. **Ученые, благотворительные и иные общепользные общества.**
 8. *Заднепровская Т. Н.* Церковно-археологические комитеты России и их роль в деле охраны и изучения памятников церковной старины // Санкт-Петербург и Отечественная археология (Историографические очерки). СПб., 1995.
 9. *Комарова И. И.* Церковно-археологические общества и музеи // Святые и культура. М., 1992.
 10. *Никольский С.* Ставропольское епархиальное церковно-археологическое общество в первом 10-летии своего существования и деятельности. Ставрополь: Типолитография Т. М. Тимофеева, 1905.
 11. Отчеты Археологической комиссии за 1901 год. СПб., 1903.

12. РГИА. Ф. 796. Оп. 178. Д. 1427.
13. РГИА. Ф. 796. Оп. 187. Д. 3076.
14. *Соловьянов И.* Спасо-Преображенский женский монастырь в дебрях Кавказа и Сентинский древний храм и его фрески // Монастырь. Н. Новгород, 1908. № 9.
15. Состав Ставропольского епархиального церковно-археологического общества в первое десятилетие его существования и деятельности // Ставропольские епархиальные ведомости за 1905 год. Ставрополь, 1906. № 16.
16. Ставропольские епархиальные ведомости за 1905 год. Ставрополь, 1906.
17. *Степанский А. Д.* К истории научно-исторических обществ в дореволюционной России // Археографический ежегодник за 1974 год. М., 1975.
18. *Туманова А. С.* Общественные организации и русская публика в начале XX века. М., 2008.
19. *Успенский Д.* Древнехристианские храмы и св. Александро-Афонский монастырь в Зеленчукском ущелье Кавказского хребта, Кубанской области, Баталпашинского уезда. М., 1892.
20. Церковно-археологические учреждения // Зодчий. 1904. Вып. 32.
21. Церковные ведомости. 1912. № 20–24.

*Л. И. Краснокутская
(Пятигорск)*

**«Кавказская линия – церковная линия»
как один из подходов в написании
истории Православия на Северном Кавказе
конца XVIII – начала XX в.**

Церковная история на Северном Кавказе, на Кавказской линии, представляет собой культурный феномен в системе освоения региона. Истории ународования линии – крепость, станица, село – с 70-х гг. XVIII в. до 60-х гг. XIX в. составляют единую цепь российского порубежья. Церковную же историю этих поселений можно определить как Кавказскую церковную линию, линию храмов с их прихожанами – военными, казаками, мирным населением. История церковного строительства на Северном Кавказе есть часть единого культурного фронта российской культуры в период освоения Российской империей Северного Кавказа. Достаточно вспомнить, что первые 10 крепостей Азово-Моздокской линии назывались именами святых Русской Православной Церкви. Это единое целое не только в политическом, но и в социально-экономическом процессе развития региона. Ибо невозможно представить российские поселения любого типа без церковного покровительства (присутствия). Такова система ценностей каждого жителя православной державы конца XVIII – начала XX в. Как известно, в 1860 г. Кавказская линия была упразднена и поделена на Кубанскую и Терскую. Однако административно-территориальное деление коснулось церковных учреждений лишь

в плане переподчинения епархиям. В остальном же она разделяла судьбу всего Православия Российской империи, жила заботами и нуждами своих прихожан. Так, на 1806 г. в 5 округах Кавказской губернии служили 238 священников [1, с. 7123].

В подтверждение того, что Кавказская линия – церковная линия, отметим, что у каждого военного или казачьего подразделения непременным атрибутом даже в походе были походные иконы. В полевых условиях палатка становилась временным храмом, где устанавливались полковые иконы, а священник нес слово веры, надежды и защиты военнослужащим.

Известна практика и переносных храмов. Это деревянные конструкции, которые могли относительно быстро разбираться и перевозиться на новое место. Такова, например, судьба самого старого на сегодняшний день храма – Покровского в поселке Свобода в Пятигорске. Вместе со своими жителями-казаками он вначале служил духовным центром в Георгиевске (с 1777 г.), затем был перевезен в связи с переводом казаков на новое место в станицу Кисловодскую (1825 г.). А в конце XIX в. был продан казаками жителям молодой слободки Пятигорска – Нахаловки (ныне поселок Свобода).

Большинство храмов у первопоселенцев на Кавказской линии были деревянными. Ставили их, как правило, на основательном каменном фундаменте, а вокруг возводили каменную ограду с отверстиями-бойницами. В случае опасности все население собиралось за ее оградой, а мужчины принимали оборону по кругу [5].

В дальнейшем при наличии средств возводили каменные храмы, долговечные. По куполам можно было су-

дить о материальном достатке населения. Их покрывали сусальным золотом, просто металлом либо они оставались деревянными, выкрашенными белой или зеленой краской.

Заботой каждого прихода становился ремонт, покраска, расширение или строительство нового храма, о чем не раз свидетельствует «Летопись о Михайло-Архангельской церкви станицы Незлобной...» [7].

Однако значительное число исследований региональной истории посвящено городам-крепостям, где город выступает как самостоятельное центральное явление в контексте формирования российскости на вновь осваиваемой территории. Станица, и тем более село, оказывались в процессе изучения на втором плане. В этом вопросе огромен вклад ученых Ставропольского государственного университета, издавших «Историю городов и сел Ставропольского края» [6].

Сдерживающим фактором в исследовании церковной истории поселений, распространения христианства на Северном Кавказе является отсутствие достаточного количества источников, их утрата, неизученность, из-за идеологических установок советского периода, документов, хранящихся в архивах и музеях. И потому несомненную научную ценность представляют церковные летописи. Например, «Летопись о Михайло-Архангельской церкви станицы Незлобной, Владикавказской епархии, Пятигорского отдела, Георгиевского благочиния» [7]. Подобные летописи по решению Святейшего Синода обязан был составить практически каждый приход. Однако о других храмах Северо-Кавказского региона подобного материала нам пока выявить не удалось.

Кратко о станице Незлобной. Она основана в 1800 г. переселенцами Курской, Воронежской, Саратовской губерний в количестве 250 однодворцев числом до 30 семей. Для нового поселения избрали свободные земли при реке Золке, в 15 верстах от Георгиевской крепости, и назвали его, в противовес злomu названию реки, – Незлобной. В 1818 г. построили молельный дом. В 1833 г. село получило статус станицы, и она была причислена к Волжскому казачьему полку. В 1845 г. построили новую деревянную церковь. В 1860–1862 гг. по решению старейшин станицы, из-за того что лес был вырублен на строительные нужды и река Золка стала пересыхать, часть жителей числом 1273 души переселились на новое место, покинутое кабардинцами, – Бабуковское (Бабуково). До 1875 г. все жители были православными, в 1914 г. население станицы составляло более 5 тысяч человек.

«Летопись о Михайло-Архангельской церкви станицы Незлобной, Владикавказской епархии, Пятигорского отдела, Георгиевского благочиния» является историческим источником, отражающим довольно большой период в истории освоения Северного Кавказа и христианское миропонимание с 1800 по 1923 гг.

Эта рукопись состоит из трех сшивов общим объемом 76 листов. Каждая страница имеет исполненный типографским способом оттиск «Летопись». На титульном листе – название. Этот документ является случайной находкой, даром Пятигорскому краеведческому музею человека, который не пожелал назвать своего имени.

Летопись написана на основе опроса старшего поколения жителей станицы и данных церковного архива [7, л. 1]. Она состоит из двух частей. Первую часть сам ав-

тор, священнослужитель, называет историческим очерком о станице и церкви. Очерк представлен по тематико-хронологическому принципу, состоит из 16 глав и занимает большую часть. К нему имеются дополнения, написанные убористым почерком (4 листа, вшиты в текст).

Отдельная составляющая – собственно летопись 1895–1923 гг. Так, например, под 1903 г. находим такое описание: «Зима сравнительно снежная. Весна ранняя. Отсутствие дождей произвело большую панику среди народа. Молились Господу о ниспослании дождя. Господь благословил труды людей. В общем, урожай вышел средний» [7, л. 29 об.]. Запись каждого года начинается с видов на урожай, что дает представление о главных помыслах и заботах станичников и сельского священнослужителя.

По внешним признакам источника (почерк, чернила) заметно, что написан текст двумя разными людьми: первая часть – с 1830 по 1875 гг. и вторая – с 1880 по 1923 гг.

Летопись частично введена в научный оборот трудами двух современных авторов: М. А. Богданова (1999) [2] и Ю. Емельянова (2009) [4]. Первый – уроженец станицы, военный в отставке, написал «Хронологию важнейших событий, касающихся станицы» (рукопись), особо обратив внимание на вопрос заселения Предкавказья и казачество. Он использовал материалы из «Летописи», где указывается список священнослужителей и состав населения станицы по годам. Ю. Емельянов описывает историю станицы Незлобной достаточно полно и отражает ее место в историческом процессе служения казачества на пограничной линии.

«Летопись» представляет интерес как исторический документ. Отдельные события из истории станицы

Незлобной, упомянутые на ее страницах, уже освещались в трудах крупных историков-кавказоведов, таких как В. А. Потто. Например, ряд авторов упоминают событие 1828 г., о котором церковный летописец Незлобной пишет так: «1828 год числа 9 июля в субботу в четыре часа утра, когда женщины доили коров, закубанские хищники числом до 6 тысяч вступили огнем и мечом в село и начали людей рубить и имущества их грабить, по усмотрению женщин и детей брали в плен. Затем зажгли село в разных местах, а в молитвенном доме взяли серебряные вещи собрали до кощунства и богослужебные книги на середину Храма, зажгли и отправились восвояси. От пожара осталось в целости или немного обгоревшими двенадцать дворов и молитвенный дом» [7, л. 2 об.-3].

Историк В. А. Потто, описывая кровавое побоище, утверждал, что из 600 жителей мирного населения, пользуясь утренними сумерками, успели спастись только 140 мужчин и 90 женщин, всего 230 человек. А сколько попало в плен к горцам и было убито, о том «сведений собрать было невозможно». Далее, упоминая священнослужителей, погибших на своем духовном посту, генерал-лейтенант пишет следующее: «Несчастливые семейства их были взяты в плен и погибли без вести. Воспоминания о достойном пастыре и дьяконе сохранились донныне, но имена их, к сожалению, не дошли до потомков. Пожар не пощадил и церкви. Она сгорела со своей святыней, и то, что спаслось от огня, было расхищено горцами» [8, с. 298–299].

Однако благодаря беззаветному служению духовных пастырей станицы Незлобной, и в частности их заботе о сохранении памяти о безвинно погибших мирных жителях, мы имеем возможность через 180 лет знать

имена тех священнослужителей – священник Поликарп Стефанович, диакон Прокофий Хованский [7, л. 1–2]. Эти страницы истории до ноября 1884 г. восстановил священник А. С. Полянский-Кедров от уведенных в рабство и возвратившихся в родное поселение Ф. М. Воробьева и В. А. Медведева.

Глубокий, вдумчивый анализ исторического документа позволяет раскрыть самые разные стороны жизни церкви и станицы, названия глав невольно наводят на мысль структурировать написание будущей церковной истории Северного Кавказа конца XVIII – начала XX в. тематическими разделами «Летописи»: «Основание станицы», «Строительство молельного дома», «Жизнь без епископа», «Переселение станицы», «О дьяках, из числа прихожан, облаченных», «О прихожанах», «О благочинных» и т. д.

Разделы «Летописи» говорят о проблемах, которые волновали священнослужителей на культурном фронтире Северного Кавказа. Мы посчитали необходимым выделить лишь отдельные стороны источника.

В течение многих десятилетий приходские православные священники станицы были вместе со своей паствой. Несколько поколений казачьих семей находили утешение и покаяние сначала в молитвенном доме, а затем и в выстроенной в 1845 г. добротной церкви на реке Золке, перенесенной в 1862 г. на новое место. Во всех радостях и в горе святые отцы неразлучно находились со своими христианскими чадами, чем удостаивались не только признания и уважения за свои подвижнические труды, но и того, чтобы их имена навсегда были вписаны в историю станицы. В «Летописи» в главе IX «О священ-

никах, служивших при церкви» с 1817 по 1884 гг. приводится 14 имен [7, л. 9–10]. По назначению их на должность можно проследить принадлежность к епархиям с начала службы. О первых пяти, служивших в 1817–1836 гг., сведений об образовании и рукоположении у летописцев нет.

Особенно отмечалась степень образованности священников. Илья Ильич Ермолаев, служивший с 1836 по 1841 гг., был рукоположен в Новочеркасске. Курсы семинарии не окончил. Умер на месте служения, в станице. Следующие 7 лет, до 1848 г., священствовал его брат. Он окончил курсы Астраханской семинарии, а рукоположен был архиепископом Новочеркасским Афанасием.

Затем целый год эту должность сразу в трех станицах: Александровской, Подгорной и Незлобной – исполнял один священник, Георгий Кононович Кохасевский. Это говорило о постоянном дефиците духовных лиц на столь тревожном Кавказе вплоть до окончания Кавказской войны.

В следующем году в Незлобной служил приходской священник Никита Соколов, который в свое время был выпускником Сумской семинарии.

Начиная с 1851 г. все священнослужители здесь были выпускниками не просто духовных учебных заведений юга России, а прежде всего Ставропольской семинарии: Иоанн Иоаннович Сиротин (1851–1856 гг.), Владимир Иоаннович Биллугов (1880–1884 гг.), Андрей Спиридонович Полянский-Кедров (1884–1899 гг.). Служили здесь в разные годы священники, рукоположенные во Владикавказской епархии.

Интересно отметить, что срок службы батюшек был различным (от года до 22-х лет) и не имел какой-ли-

бо закономерности. Но многие из них умерли на месте служения в станице. Как и мирян, их не щадили эпидемии, болезни. Один из них даже заразился проказой во время организации Александрийского лепрозория в Георгиевском уезде (кстати, Церковь внесла большой вклад в его создание) [3, с. 19–26] и умер в Московском Екатерининском госпитале. Печальна запись: «умер, не дожив до старости».

Исходя из данных «Летописи», динамика перемещения священников по службе в какой-то степени диктовалась необходимостью либо потребностью в той или иной территории. География передвижения значительна, но в большей степени по населенным пунктам Кубани, Терека и Ставрополя.

Судя по фамилиям, национальности священнослужителей были в основном славянские (или фамилии переделывались на русский лад). Так, например, Владимир Иоаннович Билугов – сын моздокского священника, из грузин. Эта династия представляет научный интерес в плане истории раннего распространения христианства на Северном Кавказе. По всей видимости, его отец был членом Осетинской духовной комиссии во второй половине XVIII в.

Давно известно, что часто священническое служение на Руси было потомственным. Этот аспект просматривается и на примере такой небольшой станицы, как Незлобная. Кроме вышеупомянутого священника Никиты Соколова, впоследствии его сын тоже будет служить протоиереем (в Майкопе). А вот Александр Андреевич Полянский-Кедров, сын священника Андрея Полянского-Кедрова, в 22 года сменил своего отца на приходе станицы Незлобной.

История церковного строительства просматривается в самых различных аспектах. Несомненный интерес вызывают материалы о распространении грамотности среди населения. Церковно-приходские школы на Северном Кавказе внесли в это большой вклад. Летописцы не обошли и этот вопрос стороной. Так, в главе XIII «Грамотность» приходские священники коротко повествуют о наиболее значимых событиях в области начального образования. По ней можно проследить, как происходило становление образования в станице. Узнаем, что до 1860 г. училища не было, священники учили в своих домах грамоте, читать церковные книги и подписываться своим именем. Летописец отмечает: «Из школы священника Сиروتина вышел хороший псаломщик».

С 1860 г. стали открывать школы. По воспоминаниям современников, помещения были плохие, с земляным полом, столы сбиты «на живую нитку», учеников собиралось до 20 человек. Их учили малограмотные казаки и солдаты за 30–40 рублей в год, затем – преподаватели-священники. За порядком в школе никто не наблюдал. С 1875 г. школа поступила в ведение Дирекции Терских народных училищ, спустя 30 лет с момента организации Кавказского учебного округа. С того момента обучение улучшилось.

В 1893/1894 учебном году в школе обучались 75 душ, в том числе 15 девочек. На конкретном примере раскрывается система обучения в станице и кадры, которые ее обеспечивали. «Учительницей шестой год состоит, – пишет летописец в 1894 г., – вдова чиновника – Лидия Ивановна Ждановская. Окончила курс Ставропольской женской гимназии, возрастом 40 лет. Жалование по-

лучает в год 240 рублей. Ученики отличались отличным поведением». Любопытно, что сумма жалования учителя равнялась годовому окладу священника прихода.

В 1898 г. в станице Незлобной было уже две школы – церковно-приходская, где учительствовали Параскева и Шебашева, и двухклассное училище, в котором преподавал А. А. Полянский-Кедров, а попечителем выступал Георгий Ляски [9, с. 23, 33].

Дальнейшее изучение «Летописи» позволяет восполнить отдельные страницы истории освоения Предкавказья Российской империей, быта, религиозных воззрений населения, жизни на приграничных рубежах России.

А рубрики исторического очерка «Летописи» могут послужить основой для написания церковной истории на российском порубежье, на Кавказской линии, с конца XVIII по начало XX в. Ибо каждое новое поселение, учрежденное российским правительством на Кавказской линии, – это церковная линия Православия на Северном Кавказе.

-
1. АКАК. Т. 3.
 2. *Богданов М. А.* Незлобная. Хронология важнейших событий, касающихся станицы. Пятигорск, 1999. Рукопись.
 3. Владикавказские епархиальные ведомости. 1899. № 12. 15 янв.
 4. *Емельянов Ю.* Страницы истории станицы Незлобной Волжского казачьего полка. Пятигорск, 2009.
 5. *Журавель Е.* Летопись станицы Горячеводской. Пятигорск, 1975. Рукопись.
 6. История городов и сел Ставропольского края. Ставрополь, 2008.

7. Летопись о Михайло-Архангельской церкви станицы Незлобной, Владикавказской епархии, Пятигорского отдела, Георгиевского благочиния // ПКМ. О. Ф. 31851.
8. *Потто В. А.* Кавказская война. Время Паскевича, или Бунт Чечни. Т. IV. Ставрополь, 1999.
9. Терский календарь на 1899. Вып. 8. Владикавказ, 1898.

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

Источники по проблеме государственно-конфессиональных отношений в Северо-Кавказском крае. 1924–1934 гг.

Изучение политики Советского государства по отношению к религиозным объединениям Северо-Кавказского региона представляет, на наш взгляд, значительный интерес.

Наряду с тем что настоящий регион имеет определенную целостность – и в геополитическом, и в экономическом, и в культурном плане, – его традиционно отличают полиэтничность и многоконфессиональность.

Возможность рассматривать Северный Кавказ как единый, внутренне взаимосвязанный регион не раз являлась поводом создавать здесь единое административное образование. Еще в 1923 г., задолго до создания на Северном Кавказе одного из федеральных округов, здесь был образован Юго-Восточный край, годом позже переименованный в Северо-Кавказский край. Как единое административное образование Северо-Кавказский край просуществовал до 1934 г., когда он был разделен на Азово-Черноморский край с центром в г. Ростове-на-Дону и Северо-Кавказский край с центром в г. Пятигорске. Таким образом, единое административное управление существовало на Северном Кавказе более 10 лет. За эти годы в архивах отложился значительный пласт докумен-

тов, посвященных проблемам государственно-конфессиональных отношений и представляющих значительный интерес для исследователей.

Собранные в Центре документации новейшей истории Ростовской области (ЦДНИРО) и Государственном архиве Ростовской области (ГАРО), Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ), Российском государственном архиве социально-политической истории (РГАСПИ) источники по проблемам государственно-конфессиональных отношений являются в основном документами делопроизводственного характера. Это директивы и циркуляры ЦК РКП(б)/ВКП(б), протоколы заседаний и постановления бюро и секретариата Северо-Кавказского краевого комитета РКП(б)/ВКП(б), исполкома Северо-Кавказского края, отчеты областных и окружных исполкомов, материалы различных совещаний, докладные записки, справочные материалы. Характер источников определяет их информативность и достоверность. Выполнение центральных директив, подготовка заседаний и совещаний краевых руководящих органов, выработка соответствующих решений требовали проведения большой работы по сбору и анализу информации. В связи с этим огромный интерес представляют приложения к протоколам заседаний партийных и советских органов, доклады на проводимых совещаниях. Материалы готовились как специальными комиссиями, так и краевыми органами ОГПУ. Записки Политического управления отличаются полнотой и информативностью. Особое внимание в этих документах уделяется реакции населения на действия советской власти, на различные ситуации, возникающие в связи с деятельностью религиозных объеди-

нений. Тем самым частично компенсируется основной недостаток делопроизводственных источников, в которых отражается позиция органов власти, но практически упускается мнение другой стороны – в данном случае отдельных людей, социальных групп, выступающих объектом властной деятельности.

К сожалению, такая односторонность источников не позволяет в полной мере оценить достоверность содержащейся в них информации. Однако следует учитывать то обстоятельство, что значительное количество документов, в особенности аналитического характера, были предназначены для весьма ограниченного использования и помечались грифами «Секретно» и «Совершенно секретно». Учитывая заинтересованность партийного и советского руководства в объективной и достоверной информации, можно говорить о достаточно высокой степени достоверности этих источников.

Поскольку большая часть источников является делопроизводственной документацией, представляется целесообразной их группировка по содержательному принципу.

Изучение конфессиональной сферы в Северо-Кавказском крае активизировалось после 1926 г., когда в соответствии с установкой на усиление атеистической пропаганды государственные структуры, так или иначе взаимодействующие с религиозными конфессиями, начали собирать соответствующую информацию. В итоге был накоплен значительный материал о положении религиозных объединений в регионе. Большой интерес в этом отношении представляют аналитические записки, подготовленные в Северо-Кавказском ОГПУ на имя предсе-

дателя крайисполкома П. А. Богданова, в которых анализируется состояние Православия, ислама, объединений протестантов и православных сект (2, л. 1-18; 31, л. 45-77; 26, л. 625-633).

Значительный объем информации был собран краевым Союзом безбожников (24, л. 2-11, 18-25). Содержание крупных религиозных мероприятий фиксировалось в специальных записках. Так, сохранились записки заседания X Кавказского съезда Евангельских христиан, проходившего 11-20 мая во Владикавказе (24, л. 12-15), и IV Областного дискуссионного съезда мусульман Адыгеи, проходившего 26 октября 1926 г. (24, л. 16-17).

Серьезный анализ религиозной ситуации содержится в материалах I и II пленумов Национальной комиссии Северо-Кавказского крайкома ВКП(б), проходивших в 1928 и 1929 гг. Значительное количество источников посвящено проблеме создания и деятельности в крае структур, на постоянной основе занимающихся изучением религиозной ситуации и последовательно проводящих принципы государственной политики по отношению к религии, в первую очередь Антирелигиозной комиссии, а также Союза безбожников (18, л. 2, 16-16 об.; 16, л. 4; 21, л. 6, 84-89; 22, л. 4, 10-17, 32-35; 24, л. 2-26; 25, л. 6-8; 26, л. 625-632, 749-753; 31, л. 45-77; 33, л. 55-65; 43, л. 12 об.; 12, л. 11-14; 13, л. 1-5; 14, л. 4-5; 6, л. 1-19 об.).

Большой интерес представляют материалы совещаний и конференций. Сохранились документы краевого совещания деятелей юстиции на юго-востоке России 26-28 февраля 1921 г. (15, л. 11-19 об.), конференции по вопросам культуры и просвещения горских народов в июне 1925 г. (1, л. 193-197), пленумов Национальной комиссии

СККК ВКП(б) 14–16 июня 1927 г. и 16 октября 1928 г. (27, л. 25–72; 35, л. 57–76), национального совещания 16 января 1930 г. (41, л. 14.), Всесоюзной конференции безбожниц, культурмеек, членов общества «Долой неграмотность» 4 января 1931 г. (10, л. 37, 136, 162). На собраниях партийного, советского актива не только доводились до сведения общественности руководящие установки, но и активно обсуждались проблемы реализации государственно-конфессиональной политики. Нужно отметить достаточно открытый характер выступлений делегатов, отсутствие страха перед острыми проблемами. Налицо стремление не только принять к сведению установки центральных органов, но донести информацию об актуальных проблемах, с которыми сталкивались рядовые партийные и советские работники.

Имеется большое количество документов по отдельным проблемам государственно-конфессиональных отношений, которые решались партийными и советскими органами. Много внимания уделялось вопросам закрытия, открытия и передачи культовых зданий (19, л. 2; 37, л. 4; 39, л. 5, 32; 40, л. 14 об.; 7, л. 26–424; 8, л. 2–3; 9, л. 7–51). На бюро и секретариате крайкома, на заседаниях исполкома рассматривались также проблемы регистрации религиозных обществ (8, л. 21, 25; 9, л. 15–30), обложения налогом мусульманского духовенства (17, л. 16; 20, л. 5; 5, л. 99), празднования религиозных праздников (32, л. 4; 42, л. 19; 38, л. 14 об.; 3, л. 116–116 об.; 11, л. 130–132), лишения религиозных деятелей избирательных прав (4, л. 18), использования закята (21, л. 8, 41; 28, л. 4; 29, л. 831; 30, л. 3, 16–20), а также некорректного проведения атеистической работы (34, л. 11; 36, л. 6; 38, л. 7, 46–52). Много

проблем властям доставляли общины духоборов, переехавших в Сальские степи из Карской области Турции в 1921–1922 гг. в связи с постановлением Наркомзема о создании сети сектантских совхозов на свободных землях в Сальских степях Донской области.

Сохранившиеся документы наглядно демонстрируют, как особенности религиозной обстановки на Северном Кавказе существенно влияли на реализацию государственной политики в отношении религии. Именно местная власть претворяла в жизнь установки центра. Здесь собиралась первичная информация о религиозной обстановке, отслеживалась реакция населения на мероприятия советской власти. На этом уровне особенно ярко проявлялся принцип «обратной связи». Несмотря на недемократичность большевистского режима в целом, власти достаточно чутко реагировали на настроения масс, стремясь выработать адекватные складывающейся ситуации меры.

Из документов видно, что общая атеистическая направленность курса Советского государства не означала его неизменность и негибкость. Напротив, эта политика существенно менялась со временем, в связи с изменением внутренней и международной обстановки. Отличалась она и в различных регионах, а также по отношению к отдельным конфессиям.

-
1. ГАРО. Ф. 1019. Оп. 1. Д. 1283.
 2. ГАРО. Ф. 1405. Оп. 8. Д. 59.
 3. ГАРО. Ф. 1485. Оп. 1. Д. 13.
 4. ГАРО. Ф. 1485. Оп. 1. Д. 15.
 5. ГАРО. Ф. 1485. Оп. 1. Д. 25.
 6. ГАРО. Ф. 1485. Оп. 8. Д. 59.
 7. ГАРО. Ф. 1485. Оп. 8. Д. 76.

8. ГАРО. Ф. 1485. Оп. 8. Д. 118.
9. ГАРО. Ф. 1485. Оп. 8. Д. 321.
10. ГАРО. Ф. 2234. Оп. 1. Д. 8.
11. ГАРО. Ф. 2234. Оп. 1. Д. 10.
12. ГАРО. Ф. 2287. Оп. 1. Д. 4623.
13. ГАРО. Ф. 2577. Оп. 2. Д. 159.
14. ГАРО. Ф. 2577. Оп. 2. Д. 183.
15. ГАРО. Ф. 3758. Оп. 1. Д. 157.
16. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 36.
17. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 45.
18. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 106.
19. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 111.
20. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 113.
21. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 242.
22. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 316.
23. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 347.
24. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 389.
25. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 555.
26. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 595.
27. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 606.
28. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 657.
29. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 677.
30. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 689.
31. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 692.
32. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 710.
33. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 711.
34. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 737.
35. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 840.
36. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 904.
37. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 980.
38. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1043.
39. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1057.
40. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1063.
41. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1096.
42. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1180.
43. ЦДНИРО. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1226.

*Е. А. Макарова
(Грачевка)*

Имяславцы на Ставрополье в XX в. и их роль в сохранении и исповедании веры в период массовых репрессий

Имяславие – интересная и почти забытая страница истории Православной Церкви начала XX в. Между тем приверженцы данного течения оказали заметное влияние на судьбу Православия на Кавказе, в разной мере яркими личностями оставив след в его истории. В годы гонений личным примером исповедания они способствовали сохранению веры во Христа и проповеди Православия в регионе. Многие из них не избежали участи мучеников и исповедников.

Началась история имяславия в 1907 г. с выхода книги схимонаха Илариона «На горах Кавказа» (Баталпащинск, 1907), где утверждалось, что «Имя Божие есть Бог». Книга читалась и обсуждалась в русских монастырях, в том числе и на Афоне. Постепенно произошло разделение монахов на сторонников и противников изложенных в ней воззрений. Споры на Афоне переросли во враждебное противостояние «имяславцев» и «имяборцев». Чтобы прекратить смуту, в июле 1913 г. при помощи военной команды около тысячи монахов-имяславцев насильно были выдворены с Афона и привезены в Одессу. Здесь кто-то был заключен в тюрьму, кто-то покаялся, а остальных направили в мирском одеянии для водворения по месту прописки. Однако у многих на родине не было уже ни родных, ни жилья.

Имяславцы разъехались по всей России. Наиболее многочисленная и сплоченная их группа осталась на Кавказе. Основными местами поселения они избрали Туапсе, Сочи, Красную Поляну, долину Псху. Именно долина Псху стала на Юге России центром имяславия. Выбор Кавказа монахами был не случаен – схимонаху Илариону удалось описать эти малодоступные места как «пустыню».

В докладе епископа Верейского Модеста, исследовавшего взгляды имяславцев, говорилось: «При простоте их книжного образования и недостаточном знакомстве с принятыми в церковной науке способами и формами выражения богословской мысли, они не всегда могут в своих словесных и письменных заявлениях точно выразить по предметам своих верований свои действительные мысли в соответствии с теми, кои почерпнуты ими из Святых и Святоотеческих писаний <...> а об имени Божиим, в частности, изъясняют, что, именуя имя Божие и имя Иисусово Богом и Самим Богом, они чужды как почитания имени Божия за сущность Его, так и почитания имени Божия отдельно от Самого Бога, как какое-то особое Божество, так и обожения самих букв и звуков и случайных мыслей о Боге» [6, с. 223–224].

7 мая 1914 г. последовало Определение Московской Синодальной конторы, где было сказано, что у инок-имяславцев «нет оснований к отступлению, ради учения об именах Божиих, от Православной Церкви» [6, с. 222–223]. Им было разрешено священнослужение.

Все это время, с момента выхода книги и до вынесения Определения, «виновник» споров схимонах Иларион оставался от них в стороне. Он жил то в своей келье в урочище Темные Буки, то в Сентинском Спасо-

Преображенском женском монастыре под покровительством игуменьи Раисы. И духовные, и светские власти вели за ним пристальное наблюдение. Архиепископ Ставропольский и Екатеринодарский Агафодор (Преображенский, 1837–1919), его викарий епископ Александровский Михаил (Космодемьянский, †1925) регулярно получали донесения о действиях отца Илариона и близких ему людей.

Из этих докладов известно, что при схимонахе Иларионе жили крестьянин Ефим Мирошников, Трофим Савченко, крестьянин Владимир Кирилюк, Матрона Каменобродская, казачка Ксения Полякова. Возможно, в начале XX в. в Темных Буках поселился и вернувшийся с Афона в Россию в 1907–1908 гг. Феодосий (Кашин).

Большинство имяславцев держались в стороне от Церкви. Нередкими были конфликты между ними и православным духовенством Кавказа. Предпринимались и попытки примирения. Протопресвитер Михаил Польский вспоминал: «...в 1918 г., во время гражданской войны и власти белых на Кубани, у кубанских миссионеров (среди них был и он. – Е. М.) состоялось несколько совещаний с имяславцами в целях примирения их с Православной Церковью в догматическом споре об имени Божиим. Был выработан целый ряд догматических положений, которые и были подписаны обеими сторонами. Имяславец монах Мефодий был законно рукоположен в иеромонаха для бывших имяславцев и отправлен к ним в горы. Но вскоре между ними опять произошел спор. Отец Мефодий остался верен выработанным православным положениям и покинул горы, но в дороге на одной из станций был расстрелян большевиками» [9, с. 248].

После революции 1917 г. имяславцев пытались привлечь на свою сторону течения, оппозиционные Русской Православной Церкви. Так, например, в декабре 1922 г. на Московском съезде епархиальных уполномоченных были приняты «Начала церковного обновления по взгляду группы «Живая Церковь», где в числе проблем, стоящих перед церковно-религиозным сознанием, названа проблема «о значении имени Иисус».

В 1930 г. было сфабриковано дело «Всесоюзного центра церковно-монархической организации “Истинное православие,,», в котором объединили весьма разнородные религиозные группы, среди которых особую роль отвели «контрреволюционной монархической организации “имяславцев,,». Ей приписывались роль «иезуитов православия», план свержения советской власти как «власти антихриста» и восстановления монархии. Связь между многочисленными группами, якобы внедренными по всему СССР, приписывали М. А. Новоселову. 27 ячейками на Северном Кавказе, среди которых были и имяславческие, якобы руководил епископ Варлаам (Лазаренко) [8, с. 343].

1 марта 1929 г. был закрыт скит Темные Буки, основанный схимонахом Иларионом. В 1928-м или в начале 1929-го на Кавказе была расстреляна группа имяславцев во главе с монахом Пантелеимоном (в миру Павел Григорович, в прошлом соратник иеросхимонаха Антония (Булатовича)). В 1929 г. разогнали женскую имяславческую общину из 22 монахинь на Кавказе, возглавляемую иеромонахом Патрикием. Когда милиция пришла в обитель с приказом на выселение, монахини оказали сопротивление, а на вопрос об именах отвечали только: «Хри-

стианка». Всех их увезли в Краснодарскую тюрьму [7, с. 135]. В 1930 г. отец Михаил Польский искал «пустыню» в Кавказских горах, «но, повстречав пустынножителей, выяснил, что пребывание там делается невозможным: все оказались на учете в ближайших селениях, а некоторые ушли в «непроходимые» дебри и на вершины, о месте пребывания которых никто не знал» [9, с. 248].

Долину Псху на Кавказе называли «столицей имяславцев». По всей видимости, имяславцы появились на Псху еще до революции. Половнев (советский журналист) называет основателем «черносотенной воинствующей секты имеславцев» на Псху отца Гавриила [11, с. 62]. После революции монахов на Псху стало больше, и их влияние на все стороны тамошней жизни казалось доминирующим. В 1924 г. был закрыт Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь. «Все новоафонское братство устремилось в Сухум. Вечером, придя в кафедральный храм, они по окончании богослужения были разведены по всему городу сострадательными русскими прихожанами, по два, по три в их жилища, где они нашли для себя временный приют. В дальнейшем новоафонские монахи ушли в горы и расселились в основном в высокогорной долине Псху, чтобы в этом труднодоступном месте продолжать свое служение Богу» [10, с. 6].

Новая волна прибывших на Псху связана с коллективизацией и усилением репрессий. В 1928–1930 гг. туда прибыло 214 человек, из них 188 монашествующих, остальные советским автором оценивались как кулаки. К 1930 г. на Псху было 100 монахов, 12 священников, около 12 молитвенных домов. Кельи были разбросаны по всей долине. Скиты и кельи Псху принимали паломни-

ков, некоторые из них оставались там на всю зиму. К весне часть из них постригались в монахи, другие уходили. За зиму 1929/1930 г. на Псху обновилось около 12 икон [11, с. 46].

Половнев возмущался: «За все десять лет в Псху не вырос ни один комсомолец, ни один коммунист» [11, с. 86]. Из Псху рассылались листки, где говорилось о скором пришествии Христа, колхозы же назывались «антихристовой жидовской коммуной» [11, с. 63]. Учитель Апанасенко еще в 1929 г. «каждое воскресенье водил ребят в церковь, с молитвою начинал и кончал уроки» [11, с. 84].

О настроениях имяславцев рассказывал Ф. И. Сазонов: «У имяславцев как бы по закону божьему к советской власти близко подходить нельзя. Деньги советские брать нельзя – это, значит, знак антихриста. В киперации ничего покупать нельзя, потому что там тоже антихристы... Как разговор, так они супротив власти, да супротив власти, да на коммунистов, да на Ленина. Это, говорят, первый антихрист» [11, с. 36]. Распространилась легенда, что «есть долина Псху, где нет советской власти» [11, с. 64].

22 апреля 1930 г. на Псху пришла «комиссия» (отряд чекистов), и начались аресты монашествующих. Вел переговоры с представителями власти иеромонах Феодосий (Волков) («...рост право-флангового дворцовой гвардии. Широкий поповский шаг. Желтые ременные морщины на лице...» [11, с. 40]). Он характеризуется как «тихоновец и отъявленный монархист» [11, с. 42].

Допрос иеромонаха Григория (Мамченко) («...он маленький, худой, сухой и горбатый» [11, с. 52]) происходил в сельсовете под единственным на Псху «густо засиженным мухами» портретом Ленина, о котором отец Гри-

горий сказал: «Это Ленин, предшественник антихриста». Далее допрос протекал так:

«– Как ты относишься к Советской власти?

– Как власти антихристовой.

– Мамченко, неужели ты веришь, что Николай II с его Гришкой Распутиным, со всероссийской проституткой Вырубовой, с его чудовищной сворой душителей, палачей, разбойников – был помазаником божьим? <...> Значит ты за возвращение царской власти?

– Само собой разумеется» [11, с. 54].

В ходе беседы Половнев точно отметил свое состояние: «Меня он бесит» [11, с. 54].

Монах Гривницкий («...он также в черном балахоне. Роскошный смоляной волос под мягким дуновением ветерка пушисто стелется по плечам. Сам он высок, худ и строен. Ему лет 33–35» [11, с. 58]) сказал: «Я христианин и по своим убеждениям не могу поддерживать власти антихриста» [11, с. 58]. Упомянуты еще монахи: схимник Старченко, Матвиенко, Семененко. Своих монашеских имен они не назвали. Упомянуты и монахини: мать Феоктиста с дочерью, Матрена Смелова.

30 апреля в Сухуми была направлена большая партия выселяемых. Есть сведения, что аресты христиан производились в это время по всему Кавказу. Были арестованы более 10 тысяч монашествующих, которых разделили на две партии. Одну направили в Новороссийск, другую – в Тифлис. Монахиня Сергия (Клименко) вспоминала тяжело нагруженные монахами баржи [5, с. 24].

В. Д. Пришвина описывает условия этапирования в Новороссийск: «Стариков и молодых, женщин и мужчин гнали через несколько перевалов с долины Псху и других

мест и поселений. У моря всех погрузили на баржи, везли в невыносимой тесноте, как негров во времена работорговли. Монахи плыли и пели молитвы» [12, с. 112].

Было сфабриковано дело «монархической повстанческой организации, действовавшей в 1927–1930 гг. в долине Псху и на озере Рица». 8 октября 1930 г. коллегия ОГПУ приговорила часть арестованных к расстрелу по ст. 58 пп. 10, 11 УК РСФСР («контрреволюционная пропаганда и организационная деятельность, направленная на подготовку и совершение контрреволюционных преступлений»). Приговор привели в исполнение 26 октября 1930 г. в Новороссийске. Тела 12 расстрелянных монахов Ново-Афонского монастыря были захоронены в Новороссийске за кладбищем, на старых каменоломнях. Другая часть арестованных осуждены на разные сроки лишения свободы. Вряд ли кто-либо из них вышел на свободу. Все они были реабилитированы в 1990 г. Следственное дело хранится в городе Краснодаре. «Имена убиенных иноков внесены в синодик Ново-Афонского монастыря, и в обители ежедневно возносятся молитвы об упокоении их душ. Братия Симоно-Кананитского монастыря уповает, что они ныне предстоят пред Господом нашим Иисусом Христом в лике святых мучеников и ходатайствуют за свою святую обитель» [1, с. 4–5].

Довольно сложно проследить судьбы переживших гонения имяславцев и тех, кто жил рядом с ними, в военный и послевоенный периоды. В то же время яркий след в истории Православной Церкви на Ставрополье оставил упоминавшийся выше крестьянин Е. Мирошников (в монашестве Иоанн). Архивные документы не сообщают, кем и когда был совершен его постриг, но в

1950-х гг. он упоминается уже как схиархимандрит. Он стоял у истоков Второ-Афонского Успенского монастыря на горе Бештау. В 1920-е гг. служил в разных церквях Кавминвод, в 1929 г. был арестован и осужден по ст. 58.10 на 5 лет, отбывал срок на Соловецких островах. После освобождения до 1944 г. нигде не служил и проживал в Махачкале. В 1944 г. был назначен священником в Железноводск, с 1948 г. служил в поселке Свобода, пригороде Пятигорска [4, л. 53].

В 1945 г. схиархимандриту Иоанну (Мирошникову) было уже 80 лет, но, по замечанию уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви в Ставропольском крае Н. Чудина, он был «с неугомонной душой реакционного монаха». Перевели его «по согласованию с органами» из Дагестана «ввиду того, что он там развивал деятельность по открытию ряда общин». И в Ставропольском крае он не отказался от своей пастырской деятельности и даже неоднократно поднимал вопрос о возрождении Бештаугорского монастыря [2, л. 47]. Он поддерживал тесную связь с пустынноиками-монахами, проживавшими в лесу недалеко от Нальчика. Уполномоченный докладывал в Совет, что «этот священник-мракобес исповедует, снабжает просфорочками, святыми дарами указанных пустынноиков и имеет связь с каким-то Павлом в Москве, личность которого загадочна». Неоднократные попытки органов местной власти запретить Мирошникову «проживание и прописку в режимной местности» не находили поддержки у краевых силовых органов [3, л. 10].

Про него писали в доносах, что «службу вместо 1-2 часов он проводит по 4-5 часов, стремясь сделать ее как можно торжественнее, ведет аскетический образ жиз-

ни» [4, л. 53]. Из Москвы в Ставрополь была направлена выписка из протокола заседания Совета, состоявшегося 12 июля 1954 г., с рекомендациями «по работе с духовенством». Подразумевалась организация провокационных действий, направленных против священнослужителей, но «без громких кампаний» [4, л. 85]. Началось преследование наиболее известных и старейших священнослужителей епархии.

В Пятигорске партийная организация одного из санаториев стала преследовать отца Иоанна (Мирошников) за «безобразия, творящиеся в храме, нетерпимые в Советском Союзе». По мнению чиновников от здравоохранения, они заключались в «лечении бесноватых», а также в том, что священник в день престольного праздника «собрал обед, предварительно посылал по сбору в приходе, для больных, нищих, странных и всех приходивших к нему на поклонение из разных городов».

Для дискредитации священнослужителя перед благочинным и управляющим епархией представители местной власти не гнушались и разного рода сомнительными слухами. Так, праздничный обед в день Покрова Пресвятой Богородицы, по их мнению, сопровождался «большой попойкой» в доме священника, а паломники из разных республик Кавказа были «темным сбродом», жертвованиями которого Мирошников «бесконтрольно распоряжался» [4, л. 126–127].

Архиепископ Антоний понимал, что интриги и слухи вокруг личности этого священника могут стать поводом для организации преследования других священнослужителей в крае. В конце ноября 1954 г. он был вынужден уволить схиархимандрита на покой «во избежание не-

желательных последствий» как лично для самого священника, так и для епархиального управления [4, л. 129].

Автору этих строк в период несения клиросного послушания в одном из сельских приходов Ставропольской и Невинномысской (в 1990-е гг. – Ставропольской и Владикавказской) епархии неоднократно доводилось слышать рассказы пожилых прихожан и духовенства о «золотом веке» Православия в «далекой горной стране Псху». Опыт общения с отдельными представителями духовенства, рукоположенного в советские годы из благочестивых мирян, наблюдение за их практикой богослужения позволяют сделать предположение, хотя и не бесспорное, о том, что на них оказывал немалое влияние «эсхатологизм». Настроения ожидания скорого «конца света» имели распространение благодаря в том числе и монашествующим выходцам из долины Псху, и тем, кто с ними тесно общался.

Такие настроения остро стали проявляться в епархии уже к концу 1930-х – началу 1940-х гг., когда кадры священников были фактически уничтожены. Без духовенства богослужение продолжавших существовать общин мутировало: в лучшем случае оно сводилось к чтению Псалтири или ведению богослужения мирянским чином, а в худшем – это были какие-то новые и нецерковные религиозные практики.

XX век породил всплеск эсхатологических настроений и движений среди крестьянства, которые иногда приближались к границе церковного сознания и выходили за эту границу, подобно тому как это было во время зарождения русского раскола на рубеже XVII–XVIII вв. Такие мотивы можно понять: советская власть осознавалась крестьянством как власть антихриста, поэтому эсха-

тологические страхи и ожидания продолжали бытовать в приходской практике на всем протяжении истории Православной Церкви советского периода.

В то же время при почти полном отсутствии легального богословского образования в СССР именно личности, такие как схиархимандрит Иоанн (Мирошников), являлись хранителями и трансляторами православной традиции в регионе.

В немалой степени на их воззрения и образ жизни оказало влияние общение с пережившим гонения «черным духовенством» долины Псху, которое в послевоенный период смогло стать проповедником Православия и хранителем общинно-приходской жизни на Ставрополье.

-
1. Вменихомся яко овцы заколения // Человек. 1991. № 5.
 2. ГАСК. Ф. 5171. Оп. 1. Д. 145.
 3. ГАСК. Ф. 5171. Оп. 1. Д. 156.
 4. ГАСК. Ф. 5171. Оп. 1. Д. 169.
 5. Жизнеописание старца иеросхимонаха Стефана (Игнатенко) / Сост. Г. П. Чинякова. М., 1996.
 6. Забытые страницы русского имяславия. М., 2001.
 7. *Иларион (Алфеев), епископ*. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславческих споров. Т. 2. СПб., 2002.
 8. Истинно-православные в Воронежской епархии. Публикация М. В. Шкаровского // Минувшее-19. М.–СПб., 1996.
 9. Новые мученики российские / Сост. протопресвитер М. Польский. Т. 2. Джорданвилль, 1957.
 10. О закрытии Ново-Афонского Симоно-Кананитского монастыря (записано монахом-пустынником отцом Меркурием) // Православная Абхазия. 1996. № 21. Май.
 11. *Половнев И.* Страна Псху: Очерки. Сухум, 1931.
 12. *Пришвина В. Д.* Иеромонах Онисим (Поль) (1899–1930) // Человек. 1991. № 5.

С. Н. Малахов
(Армавир)

Некоторые вопросы церковной археологии Северного Кавказа

Церковно-археологическая наука к началу XX в. постепенно формулирует объект и предмет, методологию, методические приемы своих исследований в лекциях и трудах таких известных русских историков, искусствоведов и эрудитов византийских и древнерусских древностей, как Е. В. Барсов (1836–1917), Ф. И. Буслаев (1818–1897), В. А. Прохоров (1818–1882), И. Д. Мансветов (1843–1885), Н. В. Покровский (1848–1917), А. П. Голубцов (1860–1911), Н. П. Кондаков (1844–1925) и многие другие. Преподавание церковной археологии было тесно связано с литургией в тех учебных курсах, которые читались в стенах Московской и Киевской духовных академий.

Христианская археология как наука зарождается в эпоху Ренессанса в Западной Европе, ее фундаментальные основы были заложены в XVI–XVIII вв. Постоянный интерес к русским церковным древностям усиливается в XIX в. и захватывает самые широкие слои духовенства и интеллигенции к началу XX в. Церковная и светская власть уделяют в этот период большое внимание вопросам сохранения и изучения старины. Во многих епархиях Русской Православной Церкви в тот период возникали церковные археологические общества и комитеты. К 1912 г. существовало уже 25 церковных археологических обществ в самых крупных губерниях европейской

части России. Старейшие из них – Воронежское (1840 г.), Волынское (1843 г.), Новгородское (1849 г.), Киевское (1873 г.) [1, стб. 244]. В 1851 г. возникает первый церковно-археологический комитет в Рязани. Церковно-археологических учреждений различных типов (обществ, комитетов, музеев, кабинетов) к 1917 г. в России насчитывалось более 50 [7, с. 65]. Святейшим Синодом в 1911 г. было сделано распоряжение о возможно большем открытии по епархиям церковно-археологических учреждений.

Ставропольское церковно-археологическое общество было учреждено архиепископом Ставропольским и Екатеринодарским Агафодором в 1894 г. Преосвященный Агафодор (1837–1919), выпускник Ярославской духовной семинарии, всегда в своей пастырской деятельности отличался особенными заботами о народном образовании и просвещении. Будучи епископом Сухумским (1891–1893), до назначения на Ставропольскую кафедру, он много внимания уделял истории христианства в Абхазии, оставив после себя церковно-археологическое исследование «Успенско-Драндский общежительный монастырь в Абхазии, близ г. Сухум» [1, стб. 51, 52]. В целях изучения древнейшего периода истории христианства на Северо-Западном Кавказе им была открыта в 1892 г. Сухумская епархиальная церковно-археологическая комиссия, опыт деятельности которой использовался при создании Ставропольского церковно-археологического общества. Первое заседание Ставропольского епархиального церковно-археологического общества состоялось 20 декабря 1894 г. Цели и задачи общества определялись необходимостью изучения истории христианства с момента его появления в современных пределах епархии и «до настоящего

времени», проведения сбора различных материалов для написания истории Ставропольской епархии, а также осуществления охранных мероприятий по отношению к древним и старинным церквям и часовням [6, с. 53, 54]. Постепенно при обществе возникает древлехранилище, в которое поступали случайные археологические находки от учителей народных училищ, прихожан и священников. В 1899 г. каталог древлехранилища при Ставропольском церковно-археологическом обществе насчитывал 91 наименование предметов различного происхождения, от археологических находок из разрушенных древних могил до предметов старинной иконописи и церковной утвари. Эта коллекция была положена в основу вновь учрежденного в 1906 г. Ставропольского епархиального музея [4, с. 158; 6, с. 56]. В связи с подготовкой материалов для составления истории Ставропольской епархии общество публиковало сведения о церковных древностях в пределах епархии, материалы по церковной археологии края, охраняло и изучало древнехристианские памятники, описывало и разрабатывало архивы церквей, соборов и монастырей, духовной консистории и духовно-учебных заведений, а также приступило с 1910 г. к изданию сборника «Церковная старина на Северном Кавказе» [11; 15].

Среди почетных членов Ставропольского церковно-археологического общества были председатель Московского археологического общества графиня П. С. Уварова, заслуженный ординарный профессор Санкт-Петербургской духовной академии, директор Петербургского археологического института, автор известнейшего труда «Очерки памятников христианской иконографии и искусства» Н. В. Покровский, кубанский историк и ста-

тистик, член Московского и Русского археологических обществ Е. Д. Фелицын (1848–1903). Среди действительных членов общества начинал также свою научную деятельность тогда еще присяжный поверенный, а в дальнейшем известный историк, археолог и организатор музейного дела на Северном Кавказе Г. Н. Прозрителев.

Уже в последней четверти XIX в. археология церковных древностей дает мощное ответвление в виде новых научных направлений, связанных с историей византийского и древнерусского искусства, исследования по различным периодам которого проводились в ведущих университетах Российской империи. Эпистемологическое поле церковной археологии существенно расширяется и дифференцируется, многие проблемы этой науки оказываются в сфере ведения секулярных дисциплин, читаемых на историко-филологических факультетах императорских университетов. В 1914 г. при Святейшем Синоде была учреждена Архивно-археологическая комиссия, которая стала контролировать и направлять деятельность церковно-археологических учреждений, содействуя повышению уровня их научной, охранной и издательской деятельности, а с 1917 г. в духовных семинариях и ряде епархиальных училищ был введен специальный курс «Церковная археология».

Однако в связи с революционными событиями и отделением Церкви от государства с конца 1917 г. церковная археология как прикладная и научная дисциплина, читаемая в учебных заведениях, практически перестает существовать даже на уровне терминологического употребления, хотя многие проблемы, которые входили в круг изучения этой дисциплины, продолжали исследо-

ваться (особенно со второй половины XX в.), но уже под видом истории архитектуры (христианские культовые сооружения), искусствознания (иконопись, фрески, мозаики), истории эстетики, прикладного искусства (культовая металлопластика, резьба по дереву и камню), истории распространения христианской религии (христианизация, взаимовлияние православной и языческой религиозных традиций, народное христианство) преимущественно на исторических факультетах центральных университетов и в академических институтах.

Один из видных русских специалистов по церковной археологии Александр Петрович Голубцов (1860–1911), статьи и лекции которого были собраны для посмертного издания в августе 1917 г., читал курс по церковной археологии и литургике в Московской духовной академии почти 25 лет (с 1887 по 1911 г.) и сформулировал свое, во многом итоговое для этой научной дисциплины, понимание предмета церковной археологии, ее вспомогательных отраслей, отношения церковной археологии к «классической» археологии и истории, наметил задачи археологии церковных древностей.

Рассуждая об археологии в широком смысле, А. П. Голубцов провидчески пишет: «Судить о том, что может сделать в будущем наука древностей, еще не пришло время – это можно угадывать, но не решать: можно оспаривать введение этого предмета в курс нашей средней школы, но едва ли возможно уже теперь сомневаться в справедливости мысли, что этой еще сравнительно молодой отрасли знания предстоит завидная будущность, когда в ее распоряжение поступит более обширный вещественный материал, а главное – будут выработаны стро-

гие приемы или методы для оценки этого материала и для заключений об его исторической ценности» [5, с. 10].

Что касается понятия «церковная археология», то ее предметом ученый определяет «все, что когда-либо существовало в древней церкви, а теперь отчасти вышло из употребления, отчасти еще существует, но уже в измененном виде. Такое широкое обозначение позволяет подводить под него все вообще формы, в какие выражалась древнехристианская жизнь: будут ли это формы вероучения и богослужения, или канонические постановления, или отношения бытовые». Объектом исследований церковного археолога, по мнению А. П. Голубцова, должны стать история изменения церковного культа (литургические аспекты и собственно материальная обстановка и предметы литургических действий), то есть «храм, как архитектурное целое, со всеми приспособлениями, относящимися к богослужению, церковная живопись, одежды, утварь и все вообще вещественные богослужебные принадлежности» [5, с. 16]. Весьма важно то, что историю монументальной христианской архитектуры и церковной живописи исследователь рассматривает в тесной связи с учением Церкви и текстом литургии, вне которых любая интерпретация произведений церковного искусства и памятников христианской археологии будет гносеологически неточной.

Выделяя две основные стороны церковной археологии для понимания широкой аудитории, он отмечает, что эта дисциплина практически сводится к истории церковного искусства и этнографии. Уточняя предмет последней науки при изучении древнехристианского быта, А. П. Голубцов под словом «быт» подразумевает

структуры повседневной жизни, которые выражались в ритуалах и обрядах, социальных формах общежития, заботах о пище, одежде и жилище, духовных потребностях и общем мирозерцании. При этом он подчеркивает, что церковно-литургическая и бытовая жизнь общества должны рассматриваться в тесной связи, в явлениях, которые связаны друг с другом органически, имея самые близкие точки соприкосновения [5, с. 17]. Исследователи уже в начале XX в. понимали, что в связи с выделением археологии в самостоятельную науку возникает ограничение ее источниковедческого поля только памятниками вещественными, а письменные допускаются лишь для дополнительного толкования и объяснения материальных памятников. Поэтому, как пишет А. П. Голубцов, «мы определили нашу науку в смысле истории церковного культа и частью древнехристианского быта» [5, с. 24]. Более осторожные исследователи христианской археологии выделяли в ней преимущественно три «отдела»: 1) историю древнехристианского искусства, 2) топографию христианского искусства и 3) методику самой науки [5, с. 24].

С момента зарождения церковной археологии как науки она никогда не сводилась к примитивному вещеведению, в ее исследовательской методике всегда ведущую роль в интерпретации фактов и явлений играла фундаментальная историко-филологическая подготовка специалиста. «Археолог, – пишет А. П. Голубцов, – должен быть лингвистом, обладать солидным знанием истории вообще и культуры в частности, а для церковного археолога необходимо еще специальное богословское образование и знание церковной литературы. Без этого условия объяснить археологический материал – дело невозможное.

Определить его значение в культурной жизни, его связь с той или другой стороной церковного быта можно только при пособии исторических и литературных данных, только с помощью анализа и изучения тогдашней жизни и сохранившихся ее останков» [5, с. 25]. Занятия церковной археологией в России требовали учета еще одной специфики, существенно отличавшей ее от западноевропейской христианской археологии: изучать приходилось не столько первохристианские древности, сколько искусство и богослужение Греко-Византийской Церкви, традиции которой были пересажены на древнерусскую почву, плодотворно развивались и в течение длительного времени соотносились с теми изменениями, которые происходили в византийском литургическом обряде и церковном искусстве на протяжении всего средневековья.

В советский период отечественной истории в немногочисленных духовных учреждениях церковная археология преподавалась преимущественно как дисциплина теоретическая, поскольку преподававшие ее были лишены возможности и условий для практического исследования памятников церковной старины. В то время как светские специалисты, историки и искусствоведы, обращавшиеся к изучению памятников церковного искусства, как правило, были слабо подготовлены в области богословия и литургики и зачастую давали поверхностные интерпретации археологическим артефактам и памятникам, преимущественно с художественно-эстетических позиций, только как объектам материальной культуры, что не способствовало созданию адекватных современному уровню исторического познания историко-археологических реконструкций.

Этот методологический разрыв стало возможным если не ликвидировать, то существенно сократить с начала 1990-х гг., с изменением отношения государства к Церкви в связи с произошедшими политическими, социальными и идеологическими трансформациями.

В 1995 г. состоялась Первая Всероссийская конференция по проблемам церковной археологии, на которой были затронуты проблемы возрождения этой научной дисциплины, ее предмета и методов [14].

В своем выступлении на этой конференции диакон А. Мусин отмечал, что развитие церковной археологии шло от изучения сакральной функции литургического предмета к культурной конкретике при тесном рассмотрении памятника в связи с письменной церковной традицией и текстами литургии, что являлось важным методологическим отличием русской церковной археологии от христианской археологии, где исследование шло от конкретного артефакта к выявлению его культурной функции [10, с. 13].

С учетом развития полевой археологии и расширения источниковой базы христианских древностей в XX в., значительных успехов в изучении памятников церковной архитектуры и искусства и возрастающего интереса в современном российском обществе к православной культуре недостаточно просто вернуть в информационное поле понятие «церковная археология», обозначив этим термином изучение материальных памятников церковного прошлого или выделив их в особый подраздел археологического знания.

Диакон А. Мусин верно отмечает, что «использование археологических источников для изучения церков-

ной истории и культуры и изучение реликвий и предметов церковной старины не означает, что археология становится церковной», как в равной мере и не способствует решению методологических проблем прямая «рецепция церковной историей выводов археологии, поскольку такое заимствование носит зачастую некритический характер» [10, с. 14, 15]. Выход из создавшейся ситуации исследователю видится в создании особого метода в разработке проблем церковной археологии на основе синтеза традиций русской церковно-археологической науки, опыта христианской археологии Запада и модернизации методического арсенала подобных исследований. Он предлагает рассматривать современную церковную археологию как «цельную и развивающуюся систему знаний, изучающую вещественные древности источниковедческими методами общей археологии в контексте Священного Предания и церковной традиции с целью более полного разрешения проблем истории Христовой Церкви и христианской культуры» [10, с. 17].

В работе Л. А. Беляева «Христианские древности: Введение в сравнительное изучение» дается обзор основных проблем и истории изучения христианских древностей от античности до конца средневековья в широких географических рамках – от Палестины и Византии до Древней Руси и Британии. Внимание автора в основном сосредотачивается на изучении церковных архитектурных сооружений и некрополей. Автор сознательно отказывается от употребления терминов «христианская археология» (который ограничен в пределах I тысячелетия хроно-географически) и «церковная археология» (по причине методической, из-за крайней неопределен-

ности, по его мнению, этого понятия) и заявляет, что «подход» данного пособия ничего общего не имеет с церковной апологетикой или «конфессиональной наукой», история церковных древностей понимается им как одна из специальных исторических дисциплин, тесно связанная с археологией, историей архитектуры и искусства и пользующаяся их методами [2, с. 7–16].

Таким образом, в трудах современных специалистов, работающих в пределах проблематики «церковной археологии», присутствуют (что естественно в условиях нынешней методологической ситуации с ее плюралистическими концепциями) различные подходы в определении объекта, предмета, целей и задач этой научной дисциплины.

К настоящему времени значительный вклад в изучение христианской архитектуры и основных этапов распространения христианства на Северном Кавказе до конца XV в. сделал В. А. Кузнецов [8; 9], из церковных историков – митрополит Гедеон [4]. Продолжается изучение средневекового христианского храмостроительства как горной, так и Причерноморской зон [3; 12; 13].

Первый краткий обзор изучения христианских древностей Северного Кавказа недавно был дан Л. А. Беляевым [2].

Определенные затруднения возникают и при выявлении «верхней границы» хронологических рамок северокавказской церковной археологии, которая очевидно выходит за пределы классического средневековья, поэтому с учетом социокультурной и политической ситуации, сложившейся в России после 1917 г., эта граница вполне может быть доведена до рубежа XIX–XX вв.

Если сравнить результативность изучения церковных древностей Древней Руси, Грузии, Армении и Северного Кавказа, то подобное сравнение будет, конечно, не в пользу исследуемого региона. Главная причина слабой изученности заключается в том, что Северный Кавказ оказался территорией, на которой прервалось распространение христианства в XIII–XIV вв., а отсутствие государственных образований, церковно-политически и культурно связанных с ближайшими христианскими державами – Византией, Русью, Грузией, – привело к этнизации православных вероисповедных традиций до уровня религиозных реликтов, вытесненных впоследствии из общественной и вероисповедной жизни возродившимся язычеством и исламом. Еще одной причиной является относительно недавнее включение церковных древностей Северного Кавказа в сферу специальных археологических, этнологических и исторических исследований, причем в основном в советский период, который, как известно, не был благоприятным для штудий подобного характера. Поэтому церковную археологию Северного Кавказа с полным основанием можно называть самой молодой отраслью региональной исторической науки.

Историю распространения христианства на Северном Кавказе и становления церковной православной организации, а также связанную с этим археологию церковных древностей можно разделить на несколько периодов, каждый из которых имеет свою актуальную проблематику, которая, по мере развития церковно-исторических исследований, неизбежно будет дополняться новыми задачами как общего, так и частного характера. Не углубляясь в тонкости хронологических дефиниций, которые по мере из-

учения истории христианства на Северном Кавказе будут неизбежно уточняться, определим, на наш взгляд, наиболее существенные временные периоды и некоторые проблемы церковной археологии Северо-Кавказского региона.

1. Самый ранний период можно определить как время от апостольской проповеди Андрея Первозванного до завершения иконоборчества в Византии (843 г.) и конца IX в. В этот период христианство распространяется преимущественно в Причерноморской зоне, возникают Боспорская, Зихская и Аваггийская епархии Константинопольского Патриархата. В горной и предгорной зонах Северного Кавказа, а также в степях археологические свидетельства о христианстве были преимущественно представлены византийскими импортными предметами с христианской символикой, которые не указывали прямо на вероисповедные принципы живших здесь этносов. Однако сопоставление и уточнение, например, датировок вещевых комплексов из катакомбного могильника Песчанка (Кабардино-Балкария) и Горькобалковского могильника (правобережье Средней Кубани), в которых выявлены изображения крестов как элемент погребального обряда, позволяют более уверенно говорить о возникновении христианских общин уже к периоду 725–775 гг.

В этой связи требует дальнейшего изучения политико-дипломатический и миссионерский контекст посещения Хазарии славянским просветителем Константином Философом вместе со своим братом Мефодием в 861 г. и участия их в религиозном диспуте с хазарами. Территории по берегам реки Егорлык в VIII–IX вв. были плотно заселены носителями салтово-маяцкой археологической культуры (болгарами, аланами, хазарами),

которые явно испытывали влияние византийской христианизации, направлявшейся вдоль основных торговых путей, соединявших Подонье с Предкавказьем. Однако этот регион с целью выявления церковно-археологических памятников специально не исследовался, как и не проводилось здесь каких-либо широкомасштабных работ по выявлению особенностей формировавшегося здесь, в «западных климатах» Хазарского каганата, варианта салтово-маяцкой («хазарской государственной») археологической культуры. Неясна судьба христианских общин на Северном Кавказе в период усиления Хазарского каганата и принятия иудаизма в качестве официальной религии правящей верхушки господствующего класса.

2. Второй период можно условно ограничить временем существования Аланской митрополии, подчиненной Константинопольскому Патриарху с X по конец XVI в. Хотя на этот период приходится официальное крещение Алании, широкое распространение христианства, а затем постепенный упадок его в связи с крушением Аланской государственности и господством Золотой Орды на Северном Кавказе и этот период более репрезентативен по части письменных и археологических источников, включая церковную архитектуру, он ставит перед исследователем гораздо больше вопросов, чем мы в настоящее время можем на них дать ответ.

Нет твердых данных для обоснования времени официального крещения аланов, и пока мы можем говорить о периоде, а не о точной дате крещения князя аланов. Сохраняется много проблем с определением архитектурных коннотаций аланских храмов, сохранившихся в верховьях Кубани, с византийскими и закавказ-

скими традициями, а также однефных церквей, число которых довольно значительно и позволяет проникнуть в особенности организации приходской общины. Раскопанные археологами с конца XIX в. и за весь XX в. христианские погребения не подвергались системному и тотальному анализу на предмет изучения изменения и особенностей погребальной обрядности, что могло бы стать источником по вопросу формирования и изменения религиозного сознания и быта христианизированного населения в рамках как отдельных общин, так и целых ареалов расселения христиан или отдельных анклавов. В этой связи особое значение имеют ставрографические исследования монументальных каменных крестов, а также отдельные находки, пока еще немногочисленные.

Каталогизация, картографирование и иконографическое изучение крестов из музеев и частных собраний, неопубликованных или ранее опубликованных, но в малотиражных изданиях, позволят выявить и уточнить церковные и этнокультурные связи с Византией, Русью и Закавказьем, местные центры и традиции в христианской металлопластике и камнерезном искусстве, особенности культа креста, бытовавшего у многих народов Северного Кавказа вплоть до Нового времени, и в целом – реконструировать уровни массового и индивидуального религиозного сознания, степень воцерковленности прихожан Аланской Церкви в разные периоды ее существования.

3. На вторую половину XVI – первую половину XIX в. приходится не только период интенсивной исламизации народов Северного Кавказа, но и активная миссионерская деятельность Русской Православной Церкви, политика Российской империи по расширению своего

присутствия на Северном Кавказе и постепенному интегрированию его в российское этнокультурное и политическое пространство. Хотя этот период довольно хорошо представлен письменными источниками и, казалось бы, методы церковной археологии здесь не столь эффективны и востребованы, тем не менее требуют изучения такие вопросы, как: определение и датировка каменных крестов, не имеющих надписей (относить их к кавказскому средневековью или к раннему присутствию русской православной традиции); изучение бронзовых иконскладней и крестов как памятников церковного искусства и символов личного благочестия; изучение деятельности местных монастырских иконописных центров и бытование православной иконы, сюжеты и вариации народно-православной иконы; православные обычаи и верования (в том числе и старообрядческие) казаков-старожильцев Северного Кавказа; миссионерская деятельность Русской Православной Церкви среди кочевников и горцев Северного Кавказа; архитектурные традиции и особенности церковного строительства и церковная география; выявление археографических памятников старообрядческой письменности; изучение реликтов христианских обычаев в повседневной жизни горских народов и другие.

4. Период второй половины XIX – начала XX в. в истории Русской Православной Церкви на Северном Кавказе является наиболее богатым в источниковедческом плане и в то же время наименее изученным в церковно-археологическом отношении, во многом даже вызывающим трудности в этом исследовательском направлении по причине массового уничтожения церковных зданий, монастырей, икон, богослужебных книг и церковной ут-

вари, фотодокументов, церковных и приходских летописей, конфискации церковных ценностей после 1920 г.

Здесь также могут быть применимы церковно-археологические методы, хотя, может быть, порой они мало будут отличаться от традиционных научных методов археологии, этнологии, источниковедения, истории архитектуры. Однако такие вопросы, как: обследование и реконструкция разрушенных и руинированных церковных зданий; формирование фототеки снимков храмов (сохранившихся и не дошедших до нас) и церковных праздников для воссоздания и изучения визуальной повседневности православного человека прошлого столетия; иконография иерархов и духовных лиц северокавказских епархий; выявление и комментированное издание церковных летописей и описаний приходов; роспись и публикация статей церковно-археологического характера, разбросанных в епархиальных изданиях XIX – начала XX в.; изучение паломнических традиций и маршрутов, культов новых святых, история монастырского строительства и связей кавказских обителей с Палестиной, Афоном и Киевом; наконец, собственно сама история церковно-исторических учреждений, реконструкции и возрождения древних христианских обителей в верховьях Кубани, – ждут своего вдумчивого и подготовленного исследователя.

Решение всех этих насущных исследовательских проблем требует совместных усилий как церковных, так и светских ученых, компетентно владеющих знанием церковно-археологической науки.

-
1. Археология церковная или христианская // Полный православный богословский энциклопедический словарь. М., 1992. Т. 1. Репринт.

2. *Беляев Л. А.* Христианские древности: Введение в сравнительное изучение. СПб., 2000.
3. *Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю.* Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Северо-Западного Кавказа. М., 2011.
4. *Геден, митрополит.* История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России. М.–Пятигорск, 1992.
5. *Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. СПб., 1995.
6. *Колесникова М. Е., Сергеев В. Д.* Из истории Ставропольского епархиального церковно-археологического общества // Историко-археологический альманах. 2000. № 6.
7. *Комарова И. И.* Церковно-археологические общества и музеи // Святые и культура. М., 1992.
8. *Кузнецов В. А.* Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977.
9. *Кузнецов В. А.* Христианство на Северном Кавказе до XV в. Владикавказ, 2000.
10. *Мусин А., диакон.* Проблемы возрождения церковной археологии России: предмет, метод, цель // Церковная археология: Материалы Первой Всероссийской конференции. СПб.–Псков, 1995. Ч. 1.
11. *Никольский С.* Ставропольское епархиальное церковно-археологическое общество за первое десятилетие своего существования. Ставрополь, 1907.
12. *Пищулина В. В.* Христианское храмовое зодчество Северного Кавказа периода средневековья. Ростов н/Д, 2006.
13. *Хрушкова Л. Г.* Раннехристианские памятники Восточного Причерноморья. М., 2002.
14. Церковная археология: Материалы Первой Всероссийской конференции. Псков, 20–24 ноября 1995 г. СПб.–Псков, 1995. Ч. 1–3.
15. Церковная старина на Северном Кавказе. Ставрополь, 1910. Т. 1.

*Т. А. Павленко
(Краснодар)*

Участие ставропольских семинаристов во всероссийском семинарском движении (конец XIX – начало XX в.)

Историки, изучавшие протестное движение воспитанников православных семинарий в конце XIX – начале XX в., подчеркивали руководящую роль общесеминарского центра и значимость резолюций, принятых на нелегальных съездах в 1901–1906 гг. Говоря о высоком уровне организованности и сплоченности семинаристов, авторы нередко преувеличивали степень влияния общесеминарских нелегальных организаций на развитие протестного движения учащихся духовных семинарий. Большинство исследователей акцентировали внимание на политическом характере семинарского движения и революционном настрое самих семинаристов.

В данной статье планируется исследовать степень участия воспитанников Ставропольской духовной семинарии во всероссийском семинарском движении в конце XIX – начале XX в. Именно в это время семинаристы по всей Российской империи объединяются в нелегальные организации с целью бороться за реформирование духовной школы.

Протестные выступления учащихся Ставропольской семинарии рассматривались в нескольких работах [6; 7; 8; 11; 12; 20; 22; 27]. Авторы называли разные факторы влияния на ставропольских семинаристов: одни придавали значение ученическому, студенческому или рабочему

движению, вторые – революционному движению и политическим событиям, третьи – революционной пропаганде (преимущественно социал-демократов).

Во второй половине XIX – начале XX в. ставропольские семинаристы организовывали кружки самообразования, обсуждали запрещенные цензурой книги, выпускали ученические журналы. Они не раз протестовали против существующих в учебном заведении порядков.

В 1896 г. ставропольские семинаристы вместе с учениками других семинарий решили протестовать против нового циркуляра министра народного просвещения, разрешившего поступать в Юрьевский и Варшавский университеты лишь перворазрядникам. Идея добиться такого же права и для второразрядников возникла у воспитанников Владимирской семинарии. Они предложили семинаристам других городов объединиться и подать общую петицию на имя министра народного просвещения. В 21 духовную семинарию (в том числе и в Ставропольскую) были разсланы воззвания и вопросные бланки, которые позволили бы выяснить «положение общего дела в других семинариях, их положения экономического и умственно-воспитательной постановки их» [10, с. 14]. По результатам опроса в общую петицию были включены требования не только о допуске в высшие учебные заведения второразрядников, но и об изменении учебно-воспитательного процесса. Вероятно, учащиеся внесли в петицию эти пункты, поскольку были наслышаны о создании комиссии, занимающейся разработкой новой реформы духовного образования [21, с. 477]. Возможно, семинаристы, желая принять участие в обсуждении предстоящей реформы, решили подать свой проект будущих преобразований.

План владимирцев не сработал: нелегальная деятельность семинаристов была раскрыта. Ректор Тверской семинарии во время обыска у одного из воспитанников отобрал все материалы организации.

Новый этап семинарского движения приходится на период 1899–1901 гг. Вдохновленные примером студенческого движения семинаристы решили требовать изменений в учебном строе. В 1901 г. Учебный комитет при Святейшем Синоде объявил о пересмотре учебных программ и учебников. В свою очередь, воспитанники Казанской духовной семинарии в мае 1901 г. создали «Временный комитет объединения организаций духовных семинарий», члены которого стали рассылать воззвания с призывом созвать общий съезд для решения насущных проблем [15, л. 198 об.].

Состоявшийся летом 1901 г. в Чистополе Казанской губернии съезд семинаристов определил Казанскую семинарию «руководительницей общесеминарского движения», которая должна была объединить все семинарии в течение 1901/1902 учебного года [15, л. 200]. С этой целью был организован «Временный центральный организационный совет семинаристов» (далее – ВЦОСС). Исследователи В. П. Ядрицов и А. Г. Данилов приписывают главную роль в создании ВЦОСС воспитанникам Екатеринославской, Харьковской, Донской и Ставропольской семинарий [28, с. 12; 7, с. 309]. Возможно, учащиеся этих учебных заведений впервые выдвинули идею объединиться в общую организацию.

В мае казанские семинаристы получили записку от вятских товарищей, к которой прилагалось письмо, полученное с юга от союза нескольких семинарий. В этом

письме предлагалось объединиться в одну организацию во главе с центральным комитетом для «улучшения положения семинаристов» [15, л. 198 об., 214].

В историографии считается, что этот съезд сыграл значимую роль в развитии семинарского движения. Однако число прибывших на него делегатов (всего 5 человек) позволяет усомниться в подобной точке зрения. На этом мероприятии присутствовали представители лишь трех семинарий: один казанский, два костромских и два ярославских семинариста [15, л. 198–202]. Спустя время делегат от Костромской семинарии, встретившись со своими товарищами, сообщил им о неудаче съезда [3, л. 107].

В исследованиях подчеркивается, что важная роль в организации выступлений воспитанников семинарий в начале XX в. принадлежит находящемуся в Казани «Временному центральному организационному совету семинаристов» [22, с. 74; 24, с. 206–209; 23, с. 100–103; 13, с. 134]. По подсчетам А. В. Ушакова и О. А. Образцовой, казанские семинаристы наладили связь с 41 семинарией, в которых были созданы организационные комитеты (в том числе со Ставропольской). Таким образом, создается образ разветвленной и хорошо структурированной организации. Однако найденные в архивах документы позволяют уточнить эту картину. Так, по сведениям Департамента полиции, казанские семинаристы заручились поддержкой учащихся 18 семинарий, а активист ВЦОСС и вовсе называл 14 семинарий (причем Ставропольская семинария не значилась).

Те же исследователи отмечали, что были предложены два вида тактики: «мирная» и «террористическая». «Мирная» тактика состояла в том, чтобы в актовом зале

на общем собрании учеников, учителей и инспекции активисты передали архиерею петицию. Он должен был отправить ее в Святейший Синод. Учащиеся прекращали занятия до тех пор, пока не появится сообщение в газетах об удовлетворении их требований. «Террористическая» же тактика заключалась в том, чтобы при выходе из актового зала, где состоялось собрание, устроить бунт. В воззвании ВЦОСС сообщалось, что большинство семинарий решили следовать «мирной тактике» [15, л. 202 об.].

О существовании ВЦОСС учащиеся многих семинарий узнали лишь осенью 1901 г. После летних каникул, в начале нового учебного года, агитаторы посетили ряд семинарий, призывая воспитанников к активным действиям. С сентября по декабрь 1901 г. волнениями были охвачены 12 семинарий, многие из них были закрыты до января следующего года.

В декабре 1901 г. на общем собрании в актовом зале ставропольские семинаристы предъявили ректору ряд требований: улучшить условия проживания, изменить отношение воспитателей к своим подопечным, разрешить свободный выход в город и посещение библиотек и читален, запретить селить воспитанников на частных квартирах большими группами (по 12-14 человек). Ученики, не уверенные в том, что начальство выполнит их требования, стали готовиться к бунту – пытались потушить лампы, и, как сообщал бывший воспитанник Н. С. Фролов, «тогда, несомненно, началось бы избиение администрации». Инспектору удалось разогнать собравшихся. Тогда семинаристы из чувства мести разбили стекла в его квартире [25, л. 19]. Опасаясь бунта, админи-

страция учебного заведения выполнила большинство заявленных требований [18, л. 2–9 об.].

В своем отчете епископ Агафодор (Преображенский) указал две причины протестных выступлений ставропольских семинаристов. Сообщалось, что их «коллективные заявления» – подготовленные «тайной ассоциацией нескольких воспитанников при сторонних влияниях, и вызванные отчасти такими же действиями, имевшими в недавнее время место в мужской гимназии» [18, л. 9]. Речь шла о том, что ставропольские семинаристы, с одной стороны, примкнули к общесеминарскому движению, с другой – решили протестовать по примеру гимназистов, которые устроили бунт в ноябре. В любом случае епископ хотел возложить ответственность на учащихся других учебных заведений.

Представляется, что воспитанники Ставропольской семинарии приняли участие в общесеминарском протестном движении. Однако их петиционные требования отличалась от требований казанских семинаристов – организаторов движения. В казанской петиции предлагалось уравнивать программу семинарий с программами светских учебных заведений, разрешить поступать в университеты после окончания IV класса семинарии, отменить экзамены при переходе из класса в класс, сократить объем преподавания богословских предметов и увеличить – светских, устранить монашествующих лиц от управления семинариями, изменить отношение начальства к учащимся, отменить обязательность хождения к богослужению, исповеди, причастия, а также постов. Таким образом, предлагалось секуляризировать духовную школу.

Можно предположить, что ряд требований ученики Ставропольской семинарии включили в петицию под влиянием гимназического движения. В любом случае, ставропольские семинаристы предложили собственный проект преобразования духовной школы.

Несмотря на повсеместные протесты семинаристов, церковные власти так и не решились провести реформу богословского образования. В 1902 г. прекратил свое существование казанский ВЦОСС. 23 июня полиция арестовала делегатов, прибывших на новый общесеминарский съезд в селе Моркваши Симбирской губернии. Затем последовали аресты членов местных семинарских организаций.

В целом в 1901/1902 учебном году за время функционирования ВЦОСС протестные выступления произошли в 29 семинариях из 57. Зато за период с 1899 по 1902 гг., когда волнения охватили высшие учебные заведения, акции протеста были организованы в 41 семинарии, причем во многих из них они повторялись. Очевидно, что семинарское движение развивалось в большей степени под влиянием студенческих выступлений. В Казанской семинарии, где находился центр общесеминарского движения, протестные акции были устроены в марте 1899 г. Но ни одного выступления не состоялось в период деятельности ВЦОСС. Вероятно, члены этой организации не смогли оказать влияние на своих товарищей по учебному заведению.

Следующий этап протестного движения семинаристов совпал с началом Первой российской революции. В это время в прессе активно обсуждались проекты по реформированию Русской Православной Церкви, частью

которого были планы по преобразованию духовной школы. Эти дискуссии в печати взбудоражили учащихся. Уже с февраля 1905 г. ученики Владимирской, Саратовской и Одесской семинарий стали рассылать воззвания ко всем семинаристам Российской империи с призывом созвать съезд для обсуждения реформы духовно-учебных заведений.

Съезд состоялся во время летних каникул, в июне 1905 г., во Владимире. На нем присутствовали представители 9 семинарий, которые составили общую петицию (так называемую резолюцию съезда) с проектом преобразования духовной школы. Предлагалось создать вместо духовного училища и семинарии общую 10-летнюю школу с лекционным способом преподавания богословских предметов в трех старших классах. Эта общеобразовательная часть школы с 7–8-летним сроком обучения приравнивалась к средним учебным заведениям и отделялась от богословской (пастырской). В программе планируемой всесословной средней школы преобладали естественные, математические, «философские» дисциплины и иностранные языки с сохранением Закона Божия. Таким образом, программа этих учебных заведений приближалась к курсу светских школ.

Резолюция съезда должна была стать образцом для местных петиций, подача которых была назначена на осень 1905 г. На съезде также было решено прекратить занятия в семинариях до тех пор, пока церковные власти не объявят о начале реформирования богословского образования.

Осенью 1905 г. в православных семинариях начались протестные выступления. Причем формы протеста были разнообразны: волнения, бунты, забастовки, демонстрации и прочее.

В Ставропольской семинарии уже в первых числах сентября был образован «своего рода семинарский совет депутатов» [25, л. 31] (по два человека от каждого класса). Они составили петицию, в которой, как заметил бывший ученик Н. С. Фролов, выдвинули «экономические требования, но более серьезного характера, чем прежде»: свободно распоряжаться временем после занятий, выписывать книги из библиотеки по своему выбору, устраивать собрания для обсуждения ученических нужд без контроля начальства, посещать театры, концерты и другое [19, с. 285–286; 25, л. 31; 6, с. 16; 20, с. 37]. Кроме того, под влиянием революционной обстановки в стране и в городе учащиеся заявили о необходимости «созыва Учредительного собрания на основе всеобщего, равного, прямого и тайного избирательного права».

Петиция была подана ректору 6 сентября. Он передал ее на обсуждение правления. На другой день семинаристам объявили, что правление отклонило их требования. По свидетельству Н. С. Фролова, это вызвало волнение среди воспитанников – заговорили о необходимости организации забастовки по примеру высших учебных заведений. Две трети учащихся высказались за прекращение занятий. Правлению был дан трехдневный срок для рассмотрения требований учеников. В итоге, как вспоминал семинарист, правление приняло, а архиерей утвердил все их требования, «в том числе и Учредительное собрание», и забастовка была отменена [25, л. 31–32]. В отчете ревизора Г. Орнатского сообщалось, что лишь некоторые требования были выполнены [17, л. 13]. Очевидно, администрация учебного заведения, пытаясь успокоить взволнованных воспитанников, решила ослабить

строгий режим. Естественно, что требование учащихся о созыве Учредительного собрания учебное начальство выполнить не могло.

Впоследствии семинаристы, поддавшись уговорам гимназистов, неоднократно участвовали в уличных демонстрациях и нарушали общественный порядок в городе, вызывая негодование местного населения дерзкими поступками. Постоянное вмешательство гимназистов обострило конфликт между семинаристами и их начальством. В итоге семинария была закрыта, а воспитанников пяти младших классов отправили по домам до января 1906 г.

Б. В. Титлинов утверждал, что ставропольские семинаристы являлись руководителями движения молодежи на местном уровне, сотрудничали с комитетом РСДРП [22, с. 96–97]. В действительности лишь некоторые воспитанники семинарии установили связи с социал-демократами. Подача петиции и участие ставропольских семинаристов в городской демонстрации состоялись под влиянием гимназистов, наиболее организованной молодежной группы, участвовавшей во многих политических акциях. Историк Э. В. Кемпинский также считал гимназию центром общественно-политического движения [11, с. 18].

Необходимо отметить, что стачки семинаристов осенью – зимой 1905 г. стали повсеместным явлением. К концу 1905 г. в 43 семинариях из 57 были прекращены занятия, 18 семинарий были закрыты до января следующего года [22, с. 97; 9, с. 107].

Ряд исследователей считают, что выступления семинаристов представляли собой организованную акцию, спланированную еще в июне 1905 г. на съезде в городе

Владимире [1, с. 19; 22, с. 94; 5, с. 6; 13, с. 173; 7, с. 315]. Однако источники позволяют утверждать, что ставропольские семинаристы не участвовали в забастовочном движении осенью 1905 г., запланированном на съезде. Их петиция была составлена при поддержке гимназистов, проявивших большую активность в выражении протеста.

Второй съезд семинаристов вновь состоялся во Владимире 12–13 февраля 1906 г. Решено было продолжать бороться за реформу духовной школы, используя любые формы протеста [4, л. 9 об.].

17 апреля 1906 г. ставропольские семинаристы подали ректору новую петицию. Они предложили создать новый тип школы с 10-летним сроком обучения. Лишь в последние два года должны были изучаться богословские предметы. Программа же 8 лет срока обучения приближалась к курсу светских школ: в ней преобладали естественные, математические, «философские» дисциплины, а также иностранные языки (немецкий, французский). Кроме того, семинаристы настаивали на отмене обязательного посещения богослужений и совершения молитв. Заканчивалась петиция требованием допустить во все высшие учебные заведения выпускников православных семинарий (для которых поступление в университеты было ограничено) [2]. Примечательно, что эта петиция была составлена по образцу общей петиции, созданной еще на первом съезде во Владимире (в июне 1905 г.). Но получили ее ставропольские семинаристы лишь спустя время от воспитанников Донской семинарии, участвовавших в съезде.

Ректор Ставропольской семинарии передал петицию общеeparхиальному съезду духовенства, созванному накануне, 16 апреля. Возможно, созыв этого съезда и

побудил воспитанников подать петицию. После долгих дискуссий было решено пригласить на заседания съезда семинаристов. Как заявил один из депутатов, если «запрещать им высказывать свои мысли и желания, то эти чувства безусловно найдут себе нежелательный выход в виде нелегальных сходок, забастовок и проч.» [16]. Вопрос о допуске семинаристов на заседания епархиальных съездов духовенства обсуждался в Пензенской (1905 г.) и Оренбургской (1907 г.) епархиях. Там сложилась аналогичная ситуация: семинаристы решили апеллировать за помощью к собранию духовенства.

Депутаты съезда осудили «ненормальное течение семинарской жизни, выразившееся в постоянных волнениях среди воспитанников, временном закрытии семинарии и неаккуратном посещении воспитанниками уроков и богослужений» и объяснили это наличием глубоких недостатков, «скрывающихся в самом строе жизни духовных семинарий» [2].

Одной из основных виновниц падения авторитета пастырей среди прихожан называлась духовная школа, которая «никуда больше не отворяет дверей своих питомцев, как во иереи, где свежий, новоиспеченный священник, может быть сначала и честный, правдивый человек, сразу же чувствует над собой гнетущий надзор благочинного», стараясь угодить ему, портит отношения с прихожанами [14]. Семинаристы ощущали поддержку избранных ставропольского духовенства, хотя это и сопровождалось критикой их поведения. Благодаря заступничеству выборных представителей духовенства конфликт между учебным начальством и учащимися был разрешен. Занятия в семинарии продолжились.

Совершивший ревизию в июне 1906 г. статский советник Г. Орнатский отмечал бездействие инспекции, которая должна была следить за порядком в семинарии, и постановил уволить весь инспекторский состав [26]. Волнения семинаристов он объяснил отсутствием должного надзора со стороны инспекции [17, л. 4].

Стоит отметить, что в 1906/1907 учебном году на призывы Вятской семинарии – нового общесеминарского центра – ставропольские семинаристы не откликнулись.

Итак, в конце XIX – начале XX в. многие православные семинарии были вовлечены в общее движение с целью добиться проведения реформы богословского образования. В отличие от учащих других семинарий, ставропольские семинаристы не объявляли забастовок и ограничились подачей петиций. При этом им удалось добиться выполнения некоторых требований.

Решения первого съезда семинаристов во Владимире были поддержаны учащимися многих семинарий. Однако набор требований в петициях отличался. Влияние на движение семинаристов оказало движение учащих высших и средних учебных заведений, революционная обстановка в стране, а осенью 1905 г. – и Всеобщая октябрьская стачка. Именно в период Первой российской революции церковные власти внесли некоторые изменения в учебно-воспитательный процесс. Однако долгожданная реформа в области богословского образования так и не была осуществлена.

-
1. *Васильев Д.* Минувшее (Очерки истории революционного движения молодежи в 1905–1920 гг. во Владимирской губернии). Владимир, 1923.

2. Воспитанники духовной семинарии и заседания съезда // Северный Кавказ. 1906. 29 апр.
3. ГАРФ. Ф. 102. Оп. 226. Д. 3 ч. 192.
4. ГАРФ. Ф. 102. Оп. 233. Д. 1000 ч. 10.
5. *Голубцов С. А.* Московская духовная академия в революционную эпоху: Академия в социальном движении и служении в начале XX века. Т. 1. Ч. 3. Московская духовная академия дореволюционного периода. М., 1999.
6. *Гонтарева Т. Н.* Борьба большевиков за вовлечение учащейся молодежи в революционную деятельность // Народное образование на Северном Кавказе. Ставрополь, 1974.
7. *Данилов А. Г.* Интеллигенция юга России в конце XIX – начале XX века. Ростов н/Д, 2000.
8. *Дрогалина М. В.* Революция 1905–1907 гг. на Ставрополье. Ставрополь, 1955.
9. *Зырянов П. Н.* Православная церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг. М., 1984.
10. Из материалов по истории подпольной библиотеки и тайного кружка Владимирской семинарии // Библиотека общественных движений в России XIX и XX вв. Кострома, 1921. Вып. IV.
11. *Кемпинский Э. В.* Революция 1905–1907 гг. в Ставропольской губернии. Ставрополь, 1995.
12. Край наш Ставрополье: Очерки истории. Ставрополь, 1999.
13. *Мальшева Н. В.* Общественно-политическое движение учащейся молодежи провинциальной России в конце XIX – начале XX вв.: Дис. ... канд. ист. наук. Пенза, 1999.
14. Местная хроника // Северный Кавказ. 1906. 7 мая.
15. НАРТ. Ф. 199. Оп. 1. Д. 129.
16. Петиция семинаристов // Северный Кавказ. 1906. 6 мая.
17. РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 60.
18. РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 100.
19. Семинарские петиции // Духовная школа: Сборник статей. М., 1906.
20. *Судаевцов Н. Д.* Ставрополье в первой российской рево-

- люции 1905–1907 гг. // Ставропольский хронограф на 2005 год: Краеведческий сборник. Ставрополь, 2005.
21. *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: Проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М., 2006.
 22. *Титлинов Б. В.* Молодежь и революция: из истории революционного движения среди учащейся молодежи духовных и средних учебных заведений. 1860–1905 гг. Л., 1924.
 23. *Ушаков А. В., Образцова О. А.* Учащиеся средних учебных заведений России в общественно-политическом движении на рубеже XIX–XX вв. М., 1999.
 24. *Ушаков А. В.* Революционное движение демократической интеллигенции в России. 1895–1904. М., 1976.
 25. *Фролов Н. С.* В годы Первой революции в Ставропольской губернии // Ставропольский государственный историко-культурный и природно-ландшафтный музей-заповедник им. Г. Н. Прозрителева и Г. К. Пправе. ДФ. 45. Ед. хр. 1.
 26. Хроника // Голос. 1906. 11 июня.
 27. *Шацкий П. А.* Ставрополь: Исторический очерк. Ставрополь, 1977.
 28. *Ядрицов В. П.* Рабочее движение и учащиеся средних учебных заведений юга России накануне первой российской революции. 1900–1904 гг.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1983.

*А. М. Пантюхин
(Ставрополь)*

Либерально-реформистские тенденции в церковной жизни Северной Осетии начала XX в.

В последнее время все больший интерес вызывают вопросы местной истории. Наиболее актуально развитие церковной истории, особенно в свете последних событий церковно-общественной жизни, связанных с разукрупнением Ставропольской и Владикавказской епархии. Поэтому предлагаемая тема, раскрывающая сущность обновленческого движения Русской Православной Церкви в контексте локального сообщества, особенно актуальна.

В Северной Осетии обновленчество имело свои особенности, значительно отличающие его от подобных явлений в других макрорегионах. Поэтому важно проанализировать либерально-модернистские и обновленческие тенденции в православной жизни Северной Осетии в начале XX в., рассмотрев кризисные явления церковной жизни той эпохи, попытки реформистски настроенного духовенства разрешить канонические проблемы и раскрыв столкновение либеральных и консервативных начал, а также действия местной церковной власти по его разрешению.

Данную проблему затрагивали некоторые местные исследователи истории Православной Церкви на Северном Кавказе. Особенно следует выделить труды С. А. Хабуловой, И. А. Гиоевой и А. А. Горобца. В их работах делается попытка проследить процессы, происходив-

шие в Русской Православной Церкви в Северной Осетии в начале XX в., в том числе и модернизационные.

К началу XX в. в Русской Православной Церкви резко обострился кризис «синодальной» системы. Представителями разнородных церковных и околоцерковных кругов были предложены различные пути решения этой проблемы, преимущественно в виде либеральных реформ. В крупных академических центрах страны возникли группы, предлагавшие различные пути выхода из кризиса. Их учение строилось преимущественно на религиозно-философских изысканиях русских философов рубежа XIX–XX вв., а также наработках западных христиансоциалистов. К 1905 г. церковно-реформаторские группы составили так называемое «обновленческое» движение, на основе которого к 1923 г. оформилась так называемая «обновленческая» церковь.

Совершенно другими путями складывалась обновленческая идеология в провинции, вдали от крупных академических центров. В Северной Осетии носителями обновленческо-реформаторских идей в начале XX в. выступили не религиозные философы, профессора духовных академий и думское духовенство, а простые священники и миряне, стремившиеся к нормализации церковной жизни.

Десакрализации священства в глазах верующих способствовали такие явления, как падение нравственности духовенства, рост бюрократизации Церкви, небрежное отношение некоторых священников к совершению богослужения, участие священнослужителей и семинаристов в местной политической жизни, семинарское бунтарство.

Апогеем церковного кризиса на Северном Кавказе, как и в России в целом, стал 1905 г. Острое желание местного духовенства найти выход из сложившейся ситуации привело к формированию либерально-реформационного движения в церковной среде Владикавказской епархии, основанного на идее реформирования всех сторон церковной жизни.

Североосетинский исследователь А. А. Горобец полагает, что основной причиной формирования обновленческого движения в Северной Осетии можно считать реакцию местного духовенства на кризис синодальной системы, а революционные события 1905 г. только активизировали этот процесс [4, с. 105]. Игумен Андрей (Мороз) основной причиной формирования обновленчества в Северной Осетии считает общий низкий уровень нравственности и образованности среди духовенства Владикавказской и Моздокской епархии, куда нередко отправлялись служить те, кто в других епархиях подлежали запрещению в священнослужении [1].

Появление обновленческих организаций на Северном Кавказе стало возможным только после издания Манифеста 17 октября 1905 г., утвердившего некоторые гражданские свободы. Нередко эти организации не могли преодолеть сопротивления светской и церковной власти и оставались на полулегальном положении. Такая ситуация сохранялась до Февральской революции 1917 г.

В Северной Осетии обновленческое революционное движение не получило такого распространения, как в Ставропольской и Екатеринодарской епархии, за исключением случаев революционной пропаганды в стенах Ардонской духовной семинарии, организованной иеромо-

нахом Алексием, и крупной драки между семинаристами и казаками станицы Ардонской [23, л. 3; 18, л. 1].

Но все же немало повлияло на либерализацию церковной жизни так называемое семинарское бунтарство. 17 октября 1905 г. началось восстание в Ардонской миссионерской духовной семинарии. Взбунтовавшиеся семинаристы выдвинули требования изменить статус семинарии, разрешить свободное издание студенческих журналов и проведение публичных чтений, ввести запрет на контроль личной корреспонденции и обыски в кельях, запретить наказывать или отчислять забастовщиков [13, л. 159]. Сначала бунт был приостановлен частичными уступками со стороны семинарской администрации, но весной 1906 г. он усилился. Учащимися был организован сильный пожар, а в Святые Дары перед литургией был всыпан яд [2, с. 138]. В 1906–1907 гг. в стенах семинарии не прекращались митинги, голодовки. 3–4 мая 1907 г. для руководства забастовкой было образовано оргбюро из 12 человек во главе с С. Ащхацава и А. Осиповым. 10–11 мая бунт был подавлен чрезвычайными мерами с привлечением казачьей сотни [2, с. 140–141].

Семинарская революционная деятельность зачастую носила организованный характер, управляясь из одного центра. Особый интерес представляет призыв этого центрального революционного органа, образованного примерно в 1901 г., к студентам Ардонской миссионерской семинарии принять участие во Всероссийской забастовке в марте 1902 г. [10, л. 12], перехваченный семинарской администрацией. Бунты в Ставропольской и Ардонской семинариях в годы Первой российской революции были организованы на идеологической

платформе прошедшего летом 1905 г. первого общесеминарского съезда во Владимире. В 1912–1913 гг. студенты Ставропольской и Ардонской семинарий во главе с М. Морозовым пытались организовать всероссийскую забастовку семинаристов [14, л. 16].

Нередко семинарское бунтарство перерастало в профессиональную революционную деятельность. Наиболее известным семинаристом-революционером в Северной Осетии стал Г. Дзасохов [24, с. 144], тяготевший к партии социал-демократов.

Интересно отметить, что некоторые из Владикавказских архиереев пытались проводить умеренно либеральную политику в своей епархии. Например, в 1904 г. в Моздоке было организовано Общество ревнителей Православия во главе с благочинным V округа А. Никольским [19, л. 1]. Как и в Ставропольской епархии, в Северной Осетии к началу XX в. начали появляться православные братства. Наиболее значимым стало Православное братство в честь святого Архистратига Михаила (Михаило-Архангельское), занимавшееся миссионерской работой в епархии. В его состав вошли правящий архиерей Владикавказской епархии, а также ключевые должностные лица духовного ведомства Северной Осетии и Терской области: смотритель духовного училища Д. С. Луговенко, ключарь кафедрального собора священник А. Цветков, законоучитель женской гимназии протоиерей А. Малиновский, протоиерей Иоанн Завитаев и другие [12, с. 16]. Помимо этого действовали Общество трезвости для борьбы с пьянством и сквернословием, Общество вспомоществования учащим и учившим в церковных школах Северной Осетии, Владикавказское епархиальное попечи-

тельство о бедных духовного звания, касса взаимопомощи духовенства Владикавказской епархии, а также около 50 попечительств (к 1914 г.). Но широкого размаха такая деятельность не получила в силу слабого распространения революционного движения духовенства в пределах Северной Осетии.

Главным рупором либерально-модернистского духовенства стали «Владикавказские епархиальные ведомости». Возглавил обновленческую деятельность священник И. Попов. Либерально-модернистская публицистика на страницах «Владикавказских епархиальных ведомостей» начала разворачиваться в 1905 г. с рассмотрения насущных вопросов умеренного реформирования церковной жизни, таких как проблема свободы вероисповедания, миссионерство, упорядочение богослужебного строя, оживление церковных СМИ [5, с. 291–292; 8, с. 313; 11, с. 332–333; 6, с. 232].

Осенью 1905 г. полемика приобретает более острый характер. Священник И. Попов сообщил о желании осетинского национального духовенства выделить осетинские приходы в отдельную епархию, а также о проведении церковных реформ. Он, подобно ставропольским обновленцам, заявил о необходимости для Церкви «проявить скорее признаки жизни» [16, с. 344], выступал в защиту Первой российской революции, полагая, что именно духовенство должно привести в равновесие нормальный государственный строй и революционные завоевания 1905 г. [15, с. 403].

Но, как и на Ставрополье, во Владикавказской епархии наиболее острые формы обновленчества приняло в самый пик революции – в 1906 г. Появились сообщения

о противоречиях между черным и белым духовенством, архиереями и священниками. Выработан был и проект реформ во Владикавказской епархии: проведение епархиальных Соборов духовенства и мирян, создание Совета священников при правящем архиерее, выборность духовенства, введение всеобщего жалованья для священнослужителей, свобода сложения с себя сана и выхода из духовного звания, свобода церковных союзов, новые принципы приходского управления, освобождение священников от административно-хозяйственных обязанностей в храме [17, с. 5–6]. Как видно, программа реформ соответствовала общероссийским тенденциям.

Священник А. Юрикас выступил с идеей преобразования духовных учебных заведений. Предполагалось ввести демократические свободы в процесс обучения (выборность административных лиц, расширение прав учащихся и т. д.). По его мнению, академии должны быть преобразованы в богословские факультеты при университетах, а вся система духовного образования должна быть перестроена по светским образцам [25, с. 120].

В церковной жизни Северной Осетии после Февральской революции 1917 г. развернулась широкая реформационная деятельность. Духовенство епархии не только признало Временное правительство, но и выразило согласие с его курсом и выступило с призывом подписаться на «Заем Свободы 1917 года» [7, с. 134].

В конце апреля – начале мая состоялся Владикавказский епархиальный съезд духовенства и мирян. На нем была принята программа церковных реформ, предусматривавшая широкое участие духовенства в политической жизни (для отстаивания прав обездоленных слоев населе-

ния), создание союза православного духовенства и мирян (для реформирования церковной жизни), введение приходских советов для управления приходами, выборность приходского духовенства, замену института благочинных советом духовенства и мирян (коллективным управлением), запрещение перевода или наказания клирика без решения церковного суда, учреждение выборного Владикавказского епархиального совета духовенства и мирян, который должен стать высшим органом власти в епархии наравне с архиереем, выборность епископа из черного или белого духовенства, признание справедливым образование самостоятельной Осетинской епархии, организацию печатного органа – журнала «Владикавказское церковное обновление», введение автономии монастырей, выборность всех монастырских должностных лиц, равное пассивное избирательное право в монастырях монахов и послушников старше 25 лет [3, л. 1–14]. Интересно отметить, что епископ Владикавказский и Моздокский Макарий (Павлов) не только признал законными требования обновленческого духовенства, но и посчитал возможным провести программу предлагаемых реформ в рамках епархии временно, «до окончательного решения поднятых вопросов на будущем Поместном соборе» [20, л. 14].

После установления в Северной Осетии советской власти был взят курс на притеснение Православной Церкви. В первую очередь были закрыты и национализированы Свято-Троицкий и Покровский монастыри города Владикавказа, а монахи оказались изгнанными из них на улицу [22, с. 26].

Епархиальное руководство Владикавказской епархии вовремя отреагировало на лишение Церкви опре-

деленной части имущества и государственного финансирования, а также резкое сокращение доходов от треб. Епископ Макарий поставил вопрос о содержании духовенства приходами. Для этого было предложено приходским советам всех храмов епархии обеспечить доходами священнослужителей путем подушного и семейного самообложения прихожан [21, с. 2].

В течение 1918 г. в Северной Осетии было запрещено преподавание Закона Божия в школах, духовные учебные заведения переданы в ведение Наркомата просвещения с последующим их преобразованием в светские школы. Духовенство выступило против этих мер, заявив о принадлежности духовных учебных заведений не всему народу, а только православной его части, представленной Церковью и священнослужителями [9, с. 365]. Этому обращению СНК Терской области противопоставили необходимость соблюдения советских законов и распоряжений для всех граждан.

Ввиду того что у епископа Макария и обновленчески настроенного духовенства практически не было возможности завязать отношения с местной советской властью, для укрепления своих позиций они шли на другие меры, позволявшие, в первую очередь, не потерять влияние Церкви на верующих.

Во Владикавказской и Моздокской епархии в начале XX в. не получила распространения обновленческая деятельность в форме создания церковно-революционных организаций. В Северной Осетии основной формой обновленческой деятельности стали публицистические выступления церковных либералов во «Владикавказских епархиальных ведомостях».

В 1917 г., с быстрым распространением обновленчества, епископ Владикавказский и Моздокский Макарий не только допустил бесконтрольное развитие обновленческого движения в Северной Осетии, порой доходящее до требований нарушения канонических норм, но и сам возглавил его. Им, вероятно, двигала конформистская модель поведения. Он предпочел следовать политике В. Н. Львова, направленной на «официальную» реформу Церкви, надеясь подчинением курсу Временного правительства утвердиться в своих карьеристских устремлениях. Владыка готов был подчиняться любой власти, а также идти на самые радикальные меры ради сохранения своих позиций в Церкви.

С установлением советской власти усилились обновленческие устремления в среде духовенства Северной Осетии и был сформирован тип священника, готового на конформизм ради собственной выгоды.

-
1. *Андрей (Мороз), игумен.* История Владикавказской епархии. <http://ive1875.narod.ru/texts/skriptcand/g7.htm> (дата обращения 11.04.2011).
 2. *Андрей (Мороз), игумен.* История Владикавказской епархии. Элиста, 2006.
 3. Владикавказский Епархиальный съезд духовенства и мира; его постановления и резолюции. 25 апреля – 3 мая 1917 г. // ЦГА РСФСР-А. Ф. 143. Оп. 2. Д. 341. Л. 1-14.
 4. *Горобец А. А.* История Православной Церкви в Северной Осетии (1917-1924 гг.). Владикавказ, 2004.
 5. Границы веротерпимости // Владикавказские епархиальные ведомости. 1905. № 15. 1 авг.
 6. Журнал № 9-й съезда оо. депутатов от духовенства Владикавказской епархии 1905 г. // Владикавказские епархиальные ведомости. 1905. № 17-18. 1-15 сент.

7. *Клочков В. В.* Закон и религия. От государственной религии в России к свободе совести в СССР. М., 1982.
8. *Кормилин.* Миссионерские съезды в благочиниях епархии, зараженных сектантством // Владикавказские епархиальные ведомости. 1905. № 16. 15 авг.
9. Обращение епархиального совета в СНК Терской области // История Владикавказа: Сборник документов и материалов. Владикавказ, 1991.
10. Обращение общероссийского центра по руководству семинарским движением // ЦГА РСО-А. Ф. 150. Оп. 1. Д. 6. Л. 12.
11. Об упорядочении церковной службы // Владикавказские епархиальные ведомости. 1905. № 16. 15 авг.
12. Отчет о деятельности Михаило-Архангельского Владикавказского Братства за 1894/5 год // Владикавказские епархиальные ведомости. 1895. 1 нояб.
13. Петиция. 17 октября 1905 г. // ЦГА РСО-А. Ф. 150. Д. 114. Л. 159.
14. Письмо Учебного Комитета при Святейшем Синоде Ректору Александровской Духовной Семинарии. Март 1913 г. // ЦГА РСО-А. Ф. 150. Оп. 1. Д. 197. Л. 16.
15. *Попов И., священник.* Внутренняя смута и роль духовенства // Владикавказские епархиальные ведомости. 1905. № 21. 1 нояб.
16. *Попов И., священник.* Окончание войны России с Японией и внутреннее «преображение» России вообще и духовенства в частности // Владикавказские епархиальные ведомости. 1905. № 17-18. 1-15 сент.
17. *Попов И., священник.* С новым годом, отцы – братья, сотрудники – читатели! (Новогодняя политика – церковная программа) // Владикавказские епархиальные ведомости. 1906. № 1. 1 янв.
18. Протокол // ЦГА РСО-А. Ф. 150. Оп. 1. Д. 226. Л. 3.
19. Прошение благочинного церквей 5 округа священника Алексия Никольского Его Преосвященству, Преосвященнейшему Гедеону, епископу Владикавказскому и Моз-

- докскому. 25 ноября 1904 г. // ЦГА РСО-А. Ф. 143. Оп. 2. Д. 158. Л. 1.
20. Резолюция Его Преосвященства, Преосвященнейшего Макария, епископа Владикавказского и Моздокского № 1723. 5 мая 1917 г. // ЦГА РСО-А. Ф. 143. Оп. 2. Д. 341. Л. 14.
 21. Резолюция собрания духовенства и мирян Владикавказской епархии // Терский казак. 1918. 6 июля.
 22. *Хабулова С. А.* Весь мир мой храм: поликонфессиональный Владикавказ в XX веке. Владикавказ, 2005.
 23. Циркуляр № 115 правления Александровской миссионерской духовной семинарии в Учебный комитет при Святейшем Синоде. 6 марта 1906 г. // ЦГА РСО-А. Ф. 150. Оп. 1. Д. 227. Л. 1.
 24. *Цховребов З. П.* Развитие общественно-политической и философской мысли в Осетии (вторая половина XIX – начало XX века). М., 1972.
 25. *Юрикас А., священник.* К вопросу о реформе духовно-учебных заведений // Владикавказские епархиальные ведомости. 1906. № 4. 15 февр.

*Е. А. Савенко
(Пятигорск)*

Вопросы периодизации распространения и восстановления христианства на Северном Кавказе

Современные научные представления о периодизации истории христианства в регионе являются результатом накопления знаний и обобщения материалов по данной теме в течение многих десятилетий. В настоящее время специалистами признано и считается научно обоснованным положение о том, что Северный Кавказ является регионом, в котором христианское вероучение начало распространяться еще в первые века нашей эры и в последующем прошло длительный и сложный путь эволюции в местной среде. При этом хронология и периодизация событий, явлений и процессов этой эволюции излагались и излагаются неоднозначно.

В основу представлений о проникновении христианства в регион и дальнейшем его развитии легли церковные предания и жития святых, включая положения о том, что Кавказ был охвачен апостольской проповедью Андрея Первозванного, Симона Кананита, Варфоломея, Фаддея уже в I в. от Рождества Христова. Последующие вехи распространения учения Христа в районах Северного Кавказа отражались в письменной традиции, в частности в сюжетах византийской церковной истории, средневековых грузинских летописных сводах, армянских источниках, где они увязывались с деяниями радетелей веры, проповедников, учителей Церкви, святых. При-

частность к христианству правителей и групп населения отдельных районов Северного Кавказа отмечалась в трудах восточных и европейских авторов начала и середины II тысячелетия н. э. [8; 17 и другие].

Предпосылки для составления общей картины распространения христианства на Северном Кавказе были связаны с оформлением научного подхода к трактовке событий и явлений. В отечественной мысли такой подход стал складываться в середине – второй половине XVIII в., то есть в тот период, когда шел процесс поэтапного включения региона в состав Российской империи. В этих условиях возрастала потребность в системных сведениях информационно-аналитического характера, в связи с чем организовывались экспедиции и писались очерки о народах Северного Кавказа.

Уже в ранних работах исследователей и ученых затрагивались некоторые вопросы истории христианства в регионе. Но пассажи ограничивались указаниями об исповедании данной религии греко-восточного направления в древние времена, о развалинах старинных церквей и пережитках христианских воззрений у осетин, ингушей, балкарцев, кабардинцев, которые соотносились в основном с грузинским политико-религиозным воздействием без четких этапно-хронологических увязок [37, с. 141–144; 10, с. 37, 225, 234, 239]. Для черкесов Северо-Восточного Причерноморья и Северо-Западного Кавказа констатировалось византийское религиозное влияние.

В публикациях рубежа XVIII–XIX вв. и первой половины XIX в. стали называться конкретные личности распространителей христианства в регионе: Юстиниан Великий [9], грузинская царица Тамара [12, с. 34], что

предполагало определенные опорные даты и хронологическую последовательность развития ситуации. Состояние религии черкесов (кабардинцев) и осетин описывал и исследователь начала XIX в. С. Броневский. Помимо указания на их древнюю приверженность к христианству, он отмечал, что после татарских разорений и установления господства крымских ханов на Кубани попытки «поддерживать» христианскую веру среди местных народов со стороны грузинских царей и московских государей со времен царя Ивана Грозного не имели успеха [26, с. 98–99].

Ранние специальные очерки и статьи по истории местного христианства обобщающего характера начали публиковаться в середине – второй половине XIX в. (Хицунов П., 1847; Услар П., 1869; Бакрадзе Д., 1875 и некоторые другие) [36; 35, с. 1–24; 2, с. 115–118].

Один из довольно обстоятельных очерков («историческая записка») о христианстве на Северном Кавказе был опубликован в «Ставропольских епархиальных ведомостях» в год масштабного празднования 900-летия принятия христианства на Руси (1888) без указания авторства [11]. Публикация была подготовлена церковными специалистами по инициативе и при личном участии епископа Ставропольского и Екатеринодарского Владимира. В статье было подчеркнуто: «Историю... завоевания Кавказа мы имеем, истории же христианской церкви на Северном Кавказе у нас еще нет» [11, с. 713]. В публикации говорилось об основных направлениях распространения христианства в регионе (греческое, грузинское, гегуэзско-«крестоносское», славянское и российское), ключевых датах и событиях: I в. – проповедь

Андрея Первозванного; IV в. – принятие христианства в качестве государственной религии в Константинополе, Грузии и Армении, начало грузинской миссии в горах Центрального Кавказа; VI в. – развитие христианства в регионе в период правления Юстиниана I (527–565); 858–860 гг. – славянская миссия первоучителей Кирилла и Мефодия в Хазарии; 1068 г. – основание монастыря в Тамани святым Никоном, игуменом Печерским; XII в. – восстановление христианства в Осетии грузинской царицей Тамарой (1184–1207); XIII в. – появление генуэзцев на Северном Кавказе, создание Сарайской епархии Русской Православной Церкви (1261); XVI в. – вовлечение региона в систему политического и духовного влияния России и другие. Системной периодизации, однако, пока не предлагалось.

Образцом раннего научного исследования общего характера может послужить статья П. Услара, в которой он, в частности, говорит о невозможности доказательства того, что апостол Андрей проповедовал на Кавказе, но допускает, что «Христово учение достигло Грузии в год распятия Иисуса Христа» [35, с. 13]. В статье также содержались данные о проповеднической миссии святого Григориса (IV в.) среди маскутов в Дагестане, о некоторых других важных событиях и специально рассматривалась проблема поверхностности христианских воззрений и «нелепой связи христианских понятий с языческими» [35, с. 18] у различных групп местного населения на разных этапах средневековья, вплоть до XVIII–XIX вв.

Следует учитывать, что помимо публикаций в середине XIX в. готовились и рукописные материалы различного назначения по данной теме. Так, в 1846 г. был

предложен проект чиновника Комиссариатского департамента военного министерства, титулярного советника А. А. Бегичева «о введении христианской веры на Кавказе между горскими народами», в котором содержались общие сведения об истории христианства на Северном Кавказе [29, л. 10–29]. Автор говорил об участии греческих проповедников в распространении учения Христа в регионе в первые века н. э., описывал памятники древнего христианства.

Ссылный декабрист В. С. Толстой [34, с. 473–474] также был связан с темой христианства. В 1849 г. он написал «Очерк Проповеди на Кавказе Великой Российской Православной веры», сопроводив его общими историческими соображениями о внедрении и эволюции христианства в Кавказских горах, начиная с апостола Андрея Первозванного [30]. Еще один из таких материалов – «Краткий исторический очерк христианства кавказских горцев» – был выполнен по личному распоряжению императора Александра II полковником Генерального штаба Ракинтром. Примечательно, что он указывал хронологический рубеж – середина XV в., до которого действовала Кавказская митрополия (ей подчинялись горские народы, жившие «между вершинами рек Терека и Кубани») [32, с. 26–27].

Работы по истории христианства на Северном Кавказе в целом и в среде отдельных племен и народов в частности выходили в свет и в конце XIX – начале XX в. Из них особый интерес представляют статьи о христианстве у аланов Ю. А. Кулаковского [19, с. 75–78; 20, с. 1–18], о распространении данной религии в Осетии протоиерея А. Гатуева [7], о деятельности Кавказской русской миссии

протоиерея И. Беляева [5, с. 5-168], о памятниках христианства на Северном Кавказе Г. Н. Прозрителева [28, с. 1-16] и другие. В этих публикациях были отдельные построения и замечания периодизационного характера. Так, говоря об осетинах, И. Беляев отмечал, что в первые века нашей эры они были язычниками, с IV по VI вв. в их среде распространилось христианство из Грузии и Византии, с VIII в. они подпадают под влияние магометанства и в 931 г. принимают эту веру. Конец XII – начало XIV в. автор называет «периодом восстановления христианства в Осетии», а весь XIV в. – временем нового утверждения мусульманства [5, с. 58]. Не останавливаясь здесь на некоторых нетипичных умозаключениях, следует указать, что изложение материала о Кавказской миссии в данной работе разделено по параграфам, предполагающим выделение этапов в истории христианства и миссионерской деятельности в регионе. Таким образом, несмотря на то что специальных исследований по периодизации истории северокавказского христианства в досоветский период опубликовано не было, обращение к ним сегодня не лишено научного интереса.

В советское время тема истории христианства в регионе не пользовалась большой популярностью, но все же было издано несколько десятков работ, в которых изучались различные аспекты темы: вопросы распространения христианства у аланов – самого крупного средневекового племенного и социально-политического объединения в центральных районах Северного Кавказа – и их потомков осетин; ход и особенности христианизации ряда других горских и равнинных народов Северного Кавказа; поздние этапы распространения

христианства в Новое время (XVIII–XIX вв.), иные общие и частные вопросы. В качестве примеров можно привести труды Д. М. Атаева [1, с. 161–182], А. И. Шамилева [38, с. 83–97], В. И. Марковина [22, с. 253–270; 23, с. 37–48], М. Б. Мужухоева [24, с. 23–45], В. А. Кузнецова [15, с. 9–25; 16, с. 25–36], Н. Н. Бараниченко и Д. Ю. Чахкиева [3], А. П. Новосельцева [27, с. 24–28], С. Н. Малахова [21, с. 23–24], А. В. Гадло [6, с. 88–107] и других авторов. В них затрагивались и ставились вопросы хронологии и периодизации процессов христианизации в регионе, но специальных работ обобщающего характера в этой области также фактически не было.

Конец 1980-х – начало 1990-х гг. ознаменовался явным возрастанием интереса к проблемам истории религиозных верований населения Северного Кавказа вообще и христианства в частности. С 1992 г. начался постсоветский период развития отечественной науки, связанный с более активным продолжением разработки историко-христианской проблематики специалистами, работавшими в этой области раньше, а также с появлением многих новых имен, включая ученых и религиозных деятелей. В этих работах также затрагивались вопросы об этапах эволюции христианства в регионе.

Определенное этапное значение приобрела книга митрополита Ставропольского и Бакинского (затем – Владикавказского) Гедео́на «История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России», несмотря на то что автор преимущественно опирался на публикации досоветского периода. Первый раз книга была напечатана в 1992 г. [8], в последующее время она переиздавалась. В этой работе также не было системной

периодизации, но приводились данные о важных событиях и явлениях существования христианства в регионе.

Большое значение для осмысления этапов развития христианства имела подготовка к празднованию 2000-летия Рождества Христова. В это время появился и ряд специальных статей по вопросам периодизации (Кудрявцев А. А., 1999; Нарожный Е. И., 2000 и некоторые другие) [13, с. 22–26; 25, с. 38–42]. В 2002 г. вышла в свет книга крупного кавказоведа В. А. Кузнецова о христианстве на Северном Кавказе до XV в. [17], переизданная в богато иллюстрированном популярном варианте в 2007 г. [18]. Одной из последних обобщающих работ является раздел доктора исторических наук Н. Н. Великой по истории религиозных верований в коллективной монографии «Северный Кавказ с древнейших времен до начала XX столетия», опубликованной в издательстве Пятигорского государственного лингвистического университета в 2010 г. [33, с. 237–252]. Вопросами периодизации истории христианства в регионе в последнее время занимается и С. Н. Малахов.

На основании выводов исследователей и имеющихся в нашем распоряжении источников можно кратко обрисовать основные вехи и этапы появления и эволюции христианства на Северном Кавказе. У нас по-прежнему нет явных материальных подтверждений проповеднической деятельности в регионе Андрея Первозванного, Симона Кананита и других апостолов в I в. Но для середины I тысячелетия н. э. имеются данные письменных источников и некоторые материальные свидетельства того, что христианское вероучение уже появилось на территории Северо-Восточного Причерноморья и прикаспийского Дагестана.

На основании этих данных исследователи относят наиболее ранние факты проникновения христианства в регион к III–IV (Е. И. Нарожный), IV–V (А. А. Кудрявцев), V–VI (Н. Н. Великая), VI–VII (В. А. Кузнецов) вв. н. э.

В последующей истории христианства в регионе выделялись этапные вехи, например, X, XIII, XV вв. н. э. Так, В. А. Кузнецов еще в докторской диссертации в 1970 г. разделил историю христианства средневековой Алании, составляющую важный компонент эволюции данной религиозной системы в регионе, на три периода: X в. – период начальной христианской пропаганды; XI–XII вв. – период стабилизации и наибольших успехов христианства; XIII–XIV вв. – период постепенного упадка христианства и разложения аланской церковной организации [14, с. 47]. Затем он написал очерки о христианизации Алании отдельно для периода до X в. н. э. и X–XIII вв.

В названной выше статье А. А. Кудрявцева (1999) выделяются 4 этапа распространения христианства на Северном Кавказе: 1) IV–VII вв.; 2) X – начало XIII в.; 3) XIII–XV вв.; 4) XVI–XVIII вв. С XVIII в. начинается еще один этап (без определения времени его завершения), когда христианство получило «государственную поддержку Российской империи» [13, с. 22–26]. Предложенные этапы не имеют содержательных наименований, и из них полностью выпадает период VIII–IX вв. – хазарское время, в течение которого христианство продолжало существовать и распространяться в районах Северного Кавказа.

Более обстоятельно и детально к теме подошел в 2000 г. Е. И. Нарожный, выделивший 7 этапов христианизации на Северном Кавказе с присвоением каждому из них содержательного наименования: 1) III/IV–VII/

VIII в. – организационный; 2) середина VIII – середина X в. – начальный; 3) середина X – начало XIII в. – «апогей христианизации»; 4) XIII – конец XV в. – период существования различных христианских конфессий; 5) XVI в. – 1917 г. – время распространения влияния Русской Православной Церкви; 6) 1917 –1991 гг. – период атеистического противоборства; 7) 1991 г. – конец XX в. – период возрождения [25, с. 38–42]. Во многом можно согласиться с автором данной периодизации, но и к ней имеется ряд вопросов. Так, вряд ли удачен термин «организационный» для первого этапа. Он предполагает наличие какого-то общего плана внедрения христианства в регион перед началом христианизации. Все же более приемлемо называть первый этап «начальным». В этом случае снимется и другая неувязка: за «началом» не будет сразу наступать «апогей» середины X – начала XIII в. Второй этап можно было бы определить как «ранний», или «период постепенного неравномерного распространения христианства» (хазарское время). В определение четвертого этапа оправдано добавить «...в условиях нарастания мусульманского фактора» и довести его до первой половины XVI в. включительно. Пятый этап явно требует внутреннего разделения, прежде всего потому, что «время распространения влияния Русской Православной Церкви» до середины XVIII в. имело качественные отличия в сравнении с последующим этапом прочного включения всего региона в состав Российского государства. Изменились условия после завершения «Кавказской войны» в начале 1860-х гг. и последующего разворачивания масштабных реформ в стране. Для времени с середины XVIII в. термин «христианизация» приемлем только для населе-

ния горной зоны и представителей других исповеданий, среди которых велась миссионерская деятельность. Русская же Православная Церковь на Северном Кавказе в это время «развивалась». В периодизации Е. И. Нарожного указываются этапы советской и постсоветской эпох. Эта тема нами специально не рассматривается, но мы исходим из того, что возрождение Церкви в стране началось уже на рубеже 1980–1990-х гг., после подготовки и торжественного празднования 1000-летия Крещения Руси (1988 г.).

По содержанию обобщающих работ последнего времени В. А. Кузнецова (2007) и Н. Н. Великой (2010) можно предполагать, что весь период с V по XV вв. они рассматривают как единый, при учете специфики процесса христианизации в северо-западных, центральных и северо-восточных районах региона, в зависимости от преобладающего влияния миссионерских центров (Византия, Грузия, Армения и т. д.). Н. Н. Великая выделяет также периоды: XVI – первая половина XVIII в.; вторая половина XVIII – первая половина XIX в.; «порепорформенный период» до начала XX в. включительно.

Проведенный выборочный обзор убеждает нас в том, что проникновение и распространение христианства на Северном Кавказе представляло собой сложный, неравномерный процесс с существенными особенностями на разных этапах и в различных районах региона. Учитывая это, мы предлагаем несколько уточненную периодизацию истории христианства и христианизации в регионе до начала XX в. включительно. Наша периодизация, как и все другие, условна, но представляется, что она отражает важные моменты и тенденции исследуемого процесса. Основаниями для периодизации служат

качественные перемены в политико-социальной и духовно-религиозной обстановке в регионе, а также в идейно-организационном состоянии деятельности христианских церквей и миссий, распространявших свое влияние на районы Северного Кавказа и функционировавших в его границах. На выделяемых этапах следует учитывать существенное местное своеобразие ситуации в западных, восточных и центральных районах региона, обусловливаемое совокупностью разнообразных социально-экономических, политических, культурно-духовных и иных условий и факторов. Особенно значимую роль на Северном Кавказе играли устойчивые традиционные политеистические («языческие») религиозные воззрения местного населения, которые, при общем сходном стадийном уровне, имели локальные особенности и этнокультурные вариации. Все это отражалось на специфике восприятия элементов христианства. Определяющими были и особенности миссионерской деятельности различных центров распространения христианства на различных исторических этапах.

Нами выделяются следующие периоды и стадии:

I. Первые века н. э. – начало VIII в. – начальный период проникновения и распространения христианства при участии восточно-римско-византийского, армянского и грузинского центров воздействия.

II. Середина VIII – первая половина X в. – период неравномерного присутствия и распространения элементов христианства в условиях появления и закрепления раннего мусульманства и иудаизма в регионе.

III. Середина X – первая половина XIII в. – период восстановления былых очагов восточного христиан-

ства, расширения районов его внедрения и наиболее масштабного распространения христианского вероучения в регионе.

IV. Середина XIII – первая половина XVI в. – период сосуществования различных христианских конфессий на Северном Кавказе в условиях нарастания мусульманского фактора. В данном периоде выявляются две стадии:

- а) с середины XIII до конца XV в. – ордынское время с относительно веротерпимой обстановкой на начальном этапе и усилением позиций мусульманства с начала XIV в.;
- б) конец XV – первая половина XVI в. – время османско-крымской доминанты и иранской экспансии в Предкавказье и горные районы.

V. Вторая половина XVI – начало XVIII в. – период установления приоритетного влияния Русской Православной Церкви и ее структурного оформления в регионе. В рамках периода также различаются две стадии:

- а) вторая половина XVI – начало XVII в. – время первых миссий и сохранения явных элементов христианства;
- б) середина XVII – начало XVIII в. – действия Русской и Грузинской Церквей в условиях почти полного вытеснения христианства у большинства населения региона и установления ведущей роли «язычества» и мусульманства в местной духовной среде.

VI. Середина XVIII в. – 1850-е гг. – период утверждения Русской Православной Церкви в регионе и развертывания ее миссионерской деятельности по распространению, сохранению и восстановлению христианства среди местного населения при проявлении ранее

сложившихся и вновь усилившихся противостоящих факторов (устойчивость традиционных воззрений, ускоренное усвоение основ мусульманского учения, старообрядчество и другие). Этот продолжительный период распадается на три стадии:

- а) 1740-е – начало 1770-х гг. – период организации миссий и поддержания действий миссионеров до включения районов региона в границы Российской империи;
- б) середина 1770-х – середина 1810-х гг. – православная христианизация в условиях перемен в церковной политике, организационных изменений, активизации мусульманского фактора и католического миссионерского присутствия в регионе;
- в) вторая половина 1810-х – 1850-е гг. – Православная Церковь и ее миссионерская деятельность среди местного населения в условиях так называемой «Кавказской войны».

VII. 1860-е гг. – 1917 г. – период пореформенного развития Православной Церкви и ее миссионерской практики на Северном Кавказе.

Одним из заметных направлений миссионерства на Северном Кавказе была реализация идей восстановления христианства. Действия в этом направлении в Новое время, осуществляемые с середины XVIII в., имели длительную предысторию [31, с. 253–254]. В условиях типичного для местных сообществ и групп населения, в основном поверхностного, восприятия канонов христианской религии в течение всей эпохи средневековья нередко были отходы от учения Христа по политическим причинам и в связи с ослаблением влияния духовных центров.

Поэтому потребности «восстановления христианства» должны были периодически возникать. Вероятно, из подобного желания в частности исходил константинопольский монах Епифаний, который в начале IX в. повторял «путь» Андрея Первозванного по причерноморскому и Северному Кавказу [4, с. 15–16]. В 50-е гг. X в. храмы византийской архитектуры в Алании не только строились, но и «обновлялись» в условиях принятия христианства и отхода от него. «Восстановительная» направленность придавалась и широкой религиозно-политической кампании царицы Тамары и ее дочери Русудан в горах Центрального Кавказа в конце XII – начале XIII в. Важное место занимала в этом смысле легендарно-историческая личность осетинского героя и правителя Ос-Багатара конца XIII – начала XIV в. Даже у католических миссий, действовавших в регионе с XIII–XIV вв., были исторические обоснования: они проникали на Северный Кавказ под предлогом поиска своих предков и, пользуясь этим, стремились обратить местных жителей в свою веру.

Целенаправленная работа по восстановлению и утверждению христианства в регионе со стороны Русской Православной Церкви, как говорилось выше, началась в середине XVIII в. Условия для этого качественно отличались в периодически сменяющееся относительно мирное и военное время. Особенно влияли периоды обострения Кавказской войны в 1820–1850-е гг. Последний в досоветской истории (VII) период христианизации был связан с деятельностью не только церковных структур, но и церковно-светских общественных организаций, ставящих своей целью восстановление и укрепление христианской религии в регионе.

-
1. *Атаев Д. М.* Христианские древности Аварии // Ученые записки ДИИЯЛ. Т. 4. Махачкала, 1959.
 2. *Бакрадзе Д.* Кавказ в древних памятниках христианства // Записки Общества любителей Кавказской археологии. Кн. 1. Тифлис, 1875.
 3. *Бараниченко Н. Н., Чахкиев Д. Ю.* Проникновение христианства в Чечено-Ингушетию. Грозный, 1984.
 4. *Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю.* Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. М., 2011.
 5. *Беляев И.* Русские миссии на окраинах. Историко-этнографический очерк. СПб., 1900.
 6. *Гадло А. В.* Византийские свидетельства о Зихской епархии как источник по истории Северо-Восточного Причерноморья // Из истории Византии и византиеведения. Л., 1991.
 7. *Гатуев А.* Христианство в Осетии. Владикавказ, 1903.
 8. *Геден, митрополит.* История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России. М.-Пятигорск, 1992.
 9. Географический словарь Российского Государства в 6 книгах / А. Щекатов. Ч. 7. М., 1809.
 10. *Иоанн Антон Гильденштедт.* Путешествие по Кавказу в 1770-1773 гг. СПб., 2002.
 11. Историческая записка о христианстве на Северном Кавказе // Ставропольские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1888. №№ 18-19.
 12. *Клапрот Ю.* Описание поездок по Кавказу и Грузии в 1807-1808 годах // Балкария - страна гор и ущелий. Этнос, экскурсы, орография в текстах и фотодокументах: В 2-х т. / Сост., авт. проекта, предисл. и коммент. М. и В. Котляровы. Т. I. Нальчик, 2009.
 13. *Кудрявцев А. А.* К истории проникновения и развития христианства на Северном Кавказе // Проблемы археологии и истории Северного Кавказа: Материалы научной археолого-этнографической, историко-краеведческой конференции «II Минаевские чтения» (13.03.1998 г.). Ставрополь, 1999.

14. *Кузнецов В. А.* Алания в X–XIII веках (историко-археологические очерки): Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 1970.
15. *Кузнецов В. А.* Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977.
16. *Кузнецов В. А.* Христианство в Алании до X в. // Известия АН Грузинской ССР. Т. XXIII. Тбилиси, 1978.
17. *Кузнецов В. А.* Христианство на Северном Кавказе до XV в. Владикавказ, 2002.
18. *Кузнецов В. А.* Христианство на Северном Кавказе до XV века. Пятигорск, 2007.
19. *Кулаковский Ю. А.* О христианстве у алан // Записки Одесского общества истории и древностей. Т. XX. Одесса, 1897.
20. *Кулаковский Ю. А.* Христианство у алан // Византийский временник. Т. V. СПб., 1898.
21. *Малахов С. Н.* Христианизация Алании по письмам Николая Мистика: проблемы хронологии // Межвузовская научно-теоретическая конференция преподавателей: Тезисы докладов. Петропавловск-Камчатский, 1990.
22. *Марковин В. И.* К вопросу о язычестве и христианстве в верованиях горцев Кавказа // Вестник КБНИИ. Вып. 6. Нальчик, 1972.
23. *Марковин В. И.* О христианизации горцев Северо-Восточного Кавказа и храме Датуна в Дагестане // Художественная культура средневекового Дагестана. Махачкала, 1987.
24. *Мужухоев М. Б.* Проникновение христианства к вайнахам // Этнография и вопросы религиозных воззрений чеченцев и ингушей в дореволюционный период. Грозный, 1981.
25. *Нарожный Е. И.* Северный Кавказ в 2000-летней истории христианства (Основные этапы христианизации региона) // Христианству 2000 лет. Армавир, 2000.
26. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, собранные и пополненные Семеном Броневским. М., 1823. Репринт.
27. *Новосельцев А. П.* Христианство, ислам и иудаизм в странах Восточной Европы и Кавказа в средние века // ВИ. 1989. № 9.

28. *Прозрителев Г. Н.* Древние христианские памятники на Северном Кавказе // Сборник сведений о Северном Кавказе. Т. 1. Отд. 7. Ставрополь, 1906.
29. РГИА. Ф. 932. Оп. 1. Ед. хр. 92.
30. РНБ. Рукописный фонд. Ф. 573. Оп. 1. Собрание Санкт-Петербургской Духовной Академии. О Кавказе. 1849. АИ/59. № 519.
31. *Савенко Е. А.* Политико-экономические, научные и историко-культурные предпосылки и идеи восстановления христианства на Северном Кавказе в середине XVIII века // Российская государственность в судьбах народов Северного Кавказа: Материалы региональной научной конференции. Пятигорск, 2009.
32. Сборник Русского Исторического общества. Россия и Северный Кавказ. М., 2000. Т. 2 (150).
33. Северный Кавказ с древнейших времен до начала XX столетия (историко-этнографические очерки) / Под ред. и с предисл. В. Б. Виноградова. Пятигорск, 2010.
34. *Толстой В. С.* // Энциклопедический словарь по истории Кубани с древнейших времен до октября 1917 г. / Сост., науч. ред. и руководитель авт. коллектива Б. А. Трехбратов. Краснодар, 1997.
35. *Услар П.* Начало христианства в Закавказье и на Кавказе // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. II. Тифлис, 1869.
36. *Хицунов П.* О состоянии некогда бывшего христианства на Кавказе // Сборник газеты «Кавказ», издаваемый О. И. Константиновым. Второе полугодие 1846 г. Тифлис, 1847.
37. *Царевич Вахушти.* География Грузии / Введ., пер. и примеч. Н. Г. Джанашивили // Записки кавказского отдела Императорского Русского Географического общества. Кн. XXIV. Вып. 5. Тифлис, 1904.
38. *Шамилев А. И.* К вопросу о христианстве у чеченцев и ингушей // Известия ЧИНИИ. Т. 3. Вып. 1. Грозный, 1963.

*С. Н. Савенко
(Пятигорск)*

К историко-культурной оценке предкавказских памятников с поздними греческими эпитафиями религиозного содержания

Среди средневековых памятников, выявленных в предгорно-низкогорной зоне Северного Кавказа, выделяется группа уникальных объектов, содержащих сюжетные изображения с христианскими символами и образами, надписи на греческом языке или выполненные греческими буквами. Это известные специалистам Эльхотовский крест, Камбилеевское надгробие, Этокское изваяние («Дука-Бек»). Все они обнаружены во время экспедиции И. А. Гильденштедта 1771–1773 гг. [4, с. 260–261, 264–265, 268, рис. 14–15, 18]. Уже в течение XIX в. эти памятники были введены в научно-культурный оборот, сохранены путем переноса во Владикавказ, Пятигорск и позднее в Москву, опубликованы и интерпретированы [20, с. 15–18, рис. 9, 12–13; 15, с. 119–136, табл. LXIII–LXV]. Но и в последующий период научный и общественный интерес к ним сохранялся и временами значительно усиливался. Поэтому к настоящему времени сформировалась представительная историография их рассмотрения и изучения. Учеными и публицистами обсуждались и обсуждаются вопросы хронологии, этнокультурной принадлежности, духовно-религиозного содержания и другие характеристики данных памятников. В рамках небольшой работы мы не ставим задачу проведения обстоятельного анализа

всей накопившейся литературы по теме, а остановимся только на наиболее значимых и оригинальных мнениях исследователей. Подспорьем для этого является специальная публикация В. А. Кузнецова, посвященная изучению «Дука-Бека» и содержащая характеристику большинства работ, связанных с данным памятником, опубликованных к концу XX в. [11, с. 83–99].

Открыватель историко-культурных объектов в Малой и Большой Кабарде сделал не только описания, но и рисунки Этокского монумента и Эльхотовского креста со всех четырех сторон, а Камбилеевского камня – с двух. Из сравнения с более поздними фотографиями выясняется, что данные рисунки имеют некоторые неточности. И. А. Гильденштедт ничего конкретного не говорил о датировке памятников, но заметил важную в хронологическом отношении деталь на оборотной поверхности Этокской статуи – изображение рельефной фигуры человека, целящегося в оленя из ружья [4, с. 281]. В дальнейшем этот персонаж длительное время не замечался исследователями, предлагавшими свои версии датировки памятника, и лишь В. А. Кузнецов остановился на нем специально (1999 г.). Вопросы этнической и культурной принадлежности изготовителей Этокского изваяния рассматривались И. А. Гильденштедтом во взаимосвязи. Он видел во всей скульптуре крест, отмечал крестик на шее основного персонажа сзади, изображение святого Георгия, сражающегося с огромным многоголовым змеем, сходные с греческими буквы в надписи, наряду со славянскими литерами. Все это привело ученого к предположению, что авторами статуи были «греческие христиане» [4, с. 281]. Что касается «креста в виде

параллелепипеда», увиденного между ручьями Ассокай и Мандрах (Эльхотовский крест), то на нем была частично прочитана греческая надпись, в которой выделено имя «Теодора, сына Ноя» [4, с. 260].

Исследователи конца XVIII – начала XIX в. обращали основное внимание на «Этокского истукана». Так, Ян Потоцкий в 1798 г. дважды побывал на реке Этоке, осмотрел статую «Дука-Бек» «на возвышенности на правом берегу реки возле прозрачного источника». Он также зарисовал изваяние, но рисунок его не сохранился. Ю. Клапрот, подготовивший труд Потоцкого к изданию, вынужден был проиллюстрировать его рисунками И. А. Гильденштедта. Я. Потоцкий уточнил, что фигура статуи изображена «вооруженной по-черкесски», надпись определил как «греческого характера» и также увидел в ней буквы славянского алфавита, а название «Дука-Бек» предположительно увязал с генуэзцами [22, с. 78].

В вышедшей в 1823 г. популярной книге о Кавказе С. Броневского указывалось, что «по некоторым изображениям догадываются только, что рыцарь Дука-Бек был христианин» [16, с. 54].

Еще один большой труд о Кавказе был написан в 1834 г. И. Бларамбергом. Он долго существовал в рукописи и впервые был опубликован в 1992 г. Автор работы знал о рассматриваемых памятниках и, вероятно, видел их во время прогулок в окрестностях Пятигорска и проезда через Большую и Малую Кабарду в верховья Терека во время участия в военных экспедициях 1830 г. [3, с. 391–398]. И. Бларамберг соглашался с тем, что создание Этокской статуи – «дело рук христиан». Он предполагал, что «это место погребения» связано с какой-то битвой, а

не с долговременным пребываем в этих краях какого-то племени. Исследователь приводит фразу надписи с Эльхотовского креста без упоминания самого памятника со ссылкой на перевод И. Гильденштедта: «До второго пришествия Господа нашего Иисуса Христа здесь упокоился Теодатус – сын Ноа... мая...». Говоря о мемориальном камне на «восточном берегу Кумбалея», он уточняет, что объект находится на территории ингушей, называется «памятником трем всадникам», содержит изображение Георгия Победоносца, убивающего дракона. Приводится ссылка на мнение И. А. Гильденштедта о том, что «изображенные всадники – грузины, так как Георгий Победоносец покровитель этого народа» [3, с. 199, 342].

Кабардинский просветитель первой половины XIX в. Ш. Б. Ногмов ввел в историографию изучения Этокского изваяния версию о связи его с легендарным адыгским героем «Дууко-Баксеном», или Баксаном, утверждая при этом, что его имя можно было разобрать в надписи. В рукописях Ногмова использовались фольклорные материалы о нарте, погибшем в войне с тургутами (калмыками, то есть в XVII в. – С. С.), с 7 братьями и 80 знатными товарищами, а в изображениях на памятнике виделись тургутский всадник с луком в руках, разные звери, меч, шлем и щит [7, с. 147]. В книге просветителя по истории «адыгейского народа», изданной впервые в 1843 г., события, отразившиеся в легендах, относятся уже к IV в. н. э., и «тургуты» называются «гугтами» – готами. В приведенной исторической песне установка памятника связывалась с сестрой погибших братьев, которая привлекла для изготовления статуи греков [8, с. 43–47].

Интересные данные об Эльхотовском кресте на месте его первоначального расположения оставил член-основатель Императорского Археологического общества И. А. Бартоломей. Находясь в станице Змиевской (Змейской. – С. С.), он перебрался на восточный берег реки у древнего минарета и оказался в долине, усеянной курганами различной величины. «Близ одного из трех главных курганов находится каменный крест с выпуклыми фигурами и надписью греческими буквами...». Разобрать надпись, покрытую мхом, исследователь не смог, но сделал рисунок и описание, по которым устанавливается, что надпись находилась на главной стороне креста, обращенной на север. Три всадника соответственно были обращены к югу. На восточной стороне размещался крест узловатой формы, а внизу – всадник, поражающий копьем трехглавую гидру [5, с. 135–136].

Понятно, что важным средством для уяснения историко-культурного содержания и значения памятников является раскрытие содержания надписей на них. Вопрос специально рассматривался в рамках сводной публикации греческих и латинских надписей Кавказа, выполненной И. Помяловским в 1881 г. для V Археологического съезда в Тифлисе [20]. Но попытки их прочтения, как отмечалось, предпринимались значительно раньше и позже. Когда «Дука-Бек» и Эльхотовский крест были перенесены в созданный в 1850 г. первый на Северном Кавказе музей древностей под открытым небом в Пятигорске [19, с. 54–59], их осматривали многие посетители, включая ученых. Уже в 1850 г. инициатор переноса памятников в Пятигорск А. Фиркович увидел в надписи на «Дука-Беке» дату – 1130 г. от Рождества Христова. С ним спорил капи-

тан корпуса путей сообщения А. А. Гукасов, который считал, что надпись на памятнике указывает на 130 г. по Р. Х. и изображает Артаваза или Тиграна, армянских царей, так как в это время христианство на Кавказе было только в Армении [23, с. 139–146]. Эта версия в дальнейшем была полностью отброшена.

Еще один московский любитель старины, Н. А. Дубовской, во время посещения Пятигорска летом 1869 г. оставил описание Эльхотовского креста и привел перевод надписи, сделанный архимандритом Амфилохием – авторитетным палеографом, знатоком древнегреческих и древнеславянских духовных источников, действительным членом Московского Археологического общества (с 1866 г.), членом-корреспондентом Академии наук (с 1868 г.). Текст перевода следующий: «Поставила Евгения (или Евсевия) настоящий крест Господа Нашего Ис...Ха...(по догадке) в день успения... страстотерпца Божия Георгия (далее непонятно) 23 апреля». Относительно же самого креста отец Амфилохий сказал, что он заслуживает внимания археологов, и подтвердил, что изображенный на нем всадник, поражающий змия, есть Георгий Победоносец [6, с. 80].

Подробное описание памятников Пятигорского музея древностей содержалось в публикации на страницах курортной газеты «Листок для посетителей Кавказских Минеральных Вод» за 1872 г., автором которой был неоднократно посещавший регион писатель Н. А. Благовещенский [12]. Позже эта статья перепубликовывалась в путеводителях и иных изданиях о Кавминводах. Из деталей характеристики рассматриваемых памятников примечательны следующие. Пронзенная копьем кобылица

(или лань) с жеребенком на Эльхотовском кресте названа «эмблемой скорби оставшихся родственников об усопшем», встречающейся на древних надгробных памятниках. Фигура на верхней боковой стороне памятника (в длинной одежде с крестами, со сложенными на груди руками) определена как изображение святого или священника в полном церковном облачении, сходное с образами византийских икон. На Этокском истукане автор не мог прочесть ничего, кроме одного греческого слова «она» или «эта» и отдельных букв. В этом памятнике Н. Благовещенский не увидел ни малейшего намека на христианство, в том числе и ни одного креста (? – С. С.). По поводу назначения монумента только ставились вопросы специалистам-археологам: был ли он кумиром для религиозных оргий и жертвоприношений, или памятником местному герою, погибшему в поединке, или простым надгробием?

И. Помяловский посчитал надпись на «Дука-Беке» утраченной и привел только фрагменты греческих слов и буквенных сочетаний. С этим не согласился крупный ученый-эпиграфист В. В. Латышев и другие специалисты. Надпись на Эльхотовском кресте была приведена Помяловским в переводе архимандрита Амфилохия, а на Камбилеевском кресте – так: «Помяни Господи душу раба твоего Георгия... его... в день судный во второе пришествие твое. Лета 7089. Апреля» [20, с. 16]. То есть обозначилось существенное расхождение с прочтением И. А. Гильденштедта. В новом варианте не было имени Теодора или Феодора, сына Ноя, не совпадал месяц. Перевод вновь установленной даты на современное летоисчисление давал 1581 г.

Крупный кавказовед конца XIX – начала XX в. В. Ф. Миллер, изучая наши памятники в Кавказском зале

Исторического музея, где Эльхотовский крест стоял справа, а Камбилеевский – слева от статуи «Дука-Бек», решил сосредоточить внимание не на текстах, а на изображениях [15, с. 119–136]. Его статья до сих пор остается самой обстоятельной проработкой семантического содержания рельефных сцен и образов рассматриваемых памятников. Исследователь внес и некоторые уточнения в прочтение текстов. Учитывая грамматические и орфографические ошибки, он представил надпись на Этокском изваянии в варианте В. В. Латышева: «Упокоился раб Божий Георгий грек, 130 года, 12 марта». Приводилось и мнение греческого специалиста Попадопуло-Керамевса, считавшего, что слово, переведенное как «грек», правильнее читать как «священник». В неразобранной Латышевым части текста он выявлял фразу «Господи помоги...», а дату определял как 7131, то есть 1623 г. [15, с. 123]. Оба перевода казались В. Ф. Миллеру неточными, потому что он не видел в статуе ни грека, ни священника. Дату 1623 г. он также полагал недопустимой, так как «в 17 столетии на северокавказских памятниках едва ли можно найти греческий язык даже в таком жалком виде, в каком он является на Этокском памятнике» [15, с. 24].

Перевод надписи на Эльхотовском кресте был дан в собственном прочтении: «До второго пришествия... Господа нашего... Христа покоится раб Божий Георгий». Несколько букв в конце ученый не разобрал. На Камбилеевском памятнике кроме греческого имени Георгий было выявлено местное «Толаттемир» и расчищено еще 4 строки, выполненных греческими буквами, но не содержащих ни одного греческого слова. Два подобных загадочных слова были и на боковой стороне плиты, между

человеческими фигурами. Дату памятника – 1581 г. – кавказовед посчитал совершенно явной.

Мы не имеем сейчас возможности останавливаться на подробном разборе образов изображений памятников, проведенном В. Ф. Миллером, а приведем лишь общие выводы. Для их смыслового раскрытия были привлечены богатые материалы по языческим представлениям о загробном мире из осетинского фольклора, в частности обрядовые тексты посвящения коня покойнику. Этот интерпретационный подход был поддержан этнографами и археологами-кавказоведами [см., например: 9, с. 100–101; 17, с. 7–8 и другие] и используется до сих пор. Одновременно ученый говорил о том, что памятники дают возможность «заглянуть в религиозные верования черкесов». Предположительно черкесскими определялись и непереводаемые с греческого языка фразы надписей. При этом указывалось: данных о том, что черкесы ставили памятники над могилами, по средневековым источникам не выявлялось. В рассмотренных объектах виделись мемориальные знаки об именитых покойниках, устанавливаемые на «проезжих местах». По духовно-семантическому содержанию данные памятники определялись как отражение двоеверия кавказцев и смешения в их представлениях христианских символов с языческими понятиями. Христианство оценивалось как «захудалое», но влияние его на изготовителей памятников – «кавказских художников» – просматривалось в адаптированных в местном сознании образах змеборца – святого Георгия, показе священников и монахов, их одежий и головных уборов, крестов и некоторых других атрибутов. Установленное близкое сходство Эльхотовского и Камбилеевского крестов никак не объяснялось.

Советский период изучения рассматриваемых памятников в целом не принес чего-то принципиально нового в их понимание. В это время А. А. Иессеном была поддержана датировка «Дука-Бека» XVII в., А. Ж. Кафоевым, наоборот, активно развивалась раннеадыгская версия его интерпретации, объекты упоминались и рассматривались в работах других исследователей [11, с. 85–86]. Нужно указать также на попытки прочтения неясных строк и фраз надписей на Этокском монументе и Камбилеевском камне, предпринятые Г. Ф. Турчаниновым. Автор назвал эти компоненты текстов кабардинскими приписками и предложил их переводы [25, с. 106–113]. Содержание переводов предполагает, что они были сделаны местными мастерами, указавшими собственные кабардинские имена и такие же имена тех лиц, кому были поставлены памятники. Насколько эти прочтения обоснованы, нам судить трудно.

В последние десятилетия особое внимание вновь привлекло изваяние «Дука-Бек». Популярный публицист А. Асов, не являющийся профессиональным историком и лингвистом, выдвинул и широко распропагандировал свою трактовку историко-культурной принадлежности памятника. Он определил его как древнерусскую статую князя Буса IV в. н. э. Надпись на памятнике объявлена рунической, прочитана и датирована 21 марта 368 г. [2, с. 80–94]. Фигурирует в таких публикациях и изображение Эльхотовского креста. Не вдаваясь в дискуссионную тему существования и содержания древнерусского рунического письма, отметим несоответствие археологических реалий изображений столь ранней дате и научную некорректность многих построений А. Асова, а также его сторонников и последователей.

Научным вкладом С. Н. Малахова в данную тему было обоснование поздней датировки в пределах XV–XVI вв. не только «Дука-Бека», но и ряда других кавказских антропоморфных изваяний с христианскими символами [13, с. 94–96]. В 2010 г. надпись на «Дука-Беке» вновь была проанализирована молодым московским ученым Д. В. Каштановым, который установил на основе палеографического анализа, что надпись эта должна относиться ко времени не ранее середины XV в. [10, с. 175].

Проведя выборочный обзор литературы, мы остановимся подробнее на некоторых разворотах аспектов темы. Помимо определения хронологии? пока еще остаются незакрытыми многие важные вопросы: кому памятники принадлежали и посвящались, почему тексты выполнены на греческом языке, кто владел греческой грамотой и исполнял эти надписи и т. п. Фразы эпитафий демонстрируют не просто поверхностные представления о христианстве, а определенные знания богословского учения, духовной практики, отношение к вере тех людей, которые их заказывали или формулировали. Могли ли быть ими представители местных народов с неустойчивыми христианскими воззрениями?

При рассмотрении хронологии следует указать на явное структурное, образно-семантическое, содержательное, художественно-техническое сходство памятников. Особенно близки и почти идентичны Эльхотовский и Камбилеевский кресты. Это подтверждается и содержанием переведенных частей надписей: в обеих присутствует имя Георгий, фраза о втором пришествии и месяц апрель. Нам представляется, что есть достаточные основания полагать, что памятники изготовлены если не од-

ним и тем же мастером, то представителями одной художественной мастерской или духовно-творческой школы. Не исключено также, что оба креста были созданы для одного лица или по одному и тому же поводу. Дата на одном из монументов определяется достаточно точно. Поэтому оба объекта можно относить к концу XVI в.

Этокский монумент отличается от рассмотренных памятников больше, но и в нем чувствуется определенная культурно-хронологическая близость к названным мемориальным объектам. Здесь также присутствуют сходные образы и фигурирует то же имя Георгий. Последнее обстоятельство может объясняться популярностью этого имени в подверженной христианскому влиянию местной кавказской среде, как и в соседней христианской Грузии. Возможна также связь памятников не только с персонажами, имевшими такое имя, но и с самим образом Георгия Победоносца. Вспомним, что многие исследователи видели святого Георгия во всаднике, поражающем многоголового змея. А в переводе текста на Эльхотовском кресте Амфилохия Георгий называется «страстотерпцем» (мучеником. – С. С.) и указывается дата его смерти – 23 апреля. В связи с этим допустимо предполагать, что и другие изобразительные композиции наших памятников могли являться отражением житийных сюжетов легендарной судьбы святого Георгия в виде, преломленном через местное сознание и художественно-технические традиции. Исторически это было вполне возможно. Образ святого Георгия – покровителя пастухов, охотников, земледельцев, воинов и т. д. – был популярным на позднесредневековом Кавказе, прежде всего в Грузии и Абхазии [27 и другие], а позднее и в Осетии. В Закавказье известны старинные

житийные иконы. Один из ярких образцов связан с Абхазией. Это крупная чеканная Илорская храмовая икона деяний святого Георгия с рельефными изображениями и многострочными углубленными грузинскими надписями [1, с. 20, табл. X]. По времени ее относят к 1647 г., но изображения на иконе явно несут в себе более ранние традиции. Для нас интересна житийная сцена с быком на этой иконе. Она несколько сходна с изображением внизу оборотной части Эльхотовского креста. Осторожно в ней тоже можно видеть не только жертвоприношение, но и отражение темы одного из чудес святого Георгия – оживления павшего вола бедного крестьянина. Трижды повторяющаяся ключевая фигура всадника с приподнятой левой рукой на нижнем и среднем уровнях и саблей на верхнем уровне также может представлять не процедуру посвящения коня покойному (В. Ф. Миллер), а образ святого Георгия. Коленопреклоненные фигуры с бокалами могли в этом случае отражать не только поклонение, но и попытки лидера волхвов отравить Святого из двух чаш – безумства и смерти. В народных поверьях о Георгии Победоносце встречаются известия о его троекратной смерти и воскрешении.

Сцены сражения всадников и пеших лучников, охоты, скорее всего, ритуальны и действительно отражают элементы традиционного погребально-поминального обряда. А вот люди в длинных одеждах и высоких головных уборах на Эльхотовском и Камбилеевском крестах больше похожи на монахов в позе моления. Само изображение персонажей на предкавказских памятниках в плоскорельефной технике могло быть вызвано стремлением подражать металлическим иконам и цер-

ковым рельефам. При учете всех этих обстоятельств в рассматриваемых объектах следует видеть больше христианского, наряду с языческим.

В связи с такой оценкой коснемся исторической обстановки появления изучаемых памятников. Мы уже рассматривали ее совместно с Е. А. Савенко в недавно опубликованной работе о первой миссии Русской Православной Церкви на Северном Кавказе в 1560 г. [18, с. 262–272]. Нам показалось допустимым предположить, что в восстановлении и распространении христианского учения, повлиявшего на создание мемориально-символических объектов с эпитафиями религиозного содержания, сыграли определенную роль и участники этой духовно-политической акции. Опирались они должны были на сохранявшиеся еще признаки и результаты духовной деятельности византийско-аланских и грузинских христианских проповедников.

Помимо рассмотренных культурных раритетов в регионе известны и другие христианские памятники данного периода. В 1883 г. В. В. Латышевым выявлена, списана и опубликована надпись на плите, вделанной снаружи в северную стену алтаря церкви Покрова Пресвятой Богородицы в станице Таманской [21, с. 111–112, № 102]. Она датируется 1590 г. и говорит о «рабе Божьем попе Иоанне, иерействовавшем 30 лет» (то есть с 1560 г.). В 1985 г. в ходе работ экспедиции под руководством В. А. Трифонова в районе станицы Курджинской в Адыгее была найдена еще одна плита с надписью. В эпитафии упоминается: «Преображение... Бога нашего» и предположительно прочитывается дата – 1557 г. [24, с. 156–157]. Можно предполагать, что существовали и другие подобные объекты,

в том числе среди опубликованных И. Помяловским, без сохранившихся или прочитанных дат. Могли они быть также среди утраченных памятников. О массовых повреждениях и уничтожении мемориальных плит и крестов с христианской символикой говорили исследователи XIX в., в частности А. Фиркович [26, с. 56–59].

Вернемся к уникальным духовно-художественным образцам. Нельзя отрицать, что в них превалируют образы и сюжеты воззрений, распространенных в Осетии. Вероятно, это свидетельствует о том, что среди мастеров-резчиков по камню были носители позднеаланской духовно-художественной традиции. Да и работали они скорее всего где-то в равнинной или предгорной зоне нынешней Северной Осетии и прилегающих районов. Два сходных памятных креста хотя и отстояли друг от друга на 30–40 км, но тоже вписываются в очерченный ареал. Показательно, что именно в этом районе жила традиция изготовления надмогильных камней (цыртов) антропоморфной формы или с рельефными изображениями в Новое время. Даже в середине XX в. такие надгробия изготавливались в селе Заманкул [9, с. 101].

Мы согласны с С. Н. Малаховым, указывающим, что создателями памятников и резчиками надписей были в основном местные мастера [14, с. 93]. Свидетельством этого служат орфографические ошибки в текстах эпитафий. Это подтверждается и новым прочтением прорисовки надписи Камбилеевского креста, выполненным по нашей просьбе преподавателем греческого языка Кисловодской православной классической гимназии И. Ликовой. Она установила, что имя Георгий написано как ГЕΩΡΓΗΝΟΥ, а правильно – ГЕΩΡΓΙΟΥ. В другом месте в слове «раб» буква Δ перепу-

тана с буквой А. Однако у местных мастеров должны были быть знающие наставники, вероятно, из числа греческих, русских или образованных по восточной христианской системе кавказских священников. Вряд ли было достаточно простого заучивания или копирования текстов.

Примечательно, что эти памятники устанавливались в равнинных районах, на «проходных» (В. Ф. Миллер), открытых к степи местах и со стороны Крымского ханства – основного источника распространения мусульманства в регионе того периода. Связь с кладбищем, но не с конкретным захоронением пока может определенно устанавливаться только для Эльхотовского креста. Надписи, как говорилось, могли быть посвящены и Святому Георгию. Показательна и ориентация монументов. Как отмечалось в описании И. А. Бартоломея, Эльхотовский крест был не на кургане, а возле насыпей, обращен лицевой стороной с изображениями крестов и надписью к северу, в степь, в то время как на могиле, если она сооружалась по православным канонам, он должен был быть обращен к западу. «Дука-Бек» в Пятигорье, по описанию И. А. Гильденштедта, смотрел на запад. Но он одновременно установлен на возвышенности – так, что как бы встречает путников и, возможно, опасность с той стороны.

В виде рабочей гипотезы мы предлагаем трактовать уникальные памятники XVI–XVII вв. не только и даже не столько как надгробия конкретных исторических персонажей. Их можно оценивать и как сложные синкретичные духовные символы временного восстановления позиций христианства во второй половине XVI в. на фоне устойчивых языческих верований в условиях нарастания мусульманского политико-религиозного фактора. Символические

объекты могли ограничивать и духовно оберегать территорию с христианско-языческим населением. Исторической аналогией подобной ситуации можно считать практику последних 10–15 лет, когда возрождение позиций Православной Церкви выразилось в восстановлении мемориальных крестов и массовом установлении таких сооружений в центрах и на въездах в российские города, станицы и села Северного Кавказа. Кресты часто сопровождаются текстами или фразами духовного содержания. Вряд ли их можно рассматривать как демонстрацию высокой православной религиозности большинства жителей этих населенных пунктов. В большей мере они выступают символами исторической памяти, духовной защиты и социальной надежды в условиях очередного этапа усложнения этноконфессиональной обстановки в регионе.

Предложенные нами версии определения историко-культурного содержания рассмотренных памятников не беспорны, но могут содействовать усилению внимания к недостаточно учитываемым ракурсам темы.

-
1. *Абакелия Н. К.* Образ святого Георгия в западногрузинских религиозных верованиях // Советская этнография. 1988. № 5.
 2. *Асов А.* Славяновы руны и Боянов гимн. М., 2000.
 3. *Бларамберг И.* Историческое, топографическое, статистическое и военное описание Кавказа / Пер. с франц., предисл. и коммент. И. М. Назаровой. М., 2010.
 4. *Гильденштедт И. А.* Путешествие по Кавказу в 1770–1773 гг. СПб., 2002.
 5. Десятое заседание Императорского Археологического Общества от 11 декабря 1850 года // Записки Императорского Археологического Общества. Т. 3. Приложение к перечню заседаний. СПб., 1851.
 6. *Дубовской Н. А.* Пятигорский крест // Вестник Общества

Древнерусского искусства при Московском Публичном музее, издаваемый под ред. Г. Филимонова. №№ 6–10. Смесь. М., 1875.

7. Из рукописи Шах-бек-Мурзина «О быте, нравах и обычаях древних адыгейских или черкесских племен» // Кавказ. 1849. № 37. 10 сент.
8. История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев Шора Бекмурзин Ногмовым, дополн. предисловием и исправленная сыном его Еруст. Ногмовым. Изд. 3-е. Пятигорск, 1891.
9. *Калоев Б. А.* Похоронные обычаи и обряды осетин // Кавказский этнографический сборник. Вып. VIII. М., 1984.
10. *Кашианов Д. В.* Греческая эпиграфика Северного Кавказа: проблемы датировки // Проблемы хронологии и периодизации археологических памятников и культур Северного Кавказа. XXVI Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа: Тезисы докладов Международной научной конференции. Магас, 2010.
11. *Кузнецов В. А.* Изваяние «Дука-Бек»: историко-археологические проблемы // Историко-археологический альманах. Вып. 5. М.–Армавир, 1999.
12. Листок для посетителей Кавказских Минеральных Вод. 1872. №№ 9, 10, 16 от 16, 23, 17 сентября.
13. *Малахов С. Н.* Северокавказские каменные изваяния с христианскими символами: итоги и перспективы изучения // XXI Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа: Тезисы докладов. Кисловодск, 2000.
14. *Малахов С. Н.* Эпилог византийской церковной книжности на Северном Кавказе (XVII – первая половина XIX в.) // Из истории и культуры народов Северного Кавказа. Вып. 1. Ставрополь, 2009.
15. *Миллер В. Ф.* Отголоски кавказских верований в могильных памятниках // Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского Археологического Общества, снаряженными на Высочайше дарованные средства. Вып. III. М., 1893.

16. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, собранные и пополненные Семеном Броневским. М., 1823. Репринт.
17. *Охонько Н. А., Додэ З. В.* Аланская гробница XI века. Ставрополь, 1994.
18. *Савенко Е. А., Савенко С. Н.* К вопросу о содержании и значении первой миссии Русской Православной Церкви 1560 г. на Северном Кавказе (к 450-летию исторического события) // Российская государственность в судьбах народов Северного Кавказа – III: Материалы региональной научно-практической конференции (Пятигорск, 26–28 ноября 2011 г.). Пятигорск, 2011.
19. *Савенко С. Н.* Традиции сохранения древностей в Пятигорске // Достояние поколений. Научно-популярный журнал. 2010. № 1 (8).
20. Сборник греческих и латинских надписей Кавказа / Сост. И. Помяловский. СПб., 1881.
21. Сборник греческих надписей христианских времен из Южной России. С объяснениями В. Латышева. СПб., 1896.
22. *Соснина Е. Л.* Ян Потоцкий и его путешествие в Астраханские и Кавказские степи. Пятигорск, 2003.
23. *Тергукасов А. А.* Описание памятника, находящегося в Пятигорске // Записки Императорского Археологического Общества. Т. 3. Приложение к перечню заседаний. СПб., 1851.
24. *Трифонов В. А.* Работы разведочного отряда // Археологические открытия – 1985. М., 1987.
25. *Турчанинов Г. Ф.* Памятники письма и языка народов Кавказа и Восточной Европы. Л., 1971.
26. *Фиркович А.* Археологические разведки на Кавказе // Балкария: страницы прошлого. Вып. 3. Нальчик, 2006.
27. Экспедиция по Кавказу 1888 г. А. М. Павлинова // Материалы по археологии Кавказа, собранные экспедициями Императорского Московского Археологического Общества, снаряженными на Высочайше дарованные средства. Вып. III. М., 1893.

*Е. Л. Соснина
(Пятигорск)*

Священная топография Иерусалима как возможный ключ к интерпретации памятников Нижне-Архызского городища

Глубокий интерес к интерпретации памятников Нижнего Архыза испытывают сегодня многие, от простого туриста до глубокого исследователя-профессионала, настолько значимым для нашей духовной культуры является факт существования в верховьях Зеленчука древних христианских храмов. Долгое время считалось, что изучением этих памятников могут заниматься только археологи. Однако с позиции современного гуманитарного знания, наверное, было бы правильнее, если бы к изучению этой проблемы привлекался весь спектр гуманитарных наук и использовались различные методики.

Мы представляем культурологическое исследование, касающееся интерпретации памятников храмового комплекса Нижнего Архыза, основанное на методике сопоставления его архитектурной и топографической композиции с планами культовых строений и мест поклонения Иерусалима и Нового Иерусалима. При этом важным нам представляется сопоставление с ранними планами Иерусалима – картой из Мадабы (это самое раннее изображение святых мест Иерусалима – V в.) и римским планом храма Гроба Господня (VI в.).

При этом нами использовался семиотический подход, то есть сама территория храмового комплекса в Ниж-

нем Архызе рассматривалась как некая знаковая система, как текст, содержащий определенную информацию, закодированную в формах, числах, мерах, топографии. Использовался также метод структурного анализа этого своеобразного текста с целью выявления и сопоставления историко-культурных архетипов.

Мы не откроем ничего нового, если скажем о том, что любой христианский храм содержит в себе информацию, касающуюся священных событий, произошедших в Иерусалиме и связанных с именем Христа, – от Голгофы до Гроба Господня. Но в данном случае мы имеем чрезвычайно интересные параллели, которые сводятся к следующему.

I. Временная ось.

Поскольку, говоря о зеленчукских храмах, мы имеем в виду, прежде всего, христианскую традицию, привнесенную на земли Северного Кавказа византийцами, интересно отметить, что примерно в то же время, когда создавался храмовый комплекс в верховьях Зеленчука, византийские императоры были воодушевлены идеей обновления кувуклии Гроба Господня в Иерусалиме, что и было сделано ими в первой половине XI в. При этом византийское богословие образа решительно преодолевает неоплатонизм, утверждая нечто новое, а именно – что образ является обладателем энергий первообразного. На территории Древней Руси примерно в это же время витала идея создания Нового Иерусалима. Причем речь шла не о создании абсолютно точной копии Иерусалима, а скорее о топографических и архитектурных архетипах, воспроизводивших действительность во времена страда-

ния Господа: Голгофа – Скала – Гроб Господень – ротонда как символ Воскресения (или связанные с ними сюжеты: «Распятие» – «Положение во Гроб» – «Воскресение»).

В знаменитом «Слове о законе и благодати» митрополита Киевского Илариона, написанном между 1037 и 1050 гг. [2], «Константин град» прямо и без всяких оговорок назван Новым Иерусалимом [3, с. 109–139].

Идея создания Нового Иерусалима осуществлялась только в столицах: в Киеве строятся Золотые ворота [8], в Москве неоднократно предпринимаются попытки создания Нового Иерусалима и воспроизведения формы ротонды Анастасиса (в Коломенском, в храме Покрова на Рву, в архитектурном ансамбле Кремля) [6, с. 108–127]. Но окончательно завершил проект создания Нового Иерусалима – в Подмосковье, на Истре, – Патриарх Никон [7].

Учитывая временную типологию развития византийской теории образа, вполне допустимо применить ее и в отношении создания архитектурно-топографической композиции предполагаемой столицы Алании на Северном Кавказе. В свое время велись ожесточенные споры по поводу локализации этой столицы. На основе анализа широкого круга исторических материалов В. А. Кузнецов в своей книге «Очерки истории алан» приходит к следующему выводу: «Что представляла собой столица Алании город Магас, и где она находилась, точно не известно» [10, с. 161]. Однако исследователь согласился с выводами, сделанными В. И. Марковиным и Х. Д. Ошаевым, которые высказали предположение о возможности отождествления Нижне-Архызского городища в ущелье реки Большой Зеленчук в Карачаево-Черкесии с Магасом [14, с. 83–96].

Таким образом, наиболее вероятно отождествление Магаса с обширным Нижне-Архызским городищем X–XII вв. в ущелье Большого Зеленчука, где одновременно находился и крупнейший центр Алании с тремя монументальными купольными храмами.

Поэтому сопоставление храмового комплекса в Нижнем Архызе с ранними планами Иерусалима представляется нам не просто красивой версией, но гипотезой, основанной на реальных исторических параллелях.

II. Топографическая композиция.

Напомним, что предполагаемая действительность во времена страдания Господа сводилась к двум важным топографическим деталям – наличию скалы – *Гроба Господня* и возвышенности – *Голгофы*. Подобные возвышенности видим мы и на территории Нижне-Архызского храмового комплекса, которая ограничена с одной стороны скалой с Ликом Христа, с другой – специально укрепленной плитами возвышенностью с двумя каменными лестницами, ведущими на нее.

1. *Скала с Ликом Христа*, безусловно, связана с храмовым комплексом и может быть интерпретирована как *Гроб Господень* с изображением воздуха-плащаницы, при этом уподобление передано не через архитектурную форму, а через особенности ландшафта, топографию. История знает подобные примеры. Так, создатель Нового Иерусалима под Москвой Патриарх Никон искал именно топографические параллели с Иерусалимом, которые бы указывали на возможность построения возле них нового оплота христианства. Например, незамерзающая в лютые морозы река Иордань, где совершалось Таинство Креще-

ния [15]. Патриарха даже упрекали в том, что он давал подобные священные названия географическим реалиям, находившимся близ Москвы.

2. *Укрепленная плитами возвышенность с двумя каменными лестницами* – в нашей интерпретации *Голгофа*. На ней видны развалины часовни. Проведем параллель с Иерусалимом, в котором на Голгофе была воздвигнута часовня. Интересно, что в XIX в. часовню рядом с зеленчукскими храмами зарисовал Д. М. Струков. Сегодня мы видим лишь ее развалины. В центральной части этого рисунка выделяются как раз две упомянутые нами возвышенности. На одной из них много позже будет обнаружен Лик Христа.

III. Архитектурная композиция.

При сравнении Мадабской карты Святых мест Иерусалима с планом Нижне-Архызского городища обращает на себя внимание определенная схожесть:

1. *Наличие стены, которой обнесен храмовый комплекс в Архызе*. Возможно, некогда она была возведена как образ наружной стены Иерусалима с Золотыми воротами.

2. *Наличие главной улицы*. Она четко обозначена на Мадабской карте Святых мест Иерусалима. Причем археологи долгое время не могли обнаружить эту улицу в Иерусалиме, а потому возникали определенные сомнения в достоверности всех частей мозаичной карты. Однако археологические находки во время проведения ремонтных работ улицы, ведущей от Яффских ворот Старого города в Иерусалиме к арабскому рынку, подтвердили наличие этой улицы и достоверность нанесенного плана Святого града на так называемую карту из Мада-

бы. Об этом сообщило 10 февраля 2010 г. Управление археологии Израиля. Информация была опубликована в Интернете [9]. Добавим, что в Нижне-Архызском храмовом комплексе центральная улица четко видна. Она пересекает весь храмовый комплекс, упираясь одним концом в ворота в древней стене, а другим – в окрестности древнего города, южнее Подорванной балки, где были обнаружены остатки древнехристианской церкви, при раскопках которой найдены две интересные каменные плиты с арабскими надписями. На одной из плит сохранилась часть известного мусульманского изречения: «Нет бога кроме бога»... На второй плите – дата «1044 год». В этом районе Северного Кавказа впервые обнаружены арабские надписи такой давности. Их наличие в христианском комплексе также может объяснить идея Иерусалима. Ведь Вечный Город связан с историей арабов. По сей день арабы приходят славить Господа в храм Гроба Господня.

3. *Наличие большого числа церквей и храмовых построек.* Обратим внимание на то, что на плане-пояснении Святых мест Иерусалима на карте из Мадабы кроме крупных храмовых построек обозначено около 30 церквей. Напомним, что и в Архызском комплексе сохранилось не менее 11 небольших церквей и часовен на уровне фундамента [11, с. 58].

4. *След в форме круга.* Он интерпретировался по-разному различными исследователями, от астрономической обсерватории (У. Ю. Эльканов) до «открытого языческого храма» (В. А. Чудинов). Мы считаем необходимым обратить внимание на очевидную ландшафтную связь круга с храмовым комплексом и совпадение формы его

планировки с ротондой Анастасиса. Возможно, на территории Нижнего Архыза находилась культовая постройка, моделирующая храм Воскресения Христова в Иерусалиме.

Интересно отметить, что «ок. 670 г. паломник епископ из Галлии Аркульф описал Анастасис как круглую церковь с 3 стенами; на средневековых картах их изображают именно как 3 концентрические окружности» [5].

Интересно также изображение Анастасиса на римском плане эпохи античности: огромный внешний круг на массивном основании, заключающий, согласно описаниям, колонны и три пары пилонов, в центре – купол, причем размер купола был гораздо меньше размера круга. Впрочем, единое мнение ученых существует только относительно плана ротонды, но в вопросе о реконструкции ее верхней части в IV в. мнения ученых расходятся. Куаснон [1], например, выделял два строительных этапа: на первой стадии гробница была мавзолеем посреди открытого двора, окруженного колоннами; работы по сооружению ротонды были завершены только к середине IV в.

Приведем в этой связи пример бескупольного культового христианского сооружения в форме круга в совершенно гениальном архитектурном решении великого Бернини. Речь идет о площади Святого Петра в Риме. Поразительны размеры площади (огромный эллипс, наибольший диаметр которого равен 240 м) и ее планировка, осуществленная по гениальному проекту Лоренцо Бернини, который придал площади с помощью монументальных боковых колоннад особое символическое значение. В эпоху античного Рима на территории, расположенной между двумя холмами – Яникул и Ватикан – и ограниченной рекой Тибр, был разбит цирк Не-

рона. Здесь, по преданию, принял мученическую смерть и был похоронен святой Петр.

По мнению Куаснона, в историческом Иерусалиме при Константине Великом (IV в.) Гроб стоял во дворе базилики Воскресения *под открытым небом*, окруженный колоннадой. Позже, при преемниках Константина, окружность колоннады сначала обнесли стеной, затем построили над ней большой купол по образцу римских мавзолеев. В дальнейшем купол обветшал и был разобран. Гроб Господень снова оказался под открытым небом. Затем базилика Константина была заменена новым храмом на месте Голгофы и Гроба Господня, но шатер из кипарисовых балок над ротондой вокруг Гроба не был закрыт наглухо вверху; в центре, над Гробом, оставили круг открытого пространства. Игумен Даниил в своем «Хождении» (XI в.) пишет, что через это отверстие дождем основательно намочило тех, кто стоял близ Гроба в праздник Пасхи. Таким же, не закрытым полностью, с отверстием в центре, видел шатер над Гробом и Арсений Суханов в XVII в. Только при большом ремонте в начале XIX в. ротонда вокруг Гроба Господня была наглухо перекрыта сферическим покрытием. В Новом Иерусалиме после осуждения Патриарха Никона в 1666–1667 гг. Гроб Господень долгое время стоял под открытым небом. В 1685 г. над ним построили глухой каменный шатер, который довольно скоро рухнул, и Гроб снова оказался под открытым небом. В середине XVIII в. по проекту Растрелли-Бланка над ротондой возвели новый деревянный шатер с множеством окон. Он простоял долго, до 1941 г., когда во время фашистского нашествия был уничтожен взрывом внутри собора. И вновь образ Гроба Господня оказал-

ся под открытым небом. В 1970-х гг. пытались построить новый шатер, но научные споры о нем продолжаются до сегодняшнего дня. Мы провели эту параллель в связи с тем, что первым же вопросом оппонентов, попытавшихся опровергнуть наше утверждение о том, что «загадочный» круг в Архызе – скорее всего основание некогда стоявшей здесь ротонды Воскресения, был вопрос о невозможности постройки купола диаметром 88,5 м. Но, как мы показали, этот вопрос можно снять двумя путями:

- а) предположив, что купол не равнялся основанию, был гораздо меньше (именно такой Анастасис мы видим на римском плане-реконструкции храма Гроба Господня VI в.);
- б) предположив, что речь в данном случае идет о сооружении без купола.

Интересно также, что на схематичном пояснении мозаичной карты из Мадабы указана еще одна, отдельно стоящая от ротонды храма Гроба Господня, ротонда, обозначенная как ротонда Вознесения. На схематичном плане-пояснении Мадабской карты она, так же как и на плане Нижне-Архызского городища, имеет форму огромного круга.

Размеры круга в Нижне-Архызском городище – 88,5 м, что соответствует 300 римским футам, – имеют определенное значение. Это не только указывает на то, что строитель был знаком с европейскими мерами и прибыл на Кавказ скорее всего из Византии. Эта цифра знаковая. В начале эпохи царей (VII–VI вв. до н. э.), когда в Риме сохранялись черты родового строя, 300 родов, разделенных на 30 курий, составляли «римский народ» (populus romanus). Позднее в христианском Втором Риме – Кон-

стантинополе, в храме Святой Софии, оказалось 300 столпов-гробниц (Антоний Новгородец). Таким образом, сами размеры сооружения указывают на его связь с христианской традицией «империи ромеев».

5. *Основания-насыпи трех утраченных ныне мостов через Зеленчук возле Лика Христа.* Они хорошо просматриваются от того места, где начинается крутой подъем к скале с изображением воздуха-плащаницы. На них обратил внимание археолог с мировым именем – профессор Канского университета (Франция, Нижняя Нормандия) господин Кристиан Пиле. Мы считаем, что они указывают на несомненную связь святой скалы с ансамблем культовых древностей Нижнего Архыза и в то же время могут символизировать три входа в Иерусалим. Известно и много раз опубликовано, что вход в храмовый ансамбль Иерусалима находился с восточной стороны. Широкие ступени вели к первому атриуму, откуда через *три входа* – центральный и два боковых (обнаружены два проема) – можно было попасть в мавзолей. К западу от него, перед Гробом Господним, был еще один открытый двор (второй атриум), с трех сторон окруженный колоннадой. В его юго-восточном углу возвышалась Голгофа (на ней позже был водружен символический крест, а вблизи воздвигнута часовня). Гроб Господень находился западнее, за вторым атриумом. Первоначально гробница, видимо, представляла собой отделенную от склона скалу с вырубленной в ней пещеркой. Опубликованные археологические данные подтверждают, что место Гроба Господня оставалось вне города до постройки Иродом Агриппой Третьей стены в 41–44 гг. по Р. Х.

Мощные насыпи в Нижнем Архызе, состоящие из крупных грубо отесанных камней, обрамляют три до-

вольно широкие дороги, с одной стороны упирающиеся в скалу, где начинается крутой подъем к Лику Христа, с другой – обрывающиеся в реку. Поэтому логично предположить, что они заканчивались мостами, соединявшими Лик Христа с храмовым комплексом.

6. *Местоположение горы, на которой запечатлен Лик Христа.* Оттуда лучше всего виден Средний храм. Это обстоятельство опять-таки доказывает, что речь идет о едином комплексе. А фотографии, сделанные нами от Лика Христа и на площадке непосредственно под ним, показывают, что и Лик, и Архызский круг, и Средний храм находятся на одной линии и связывает их одна из «дорог», укрепленная насыпями.

7. *Крещальня – пересохшее русло реки возле Северного храма – святой источник.* Возле Северного храма прослеживаются пересохшие русла исчезнувшего источника и ушедшей реки, в древности, видимо, олицетворявшей образ Иордана (пересохшее русло сфотографировано нами, см. ил.). Интересно, что именно в Северном храме, в его северо-западном углу, были обнаружены паперть и купель. Если была купель – значит, был источник воды, место его выхода хорошо видно у стен храма. Вода источника должна была куда-то стекать. Поэтому мы предполагаем, что рядом – не просто балка, а именно русло ушедшей, после того как источник иссяк, реки. Мысль же о возможности ее отождествления с Иорданом навеяна нам композицией и топонимикой Нового Иерусалима Патриарха Никона. Когда находишься в этом месте, встает перед глазами аналогичная картина из Нового Иерусалима под Москвой: святой источник у стен храма, река Иордань, не замерзающая даже в лютые морозы. Данный

образ для автора этих строк был своеобразным откровением. С него и началось движение нашей мысли по пути сравнения ландшафтно-архитектурных реалий Нижне-Архызского храмового комплекса с Иерусалимом.

Что же дает нам это сопоставление? Если наша версия верна, Новый Иерусалим, появившийся на Северном Кавказе благодаря греко-византийской традиции, был действительно оплотом христианства, и в этом контексте трудно переоценить значение памятников Нижнего Архыза.

Главная же идея Иерусалима – единение всех народов различных конфессий на основе духовности, – как нам представляется, чрезвычайно актуальна для современного Кавказа.

Не нужно сегодня «делить» памятники духовной культуры, сохранившиеся в верховьях Зеленчука. Не нужно их «отнимать» у одних и «передать» другим. У нас есть прекрасный образец того, как с ними нужно поступить, – пример Иерусалима, который принадлежит всем: свои владения здесь есть и у православных, и у католиков, и у мусульман, и у коптов, и у сиро-яковитов. Сюда приходят славить Господа и арабы, помня о своей истории. Главное же – относиться к своему духовному наследию так, чтобы оно объединяло, а не разъединяло людей. Русской культуре, русскому Православию здесь принадлежит особая, интегрирующая роль. В очень противоречивом творчестве русского мыслителя Н. Бердяева встречаются мысли, поражающие своей меткостью, точностью. Одна из них такова: «Русский народ по своей великой идее не любит устройства этого земного града, но устремлен к Граду Грядущему, к Новому Иерусалиму, но

Новый Иерусалим не оторван от огромной Русской земли, он с ней связан, и она в него войдет» [4, с. 225].

1. Corbo V. La Basilica del S. Sepolcro. Jerusalem, 1969.
2. Алферова Г. В. К вопросу о строительной деятельности Патриарха Никона // Архитектурное наследство. № 18. М., 1969.
3. Алферова Г. В. Математические основы русского градостроительства XVI–XVII вв. // Естественнонаучные знания в Древней Руси. М., 1980.
4. Бердяев Н. Русская идея. Париж, 1971.
5. Гроба Господня (Воскресения Христова) храм в Иерусалиме // Православная энциклопедия. <http://www.pravenc.ru/text/168155.html>.
6. Живов М. В. «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа // Художественный язык средневековья. М., 1982.
7. Зызыкин М. В. Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи. Ч. 1. Варшава, 1931.
8. История Киева. Т. 1. Киев, 1982.
9. Карта из Мадабы // Википедия (свободная энциклопедия). http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%F0%D2%E0%E8%E7_%D0%CC%E0%E4%E0%E1%FB.
10. Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Орджоникидзе, 1984.
11. Кузнецов В. А. Христианство на Северном Кавказе до XV века. Владикавказ, 2002.
12. Лебедев Л., протоиерей. Патриарх Никон. Очерк жизни и деятельности // БТ. Вып. 23. 1982; Вып. 24. 1983.
13. Лебедев Л., протоиерей. Новый Иерусалим в жизни Святейшего Патриарха Никона // ЖМП. 1981. № 8.
14. Марковин В. И., Ошаев Х. Д. О местонахождении яского города Дедякова // СА. 1978. № 1.
15. Новый Иерусалим. Памятники архитектуры XVII–XVIII веков. М., 1971.

*Н. С. Струполева
(Ставрополь)*

**Перспективы
микроисторического исследования
церковной истории Северного Кавказа
(по материалам церковно-приходских
обществ Ставропольской епархии
конца XIX – начала XX в.)**

Современное состояние исторической науки открывает широкие перспективы для исследователя и позволяет перенести центр тяжести исторического познания на «феномен человеческой жизни в ее повседневности, во всех проявлениях и связях» [2, с. 25]. Изучение истории повседневности – поле, где с наибольшей полнотой осуществляется творческий синтез дисциплин практически всего гуманитарного цикла. Следует отметить, что реконструкция повседневной жизни людей неизбежно ставит ряд методологических проблем, которые связаны со сложностями обобщения и оценок многообразных, часто взаимоисключающих случаев, раскрывающих внутреннюю неоднородность и изменчивую динамичность хода повседневной жизни.

Изучение индивидуального поведения переключает внимание на особенное и уникальное, что задает историку новые масштабы: исследователи прибегают к микроанализу, чтобы, словно под увеличительным стеклом, разглядеть существенные детали изучаемого явления. Микроанализ позволяет увидеть преломление общих процессов «в определенной точке реальной жизни».

ни» [13, с. 172–174]. Проникнуть в глубь социальных процессов возможно через локализацию человеческих сообществ, что переносит историка в исследовательское поле «новой локальной истории» и позволяет считать «локальную историю» одновременно направлением и методом исторической науки. Исследование должно обязательно сопровождаться реконструкцией отдельных элементов в единую систему их взаимосвязей. Поэтому при изучении повседневности необходимо безусловное сочетание методов микро- и макроуровней исторического познания.

Какие перспективы открывают новые методологические подходы для церковной истории? Рассмотрим это на примере церковно-приходских обществ Северного Кавказа конца XIX – начала XX в. **Во-первых, изучая историю Ставропольской епархии, выделим такую устойчивую локальную общность, как православный приход, являющийся одновременно универсальным и уникальным локусом.** Далее, в рамках прихода (не каждого, но многих) можно заметить наличие более мелкой группы – церковно-приходских обществ (в данной статье ограничимся церковно-приходскими братствами и обществами трезвости). Источником для изучения этих сообществ являются их уставы, переданные для регистрации в духовную консисторию. Практически в каждом уставе можно найти обязательное молитвенное поминовение членов братства, живых и умерших. Например, в уставе церковно-приходского братства станицы Белореченской (1896 г.) сказано: *«Братчики имеют свой общий синодик о здравии живых, а равно и о упокоении скончавшихся их сотрудников, по которым ежегодно в день открытия св. мощей покровителя братства свт. Феодосия Черниговского 9 сентября совер-*

шается богослужение и молебен о здравии членов братства, а также ежегодно 20 октября (то есть в день смерти императора Александра III. – Н. С.) совершается *Божественная Литургия и панихида по в Бозе почившем императоре Александре III и членам братства*» [4, с. 4].

С точки зрения позитивистского подхода к исследованию факт молитвы друг за друга группы религиозных людей не несет в себе никакого эвристического потенциала не только для понимания истории России в целом, но и для изучения церковно-приходских обществ Северного Кавказа. Однако изучение приходской жизни с точки зрения феномена коллективной памяти (*memoria*), в том числе и литургической, может открыть новый смысл в известных и малозначительных социальных практиках. В рамках этого подхода представляет ценность идея о «нерасторжимом сообществе живых и мертвых» и о «памяти, которая формирует общность» [1, с. 170–198]. Коллективная *memoria* является важным консолидирующим моментом для образования группы, не связанной кровным родством.

И опять зададимся вопросом: как взаимная молитва и поминание на богослужении формируют группу? Или точнее, как воспринимают эту молитву сами верующие? Для ответа на эти вопросы обратимся к православному учению о таинствах. В литургическом поминовении осуществляется общность живых и мертвых, духовное единство членов Церкви (представленных в каждом храме его прихожанами) как нераздельного Тела Христова в таинстве. Произношение имен на богослужении соединяет всех возглашенных в некое сообщество, независимо от их фактического присутствия в храме. Приход-

ской храм во время церковной службы собирает в своих стенах всех присутствующих и отсутствующих, живых и умерших прихожан. Постоянное литургическое поминовение святого (праздника, иконы), в честь которого освящен храм, частое обращение к нему с молитвой включают святого покровителя в мемориальное общество. Общество становится значимым, полноценным, находит свое место в божественном миропорядке после избрания небесного ходатая и включения его в данную группу. Таким образом, малозначительный исторический факт молитвенного поминовения братчиков открывает перед исследователем механизм группообразования в приходах Ставропольской епархии. Более глубокое понимание исторических реалий достигается на пересечении «истории коллективной памяти» и литургики.

Продолжаем всматриваться в источник и замечаем, что в мемориальные группы включены не только небесный покровитель храма или общества и местные жители, но и представители светской и церковной власти, не причисленные к лику святых. Центральное место в братствах занимают члены царской фамилии, события из их жизни, имеющие государственное значение, сам император. Опять, казалось бы, малозначительная с точки зрения исторической новизны и исследовательских перспектив практика. Напрашивается простое объяснение этого явления: царствующие особы поминались за богослужением и в молитвословах, издаваемых синодальной типографией. Можно предположить, что их включали в синодики «по привычке», не задумываясь, считая, что «так положено», или приходское духовенство, дабы показать свою лояльность власти, записывало в уставы молит-

ву за царя. В советской историографии часто, не найдя другого объяснения, обвиняли авторов источников в непонимании. Однако анализ уставов указывает, что инициатива исходила от прихожан, а молитвенное воспоминание царя было делом вполне осознанным и чрезвычайно важным. Например, Новоцербиновское братство великомученика Артемия (1900 г.) учреждено «в благодарную память о незабвенном в Бозе почившем Царе-Миротворце, императоре Александре III». В числе целей общества указано, что «в видах увековечения памяти о почившем в Бозе государе императоре Александре III братство имеет соорудить икону св. вмч. Артемия, воспоминаемого Церковью в день блаженной кончины Царя-Миротворца, служить в этот день ежегодно панихиды об упокоении души его и устраивать поминальные обеды» [5, с. 3–5]. Несмотря на то что святым покровителем общества является великомученик Артемий, основную консолидирующую функцию выполняет царь. Он включен в мемориальное сообщество и незримо присутствует среди братчиков. Великомученик Артемий избран во главу братства, так как он имеет отношение к покойному императору. Общество станицы Калужской «по выслушании извещения о благополучно совершившемся Священном Короновании Их Императорских Величеств Государя Императора Николая Александровича и Государыни Императрицы Александры Федоровны и по совершении молебствия порешили ознаменовать сие радостное всероссийское событие устройством одноклассной церковно-приходской школы и учреждением братства во имя Рождества Пресвятой Богородицы» [3, с. 2].

Что ценного дают историку эти подробности? Позитивистская методология *maximum* позволит сделать

вывод о «наивной вере в царя» или беззаветной «преданности царю русского народа» (в зависимости от идеологических предпочтений). Как было рассмотрено выше, литургическая *memoria*, кроме религиозных функций, выполняет социальную функцию группообразования на уровне микрогрупп, а включение царствующего дома в состав «своей» группы (братства, прихода), регулярное молитвенное воспоминание с произношением имени делают верховную власть «своей», «близкой», законной, в смысле признания данной группой людей.

В связи с рассмотренным сюжетом следует упомянуть о таком направлении современной историографии, как политическая антропология, переносящая акцент с традиционного для политической истории исследования институтов власти на изучение их функционирования в определенном историко-культурном контексте [12, с. 25, 403–424; 15]. Данное направление изучает символическую природу феномена власти, социокультурные механизмы власти и подчинения, двойственную природу «профанного» и «сакрального» в восприятии верховной власти и т. д. В рамках данного направления напрашивается вывод, что включение почивших императоров в свою общину и прославление деяний здравствующих как священных свидетельствуют о сакрализации царской власти и ее мощнейшей группообразующей роли для православных братств Ставропольской епархии. В основе сакрализации власти лежат религиозные чувства и потребности, но для социума выполняется важная *функция легитимизации власти*, позволяющая сохранять гражданский мир и политическую стабильность в обществе.

И сейчас уместно задать первоначальный вопрос в ином ракурсе. Какие перспективы открывает изучение церковной истории для понимания глобальных макро-исторических процессов в России? Вернемся к источнику. С 1906 г. фигура императора совершенно исчезает из уставов церковно-приходских братств, как исчезает и обязательное упоминание о молитве братчиков друг за друга и за своих «скончавшихся сотрудников» [8; 9; 10; 11 и другие]. Этот факт нельзя рассматривать как трансформацию литургической *memoria*, так как роль мемориальных групп в это время успешно выполняют общества трезвости.

Обязательное молитвенное поминовение живых и умерших членов является одним из важнейших пунктов в уставах церковных обществ трезвости. Так, по уставу общества в честь Успения Пресвятой Богородицы и преподобного Серафима Саровского станицы Ладожской (1903 г.) *«имя каждого члена записывается в годовое поминовение и поминается о здравии по воскресным дням на вечерне, по прочтении акафиста. Имена умерших членов записываются в синодик для поминовения в течение года»* [6, л. 5].

Примечательно, что до XX в. ни в одном уставе не оговорено обязательное молитвенное воспоминание. Этот непреременный элемент христианской жизни находит отражение в уставах только с началом нового века. Более того, после глубоких социальных потрясений 1905–1907 гг. поминальная традиция обществ трезвости усложняется [7, с. 85–86].

Таким образом, общества трезвости переняли мемориальную традицию православных братств именно в тот момент, когда последние ее утратили. Однако при

внешней схожести религиозных традиций приходских братств и обществ трезвости их существенно отличает одна деталь: братчики неуклонно включали в свою общину государя, трезвенники никогда не поминали монархов и членов царской фамилии. Следовательно, новые приходские организации продолжали выполнять группообразующую роль для своих локусов, но утратили функцию легитимизации власти.

Перенос изысканий в область исторической этнологии выводит нас на самый глубокий и протяженный во времени уровень исторических процессов. В данном случае мы имеем уникальную возможность наблюдать ментальные процессы в момент кризиса. Каждый этнос имеет защитные механизмы (неосознанные или полусознанные), предотвращающие его от распада. Структурообразующие моменты этнического бессознательного включают такие образы, как «образ себя», «образ покровителя», «образ врага» и т. д. Причем наполнение этих образов в разные периоды жизни этноса могут быть различны. Неизменными остаются «общие приписываемые им характеристики и их диспозиция – расположение друг по отношению к другу и характер их взаимодействия» [14, с. 220–228].

В русском этническом сознании функцию *защитника* выполнял особый мифологизированный образ царя. Царь виделся народу как «свой» (в отличие от государственной администрации), он понимал и разделял все надежды и стремления народа, занимался хлебопашеством, также распространились мифы о скитающемся «истинном царе», скрытом под одеждой странника, и т. п. [14, с. 266–271]. *Образ себя* соотносился, прежде

всего, с общиной. На примере церковных братств Ставропольской епархии можно увидеть, как «на практике» реализовывались традиционные этнические схемы в отдельно взятом коллективе. После событий 1905 г. образ царя утратил функции защитника, что не только отразилось в уставах православных братств Ставропольской епархии, но и сказалось на их жизнеспособности. Однако в сознании не может быть «пустот», поэтому спонтанно начинается процесс заполнения традиционных схем новым содержанием.

Подведем итоги. Междисциплинарный подход к исследованию, методологический плюрализм, новые направления в науке позволяют понять историю как многослойный процесс. Изучение несущественных с точки зрения позитивизма практик отдельных микрогрупп имеет огромный потенциал. Историк видит, как не на бумаге под пером законодателя, а в сознании людей и в их повседневной жизни практически происходили те или иные полуосознанные и неосознанные социальные процессы. Погружение в глубь исторического материала стирает границу между историей «светской» и «церковной». Выводы, полученные при микроисследовании церковно-приходских православных обществ Северного Кавказа конца XIX – начала XX в., позволяют выйти не только за рамки локальной истории, но и за пределы истории Церкви. Они дают материал для более глубокого понимания макроисторических процессов во всем российском обществе начала XX в.

-
1. Арнаутова Ю. Е. От *memoria* к «истории памяти» // Одиссей. Человек в истории. М., 2003.

2. *Барг М. М.* О категории «Цивилизация» // Новая и новейшая история. 1990. № 5.
3. ГАСК. Ф. 135. Оп. 54. Д. 505.
4. ГАСК. Ф. 135. Оп. 54. Д. 793.
5. ГАСК. Ф. 135. Оп. 58. Д. 948.
6. ГАСК. Ф. 135. Оп. 61. Д. 1341.
7. ГАСК. Ф. 135. Оп. 64. Д. 812.
8. ГАСК. Ф. 135. Оп. 65. Д. 135.
9. ГАСК. Ф. 135. Оп. 66. Д. 1039.
10. ГАСК. Ф. 135. Оп. 66. Д. 1076.
11. ГАСК. Ф. 135. Оп. 70. Д. 2575.
12. *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М., 2001.
13. *Левин Дж.* К вопросу о микроистории // Современные методы преподавания новейшей истории: Материалы из цикла семинаров при поддержке ТАСИС. М., 1996.
14. *Лурье С. В.* Историческая этнология. М., 1997.
15. *Уортман Р. С.* Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии. Т. 1: От Петра Великого до смерти Николая I. М., 2002.

*Э. Р. Устаева
(Тамань)*

**Богородичная церковь,
построенная Мстиславом Храбрым
в Тмутаракани в 1023 г. и упоминаемая
в «Повести временных лет»**

Таманское городище Гермонасса-Тмутаракань – один из уникальнейших и единственный в своем роде памятник древности на юге России. Постановлением Совета Министров РСФСР от 30.08.1960 г. № 1327 он поставлен на государственную охрану республиканской категории и Указом Президента РФ от 20.02.1995 г. № 176 внесен в перечень объектов исторического и культурного наследия федерального значения.

Городище локализуется на месте современной станции Тамань Темрюкского района Краснодарского края [8, с. 81–82].

Интерес к Таманскому городищу как памятнику античности и столице русского Тмутараканского княжества был проявлен еще в XIX в., после открытия в 1792 г. в развалинах старой турецкой крепости Хункала на Тамани знаменитого Тмутараканского камня. При выборке камня на месте бывшего турецкого укрепления для строительства Фанагорийской крепости на восточной окраине Тамани командир егерского батальона премьер-майор Х. К. Розенберг обнаружил мраморный блок с надписью. Как было впоследствии установлено, надпись на камне гласила, что князь Глеб Святославич в 1068 г. мерил море по льду «От Тмутараканя до Кор-

чева» и расстояние составило 14 тысяч сажень [21, с. 16; 10, с. 6–13; 4, с. 154–178]. Эта находка не только позволила определить точное местонахождение упоминаемой летописцем Тмутаракани (на тот момент – город Тамань), но и стала отправной точкой в изучении Таманского городища и всего полуострова, которое началось с труда А. И. Мусина-Пушкина «Историческое исследование о местоположении древнего российского Тмутараканского княжества», изданного в 1794 г.

Непростая история Тмутараканского княжества, насыщенная интригами, подкупам, убийствами, предательством, образно описанная в «Повести временных лет», по сей день вызывает неизменный интерес исследователей [6, с. 148; 3; 1; 5; 22].

В летописи под 988 г. сын Святослава креститель Руси князь Владимир Красное Солнышко посадил на Тмутараканский престол своего сына Мстислава, вошедшего в историю походами на касогов и победой в единоборстве с касожским князем Редедей. При Мстиславе, занимавшем престол без малого столетия, Тмутаракань пережила свой расцвет [2, с. 49].

Как пишет С. А. Плетнева, «богатые торговые города и земли вокруг них с железной рудой и нефтью, с виноградниками и садами привлекали многих князей к этой далекой от основных русских земель вотчине» [14, с. 259]. Население княжества изначально состояло из местных племен – аланов, болгар, хазар, готов, касогов, а также славянских купцов и ремесленников.

Некоторые летописные сведения о Тмутаракани послужили своеобразным катализатором проведения целенаправленных археологических раскопок Таманского

городища. Целью комплексной археологической экспедиции под руководством академика Б. А. Рыбакова, исследовавшей средневековые слои городища в течение 4-х сезонов – с 1952 по 1955 гг., стали поиск и исследование упомянутой в «Повести временных лет» Богородичной церкви, построенной князем Мстиславом Храбрым в честь победы над касогами и их князем Редедей в 1022 г. Основания фундаментов храма были полностью исследованы в 1955 г., в связи с чем экспедиция закончила свою деятельность [12, с. 55].

От церкви сохранились кладки основания фундаментов стен и апсиды (см. ил.). Судя по выявленным фрагментам церкви – основаниям фундаментов стен и апсиды, открытым на глубине 2,2–2,5 м от уровня дневной поверхности, – ее длина составила 16,5 м, ширина – 10,4 м. Поражает мощь фундаментов по сравнению с размерами всего сооружения. Высота сохранившихся фундаментов составляет 1,40–1,65 м. Ориентирована церковь строго по оси «восток – запад».

Сохранность фундаментов оказалась далеко не одинаковой. В частности, от северной стены и апсиды остались только рвы от фундаментов. То есть от здания сохранилась только нижняя его часть. Стены и верх фундаментов церкви были полностью уничтожены позднейшими перекопами и выборкой камня.

Анализ полученных во время раскопок 1952–1955 гг. материалов показал, что здание церкви было разрушено не в один прием [18; 9, с. 377–405; 2, с. 49–54]. В первую очередь, были разобраны стены здания, а впоследствии разрушались и фундаменты. Было установлено, что стены разбирались целыми блоками, а не дробно-

лись на месте на отдельные кирпичи. Этим и объясняется ограниченное количество найденных фрагментов строительного материала (в основном плинфы и цемянки).

По сведениям старожилов станицы Тамань и данным археологических исследований, уничтожение храма путем перекопов и выборки камня происходило постепенно с конца XVIII в. на протяжении всего XIX в. и завершилось в довоенный период XX в. Перекопы над церковью, разрушившие ее, датируются сообщениями очевидцев.

Начальник центрального раскопа С. А. Плетнева в отчетных материалах об исследовании церкви отмечала, что фундаменты разбирались чрезвычайно планомерно и тщательно. Раскопками были реконструированы границы рвов фундаментов даже там, где они не сохранились. Удалось установить, что апсидная часть фундаментов церкви была наиболее мощной и массивной и разрушители не могли разобрать ее простым способом (ломом и киркой), поэтому употребили для этой цели порох: яма над апсидой представляла собой смесь строительного мусора с перегоревшей от взрывов землей [19, с. 54–58, 84].

Несмотря на разрушения фундаментов, план церкви удалось восстановить полностью (см. ил.). Скорее всего, она была одноапсидной, хотя допускается возможность существования трех апсид, поскольку «плечи» с обеих сторон центральной апсиды были очень широкие, примерно по 3 м, с закругленными внешними углами [17, с. 115, 116]. Ближайшим аналогом тмутараканского Богородичного храма, по мнению исследователей С. А. Плетневой и Т. И. Макаровой, является церковь Иоанна Предтечи в Керчи [15, с. 97; 9, с. 377–405, рис. 1, 2, 5].

Стены церкви, судя по архитектурным фрагментам, были возведены из глины на цементном растворе, изнутри оштукатурены и покрыты фресками. Крыша была черепичная, а пол, скорее всего, выложен отшлифованными плитами красного песчаника, обработка которого велась здесь же, в 20–25 м от строящегося здания, о чем свидетельствуют развалы обломков и «стесов» песчаника северо-западнее церкви. Вблизи этого развала были обнаружены остатки известняков и развалины большой (7х4 м) постройки, предназначавшейся, видимо, для гашения известняков. Вблизи храма его «строительный» слой был уничтожен перекопом, так же как стены и фундаменты.

На основе анализа материалов раскопок и полученных результатов, а также сопоставления их со сведениями, почерпнутыми из Киево-Печерского патерика, на которые обратил внимание Б. А. Рыбаков, было составлено представление о процессе строительства церкви [18, с. 83; 7, с. 8, 9]. Кроме того, массовый археологический материал, выявленный в исследованном слое и относящийся к первой половине XI в., позволил датировать постройку и идентифицировать ее, с большой степенью вероятности, как летописную церковь Пресвятой Богородицы, построенную в Тмутаракани Мстиславом Владимировичем.

Следует упомянуть и исследованный (частично) некрополь того же времени, располагавшийся с севера и северо-запада от церкви и еще больше пострадавший от поздних перекопов.

Архитектурный анализ планов церкви, представленных в археологических отчетах комплексной экспедиции академика Б. А. Рыбакова 1952–1955 гг, позволяет сделать вывод, что она была одноапсидной. Предполо-

жение о трехапсидном варианте планировки, высказанное П. А. Раппопортом, как и использование при анализе планировочной композиции церкви в качестве аналога киевской Десятинной церкви, представляется малоубедительным по причине известной исследователям истории древнерусской архитектуры приверженности Мстислава к простым композиционным схемам, таким как купольная базилика. Этот композиционный прием широко применялся в болгарском храмовом строительстве.

В настоящее время открытые в 1952–1955 гг. экспедицией Б. А. Рыбакова фрагменты фундаментов Богородичной церкви полностью законсервированы и закрыты. Визуальный осмотр остатков Богородичной церкви первой половины XI в. возможен только после проведения реставрационных работ и подготовки памятника к музейному показу.

-
1. *Алексеева Е. П.* Вопросы взаимосвязей народов Северного Кавказа с русскими в X–XV вв. в отечественной исторической науке. Черкесск, 1992.
 2. *Бондарь В. В., Маркова О. Н., Устаева Э. Р.* Археологический комплекс Гермонасса-Тмутаракань. Тула, 2011.
 3. *Гадло А. Б.* Этническая история Северного Кавказа X–XIII вв. СПб., 1994.
 4. *Захаров В. А.* История раскопок раннесредневековых слоев Таманского городища и поселений Таманского полуострова в XVIII–XX вв. // От Тмутараканя до Тамани. IX–XIX вв. Сборник Русского исторического общества. № 4 (152). М., 2002.
 5. *Захаров В. А.* Тмутараканское княжество // От Тмутараканя до Тамани. IX–XIX вв. Сборник Русского исторического общества. № 4 (152). М., 2002.
 6. *История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в.* М., 1988.

7. Киево-Печерский патерик. Киев, 1931.
8. *Коровина А. К.* Гермонасса // Античные государства Северного Причерноморья. М., 1984. (Серия «Археология СССР»).
9. *Макарова Т. И.* Церковь Святой Богородицы в Тмутаракани // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Вып. XI. Симферополь, 2005.
10. *Медынцева А. А.* Тмутараканский камень. М., 1979.
11. *Паромов Я. М.* Археологическая карта Таманского полуострова. М., 1992. (Работа депонирована в ИНИОН РАН № 47103).
12. *Паромов Я. М.* Археологический комплекс Гермонасса-Тмутаракань. Городище, курганный некрополь, грунтовые могильники (паспорта на памятники археологии федеральной категории охраны). М., 2002. // Архив ТМК. № 540.
13. *Паромов Я. М.* Таманский полуостров // Крым, Восточное Причерноморье и Закавказье в эпоху средневековья. VI-XIII века. М., 2002.
14. *Плетнева С. А.* Древнерусский город в кочевой степи: историко-стратиграфическое исследование. Воронеж, 2006.
15. *Плетнева С. А.* Кочевники в Таматархе // РА. № 2. М., 2001.
16. Повесть временных лет. Ч. 1. М.-Л., 1950.
17. *Раппопорт П. А.* Русская архитектура X-XIII вв. Л., 1982. (Серия «Свод археологических источников». Вып. Е1-47).
18. *Рыбаков Б. А.* Архитектурная математика древнерусских зодчих // Из истории культуры Древней Руси. М., 1984.
19. *Рыбаков Б. А.* Отчет о работах Славянского отряда Таманской экспедиции. М., 1954; М., 1955 // Архив ИА РАН Р-1. №№ 1417, 1418.
20. *Рыбаков Б. А.* Отчет о работах Таманской археологической экспедиции на Таманском городище и его окрестностях. М., 1952; М., 1953 // Архив ИА РАН Р-1. №№ 918, 919.
21. *Рыбаков Б. А.* Предисловие // Керамика и стекло древней Тмутаракани. М., 1963.
22. *Чхаидзе В. Н.* Тмутаракань (80-е гг. X в. – 90-е гг. XI в.). Очерки историографии // МИАСК. Вып. 6. Армавир, 2006.

*Священник Евгений Шишкин
(Ставрополь)*

Ликвидация обновленческого раскола Русской Православной Церкви в свете данных региональной истории Северного Кавказа

Обновленческий раскол был одной из самых тяжелых ран, нанесенных Русской Церкви в XX в. Масштабы этого явления заставляют историков вновь и вновь обращаться к его изучению [5, с. 205–214; 31, с. 3–64; 34 и другие]. Тем не менее далеко не все аспекты проблемы раскрыты исследователями в должной мере. Особенно внимательного рассмотрения требует ликвидация обновленческого раскола, поскольку для осмысления событий, происходивших в церковной жизни с августа 1943 г. (когда советская власть окончательно отказалась от союза с обновленчеством) по апрель 1945 г. (когда обновленчество как организованная структура прекратило свое существование), важны данные локальной истории.

Для начала восстановим картину событий осени 1943 г. 31 августа из эвакуации в Москву был возвращен не Первоиерарх обновленческих церквей Александр Введенский, а Патриарший Местоблюститель митрополит Сергей, и это значило, что выбор сделан. Причиной такого выбора большинство исследователей называют массовую поддержку патриаршей Церкви православным населением [26; 35; 36]. Уже те формы, в которых институализировалась религиозная политика советского государства, отражали принципиально новую

стратегию по отношению к обновленчеству. В условиях параллельного существования двух – канонической и раскольнической – церковно-иерархических структур был создан орган, в основополагающем документе которого говорилось: «Совет по делам РПЦ осуществляет связь между правительством СССР и *патриархом Московским и всея Руси* по вопросам Русской православной церкви...» [32, с. 25] (курсив мой. – *Свящ. Е. Ш.*). Однако, будучи ориентированным на «тихоновскую» (патриаршую) Церковь, этот орган в равной мере контролировал и иные православные юрисдикции: не случайно обновленчество осталось в его ведении даже после создания отдельного Совета по делам религиозных культов.

Вслед за принятием Положения о Совете по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карпов подготовил докладную записку с предложением новой линии по отношению к обновленчеству. Это был один из первых вопросов в его работе на новой должности [ср.: 26, с. 149]. Тонким чутьем чекиста он верно уловил направление мысли вождя. В новой системе отношений, где председатель новообразованного Совета уже стал одним из «винтиков», места обновленчеству не было. Он искал «возможность объединения церквей на равных началах», но такой возможности не допускали ни Патриарх, ни Введенский. Это значило, что анклав предельно управляемого духовенства, каковым являлся обновленческий раскол, оказывался в стороне от магистральных направлений решения церковных вопросов в стране. Таким образом, к середине октября 1943 г. для Г. Г. Карпова определилась его ключевая задача – перенести анклав на новую почву. Именно с таким предложением он

вышел «наверх»: «не препятствовать распаду обновленческой церкви и переходу обновленческого духовенства и приходов в патриаршую Сергиевскую церковь» [30, с. 145]. Как известно, резолюция гласила: «Г. Карпову. Согласен с Вами. И. Сталин».

Карпов знал о наличии внутрицерковных препятствий для «внедрения» нужных ему людей, но для него это была цена сделки, а в сложившейся ситуации он готов был заплатить любую цену. Поэтому в телеграмме, отправленной 16 октября председателям край-облисполкомов 17 регионов СССР, в том числе Краснодарского и Ставропольского краев, Северо-Осетинской и Кабардино-Балкарской АССР, он подчеркнул: «Условия приема митрополитов, епископов и священников обновленческой ориентации устанавливает патриарх Сергей и на месте его епископат» [34, с. 85]. Позиция Патриарха Сергия нам известна из его обличительной резолюции, наложенной спустя две недели на прошение обновленческого архиепископа Михаила (Постникова): «Основной грех обновленчества не в том, что не все его представители оказались безупречными в жизни, а в том, что обновленчество, как корпорация или, выражаясь языком канонов, как самочинное сборище, откололось от Святой Церкви «и иной олтарь водрузило» (св. Апш. прав. 31)» [29, с. 7]. Строго основываясь на священных канонах, Предстоятель Русской Церкви заявил, что грех раскола хуже личной небезупречности: Церковь была готова принять всех обращающихся из обновленчества, невзирая на лица. Однако иерархический статус бывших раскольников, в свою очередь, определялся каноническими нормами – об этих «условиях» и писал Карпов.

Казалось бы, консенсус был достигнут. Тем не менее за осеннюю сессию Священного Синода был принят в церковное общение только один обновленческий архиерей – уже упомянутый архиепископ Михаил (Постников), причем без назначения на кафедру. Дело в том, что прошения обновленческого духовенства для «надлежащего выяснения правомочности как архиереев, так и священников в смысле каноничности их посвящения» [2, с. 17] были отложены на следующую сессию Синода. С другой стороны, после возвращения в Москву Александра Введенского прервали переговоры два обновленческих архиерея, ранее изъявивших желание воссоединиться с Патриаршей Церковью [28, с. 300]. Перед зимней сессией Священного Синода, 25 ноября 1943 г., Г. Г. Карпов встретился с Патриархом. Желая ускорить процесс воссоединения, он рекомендовал «не предъявлять жестких требований», но позиция Патриарха Сергия не изменилась: он «будет принимать всех беспрепятственно, но не может обходить основные канонические требования» [28, с. 301]. Карпов записал: «Из беседы видно, что Сергий хорошо осведомлен о настроениях обновленческого духовенства и о принятых Введенским мерах. Также известно ему о выезде Введенского в Ульяновск» [28, с. 300]. Отъезд Введенского позволял надеяться на скорейший выход из раскола еще нескольких обновленческих архиереев. Понимая это, Карпов, скорее всего, принял меры, чтобы продлить отсутствие Первоиерарха в столице. По воспоминаниям А. Э. Левитина, Введенский был задержан в Ульяновске на неделю, и для обновленчества это стало настоящей трагедией: почти все московские храмы вышли из раскола, то же произошло и в Средней Азии [23, с. 648].

Декабрь 1943-го – январь 1944-го стали временем стремительного распада крупных обновленческих центров. Практически одновременно принесли покаяние архиепископ Звенигородский Андрей (Расторгуев) (временно управляющий Московской епархией) и епископ Ташкентский и Самаркандский Сергей (Ларин) [6, с. 7]. Кроме них с декабря по январь из раскола вышли ряд обновленческих иерархов, которые также были приняты в том звании, в каком находились до уклонения в обновленчество [17, л. 66]. Патриарх Сергей был последователен в своих решениях, но массовый характер этого явления не мог не вызвать негативной реакции некоторых православных архиереев. В частности, архиепископ Филипп (Ставицкий) 27 января 1944 г. писал протопресвитеру Николаю Колчицкому: «Дорогой отец Николай... второй большой вопрос – это принятие обновленцев. Мы с такими распростертыми объятиями бросились принимать их, как будто и в самом деле это кающиеся блудные сыны – великое для Церкви сокровище. Но в том-то и суть, что почти все они и не сокровище и почти никто из них не кается, а только проделывают известную форму покаяния... И почему это непременно всех, даже заведомых архиподлецов, принимать? Да еще в сущем сане, или возвращать им сан, тогда как найдутся среди них и такие, которым не то что в клире, но и вообще в Церкви не может быть места...» [22, л. 17]. Акт массового «исхода» зимой 1943/1944 г. был столь значительным, что А. Э. Левитин, например, на этом этапе обрывает историю обновленчества: «Вслед за Средней Азией пали две другие обновленческие епархии и твердыни – Кубань и Северный Кавказ» [23, с. 649]. Но нельзя игнори-

ровать тот факт, что упомянутый регион еще более года оставался «твердыней» раскола.

Это не значило, что общий упадок обновленчества не коснулся северокавказских епархий. Сразу же после избрания Патриарха на Ставрополье активизировалось движение прихожан за возвращение в Православную Церковь. «В Рождественском, Преградненском, Благодарненском районах Ставропольского края верующие отказываются от обновленческих священников и, обращаясь к благочинному Сергиевских церквей, просят назначить к ним священников, признающих Патриарха Сергия» [30, с. 144], – так было доложено Сталину. Кроме того, на первом же заседании Священного Синода при Патриархе Московском и всея Руси архиепископом Ставропольским и Пятигорским был назначен бывший епископ Сталинградский Антоний (Романовский) [17, л. 1]. С его прибытием на кафедру обновленцы потеряли свое последнее преимущество в регионе (после 1937 г. патриаршие общины Северного Кавказа, в отличие от раскольников, не имели своего епископа). Теперь процесс восстановления здесь церковного единства приобрел более ясную перспективу. Например, в Краснодарском крае после рукоположения епископа Фотия (Гапиро) за полгода к патриаршей Церкви присоединились 10 обновленческих приходов и 14 священнослужителей [19, л. 78–78 об.], а в Ставропольском крае с сентября 1943-го по январь 1944-го – 8 приходов и еще 10 священников самостоятельно [19, л. 88].

Тем не менее, эти факты были известны Г. Г. Карпову лишь отчасти, а обновленческие архиереи юга России еще и не собирались подавать прошения о переходе под омофор Патриарха Сергия. Для дополнительного

изучения ситуации с 5 по 25 января 1944 г. в Ставропольский и Краснодарский края был командирован инспектор Совета по делам Русской Православной Церкви Митин. Он осуществлял проверку деятельности и инструктаж только что вступивших в должность уполномоченных Совета [16, л. 4 об.]. 17 января инспектор организовал в помещении Ставропольского крайисполкома встречу с архиепископом Антонием, а 21 января в Краснодарском крайисполкоме встретился с епископом Фотием (Тапиро). С докладной запиской Митина о результатах командировки председатель Совета ознакомился ровно через месяц – 17 февраля [19, л. 87]. Однако еще раньше, в первой половине февраля, он сам подал в СНК докладную о «вопросах, требующих разрешения». Из ее содержания видно, что к началу 1944 г. в целом по стране обновленчество пришло в упадок. В Москве у раскольников оставался единственный храм – Святого Пимена. В северной столице от них ушел последний приход. Карпов справедливо отмечал, что «основная масса обновленческих церквей имеется в Ставропольском и Краснодарском краях» [27, с. 97]. Раскол отчетливо приобрел очертания локальной проблемы.

К концу месяца отчаянное положение обновленчества было очевидно и для А. И. Введенского. 29 февраля, явившись в Совет без предварительного согласования, он вновь попытался добиться предоставления ему в Москве одного из храмов... Г. Г. Карпов ответил, что подобных ходатайств от верующих «обновленческой ориентации» к нему не поступало – напротив, имели место новые случаи перехода обновленческого духовенства и приходов в патриаршую Церковь. Утверждения Первоиерарха, что

«Пименовский храм повседневно посещается большим количеством верующих и что этот успех он приписывает авторитету митр. Виталия Введенского, который, по словам Введенского, “скорее умрет, чем перейдет в патриаршую церковь,,» [31, с. 57], лишь обнажали его беспомощность. Через день, 2 марта 1944 г., старейший по хиротонии обновленческий иерарх принес покаяние и был принят в сане епископа с кратким оставлением на покое. В мае того же года владыка Виталий получил сан архиепископа, а в июле был назначен на Тульскую и Белевскую кафедру [1, с. 560].

Завершалась обновленческая эпопея и в Средней Азии. В апреле 1944 г. архиепископ Алексей (Палицын), специально направленный туда Патриархом Сергием, принял публичное покаяние у протоиерея Григория Брицкого, управляющего среднеазиатской обновленческой епархией [5, с. 212]. Владыка Алексей посетил Ташкент, Самарканд, Ашхабад, Алма-Ату, Фрунзе, принимая обращающихся из раскола священнослужителей, заново освящая храмы, закладывая основы нормальной епархиальной жизни и епархиального управления. Воссоединение обновленцев в Средней Азии облегчалось отсутствием у них собственного епископата, в то время как обновленческие иерархи Северного Кавказа и не думали «сдаваться».

Не имея каких-либо указаний от А. И. Введенского, северокавказский митрополит в 1944 г. самостоятельно продолжал активные действия по укреплению пошатнувшихся позиций обновленчества. Уполномоченный Совета по Кабардинской АССР В. Смоляр сообщал: «Василий Кожин, как это видно из действий возглавляемых

им обновленцев, – ориентирует брать храмы у верующих патриаршей ориентации с боем» [18, л. 145]. В качестве примера он приводил патриаршую общину в станице Екатериноградской, куда 3 июня прибыл назначенный Кожиным священник К. Рождественский. Сначала новый «настоятель» пытался убедить прихожан, что «между обновленцами и старой церковью никакой разницы нет». Когда же верующие выразили свое сомнение, он воспользовался тем, что приход только начинал формироваться, и добился «принятия его священником, потому что он имеет духовный сан, назначения его председателем церковного совета, потому что никто не хотел быть на этой должности, председателем ревизионной комиссии, потому что он в прошлом бухгалтер, казначеем – потому что он «знает счет деньгам», завхозом церковного совета – потому что он знает ремонтно-строительное дело и т. д.». Более того, в беседе с уполномоченным Рождественский просил передать ему храм «персонально в ведение», заверив: «...а я уж сам организую общину, создам актив, отремонтирую храм и при необходимости выполню все Ваши указания» [18, л. 146]. В отличие от своего коллеги, уполномоченный Совета по Ставропольскому краю Н. Чудин, наоборот, расценивал действия архиепископа Антония (Романовского) как ущемление интересов обновленчества. Регулярно получая информацию от Василия Кожина, он препятствовал назначению на приходы православного духовенства. Например, снял с регистрации священника, назначенного архиепископом в село Курсавку, и мотивировал свое решение тем, что, по его данным, этот приход обновленческий. Карпов отметил в тексте это сообщение Чудина и подписал на полях отчете-

та: «Допускать можно в том случае, когда не возражают верующие обновленцы» [18, л. 83].

Между тем, решив проблему обновленчества в Средней Азии, Патриарх Сергей в апреле 1944 г. наметил дальнейшие шаги на пути врачевания раскола. Теперь было ясно, что ликвидация обновленческого раскола Русской Православной Церкви сводится к его преодолению в Ставропольской и Краснодарской епархиях. Проект Патриарха предполагал объединение двух северокавказских епархий под омофором архиепископа Ставропольского Антония, который в годы церковных нестроений и расцвета обновленчества служил в Закавказье и на юге России и в то же время «неизменно держался истинно православного церковного пути» [24, с. 22]. Сразу после Первомайских праздников на приеме у Карпова он озвучил свое решение «переназначить Краснодарского архиепископа Фотия Топиро на какую-либо другую епархию», чтобы «передать Краснодарскую епархию в ведение Ставропольского архиепископа Антония Романовского» [27, с. 118]. Председатель Совета, который еще 21 марта ставил на вид Патриарху «неправильные действия» владыки Антония [27, с. 108], ответил ему, что «если этот вопрос не является для патриарха срочным, он считал бы необходимым изучить вопрос» [27, с. 118].

Судя по всему, к маю 1944 г. Карпов уже убедился в невозможности дальнейшего использования А. Введенского для решения задач, согласованных со Сталиным в октябре 1943 г., и пришел к мысли, что его успех в этом деле будет зависеть от того, насколько сговорчивыми окажутся архиереи-обновленцы юга России. По крайней мере, именно в мае 1944 г. он подготовил специальную

«Справку на первоиерарха обновленческих церквей в СССР митрополита Александра Введенского» [8, л. 140–140 об.], из содержания которой следовало, что тот окончательно потерял авторитет, своими действиями препятствует объединению обновленчества с патриаршей Церковью и даже начатые по его же инициативе переговоры о воссоединении завел в тупик из-за собственных амбиций [34, с. 87–88]. Этот документ отложился в архиве Совета вместе с августовской докладной запиской [8, л. 137–139], что послужило поводом к его неверной датировке [34, с. 88] и ошибочной интерпретации [31, с. 61]. Однако из содержания справки видно, что она была составлена раньше докладной (сведения о количестве приходов в Ставропольском крае в этих двух документах приводятся на основании информационного доклада за 1-й квартал 1944 г. [18, л. 81–85] и июльского сообщения [19, л. 91–92] Н. Чудина соответственно). Как видно из резолюции на информационном докладе, приведенные в нем сведения были использованы руководством Совета не ранее 25 апреля 1944 г. [18, л. 81]. За верхнюю границу создания документа можно принять сообщение о том, что Ленинградский епископ Леонид Румянцев «ушел за штат». Известно, что 5 июня он уже обратился в Патриархию с прошением о принятии в церковное общение [35, с. 86], но Карпов этого факта еще не упоминает. Отсюда и получаем приблизительную датировку – май 1944 г. Можно считать, что с этого момента А. И. Введенский стал аутсайдером и история его метаний последнего года жизни стала его личной историей.

Тем временем, пока Г. Г. Карпов «изучал вопрос», ситуация изменилась радикально. Их майская встре-

ча с Патриархом Сергием оказалась последней – спустя 11 дней Святейший скончался. Местоблюстителем стал митрополит Ленинградский Алексей. Прошло еще 11 дней, и 26 мая 1944 г. Священный Синод принял решение о переводе архиепископа Антония (Романовского) в Николаев с титулом «Николаевский и Херсонский», поручив временное управление Ставропольской епархией епископу Краснодарскому Фотию (Тапиро) [17, л. 89]. Выбор кандидатуры на Николаевскую кафедру был неслучайным.

Сравнивая решение Священного Синода с планами почившего Патриарха, нетрудно заметить, что положение на Северном Кавказе существенно менялось. Теперь управление патриаршими приходами обеих епархий поручалось недавно рукоположенному архиерею, успевшему ранее побывать и в обновленческом, и в григорианском расколах. Очевидно, председатель Совета, пользуясь моментом, попытался осуществить свою модель объединения: епископ Фотий был слабым конкурентом для Иванова и Кожина, и в случае их перехода в патриаршую Церковь и последующего рукоположения за ними теперь могли сохраниться прежние архиерейские кафедры. Такая перспектива обеспечивала перенесение анклава предельно управляемого духовенства на новую почву практически без потерь и устраняла основанные на личных амбициях препятствия к воссоединению (Кожин и Иванов могли быть приняты в Православную Церковь только в пресвитерском сане). Однако в рамках локального сообщества подобная схема воссоединения фактически означала подчинение патриарших приходов обновленческому епископу. Особенно если учесть нравственный

уровень мотивации некоторых обновленческих иерархов при переходе в патриаршую Церковь.

В этот острый для Кавказского региона момент ситуация вновь приняла неожиданный оборот: теперь тяжело заболел и не смог выехать в Николаев архиепископ Антоний. Интересно, что в воспоминаниях его духовных чад этот эпизод напрямую увязывается с ночным визитом неких священнослужителей-обновленцев, которые, «угрожая, стали требовать, чтобы Владыка вернул им право священнослужения»: схимонахиня Херувима, знавшая архиепископа Антония в те годы, говорила, что из-за сильных переживаний «наутро его парализовало» [33, с. 61]. Ввиду своего болезненного состояния Владыка телеграфировал просьбу об освобождении его от нового назначения. Священный Синод отклонил это прошение 14 июля 1944 г. по настоянию Экзарха Украины, который заявил о необходимости скорейшего замещения Николаевской и Херсонской кафедры архиереем из украинцев [17, л. 97]. Однако решение Синода не было приведено в исполнение, и положение Ставропольской кафедры осталось неопределенным все лето и сентябрь 1944 г.

Между тем Г. Г. Карпов с июня по сентябрь 1944 г. разрабатывал новый сценарий объединения. Во-первых, он продолжил изучение вопроса о положении обновленчества в регионах. 20 июня был разослан соответствующий запрос уполномоченным на места. Как выяснилось, две епархии Северного Кавказа составляли уже 87% в общем числе обновленческих приходов. 3 августа на кустовом совещании в Ростове-на-Дону [7, л. 168] заместитель председателя Совета по делам Русской Православной Церкви К. А. Зайцев озвучил уполномоченным в южных

регионах рекомендацию «действовать не снизу, а сверху» [9, л. 33], а 15 августа 1944 г. сам Карпов представил на рассмотрение Сталина, Молотова и Берии докладную записку, в которой сообщал, что «в результате самораспада большинство обновленческих церковных приходов и духовенства, в том числе и епископата, в первом полугодии 1944 г. вышло из обновленческой и присоединилось к патриаршей церкви» [34, с. 86]. В завершение своей докладной председатель Совета предлагал конкретные меры по ускорению процесса распада обновленчества: «...обновленческий Ставропольский митрополит Василий Кожин и Краснодарский архиепископ Владимир Иванов могут обратиться к оставшемуся обновленческому духовенству с обращением о разрыве связей с митрополитом Александром Введенским на почве его аморального поведения и с рекомендацией последовать их примеру и перейти в патриаршую церковь» [34, с. 86–87].

Уполномоченные Совета и лидеры раскольников на местах уже были готовы к реализации такого сценария. Через три дня [9, л. 16] Карпов ознакомился с докладной запиской краснодарского уполномоченного Кириллова по итогам работы с февраля по июль 1944 г., где тот предлагал: «В связи со специфическими обстоятельствами, сложившимися на Кубани, переход обновленцев в патриаршую церковь целесообразно провести всей обновленческой епархией в целом (подчеркнуто в тексте с пометкой Карпова на полях: «Принимаются персонально». – *Свящ. Е. Ш.*), во главе с епископом Владимиром, причем в качестве Управляющего епархией желательно иметь Владимира с одновременным переводом епископа Фотия в другую епархию» [9, л. 17]. Через месяц из Ставрополя

тоже поступил обнадеживающий сигнал. Уполномоченный Н. А. Чудин сообщал, что после ростовского совещания он «между прочим, окольным путем, щупал почву» о переходе всех обновленческих приходо́в Ставропольского края «в патриаршее течение». И Кожин ответил ему: «Я, конечно, не возражал бы, тем более не возражал, если бы я остался руководителем патриарших церквей на Ставрополье. Обновленчество в неясном положении. Как Введенский решает о нас, я не знаю. Но если это будет в интересах государства, т. е. наш переход в патриаршество, то готов это сделать хоть сегодня» [9, л. 33].

Из того же архивного документа следует, что на 24 сентября 1944 г. ставропольский уполномоченный еще не имел указаний Совета об обновленчестве на Ставрополье. Не означает ли это, что полученный Карповым ответ «сверху» предусматривал, что выход Кожина и Иванова из раскола должен был пройти без вмешательства уполномоченных Совета? Дело в том, что сегодня неизвестно, какие указания получил сам Карпов от руководящей группы Политбюро. Экземпляр его докладной записки от 15 августа, направленный в СНК И. Сталину [4, л. 66–67], не содержит каких-либо резолюций, а также указаний по существу вопроса. В фонде Совета по делам Русской Православной Церкви этот документ сохранился в двух экземплярах [8, л. 137, 296–298]; один из них содержит пометки красным карандашом и сопровождается небольшим клочком бумаги, на котором написано: «Гов. Карпов, возвращаю эту записку. Как условились прошу изложить лично, когда будете на приеме у т. Молотова (установить автограф, к сожалению, не удалось. – *Свящ. Е. Ш.*). 12/XII» [8, л. 295].

Судя по дальнейшим событиям, Карпов избегал открытого давления на обновленческих лидеров. Например, у него вызвал недоумение курьезный случай, который произошел в Дагестанской АССР. В 1944 г. республика не имела ни одного официально действующего храма, несмотря на многочисленные ходатайства. Отклонив прошение патриаршей общины, СНК ДАССР поддержал обновленцев. Однако 7 октября из Москвы был послан ответ, что «в связи с происходящим распадом обновленческой церкви, Совет... не находит нужным рассматривать ходатайства верующих об открытии обновленческих храмов» [9, л. 24].

Результат оказался неожиданным: в очередном информационном докладе уполномоченный сообщил, что обновленцы протоиерей Животков и священник Нечаев, узнав о причинах отклонения, «направились к архиепископу Антонию в гор. Ставрополь и приняли от него рукоположение. Протоиерей Животков вернулся из Ставрополя с указом архиепископа Антония, которым он назначается благочинным всех церквей Дагестана». После этого была сформирована новая «двадцатка» – теперь уже патриаршего «направления», и ходатайство об открытии Успенской церкви города Махачкалы было вновь направлено в Совет. У Карпова эта история вызвала только один вопрос: выделив в тексте фразу «*обновленческое течение как таковое разваливается*», он написал на полях: «Кто сказал им об этом как о мотиве отклонения?»

В то время как Совет всячески стремился подчеркнуть, что распад обновленчества проходит без их участия и является сугубо внутрицерковным делом, Местоблюститель счел возможным пересмотреть майское реше-

ние по Ставропольской епархии и 6 октября на заседании Священного Синода предложил «по соображениям церковной пользы... оставить Преосвященного архиепископа Ставропольского и Пятигорского Антония на прежнем месте» [17, л. 119]. Соответствующее постановление было принято, и это, бесспорно, пошло на благо Церкви. На Ставрополье в обновленчестве состояло менее 30% православных общин. У остальных прихожан перспектива смены архиерея в связи с предстоящим воссоединением не вызывала восторга. Насколько тревожно воспринимались подобные слухи, видно из жалобы Олимпиады Полянкой на имя Святейшего Патриарха Алексия: «Обновленцы уже говорят о предстоящей смене духовного начальства. Неужели это Василий Кожин, один из маршалов воинствующих обновленцев, угрожает нам своим нашествием? Пронеси, Господи! Спаси и сохрани стадо свое от волков, губящих его!» [15, л. 36]. Поэтому, в случае выхода из раскола Василия Кожина, более целесообразным для Церкви было не передавать ему управление епархией, а назначить благочинным тех районов, где обновленческие приходы составляли большинство.

Всего к 1 октября 1944 г. на Северном Кавказе было 118 обновленческих приходов, в том числе 73 – в Краснодарском крае [9, л. 38], 39 – в Ставропольском [9, л. 32], 3 – в Северо-Осетинской АССР, 2 – в Кабардино-Балкарской АССР, 1 – в городе Грозном. Для сравнения: в Краснодарском крае тогда же насчитывалось около 150 патриарших приходов, на Ставрополье – около 100, в Кабардино-Балкарии – 5. Исключением был Терек: на всей территории современной Владикавказской и Махачкалинской епархии действовал единственный патриарший приход в

Моздокском районе, остальные храмы были обновленческими [18, л. 89].

Несмотря на то что в Ставропольском крае за два предшествующих месяца из обновленчества вышли три прихода, а в Краснодарском – 16 приходов и 12 священнослужителей за три месяца, уполномоченные Совета единогласно отмечали снижение динамики. Чудин писал, что «активного движения из обновленчества в патриаршую ориентацию нет» [9, л. 32], а Кириллов даже пытался объяснить «слабый» переход большим личным авторитетом Владимира Иванова [18, л. 92].

В этой связи стоит обратить внимание на две категории верующих, которые не имели внутренней мотивации к выходу из обновленчества. Во-первых, можно говорить о «неофитах военной поры»: поскольку большинство обновленческих приходов Северного Кавказа были открыты в период оккупации, в них пришли люди, насильственно оторванные от Церкви, которые мировоззренчески формировались уже в советские годы и не имели духовного руководства. Им трудно было разобраться в вопросах церковно-канонического порядка: единственная церковь в родном селе становилась для них тихой пристанью в бурном водовороте военных событий. Приходя туда, они зачастую и подумать не могли, что храм занят раскольниками. Во-вторых, не стоит забывать о том, что за время, прошедшее с 1922–1923 гг., на многих приходах сформировалась прослойка мирян, для которых почти вся их церковная жизнь была связана с обновленчеством. Выход из раскола для них был очень болезненным. Отсутствие должного такта и «ревность не по разуму» (Рим. 10, 2), будучи проявлены при воссоединении,

могли их оскорбить. Так было, например, в Майкопе, где во время речи протоиерея Иоанна Авдеева о том, что все действия обновленческих священнослужителей недействительны и «детей нужно перекрещивать», многие верующие «выходили из храма, возмущаясь кощунством Авдеева, и говорили, если нас 20 лет обманывали, то и теперь обманывают» [12, л. 147]. В этих условиях личная позиция обновленческих иерархов региона действительно играла большую роль.

Приближался Поместный Собор 1945 г. На второй день Предсоборного Совещания – 22 ноября 1944 г. – Владимир Иванов сообщил Местоблюстителю о разрыве молитвенного общения с Александром Введенским и ответной телеграммой был приглашен в Москву. Назначив зимнюю сессию на 26 декабря, Священный Синод пригласил на нее архиепископа Ставропольского и Пятигорского Антония (Романовского) [17, л. 123]. 27 декабря Иванов подал в Патриархию покаянное обращение с просьбой о принятии в общение с Русской Православной Церковью духовенства и мирян Кубанской обновленческой епархии во главе с ним самим, и на следующий день Синод постановил: «1. Обновленческого епископа ВЛАДИМИРА /Иванова/ принять в общение в сане священника. 2. Преосвященному ФОТИЮ, епископу Кубанскому, быть епископом Херсонским и Николаевским. 3. Бывшему обновленческому епископу ВЛАДИМИРУ /Иванову/, по пострижении в монашество, быть епископом Краснодарским и Кубанским, с тем, чтобы наречение и хиротония были совершены в Москве, по указанию Патриаршего Местоблюстителя, с поручением ему привести в общение с Патриархией приходы, ранее состоявшие в его

ведении и заявившие о своем желании быть в общении с Патриархией...» [17, л. 130]. 3 января 1945 г. протоиерей Владимир Иванов принял монашеский постриг с именем Флавиан, а 8 января состоялась его архиерейская хиротония [25, с. 4].

Вслед за принятием в церковное общение главы кубанских обновленцев 29 декабря архиепископ Виталий (Введенский) написал Северокавказскому митрополиту Василию Кожину письмо с призывом выйти из раскола: «Ваше Высокопреосвященство, дорогой Владыко. Простите, пишу Вам по искреннему братскому расположению к Вам. Обновленчество в сущности остается только в Вашей епархии. Архиепископ Кубанский Владимир со своими приходами перешел в ведение Московской Патриархии. Сейчас он в Москве. По пострижении в монашество будет хиротонисован во епископа. Не пора ли и Вам, дорогой Владыко, для блага Церкви Божией, дабы прекратить разделение, воссоединиться с Православной Церковью. Вы, как женатый, можете получить какое-либо солидное настоятельство, или, еще лучше, Вам может быть поручено управление какой-либо епархией, где нет епископа. Настоящее письмо Вам передаст Владыка Антоний. С ним Вы можете переговорить обо всем. Храни Вас Христос. Ваш искренний Архиепископ Виталий» [10, л. 103 об.].

Прибыв в Ставрополь, архиепископ Антоний сразу обратился к митрополиту с предложением о встрече. В ответной записке Кожин, не преминув съязвить по поводу «архипастырской заботы» Владыки «о тех 50 приходах, кои не без милости Божьей пока окормляются моим недостойнством», попросил время обдумать вопрос [10, л. 104], после чего пошел к уполномоченному, ознакомил

его с письмом архиепископа Виталия и сопроводительной запиской архиепископа Антония и заявил: «Я чувствую, что вопрос о воссоединении назрел. Не имея никаких указаний от Александра Введенского, видимо, придется предпринимать меры мне самому. Какие указания последуют от Вас как уполномоченного». Чудин ответил: «В дела воссоединения мы не вмешиваемся, и поэтому никаких указаний дать не имею возможности. Однако если вопрос поднят о воссоединении, то, на мой взгляд, препятствовать этому не следует» [10, л. 103].

10 января в назначенное Кожиным время архиепископ Антоний пришел к нему домой. Между ними состоялась приватная беседа, и обновленческий митрополит обещал письменно изложить свое решение о выходе из раскола на имя Патриаршего Местоблюстителя. 18 января он действительно передал свое обращение, но «покаянным» его едва ли можно было назвать. Кожин писал: «Так как за 14 лет своего епископского служения я при содействии благодати Божией, «всегда немощная врачующей», ничем не уронил достоинства епископа вообще, то эта моя беспорочная деятельность на пользу Русской православной Церкви (курсив мой. – Свящ. Е. Ш.) и нашей дорогой Родины в период Отечественной Войны <...> дает мне смелость почтительнейше и смиреннейше молить Богомудрых Архипастырей покрыть прощением мое участие в обновленческом расколе, *принять меня в общение вместе с приходами и дать мне возможность потрудиться во благовестии Христове в сане епископа* (курсив мой. – Свящ. Е. Ш.)» [10, л. 106–107].

Как видно из приведенного текста, обновленческий иерарх открыто называл 14 лет своего пребывания в

расколе временем беспорочного служения Церкви и даже находил в этом основание к тому, чтобы сохранить за собой епископский сан и находившиеся в его подчинении приходы. Кроме того, в беседе с уполномоченным по поводу своего обращения он заявил: «Я вынужден поступить так. Я нахожусь на склоне лет, и другого мне ничего не остается сделать. Уйти в заштат к детям на обременение не могу. Однако настоящие взгляды мои не соответствуют тому, что изложено в настоящем письме. Двадцатилетнее пребывание в обновленчестве не прошло для меня бесследно. Были времена, я шел на закрытие церквей. По своему образованию я не могу стать мракобесом. Я всегда сообразовался с обстановкой и никогда не шел в разрез с советской властью <...> Сейчас мы – обновленцы остались без руля и ветрил. Мы существуем. Но, задумываясь о своем существовании, я часто задаю вопрос: хорошо ли, плохо ли наше существование, – ни откуда я могу знать. Поэтому, если обстановка требует воссоединения, я иду на это, но желательно было остаться в Ставрополе, чтобы по-прежнему в интересах государства я смог бы провести все по церковной линии, что потребует государство» [10, л. 107].

31 января 1945 г. состоялось открытие Поместного Собора Русской Православной Церкви. На следующий день Священный Синод рассмотрел заявление Василия Кожина и постановил «принять его в лоно Православной Церкви в сане протоиерея, в каковом он находился до уклонения в обновленчество, и о дальнейшем использовании его для работы в Православной Церкви поручить Ставропольскому Архиепископу АНТОНИЮ, о чем и сообщить Архиепископу Ставропольскому» [20, л. 1]. 2 фев-

раля Поместный Собор завершился избранием Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I.

Если ранее покаяние обновленческого духовенства проходило келейно (для архиереев – в Патриархии, для рядовых священнослужителей – в алтаре) [23, с. 651], то воссоединение с Русской Православной Церковью последней в стране обновленческой группировки проходило торжественно в самом Ставрополе – сразу после прибытия архиепископа Антония с зимней сессии Священного Синода. В своей телеграмме Владыка сообщал: «Двадцать седьмого февраля милостию Божиею совершился последний великий духовно-благодатный акт в жизни нашей Матери Церкви. Ставропольское духовенство обновленческой митрополии во главе с бывшим митрополитом Кожиным после принесенного покаяния вступило со мною в молитвенно каноническое общение, вознося хвалебно-благодарственно моление Богу, милостивне собравшему нас паки воедино...» [3, л. 2].

Чин воссоединения обновленцев с Православной Церковью был совершен в Андреевском соборе города Ставрополя. Окропив бывший обновленческий храм и самих верующих святой водой, архиепископ Антоний обратился к народу со словами радости: «Мое архипастырское сердце в этот торжественный час преисполнено глубокой радости и всех Вас, собравшихся на молитву, прошу разделить мою нынешнюю радость. И как мне, архипастырю Христовой Церкви, нашей общей Матери, не радоваться, когда целый сонм заблудившихся в обновленческом расколе пастырей во главе с их архипастырем, ныне оставленным в его бывшем звании протоиерея, принесли искреннее покаяние в

своим заблуждением и приняты в лоно Православной Церкви. И если, по слову Спасителя, радость бывает на небесах об одном покаявшемся грешнике, то как мне не радоваться, когда каются не овцы заблудшие, а их незаконные пастыри». Не сглаживая углы, не смягчая строго канонического взгляда на церковный раскол, он четко обрисовал положение обновленцев на момент их пребывания вне церковного единства: «Ибо что они до сих пор были... Это были мертвые и сухие ветви, отрезавшие себя от благодатного дерева Христовой Церкви. Как ветвь, отрезанная от дерева, засыхает и не дает доброго плода, так и обновленчество, оторванное от благодатной Христовой Церкви, не могло дать и не давало спасительной пищи для насыщения своих пасомых» [13, л. 25–26]. После раскаяния в грехе раскола обновленческие священники освобождались от прещений, наложенных Патриархом Тихоном 15 апреля 1924 г., поэтому в завершение своей проповеди владыка Антоний призвал молящихся не смущаться в своей совести, признавая покаявшихся пастырей как законных и благодатных, и без тени сомнения ходить в освященные бывшие обновленческие храмы.

Как сообщал ставропольский уполномоченный, после воссоединения к архиепископу Антонию стали прибывать обновленческие священники из районов для покаяния, и, при отсутствии канонических препятствий, он восстанавливал их в священном сане или законно рукополагал. Им, в свою очередь, поручалось освящать храмы и принимать в церковное общение богомольцев, которые находились в расколе. Протоиерей Василий Кожин 15 марта 1945 г. был назначен настоятелем Михаило-Ар-

хангельского храма города Грозного и благочинным Грозненской области и Северной Осетии [21, л. 3], а 27 марта в Дзауджикау (Владикавказе) он совершил присоединение к Русской Православной Церкви обновленческих приходов Северо-Осетинской АССР [11, л. 75].

Схожий процесс еще с января 1945 г. происходил на Кубани, с тем лишь отличием, что благочинных на места направлял сам владыка Флавиан – бывший обновленческий архиепископ Владимир Иванов. Краснодарский уполномоченный Кириллов сообщал, что в этой связи «обновленческое духовенство свой переход в патриаршую ориентацию истолковывали как «слияние» церквей», а подобного рода слухи, в свою очередь, возбудили ропот «в старо-церковнической крайней группе»: «Обновленцы, говорили они, должны перед нами покаяться, а мы еще посмотрим, можно ли их простить» [12, л. 147]. Однако недовольство кубанских прихожан, несомненно, сдерживал тот факт, что перемещенный с Краснодарской кафедры их прежний епископ Фотий также был из бывших обновленцев.

К апрелю 1945 г. почти все обновленческие общины Ставропольской епархии вышли из раскола. Из 45 приходов лишь единицы задержались в обновленчестве еще на несколько месяцев, во всех случаях это было связано с личными амбициями обновленческого духовенства. Например, священник Бухарев, в 1938 г. публично отрекшийся от веры, отлученный от священнослужения обновленческим же церковным управлением и лишь в период немецкой оккупации самочинно занявший один из приходов, теперь писал уполномоченному: «В настоящий момент ожидаю от Первоиерарха Александра

(Введенского) руководственных указаний на дальнейшее прохождение своего служения... Надеюсь, вместе с главой обновленчества итти к тихой пристани тем же самым искренним и светлым путем, каким мы следовали до сего дня» [13, л. 26]. Интересно, что сам «глава» в это время судорожно искал выход из обновленческого тупика. 22 марта 1945 г. новоизбранный Патриарх Алексий I записал в своем дневнике: «...Получил утром рапорт Введенского, желающего «слиться в общецерковной работе» с Патриархией. Доказывает действительность своего епископства...» [2, с. 65].

Однако, несмотря на личные переговоры с Патриархией, которые шли до сентября 1945 г., Первоиерарх иной раз предпринимал весьма противоречивые действия: в частности, он телеграфно назначил священника Давыдова настоятелем патриаршей общины города Ессентуки и возвел его в сан протоиерея. Эти действия вызвали недоумение даже у ставропольского уполномоченного: «Я считаю телеграмму Введенского не умным шагом, – писал он в информационном докладе на 1 октября 1945 г., – уже тот факт, что Давыдов оказался выброшенным за борт, говорит о неправильном поведении в данный момент и Давыдова, и его первоиерарха...» [14, л. 72].

Достаточно массово происходило воссоединение обновленцев и на Кубани: из 73 обновленческих приходов Краснодарского края на 1 апреля 1945 г. уже около 40 были приняты в каноническое общение с Русской Православной Церковью [12, л. 147].

К концу года во всем регионе не осталось ни одного обновленческого прихода. В целом проблема раско-

ла была решена. Воссоединение обновленцев Северного Кавказа означало окончательное преодоление обновленческого раскола в Русской Православной Церкви.

1. А. А. Б. Виталий (Введенский) // ПЭ. Т. VIII. М., 2004.
2. *Алексий I, Патриарх Московский и всея Руси*. Дневниковые записи [Машинопись из библиотеки МПДА].
3. АМП. Ф. 3. Оп. 4. Д. 2155.
4. АПРФ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 5.
5. *Беглов А. Л.* Последний бой обновленцев // АО. 2004. № 2 (40).
6. Воссоединение обновленческих священнослужителей с Православной Церковью // ЖМП. 1944. № 1.
7. ГАРО. Ф. 3737. Оп. 2. Д. 507.
8. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 3.
9. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 10.
10. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 12.
11. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 34.
12. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 35.
13. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 36.
14. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 47.
15. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 49.
16. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 2.
17. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 2а.
18. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 14.
19. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 16.
20. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 34а.
21. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 34.
22. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 119.
23. *Левитин-Краснов А., Шавров В.* Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996.
24. Митрополит Антоний (некролог) // ЖМП. 1962. № 12.
25. Наречение и хиротония протоиерея Владимира Иванова (в монашестве Флавиана) во епископа Краснодарского и Кубанского // ЖМП. 1945. № 1.
26. *Одинцов М. И.* Власть и религия в годы войны. М., 2005.

27. *Одинцов М. И.* Религиозные организации в СССР накануне и в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. М., 1995.
28. *Одинцов М. И.* Русские Патриархи XX века: Судьбы Отечества и Церкви на страницах архивных документов. М., 1999.
29. Резолюция Патриарха Сергия // ЖМП. 1943. № 3.
30. «Русская Православная Церковь стала на правильный путь»: Докладные записки Председателя Совета по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР Г. Г. Карпова И. В. Сталину. 1943–1946 гг. // ИА. 1994. № 3.
31. *Соловьев И. В.* Краткая история т.н. «обновленческого раскола» в Православной Российской Церкви в свете новых опубликованных исторических документов // «Обновленческий» раскол (Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики). М., 2002.
32. *Чумаченко Т. А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М., 1999.
33. *Шишкин Е. Н.* Кавказский священноисповедник митрополит Антоний (Романовский): жизнеописание. Ставрополь, 2006.
34. *Шкаровский М. В.* Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века. СПб., 1999.
35. *Шкаровский М. В.* Церковь зовет на защиту Родины. СПб., 2005.
36. *Якунин В. Н.* Положение и деятельность Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Самара, 2001.

Список сокращений

АКАК	— «Акты, собранные Кавказской археографической комиссией»
АМП	— Архив Московской Патриархии
АО	— «Альфа и Омега»
АПРФ	— Архив Президента Российской Федерации
БТ	— «Богословские труды»
ВЕВ	— «Владикавказские епархиальные ведомости»
ВИ	— «Вопросы истории»
ВКП(б)	— Всесоюзная коммунистическая партия (большевиков)
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
ДИИЯЛ	— Институт истории, языка и литературы Дагестанского филиала Академии наук СССР
ЖМП	— «Журнал Московской Патриархии»
ИА РАН	— Институт археологии Российской академии наук
ИА	— «Исторический архив»
ИАК	— «История и археология Кубани»

- ИИАЭ ДНЦ РАН – Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук
- ИИМК РАН – Институт истории материальной культуры Российской академии наук (Санкт-Петербург)
- ИНИОН РАН – Институт научной информации по общественным наукам Российской академии наук
- ИППК ЮФУ – Институт по переподготовке и повышению квалификации преподавателей гуманитарных и социальных наук Южного федерального университета
- ИСПИ РАН – Институт социально-политических исследований Российской академии наук
- КБНИИ – Кабардино-Балкарский научно-исследовательский институт истории, языка, литературы и экономики
- МИАСК – «Материалы и исследования по археологии Северного Кавказа»
- МПДА – Московская православная духовная академия
- НАРТ – Национальный архив Республики Татарстан
- ОГПУ – Объединенное государственное политическое управление при СНК СССР
- ПКМ – Пятигорский краеведческий музей
- ПСЗ – «Полное собрание законов Российской империи»
- ПЭ – «Православная Энциклопедия»
- РА – «Российская археология»
- РГАСПИ – Российский государственный архив социально-политической истории

РГИА	– Российский государственный исторический архив
РКП(б)	– Российская коммунистическая партия (большевиков)
РНБ	– Российская национальная библиотека
СА	– «Советская археология»
СККК ВКП(б)	– Северо-Кавказский краевой комитет Всесоюзной коммунистической партии (большевиков)
СНК	– Совет народных комиссаров
ТВ	– «Терские ведомости»
ТМК	– Таманский музейный комплекс
УФСБ РФ по СК	– Управление Федеральной службы безопасности по Ставропольскому краю
ЦГА РСО - А	– Центральный государственный архив Республики Северная Осетия – Алания
ЦГАРД	– Центральный государственный архив Республики Дагестан
ЦДНИКК	– Центр документации новейшей истории Краснодарского края
ЦДНИРО	– Центр документации новейшей истории Ростовской области
ЦК КПСС	– Центральный комитет Коммунистической партии Советского Союза
ЦК РКП(б)/ВКП(б)	– Центральный комитет Российской коммунистической партии (большевиков) / Всесоюзной коммунистической партии (большевиков)
ЧИННИИ	– Чечено-Ингушский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы
ЧЦ	– «Чиристон цард» («Христианская жизнь»)

Сведения об авторах

Бабич Ирина Леонидовна – доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии Российской академии наук.

Беликова Наталья Юрьевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и социальных коммуникаций, заместитель декана по научной и международной деятельности социально-гуманитарного факультета Кубанского государственного технологического университета.

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

Булыгина Тамара Александровна – доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой истории России Ставропольского государственного университета.

Гюева Ирина Алихановна – кандидат исторических наук, помощник благочинного православных храмов Республики Северная Осетия – Алания по религиозному образованию и катехизации.

Горобец Артур Алексеевич – кандидат исторических наук, редактор официального портала Русской Православной Церкви «Патриархия.ru».

Горожанина Марина Юрьевна – кандидат исторических наук, преподаватель Екатеринодарской духовной семинарии.

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

Долгова Елена Ивановна – председатель комитета Ставропольского края по делам архивов.

Калинченко Светлана Борисовна – доктор исторических наук, доцент кафедры философии и истории Ставропольского государственного аграрного университета.

Клычников Юрий Юрьевич – доктор исторических наук, профессор кафедры истории государства и права России и зарубежных стран Пятигорского государственного лингвистического университета.

Колесникова Марина Евгеньевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры археологии и региональной истории Ставропольского государственного университета.

Краснокутская Лидия Ивановна – кандидат исторических наук, доцент, заведующая кафедрой социально-экономических дисциплин Филиала Ставропольского государственного педагогического института в городе Железноводске.

Кратов Евгений Владимирович – кандидат исторических наук, уполномоченный Президента Карачаево-Черкесской Республики по связям с религиозными организациями.

Макарова Елена Александровна – кандидат исторических наук, внештатный сотрудник комиссии по канонизации святых Ставропольской и Невинномысской епархии.

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

Павленко Татьяна Анатольевна - кандидат исторических наук, заместитель генерального директора по науке Краснодарского государственного историко-археологического музея-заповедника им. Е. Д. Фелицына.

Пантюхин Александр Михайлович - магистр истории, аспирант Ставропольского государственного университета.

Савенко Елена Александровна - преподаватель истории и обществознания лицея № 8 города Кисловодска, аспирант Пятигорского государственного лингвистического университета.

Савенко Сергей Николаевич - кандидат исторических наук, директор Пятигорского краеведческого музея.

Соснина Екатерина Леонидовна - кандидат исторических наук, доцент кафедры социально-гуманитарных наук Пятигорского государственного лингвистического университета, старший научный сотрудник Государственного музея-заповедника М. Ю. Лермонтова.

Струполева Наталья Сергеевна - кандидат исторических наук, преподаватель Ставропольской Православной Духовной Семинарии.

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

Священник Евгений Шишкин - секретарь ученого совета Ставропольской Православной Духовной Семинарии.

Содержание

Бабич И. Л. Архивные материалы по православной жизни Адыгеи и Черкесии в 1940–1960-е гг.	3
Беликова Н. Ю. Русская Православная Церковь на Кубани в 1920-е гг. по материалам федеральных и региональных архивов	22
Бороденко В. Е. Периоды создания и основная деятельность монастырей Северного Кавказа (конец XVIII – начало XX в.)	26
Булыгина Т. А. Повседневные практики церковной жизни в советскую эпоху	43
Гюева И. А. Скифские и аланские епархии и святые	60
Горобец А. А. Информационная деятельность Русской Православной Церкви на Северном Кавказе: история, современность, перспективы	72
Горожанина М. Ю. Изучение истории Православной Церкви на Северном Кавказе: основные этапы и их специфика	88

- Данилюк М. Ю.**
Становление церковной организации
в Дагестанской области
во второй половине XIX – начале XX в. 105
- Долгова Е. И.**
Архивные источники по истории
Ставропольской епархии
дореволюционного периода 118
- Калинченко С. Б.**
Проблемы изучения духовно-религиозных
процессов на Северном Кавказе 123
- Клычников Ю. Ю.**
«Изгнанники... славят милосердие монарха
и сострадание тамошних жителей».
Из истории благотворительной деятельности
Православной Церкви на Северном Кавказе 137
- Колесникова М. Е.**
Вклад Ставропольского епархиального
церковно-археологического общества
в изучение Северного Кавказа 145
- Краснокутская Л. И.**
«Кавказская линия – церковная линия»
как один из подходов в написании истории
Православия на Северном Кавказе
конца XVIII – начала XX в. 162
- Кратов Е. В., Кратова Н. В.**
Источники по проблеме
государственно-конфессиональных отношений
в Северо-Кавказском крае. 1924–1934 гг. 174

Макарова Е. А. Имяславцы на Ставрополье в XX в. и их роль в сохранении и исповедании веры в период массовых репрессий	181
Малахов С. Н. Некоторые вопросы церковной археологии Северного Кавказа	193
Павленко Т. А. Участие ставропольских семинаристов во всероссийском семинарском движении (конец XIX – начало XX в.)	211
Пантюхин А. М. Либерально-реформистские тенденции в церковной жизни Северной Осетии начала XX в.	226
Савенко Е. А. Вопросы периодизации распространения и восстановления христианства на Северном Кавказе	238
Савенко С. Н. К историко-культурной оценке предкавказских памятников с поздними греческими эпитафиями религиозного содержания	256
Соснина Е. Л. Священная топография Иерусалима как возможный ключ к интерпретации памятников Нижне-Архызского городища	275

Струполева Н. С.

Перспективы микроисторического исследования
церковной истории Северного Кавказа
(по материалам церковно-приходских обществ
Ставропольской епархии конца XIX – начала XX в.) 288

Устаева Э. Р.

Богородичная церковь, построенная
Мстиславом Храбрым в Тмутаракани в 1023 г.
и упоминаемая в «Повести временных лет» 298

Священник Евгений Шишкин.

Ликвидация обновленческого раскола
Русской Православной Церкви в свете данных
региональной истории Северного Кавказа 305

Список сокращений 333

Сведения об авторах 336

Научное издание

Проблемы и перспективы
исследования
церковной истории
Северного Кавказа

Материалы IV Свято-Игнатиевских чтений

г. Ставрополь, 11-12 мая 2011 г.

Выпуск II

Издательство «Графа».
г. Ставрополь, ул. Серова, 276.

Подписано в печать 05.12.2012.
Формат 70 x 100 1/16. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 27.95.
Тираж 600 экз. Заказ № 175.

Отпечатано в типографии ООО «Графа».