

АЛАНСКАЯ БИБЛИОТЕКА



# АЛАНСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ: ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ XIV МЕЖДУНАРОДНЫХ

СВЯТО-ГЕОРГИЕВСКИХ ЧТЕНИЙ

«ПРАВОСЛАВИЕ. ЭТНОС. КУЛЬТУРА»

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ (МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ)  
ВЛАДИКАВКАЗСКАЯ ЕПАРХИЯ

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РФ  
СЕВЕРО-ОСЕТИНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИМ. К. Л. ХЕТАГУРОВА

ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР РАН

# АЛАНСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ: ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ  
XIV МЕЖДУНАРОДНЫХ  
СВЯТО-ГЕОРГИЕВСКИХ ЧТЕНИЙ  
«ПРАВОСЛАВИЕ. ЭТНОС. КУЛЬТУРА»



Владикавказ  
2026

ББК 86.372

А 45

*Редколлегия:*

**Архиепископ Владикавказский и Аланский Герасим,  
А. У. Огоев, Р. С. Бзаров, З. В. Канукова,  
протоиерей Артемий Пономаренко, С. Р. Чеджемов,  
А. Л. Чибиров**

*Рецензенты:*

**К. А. Урмаева**, доктор исторических наук, г. Ставрополь;  
**Б. А. Синанов**, кандидат исторических наук, г. Москва

*Ответственный редактор:*

**А. Л. Чибиров**, кандидат исторических наук

А 45      **Аланское православие: история и культура** : сборник материалов XIV международных Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура» / ответственный редактор А. Л. Чибиров ; Русская православная церковь (Московский Патриархат), Владикавказская епархия, Министерство науки и высшего образования РФ, Северо-Осетинский государственный университет им. К. Л. Хетагурова, Владикавказский научный центр РАН. – Владикавказ : ВНЦ РАН, 2026. – 328 с. : илл. . – Текст (визуальный) : непосредственный.

**ББК 86.372**

ISBN 978-5-00081-773-5

© Русская православная церковь  
(Московский патриархат),  
Владикавказская епархия, 2026

## СОДЕРЖАНИЕ

Приветствие Высокопреосвященнейшего Герасима, архиепископа Владикавказского и Аланского, организаторам и участникам XIV Свято-Георгиевских чтений . . . . . 7

Приветственный адрес Главы Республики Северная Осетия – Алания С. И. Меняйло . . . . . 9

### ПЕРЕВОД БИБЛИИ И ВОЗРОЖДЕНИЕ БОГОСЛУЖЕНИЯ НА АЛАНСКОМ ЯЗЫКЕ

*Салбиев Т. К.* Три аланские маргинальные глоссы из Петербургской рукописи БАН Q12: этнокультурный аспект . . . . . 10

### АЛАНИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА, НОВОЕ И НОВЕЙШЕЕ ВРЕМЯ

*Бзаров Р. С.* Осетинская духовная комиссия XIX века: цитадель православия в центре Кавказа . . . . . 24

*Казиев Э. В.* Политические отношения Алании, грузинских царств и государства Хулагуидов в 1263–1318 гг. . . . . 32

### РЕЛИГИОЗНОЕ СОСТОЯНИЕ И НАЦИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ КАВКАЗА

*Цаллагова З. Б.* Историко-культурный контекст диалогической взаимосвязи укоренения православия и развития образования в Алании-Осетии . . . . . 54

<i>Дзугаев К. Г.</i> О некоторых элементах традиции моления в святынище Мигьдау . . . . .	65
<i>Ендольцева Е. Ю.</i> Виртуальная реконструкция архитектурной декорации трех церквей (X–XI вв.) с территории Республики Южная Осетия и проблема сохранения культурного наследия . . . . .	71
<i>Туаева Б. В.</i> Из истории становления народного образования на Северном Кавказе: христианская миссия и благотворительность . . . . .	89
<i>Баркаева Т. К.</i> Аланское государство как системообразующий фактор в истории Северного Кавказа (I–XIV вв.): источниковедческий, археологический и историографический анализ . . . . .	98
<i>Габолаев Г. В.</i> Владикавказская и Моздокская епархия: церковное образование и поиск выхода из революционной смуты 1917–1920 гг. . . . .	109

#### МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ: ВОПРОСЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

<i>Казанцев Д. А.</i> Алано-византийские отношения в эпоху крещения Алании как модель рецепции римских культурных и правовых традиций . . . . .	114
<i>Мартинovich В. А.</i> Методологические проблемы мониторинга новых религиозных движений . . . . .	127
<i>Князев Родион, диакон.</i> Пищевые практики и формирование идентичности: иудео-христианский диалог и православная культура Осетии . . . . .	143
<i>Чертков А. Н.</i> Концепции «симфонии властей» и «народной собранности» в истории и современной жизни России . . . . .	155

<i>Лолаева Д. Т., Санакоева Я. И.</i> Милосердие как духовная ценность . . . . .	161
<i>Карева А. В.</i> Тенденции секуляризации в условиях глобализации и современных вызовов . . . . .	169
<i>Дашко А. В.</i> О роли христианства в укреплении Римской Империи	184

НАСЛЕДИЕ ВЕРЫ: НОВОМУЧЕНИКИ  
И ИСПОВЕДНИКИ РУССКОЙ ЦЕРКВИ  
(к 100-летию блаженной кончины святителя  
Тихона Патриарха Московского)

<i>Самойленко Павел, протоиерей.</i> Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России: личность, служение и исповеднический подвиг . . . . .	190
<i>Милованов А. Б., протоиерей.</i> Американский период служения архиепископа Тихона. Предпосылки для создания будущей автокефалии американской церкви в действиях святителя в конце XIX – начале XX в. . . . .	198
<i>Гостиева Л. К.</i> Священник Иосиф Георгиевич Батагов (1875–?)	215
<i>Киреев Ф. С.</i> К вопросу закрытия Покровского женского монастыря в г. Владикавказе . . . . .	231
<i>Монах Алексей (Джаджиев).</i> Тихоновская община станицы Архонской . . . . .	239

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ  
В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ  
И ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ ВЫЗОВЫ  
СОВРЕМЕННОСТИ (к 80-летию Великой Победы)

<i>Огоев А. У.</i> Создание Академии педагогических наук СССР и ее роль в деле патриотического воспитания . . . . .	250
---	-----

---

<i>Серазетдинов Б. У.</i> Русская православная церковь в годы Великой Отечественной войны: историография проблемы в постсоветский период . . . . .	256
<i>Сухова Е. Ф.</i> Духовная и нравственная эволюция осмысления Великой Отечественной войны в поэзии и прозе фронтовиков (на примере творчества Федора Сухова) . . . . .	281
<i>Загалова З. А.</i> Духовно-нравственный подвиг педагогов Осетии в годы Великой Отечественной войны . . . . .	302
<i>Чеджемов С. Р., Логвинович Г. В.</i> Государственно-церковный диалог как фактор победы в Великой Отечественной войне . . . . .	307
<i>Рубаева Э. М.</i> Фальсификации истории Великой Отечественной войны как инструмент политики Запада . . . . .	318

**ПРИВЕТСТВИЕ  
ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННОЙШЕГО ГЕРАСИМА,  
АРХИЕПИСКОПА ВЛАДИКАВКАЗСКОГО  
И АЛАНСКОГО,  
ОРГАНИЗАТОРАМ И УЧАСТНИКАМ  
XIV СВЯТО-ГЕОРГИЕВСКИХ ЧТЕНИЙ**

*Дорогие друзья, братья и сестры!*

В четырнадцатый раз Владикавказская епархия Русской Православной Церкви проводит Международные Свято-Георгиевские чтения на древней христианской земле Алании. С каждым разом наш форум становится все более масштабным, и я рад приветствовать сегодня в зале ЮНЕСКО Северо-Осетинского государственного университета представителей государственной власти, деятелей науки, творческой интеллигенции и духовенства Российской Федерации, Республики Беларусь, Северной и Южной Осетии! Такое плодотворное сотрудничество являет собой добрый пример осуществления идеи симфонии властей на благо Отечества, Церкви и общества.

Традиционно на наших Чтениях мы обсуждаем актуальные вопросы церковно-общественных отношений в Осетии-Алании и на Северном Кавказе. Действительно, трудно переоценить значение нашего региона для всемирной истории. Кавказ, лежащий на пересечении дорог Европы и Азии, находится и на перепутье исторических судеб различных народов и мировых религий. История христианства здесь насчитывает две тысячи лет. Здесь проповедовали апостолы Андрей Первозванный и Симон Кананит, святая Нина и множество других подвижников веры и благочестия. В начале X века на Северном Кавказе была образована Аланская митрополия, он стал частью восточно-христианской ойкумены. С падением Византийской империи свет Христов несла на Северный Кавказ Россия. Многочисленные иноземные завоеватели пытались истребить на Кавказе веру

Христову. Во многом они преуспели, но уничтожить генетическую память народов, его населяющих, так и не смогли. Христианство стало частью культуры, быта, обычаев и традиций кавказских народов. До сих пор памятниками христианства в Северо-Кавказском регионе являются древние православные храмы Алании-Осетии, Карачаево-Черкесии, Ингушетии, Дагестана.

Представляется необходимым на нынешних Чтениях существенно расширить тематику обсуждаемых вопросов и поговорить о том, что актуально в масштабах всего нашего общего Отечества с учетом тех вызовов и проблем, с которыми оно сталкивается сегодня.

Желаю всем участникам нашего форума конструктивной работы, всеукрепляющей помощи Божией в трудах и свершениях, неослабного горения духа, профессионального совершенствования и новых творческих успехов!



**ПРИВЕТСТВЕННЫЙ АДРЕС ГЛАВЫ  
РЕСПУБЛИКИ СЕВЕРНАЯ ОСЕТИЯ – АЛАНИЯ  
С. И. МЕНЯЙЛО**

*Уважаемые участники и гости  
XIV Международных  
Свято-Георгиевских епархиальных чтений  
«Православие. Этнос. Культура»!*

Сердечно приветствую вас на этом значимом мероприятии, по праву снискавшем репутацию авторитетной площадки для встречи и плодотворного диалога между представителями светской и церковной науки.

Ваша совместная работа – яркий пример того, как общие духовные ценности и моральные ориентиры способствуют консолидации интеллектуальных сил для решения вопросов, имеющих широкий научный и общественный резонанс. Выбранная тема «Православие. Этнос. Культура» как никогда актуальна в современном мире, ведь именно в гармонии духовных традиций, национальной идентичности и культурного наследия закладывается основа для единства и нравственного здоровья общества.

Желаю вам успехов в достижении поставленных целей и задач, интересной и плодотворной работы, конструктивного обмена мнениями, обретения новых дружеских связей и вдохновения!

Пусть ваши знания, мудрость и созидательная энергия служат миру, благополучию и процветанию наших народов!

# ПЕРЕВОД БИБЛИИ И ВОЗРОЖДЕНИЕ БОГОСЛУЖЕНИЯ НА АЛАНСКОМ ЯЗЫКЕ

**Салбиев Тамерлан Казбекович,**  
*кандидат филологических наук,  
заведующий научно-исследовательским отделом  
«Центр скифо-аланских исследований»  
Владикавказского научного центра РАН*

## ТРИ АЛАНСКИЕ МАРГИНАЛЬНЫЕ ГЛОССЫ ИЗ ПЕТЕРБУРГСКОЙ РУКОПИСИ БАН Q12: ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ

Одной из актуальных проблем алановедения следует признать изучение взаимодействия христианства с исконной религиозной традицией алан с этнокультурной точки зрения. Именно черты дохристианских верований и культуры, отложившиеся в виде религиозного субстрата, В. А. Кузнецов определяет как характерную особенность «народного» христианства Северного Кавказа в целом [1, 5]. В связи с этим, одним из важнейших источников, позволяющих изучать этнокультурный аспект взаимодействия экзо- и эндогенной духовных традиций комплексно и системно, могут по праву считаться аланские средневековые маргинальные глоссы. Напомню, что открытие этого памятника, значимость которого для алановедения трудно переоценить, является заслугой датской исследовательницы С. Энгберг, обнаружившей их в начале 90-х годов прошлого века. Позднее эти глоссы были опубликованы и прокомментированы А. М. Лубоцким [2]. Этот памятник представляет собой написанный на греческом языке ветхозаветный лекционарий, или профетологий, на полях которого были сделаны пометки, надежно интерпретируемые как аланские. В отличие от других средневековых памятников аланского языка и письма, например известной Зеленчукской над-

писи, глоссы сводят не только две языковые традиции, но и позволяют проводить вполне надежные сопоставления и в плане духовном. Даже несмотря на незначительное их число (около тридцати) и фрагментарность, эти глоссы являются чрезвычайно ценным источником для рассматриваемой темы, включая и разработку ее методологии.

Так, особое внимание диакона Д. Асратяна, специалиста в области истории аланского христианства, уже привлекла одна из них – *сарəварəв Һстпав*, соотнесенная с праздником Троицы. В этот день, как известно, то есть через десять дней после Вознесения и через пятьдесят дней после Пасхи, произошло обещанное снисхождение Святого Духа как одной из составляющих Святой Троицы на апостолов Христа. Если обратиться к осетинскому языку, можно заметить, что она надежно читается как «*сарəвəвəрəв Һстпав*», то есть «праздник, когда было заложено основание». Рассматриваемая глосса дает трактовку праздника, отличную от церковного канона, но не противоречащую ему, поскольку день Святой Троицы считается днем, когда была основана новозаветная церковь [3, 5–6]. В рассматриваемом контексте особую важность приобретает решение вопроса, касающегося книжного пути адаптации христианства.

Примечательно, что упомянутый выше аланский термин не является единственно возможным. В современном осетинском языке бытует иное название рассматриваемого праздника – *kərdəgħəssəv* (буквально «принесение травы»). Д. Асратян справедливо считает, что последнее название праздника отражает внешнюю обрядность, которая возникла в связи с неким упрощением мировоззрения и использованием календаря. Причиной сложившейся ситуации могла стать утрата аланской церкви как общественного института в связи с тем, что во времена позднего средневековья произошло исчезновение самого аланского государства.

Однако возможно и иное объяснение, поскольку оба названия праздника могли возникнуть и бытовать не последовательно, а одновременно. Причина появления дополнительного наименования может скрываться в народных традициях, существовавших одновременно с книжным наименованием. Действительно, «принесение травы» указывает на связь с аграрным календарем и выполнением работ в поле, поскольку после праздника Троицы начинался процесс

охраны посевов, а также ожидание следующего урожая [4, 84]. Вместе с тем исследователи отмечают, что приношение свежей травы в храм связано как с новозаветной, так и с ветхозаветной традициями. Во-первых, в праздник пятидесятницы иудеи украшали травами свои храмы в память о том, что, когда Бог дал пророку Моисею закон на горе Синай, все в природе зеленело. Во-вторых, апостолы и первые христиане сохранили этот обычай, поскольку сошествие Святого Духа в виде языков пламени пришлось именно на этот праздник. Сами богословы заключают, что в обоих случаях основополагающей становится идея обновления [5, 212–214]. Комбинация рассматриваемых элементов могла активно бытовать в народной среде без каких-либо дополнительных усилий еще до утраты государственности.

Как видим, главной особенностью современного осетинского названия (этого *kærdægæssæn*) следует считать то, что оно также отражает христианскую традицию, органично совмещая в себе как историко-богословский, так и мифо-ритуальный аспекты. По-видимому, именно это обстоятельство и позволило данной лексеме закрепиться в языке, сделав ее более устойчивой к внешним переменам. Очевидно, что подобный религиозный этнокультурный субстрат будет ритуально-мифологическим по своей природе. Тем самым очевидно, что в плане методологии основополагающим будет ясное разграничение историко-богословского и ритуально-мифологического аспектов. Иначе говоря, для выявления религиозного субстрата следует рассматривать адаптацию христианства этнокультурной традицией алан, получившей свое продолжение в осетинской народной культуре. В фокусе внимания настоящей статьи будут три маргинальные заметки, которые на первый взгляд кажутся никак не связанными между собой, однако оказываются сведены вместе этнокультурной традицией в рамках Новогоднего праздничного цикла.

### Глосса 120г πασίλ / πάν

Приведенная глосса примечательна тем, что содержит упоминание Василия Великого, а также неразрывно связывает его с Новым годом (рис. 1). Судить об этом позволяет греческий заголовок, с которым соотнесена глосса, а он гласит: «μη(νὶ) ἰανουαρίῳ εἰς τ(ὴν) α΄ τῆ

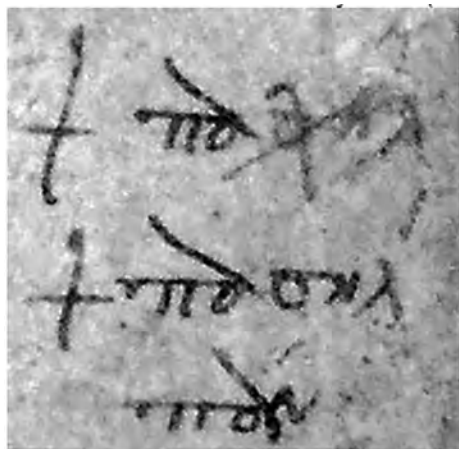


Рис. 1. Глосса 120r πασίλ / πάν

παρα(μονῆ) τῆς περιτομ(ῆς) τοῦ κυ(ρίο)υ ἡμ(ῶν) ἰ(ησο)ῦ χ(ριστο)ῦ. κ(αὶ) τοῦ ὁσίου π(ατ)ρ(ὸ)ς ἡμ(ῶν) βα(σι)λ(είου)», что А. М. Лубоцкий переводит как ‘Первое января, Канун (праздника) Обрезания Господня Иисуса Христа и Нашего святого отца (Святителя) Василия’.

Опираясь на греческий заголовок, А. М. Лубоцкий уверенно связывает эту глоссу с осетинским Новогодним праздничным комплексом. Он справедливо указывает, ссылаясь на В. Ф. Миллера и В. И. Абаева, что еще недавно праздник в честь Свт. Василия был очень популярен в Осетии. До сих пор по-дигорски его именем называется как сам праздник Нового года – *basiltæ*, так и вторая половина декабря – первая половина января – *basilti mæjæ*. Кроме того, А. М. Лубоцкий также упоминает и новогоднее фигурное печенье, называемое – *basył / basil* [2, 35–36]. При этом приведенная глосса позволяет полагать, что присутствие Василия Великого в этнокультурном ландшафте позднесредневековой Алании не ограничивается приведенными примерами, а может быть существенно дополнено.

Дело в том, что вторая часть приведенной глоссы – πάν, будет соотносима с осетинским бон «день» и в данном случае будет значить день не простой, а особый, приметный, то есть «праздник». Согласно наблюдениям Ю. А. Дзищойты, в числе аланских глосс даже

встречается особое сочетание, содержащее определение, указывающее на праздничный, сакральный характер подобных дней – *ḡstlav*, сопоставимый с осетинским *истбон*, поскольку *ист* также используется и в клятвенных формулах (*ы)стаен / истаен* [6, 12]. Тем самым, речь может и должна идти о знакомстве алан с литургией Василия Великого, что будет означать более высокий уровень их взаимодействия с христианством. Весомым аргументом в пользу подобной постановки вопроса следует считать хорошо известное изображение Василия среди отцов святителей в Нузальском храме.

Согласно В. А. Кузнецову, в нижнем ярусе внутри алтаря с правой стороны окна вполне надежно распознается фигура Василия, о чем свидетельствует грузинская надпись «Басили». Исследователь замечает, что отведенное ему исключительно почетное место в алтаре рядом с Христом несомненно указывает на его высокое положение. Он полагает, что предпочтение апостолам и евангелистам местных первосвятителей и первосвященников определяется требованием заказчиков росписей [7, 67–68]. Эту интерпретацию поддерживает и Д. В. Белецкий, который говорит о поясных фронтальных изображениях святых в богослужебных одеждах, а подписи не оставляют сомнений в том, что один из них – епископ Василий Великий. Он также указывает на его место и роль в христианской иконографии как одного, наряду с Иоанном Златоустом, из творцов важнейших литургических тестов Отцов церкви. Этот образ настолько обычен именно для алтарной части храма, а иконография до такой степени традиционна, что не составит никакого труда его идентифицировать даже в случае полной утраты надписи и лика [8, 26, 36]. Особого внимания заслуживает указание на то, что его изображение не может рассматриваться без учета того, что фрески храма по своей программной направленности отражают содержание литургии.

Теперь остается сделать следующий шаг и обратиться непосредственно к литургии Василия Великого, неразрывно связанной с празднованием Нового года. В этом случае главной целью исследования будет описание адаптации этой литургии аланской (resp. осетинской) этнокультурной традицией. Достижение поставленной цели будет предполагать выявление в осетинской этнокультурной традиции ритуала, соотносимого с христианской Новогодней литур-

гией, определение особенностей его церемониала и мифологической основы, описание состава участников и используемых в нем характерных атрибутов, обоснование его календарной приуроченности. Представляется, что решающую роль при этом будет играть обращение к Шестопсалмию как к важнейшей части православного богослужения. Полагать так позволяет еще одна маргинальная глосса.

### Глосса 124v ἀβήνα/τή πανή

Греческий заголовок из лекционария, соотносимый с глоссой (рис. 2), гласит: «μη(ν)ῖ ἰουνῖω εἰς τ(ῆν) ἐπέλευσιν τ(ῶν) ἐχθρῶν. καὶ ἐν τῇ παραμ(ονῇ) τῆς γενομένης ἐν τῷ κάμπῳ λιτῆς» и был переведен А. М. Лубоцким как 'Пятое июня, (День памяти) вторжения врагов и канун переселения на равнину'.

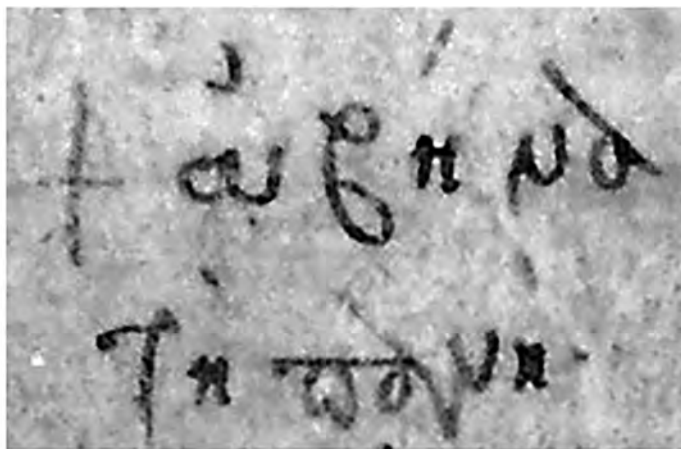


Рис. 2. Глосса 124v ἀβήνα/τή πανή

Несмотря на греческую «подсказку», поначалу интерпретация глоссы вызвала затруднения [2, 35–36]. Все же Ю. А. Дзицойты предложил вполне надежное ее прочтение как *a bynаты боны* «в праздник данной местности» или «в день Владыки места» [6, 12]. Представляется, что указание на осетинского Владыку места (*Bynатыхицау*

/ Бундор) позволяет раскрыть связь литургии Василия Великого с особым Новогодним праздником – *Дзинкъуыр, Кайдартæ, Хæйраджыты 'хсæв* (буквально «ночь чертей») – где присутствует как их косвенное, так и прямое упоминание [9, 306]. Они совпадают не только по дате, но по форме (то есть церемониалу) и в содержательном плане. Наиболее зримо эта связь находит выражение через такой элемент литургии, как чтение шестопсалмия.

Хотя шестопсалмие читается безотложно в течение почти всего года, особый смысл ему придает включение в Новогоднюю литургию Василия Великого, которая, напротив, служится не так часто, а только десять раз в году. Более того, 1 января по старому стилю (13 января по новому стилю) считается днем памяти Василия Великого, с именем которого эта литургия и связывается [10]. В этом случае особый смысл приобретает и общий сюжет шести избранных псалмов, главным содержанием которых считается переход от вечерней службы к утренней, от тьмы к свету, от Ветхого завета к Новому, приход Спасителя. Отмечается, что перед началом чтения шести псалмов, чтобы внимание слушающих ничем не отвлекалось и они могли углубляться в смысл читаемого, устав Церкви предполагает погашать почти все особенно яркие светильники и оставлять молящихся в полумраке. Особое внимание требуется при чтении и слушании шестопсалмия по его содержанию. «Покаяния псалмы сии исполнены суть и утешения», – говорится в Уставе. Этот момент церковной службы выделяется своим «минорным звучанием» и строгостью обстановки: в храме затворяются Царские врата, гасится свет, тушатся свечи; тпец с середины храма, как бы от лица всех верующих, неподвижно стоящих вокруг, произносит слова псалмов – молитву скорби, покаяния и надежды, грустные псалмы чередуются с радостными, причем для первых выбраны четные места [11]. Подобная связь с потусторонним миром характерна и для осетинских Новогодних обрядов.

Упомяну в этой связи то хорошо известное обстоятельство, что в первую ночь с воскресенья на понедельник после Нового года, в особенности в равнинных селах Осетии, в тех семьях, где не стало кого-то из родственников, устраивались поминальные торжества *Маердты бадæн / Бадæнтæ* [4, 49]. Связь с потусторонним миром обнаруживает себя также и в обряде, исполняемом в первое утро после Нового

года, когда на рассвете хозяин дома раскладывает во дворе пучки соломы по числу умерших членов рода и зажигает их со словами, поясняющими смысл его действий: так он снабжает мертвых новым огнем на наступающий год [4, 48]. Здесь также видим переход от тьмы к свету, от холода к теплу. Подобная двойственность является характерной особенностью и образа осетинского Владыки места.

Так, с одной стороны, в одном из описаний этого культа сообщается, что, перегоняя отару овец даже на самое малое расстояние, было принято обращаться к Всевышнему, чтобы тот посодействовал в хорошем расположении Владыки места («... *мæ Бынатыхицауы хорзæх мын Хуыцау раттæд*, ...) [12, 37]. С другой стороны, записи Вс. Ф. Миллера, сделанные им в конце позапрошлого века, гласят, что, согласно поверьям, осетинский домовый может принимать различный вид, как антропоморфный, так и зооморфный, представляясь то мальчиком, то уродливой женщиной с клыками, то белым барашком и т. д. [13, 437]. Приведенные сведения могут быть дополнены за счет более поздних материалов Б. Каргиева, составившего в начале прошлого столетия описание современной ему обрядности и отмечавшего, что осетинский домовый представлялся также в образе змеи, которая могла вползти в дом, чтобы проверить, насколько домочадцы хорошо к ней относятся. Кроме того, домовый мог предстать и в образе ласточки, при появлении которой домочадцы старались сделать так, чтобы она осталась и свила гнездо [12, 38–39]. Е. Г. Пчелина дополняет приведенный список, включая в него также образы мужчины, метлы, лягушки, птицы [14, 263]. Наконец, согласно уже приведенному его диалектному имени, он также отождествляется с камнем, положенным в основании жилища и относящимся к нежилой природе. Эта очевидная двойственность семантики культа осетинского домового, несомненно, нуждается в объяснении и может быть связана с его переходным характером, в целом присущим Новогоднему циклу, когда вместе с сокращением светового дня силы света идут на убыль, а граница между двумя мирами ослабевает.

Заслуживает упоминания и сам Новогодний обряд, единственный исполняемый в ночное время и включающий в свой церемониал погружение жилого помещения во тьму. Вот как описывает особенности этого праздника В. С. Уарзиати: «Ритуальная выпечка, напитки и

отварное мясо ставились на стол, гасили светильник и выходили из темной комнаты на короткое время. В старину накрытый стол покрывали буркой и покидали жилое помещение на более длительное время». Как правило, по приказанию старшего семейства, после того как гасят свечи, все домочадцы выходят и стоят снаружи у дверей около двадцати минут. Еще одной характерной особенностью Новогоднего обряда, о которой сообщает исследователь, следует считать то, что ни одна из частей зарезанного животного (как правило, козла) не могла быть выброшена. Рога, копыта и внутренности уносятся и зарываются в землю, то есть захораниваются; все остальное варится и кладется на стол. Связь с потусторонним миром обнаруживает себя также и в том, что на стол ставятся два пирога, как во время поминального ритуала. Примечательно и молитвословие, произносимое в эту ночь, в которую просят о милости Владыки места, чтобы он не искушал молящихся и отвратил от них зло, а также сохранил их скот и имущество [4, 45–46]. Сходство с чтением шестопсалмия представляется несомненным.

Известна еще одна характерная особенность этого традиционно-го ритуала, которая позволяет предполагать и христианский прототип, стоящий за образом осетинского Владыки места. Дело в том, что в случае, если жертвенным животным оказывается птица (обычно черная), то остающиеся после ее поедания кости, а также и ее перья, было принято бросать в ближайшую проточную воду. Подобная практика сохранилась вплоть до наших дней, свидетелем чему может быть автор настоящих строк. Судя по всему, осетинский Владыка места оказывается связан с христианским образом Иоанна Крестителя, убедиться в чем позволяет обращение еще к одной глоссе.

### Глосса 137r [·]ητίβα/[·] ἄ / [·]ἡγκουρά/[...]α[?]

Греческий заголовок, с которым она (рис. 3) соотнесена, гласит: «μη(νὶ) τῷ αὐτ(ῷ) κθ' εἰς τ(ῆν) ἀλό(το)μ(ην) τοῦ προδρόμ(ου)», что значит 'Август 29, Усекновение главы (Св. Иоанна) Крестителя' [2, 39–40]. В этой связи заслуживает упоминания отражение в осетинской этнокультурной традиции праздника Крещения, совпадающего с ним по времени и известного под названием «*Доньыскъæфæн*», который

В. С. Уарзиати объясняет как «быстрое несение воды» [4, 49], хотя вполне допустима и версия перевода как «похищение воды», что также объясняет приписываемые ей сакральные свойства, способность к очищению.

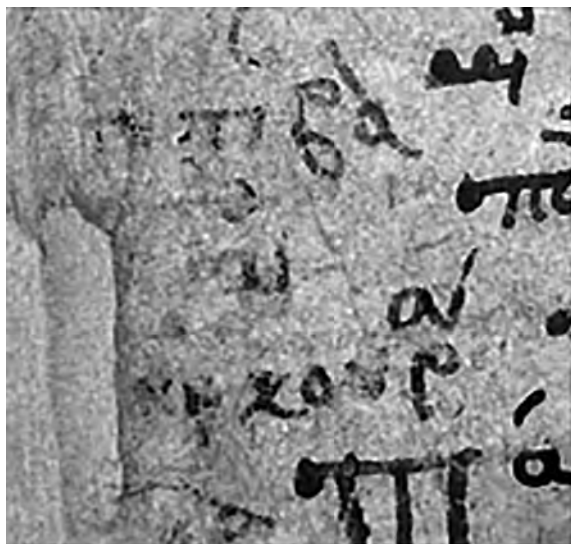


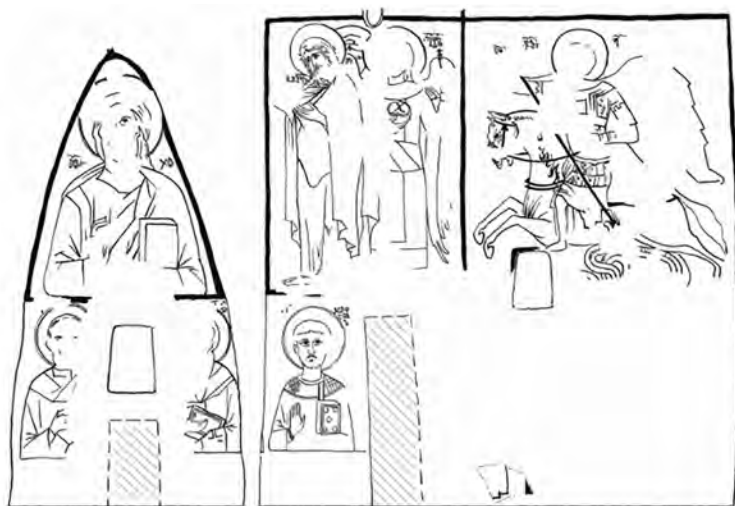
Рис. 3. Глосса 137r [.]ητίβα/[..] ἄ / [.]ἦρκουρά/[...]α[?]

Связь с Крещением вкупе с описанием ритуальных действий по разделению голов и рук антропоморфных печений позволяет предполагать, что за образом осетинского владыки места скрывается Иоанн Креститель. Замечу, что есть достаточно оснований полагать, что именно усекновение главы Предтечи находит воплощение в ритуальной выпечке, жертвующей в нашем случае водному потоку. Согласно сведениям информатора В.С. Уарзиати, спустя шесть дней после празднования Нового года отмечали *Доныскъæфæн*: рано утром младшая невестка или девушка, в крайнем случае мальчик, отправлялись за водой к источнику. Каждый представитель семьи брал с собой помимо прочих яств также и фигурное печенье – *дедатæ / басилтæ*. Произнеся молитву водному источнику и его святым патронам, они, теперь уже храня молчание, бросали в воду

отломанные части фигурных хлебцев, как правило, головы (sic!). Считалось, что после этого жертвоприношения семья обеспечит себе безбедное существование в течение года. С другой стороны, по возвращении домой девушка будила домашних и делила между ними остатки фигурок, головы которых были пожертвованы водной стихии, а принесенной водой они умывались [4, 49]. Все исследователи единогласны в том, что культ домового носит выраженный женский характер. В. Ф. Миллер особо отмечает, что осетинский домовый ближе всего к женщинам, поскольку он один из немногих духов, имя которого позволено упоминать женщинам; покровительство домового также испрашивает и невеста при свадебном обряде [13, 437]. Как тут не вспомнить о Саломее?

Примечательно, что была еще одна ритуально значимая часть этих антропоморфных фигурок из теста – рука. Именно на эти руки, как почетное подношение, претендовали те мальчики и юноши, которые во время колядования исполняли песню *Басилта*. Напомню, что во время колядования мальчики и юноши небольшими группами отправлялись бродить от дома к дому с поздравлениями, исполняя песню, одно из названий которой было *Басилта*. Содержание этой песни также ясно указывает на тождественность названию Нового года. Наконец, так называется новогодняя обрядовая выпечка, которую хозяйки готовят из пшеничной муки в виде фигурок людей, животных и разных предметов [4, 46-47]. Так, в ней пелось: «*Уе 'фсин басыл скаена, // Уа басылы къух маен фауа!*» («Чтобы хозяйка базили испекла, // Чтобы базилила рука мне досталась!») [15, 64, 220]. Таким образом жертвенная пища достается не только домочадцам, но также через колядовщиков и всей аграрной общине. Ритуал же, наряду с головой Иоанна Крестителя, судя по всему, сохранил память и другой святыне, а именно – его деснице.

Тесная связь Василия Великого и Иоанна Крестителя находит выражение не только в близости календарной приуроченности посвященных им праздников, но и на фресках Нузальского храма, где они оказываются расположенными наискосок, один поверх другого (рис. 4). Как уже было замечено, фигура Василия Великого находится справа от окна в нижнем ярусе алтаря, тогда как фигура Иоанна в позе адорации расположена по левую руку от Спасителя в верхнем



**Рис. 4.** Схема росписи Нузальского храма. Восточная и южная стена

ярус [8, 26-26]. Однако раз в году они сближаются на предельно допустимое расстояние: один из них облачен в белое епископское одеяние, тогда как другой – в темную власяницу из верблюжьей шерсти, олицетворяя темное и светлое начало, органично присущие Новогоднему празднику.

### Заключение

Изучение этнокультурного аспекта трех аланских глосс позволило не только выявить искомый «религиозный субстрат», но и перейти в описании взаимодействия христианства с местной духовной традицией от выявления частных сходжений к уровню праздничного Новогоднего комплекса. Одновременно сложился и сценарий этого взаимодействия, предполагающий отношения взаимодополнения на основе перехода от историко-богословского к ритуально-мифологическому осмыслению.

В этом случае ключевая роль должна быть отведена литургии Василия Великого, переосмысленной в ритуально-мифологическом

ключе с привязкой к завершению космогонического цикла, к эсхатологии. Солнце теряет свои светоносные силы, а граница между тем и этим мирами становится менее прочной, чем обычно. При этом в эпицентре взаимодействия оказывается ритуал чтения шестопсалмия, являющийся одним из элементов всенощного бдения, переосмысленный в традиционный обряд «*Кәйдәртә 'хсәв*» («Ночь тех, чьи имена не следует произносить вслух»). С этой точки зрения, центральной фигурой становится известный Владыка места, а использование обрядового печенья (*басылтә*) отсылает к «заместительной жертве», соотносимой с образом Иоанна Крестителя. Части печенья, жертвуемые реке или пришедшим с новогодними поздравлениями юношам, будут сопоставимы с такими почитаемыми святынями, как его глава и десница.

Автор (или авторы) маргинальных заметок могли использовать не родной для них греческий язык не только для того, чтобы лучше ориентироваться в тексте профетология, но и для того, чтобы соотносить / сопоставлять их непосредственно с аланской этнокультурной традицией. Приведенная схема взаимодействия носит общий характер и нуждается в более подробном рассмотрении с учетом всех тех деталей, которые остались вне нашего поля зрения.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Кузнецов В. А. Христианство на Северном Кавказе до XV в. Владикавказ: Ир, 2002. 159 с.
2. Lubotsky A. Alanic Marginal Notes in a Greek Liturgical Manuscript / Veröffentlichungen zur Iranistik herausgegeben von Bert G. Fragner und Florian Schwarz № 76. Grammatica Iranica herausgegeben von Velizar Sadovski. Band 2. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2015. 70 p.
3. Асратян Д. Выдающееся событие в аланистике // Чырыстон Ир / Православная Осетия. Журнал Владикавказской и аланской епархии. № 2 (5). 2015. С. 4–7.
4. Уарзиати В. С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ: Абета, 2017. Т. I. 552 с.
5. Простое евангельское слово: рассказы и размышления на евангельские чтения в воскресные и праздничные дни. Кн. 1 / сост. протоиерей Григорий Дьяченко. Москва: Моск. подворье Введенской Оптиной Пустыни, 2006. С. 212–214.

6. *Дзиццойты Ю. А.* Предисловие // Памятники аланского языка и письма / Ин-т истории и археологии Республики Северная Осетия – Алания / под ред. Ю.А. Дзиццойты. М.: Наука, 2016. С. 3–16.

7. *Кузнецов В. А.* Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ: Ир, 1990. 200 с.

8. *Белецкий Д. В.* Заметки о Нузальском храме // Историко-филологический архив. 2004. № 2. С. 22–57.

9. *Чибиров Л. А.* Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ: Ир, 2008. 599 с.

10. Божественная литургия // Православие. Ру. [сайт]. URL: <https://pravoslavie.ru/105005.html>.

11. Шестопсалмие // Азбука веры. [сайт]. URL: <https://azbyka.ru/shestopsalmie>.

12. *Къарджиаты Б. М.* Ирон æгъдæуттæ. Дзæуджыхъæу: Рухс, 1991. 161 с.

13. *Миллер Вс. Ф.* Осетинские этюды. Владикавказ: СОИГСИ, 1992. 717 с.

14. *Пчелина Е. Г.* Осетинская мельница «Къада курой» // Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института. Том XXV (история). Орджоникидзе: СОНИИ, 1966. С. 254–285.

15. Памятники народного творчества осетин: Трудовая и обрядовая поэзия осетин / Сост. Т. А. Хамицаева. Владикавказ: Ир, 1992. 436 с.

# АЛАНИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА, НОВОЕ И НОВЕЙШЕЕ ВРЕМЯ

**Бзаров Руслан Сулейманович,**

*доктор исторических наук, профессор российской истории и кавказоведения, директор Института истории и археологии РСО-Алания, зав. кафедрой российской истории СОГУ им. К. Л. Хетагурова*

## ОСЕТИНСКАЯ ДУХОВНАЯ КОМИССИЯ XIX ВЕКА: ЦИТАДЕЛЬ ПРАВОСЛАВИЯ В ЦЕНТРЕ КАВКАЗА

Пожалуй, на ином форуме, никак не на Свято-Георгиевских чтениях, можно было бы ограничиться названием восстановленной в начале XIX в. Осетинской комиссии, не вынося в заглавие сверхзадачу и сущностную характеристику ее деятельности. Сложившаяся традиция наших чтений заставляет искать духовные смыслы истории, позволяет обсуждать переплетение религиозных и общественно-политических сюжетов. Исторический контекст и соответствовавшие ему задачи Осетинской комиссии XIX в. существенно отличали ее от предшественницы, Осетинской комиссии XVIII в., и от наследника – Общества восстановления православного христианства на Кавказе.

Если быть совершенно точным и последовательным в употреблении названий, нужно оговориться, что группа миссионеров, которую Святейший правительствующий Синод направил в Осетию в 1745 г., только в 1747 г. стала в официальной переписке называться Осетинской комиссией. Закрепившееся в литературе имя «Осетинская духовная комиссия» получило распространение ретроспективно – оно иногда использовалось в отношении этой организации в публикациях и переписке XIX в.: например, в книге «История грузинской иерархии, с присовокуплением обращения в христианство Осетии и других горских народов», напечатанной в московской си-

нодальной типографии в 1826 г., в письмах иерархов и кавказского начальства [3, 77; 4, 85–86; 5, 77–80].

Совмещая функции православной миссии и политической разведки, Осетинская комиссия XVIII в. служила постоянным каналом связи между Аланией-Осетией и Россией и собирала информацию, необходимую для принятия государственных решений. Она действовала в особых условиях, характерных для начального периода непосредственного знакомства и политического освоения Россией кавказских территорий и оказалась «передовым отрядом», выдвинутым в стратегический центр Кавказских гор. Все этапы ее деятельности укладываются в хронологию развития русско-осетинских отношений в ходе присоединения Алании-Осетии к России. Не случайно и respectable название «Осетинская комиссия» родилось не вдруг, а в процессе определения ее возможных компетенций, практических функций и способов инструментального использования.

Главным результатом усилий комиссии стала договоренность о приглашении осетинского посольства в столицу России. Глава комиссии архимандрит Пахомий (Церетели) докладывал Синоду о процедуре народного волеизъявления, прошедшей повсеместно и потому занявшей почти два года: ведь целью посольства было исполнение просьбы о «принятии в вечное подданство» [7, 50–51]. После успешных переговоров 1749–1751 гг., завершившихся приемом послов у императрицы Елизаветы Петровны, членам Осетинской комиссии впервые было назначено жалованье. Следующая реформа произошла на фоне русско-турецкой войны, начавшейся в 1768 г., и состоявшегося в 1770 г. перехода под протекторат России политической элиты восточных обществ Алании-Осетии: в 1771 г. по решению Синода Осетинская комиссия была укомплектована русскими священниками, пришедшими на смену грузинскому духовенству, услугами которого прежде пользовались в целях конспирации. Жалованье членам комиссии повысили, а расположение ее перенесли из предгорья в Моздок. В 1793 г. Осетинскую комиссию, выполнившую свою историческую миссию, но не готовую к новой роли, закрыли.

Паству комиссии передали в Моздокскую епархию, которая имела статус викариатства Астраханской епархии, а в 1799 г. была слита с нею. После присоединения Грузии взамен упраздненной

автокефальной грузинской церкви в 1811 г. был учрежден Грузинский экзархат, с 1817 г. экзархами Грузии становились русские иерархи.

Между тем еще в 1799 г., через шесть лет после закрытия Осетинской комиссии, началось обсуждение возможности ее возобновления. В 1806 г. последовало указание Синода «относительно восстановления по-прежнему Осетинской духовной комиссии, учрежденной в 1745 году для проповеди христианского закона в осетинском в Кавказских горах живущем народе», и архиепископ Астраханский и Кавказский Анастасий обратился к главнокомандующему на Кавказе И. В. Гудовичу с объяснением прошлого опыта и мнений, высказанных по сему предмету церковными иерархами и чиновниками из Коллегии иностранных дел. Предполагалось, что ее центром по-прежнему будет Моздок. Коллегия иностранных дел, по-видимому, исходя из состоявшегося присоединения Грузии, предлагала использовать грузинских миссионеров, а владыка Анастасий возражал, вопрошая: «можно ли надеяться от них и должного искусства и успеха в проповеди слова Божия в осетинском народе?», и высказывал пожелание «в миссионеры вместо грузин определять из природных осетинцев», прошедших курс обучения в Моздокской осетинской школе и Астраханской семинарии [1, 75–76].

Чтение документов не оставляет сомнения: в новых исторических обстоятельствах начала XIX в. церковные и светские инстанции искали общее государственное решение прежней задачи – духовная судьба и российское самоопределение осетинского народа должны были служить укреплению позиций России на Кавказе. Роль, которую предстояло исполнить возобновляемой Осетинской комиссии, никак не согласовывалась с пребыванием ее в Моздоке на попечении Астраханской епархии – надо полагать, что уроком послужило и упразднение Моздокского викариатства. По здравому размышлению, православные приходы Осетии были включены в состав Грузинского экзархата.

Развитие системы управления, военно-политические экспедиции, социальные реформы и другие важные события составили в XIX в. сложный фон деятельности Осетинской духовной комиссии. Теперь ее иногда называли так и в официальных документах, произвольно подчеркивая приоритет светских, в том числе военно-административных, инстанций, занимавшихся осетинскими делами.

Основным же именованием осталось прежнее простое название «Осетинская комиссия».

Решением императора Александра I (указ из Синода состоялся в сентябре 1814 г.) комиссия была открыта в Тифлисе в 1815 г. Ее возглавил архиепископ Телавский и Грузино-Кавказский Досифей (Пицхелаури). Были утверждены штат (20 духовных и 5 светских единиц) и казенное содержание, назначены казаки для конвоя и выделены проводники по горным дорогам Осетии. Косвенным указанием значения, которое придавалось Осетинской комиссии, можно считать императорские подарки – Александр I пожаловал ей «архиерейских облачений два, да для всей духовной свиты по три полных облачения со всеми принадлежностями, при архиерейском служении употребляемыми» [3, 79–80].

Архиепископ Досифей в 1817 г. был отстранен от руководства Осетинской комиссией и отправлен в Москву. Причиной послужили княжеские жалобы на архиерея, слывшего крестьянским защитником: он считал справедливым лишить грузинских помещиков их имений на юге Осетии, чтобы устранить почву для социальных конфликтов, время от времени перераставших в военное противостояние. Тогда же «увололи из Грузии» и первого экзарха митрополита Варлаама (Эристави). На смену ему высочайшим указом перевели архиепископа Рязанского Феофилакта (Русанова), которому было предписано «войти в рассмотрение, сколько необходимо нужным найдет он иметь в Грузии епархий, равно и об Осетинской духовной комиссии, сообразно с местными обстоятельствами». Отныне и впредь делами Осетинской комиссии занимался сам экзарх.

Уже в следующем 1818 г. Синод доложил императору и получил одобрение общих принципов служения Осетинской комиссии:

- обращение в христианство не считать исполненным, пока обращенные не пожелают иметь у себя церковь и священника;
- в разбирательство мирских дел не входить и никакой власти не ослаблять ни явными, ни тайными внушениями, так как и сам Спаситель, живя на земле, никакого рода правления не осуждал, ничьих прав собственности не касался;
- поскольку все епархии экзархата граничат с иноверцами и имеют их внутри, то обязанности Осетинской комиссии распространить на всех епархиальных архиереев;

– проповедникам выдавать себя не за посланцев правительства, а за странников, желающих всем спасения; где учение их не будет принято, оттуда уходить с миром;

– архиереям секретно доносить экзарху об успехах и затруднениях и ожидать разрешения.

Специально было оговорено, что вне зоны действий комиссии остается «обращение горских народов Кавказской губернии», возложенное на архиепископа Астраханского, в ведении которого состоят города Кизляр и Моздок [2, 377–381].

Нетрудно видеть, что, в отличие от комиссии-разведчика XVIII в., действовавшей с вариативным целеполаганием на неизвестной территории, новая Осетинская комиссия получила ясную программу действий. Ей предстояло бережно укреплять православие, превращая осетинский центр Кавказа, геополитический и коммуникативный узел, в незыблемый духовный (и шире – геокультурный) оплот Российской империи. Нужно напомнить, что с начала XIX в. Осетия стала внутренней территорией империи, поскольку соседняя Грузия вошла в состав России. Однако продолжалась борьба с Персией и Османской империей за южные земли Закавказья. Да и в Грузии активно действовала антироссийская оппозиция. На Северном Кавказе, не в дальнем соседстве с Осетией, шла Кавказская война и поднималась волна радикального политического исламизма (не путать с традиционным исламом), подкрепленного зарубежной пропагандой и финансированием.

Осетинская комиссия XIX в., как и ее предшественница в XVIII в., была частью сложной многомерной конструкции, которую принято называть российской политикой на Кавказе. Зрелый прагматизм правительства хорошо документирован: достаточно привести слова командующего Отдельным Кавказским корпусом Е. А. Головина, который в 1838 г. писал об Осетии военному министру А. И. Чернышеву: «Один взгляд на карту удостоверяет, что земля сия во многих отношениях заслуживает особенного внимания Правительства. Прочное владычество в Осетии утвердит господство наше на большем пространстве хребта Кавказских гор, тогда как ныне мы владеем им вполне на одной лишь Военно-Грузинской дороге. Все вообще жители Осетии сохраняют в памяти своей, что они были некогда христиане, многие из

них и ныне привержены к церкви. Целые общества ходатайствуют о присылке к ним священников и о заведении у них училищ» [5, 77].

Осетинская комиссия – синодальный государственный проект. После Феофилакта работой комиссии руководили экзархи Грузии Иона (Василевский), Моисей (Богданов-Платонов), Евгений (Баженов), Исидор (Никольский), Евсей (Ильинский). Общую картину практической деятельности комиссии удобнее всего представить в виде краткого обзора основных направлений ее работы.

Сформирована оптимальная территориальная структура осетинских приходов и благочиний, ориентированных на возможно более полный охват населения. Число благочиний менялось. К середине XIX в. территория Осетии делилась на 56 приходов, в большинстве они входили в три благочиния – Владикавказское, Джавское и Ортевское.

Обновлены средневековые церкви, а на месте разрушившихся построены новые храмы. Изучая местные условия, определили перечень мест, где необходимо выстроить церкви для осетин. По опубликованным данным, было построено 87 храмов. Осетинские храмы снабжены священными предметами и церковной утварью, для них написаны образа и заказаны иконостасы, приобретены колокола [2, 381–382; 6, 90–94; 176–178].

В необходимых случаях договаривались со знатью (на севере – мусульманской) о крещении подвластных, присылке к ним священников и строительстве храмов [6, 100–101; 124–125; 193–194].

Организован перевод на осетинский язык и издание богослужебной литературы. В 1821 г. состоялось издание божественной литургии, санкционированное царским указом [6, 113–115].

Установлено требование к священникам и благочинным: непременно учиться родному языку прихожан, без которого невозможно с должным успехом утверждать их в вере и благочестии христианском; не справившихся увольняли [6, 213–217; 248–255].

Создана сеть приходских школ, а там, где школ еще не было, обеспечена возможность учиться читать и писать на родном языке у священников. Предполагалось, что способных учеников можно будет привлечь на службу причетниками [6, 179–180].

Для подготовки священников и учителей из осетин первоначально посылали мальчиков в Тифлисское духовное училище. В 1836 г.

открыли Владикавказское духовное училище, а осетинский язык постановили преподавать, используя удобный алфавит на основе русской гражданской графики, который разработал академик А. М. Шёгрэн.

Из знакомства с деятельностью Осетинской духовной комиссии XIX в. следуют два предварительных вывода. Первый: главным смыслом работы комиссии было укрепление и оборона позиций православия в Осетии, пока империя вела борьбу за полный контроль над своими кавказскими территориями. Второй: комиссия справилась с выпавшей ей исторической ролью.

В 1860 г. Осетинскую комиссию закрыли, передав часть ее функций созданному тогда же «Обществу восстановления православного христианства на Кавказе». Его правление расположили в Тифлисе, а деятельность в перспективе должна была охватить весь Кавказ. Стратегическое целеполагание недвусмысленно сформулировано в официальном названии Общества. Победа над Ираном и Турцией в закавказском противостоянии, завершение Кавказской войны, административная реформа и общее укрепление российской власти кардинально расширили миссионерскую повестку дня, включив в нее широкий спектр целей и задач – вплоть до проповеди православия среди мусульман. Привлекая государственные, общественные и частные средства, Общество открывало храмы, строило школы, готовило священников и учителей. Только в Алании-Осетии было восстановлено и построено 83 храма. В 1895 г. в Ардоне открыта Александровская миссионерская духовная семинария. Деятельность Общества при советской власти оказалась невозможной, последние его упоминания относятся к 1920 г.

Позволительно заключить, что Осетинская духовная комиссия XIX в., работавшая с 1815 по 1860 г., занимает в истории христианской Алании-Осетии и в истории русской церкви на Кавказе особое, ей одной принадлежащее место. Набор задач и функций явно отличал ее от комиссии-предшественницы, которая действовала в XVIII в., и от пришедшего им на смену Общества восстановления христианства. Попытка определить многотрудную и почетную роль Осетинской комиссии XIX в. сделана в заглавии: цитадель православия в центре Кавказа.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Акты, собранные Кавказскою археографическою комиссиею. Т. 3. Тифлис, 1869.
2. Акты, собранные Кавказскою археографическою комиссиею. Т. 6. Ч. 1. Тифлис, 1874.
3. История грузинской иерархии, с присовокуплением обращения в христианство Осетии и других горских народов, по 1-е генваря 1825 года. Москва: В синодальной типографии, 1826.
4. Материалы по истории осетинского народа. Т. 5. Орджоникидзе, 1942.
5. Несколько документов ЦГИА о православии в Осетии XIX века // Историко-филологический архив. № 7. Владикавказ, 2011. С. 71–83.
6. Православное христианство в Алании-Осетии XVIII – начала XX в.: сборник документов. Владикавказ: Ир, 2021.
7. Русско-осетинские отношения в XVIII веке. Сборник документов. Т. 1. Орджоникидзе: Ир, 1976.

**Казиев Эдуард Викторович,**  
*кандидат исторических наук, старший  
научный сотрудник Института истории  
и археологии Республики Северная Осетия – Алания*

## **ПОЛИТИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ АЛАНИИ, ГРУЗИНСКИХ ЦАРСТВ И ГОСУДАРСТВА ХУЛАГУИДОВ В 1263–1318 гг.**

### *Введение*

Как известно, история Ильханата подробно описана уже в синхронных ему источниках, основополагающим из которых является «Сборник летописей», составленный под руководством придворного историка и администратора ильханов Фазлуллаха Рашид ад-дина в 1310 г. [1, 7]. Хотя Рашид ад-дин, как и последующие мусульманские историки (Вассаф аль-Хазрат, Хамдаллах Казвини, Шихаб ад-дин ан Нувейри, анонимный автор «Истории Шейх-Увейса» и др.) [2, 73–74, 264–272, 274, 276, 283–286], подробно описывая военно-политическую историю Ильханата, никак не упоминают алан, тем не менее события, происходившие в Ильханате или ильханами инициированные, в которых принимали участие аланы, описаны в грузинской «Столетней летописи», составленной в конце XIV в. и обстоятельно повествующей о событиях, происходивших в период монгольского господства в Грузии и на всем Южном Кавказе. По условному обозначению ее анонимного автора, хроника также принято называть «Хронограф/Летописец» [3, 40].

Предполагается, что начальная и заключительная части «Хронографа» утрачены [4, 8]. Тем не менее, начинаясь на описании вступления на трон в 1213 грузинского царя Георгия IV Лаши (1213–1223)<sup>1</sup> и

<sup>1</sup> Приводимые в скобках периоды правления грузинских царей, имеющие различные определения в научной литературе, в настоящей работе даются по статье К. Л. Туманова [6, 124–125]. Порядковые определения одноименных грузинских царей, которые также вариативны [7, 23], даются в соответствии с современной грузинской историографической традицией [8, 108; 4, 411].

оканчиваясь на описании событий первых лет второго (см. ниже) правления царя Георгия V Блистательного (1314–1346), чьим современником, вероятно, и был анонимный автор (или один из авторов) этой хроники, «Хронограф» завершает т.н. древнюю часть летописного свода «Житие Картли» [5, 176]. Поскольку значительная часть настоящего исследования посвящена анализу ряда исторических событий, происходивших между 1263 и 1318 гг. в Центральной Грузии, также следует отметить, что подробное их описание в «Хронографе» обусловлено тем, что хроника, являясь летописным сводом, составленным в Юго-Западной Грузии при дворе князей Джакели (см. ниже) [3, 40], содержит и сведения летописи, как предполагается, ведшейся в монастыре св. Шио Мгвиме [5, 163, 176], расположенном в семи километрах к северо-западу от древней столицы Грузии Мцхета.

Еще одной хроникой, содержащей сведения о событиях периода монгольского господства в Грузии, является локальная грузинская хроника «Памятник эриставов», составленная в Ксанском эриставстве, как предполагается, между 1405 и 1410 гг. и в своей второй части представляющая подробное описание политических событий, имевших место в этом эриставстве и смежных владениях между 90-м г. XIII в. и первыми годами XV в. [5, 158–159; 8, 106, 109; 7, 22–24]. Некоторые сведения об аланах, ушедших в Грузию в 60-е гг. XIII в., также содержатся в неопубликованной в полном виде хронике грузинского историка конца XVII в. Парсадана Горгиджанидзе [9, 266].

#### *Время и маршрут ухода аланских царских династий в Грузию*

Согласно «Хронографу», аланский двор и дружина оказались на Южном Кавказе в ходе войны между правителем Улуса Джучи Берке и правителем Ильханата Хулагу, развернувшейся на территории Юго- и Северо-Восточного Кавказа. Трактовка сведений источников о причинах этой войны в историографии вариативна. Согласно традиционной для кавказоведения точке зрения, эта война стала первым эпизодом почти столетнего военного противостояния Джучидов и Хулагуидов за обладание землями Юго-Восточного Прикаспия (и фактический контроль над всем Южным Кавказом), статус которых среди

Чингизидов не был определен [10, 340]. Историки чингизидских государств, соглашаясь с тезисом о территориальных претензиях Джучидов и Хулагуидов [11, 13], вместе с тем рассматривают эту войну в контексте процесса распада Монгольской империи, полагая, что она была реакцией Джучидов на узурпацию общеимперских южнокавказских и иранских владений военачальником Хулагу, а вопрос о территориальных претензиях уже между Ильханатом и Улусом Джучи возник только после курултая 1269 г., закрепившего раздел Монгольской империи на чингизидские улусы [12, 220].

«Хронограф» сообщает об уходе алан на Южный Кавказ следующим образом: «В эту же пору прибыли бежавшие от казны Берки овсы, [среди них] женщина дивная, по имени Лимачав, и привела она детей малолетних из рода Ахасарпакианов – первенца Пареджана<sup>1</sup> и меньшого Бакатара и много прочих главарей. Прошли они Врата Дарубандские и явились пред царем<sup>2</sup>. Он же приветливо принял их в гости и отправил к казну Уло<sup>3</sup>. И уважил их Уло весьма, преподнес хараджу, утвердил их в воинстве и соратниках и таким образом отправил их обратно к царю. А царь расселил их, коих в городе<sup>4</sup>, некоторых – в Дманиси<sup>5</sup> и прочих – в Жиновани<sup>6</sup>» [4, 372; 14, 302].

*Ахасарпакиани* «Хронографа» соответствует осетинскому царскому родовому имени *Ахсартаггата* (Ахсартаговы) [15, 184, 185]. Старшее колено этого рода по утраченной эпитафии Нузальской церкви, по осетинским песням и преданиям известно как *Царазонт* (Царазоновы) [16, 413, 415; 13, 79]. Осетинские предания называют Бакатара *осетинским царем (иры паддзах)* [17, 42], «сыном осетинского царя» называет Фареджана «Хронограф» [4, 392].

<sup>1</sup> В оригинале – *Пареджана*, но в грузинском языке нет фонемы «ф», и, соответственно, в грузинском письме нет буквы, передающей эту фонему, которая при передаче иноязычных слов, как правило, обозначается буквой *náru* (ო) [13, 88].

<sup>2</sup> Картлийский царь Давид VII Улу (1250–1269).

<sup>3</sup> Ильхан Хулагу.

<sup>4</sup> Имеется в виду г. Тбилиси (также см. ниже).

<sup>5</sup> Исторический город, располагавшийся на юге Грузии в десяти километрах к востоку от современного г. Дманиси.

<sup>6</sup> Исторический город, располагавшийся в месте слияния рр. Пшавская и Белая Арагви. В настоящее время затоплен Жинвальским водохранилищем.

Как видно, в сведениях грузинской хроники время ухода представителей правящей аланской династии на Южный Кавказ не конкретизировано. Однако сведения источников о хронологии событий, составивших противостояние двоюродных братьев Берке и Хулагу, позволяют более точно указать это время. Современник этих событий армянский хронист Киракос Гандзакецци определяет их 1261–1266 гг. [14, 211]. Согласно повествованию Марко Поло, война между Берке и Хулагу началась в конце 1261 – начале 1262 гг. и была вызвана соперничеством Берке и Хулагу за земли, находившиеся между их владениями [18, 45, 228]. Рашид ад-дин и Вассаф ал-Хазрат называют этими землями Арран и Азербайджан (см. рис. 1) и начало активной фазы боевых действий обозначают 1262 г., что согласуется со сведениями Марко Поло и поэтому является достоверным: летом этого года тридцатитысячный корпус беклярбека Ногая через Дербент вторгся на спорную территорию, но 14-го ноября он был разбит в битве на реке Кура, отступил к Дербенту, проиграл битву за него и в декабре 1262 г. ушел за реку Терек в кочевья Берке, куда вслед за ним устремилось и войско Хулагу во главе с его сыном Абагой, расположившееся во владениях Берке и устроившее разгром становищ его военачальников [1, 59, 61; 2, 264].

Рашид ад-дин сообщает о том, что Хулагу, чтобы отразить нападение Ногая, собрал ополчение «из всех владений Ирана» [1, 59]. «Хронограф» же прямо указывает на то, что в составе войск ильхана было грузинское войско царя Давида VII Улу, которое участвовало и в рейде на территорию владений Берке [4, 371]. В январе 1263 г. Берке собрал новое войско, оттеснившее войско ильхана к реке Терек<sup>1</sup>, где 13-го января состоялась очередная битва, проигранная Абагой, множество воинов которого утонуло при переправе через эту реку, провалившись под лед. Берке, преследуя войско ильхана, прошел в Ширван, но затем вернулся обратно в свои владения [1, 60], оставив, таким образом, Дербентский проход за собой, чем и закончилась кампания 1262–1263 гг. По мнению Г. Д. Тогошвили, В. А. Кузнецова и др., в этой битве погиб аланский царь, детьми которого и были упомянутые в

<sup>1</sup> С версией о возможной локализации этой битвы в междуречье рр. Кума и Горькая Балка и общем вероятном маршруте войска Хулагу в Улусе Джучи к Волге можно ознакомиться в исследовании В. А. Бабенко [20, 132, 135].

сведениях «Хронографа» Фареджан и Багатар [19, 134; 10, 341]. Ильхан Хулагу же, согласно сведениям Рашид ад-дина, скончался 8-го февраля 1265 г. [1, 62].

Таким образом, Лимачав с малолетними аланскими царскими династами, а также царская свита и дружина не могли пройти в Грузию позднее 1265 г., поскольку в противном случае их не мог бы принять лично ильхан Хулагу. Вероятнее всего, аланский двор и дружина перешли на Южный Кавказ в самом начале 1263 г. Можно предполагать, что аланы оказали какую-то прямую или косвенную поддержку войску Абаги в ходе его пребывания во владениях Берке (не выступили вместе с Берке, выразили лояльность Абаге, отрядили ему воинов и т.п.), которое, как следует из сведений Рашид ад-дина, продолжалось около месяца – с середины декабря 1262 (уход Ногая за реку Терек) по первую декаду января 1263 (битва на реке Терек/Кума 13-го января). Рашид ад-дин пишет, что пребывание войска Абаги во владениях Берке продолжалось три дня [1, 60], «Хронограф» также ограничивает время пребывания грузинских войск за рекой Терек тремя днями [4, 371]. Однако, во-первых, этот срок противоречит хронологии кампании 1262–1263 гг., представленной самим же Рашид ад-дином, и, во-вторых, тремя днями, как можно предполагать, ограничивался погром джучидских кочевий, расположенных в Притеречье, что, собственно, и сообщает Рашид ад-дин. Пока шла кампания, у Берке не было возможности наказать алан за проявленную нелояльность, но с ее окончанием такая возможность появилась, и едва ли Берке затягивал с этими действиями. Аргументом здесь может являться и то, что аланы, как говорит «Хронограф», именно бежали от Берке – т.е. события развивались стремительно, как и сама кампания 1262–1263 гг.

Маршрут же алан через Дербент, как о том сообщает тот же «Хронограф», представляется сомнительным, поскольку Дербент в 1263 г. вновь контролировался Берке, и он вряд ли бы пропустил к Хулагу немалое количество воинов, которые были приняты им на службу и впоследствии могли бы участвовать и, скорее всего, участвовали в боевых действиях против Джучидов. Г.Д. Тогошвили в этой связи обращает внимание на то, что Парсадан Горгиджанидзе, пользовавшийся при составлении своей летописи более древним



**Рис. 1.** Кавказ во второй половине XIII – начале XIV вв. (ситуативная карта) и ход кампании 1262–1263 гг. между Берке и Хулагу

списком свода «Картлис Цховреба», чем дошедшие до нас [21, 4, 84, 161], указывает на то, что уходившие в Грузию аланы прошли «Дараламской» (Дарьяльской) дорогой, тогда как упоминание Дербентского прохода в более поздних списках «Картлис Цховреба» XVIII в. может являться ошибкой переписчика [9, 266]. «Дорога Дариалана» прямо упоминается в «Хронографе» как подконтрольная грузинскому царю Давиду VII Уло, к которому и пришли в первую очередь аланы, бежавшие от Берке [4, 369]. Если бы аланы шли через Дербентский проход, то более естественно для них было бы отправиться сразу в ставку к ильхану Хулагу в Арран или Азербайджан, а не следовать прежде к царю Давиду VII в Тбилиси [9, 266]. Возможное участие алан в войне Берке и Хулагу 1262–1263 г. и уход этих алан через Дарьял после поражения Хулагу также косвенно подтверждаются сведениями армянского историка Киракоса Гандзакеци, соглас-

но которым, какая-то часть войска Хулагу была собрана им «у Аланских ворот... ибо туда [на Северный Кавказ] есть только два пути: через аланов и через Дербент» [14, 211; 4, 409–410].

### *Грузия во время монгольского владычества*

Известно, что сразу после смерти в 1245 г. царицы Русудан (1223–1245) монголы разделили территорию Грузии на восемь туменов [4, 353, 408; 14, 273]. В 1254 г., согласно сведениям о переписи баскака Аргуна, Грузия должна была выставлять монголам уже девять туменов «всадников» [4, 364]. К первой же половине 1263 г. в Грузии существовало два царства [22, 195], управлявшихся царями – двоюродными братьями, внуками царицы Тамары и царя Давида-Сослана: царство, охватывающее Восточную Грузию, со столицей в Тбилиси, управлявшееся сыном Георгия IV Лаши Давидом VII (см. выше), и царство, охватывающее Западную Грузию, со столицей в Кутаиси, управлявшееся сыном царицы Русудан Давидом VI Нарином (1250–1293) [4, 360, 368; 14, 196–197]. После неповиновения ильхану Хулагу в 1259 г. Давида Нарина и его бегства в Кутаиси Западная Грузия в 1263 г. сохраняла лишь формальную зависимость от Ильханата, тогда как Давид Улу, также выступавший против ильхана в том же 1259 или в 1260 гг. [14, 230], находился не только в формальной, но и в фактической вассальной зависимости от Хулагу, отправляя своих воинов ему на службу [4, 361, 364, 370–371].

### *Статус алан в Грузии при ильханах*

Поскольку ушедшая в Грузию часть аланской правящей элиты вместе со своей свитой и дружиной сначала прибыла к Давиду VII Улу, отправившему их к своему сюзерену ильхану Хулагу, который зачислил их в свое войско, а затем отправил обратно к восточно-грузинскому царю [4, 372], можно утверждать, что эти аланы признали прямую вассальную зависимость от ильхана.

Под выражением же «преподнес хараджу», основываясь на сведениях в том числе и армянских хронистов XIII в. Киракоса Гандзакци и Григора Акнерци, вероятно, следует понимать содержание аланской дружины с монгольского налога *тагар*, введённого в Грузию и в Армении ильханом Хулагу [14, 26, 27, 33, 65, 68, 317] для

содержания его войска [23, 185–188]. Сведения о *тагаре* также приводит Рашид ад-дин [1, 281]. Хотя бюрократия ильханов была персидской и слово *харадж* было знакомо грузинским хронистам, в рассматриваемом предложении оно явно не относится к исламскому налогу на землю или другое имущество, вводимому в завоеванных странах.

Сведения «Хронографа» о расселении Давидом VII Улу алан в городах Тбилиси, Жиновани и Дманиси<sup>1</sup>, входящих, как можно предполагать, в упоминающийся в «Хронографе» тумен Картли [4, 353, 372], позволяют думать, что аланы были вписаны в монгольский воинский реестр этого тумена. В таком качестве аланы, ценимые монголами за их воинскую доблесть, вероятно, принимали участие в военных действиях в составе войск наследника Хулагу ильхана Абаги (1265–1282) против Берке во второй половине 1265 г., когда смерть Берке, дошедшего до реки Кура, не позволила ему осадить Тбилиси [1, 68; 4, 374;]. О содействии грузин, армян и алан Хулагуидам в их войнах с Джучидами указывает и Г. В. Цулая [4, 409; 22, 206].

### *Мятеж Чагатаида Негудера*

Согласно сведениям Парсадана Горгиджанидзе, аланы получили от царя Давида VII и по совету картлийского эристава Григория Сурамели город-крепость Гори, чтобы препятствовать войскам Давида VI и монгольского полководца Ялгура/Галгура, размещенным Давидом VI в области Рача<sup>2</sup>, совершать набеги на Картли [9, 267, 272]. Вероятно, в этих сведениях Парсадана Горгиджанидзе имеется в виду мятежный чагатайский царевич Негудер/Текудер, находившийся со своим десятитысячным войском при ильхане Абаге, но, сговорившись с правителем Улуса Чагатая Бараком, неудачно выступивший в 1269–1270 г. против ильхана и нашедший убежище у Давида VI,

<sup>1</sup> Ю. А. Гаглойти справедливо соотносит сведения «Хронографа» о поселении алан, ушедших от Берке в 1263 г., и сведения из грузинской хроники XI в. «Летопись Картли» (груз. «Матиане Картлиса») о выводе из Осетии и поселении в этом же городе «сто домов осетин» (в некоторых списках хроники указано 3000 семей) арабским полководцем Буга Турком (Буга аль-Кабир), в 853 г. подавлявшем антиарабское восстание на Южном Кавказе [15, 37–38, 159; 4, 141].

<sup>2</sup> Область в Грузии, располагающаяся в верховьях р. Риони (см. рис. 1).

пока военачальник ильхана Ширамун и «грузинские эмиры» царя Давида VI не заблокировали его в Триалети<sup>1</sup> [1, 72; 4, 375–379; 14, 49–50, 97, 228].

*Кампании ильханов, в которых предполагаемо  
участвовали аланы*

Можно предполагать, что в некоторых случаях упоминания «Хронографом» или Рашид ад-дином войска того или иного грузинского царя или просто грузинского войска, действующего в составе войск Ильханата, в состав этого войска могли входить и аланы. Возможно, аланы участвовали в охране стены, сооруженной при ильхане Абаге к югу от Дербента и известной как «сиба» [4, 372], «сибех» [1, 68], «шибар» [14, 150], к охране которой привлекался в том числе и царь Давид VII, а также его сын и наследник Дмитрий (см. ниже) [4, 373, 374, 375, 380, 382]. Аланские дружинники также могли участвовать в судьбоносном для Абаги походе в Мазендеран и Хорасан уже против самого Барака в 1270 г. [1, 76–81; 4, 377–378], а также в военном противостоянии Абаги с Менгу-Тимуром, сменившим в 1266 г. Берке на джучидском престоле [2, 265].

После смерти в 1269 г. Давида VII Улу не только большинство его владетелей стало служить ильхану Абаге, но также переметнулись и владетели, служившие Давиду VI Нарину, например, «рачинский эристав Кахабер», приведивший монгольские войска в Западную Грузию, чтобы пленить Давида VI Нарина [4, 380–381]. В том же 1270 г. Абага утвердил на общегрузинском престоле малолетнего сына Давида VII царевича Дмитрия [4, 381], известного как Дмитрий II Самопожертвователь, правивший до 1289 г. Неподконтрольной Дмитрию II оставалась область Самцхе (см. рис. 1) – вотчина *спасалара* (пехл. ‘предводитель войска’) и *атабега* (тюрк. ‘опекун царевича, регент’) Саргиса Джакели, напрямую подчинявшегося

<sup>1</sup> Вероятно, в сведениях «Хронографа» имеется в виду не историческая область Триалети, расположенная за Триалетским хребтом Малого Кавказа к югу, но сам Триалетский хребет в месте его соединения с Лихским (Сурамским) хребтом, связывающим горные системы Малого и Большого Кавказа и разделяющим области Имеретия (на западе) и Картли (на востоке): «...отправились [военачальники Текудера] и прибыли и стали в горах, которые исходят ветвью с [Большого] Кавказа и которые суть Лихи» (см. рис. 1) [4, 379].

ильханской ставке, а также город Дманиси с округой, переданные Абагой Садуно Манкабердели (арм. Арцруни) – курду, приставленному ильханом к малолетнему царю Дмитрию в качестве атабега и *амирспаласара* (пехл. ‘главнокомандующего’), и управлявшему также некоторыми другими грузинскими городами и владениями [4, 374, 381, 382, 410; 14, 41–42; 1, 67; 6, 94–95; 22, 195].

«Хронограф» повествует о том, что в 1280–1281 г. Дмитрий II со своим войском принял участие в походах войск Ильханата, руководимых Менгу-Тимуром (братом ильхана Абаги), против Мамлюкского султаната [4, 385–386]. Можно предполагать, что в составе войск Дмитрия II, участвовавших в указанной кампании, находились и аланские дружинники. Также возможно участие алан в монгольской усобице между третьим ильханом Текудером (май 1282 – август 1284) и сыном ильхана Абаги Аргуном, в ходе которой Текудер был смещен с престола и убит, и Аргун (1284–1291) был провозглашен четвертым ильханом [1, 99, 104, 106, 111; 4, 386–388]. Вероятно участие алан в составе войск Дмитрия II в усмирении в 1288 г. Аргуном восставшего Дербента [4, 389]. В 1289 г. Дмитрий II был казнен в ставке Аргуна по подозрению в участии в заговоре против ильхана его первого визиря Буги, сын которого был женат на дочери царя Дмитрия [4, 386, 388–391].

#### *Возведение на престол Давида VIII*

В этом же году ильхан Аргун утвердил на общегрузинском престоле сына Давида VI, Вахтанга, известного как Вахтанг II (1289–1292), вручив реальные бразды правления Хутлубуге – сыну умершего в 1282 г. атабега Садуна Манкабердели, также получившего титулы атабега и *амирспаласара* [4, 391–392]. Но не все южнокавказские владетели и монгольские *нойоны* (военачальники) согласились признать власть царя Вахтанга II и «ходатайствовали» перед Аргуном признать царем Давида, сына Дмитрия II [4, 392]. Двумя такими ходатаями «Хронограф» называет «сына царя овсов по имени Фареджан» и монгольского нойона Тогачара [4, 283; 22, 207]<sup>1</sup>, «коему принадлежало предводительство [монгольским] войском» и благодаря

<sup>1</sup> В цитируемой статье Г. В. Цулая Давид VIII назван Давидом VI, Вахтанг III (см. ниже) – Вахтангом IV [22, 208].

которому в ставке Аргуна не казнили Давида вслед за его отцом Дмитрием II [4, 391, 392]. Однако эта попытка посадить на грузинский престол Давида оказалась неудачной, хотя Вахтанг II и уступил ему «некоторые селения и земли» (вероятно, восточно-грузинские), и после смерти ильхана Аргуна в 1291 г. поддержка Давида в его притязаниях на власть со стороны монгольских нойонов только возросла [4, 391, 392].

Между тем в 1292 г. Вахтанг II скончался, а в 1293 г. скончался его отец Давид VI Нарин, и тогда пятый ильхан Гайхату (1291–1295), брат Аргуна, получивший престол после его смерти, и утвердил на престоле сына Дмитрия II, Давида, известного как Давид VIII (1293–1311) [4, 392, 394]. В Западной же Грузии правил сын Давида VI Нарина Константин I (1293–1327), власть которого оспаривал его брат Михаил (1327–1329), контролировавший области Рача и Аргвети, и страна пребывала от этого в междоусобицах, продолжавшихся до их смерти [4, 393–394]. Область Самцхе, как и прежде, оставалась подчиненной непосредственно ильхану и управлялась Бека, сыном Саргиса Джакели [4, 393]. Таким образом, в конце XIII в. территория Грузии де-факто была разделена на четыре области, которыми правили независимые друг от друга, но зависимые в той или иной степени от ильхана правители, двое из которых титуловались царями (Давид VIII и Константин I), один – атабегом (Бека Джакели) и еще один – царевичем (Михаил), претендовавшим на западно-грузинский трон.

### *Поход в Малую Азию*

«Хронограф» сообщает, что сразу после воцарения Гайхату в 1291 г. «отступился город Тунгузало» [4, 393]. Несмотря на то, что М.-Ф. Броссе полагал, что слово «Тунгузало» в тексте «Хронографа» обозначает имя какого-то монгольского нойона [24, 611], можно утверждать, что речь в этих сведениях идет об осаде и взятии войсками ильхана города Денизли, столице сельджукского *бейлика* (княжества) Ладик, располагавшегося в Юго-Западной Анатолии. Ладик и его столица подверглись разорению в ходе подавления войсками Ильханата мятежа правителя бейлика Караман, Гюнери-бея, пытавшегося свергнуть сельджукского султана Гияс ад-дина Месуда II,

находившегося под протекторатом ильханов [25, 53]. Гайхату после нескольких поражений от караманидских войск султана Гияс ад-дина Месуда II во время его второго правления (1284–1294) был вынужден выступить на помощь своему вассалу [1, 132]. Согласно сведениям «Хронографа», Фареджан и его аланская дружина находились в составе войск царя Давида VIII, ставших основными силами, осуществлявшими его осаду и штурм [4, 393].

Несмотря на этот совместный поход, «Хронограф» отмечает противостояние между грузинскими и аланскими владетелями в Картли, начавшееся в период правления Давида VIII [1, 394], что, как предполагается, было связано с резким увеличением численности алан в регионе [19, 149–151]: аланы стали массово переходить на южную сторону Главного Кавказского хребта после Западного похода монголов (1236–1243), в результате которого Алания потеряла свою политическую независимость и часть равнинных территорий. Однако отношения грузин и алан не сводились исключительно к противостоянию. Тот же летописец, описывая стычку аланских владетелей Сахтиса и Узурабега с сыном картлийского эристава Бега Сурамели Рати и его свитой, сообщает о том, что Сахтис и Узурабег до этой стычки были на торге в Тбилиси [4, 394].

#### *Алано-грузинское противостояние в Картли*

Тем не менее, пока царевич Фареджан и царь Давид VIII под началом ильхана Гайхату воевали в Малой Азии, аланы, вероятно, возглавляемые братом Фареджана царевичем Багатаром, взяли под свой контроль крепость Гори [4, 393; 15, 186]. В.Н. Гамрекели<sup>1</sup>, Ю. А. Галгойти и А. Л. Чибиров полагают, что Багатар не подчинялся Фареджану, действуя от него независимо, а город Гори могла взять еще одна (третья) группа осетин, не подчинявшаяся царевичам [9, 273, 276; 15, 188; 26]. Г.Д. Тогошвили в своей полемике с В. Н. Гамрекели, используя неопубликованные сведения Парсадана Горгиджанидзе, напротив, полагал, что не следует разделять южно-кавказских алан, но при этом также дискусионно утверждал, что разрозненные группы алан объединил Давид VIII, намеревавшийся использовать их в своем противостоянии с имеретинцами [9, 273]. Кроме того,

<sup>1</sup> Цит. по Г. Д. Тогошвили.

едва ли обычные аланские общинники могли без поддержки противостоять картлийскому ополчению, ведомому дружинами, хотя и потредевшими вследствие войн, картлийских владетелей, состоящих из профессиональных воинов, которые были лучше вооружены и лучше подготовлены, и тем более брать картлийские крепости. «Хронограф» в описании событий, составивших карательный поход против Давида VIII (см. ниже), прямо говорит, что среди прочих лояльных ильхану участников этого похода были «мтавар овсов Багатар» и «овсы, что жили в Гори» [15, 56; 4, 397]. Не будет ошибкой утверждать, что ядром алан, действовавших в Картли в 90-е гг. XIII в., была дружина профессиональных воинов во главе с царевичем Багатаром, который пользовался политической конъюнктурой (грузинские и монгольские междоусобицы, внешние войны) и расширял подконтрольную аланам территорию.

Сведения «Хронографа» о контроле Фареджаном Атенской крепости (см. ниже), располагающейся в восьми километрах к югу от города Гори на склоне Тriaлетского хребта над селением Диди Ате-ни (см. рис. 1) [27, 158–161], также являются аргументом, подкрепляющим предположение о том, что крепость Гори была взята осетинами, возглавляемыми царевичем Багатаром. Возможно, что крепость Гори оказалась под контролем алан уже в 1263 г.<sup>1</sup> или немногим позднее (см. выше). Как бы там ни было, осада крепости картлийским войском в начале 90-х гг. XIII в. оказалась безрезультатной, и при посредничестве монголов между аланами и картлийцами был заключен мир, крепость же осталась за аланами, которых выбил из нее только грузинский царь Георгий V (см. ниже) [4, 393].

#### *Междоусобица Хулагуидов Байду и Газана*

В 1295 г. против ильхана Гайхату восстал его двоюродный брат Байду, нашедший поддержку среди ряда монгольских военачальников, которым удалось убить Гайхату и в начале апреля 1295 г. возвести на престол Байду шестым ильханом [1, 136–137]. Одним из этих заговорщиков был зять ильхана Аргуна нойон Тукал/Тугел, который сражался на стороне Байду также и тогда, когда его власть вскоре оспорил сын Аргуна, Газан,

<sup>1</sup> По мнению М. Э. Мамиева (устное сообщение), под «городом» в «Хронографе» (см. выше) подразумевается г. Гори.

являвшийся наместником Хорасана [1, 136–137]. Стойбище Тукала находилось в Грузии [1, 161], и для противодействия Газану он также решил привлечь царя Давида VIII, который, согласившись поддержать Тукала в монгольской междоусобице, тем не менее уклонился от участия в военных действиях против войск Газана [4, 394]. После поражения Байду и возведения на трон в ноябре 1295 г. седьмым ильханом Газана (1295–1304) Давид VIII, согласно «Хронографу», побоялся явиться в его ставку, но отправил Газану сына Тукала, а также сокровища, хранившиеся у Фареджана в Атенской крепости (см. рис. 1) [1, 165–166; 4, 394, 395; 15, 189].

Из сведений «Хронографа» не вполне ясно то, кому именно принадлежали сокровища, оставленные на хранение Фареджану. В переводе этих сведений М. Г. Джанашвили и Ю. С. Гаглойти прямо говорится, что эти сокровища принадлежали Тукалу [28, 46; 15, 55]. Вместе с тем текст хроники и ход описанных в нем событий [4, 394–395] позволяют двояко интерпретировать принадлежность этих сокровищ: они могли принадлежать Тукалу, передавшему их Давиду VIII, в свою очередь передавшему их Фареджану, а затем были возвращены Фареджаном Давиду VIII, выдавшему их вместе с сыном Тукала ильхану Газану; также эти сокровища могли быть сокровищами самого Давида VIII, который в ходе усобицы между Байду и Газаном, будучи вовлеченным в нее Тукалом на стороне Байду, мог доверить хранение своих сокровищ Фареджану, и после поражения Байду Давид VIII, опасаясь наказания со стороны ильхана Газана, мог выдать их (или их часть) ильхану в качестве откупных. Как бы там ни было, нет сомнений в том, что Фареджан пользовался доверием Давида VIII, а последующие события показывают, что возможные опасения Давида VIII не были напрасными.

### *Мятеж царя Давида VIII*

Царь Давид VIII, пользуясь моментом ослабления монгольской власти, вышел из подчинения ильхану Газану, укрывшись от его карательных войск в Мтиулети и вступив в сношения с правителем Улуса Джучи Тохтой (1291–1312), войска которого Давид VIII обещал провести через горные проходы на Южный Кавказ [4, 395–396]. Стремясь ослабить власть царя Давида, ильхан Газан в 1299 г. утвердил в Тбилиси царем его двенадцатилетнего единокровного брата Георгия

(1299–1302) [4, 397], известного при втором его царствовании как Георгий V Блистательный (1314–1342), продолжив тем не менее от-правлять для умирения царя Давида войска, в состав которых также входили и дружины лояльных монголам картлийских владетелей и алан, владевших городом Гори и его округой во главе с царевичем Багатаром, а также дружина владетеля Ксанского эриставства Шалвы Квенипневели [4, 397], чей род, *Бибылтæ/Сидамонтæ* (Бибиловы/Сидамоновы) [15, 194], происходил от младшего колена аланского царского дома, оказавшегося, как можно предполагать, на Южном Кавказе немногим ранее старших царевичей Фареджана и Багатара [7, 24]. Сам же Шалва в 1292 г. взял в жены аланскую царевну Ширд(и) [8, 110, 113], приходившуюся, вероятно, дочерью одному из этих царевичей [7, 23].

Не сумев сломить сопротивление Давида VIII, ильхан Газан утвердил на восточно-грузинском престоле другого единокровного брата царя Давида, Вахтанга, известного как Вахтанг III (1302–1308), на стороне которого, кроме грузинских, армянских и монгольских владетелей [4, 398], также выступил и Шалва Квенипневели [8, 112–113]. Давид VIII, опасаясь, что его брат Вахтанг сможет оспорить его права на престол, прежде заточил его в Жинованскую крепость, из которой Вахтанг в нужный момент сбежал [4, 398], возможно, не без помощи находившихся в Жиновани алан, поселенных в этом городе еще Давидом VII Улу в 1263 г. Можно полагать, что, пока Давид VIII был лоялен монголам, аланы охраняли Вахтанга в его узилище. Когда же Давид VIII вышел из повиновения ильхану Газану, аланы освободили Вахтанга, чтобы ильхан мог утвердить его на восточно-грузинском престоле.

Таким образом, в начале XIV в. в Грузии, формально или фактически, было шесть правителей: в Восточной Грузии правили цари Давид VIII, Георгий V и Вахтанг III, Южной Грузией правил атабег и спасалар Бека Джакели, Западной Грузией – царь Константин I и его брат Михаил. На территории современной Южной Осетии также не было единовластия: Ксанским эриставством правил род Сидамонтæ/Квенипневели, верховьями южноосетинских ущелий владели общины осетин-туальцев (*двалов*)<sup>1</sup> [8, 113; 15, 199–201]. Кроме того, горо-

<sup>1</sup> При известной дискуссионности вопроса об этническом происхождении двалов [15, 203].

дом Гори и его округой в лице царевича Багатара владел род Царазонтæ, являвшийся старшим коленом аланского царского дома. Отметим, что смена политической позиции восточно-грузинского царя Давида VIII с лояльности ильханам на союз с Улусом Джучи, способствовала тому, что аланы перестали быть его союзниками и стали поддерживать его братьев Георгия V и Вахтанга III, в чем можно видеть некую преемственность политической позиции южнокавказских алан, состоящей в лояльности ильханам.

### *Аланское господство в Картли*

Следствием отсутствия централизованной власти, междоусобиц и монгольских карательных походов стал экономический упадок области Картли, «и большая часть народа картлийского ушла в земли Самцхийские (владельца) Беки, где только и можно было раздобыть и купить хлеб», тогда как освободившиеся земли занимались приходившими с севера аланами, за которыми стояли аланские же владельцы во главе с царевичем Багатаром, изгонявшим из картлийских вотчин *азнауров* (мелких дворян) [4, 399, 402]. Хотя Ю. С. Гаглойти говорит об «отсутствии каких-либо столкновений картлийских алан с центральной властью», приводимые им же самим сведения «Хронографа» об участии Багатара и «осетин, что осели в Гори» в походе объединенного войска ильхана против Давида VIII и лояльных ему владельцев в Мтиулетию, Хеви и Чысанское ущелье [15, 55-56, 188, 189-190], свидетельствуют об обратном.

После поражения Давида VIII в междоусобной борьбе [8, 113] политические позиции алан усилились, и Багатар захватил крепость Дзама, принадлежавшую Гамрекелу Торели<sup>1</sup> [4, 357, 403; 15, 56]. Возможно, Гамрекел находился под покровительством атабега Бека Джакели, поскольку владение Гамрекела граничило на юго-западе с его областью Самцхе [19, 139]. Воины Бека Джакели прежде сражались вместе с Багатаром и Шалвой Квенипневели против Давида VIII, но после захвата крепости Дзама Бека самолично «с обширным войском» выступил против Багатара [4, 397, 403; 15, 56].

<sup>1</sup> Род Торели владел грузинской исторической областью Тори, располагавшейся в Боржомском ущелье Триалетского хребта.

Крепость Дзами/Дзама (см. рис. 1), известная с X в. [4, 146, 171], расположена на северном склоне Триалетского хребта в полукилометре к югу от современного с. Ортубани<sup>1</sup> Карельского муниципалитета Грузии [27, 161–164]. Багатар вышел из крепости и дал ожесточенное сражение передовому войску Бека Джакели, закончившееся для алан неудачно, поскольку «Хронограф» сообщает, что «Багатар бежал и укрылся в крепости», которую Бека пришлось брать в кольцо и осаждать. Упорная осада окончилась переговорами, инициированными аланами, которые просили снять осаду и «обещали не вредить», в чем Багатар заверил Бека, оставшись «непосрамленным» (непобежденным). Однако вскоре Багатар скончался [4, 402–403].

Можно предполагать, что Багатар перестал признавать себя васалом грузинских монархов (Давида VIII и Вахтанга III), поскольку сражавшийся вместе с ним Шалва Квенипневели после победы над Давидом VIII получил от Вахтанга III свою вотчину (Ксанское эриставство), а также новые земли в верховьях рек Терек, Белая Арагви, Малая Лиахва и пр. [8, 113]. Багатар же захватывал новые земли и крепости с молчаливого согласия ильхана Газана и не спрашивая разрешения грузинских царей, которые ничего не могли с этим поделать. Из всех грузинских владетелей противостоять Багатару и его аланам мог только Бека Джакели – правитель, непосредственно подчинявшийся ильхану и имевший значительное боеспособное войско, которое перед походом на Багатара разгромило войско причерноморских огузов-туркмен, вторгшееся во владения Джакели [4, 399–401]. Политическое влияние Багатара, как и вообще алан в области Каргли, также подтверждается тем, что, как уже говорилось, ксанский эристав Шалва Квенипневели взял себе в жены дочь Фареджана или Багатара Ширд(и).

#### *Поход в Гилян*

В 1307 г. восьмой ильхан Олджейту (1304–1316) решил завоевать область Гилян (см. рис. 1). Эта область занимает небольшую территорию, расположенную между Талышскими горами горной системы Эльбурс и юго-западным берегом Каспийского моря. Сочетание в рельефе Гиляна узкой болотистой полосы прибрежной низменности

<sup>1</sup>Истор. груз. *Остубани* – ‘Осетинское подворье’ [15, 189].

и склонов гор, покрытых густыми лесами и прорезанных руслами множества небольших рек, делает эту область труднодоступной [4, 384, 403]. Фактор труднодоступности позволял четырем правящим гилянским кланам долгое время сохранять относительную независимость от монголов, которые при ильхане Абаге уже предпринимали туда карательный поход, окончившийся поражением войск ильхана, в состав которых входили армянские, грузинские [4, 384] и, вероятно, аланские дружины. Рашид ад-дин сообщает о различных укрывавшихся в Гиляне мятежниках [1, 131, 164, 179].

Согласно «Хронографу», в походе ильхана Олджейту наряду с монгольскими нойонами Хутлушей<sup>1</sup>, Сулдусом Чопаном и Джалаиrom<sup>2</sup> также принимали участие восточно-грузинский царь Вахтанг III, атабег Самцхе Бега Джакели и горийские аланы, находившиеся под командованием нойона Джалаира [15, 57; 29, 305–306]<sup>3</sup>. Войско ильхана вторглось в Гилян с четырех сторон, однако этот поход, как и предыдущий, оказался для ильхана очень тяжелым, и его войско понесло большие потери: погиб нойон Кутлуг-шах и, вероятно, Джалаир, поскольку аланы в продолжении повествования об этом походе упоминаются «Хронографом» сражающимися вместе с другим военачальником, Усейном [4, 403]. Однако, несмотря на ожесточенное сопротивление гилянцев, победа осталась за ильханом.

#### *Окончание аланского господства в Картли*

Город-крепость Гори и его округа, как и многие другие крепости и поселения, располагавшиеся на Картлийской равнине, оставались во владении алан вплоть до начала второго правления Георгия V (1314–1346). Можно согласиться с предположением Р. С. Бзарова о том, что Гори мог заменить аланам их крупный северокавказский городской центр Дедаков, разрушенный в ходе похода Менгу-Тимура

<sup>1</sup> Эмир Кутлуг-шах, начавший служить еще ильхану Аргуну [1, 102, 195–197]. В нашей недавней работе он неверно назван Хутлуг-Бугуй [7, 24].

<sup>2</sup> Вероятно, имеется в виду нойон Джалаир, сражавшийся вместе с Газаном против ильхана Байду (см. выше) [4, 394].

<sup>3</sup> Упоминание «овсов» (груз. алан) и Джалаира содержится в оригинальном тексте «Хронографа», в его англоязычном переводе и в кратком русскоязычном переводе этой хроники Ю. С. Гаглойти, тогда как в полном русскоязычном переводе «Хронографа» эти сведения отсутствуют [4, 403].

в 1278 г. [30, 104]. Георгий V отвоевал Картлийскую равнину у алан не без помощи ксанского эристава Виршела, внука Шалвы Квенипневели, и аланской царевны Ширд(и) (см. выше) [8, 114]. Воспитанный при дворе своего деда, Бека Джакели<sup>1</sup> [4, 392], Георгий V имел поддержку и владетелей Юго-Западной Грузии, благодаря которой он смог стать единовластным правителем и не только отвоевать у алан города и крепости Картли, но также взять под контроль дороги, ведущие на юг с перевалов через Главный Кавказский хребет [24, 644–645, 648; 31, 256], разделив тем самым Аланию на Северную, оставшуюся под контролем аланского царского рода, и Южную, оказавшуюся под властью грузинских царей.

### *Заключение*

Рассмотренные сведения «Хронографа» свидетельствуют о том, что часть аланской царской династии оказалась на Южном Кавказе вследствие непосредственной вовлеченности в войну, случившуюся между правителем Улуса Джучи Берке и правителем Ильханата Хулагу. Можно предполагать, что это выступление имело форму какой-то военной поддержки, поскольку «Хронограф» сообщает о том, что бежавшие от Берке аланы были приняты Хулагу на военную службу и, как следует из сведений «Хронографа», были приписаны к тумену, в который входила историческая область Картли. В этом качестве аланская дружина принимала участие в ряде военно-политических событий, из которых «Хронограф», упоминая алан, называет осаду и взятие столицы сельджукского бейлика Ладик города Денизли (1291), междоусобицу Хулагуидов Байду и Газана (1295), а также поход в область Гилян (1307). Парсадан Горгиджанидзе также упоминает алан в сведениях о мятеже Чагатаида Негудера (1269).

Вместе с тем, будучи расселёнными в некоторых городах Центральной Грузии, аланские дружинники оказались вовлечёнными в грузинские междоусобицы, а также были привлекаемы ильханами к подавлению антимонгольских мятежей грузинских правителей. Непрерывающиеся военные столкновения, происходившие на территории Картли на всем протяжении второй половины XIII – начала

---

<sup>1</sup> Георгий был сыном царя Дмитрия II Самопожертвователя и дочери Бека Джакели, Нател [4, 388].

XIV вв., привели к экономическому упадку этой области и оттоку ее населения в Юго-Западную Грузию, тогда как освобождавшаяся территория занималась аланами, активно прибывавшими с территории Северного Кавказа, находившегося под властью Джучидов. Эти обстоятельства привели к тому, что под контролем алан в Картли оказалась значительная территория, на которой аланские царские династии Фареджан и, в большей степени, Багатар пытались воссоздать Аланское царство, разрушенное в ходе монгольских вторжений. Ядро этого воссоздаваемого царства, вероятно, находилось в горной зоне, монгольский контроль которой был сложным делом, о чем свидетельствует формальная зависимость от Ильханата имеретинского царя Давида VI Нарина, значительная часть владений которого также находилась в горной зоне. Вместе с тем для создания экономически полноценного государства аланам были необходимы равнинная территория и городской центр, расположенный вне горной зоны Центрального Кавказа. Таким центром стал город-крепость Гори, занятие которого позволило аланам контролировать значительную равнинную территорию по течению реки Кура вдоль Триалетского хребта, как и частично сам Триалетский хребет.

Хотя ильханы не препятствовали этим действиям алан, а междоусобицы грузинских царей и владельцев способствовали их успеху, тем не менее грузинский царь Георгий V в период второго своего правления смог объединить страну и отвоевать у алан эту территорию. Одной из причин поражения алан было нарушение их политического единства, произошедшее вследствие скоропостижной смерти аланского военачальника Багатара, который справедливо признается последним известным по письменным и другим источникам аланским царем.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Рашид ад-дин*. Сборник летописей / пер. А. К. Арндса, ред. и прим. А. А. Ромаскевича, Е. Э. Бертельса и А. Ю. Якубовского. М., Л.: АН СССР, 1946. Т. 3. 340 с.
2. Золотая Орда в источниках (Материалы для истории Золотой Орды или Улуса Джучи). Т. I. Арабские и персидские сочинения / пер. В.Г. Тизенгаузена;

сост. Р.П. Храпачевского. М.: Центр по изучению военной и общей истории, 2003. 448 с.

3. *Жордания Э.Г.* Византийский Понт и Грузия. Вопросы исторической географии и этнотопонимики юго-восточного Причерноморья в XIII–XV веках. СПб.: Алетейя, 2019. 274 с.

4. Картлис Цховреба / гл. ред. Р.В. Метревели. Тбилиси: Артануджи, 2008. 454 с.

5. *Toumanoff C. L.* Medieval Georgian historical literature (VIIth–XVth centuries) // *Traditio*. 1943. Vol. 1. P. 139–182.

6. *Toumanoff C. L.* Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de la Caucasic chrétien (Arménie–Géorgie–Albanie). Roma: Edizioni Aquila, 1976. 630 p.

7. *Казиев Э. В.* Сведения письменных источников о монастырско-крепостном комплексе с. Ларгвис Ленингорского района Республики Южная Осетия // *Вестник СОГУ*. 2024. № 3. С. 20–28. <https://doi.org/10.29025/1994-7720-2024-3-20-28>.

8. Какабадзе С. С. Хроника ксанских эриставов начала XV в. // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. 1968. М.: Наука, 1970. С. 103–126.

9. *Тогошвили Г. Д.* Избранные труды по кавказоведению. В 2-х т. / отв. ред. Л.А. Чибиров. Владикавказ: Ир, 2014. Т. 2. 473 с.

10. *Кузнецов В. А.* Очерки истории алан. Владикавказ: Ир, 1992. 392 с.

11. *Порсин А. А.* Военно-политические отношения Золотой Орды и Хулагуидского Ирана // Материалы 2-й науч. конф. по средневековой истории Дешт-и Кыпчака (13–14 сентября 2017 г.). Павлодар: ТОО НПФ «ЭКО», 2018. С. 3–14.

12. *Mirgaleev I. M.* The Golden Horde policies toward the Ilkhanate // *Золотоордынское обозрение*. 2013. № 2. С. 217–227.

13. *Кузнецов В. А.* Реком, Нузал и Царазонта. Владикавказ: Ир, 1990. 200 с.

14. Золотая Орда в источниках (Материалы для истории Золотой Орды или Улуса Джучи). Т. 5. Армянские источники / сост. Р.П. Храпачевского. М.: Центр по изучению военной и общей истории, 2019. 319 с.

15. *Гаглойти Ю. С.* Алано-Георгика. Сведения грузинских источников об Осетии и осетинах. Владикавказ: Ир, 2007. 238 с.

16. *Абаев В. И.* Избранные труды: религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1990. 640 с.

17. *Шульгин С. Н.* Предание о смерти осетинского царя Осибагатара // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. 1990. Вып. 27. С. 42–43.

18. Книга Марко Поло / пер. И. П. Минаева; ред. И. П. Магидовича. М.: Государственное издательство географической литературы, 1956. 376 с.

19. *Тогошвили Г. Д.* Избранные труды по кавказоведению. В 2-х т. / отв. ред. Л. А. Чибиров. Владикавказ: Ир, 2012. Т. 1. 479 с.

20. *Бабенко В. А.* Локализация места решающего сражения войск Берке и Хулагу в 1263 г. по данным археологических и письменных источников // Кавказ на карте средневекового Востока: сборник статей в честь А. Е. Криштопы / сост. С. Б. Манышев. М.: ИВ РАН, 2025. С. 119–137.
21. *Кикнадзе Р. К.* Очерки по источниковедению истории Грузии: Парсадан Горгиджанидзе и «Картлис Цховреба». Тбилиси: Мецниереба, 1980. 201 с.
22. *Цулая Г. В.* Грузинский «Хронограф» XIV в. о народах Кавказа // Кавказский этнографический сборник. 1980. Т. 7. С. 193–208.
23. *Allsen T. T.* Mongol imperialism: The Policies of the Grand Qan Möngke in China, Russia, and the Islamic lands, 1251–1259. University of California Press, 1987. XVII, 278 p.
24. *Brosset M.-F.* Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'au XIXe siècle, traduite de Géorgien. St.-Petersbourg: de L'Imprimerie de L'Académie Impériale des Sciences, 1849. P. I. 694 p.
25. *Kofoğlu S.* A principality in Southwest Anatolia in the Post-Selçuk era: Eşrefoğulları // Süleyman Demirel Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi. 2009. № 19. P. 49–60.
26. *Чибиров А. Л.* Алания от А до Я. Пареджан и Багатап // «Северная Осетия». 2017. 14 сентября [сайт]. URL: <https://archive-so.ru/Article/Index/120528.html>.
27. ზაქარაია პ.პ. [Закарая П.П.]. ქართულ ციხესიმაგრეთა ისტორია უძველესი დროიდან XVIII ს. ბოლომდე [История грузинских крепостей с ранних эпох по XVIII в.]. თბილისი: არქიტექტურა და დიზაინი [Тбилиси: Архитектура и дизайн], 2002. 698 გ.
28. *Джанашвили М. Г.* Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. 1897. Вып. 22. С. 1–196.
29. ქართლის ცხოვრება [Житие Картли]. ტომი 2 [Том 2]. თბილისი: ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა [Тбилиси: Изд-во Бакура Сулакаური], 2012. 312 გ.
30. *Бзаров Р. С.* История Алании. Владикавказ: Мидуат; ИПП им. В.А. Гасиева, 2022. 448 с.
31. ვახუშტი ბატონიშვილი [Вахушти Батонишвили]. აღწერა სამეფოსი საქართველოსა [Описание Царства Грузинского] // ქართლის ცხოვრება [Житие Картли]. თბილისი: საბჭოთა საქართველო [Тбилиси: Советская Грузия], 1973. ტომი [Том] 4. 1102 გ.

# РЕЛИГИОЗНОЕ СОСТОЯНИЕ И НАЦИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ КАВКАЗА

**Цаллагова Зарифа Борисовна,**

*доктор педагогических наук, профессор,  
ведущий научный сотрудник Института  
этнологии и антропологии РАН*

## ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ ДИАЛОГИЧЕСКОЙ ВЗАИМОСВЯЗИ УКОРЕНЕНИЯ ПРАВОСЛАВИЯ И РАЗВИТИЯ ОБРАЗОВАНИЯ В АЛАНИИ-ОСЕТИИ

Историко-культурный контекст диалогической взаимосвязи укоренения православия и развития образования в Алании-Осетии в силу известных причин мало исследовался в советский период. Вопросы народного просвещения рассматривались в ключе критики религиозного образования и воспитания, а также как способ христианизации населения. Хотя объективному исследователю трудно было не заметить просветительскую миссию православия, которое стояло у истоков образования, церковно-приходских школ, книжной культуры, осетинского просветительства. В исследованиях, опубликованных в период с начала 1990-х годов, происходит осмысление роли православия, православных организаций и церковной интеллигенции в развитии образования и культуры осетин. На сегодняшний день в осетинской историографии вопросу истории образования и православия, их взаимодействию посвящены десятки исследований – монографий, хрестоматий, диссертаций, статей, которые затрагивают самые разные стороны и нюансы заявленной проблемы. Их авторы отмечают, что Осетия и осетины прочно ассоциируются с православием, упоминая, что согласно церковным преданиям осетины впервые познакомились с христианством через проповедь апостола Андрея Первозванного, что памятники раннего христианства донны-

не сохранились как в горах Осетии, так и сопредельной территории, ранее занимаемой Аланским государством.

В качестве официальной государственной религии православное христианство предки осетин – аланы приняли в начале X в. под влиянием Византии. Вместе с православием аланы усваивали формы управления, государственности, искусства, а также новые формы развития и просвещения. Алания была органично включена в сферу влияния византийского цивилизационного мира. Средневековые источники свидетельствуют о почитании христианской религии и ее символов в Алании, о том, что христианские монастыри и храмы стали здесь центрами грамотности, а представители аланской знати могли получить образование в Константинополе [1, 115]. Однако после XIII в., когда страна подверглась татаро-монгольскому нашествию, «...аланское общество оказалось в экстремальном состоянии, а традиционная общественная идеология алан подверглась тяжелейшим испытаниям» [2, 9]. Последнее упоминание Аланской архиепископии содержится в грамоте Константинопольского Собора 1590 г. об основании Московского Патриархата, где в числе подписей трех православных патриархов и семидесяти одного архиерея стоит имя Пахомия, архиепископа Алании [3, 8–9].

Результаты исторической катастрофы привели к падению Аланского государства и исчезновению Аланской метрополии, однако выработанная в веках аланская православная традиция не исчезла и стала органической частью дошедшей до нас аланской, или осетинской, традиционной культуры. В дальнейшем, уже с середины XVI–XVII вв. идет процесс укрепления связей северокавказских народов с Россией, а «...с 40-х годов XVIII Осетия входит в сферу политических интересов Российской империи, для реализации которых используется миссионерская деятельность» [3, 10]. Алания-Осетия заявляет о своем намерении территориального вхождения в границы империи и реализует его в ходе официальных переговоров 1749–1752 гг., которые проходили в Петербурге. Одним из условий осетинской делегации было тогда открытие школ, что демонстрировало намерение полноценного возвращения народа, который ранее обладал собственной государственностью и письменной традицией, в лоно восточно-христианской цивилизации [3, 7].

После присоединения Осетии к России в 1774 г. православная вера, пришедшая в упадок после татаро-монгольского нашествия, стала активно возрождаться. Повсеместно строились храмы, открывались церковно-приходские школы, в которых дети получали начальное образование. Священники были первыми представителями осетинской интеллигенции. На осетинский язык переводились богослужебные книги, составлялись учебные тексты. Священный Синод, изучивший возможности миссионерской деятельности в Северной Осетии, в 1774 г. создал особую организацию – Осетинскую духовную комиссию, просуществовавшую до 1860 г., в недрах которой зародилась осетинская система образования; именно при ней и была создана миссионерская школа – первое осетинское учебное заведение.

Есть мнение, что идея школьного просвещения в Осетии возникла вследствие знакомства с обычаями горцев, как попытка использовать в новых условиях древний институт аталычества для укрепления своего влияния среди осетин. Не дожидаясь решения правительства об открытии школы, миссионеры брали к себе на воспитание детей местных жителей. Дело христианского просвещения горцев было высоко оценено Екатериной II: «Нет лучшего способа по обстоятельствам осетинцев... учинить их прямыми христианами, к здешней стороне приверженными, как просвещением из них молодых людей» [4, 4].

Священный синод и представители царской администрации на Кавказе рассчитывали в будущем использовать выпускников школы в качестве православных проповедников и проводников политики российского правительства среди своего народа. Некоторые ученики церковно-приходских школ продолжили учебу в духовной семинарии и стали впоследствии священниками [5, 9–12].

Начальные опыты просвещения в Осетии относятся ко второй половине XVIII – началу XIX в. В этот период происходит развитие школьного образования через просветительско-миссионерские организации и лиц духовного звания [6]. И хотя их главной целью было утверждение среди осетин православия, православное духовенство помимо идеологических активно выполняло просветительские функции. Постепенно создавалась широкая сеть церковно-приходских школ, функционировавших везде, где только имелись право-

славные приходы. В эти учебные заведения принимались дети всех сословий, впервые беднейшие слои населения получили возможность получить образование.

Первой печатной осетинской книгой с параллельными русским и национальным текстами был краткий катехизис «Начальное учение человекам, хотящим учиться книг божественного писания», изданный в 1798 г. осетинским священником Павлом Генцауровым. Дальнейшие шаги в развитии народного образования связаны с именем осетинского просветителя Ивана (Иуане) Георгиевича Ялгузидзе (Габараева) (1775–1830), который перевел с русского и грузинского языков на родной более десятка церковных книг, используемых в школах [7]. В 1802 г. И. Г. Ялгузидзе создал на основе грузинской графики осетинский алфавит. В 1821 г. в Тифлисе им был напечатан первый национальный букварь. В течение 20 лет этот учебник использовался для обучения горских детей грамоте. Анализ букваря показывает, что его содержание не сводилось только к передаче знаний по грамматике и религиозных догматов. Важное место в нем занимали материалы воспитательного характера. Сам букварь воспринимался как начальная ступень подготовки к восприятию православия [8].

Впоследствии на основе русского гражданского алфавита академиком А. М. Шёгреном были составлены новый осетинский алфавит (1836) и грамматика (1844). Знакомство осетин с русским алфавитом создавало более благоприятные условия для приобщения осетин к русской и европейской культуре, новым переводам Священного Писания и книг духовного содержания. Одновременно это способствовало и более глубокому изучению традиционной культуры и фольклора края, основы исследования которых успешно предпринимались ранее. Так, уже к началу XIX в. в русской науке был накоплен значительный фактический этнографический материал об обычаях, обрядах и религиозных представлениях осетин, описанный православными миссионерами. По заданию Астраханской духовной консистории в Северной Осетии члены Осетинской духовной комиссии собирали под руководством протопопа Иоанна Болгарского сведения о традиционной культуре осетин. Именно И. Болгарский одним из первых попытался систематизировать осетинские религиозные праздники и обряды, разделив их на две части. По его мнению, осетины в

древности были христианами и с этого времени сохранили почитание древних церквей и христианских праздников, «...господских, богородичных и прочих святых, и по содержанию Великого поста и недели пред Рождеством Христовым» [9].

В дальнейшем эту работу поддержал наместник Кавказа А. И. Паскевич, который для активизации миссионерской работы православного духовенства в Осетии предложил учредить здесь местное духовное управление и направить сюда опытных проповедников, которые смогли бы справиться с такой ответственной миссией. А. И. Паскевичем также было дано способствовавшее укреплению позиций православия в крае поручение, которое предписывало направлять талантливую и способную молодежь в Тифлис для получения семинарского образования и подготовки к получению духовного звания [10, 25–28].

В течение первой четверти XIX сеть приходских школ на Кавказе продолжала расти, а в 1836 г. открылось функционировавшее около двух десятилетий первое духовное училище во Владикавказе. Оно готовило священников для приходов Осетии, которые могли работать и учителями в школах, создаваемых при церковных приходах. Несмотря на столь короткое время функционирования Владикавказское духовное училище сыграло существенную роль в развитии культуры осетинского народа. Именно из его стен вышли такие видные деятели осетинской культуры, как А. Колиев, В. Цораев, А. Гасиев, Г. Кантемиров и др. [11, 32–37].

В 1840–1850-е годы, когда активизировались военные действия на Кавказе, а эмиссары имама Шамиля, навещая в села Осетии, призывали к неповиновению властям и переходу в ислам, был принят ряд дополнительных мер по укреплению христианской веры и уменьшению опасности обращения осетин в мусульманство. В этот период была учреждена должность Управляющего осетинскими приходами и духовно-учебными заведениями Владикавказского Военно-Осетинского округа, на которую по указу Святейшего правительствующего синода (после революции Священный синод Русской православной церкви) в сентябре 1857 г. был назначен архимандрит Иосиф (Чепиговский) [2, 11–12].

В 1860 г. было учреждено Общество восстановления православного христианства на Кавказе, которому были переданы дела упразд-

ненной Осетинской духовной комиссии. Среди обширного круга задач, прописанных в уставе Общества, особое место занимали вопросы сооружения и содержания церквей, открытия церковно-приходских школ для горской молодежи, перевод на местные языки священного Писания, богослужебных и учебных книг. Тогда же в целях подготовки проповедников для горских приходов в духовных семинариях Ставрополя и Тифлиса открывались особые классы для изучения местных языков, на учебу в эти семинарии была отправлена и группа молодых осетин [12, 67].

Исследователи отмечают, что, как правило, выходцев из родовитых фамилий среди них почти не было, так как они духовной службе предпочитали военную. В дальнейшем, когда российское правительство открыло доступ в военные учебные заведения для детей знатных горцев, осетины всячески стремились в них поступить, а дети простых горцев, не имея другой возможности учиться, охотно поступали и заканчивали духовные учебные заведения; часть из них стала в последующем священниками, первыми в Северной Осетии учителями коренной национальности [11, 46–48].

С завершением Кавказской войны предпринимались дальнейшие усилия по активизации православного миссионерства, о чем красноречиво свидетельствует статистика: если в конце 1850-х годов в осетинских сельских школах насчитывалось всего 107 учащихся, то к середине 1870-х годов в Северной Осетии уже функционировало более двадцати школ, в которых училось около восьмисот человек [13, 165–166]. Наряду с перечисленным, деятельность Общества не ограничивалась только открытием церквей и школ, а была направлена и на создание специальных учебных заведений, в которых осуществлялась подготовка пастырей и школьных учителей. С этой целью им были учреждены: в 1866 г. – Александровская учительская школа в Тифлисе и в 1887 г. Владикавказское духовное училище, которое было преобразовано в 1896 г. в миссионерскую духовную семинарию, а в 1909 г. – в обычную духовную семинарию.

Огромную роль в истории просвещения осетинского и других народов Кавказа сыграла Александровская миссионерская духовная семинария, которая открылась в с. Ардон Северной Осетии в 1887 г. Ее открытие благословил Святейший Синод, а наименование

«Александровское» было присвоено с разрешения императора Александра III. За свое сравнительно непродолжительное существование (около 23 лет) она стала местом формирования первых кадров национальной интеллигенции (духовенство и учителя церковно-приходских школ).

Среди тех, кто прошел через Александровскую духовную семинарию, были многие известные осетинские писатели, видные религиозные и общественные деятели, ученые и педагоги. В том числе: Иван Джанаев (Нигер), Гино Бараков, Цоцко Амбалов, Андрей Гулуев, Георгий Малиев, Василий Тогузов (Арнигон), Гиго Дзасохов, Харламбий Цомаев, Георгий Бекоев, Андрей Езеев, Михаил Гатуев, Георгий Цаголов, Михаил Гарданов и многие другие. К концу XIX – началу XX в. в школах Осетии преимущественно учительствовали выпускники Александровской семинарии. Работали они также и за пределами Осетинского округа Терской области [14].

Во многом благодаря их усилиям впервые было введено обучение на родном языке по системе известного российского педагога Н. И. Ильминского (1822–1891), считавшего, что успеху миссионерских православных школ будет способствовать первоначальное обучение учащихся на их родном языке с одновременным изучением ими языка русского, после усвоения которого преподавание полностью переводилось на этот язык. Осетинский просветитель А. А. Гасиев по этому поводу писал, что система Н. И. Ильминского «...стремится к тому, чтобы не заглушить в детях свойственной им любознательности, заохотить их к учению, а не оттолкнуть штудрой на неведомом языке» [15, 26].

Нельзя не отметить наряду с культурно-просветительской и большую благотворительную деятельность представителей осетинского духовенства. Огромную роль в деле развития народного просвещения в Северной Осетии сыграл сын церковного старосты протоиерей Алексей (Колиев) (1822–1865). Он первым из осетин закончил Тифлисскую духовную семинарию в 1845 г. и после ее окончания работал инспектором и учителем Владикавказского духовного училища, совмещая ее с обязанностями священника церкви во имя Рождества Пресвятой Богородицы г. Владикавказа. В 1847 г. 25-летний А.В. Колиев, выполняя поручение экзарха Гру-

зии, встретился и в течение месяца сотрудничал с бывшим декабристом В. С. Толстым, исполнявшим обязанности чиновника по особым поручениям при наместнике Кавказа М. С. Воронцове [16, 120–124]. На молодого священника произвела впечатление личность В. С. Толстого, который еще до перевода на Кавказ, находясь в сибирской ссылке, предпринял попытку оказать содействие распространению грамотности среди малых народов России, обучая в своем доме детей бурят грамоте. Уезжая на Кавказ, он подарил купленный им дом Тункинскому инородческому училищу. Через несколько лет после встречи с В. С. Толстым, в 1862 г. А. В. Колиев на свои средства открыл у себя на дому начальную школу для девочек-осетинок [12, 38].

На Северном Кавказе А. В. Колиев стал основателем женского образования, которое он считал необходимым условием народного просвещения. В истории образования Осетии стало программным его высказывание «Чтобы правильно воспитать новое поколение, для этого требуется образованная и передовая семья, а для создания такой семьи нужна, прежде всего, образованная и передовая женщина» [17, 26]. Особую роль и значение этой школы в развитии культуры осетинского народа подчеркивал К. Л. Хетагуров: «Школа эта, находясь во Владикавказе, умственном и административном центре Осетии, оказала самое благотворное влияние на положение женщины в Осетии. Из стен этого заведения, одного из лучших светочей христианского просвещения среди горских племен Кавказа, вышли десятки интеллигентных осетинок, примерных тружениц – матерей семейств и народных учительниц» [18, 268].

Большой вклад в развитие образования в Осетии сделал выдающийся представитель Православной Церкви на Кавказе епископ Владикавказский Иосиф (Иван Иванович Чепиговский) (1821–1890). Свободно владевший осетинским языком владыка Иосиф для нужд духовных учебных заведений и для проповеднической деятельности составил параллельную грамматику русского и осетинского языков, школьный русско-осетинский словарь. С помощью молодых осетинских священников он перевел на осетинский язык восемь богослужебных книг, опубликовал свои еженедельные воскресные проповеди, годовой круг которых – 52 отдельно напечатанные брошюры-

проповеди – стали первым истоком осетинской периодической печати [2, 24–58].

Приведенные примеры и иллюстрации культурно-просветительской и миссионерской деятельности русской православной церкви в Осетии в XVIII–XIX вв., их влияние на становление и развитие образования позволяют отчетливо проследить региональный вариант единого алгоритма развития культуры народов, вступивших в лоно православия – сначала появляется письменность как инструмент, средство перевода Священного Писания, создаются храмы, открываются школы. Так, к примеру, на Руси стимулом создания Кириллом и Мефодием письменности, в Чувашии просветителем И. Я. Яковлевым алфавита и азбуки, как и во многих других регионах мира, стала насущность звучания Евангелия на родном языке. Потом появляется необходимость научного изучения этнической специфики региона, сбор этнографического материала об обычаях, обрядах и религиозных представлениях, требовавший систематизации и интерпретации. В Осетии на оговариваемом этапе православные миссионеры и священники из среды осетин внесли существенный вклад в изучение материальной и духовной культуры народа.

В 1920–1930-е годы на православное духовенство обрушиваются репрессии, по всей Осетии разрушаются церкви, в г. Владикавказе функционирует единственный православный храм (до революции их было более тридцати). Прервавшийся в начале XX в. опыт отношений Православной Церкви и осетинского просвещения возобновлен в конце столетия: государственные органы образования всячески поддерживают открытие и функционирование православных школ, во Владикавказе в 2002 г. открыта и успешно действует православная школа-гимназия (первая в новой истории Северного Кавказа). В ряде православных храмов республики действуют воскресные школы, в которых дети от 5 до 16 лет изучают Закон Божий, церковное песнопение, основы живописи и иконописи.

Епархиальными органами поддерживается рассмотрение и обсуждение вопросов истории и современного состояния взаимовлияния Православия и образования, стали ежегодно традиционными научные форумы в рамках Свято-Георгиевских Чтений «Православие. Этнос. Культура», на которых уже четырнадцатый раз поднима-

ются вопросы православной веры, народных традиций, современного этнокультурного просвещения и духовно-нравственного воспитания. Большое просветительское значение имеют издающиеся в последние десятилетия новые исследования по истории христианства в Осетии, диалога православия и национальной культуры. Это разработки священнослужителей Д. Асратяна, И. Кусова, А. Понамаренко др. Значимы издания игумена Андрея (Мороза) об истории Православия в Осетии, переиздание дореволюционного труда священника А. Г. Гатуева «Христианство в Осетии». Историография вопроса ежегодно пополняется новыми публикациями, издаются книги, брошюры, статьи исследователей Л. А. Чибирова, А. А. Горобца, Т. Е. Дзеранова, М. Э. Мамиева и др. Особо следует отметить и второе дополненное издание обширного исследовательского труда Л. К. Гостиевой об истории Православия в Осетии [2, 24–58]. Благодаря ее разысканиям в этом исследовании представлен опыт культурно-просветительской деятельности православного духовенства Северной Осетии второй половины XIX – начала XX в.

Даже небольшой обзор истории вопроса позволяет отметить то определяющее значение, которое в становлении образования и культуры Осетии имели церковные школы, переводы Священного писания, церковная журналистика. В этом была великая миссия православия и духовных лидеров церкви. В Осетии высоко чтутся имена дореволюционных миссионеров – епископов Преосвященных Петра, Иоаникия, Владимира, Питирима, Антония, Феодосия и Иосифа (Чепиговского). Их традиции продолжили окормлявшие Осетию епископы нашего времени – Гедеон, Феофан, Зосима, Леонид. Особая миссия и ответственная роль в деле православного просвещения паствы досталась ныне возглавляющему Владикавказскую и Аланскую кафедру архиепископу Герасиму, который руководил мероприятиями по подготовке и проведению празднования 1100-летия крещения Алании, широко используя связанные с этим возможности для духовного образования и просвещения, осознания людьми ценности доставшегося им по не случайному, а глубоко взвешенному выбору правителей средневековой Алании духовного сокровища – православия.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Блиев М. М., Бзаров Р. С.* История Осетии. Учебник для средней школы. Владикавказ, 2000.
2. *Гостиева Л. К.* Просветители Осетии. Владикавказ, 2021.
3. Аланское православие: история и культура: сборник материалов VI Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура» / отв. ред. М. Э. Мамиев. Владикавказ, 2017.
4. Письмо Екатерины II астраханскому губернатору 1771 г. // Материалы по истории Осетии. Дзауджикау, 1950. Т. 2. С. 4.
5. *Мерденов Х.-М. Ю.* Роль православной церкви в становлении и развитии русско-осетинских политических и культурных связей: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1990.
6. Русско-осетинские отношения в XVIII веке: Сборник документов / сост. М. М. Блиев. Орджоникидзе: Ир, 1976. Т. I.
7. *Чибиров Л. А.* Выдающийся деятель осетинской национальной культуры первой трети XIX в. (к юбилею И. Ялгузидзе) // Известия СОИГСИ. 2015. Вып. 16 (55). С. 19–30.
8. *Мамиева И. В.* Иван Ялгузидзе (Иуане Габараев) – предтеча горского просветительства // Вестник Владикавказского научного центра. 2018. № 3. С. 21–29.
9. *Болгарский И.* Великому господину преосвященнейшему Антонию епископу Астраханскому и Ставропольскому Осетинской комиссии от протопопа Иоанна Болгарского нижайшее донесение 18 июля 1780 г. // Материалы по истории Осетии. Орджоникидзе, 1933. Т. I. С. 167.
10. *Цховребов З. П.* Развитие общественно-политической и философской мысли в Осетии. М., 1977.
11. *Гатагова Л. С.* Правительственная политика и народное образование на Кавказе в XIX веке. М., 1993.
12. *Тотоев М. С.* Народное образование и педагогическая мысль в дореволюционной Северной Осетии. Орджоникидзе, 1962.
13. *Беляев И.*, прот. Русские миссии на окраинах. СПб., 1900.
14. *Сланов И. А.* Ардонская духовная семинария (к 100-летию основания). Владикавказ, 1999.
15. *Гассиев А. А.* Избранные произведения. Владикавказ, 1992.
16. *Толстой В. С.* Сказание о Северной Осетии. Владикавказ, 1997.
17. Аксо Колиев. Сборник очерков, статей, зарисовок об Аксо Колиеве / сост. Л. А. Чибиров. Владикавказ: Алания, 1999.
18. *Хетагуров К. Л.* Развитие школ в Осетии. Собр. соч. в 5 т. М., 1960. Т. 4.

**Дзугаев Коста Георгиевич,**  
*кандидат философских наук, профессор*  
*Юго-Осетинского государственного*  
*университета им. А. А. Тибилова*

## **О НЕКОТОРЫХ ЭЛЕМЕНТАХ ТРАДИЦИИ МОЛЕНИЯ В СВЯТИЛИЩЕ МИГЪДАУ**

Святилище Мигъдау находится у высокогорного селения Урсдон («Беловодье» в русском переводе) в Алагирском ущелье Северной Осетии и насчитывает многовековую историю.

**Приоритет его научного исследования,** очевидно, **принадлежит Е. Г. Пчелиной,** оставившей поистине бесценное наследие по изучению Алагирского ущелья [1]. Святилищу посвящены исследования А. В. Дарчиева [2], М. А. Мамиева [3; 4; 5], Т. К. Салбиева [6, 55–56], А. А. Сланова [7] и др.

Название святилища несколько дискуссионно; сразу следует отметить, что частое русское написание в научных публикациях через букву «х» – «Михдау» – неверно, здесь «х» используется вместо правильного «гъ» – «Мигъдау». Более серьёзными являются разномнения по поводу второй части названия – «дау». А. В. Дарчиев настаивает на том, чтобы «признать единственным правильным осетинским написанием и произношением данного топонима – Мигъдау» [2, 166 – 167], аргументируя это, в частности, видеозаписью именно такого произношения жителями Урсдона, стариками фамилий Зембатовых и Амбаловых. Можно было бы с этим согласиться (осетинский язык допускает иногда лексическую вариативность), но дело в том, что Дзугаевы произносят «Мигъдау»: так произносил мой отец, осетинский поэт Георгий Дзугаев; так произносил и его отец Хасахъо (проживший 115 лет), знаток нартовского эпоса. При этом именно старейшины рода Дзугаевых имели **исключительное право входить с молением в святилище** и садиться за ритуальное

застолье в специальном помещении «цардаг», примыкающем к строению церкви с северо-западной стороны; Пчелина по этому поводу даже высказывала соображение о принадлежности самого святилища Дзугаевым, однако наша родовая память такого факта не сохранила, а забыться он, очевидно, никак не мог; в другом месте своих записей она указывает на принадлежность святилища колену Цахилтаэ, что более верно. Согласен с теми коллегами, которые считают слово «дау» стяжённым вариантом слова «дауаг», множественное число – «дауджытаэ», ещё вариант – «дуаг» (например, составная часть слова «бардуаг»).

В ритуальном застолье использовались большей частью рога, порой весьма искусно инкрустированные; в меньшей мере – различные кубки из металла или камня, возможно из стекла (Пчелина пишет о найденном в Урсдоне сасанидском кубке); однако **главным сосудом для совершения моления-кувда у старейшин Дзугаевых являлась ритуальная чаша**, изготовленная из дуба (впрочем, допускалось использование и других пород дерева). Собственно, так оно и должно было быть, потому что Дзугаевы относятся к Кусагоновым, по родословию от Ос-Багатара, а их название как раз образовано от «кьус» – т.е. «чаша»; таким образом, Кьусагонтэ и происходящие от них Дзугатэ выполняли духовно-религиозные, священнические функции в стародавнем трёхфункциональном устройстве общества (исследованном Ж. Дюмезилем [8]).

Недавно этому обстоятельству было получено весьма показательное подтверждение. Летом 2025 г. в югоосетинском высокогорном ущелье Дзомаг работала 3-я совместная историко-архитектурная экспедиция, в составе которой были, в частности, три археолога со степенью доктора исторических наук. Экспедиция обследовала поселение Дзугаевых, располагавшееся на возвышенности, на левом берегу речки – Дзугатыхьаеу по-осетински, или Дзугаты кьуылдым, если речь идёт о местности. После расчистки плоской каменной плиты размером 2,2 × 1,5 м, предположительно на месте бывшего Ныхаса (собрания старейшин), на ней обнаружилось граффити. Одно из них было уверенно идентифицировано как изображение «классического» Мирового древа с 5 ветвями в прямоугольной рамке [9, 314] (рис. 1):



Рис. 1. Прорисовка плиты с эмблемой (фото и рис. С. А. Яценко)

Авторы утверждают, что «в данной конкретной ситуации можно считать её *тамгой Дзугаевых*. Подобные тамги в виде схематичного многоярусного Мирового древа на «постаменте» известны уже у предков осетин — сарматов» [9, 314]. Очевидно, присутствие этого мощного мировоззренческого символа логически безупречно продолжает сообщение Е. Пчелиной о роде Дзугаевых как молитвенниках Божиих.

Чаша для моления по-осетински называется «куыси»; отмечу, что в нашей семье, как и во всём югоосетинском линидже Дзугаевых, произносилось с двумя «с»: «куысси». Традиция кувда-моления старейшиной с чашей-куысси уходит через череду поколений в глубочайшую древность, к скифским временам, указывая на один из трёх священных предметов, сброшенных с неба родоначальникам скифов согласно этногенетическому мифу, оставленному нам Геродотом [10]; на каменных «бабах», стоящих над скифскими курганами, в их руках чуть ниже пупка также изображена чаша. (В скобках подчеркну, что «сброшенные» в сущностном, т.е. философском понимании, означает подаренные; это выводит исследовательский интерес на чрезвычайно значимую для осетин, поистине судьбоносную **архетипическую константу дарения в исконном осетинском мировоззрении**, что представляет собой культурологический

феномен, требующий изучения соответствующими философскими средствами; но эту тему отложим на следующие Чтения.)

Родовая молельная чаша-куысси Дзугаевых хранилась веками, передаваемая от старейшины к старейшине, и последним её хранителем был Гагуыдз Дзугаев, живший в Карца. В 60-е годы 20 века её забрал у дочерей Гагуыдза некий Беслекоев Георгий [11, 67], с обещанием передать её в Национальный музей; однако в музее такой единицы хранения, увы, обнаружено не было.

12 октября сего года состоялся очередной годовой праздник в святилище Мигьдау; в той группе Дзугаевых, с которой я поднялся в святилище, по стечению обстоятельств я оказался самым старшим, и ритуальное моление впервые в жизни пришлось произносить мне: воспользовался своим семейным куысси (рис. 2).

Однако после этого стало ясно, что необходимо возродить должным образом древнюю традицию моления чашей (обычно со специально сваренным пивом), и мастерам заказано изготовление нового куысси, с соблюдением некоторых условий и указаний.



Рис 2. Семейная чаша-куысси К. Г. Дзугаева. Мастер Бала Бестауты

Изложенное позволяет сделать предположение – или, может быть, даже высказать гипотезу, касающуюся облика староосетинского Православия. Нам сейчас, как известно, подсовывают религиозные новоделы с ясно читаемой политической целью оторвать осетин от общей духовно-мировоззренческой платформы с Русским миром, т.е. стараются подготовить дробление Российского государства-цивилизации на десятки псевдогосударств. Мне приходилось уже по этому поводу высказываться публично, в том числе на научных конференциях, в том числе и в полемическом ключе [12]. Имеющаяся на сегодня сумма знаний об истории нашего народа однозначно указывает на то, что настоящей **исконной религией осетин была староосетинская** (можно её назвать и аланской, хотя «аланы» – это не самоназвание, это внешний термин-экзоним, сами себя они называли асами) – так вот, **староосетинская версия Православия**. Ей исторически не повезло, в отличие от Коптской, Абиссинской (Эфиопской), той же Русской Православной Церкви – раннесредневековое ос-аланское государство было уничтожено монголами, Аланская Епархия прекратила существование, религиозный культ у сохранившейся в горах части народа значительно редуцировался и с веками, разумеется, существенно видоизменился. Но тем настоятельнее стоящая перед нами **задача изучения староосетинского Православия**, которое отчётливо распознаётся в духовно-мировоззренческом ядре, донесённом народом до наших дней; Православие – это родная религия осетин.

Гипотеза же моя заключается в том, что приведённые сведения об особенностях традиции моления в святилище Мигъдау позволяют сделать вывод: **основным ритуальным предметом староосетинской Православной Церкви была чаша-куысси**. Устойчивость этой традиции, её убедительность подтверждается тем, что она сохранилась в святилище Мигъдау в неповреждённом виде: оборонительный комплекс Урсдона выдержал все военные испытания, никогда ни один враг не покорял эту горную страну – там десятками поколений жили свободные люди военно-родового строя, самостоятельно определявшие свою судьбу и решавшие свои дела. Отсюда ясно, почему категория свободы является стержневой, системообразующей в осетинском менталитете (наряду с категорией

справедливости), и чаша-куысси в этом отношении является символом этого свободного моления – волеизъявления, свободного обращения и к людям, и к Богу.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Местность Уаллагир и шесть колен рода Особагатага // ОРФ СОИГИСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 21.
2. *Дарчиев А. В.* Материалы о культовом комплексе Мигьдау в научном наследии Е. Г. Пчелиной // Известия СОИГСИ. Вып. 45 (84). 2022. С. 163–189.
3. *Мамиев М. А.* Главная святыня алагирцев была посвящена Святой Троице // Православная Осетия. № 9. 2010.
4. *Мамиев М. А.* Семантика цырта-обелиска священного заповедника Мигьдау // Вестник СОГУ. № 3. 2023. С. 75–81.
5. *Мамиев М. А.* Семантика посвящения дзуара Мигьдау // Дарьял. № 5. 2003. С. 285–293.
6. *Салбиев Т. К.* Аланский театр эпико-мифологического танца: репертуар, персонажи, сценография, костюмы, реквизит, песни, музыка. Владикавказ, 2022.
7. *Сланов А. А.* Дзуары Мигьдау, Саниба, Сона Алагирского общества // Сборник материалов IX и X Свято-Георгиевских чтений «Православие. Этнос. Культура». Владикавказ, 2022. С. 74–88.
8. *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М.: Наука, 1986.
9. *Яценко С. А., Хугати Р. И., Вдовченков В. Е., Старостина П. Е.* Некоторые результаты полевых исследований в Южной Осетии в 2025 г. // NARTAMONGÆ (Нартамонгæ). Vol. XX. 2025. С. 309–328.
10. *Геродот.* История в 9 книгах. Ленинград: Наука, 1971.
11. *Дзугаты-Мурасты Р. Ч.* Сырх партизан. Дзæуджыхъæу, 2021.
12. *Дзугаев К. Г.* Философия религии в современной Осетии // Актуальные проблемы современной науки. Сборник материалов Международной научно-методической конференции. Владикавказ, 2019. С. 106–112.

**Ендольцева Екатерина Юрьевна,**  
*доктор искусствоведения, ведущий научный  
сотрудник Института востоковедения  
Российской академии наук*

## **ВИРТУАЛЬНАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ АРХИТЕКТУРНОЙ ДЕКОРАЦИИ ТРЕХ ЦЕРКВЕЙ (X–XI вв.) С ТЕРРИТОРИИ РЕСПУБЛИКИ ЮЖНАЯ ОСЕТИЯ И ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ**

Летом 2024 г. наша исследовательская группа, состоявшая из ученых из Российской Федерации (Е. Ю. Ендольцева, Д. О. Дрыга) и из Республики Южная Осетия (Н. Г. Табуева, Б. А. Алборов), при финансовой поддержке фонда РФФ (грант № 23-28-00648) проводила исследования руин трех малоизученных церквей на территории Республики Южная Осетия (церкви в г. Квайса, в с. Надарваз и в с. Сохта). Основной целью наших исследований было, используя исключительно неинвазивные методы, попытаться понять особенности конструкции каждой из церквей, а также сделать гипотетическую виртуальную реконструкцию их архитектурного убранства. Такая работа могла бы оказать существенное влияние на изучение древней христианской истории и культуры региона, поскольку изготовленные нами модели можно использовать в научно-просветительских целях и для создания качественных музейных экспозиций на местах.

В ходе полевых исследований во всех трех случаях было проведено визуальное исследование руин и фрагментов декорации церквей. Была сделана наземная фотограмметрическая съемка местности с целью фиксации взаимного расположения элементов конструкции церквей, а также определения размеров церкви и отдельных камней. Основной сложностью при фотограмметрической съемке являлось получение информативных изображений. Фундаменты церквей и фрагменты архитектурной декорации покрыты густой

растительностью в виде мха, папоротника и т. п. В связи с этим большая часть работы заключалась в зачистке объектов от растительности.

Съемка производилась на камеру Canon 6D с двумя объективами – 28мм и 16 мм (рыбий глаз). Первый использовался для детальной съемки основных элементов конструкции, второй – для съемки общей ситуации.

Помимо съемки всего комплекса целиком проводилась дополнительно съемка отдельных элементов/камней. Съемка проводилась в полевых условиях, для получения изображений с высоким разрешением без потери информации в тенях – использовался кольцевой осветитель. Масштабирование моделей проводилось по специальному калибровочному планшету с 16-битными маркерами. Камни требовали предварительной очистки от мха и земли. Из-за больших размеров и веса некоторые камни невозможно было перемещать и вращать для съемки со всех ракурсов. Наиболее важные из таких элементов были отсканированы с максимально возможного количества ракурсов. В результате обработки были созданы полные трехмерные замкнутые модели фрагментов кладки с рельефами и без них. По каждому объекту помимо трехмерной модели были получены рендеры с четырех ракурсов с указанием их основных габаритных характеристик. Результаты исследований опубликованы в серии статей и в виде тезисов [4; 5; 3; 2]. Кроме того, полученные данные выложены на специально созданном сайте, <https://arch.ivran.ru/> (А. В. Мочалов), где обнародованы трехмерные модели каждого фрагмента архитектурной декорации (более 60 ед.), ортофотопланы площадок с фрагментами фундаментов церквей, гипотетические трехмерные модели церквей, тексты статей с описанием принципов реконструкции для каждой из церквей и др. ([https://arch.ivran.ru/oset\\_exposition\\_menu](https://arch.ivran.ru/oset_exposition_menu)).

Так, например, при исследовании церкви близ г. Квайса (Дзауский район Республики Южная Осетия) [5] при визуальном осмотре были обнаружены некоторые детали конструкции, а также ранее неизвестные фрагменты архитектурной декорации, которые помогли выдвинуть версию о ее первоначальном виде ([https://arch.ivran.ru/kvaisa\\_temple](https://arch.ivran.ru/kvaisa_temple)).

От первоначальной постройки сохранились лишь густо поросшие растительностью следы фундамента и фрагменты архитектурной декорации.

Памятник мало изучен. Самый подробный анализ его структуры содержится в исследовании Р. Меписашвили и В. Цинцадзе [6] 1975 г. В ходе разведок в регионе исследователи посетили это место, оставив его описание и краткий анализ некоторых рельефов. Наблюдения, сделанные Р. Меписашвили и В. Цинцадзе, использовались для прояснения некоторых деталей относительно предлагаемой объемной модели памятника.

Археологических раскопок на объекте не проводилось, никаких документальных сведений по истории церкви не сохранилось. Грузинские исследователи датировали памятник X в., исходя из особенностей изображений на сохранившихся рельефах. В описании церкви Р. Меписашвили и В. Цинцадзе содержатся также фотографии сохранившихся в их время рельефов. Часть из них удалось обнаружить в ходе проводившихся нашей группой работ, однако местоположение двух фрагментов неизвестно.

Позднее три плиты, возможно, архитравы (по предположению Р. Меписашвили и В. Цинцадзе) [6, 83], были опубликованы в альбоме, посвященном монументальной скульптуре Грузии [7, 131].

В ходе исследовательских работ, которые проводились нашей группой в июле 2024 г., были обнаружены дополнительные фрагменты архитектурной декорации, которые ранее не публиковались. Все они были найдены в развале кладки одного из зданий ныне заброшенного Квайсинского свинцово-цинкового рудоуправления. По свидетельству местных жителей, рельефы из церкви были переиспользованы в этом здании. Так, Б. А. Алборов обнаружил два фрагмента навершия сдвоенного щелевидного окна из белого известняка, украшенного изображением процветшего креста. Кроме того, были выявлены два фрагмента декоративного фриза, составленного из круглых подковообразных элементов. Всего в ходе работ нашей группой было сделано 18 трехмерных моделей фрагментов архитектурной декорации из этой церкви.

Кроме того, в ходе проведенных технических работ впервые удалось воссоздать план церкви, исходя из полученной в ходе съемки

матрицы высот. Воссозданный план подтверждает мнение, высказанное Р. Меписашвили и В. Цинцадзе о том, что это была «небольшая зальная» постройка [6, 83].

При создании гипотетической модели церкви учитывались разного рода наблюдения и детали, включая параметры плана фундамента, размеры сохранившихся фрагментов архитектурной декорации, наличие двух утерянных рельефов (известны только по фотографиям, опубликованным грузинскими исследователями в 1975 г.) [6, 84], иконографические и конструктивные аналогии и т. д.

Б. А. Алборов, опросив местных старожилов, установил, что некоторые рельефы из церкви использовались при строительстве заводских зданий, которые располагаются как раз ниже по склону горы с восточной стороны. Именно там им и были обнаружены четыре вышеупомянутых фрагмента (два фрагмента навершия окна с процветшим крестом из белого известняка и два фрагмента карниза с подковообразными мотивами на камне винного цвета).

Другая важная деталь, которая отмечена грузинскими археологами, касается трех рельефов, выполненных на прямоугольных плитах. Исследователи упоминают, что они были одинакового размера «каждая в среднем 100 на 60 см» [6, 84], и называют их архитравами [6, 84–85]. Нам удалось обнаружить две из этих плит, их размеры примерно соответствуют описанию 1975 г. На одной из них изображены два воина по сторонам от креста.

На второй плите изображена уникальная сцена Бегства в Египет.

Третья плита с изображением редкого извода иконографии сцены Иона во чреве кита [1, 262–267], к несчастью, утеряна. Однако, благодаря замечанию Р. Меписашвили и В. Цинцадзе, можно восстановить ее размеры.

Принципы реконструкции модели церкви в г. Квайса во многом основываются на анализе ее плана. Вероятно, это была зальная церковь с полуциркульным сводом, с двумя парами пилястр внутри и с одним входом с западной стороны, перекрытая двускатной крышей. Наличие одного входа именно с запада обусловлено помимо прочего рельефом местности: церковь находится на узком хребте, с севера и востока – крутой склон, с юга – чуть более пологий, но недостаточный для устройства полноценной входной группы. Только с запада

небольшая полая площадка позволяет сконструировать полноценный портал.

Композиция восточной апсиды до определенной степени проясняется благодаря найденному наверху сдвоенного щелевидного окна с изображением процветшего креста (из двух фрагментов). Декорированный подобным образом восточный фасад встречается не только в конструкции церкви Дзауского и соседних районов Республики Южная Осетия, но и за ее пределами. Среди многочисленных примеров – церкви в Цирколи (сер. IX в.) [6, 25], в Кусирети (VIII–IX вв.) [6, 30], Кавтис-Цминда-Гиорги в г. Цхинвал (VIII–IX вв.) [6, 30], Тхаба-Ерды. Размеры верхнего наличника сдвоенного щелевидного окна (из двух фрагментов) помогли восстановить возможную высоту восточной апсиды и, соответственно, церкви. В качестве основания этого окна выбрана утерянная плита с изображением ктитора и змею с Ионой, ее размеры восстановлены, исходя из замечания Р. Меписашвили и В. Цинцадзе, то есть 60 x 100 см. В этом случае конструктивно она могла бы выполнять функцию нижнего наличника сдвоенного щелевидного окна. Аналогии из расположенного неподалеку от г. Квайсы Краеведческого музея г. Они (Рача-Лечхуми, Нижняя Сванетия) подтверждают это предположение. Так, с восточного фасада церкви св. Георгия Джоисубани (X в.) происходит группа рельефов, среди которых есть сцена, где ктитор подносит модель храма ангелу, а в основании этого окна также была сцена Иона во чреве кита, где кит показан в виде змея, из пасти которого появляется торс пророка [7, 149].

Два фрагмента с изображением круглых элементов с подковообразным завершением расположены на карнизе, отделяющем основной объем храма от основания двускатной крыши по аналогии, к примеру, с храмом Успения в Сапара (X в.) [7, 145].

Исходя из соображений о том, что полноценная входная группа могла располагаться по преимуществу с западной стороны, два оставшихся камня-архитрава располагаем на западном фасаде. Обычно снаружи предпочтение отдавалось изображениям креста, поэтому рельеф с воинами, поддерживающими крест, расположен на внешнем фасаде, а с Бегством в Египет – над западным порталом изнутри. Полуциркулярный фронтон смоделирован по аналогии с

оформлением порталов церкви в Вале (X в.) [7, 159]. Два фрагмента с однотипным плетеным геометрическим орнаментом по своей форме и размерам подходят для оформления проема двери.

Навершие щелевидного окна по характеру орнамента (сочетание валиков и плетеного геометрического орнамента), как кажется, удачно с эстетической и конструктивной точки зрения завершает ансамбль западного фасада. По размеру этой плиты, учитывая также размеры трех плит из обрамления окна, декорированных простым валиком, можно реконструировать размеры щелевидных окон.

Расположение окон на северном и южном фасадах можно установить также благодаря особенностям плана. Поскольку лопатки-пилястры делят объем стены на три части, то можно вычислить условно количество окон. На северном фасаде окон часто не делают. Как в случае с церковью св. Георгия в селе Бза (Ахалсопели), с собором в Монастери и др. Поэтому акцент в украшении окон перенесен на южный фасад. На южном фасаде окна могут быть чуть шире по размерам, чем на восточном. Как это сделано, к примеру, на южном фасаде собора в Убиси (IX в.). Два фрагмента плетеного геометрического орнамента, один из которых составлен из переплетающихся кругов, а другой – квадратов, удачно стыкуются между собой по характеру орнамента и размерам, образуя обрамление окна, помещенного нами на южный фасад.

Исходя из количества простенок на южный фасад мы поместили два окна, а между ними – процветший крест на плите, которая известна только по фотографии из книги Р. Меписашвили и В. Цинцадзе [6, 84]. По традиции этих мест, которая фиксируется также в Сирии, южный фасад церкви (в противоположность северному) украшается особенно торжественно, в том числе знаками-апотропеями, среди которых могут быть кресты разной формы, плетеные орнаменты, зооморфные изображения и т.д.

Другие три плиты являются нижним и фрагментами боковых наличников щелевидного окна, по размеру проема схожего с теми, что реконструированы нами на южном фасаде. Все три элемента украшены лаконично валиками. Аскетичность декора и его отличие от декоративных композиций, реконструированных нами для южного,

западного и восточного фасадов, заставляют поместить его на северный фасад ближе к входной группе.

Среди фрагментов архитектурной декорации церкви близ г. Квайса найдена также прямоугольная плита с квадратным пазом правильной формы в центре. Она напоминает по форме основание ножки престола и потому помещена в интерьере, в апсиде.

Таким образом, изложенные принципы реконструкции позволяют визуализировать небольшую зальную церковь из серого грубо оетанного камня и винного цвета ширими. Видимо, с двускатной крышей. Основные ее конструктивные и декоративные элементы удачно вписываются в ряд близлежащих церквей IX–X вв. Вызывает интерес нетипичная для этих мест выдающаяся на восток апсида (в этом регионе и в это время чаще всего апсида утоплена в восточную стену и наружу не выдается). Однако есть ряд примеров с выдающейся на восток апсидой, но в более позднее время. Среди такого рода церквей есть те, что построены на старых основаниях. Как, например, церковь в Кобете [6, 86], на фасадах которой переиспользованы рельефы более раннего времени (X–XIV вв.).

Наиболее близкие стилистические аналогии находятся среди рельефов из церкви в Надарвазе. Вероятно даже, что обе церкви, которые находятся довольно близко друг от друга (не больше 7 км), были выполнены одной артелью мастеров.

Необходимо учитывать, что предложенная реконструкция носит условный характер и выполнена только на основе визуального анализа сохранившихся фрагментов. Для уточнения деталей необходимо проведение археологических исследований, а затем качественная консервация фрагментов фундамента. Фрагменты архитектурной декорации стоило бы очистить от плесени и мха, отреставрировать и создать надлежащие условия для их хранения.

При полевых исследованиях руин церкви в с. Надарваз также удалось сделать ряд важных наблюдений, благодаря которым стало возможным выдвинуть версию о первоначальном виде церкви [4]. Как и в предыдущем случае, церковь в с. Надарваз очень плохо изучена. Основной работой по ее истории и анализу сохранившихся руин остается работа 1975 г. Р. Меписашвили и В. Цинцадзе [6, 79–81]. Р. Меписашвили и В. Цинцадзе впервые опубликовали фотографии

наиболее сложных по композиции фрагментов архитектурной декорации. Некоторые из них мы также обнаружили и сделали их трехмерные модели (тимпаны с крестом и Богородицею на троне, навершие окна с двуглавым змеем) [6, 80], другие – были увезены в г. Тбилиси и хранятся сейчас в Грузинском национальном музее. Кроме того, рельефы из этой церкви упомянуты в каталоге 2017 г. [7, 131, 215–218] (тимпан с изображением Богородицы, навершие окна с двуглавым змеем, угловой камень от карниза южной галереи с львом и навершие окна с двумя ангелами).

В целом нами были изготовлены 42 трехмерные модели наиболее характерных фрагментов архитектурной декорации ([https://arch.ivran.ru/nadarvas\\_temple](https://arch.ivran.ru/nadarvas_temple)).

Относительно изображений на рельефах важно отметить, что Богородица на троне изображена стилистически идентично тому, как она показана в сцене Бегство в Египет из соседнего г. Квайса [6, 68]: поза, трактовка складок одеяния и обуви, манера изображения лица. Двуглавый змей на навершии окна из Надарваза показан так же, как и на утерянной плите из г. Квайса с изображением пророка Ионы и ктитора: треугольные зубастые челюсти, круглые глаза, двойное кольцо свернувшегося тела. Исходя из этих деталей можно говорить о стилистической близости изображений на рельефах, относящихся к двум церквям.

Над созданием объемной модели церкви работали Е. Ю. Ендольцева, И. Б. Шигаев (НГУАДИ, г. Новосибирск), Д. О. Дрыга.

Собранный в результате проведенных работ материал позволил выдвинуть гипотезу относительно первоначального облика церкви и о возможном расположении на ее фасадах сохранившихся фрагментов архитектурной декорации.

Как уже отмечалось, сохранилось очень мало данных по истории этого здания: нет ни летописных свидетельств, ни заметок путешественников. Археологических раскопок в этом месте также не проводилось. Для визуального изучения нам были доступны поросшие растительностью фрагменты фундамента и значительный по размерам развал камней с рельефными фрагментами архитектурной декорации. Мы также беседовали со старожилами села.

Р. Меписашвили и В. Цинцадзе датируют церковь X в., исходя из иконографических и стилистических аналогий к наиболее характер-

ным изображениям на фрагментах архитектурной декорации [6, 79–81]. При создании гипотетической трехмерной модели учитывались также фрагменты, которые хранятся ныне в Грузинском национальном музее в г. Тбилиси.

На первом этапе работ нами были проанализированы остатки фундамента и характер расположения разрозненных фрагментов кладки относительно основного объема здания. Площадка, на которой находится фундамент церкви, расположена на небольшом плато, густо поросшем деревьями, с востока и севера она ограничена довольно крутыми склонами, с юга и запада – подход пологий. Остатки фундамента сильно заросли травой, после удаления которой открылись существенные для построения трехмерной модели детали: фрагмент двуступенчатого цоколя с юга и юго-восточный угол здания *in situ*. Удалось также отметить место предполагаемого юго-западного угла здания. Кроме того, после расчистки мусора вокруг стоящих колонн был выявлен оригинальный порог с основаниями двух колонн *in situ*. Две капители этих колонн также располагались рядом с порогом. Были обнаружены симметричные пазы от, возможно, деревянной дверной коробки на капителях и основаниях колонн.

Большинство камней с рельефами (орнаменты, зооморфные образы и антропоморфные фигуры) располагались именно с южной стороны. Невысокий ров на расстоянии 3,5 м к северу от порога с колоннами и линии двуступенчатого фундамента (юг) как бы отделяет основной объем храма от притвора-галереи с трехарочным проходом (поскольку найдено *in situ* именно две колонны). Внутри основного объема храма, который фиксируется в виде прямоугольника со сторонами  $7,5 \times 12,5$  м, найден крупный развал массивных строительных фрагментов характерной формы (что, возможно, отражает ситуацию, когда своды и фрагменты стен изнутри падают внутрь основного объема при обрушении здания). Среди однотипных массивных фрагментов внутренней конструкции здания были обнаружены фрагменты арок, карнизов с нишками треугольной формы, плиты со строительными пазами, плиты с пучками полуколонок, плиты с массивными тройными валиками. Количество и форма найденных деталей напоминает о типовой для церквей этого региона

конструкции основного объема по типу того, как она отражена в Зругском храме (нач. XI в.): однефная базилика с полукруглой апсидой, вписанной в общий прямоугольник плана. Общий объем перекрыт двускатной кровлей, внутреннее пространство поделено подпружными арками и трехступенчатыми пилястрами на две трапеи и несколько меньшую по ширине апсиду, с коробовым сводом в наосе и конхой – в апсиде. Окна высоко расположены. Размеры Зругского храма практически полностью совпадают с размерами реконструированного нами основного объема церкви в с. Надарваз (12,5 × 7 м). Таким образом, храм в с. Надарваз реконструирован нами как однефная базилика с полукруглой апсидой, вписанной в прямоугольник храма, с притвором-галереей (с трехарочным входом) с юга. В отличие от Зругского храма, в церкви в с. Надарваз характер расположения камней фундамента с западной стороны не исключает наличие там второго входа (помимо основного – с юга). Есть еще одна необычная деталь: в развале камней внутри храма нами зафиксированы не меньше трех однотипных массивных блока, украшенных тремя валиками. Судя по аналогиям, эти детали слишком массивны для того, чтобы быть частью декоративной аркатуры снаружи здания. Они скорее всего выполняли роль усиления конструкции стены внутри здания, поэтому мы поместили эти блоки на внешние плоскости двуступенчатых пилястр, которые делят южную и северную стены на две трапеи. В пользу этого предположения свидетельствует также и характер сопряжения фрагментов карниза с треугольными нишками с фрагментами полуколонок и блоков с тремя валиками, поскольку они удачно сочетаются по размеру и конструктивно.

Согласно установившейся к X в. традиции украшения фасадов церквей (что подтверждается характером расположения фрагментов архитектурной декорации относительно фундамента здания), основная декоративная резьба располагалась в экстерьере (наличники окон, обрамление порталов, декоративные карнизы под крышей притвора или основного объема здания). В соответствии с этой концепцией и исходя из конструктивных особенностей сохранившихся каменных рельефов, а также в соответствии с аналогиями компоновки композиции фасадов в предлагаемой реконструкции.

Так, по широко распространенной на Кавказе практике, наряднее всего украшался южный фасад церкви.

Среди обнаруженных фрагментов с рельефами – два камня, напоминающие тимпаны по форме и размерам. На одном из них – изображение Богоматери на троне, на другом – процветший крест. Такая концепция оформления порталов типична, в частности, для церквей X в. (Зарзма [7, 135], Вале [7, 159], Хахули [7, 170] и др.). Поскольку южный фасад оформлялся обычно более торжественно, чем остальные, а в нашем случае его композиция дополнена галереей, мы поместили тимпан с изображением Богоматери над порталом, который ведет из галереи в основной объем храма. Тимпан с изображением креста занимает место на западном фасаде, соответственно. Два однотипных прямоугольных фрагмента с геометрическим орнаментом по форме и размерам подходят для оформления декоративной окантовки южного портала, который ведет из южной галереи в основной объем. В большинстве случаев (Додот [6, 58–64], Эред [6, 64–67] и др.) боковые галереи церквей оформлены полуциркульным сводом, что, в свою очередь, определяет пропорции здания.

Щелевидное окно с изображением двуглавого змея на верхнем наличнике также расположено на южном фасаде, исходя из общей концепции украшения южной стороны храма. Поскольку внутреннее пространство храма разделено на две траверсы, появление двух щелевидных окон на фасаде выглядит обоснованным.

Угловой камень с изображением зверя (льва?) на одной грани и арочного мотива с валиками и треугольниками – на другой был найден на юго-восточном углу обнаруженного *in situ* двуступенчатого цоколя. Учитывая еще один фрагмент со следами валиков и треугольников, можно предполагать, что оба они были частью карниза под крышей галереи. Другой угловой камень с плетеными геометрическими узорами в виде ромбов и розетками подходит по конфигурации для декоративного карниза под крышей основного объема здания. Подобного рода украшения типичны для храмов X в. в рассматриваемом регионе (Сапара [7, 145], Корого [7, 145] и др.). Два фрагмента с плетеным геометрическим орнаментом и с двойными валиками использованы в оформлении трехарочного прохода. Две капители располагались рядом с найденным *in situ* порогом и двумя колоннами.

В композиции восточного фасада воспроизводится декоративная схема, также характерная для некоторых церквей рассматриваемого региона, относящихся к X в. (Кумурдо [7, 164], Зругский храм и др.), когда пролет окна оформлен двойным декоративным фризом, составленным из различных вариантов плетеного геометрического орнамента: непосредственное обрамление окна помещено в прямоугольную раму на плоскости стены. Центром композиции восточного фасада можно считать навершие окна с двумя ангелами, которое хранится ныне в Грузинском национальном музее (в реконструкции этот фрагмент также учитывается, так как его размеры даны в каталоге). На восточном фасаде притвора-галереи также имеется окно, что подтверждают аналогии (церкви в Эреде [6, 64], Додоте [6, 58] и др.).

Северный фасад, по распространенной в этой местности традиции, лишен окон и другой декорации, он представляет собой глухую стену.

Западный фасад также оформлен в соответствии с художественной традицией этого региона, сложившейся к X в.: щелевидное окно под фронтоном, его размеры соотносятся с размерами окон на южном фасаде, которые, в свою очередь, можно определить благодаря сохранившимся навершиям (со змеем и с двумя ангелами). Угловой камень с орнаментом в виде переплетающихся ромбов и розеток по их центру, как было указано выше, вероятно, можно считать частью декоративного фриза под крышей. Тимпан с изображением процветшего креста помещен над проемом двери, окаймленной декоративным фризом с плетеным геометрическим орнаментом типа корзина. Полуциркульное завершение составлено из двух сохранившихся фрагментов рельефной резьбы.

Кроме того, с южной стороны здания, около предполагаемой галереи были найдены 3 фрагмента, которые очень напоминают оформление источника воды. Традиция почитания источников воды и их декоративного оформления сохраняется в регионе до сегодняшнего дня.

Оригинальное местоположение и функция небольшого фрагмента плиты с тупым углом и арочным мотивом не установлены. Возможно, он был частью какой-то конструкции в интерьере церкви.

Интересно, что получившаяся в результате проведенного анализа фрагментов архитектурной декорации и фундамента модель церкви в с. Надарваз (особенно со стороны главного, южного фасада) парадоксальным образом повторяет изображение на утерянном рельефе из церкви около г. Квайса (ктитор подносит модель храма прокоу Ионе в сцене Иона во чреве кита).

В целом предлагаемый вариант реконструкции здания церкви в с. Надарваз удачно вписывается в контекст строительной традиции для культовой архитектуры X в. в Кударо и на прилегающих территориях, обладая при этом рядом уникальных черт (изображение двуглавого змея над окном и др.).

При работах в с. Сохта [3] в распоряжении нашей группы были только методы визуального осмотра и фотофиксации, сбор сведений об истории руин среди сельских старожилов, а также возможность подбора соответствующих месту и времени архитектурных, иконографических и стилистических аналогий ([https://arch.ivran.ru/sohta\\_temple](https://arch.ivran.ru/sohta_temple)).

О церкви близ с. Сохта известно еще меньше, чем о двух других. Никаких сведений по ее истории не сохранилось, археологических раскопок не проводилось. Самые подробные сведения содержатся в книге 1975 г. Р. Меписашвили и В. Цинцадзе [6, 88–91]. Исследователи относят ее к группе памятников X в. из ущелий Большой и Малой Лиахви и Кударо [6, 88]. Некоторые упоминания о фрагментах архитектурной декорации церкви содержатся также в каталоге, изданном группой грузинских исследователей в 2017 г. [7, 133].

В ходе полевых исследований летом 2024 г. (Е. Ю. Ендольцева, Д. О. Дрыга, Б. А. Алборов) был сделан ортофотоплан центральной круглой площадки с фрагментами кладки восточной апсиды и трехмерные модели 15 фрагментов архитектурной декорации.

Принципы реконструкции вырабатывались с учетом данных, обнародованных Р. Меписашвили и В. Цинцадзе, детального анализа сохранившихся элементов кладки, архитектурной декорации, анализа ландшафта местности, подбора аналогий.

Так, например, Р. Меписашвили и В. Цинцадзе опубликовали план этой церкви [6, 88]. Сейчас он практически не читается. Более того, если верить этому плану, церковь занимала гораздо большее

пространство, чем сохранившаяся сейчас вытоптанная площадка, окруженная поздней импровизированной оградой. Однако при внимательном осмотре нами был обнаружен лаз, который ведет в подземную крипту, обозначенную на плане Р. Меписашвили и В. Цинцадзе. Данные, полученные нами при визуальном исследовании, были подтверждены информатором, старожилом с. Сохта Нударом Николаевичем Остаевым, который сообщил, что спускался в крипту через сохранившийся лаз по каменной лестнице. Это подземное помещение было завалено землей и камнями в ходе землетрясения 1991 г.

Именно поэтому в основу предлагаемой гипотетической реконструкции храма положен план Р. Меписашвили и В. Цинцадзе, интегрированный в рельеф сохранившейся площадки. В качестве точки привязки взят вход в крипту у основания восточной апсиды. По предположению Р. Меписашвили и В. Цинцадзе, «Церковь была зальная, большая. Сохранились лишь обрывки ее стен. ... В абсиде церкви были две высокие, полукруглые в плане, ниши. Продольные стены церкви членены пилястрами. С юга прослеживаются остатки стен южного придела. Очевидно, имелся и северный придел, но на его месте, из его же материала, в более позднее время, возвели башню» [6, 88].

Большая часть фрагментов архитектурной декорации, упомянутых Р. Меписашвили и В. Цинцадзе, были обнаружены нами на вытоптанной площадке. По мнению грузинских исследователей, «фрагменты эти не одновременны, одни относятся к X веку, другие к XI в.» [6, 88]. Среди наиболее интересных фрагментов – прямоугольная плита с надписью. Грузинские исследователи относят ее к X в., они дают перевод надписи: «Церковь прославленная помилуй Теодоре. ... Душу Гиоргия упокой. Святая церковь, помилуй Иване каменщика» [6, 91].

Среди других важных фрагментов массивная капитель колонны, вероятно, от арочного входа, прямоугольная плита с изображением процветшего креста, фрагмент навершия щелевидного окна с изображением всадника, сдвоенные полуколонки с арочной капителью, прямоугольный фрагмент с плетеным геометрическим орнаментом, составленным из ленты плетения в три полосы, состоящий из пере-

плетающихся кругов большого и малого диаметра, прямоугольный фрагмент с плотным корзиночным плетением, полуколонка и полуколонка с капителью, прямоугольный фрагмент с вертикально расположенными парами хищных птиц, когтящих четвероногих зверей.

Анализ сохранившихся фрагментов архитектурной декорации позволил выстроить типологические ряды некоторых элементов конструкции (арочный вход в южную галерею, южный портал основного объема, оформление восточного фасада).

В кладке импровизированных ворот ограды, выложенной в недавнее время жителями села, удалось обнаружить фрагменты ступенчатых пилястр, поддерживавших конху апсиды, и пазы для, возможно, алтарной преграды.

Р. Меписашвили и В. Цинцадзе делят сохранившиеся фрагменты архитектурной декорации на две хронологические группы (в своем исследовании они не дают аргументированного обоснования этому умозаключению). По их мнению, «заманчиво думать, что первая относится к самой церкви, а вторая – к пристройкам» [6, 91]. Соглашаясь в целом с этой гипотетической возможностью, в предлагаемой модели для реконструкции декоративной системы фасадов мы прежде всего учитывали значимые аналогии (ближайшие географические и хронологические), размер деталей, их возможные функциональные и конструктивные особенности.

Таким образом, мы предполагаем, что это была зальная церковь с двумя парами ступенчатых пилястр в интерьере, полуциркульным сводом, двускатной крышей, восточной апсидой, утопленной в толще стены (с двумя полукруглыми нишами), с южной и, возможно, северной сводчатыми галереями.

По устойчивой традиции тех мест, северный фасад церковных зданий обычно лишен окон, дверей и каменной резьбы [6]. Если верить плану основного объема церкви (без боковых галерей), опубликованному Р. Меписашвили и В. Цинцадзе [6, 88], с западной стороны церкви входа не было. Действительно, достаточно часто в христианских храмах этого региона вход (как и галерея или притвор) располагается только с южной стороны. Однако на западном фасаде обычно появляются щелевидные окна. В качестве аналогий можно указать на западный фасад без дверей, но с небольшим круглым

окном церкви в Армазе (IX в.), и на западные фасады без дверей, но с щелевидными окнами в церквях Богоматери и св. Георгия в Ахалсопели (X в.). Размер щелевидного окна на нашей реконструкции соотносится с размером фрагмента навершия с изображением всадника, который помещен на южном фасаде.

Плита с надписью, упоминающей строителей церкви, могла быть помещена как на южном фасаде у входа (церковь св. Георгия в Армазе [6, 17], св. Георгия в Эрде [6, 52–53] (X в.), церковь в Додоте [6, 59–60] (X – нач. XI вв.) и др.), так и на западном фасаде (церковь в Додоте) [6, 61]. В нашей реконструкции она помещена на западном фасаде.

Южный фасад, согласно распространенной практике, украшен особенно торжественно. Здесь располагаются два щелевидных окна на стене основного объема (в простенках между пилястрами), галерея с двухарочным входом и окном. Такая конструктивная схема повторяет структуру южной стороны церквей в Додоте [6, 58] и св. Георгия в Эрде [6, 54–55] и Берис-сакдари в Эрде [6, 64]. Обе церкви находятся неподалеку от села Сохта. Вероятно, основания арок входа в галерею опирались на камни-архитравы, украшенные плетеным геометрическим орнаментом, как это сделано в аналогичной ситуации в церкви в Додоте [6, 60]. Размеры найденной в Сохте капители и фрагмента с плетеным геометрическим орнаментом не противоречат данному предположению. Найденные фрагменты полуколонк и полуколонк с капителью, вероятнее всего, могли украшать портал входа из галереи в основной объем церкви. Такое декоративное решение также достаточно распространено в этих местах в церковной архитектуре X – нач. XI вв. К примеру, похожая композиция встречается на портале основного объема церкви в Кацхи.

Размеры и форма трех фрагментов (сдвоенные полуколонки с капителью с арочным мотивом, дугообразный валик и небольшой фрагмент с корзиночным плетением) удачно складываются в композицию обрамления окна галереи по образцу окна южной галереи церкви св. Георгия в Эрде [6, 55].

Композиция восточного фасада (процветший крест и более крупный фрагмент с корзиночным плетением) повторяет аналогичную композицию восточного фасада церкви Берис-сакдари в Эрде [6, 65].

Фрагмент с вертикально расположенными парами хищных птиц, терзающих четвероногих животных, напоминает, как кажется, декоративные схемы, популярные в средневековом церковном зодчестве Армении. Сложно сказать, какое место он мог бы занять в предложенном варианте реконструкции храма в Сохте.

Таким образом, получившаяся гипотетическая трехмерная модель церкви в селе Сохта удачно вписывается в контекст строительной традиции для культовой архитектуры X в. – нач. XI в. в Кударо (Кударское ущелье среднего течения реки Джоджора, ныне Дзауский район Южной Осетии) и на прилегающих территориях (Западная Грузия).

В 2025 г. жители с. Сохта произвели несанкционированные раскопки на объекте, наша группа планирует осмотреть найденные новые детали кладки и фрагменты декорации, в результате чего предлагаемая модель церкви, возможно, будет уточнена.

В целом созданные в ходе исследовательских работ нашей группы трехмерные модели трех церквей и фрагментов их архитектурной декорации, а также выработанные принципы научной реконструкции можно использовать как в научных, так и в научно-просветительских целях. Например, в лекционных курсах по истории средневекового христианства на территории Осетии, а также для создания качественных музейных экспозиций с использованием новейших цифровых технологий.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Ендольцева Е. Ю.* Архитектурная пластика Абхазии в период Абхазского царства (VIII–XI вв.). Москва, 2020. С. 262–267.

2. *Ендольцева Е. Ю.* Виртуальная реконструкция архитектурной декорации трех церквей (X–XI вв.) с территории Республики Южная Осетия и проблема сохранения культурного наследия // Труды VII (XXIII) Всероссийского археологического съезда. Т. 3. Красноярск, 6–10 октября 2025. С. 400–403.

3. *Ендольцева Е. Ю., Дрыга Д. О., Алборов Б. А., Шигаев И. Б.* Церковь в селе Сохта в Южной Осетии: попытка реконструкции архитектурного убранства // Россия. Грузия. Христианский Восток. Духовные и культурные связи. Сборник статей по материалам XII научных чтений, посвященных памяти Д. И. Арсенишвили. Москва, 2025. С. 172–180.

4. Ендольцева Е. Ю., Дрыга Д. О., Алборов Б. А., Шигаев И. Б. Церковь в с. Надарваз (X в., Республика Южная Осетия): опыт виртуальной реконструкции архитектурного убранства // Проблемы сохранения объектов культурного наследия и новейшие цифровые технологии: Сб. м-лов кр. стола / отв. ред. Е. Ю. Ендольцева, ред. А. С. Ергина. М.: Ин-т востоковедения Рос. акад. наук, 2025. С. 75–90.

5. Ендольцева Е. Ю., Дрыга Д. О., Алборов Б. А., Табуева Н. Г., Чугунов Е. В., Шигаев И. Б., Быстрицкий Н. И. Церковь близ г. Квайса (Дзауский район, Республика Южная Осетия): попытка реконструкции архитектурной декорации // *VyzantinoCaucasica*. Вып. 4. 2024. С. 65–80.

6. Метцашвили Р., Цинцадзе В. Архитектура нагорной части исторической провинции Грузии – Шида-Картли. Тбилиси: Мецниереба, 1975. 198 с.

7. Dadiani T., Khundadze T., Kvachatadze E. *Medieval Georgian Sculpture*. Tbilisi: Cezanne, 2017. 376 p.

**Туаева Берта Владимировна,**  
*доктор исторических наук, профессор, главный  
научный сотрудник Северо-Осетинского института  
гуманитарных и социальных исследований  
им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН*

## **ИЗ ИСТОРИИ СТАНОВЛЕНИЯ НАРОДНОГО ОБРАЗОВАНИЯ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ: ХРИСТИАНСКАЯ МИССИЯ И БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ**

Формирование и развитие народного образования на Северном Кавказе во второй половине XIX – начале XX в. тесно связано с историей конфессиональной системы обучения. Известно, что активную позицию в этом вопросе занимали православные, католические, мусульманские и иудейские землячества, общества и объединения. Мощным фактором развития образования в православных районах была миссионерско-просветительская деятельность российского духовенства, которое оказывало действенную помощь не только в строительстве школ, но и финансово и материально поддерживало учителей и учащихся.

Следует отметить, что история народного образования многих северокавказских народов связана с деятельностью «Общества восстановления православного христианства на Кавказе». Еще в 1857 г. наместник Кавказа фельдмаршал князь А. И. Барятинский пришел к выводу о необходимости образования «Общества восстановления православного христианства на Кавказе». В предьявленной им докладной записке на имя Кавказского Комитета в Петербурге князь писал, что создание такого Общества – «это долг православного государства» [1, 205]. Император Александр II милостиво почтил князя Барятинского следующей грамотой: «Православная Христианская вера в древние времена была господствующею в тех местах Кавказа, где ныне преобладает магометанство. В горах, однако же, до сих пор сохранились многие остатки бывшего, но не угасшего еще там света Христианства.

С покорением Кавказа, желая действовать к восстановлению в этом крае православия, но действовать путем убеждений, распространяя в горах Слова Евангелия, мы признаем полезным призвать к участию в этом великом деле всех ревнителей православия. Учреждая с этою целью особое Общество под названием «Общество восстановления Православного Христианства на Кавказе», мы утвердили составленный вами и рассмотренный Кавказским Комитетом проект Устава сего «Общества»... Надеюсь, что при направлении вами занятий Общества, оно благоуспешно пойдет к цели своего учреждения» [2, 205].

В 1885 г. утвержденный Устав Общества четко регламентировал круг вопросов по деятельности, а именно: «а) сооружение и содержание церквей, и устройство при них помещений для духовенства; б) открытие церковноприходских школ для образования горского юношества и содействие им денежными средствами; в) перевод на туземные языки священного Писания, богослужебных, учебных и других полезных для чтения книг и печатание как сих переводов, так и священно-церковных книг на грузинском языке...» [3]. В целях достижения поставленных задач, «распространившиеся тогда на все народности Кавказа, Совет Общества восстановления христианства, прежде всего, обратился к проповедническому слову, но вскоре опыт убедил его в недостаточности этого воздействия на... нравы и отсталость. Одним из средств... оказались школы...» [4].

Высоко отзываясь о деятельности Общества восстановления православного христианства на Кавказе и называя его «главным двигателем в деле образования инородческих масс», попечитель Кавказского учебного округа М. Неверов относил заметные успехи школ Общества на счет однородности состава учащихся. Он считал, что учебные заведения округа могли достигнуть успешных результатов при условии преподавания «для инородцев, не имеющих своей грамоты, с самого начала на языке русском, но с помощью их родного языка» [5, 132]. Также необходимо было, чтобы «просвещение и подкрепление их в христианстве делалось устно, конечно, на их языке, для чего необходимо из среды инородцев же подготовить наставников и пастырей» [5]. Можно отмечать, что к концу XIX в. Общество восстановления христианства уже имело сеть школ. Общество

имело «в своем ведении церковно-приходские школы для образования детей горских жителей. Относительно сих школ Общество действует на основании Высочайше утвержденных, 13 июня 1884 года, правил о церковно-приходских школах. Советом Общества на содержание состоящих в ведении его церковно-приходских школ ассигнуется сумма, сообразно со средствами Общества» [3]. Школы Общества находились в более выгодном положении по сравнению с учебными заведениями округа, так как обучение в них было бесплатным. Также использовалось очевидное преимущество этих школ перед государственными (главное из них заключалось в религиозной однородности состава учащихся). Общество разработало специальную систему обучения детей, где выделялось, что «обучение в приходских школах русской грамоте производится после изучения природной грамоты» [6, 62]. Члены Общества активно вели дело по составлению азбук и учебников, занимались переводами на национальные языки церковной и другой литературы.

Деятельность духовного органа по расширению сети школ привела к тому, что уже к 1870 г. насчитывалось около 60 школ. Общество восстановления христианства за короткий срок добилось ощутимых результатов – к началу 1869 г. в Осетии было 20 школ Общества с 393 учащимися. Современник писал: «Начальных школ Кавказского учебного округа мало в Осетии и эти немногие сосредотачиваются во Владикавказе и некоторых других центральных пунктах, не проникая так глубоко в страну, как школы Общества христианства» [6, 70].

Анализируя деятельность Общества, известный осетинский просветитель Х. Уруймагов отмечал, что с 1870 по 1885 г. начинают строить под школы «просторные, удобные в гигиеническом отношении, здания, в которых переносятся занятия до того времени, происходившие в сараях и дымных саклях – при самых отвратительных условиях и обстановке. Вслед за внешней реформой, значительно улучшается и внутреннее содержание школ» [7, 38]. Учителями в мужские школы Осетии, вместо священников, назначаются молодые люди – осетины со специальным педагогическим образованием, окончившие Тифлисский Александровский учительский институт. В женские школы направляются учительницы, «практически

подготовленными во Владикавказской Осетинской девичьей школе» [8, 287]. В этот же период, оставив за собой распоряжение средствами для содержания школ, Общество «фактическое руководство учебно-воспитательной частью в подведомственных ему школах передает в руки попечителя Кавказского учебного округа, который коренным образом изменяет в школах прежний рутинный, схоластический способ преподавания» [7, 38]. Для столь масштабной деятельности Общество обращалось к различным способам пополнения своей кассы. Они состояли из «1) членских взносов; 2) кружечного сбора; 3) пособия от Правительства; 4) ежегодного поступления определенных сумм из капитула Императорских и Царских орденов; 5) случайных поступлений и пожертвований» [3].

Учебное начальство не ограничивалось просвещением и образованием народа одними только начальными школами. Прекрасно понимая, «что кратковременное пребывание детей в начальных школах не в состоянии поставить последних на более или менее самостоятельный путь для обогащения ими своих познаний, оно стало открывать при школах воскресные и вечерние курсы» [7, 40]. Проектируя воскресные и вечерние школы, Общество восстановления христианства пыталось посредством их «развивать и совершенствовать познания лиц, уже обученных в школах и дома». Сомневаясь в пользе обучения грамоте «взрослых неграмотных туземцев, которые, если даже и научились бы читать по-русски, но не в состоянии были освоиться с языком настолько, чтобы сознательно читать книжки», предлагалось учителям вести со взрослыми в вечерних классах «публичные беседы о разных серьезных и полезных для народа предметах» [7, 40]. Такие воскресные и вечерние классы существовали почти при всех осетинских школах. Особое внимание уделялось повышению квалификации преподавательского состава, для чего вводилась практика взаимопосещений: «С целью водворить единство направления в школах, а также доставить учителям возможность обмениваться своими мыслями и делиться добытыми опытом сведениями, было предложено учителям посещать школы своих товарищей. Сведения же об этих посещениях помещались в годовых отчетах с указанием на то, что учитель нашел для себя нового и полезного в посещении им школы своего товарища» [7, 41]. От учителей требо-

валось в конце каждого учебного года представление педагогических и этнографических сочинений, цель которых заключалась в том, чтобы «развивать в учителях интерес к серьезным умственным работам». Общество, действовавшее среди христианского населения, пользовалось умело разработанной системой методов, благодаря чему продолжало добиваться успехов и с каждым годом расширяло свою школьную деятельность. Лучшие из учеников начальных школ Общества, окончившие «курс в третьем отделении», получали за счет Общества среднее обучение, для чего назначались стипендии при Кавказских прогимназиях и гимназиях. Стипендиаты «при отличных успехах» могли поступать на «казенные Кавказские стипендии в университеты и высшие учебные заведения» [5, 133]. Совместная скоординированная деятельность Общества восстановления православного христианства и учебного округа способствовала динамичному развитию начального образования в Кавказском наместничестве.

С развитием общественно-экономических отношений сама жизнь диктовала необходимость получения образования: бурно развивающийся экономический край нуждался в грамотных людях, специалистах в разных отраслях хозяйственной и промышленной сферы. Гарантии продвижения по служебной лестнице в системе гражданского управления Наместничества возникали лишь с окончанием государственной школы, и население понимало это. Стремление к образованию стало общенациональным движением, а образование у кавказских народов становилось духовной ценностью. Но не всем и каждому желающему было доступно получение образования. Поэтому общество выработало различные механизмы поддержки, где важная миссия отводилась филантропии и благотворительности.

Благотворительная помощь не только в социальной сфере, но и в культурной (а именно в образовании), имела большое значение как в России, так и в Северо-Кавказском регионе. Широка охвата учебных заведений и масштабы пожертвований помогали получать образование тысячам детей из малоимущих семей. Благотворительными обществами формировались и методы сбора средств: спектакли, лотереи, выставки, устройство школ, уплата за право обучения и т.п.

Активная деятельность членов благотворительных организаций побуждали общественность к просветительству и филантропии.

Характеризуя состояние образования у горских народов в 1894 г., начальник Терской области писал: «Особенно же сильный недостаток в образовательных средствах ощущается по отношению к туземному населению области... Низших учебных заведений для горцев 30, из коих 24 заведения на 1921 ученика содержатся на средства «Общества восстановления православного христианства на Кавказе» и только 6 заведений на 468 учащихся для остальных горцев – кабардинцев, чеченцев, ингушей, кумыков, татар, которых 421 128 душ обоего пола» [9, 121].

Подготовка детей в образовательных учреждениях проходила за собственный счет обучающихся или за казенный счет, а также на пособия от различных благотворительных обществ по вспомоществованию учащимся. Города на содержание учебных заведений выделяли определенные (как правило, недостаточные) денежные суммы [10, 14]. В городской системе образования прослеживался социальный принцип. Ремесленные и реальные училища были уделом основной массы «инородцев» и городских простолюдин, а в гимназиях и прогимназиях Кавказского учебного округа учились, как правило, дети «достаточных» горожан.

В процесс развития общественно-культурной среды, в том числе и в становление системы образования, были вовлечены все без исключения этнические группы, проживающие в городах. Об этом свидетельствует наличие у каждой из них своей школы или училища, в основном духовных. Немцы открывали евангелическо-лютеранские училища, поляки и литовцы – римско-католические, греки и армяне – церковно-приходские, персы – магометанские, у евреев были школы при синагогах, у татар и кумыков – при мечетях.

В северокавказских городах возникает целый ряд благотворительных обществ с целью поддержки просвещения, помощи нуждающимся ученикам, распространения грамотности, повышения культурного уровня горожан. По данным на 1917 г. в Терской области в этот период свою деятельность развивали 74 различных общества [11, 844–847]; по Кубанской области, в городе Екатеринодаре – 27 обществ [11, 835–938]; в городе Ейске – 11 обществ [11, 839–841].

Некоторые из добровольных организаций распространяли свою деятельность исключительно на учащихся какого-либо учебного заведения, в большинстве своем действовавшие в сфере начального образования – важнейшей в условиях всеобщей неграмотности народных масс. К таким относились Ставропольское Общество для содействия распространению народного образования (1878 г.) и Общество помощи недостаточным ученикам Ставропольской 3-й женской гимназии (1905 г.). Благодаря ежегодно вносимым членским взносам, единовременным частным пожертвованиям, публичным чтениям, собраниям, благотворительным концертам, спектаклям Обществом распространения народного образования были открыты в Ставрополе 2 школы – Варваринская и Софийская, воскресные школы для взрослого населения – 2 мужские и 2 женские, библиотеки и народный дом [12, 3; 13, 2; 14, 2].

Во всех крупных населенных пунктах Северного Кавказа бурно шел процесс просвещения и образования. Так, в городе Моздок существовало несколько образовательных учреждений с конфессиональной принадлежностью: две церковно-приходские школы, городское приходское Кирилло-Мефодиевское училище, немецкая приходская школа, два церковных армяно-григорианских училища [15, 109–110].

Моздокское городское приходское Кирилло-Мефодиевское училище находилось под покровительством «городского головы», тогда как армяно-григорианские училища функционировали благодаря армянской диаспоре и церкви. Эти учебные заведения сыграли немалую роль в просвещении и пропаганде грамотности среди населения.

Начальное мужское училище при армяно-григорианской церкви было открыто и во Владикавказе. А в декабре 1899 года Настоятель Владикавказской армяно-григорианской церкви направил прошение Инспектору Народных училищ Терской области, в котором излагалось следующее: «Владикавказское Армянское общество в своем общем сходе 30 ноября текущего года в составе 33 лиц приговором постановили, с начала 1900 года безотлагательно открыть Армянскую женскую первоначальную школу, на содержание которой определило из церковных доходов ежегодно 500 рублей, кроме

определенной 1500 рублей на содержание мужской школы» [16, 12]. Эти учебные заведения способствовали пропаганде грамотности среди армянской молодежи, а также развитию и упрочению армяно-русских культурных связей.

Общества по «вспомоществованию учащимся» свою деятельность развернули и в других городах Северного Кавказа: Георгиевске, Грозном, Пятигорске, Кисловодске, Моздоке, Майкопе, Кизляре. Среди них числились: «Общество вспомоществования нуждающимся Грозненского двухклассного железнодорожного училища», «Общество попечения о сиротах и бедных детях города Грозного», «Общество вспомоществования учащимся города Грозного и ст. Грозненской», «Общество вспомоществования нуждающимся учащимся Пятигорской мужской и женской гимназий» и «Общество вспомоществования нуждающимся учащимся Кисловодской мужской и женской гимназии» [17] и многие другие.

Процессы, направленные на формирование системы образования, в конечном итоге смогли сплотить разные слои населения страны и региона, а также раскрыть новые стороны общественной жизни: подвижничество, благотворительность, просветительство, филантропию и стремление к познанию.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Владикавказские епархиальные ведомости. 1896. № 13.
2. Владикавказские епархиальные ведомости. 1908. № 13.
3. Терские Ведомости. 1885. № 97.
4. Уруймагов Х. Женские школы в Осетии // Казбек. 1903. № 1695. 12 с.
5. Неверов М. К вопросу об образовании инородцев // Журнал Мин. Нар. Просвещения. СПб., 1869. С. 123–134.
6. Гагагова Л. С. Правительственная политика и народное образование на Кавказе в XIX веке. М., 1993. 250 с.
7. Уруймагов Х. Начальная школа в Осетии // «Утро гор». Баку, 1910. № 1.
8. Статьи неофициальной части «Терских Ведомостей». 1875. С. 37–47.
9. Тройно Ф. П. Царизм и горские народы Сев. Кавказа в 60–90-е гг. XIX в. // Известия СОНИИ. Орджоникидзе, 1966. Т. 25.
10. Обзор Терской области за 1887 год. (Приложение к всеподданнейшему отчету). Владикавказ, 1888. 43 с.

11. Кавказский Календарь. 1917. Отд. 4. 1231 с.
12. Северный Кавказ. 1905. № 20.
13. Отчет общества для содействия распространению народного образования в г. Ставрополе за 1880–1881 учебный год. Ставрополь, 1882.
14. *Мальцева К. В.* Ставропольские женские благотворительные общества в российском благотворительном процессе середины XIX–XX вв. / Материалы Интернет-конференции Ставропольского госуниверситета. 2004.
15. Город Моздок: исторический очерк. Владикавказ, 1995. 279 с.
16. Центральный государственный архив РСО-А. Ф. 124. Оп. 1. Д. 25.
17. *Туаева Б. В.* Особенности формирования северокавказского поликультурного общества в пореформенной России: народно-образовательный аспект // Известия Алтайского государственного университета. 2008. № 4–5. (60). С. 207–213.

**Баркаева Татьяна Кирилловна,**  
*магистр отделения международного регионоведения  
Института международных отношений  
и мировой истории им. Н.И. Лобачевского,  
г. Нижний Новгород*

**АЛАНСКОЕ ГОСУДАРСТВО  
КАК СИСТЕМООБРАЗУЮЩИЙ ФАКТОР  
В ИСТОРИИ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА (I–XIV вв.):  
ИСТОЧНИКОВЕДЧЕСКИЙ, АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ  
И ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ**

**Введение**

История нашей Родины богата событиями, многообразна и интересна. Еще первые упоминания о народах и племенах, населяющих ее просторы, мы находим у античных авторов [1, 24]. Через реки, бескрайние степи, горные хребты Северного Кавказа проходили важнейшие караванные пути, соединяющие страны Средней Азии, Дальнего Востока с Европой [7, 28]. Много раз орды кочевых племен вторгались в ее пределы, разрушая процветающие царства и создавая свои государства, населенные новыми народами. Как в кипящем котле выплавлялись из многих пришлых и коренных национальностей современные этнические группы, проживающие в настоящее время на территории Российской Федерации.

Процесс возникновения и развития древних царств, в том числе Аланского, представляет огромный интерес для современной науки, но таит в себе много лакун и белых пятен [6, 56]. Зачастую представители псевдонаучных кругов, как у нас в стране, так и за рубежом, извращают древнюю историю нашего государства, создавая идеологические платформы для националистических и сепаратистских группировок [9, 112]. История развития Аланского царства не стала исключением. С середины XIX века российскими учеными проделана огромная работа по изучению истории, фольклора, памятников археологии этого ираноязычного народа, сделано огромное количество

интересных открытий, написано множество научных трудов [7, 45]. Однако по сей день не утихают споры, касающиеся этнической принадлежности алан, их исторического наследия [14, 89].

В данной работе автор на основе имеющихся в открытом доступе интернет-ресурсов и печатных изданий провел анализ сведений, касающихся истории возникновения и развития Аланского царства. В процессе исследования все имеющиеся источники были разделены на три группы:

1. Сведения об аланах, почерпнутые из произведений античных и средневековых авторов.
2. Анализ осетинского нартского эпоса.
3. Результаты археологических раскопок.

С самого начала необходимо четко определиться, что нам известно об этом древнем народе. Согласно статье в Большой Российской энциклопедии, аланы – это ираноязычный народ, происхождение которого ряд специалистов связывает с возникновением военно-политического союза сарматов, которые, в свою очередь, сменили аорсов и сираков [14, 410].

Аланы сформировались в Центральной Азии, откуда основная часть этого народа переселилась в волго-донские степи, ассимилировав ряд местных сарматских группировок [6, 67]. К середине I века нашей эры известны по источникам древнеримских авторов как одна из наиболее сильных и влиятельных военно-политических сил на юге Восточной Европы. Не позднее середины II века н.э. проникают на Северный Кавказ, ассимилировав часть местного населения. С аланами связано оформление особого варианта погребений в катакомбах и его распространение на Дону и Кавказе [11, 123]. В 1222 и 1238–39 годах Алания была разгромлена монголо-татарами, окончательный разгром связан с походами Тимура в конце XIV века [12, 234]. Потомками алан являются осетины [15, 15].

## **Глава 1. Источниковедческий анализ письменных свидетельств об аланах**

### *1.1. Античные и раннесредневековые упоминания*

Анализ письменных источников показывает, что аорсы, предшественники алан, были хорошо известны античным авторам.

В «Географии» Страбона (I век до н.э.) находим подробное описание: «Далее живущие народы между Меотидою и Каспием — кочевники, каковы набианы, панксаны, а также племена сираков и аорсов... Абеак, царь сираков, выставил 20 000 всадников... Спадина, царь аорсов, выставил 200 тысяч, верхние аорсы еще больше. Они занимали большую страну, владели почти всем самым длинным Каспийским берегом, так что вели караванную торговлю индийскими и вавилонскими товарами» [1, 120–122].

Это свидетельство имеет важное значение, так как указывает на несколько ключевых аспектов:

1. Разделение аорсов на «верхних» и «нижних» с соответствующей социально-экономической дифференциацией [6, 34].
2. Контроль над важнейшими торговыми путями [7, 156].
3. Военная мощь, позволяющая выставять до 200 тысяч всадников [6, 45].

Во II веке н.э. Тацит в «Анналах» упоминает царя аорсов Эвнона, что свидетельствует о развитой политической организации [2, 78]. Плиний Старший в «Естественной истории» дает первое упоминание об аланах, помещая их в контекст сарматских племен [3].

Особый интерес представляют литературные произведения I века н.э. Римский философ Сенека в трагедии «Фиест» пишет: «Что это за страна? ... или здесь Истр, представляющий пути к бегству диких аланов». Этот текст, написанный около 60 года н.э., является одним из первых упоминаний алан и свидетельствует об их военной активности на дунайских границах Римской империи [6, 67].

Марк Анней Лукан в поэме «О гражданской войне» (60-е годы I века н.э.) также упоминает алан, что подтверждает их известность в римском обществе. Хотя в поэме описываются события I века до н.э., включение алан в текст свидетельствует о значимости этого народа для римских читателей середины I века н.э. [9, 92].

### *1.2. Средневековые источники и проблема этнонимов «аланы» и «асы»*

Средневековые источники представляют особый интерес для изучения Аланского государства в период его расцвета. Византийские авторы (Прокопий Кесарийский, Константин Багрянородный) под-

робно описывают политическое устройство Алании, ее отношения с империей и процесс христианизации [4, 89].

Важной проблемой является соотношение этнонимов «аланы» и «асы». Как отмечается в источниках, эти термины с XIII века часто взаимозаменяются [11, 145]. Грузинские хроники XI–XII веков последовательно используют термин «оси» (асы) при описании алан, что свидетельствует о глубокой интеграции алан в политическую систему Закавказья [6, 167].

Арабские географы (Ибн Русте, аль-Масуди) оставили ценные сведения об экономике и социальном устройстве Алании. Аль-Масуди в X веке отмечает: «Царь алан – христианин, и большая часть населения его царства исповедует христианство... Между царством алан и царством хазар существует война». Это свидетельство подтверждает завершение процесса христианизации к X веку и сложные отношения с Хазарским каганатом [9, 178].

## **Глава 2. Археологические свидетельства: от катакомбных погребений до христианских храмов**

### *2.1. Катакомбная культура как этнический маркер*

Археологические исследования подтверждают и дополняют письменные свидетельства. С аланами действительно связано распространение особого типа катакомбных погребений, которые становятся характерным этническим маркером с IV века н.э. [11, 56].

Катакомбы представляют собой сложные погребальные сооружения, состоящие из входной ямы (дромоса) и погребальной камеры. Их конструкция и инвентарь позволяют судить о социальной стратификации аланского общества. Богатые погребения содержат золотые украшения, оружие, предметы конской сбруи, что свидетельствует о существовании военно-дружинной аристократии [7, 134].

Могильники у селений Брут, Чми, Мошечая Балка (V–IX вв.) демонстрируют эволюцию погребального обряда и материальной культуры [11, 89]. Находки из Мошечой Балки особенно ценны, так как благодаря особым условиям в этом горном могильнике сохранились органические материалы – кожа, ткань, дерево, что позволяет реконструировать элементы костюма и быта [11, 156].

## 2.2. Городские центры и христианские памятники

Период расцвета Алании (X–XII вв.) характеризуется развитием урбанизации и монументального строительства. Археологические исследования городищ позволяют реконструировать структуру аланских поселений [8, 67].

Нижнеархызский комплекс – наиболее изученный памятник, включающий:

- Три белокаменных храма X века (Северный, Средний, Южный)
- Остатки епископской резиденции
- Ремесленные мастерские
- Систему оборонительных сооружений [8, 112–115].

Северный Зеленчукский храм (первая половина X века) является одним из древнейших христианских храмов на территории России. Его архитектура демонстрирует синтез византийских традиций и местных строительных приемов [8, 120].

Сентинский храм (957 год по надписи) представляет собой крестово-купольное сооружение с сохранившимися фресками, которые являются уникальным памятником христианского искусства на Северном Кавказе [8, 145].

Городища Верхний и Нижний Джулат на реке Терек – крупные торгово-ремесленные центры, контролировавшие важный участок торгового пути.

Раскопки выявили остатки каменных построек, металлургических и гончарных мастерских, системы водоснабжения [7, 189–192].

## 2.3. Материальная культура и ремесло

Археологические находки свидетельствуют о высоком уровне развития ремесла у алан:

1. Металлургия и оружейное дело – производство высококачественных мечей, кольчуг, шлемов, деталей конской сбруи [11, 167].

2. Ювелирное искусство – изготовление золотых и серебряных украшений с использованием техники зерни, скани, перегородчатой эмали [7, 156].

3. Гончарное производство – разнообразная керамика, включая парадную поливную посуду [11, 89].

4. Стеклоделание – производство браслетов, бус, сосудов [11, 178].

Эти находки подтверждают свидетельства письменных источников о развитой экономике Алании и ее участии в международной торговле.

### **Глава 3. Нартский эпос как исторический источник**

#### *3.1. Структура и содержание эпоса*

Нартский эпос, сохранившийся у осетин и других народов Кавказа, представляет собой уникальный источник для реконструкции различных аспектов жизни аланского общества [5]. Хотя эпос оформился в его завершенном виде в позднем средневековье, многие его сюжеты и мотивы восходят к аланской эпохе [10, 134].

Основные циклы нартского эпоса:

1. Цикл о Сослане – отражает идеалы воинской доблести, представления о героизме и судьбе [9, 56].

2. Цикл о Батрадзе – содержит элементы, восходящие к скифо-сарматской мифологии [9, 78].

3. Цикл о Сырдоне – представляет тип трикстера, характерный для многих эпических традиций [10, 112].

4. Цикл о Ацамазе – отражает музыкальные традиции и представления об искусстве [9, 145].

#### *3.2. Исторические реалии в эпических текстах*

Анализ нартского эпоса позволяет выявить отражение реальных исторических процессов:

1. Социальная структура – упоминания о нартских родах (Алагата, Бората, Ахсартагката) могут отражать существование родовых объединений в аланском обществе [15, 89].

2. Военное дело – подробные описания оружия, тактики боя, воинских обычаев [15, 156].

3. Хозяйственная деятельность – скотоводство, земледелие, охота [15, 134].

4. Религиозные представления – синтез языческих верований и христианских элементов [15, 167].

Особый интерес представляет образ аланской царицы Сатаны, которая в эпосе выступает как мудрая правительница и хранительница нартских обычаев. Этот образ может отражать реальную роль женщин в аланском обществе, что подтверждается и археологическими данными (богатые женские погребения) [11, 189].

### *3.3. Сравнительный анализ эпических традиций*

Сравнение осетинского нартского эпоса с эпическими традициями других народов Кавказа (адыгской, абхазской, вайнахской) позволяет выявить общий скифо-аланский субстрат и специфические черты, характерные для каждой традиции [10, 45]. Многие исследователи (В. Ф. Миллер, Ж. Дюмезиль) отмечают, что именно осетинская версия сохранила наиболее архаичные элементы, восходящие к скифо-сарматской эпохе [9, 67; 10, 78].

## **Глава 4. Политическая история Аланского государства**

### *4.1. Формирование и ранний период (I–IX вв.)*

На основе комплексного анализа источников можно реконструировать основные этапы политической истории Алании. После проникновения на Северный Кавказ во II веке н.э. аланы постепенно укрепляют свои позиции в регионе [6, 45]. Гуннское нашествие (70-е годы IV века) приводит к разделению алан на несколько потоков, но группа, укрепившаяся в центральных районах Кавказа, сохраняет свою идентичность [6, 78].

Период зависимости от Тюркского (с 570 года) и Хазарского (конец VII века) каганатов был противоречивым. С одной стороны, аланы были вынуждены признать верховную власть каганов, с другой – сохраняли значительную автономию и контролировали стратегически важные Дарьяльские ворота [9, 112].

Переселение части алан на Северский Донец во второй четверти VIII века, упомянутое в источниках, вероятно, было связано с политикой хазарских правителей, стремившихся укрепить северо-западные границы каганата [9, 134].

#### *4.2. Период независимости и расцвета (X – начало XIII в.)*

Распад Хазарского каганата в 60-х годах X века создал условия для полной политической независимости Алании [4, 56]. Этот период характеризуется:

1. Укреплением государственности – формирование централизованного управления, административного аппарата, судебной системы [9, 156].

2. Активной внешней политикой – династические браки с грузинскими царями, союзнические отношения с Византией, контакты с Древней Русью [6, 189].

3. Экономическим развитием – контроль над торговыми путями, рост городов, развитие ремесла [7, 200].

4. Культурным расцветом – храмовое строительство, развитие письменности, формирование оригинального художественного стиля [8, 167].

Особенно тесными были отношения с Грузинским царством. Аланские царевичи (например Давид Сослан, муж царицы Тамары) занимали грузинский престол, а аланская тяжелая конница составляла элиту грузинской армии [6, 205]. Этот союз имел стратегическое значение для обоих государств [9, 178].

#### *4.3. Монгольское завоевание и его последствия*

Монгольское нашествие 1222–1239 годов стало переломным моментом в истории Алании [12, 45]. Несмотря на ожесточенное сопротивление, аланские войска не смогли противостоять превосходящим силам монголов [12, 67]. Археологические данные подтверждают катастрофические последствия завоевания – слои пожарищ на городищах, массовые захоронения, прекращение строительной деятельности [11, 205].

После завоевания Алания вошла в состав улуса Джучи (Золотой Орды) [13, 89]. Часть аланской знати перешла на службу к монголам, аланские воины служили в монгольской армии, в том числе в гвардии в Китае [13, 112]. Другая часть населения была оттеснена в горные районы, где начался процесс формирования средневековой осетинской народности [15, 45].

Окончательный удар по остаткам аланской государственности нанесли походы Тимура в конце XIV века, после которых политическая независимость Алании была окончательно утрачена [12, 156].

## **Глава 5. Историческое наследие и современное значение**

### *5.1. Наследие Алании в культуре народов Кавказа*

Историческое и культурное наследие Алании оказало profound влияние на развитие народов Северного Кавказа:

1. Материальная культура – многие элементы традиционной культуры осетин и соседних народов восходят к аланским образцам [15, 156].

2. Духовная культура – нартский эпос стал общим достоянием многих народов Кавказа [5].

3. Религиозные традиции – синтез христианских и языческих элементов в народной культуре [15, 178].

4. Языковое влияние – следы аланского языка в топонимике и лексике соседних языков [15, 189].

### *5.2. Научное и политическое значение изучения истории Алании*

Изучение истории Алании имеет важное значение по нескольким причинам:

1. Научное значение – вклад в понимание исторических процессов на Северном Кавказе, изучение механизмов этногенеза, культурного взаимодействия, политической интеграции [14, 410].

2. Политическое значение – противодействие фальсификациям истории, использование которых может служить идеологической основой для сепаратистских движений [14, 411].

3. Культурное значение – сохранение и изучение историко-культурного наследия как части общего культурного достояния народов России [15, 200].

4. Образовательное значение – формирование у молодежи уважения к историческому наследию, понимания сложности и многогранности исторического процесса [14, 412].

## Заключение

Проведенное комплексное исследование на основе анализа письменных источников, археологических данных и фольклорных материалов позволяет сделать следующие выводы:

1. Аланское государство играло ключевую роль в истории Северного Кавказа на протяжении более тысячелетия, выступая важным фактором политической стабильности, экономического развития и культурного синтеза в регионе [9, 145].

2. Процесс формирования аланского этноса был сложным и длительным, включавшим взаимодействие различных этнических компонентов – сарматских (аорсы, сираки), местных кавказских и других элементов [14, 410–411].

3. Период расцвета Алании (X – начало XIII вв.) характеризовался развитой государственностью, активной внешней политикой, экономическим процветанием и культурными достижениями, важнейшим из которых было принятие христианства и строительство храмов [8, 112–120].

4. Монгольское завоевание и последующие походы Тимура привели к политической гибели Аланского государства, но не к исчезновению аланского этноса, который сохранился в горных районах Центрального Кавказа, став основой формирования осетинского народа [15, 45–50].

5. Историческое и культурное наследие Алании продолжает оказывать влияние на современные этнокультурные процессы на Северном Кавказе и является неотъемлемой частью историко-культурного наследия многонациональной России [14, 411].

Дальнейшее изучение истории Алании требует продолжения археологических исследований, критического анализа письменных источников, междисциплинарных исследований с привлечением данных лингвистики, антропологии, этнографии. Особенно важно изучение механизмов культурной преемственности и адаптации в переломные периоды истории, что имеет не только академическое, но и практическое значение для понимания современных этнокультурных процессов.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

**источники:**

1. *Страбон*. География / Пер. Г. А. Стратановского. М.: Ладомир, 1994.
2. *Тацит*. Анналы / Пер. А. С. Бобовича. М.: Наука, 1993.
3. *Плиний Старший*. Естественная история // [Электронный ресурс].
4. *Константин Багрянородный*. Об управлении империей / Под ред. Г. Г. Литаврина. М.: Наука, 1991.
5. Наргы. Осетинский героический эпос в 3-х томах. М.: Главная редакция восточной литературы, 1989–1991.

**исследования:**

6. *Алемань А.* Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Менеджер, 2003.
7. *Кузнецов В. А.* Очерки истории алан. 2-е изд. Владикавказ: Ир, 1992.
8. *Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю.* Нижний Архыз и Сенты – древнейшие храмы России. М.: Индрик, 2011.
9. *Гадло А. В.* Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Л.: Изд-во ЛГУ, 1979.
10. *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды. М.: Типография М. Г. Волчанинова, 1881–1887.
11. *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1976.
12. *Ковалевская В. Б.* Кавказ и аланы. М.: Наука, 1984.
13. *Малявкин А. Г.* Монгольское нашествие и судьбы народов Северного Кавказа // Вопросы истории. 1983. № 12.
14. *Пилипчук Я. В.* Аланы в системе управления Улуса Джучи // Золотоордынское обозрение. 2016. Т. 4. № 4.

**справочные издания:**

15. Большая Российская энциклопедия. Т. 1. М.: БРЭ, 2005.
16. Осетины / Отв. ред. Т. Т. Камболов, Ю. А. Дзиццойты. М.: Наука, 2012.

**Габолаев Георгий Владимирович,**  
*аспирант кафедры Отечественной истории  
исторического факультета Государственного  
академического университета гуманитарных наук,  
г. Москва*

## **ВЛАДИКАВКАЗСКАЯ И МОЗДОКСКАЯ ЕПАРХИЯ: ЦЕРКОВНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И ПОИСК ВЫХОДА ИЗ РЕВОЛЮЦИОННОЙ СМУТЫ 1917–1920 гг.**

В начале XX века при участии Н. И. Ильминского и Р. П. Остроумова в Российской империи была разработана идея государственной народной школы. Она стала претворяться в жизнь и в Северной Осетии, и главным образом она касалась начального образования. В то же время намечается снижение популярности церковно-приходских школ, и в ряде регионов страны «образовательная система была выведена из юрисдикции Святейшего Синода и перешла непосредственно к Министерству народного просвещения» [1, 273]. Это потребовало от существующей Владикавказско-Моздокской епархии проводить отвечающую потребностям просветительскую политику, хотя что касается непосредственно самой Осетии, в вопросах просвещения, по сравнению с ее соседями, обстановка здесь была более благоприятной.

Кроме Владикавказа школы как при церквях, так и министерские, а также библиотеки и другие просветительские образовательные учреждения, в том числе национальные, действовали в более мелких поселениях: Ардон, Алагир, Гизель, Моздок, Ольгинское, Христиановское, Эльхотово и некоторых других.

Влияние православной церкви на жизнь жителей региона было весьма сильным, поскольку подкреплялось авторитетом государства и действующим законодательством. Так, например, смена религии вызывала резкое осуждение. Нередко подобные случаи доходили до судебных разбирательств. Известен эпизод из материалов архива,

когда трех жителей села Лескен судили за переход из православия в ислам. Правда наказание, можно считать несколько условным: подсудимые по решению приговора были направлены на принудительное учение в духовную семинарию и лишались права распоряжаться своим состоянием [2].

Перемены в культурном пространстве Северной Осетии приводят к изменениям социальной структуры горского общества. Общественную пирамиду края дополняет новая прослойка – национальная интеллигенция. Данная социальная группа сыграла важную роль в формировании национального самосознания и развития образования.

Большой авторитет в российском обществе снискали: осетины – К. Л. Хетагуров (1859–1906); А. А. Гассиев (1844–1916); Г. М. Цаголов (1871–1939); адыги – Адыль-Герей (1819–1876); П. И. Тамбиев (1873–1928), карачаевец И. Крымшахалов (1864–1910), ингуши: Ч. Э. Архийев (1850–1898); В. Э. Джабагиев (1882–1961) и некоторые другие. Таким образом, несмотря на очевидное преобладание неграмотного населения, в регионе на всём наметились тенденции повышения уровня образованности в среде горских народов.

После февральской революции 1917 года среди населения усилилась напряженная обстановка. Не все было спокойно в самой епархии, где набирали силу тенденции т.н. обновленчества. Данный термин в исторической литературе употребляется в основном применительно к периоду начиная с 1922 года, когда в мае 1922 года по инициативе и при активном участии советских органов группа православного духовенства, именовавшаяся «Живая церковь», выступила против власти патриарха Московского и всея России Тихона и учредившая вместо патриаршего правления новый коллегиальный орган – Высшее церковное управление.

Предпосылки этого начались именно в период революционной смуты и усилились после февраля 1917 года. Одним из адептов обновленчества явился епископ Владикавказский и Моздокский Макарий (в миру Михаил Михайлович Павлов 1867–1925). Он возглавил вышеназванную епархию 28 января 1917 года, активно поддержал Февральскую революцию и учреждение Временного правительства,

был избран членом Поместного Собора Православной Российской церкви 1917–1918 годов [3].

В то время церковная передовая общественность Осетии, как и в целом России, обсуждает проект закона о введении всеобщего начального образования, и эта инициатива находит своего горячего сторонника в лице видного общественного деятеля Осетии, мэра Владикавказа Гаппо Баева.

Он организывает обсуждение этого вопроса и в городской думе, и в различных общественных организациях. В прениях на этот счет высвечивается невозможность этого т.к. Для строительства новых школьных зданий в казне города и епархии нет средств, а идея проведения занятий в 2–3 смены не находит поддержки среди депутатов, хотя именно эта идея будет реализована в условиях советской власти [4, 147].

К этому времени занятия во всех школах – и церковных, и министерских – были прекращены официально из-за отречения Николая II от престола. Главным фактором развития процесса образования в Осетии становится национальная интеллигенция. Особенностью истории Осетии-Алании является то, что именно церковная православная интеллигенция составляет в ней решающую силу.

Интересна, хотя во многом и не бесспорна, точка зрения на русскую интеллигенцию и ее историю выдающегося русского историка В. О. Ключевского. В архивных заметках об интеллигенции, относящихся к 1897 году, Василий Осипович писал: «Назначение интеллигенции – понимать окружающее, действительность, свое положение и своего народа» [5, 298].

Другой видный русский философ послеоктябрьского зарубежья Николай Александрович Бердяев (1874–1948) отмечал, что русская интеллигенция «есть совсем особое, лишь в России существующее духовно-социальное образование. Интеллигенция, – писал далее Бердяев, – не есть социальный класс и ее существование создает затруднение для марксистских объяснений» [6, 64].

В Осетии церковная интеллигенция была наиболее многочисленной, хотя система церковно-приходского образования в Северной Осетии была ведущей, но не единственной. В то время

действовали школы системы министерства народного просвещения, несколько частных школ, ряд национальных школ (армянская, грузинская, греческая, еврейская, персидская и другие) – всего около 20 школ.

Церковная интеллигенция Северной Осетии выступила решающей силой в процессе организации национальной школы, видя в ней лучший способ выхода народа из состояния революционной смуты. Большую актуальность для кавказского общества представлял собой женский вопрос.

Права и обязанности женщин в большей степени опирались на основные традиционные мировоззренческие установки и существенно оттеняли женскую половину от общественной жизни. Однако в начале XX века возрастание влияния российской общественной мысли на горский социум существенно повышает статус женского населения.

Нередко подобные рассуждения входили в противоречие с позицией представителей исламской религии, – отмечают некоторые исследователи, подчеркивая уничижительное воздействие основ шариата и адатов на женщин, рассматривая их как неполноценных и неравноправных [7, 222].

Завершая свое краткое выступление, хочется отметить, что, к сожалению, руководству Владикавказско-Моздокской епархии не удалось найти выход из революционной смуты 1917–1920 гг.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Бобровников В. О.* Абреки и государство: культура насилия на Кавказе // Вестник Евразии. № 1. М.: Образовательно-исследовательский и издательский центр «Вестник Евразии». 2000. С 20–30.
2. Выписка из приговора Владикавказского Окружного Суда. Дело по Обвинению // ЦГА РСОА. Ф. 224. О. 1. Д. 200. Л. 7.
3. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Том 29. Члены и делопроизводители Собора: библиографический словарь / под редакцией свящ. Евгения Агеева, свящ. Ильи Соловьева, прот. Александра Троицкого, С. В. Черткова. М.: Издательство Новоспасского монастыря, 2024.

4. *Чеджемов С. Р.* Религиозный фактор в системе политико-правового состояния общества: на примере Республики Северная Осетия – Алания // Народы и религии Евразии. 2022. Т. 27. № 4. С. 142–153.

5. *Ключевский В. О.* Неопубликованные произведения / Сост. А. А. Зимин, Р. А. Киреева; отв. ред. акад. М. В. Нечкина. М.: Наука, 1983. 416 с.

6. *Бердяев Н. А.* О назначении человека // Мир философии. Ч. 2. М.: Изд-во политической литературы, 1991. 624 с.

7. *Болтёнкова И. Н.* Социокультурное положение женщины в Кавказском обществе (по материалам выступлений горских просветителей) // Вестник Костромского государственного университета. Кострома, 2008. Т. 14. С. 220–222.

# МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ: ВОПРОСЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

**Казанцев Дмитрий Александрович,**  
*кандидат юридических наук, доцент  
Российского экономического университета  
им. Г. В. Плеханова, г. Москва*

## АЛАНО-ВИЗАНТИЙСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В ЭПОХУ КРЕЩЕНИЯ АЛАНИИ КАК МОДЕЛЬ РЕЦЕПЦИИ РИМСКИХ КУЛЬТУРНЫХ И ПРАВОВЫХ ТРАДИЦИЙ

Сложно переоценить влияние, которое оказала Римская империя на формирование и становление тех народов, которые населяют современную Европу. Это влияние вовсе не завершилось в эпоху Великого переселения, а продолжалось на протяжении всех Средних веков, когда в течение тысячи лет в Восточной Европе и Западной Азии доминировала средневековая ипостась – или точнее даже средневековая фаза существования – Римской империи, которую мы вслед за западноевропейской исторической традицией сегодня привыкли называть Византией.

Римо-византийское влияние не ограничивается каким-то одним определённым аспектом или группой связанных между собой вопросов. Архитектура и инженерное дело, законодательство и судопроизводство, военное искусство и профессиональная дипломатия, постоянно действующие клиники и социальные учреждения, университетское образование, банки, ювелирное дело, парфюмерия, столовые приборы и многое другое – всё то, что на первый взгляд кажется давно привычным, в разные эпохи привносилось в быт европейских народов под влиянием Константинополя.

А для Восточной Европы едва ли не главным проявлением влияния римского мира стал выбор религии: и сербы, и русичи, и аланы

приняли византийскую миссию, результатом которой стало крещение этих народов.

Специфика алано-византийских отношений определяется не только особенностями географического положения средневековой Алании, но и, в первую очередь, культурным контекстом взаимодействия с соседними государствами. Долгое время Алания находилась в непосредственном соприкосновении с важнейшими империями своего времени, но при этом не была их частью ни в политическом, ни в административном смысле.

Восточные римляне, которых мы по традиции называем византийцами, задолго до X века и эпохи крещения Алании имели представление об аланах как об этнокультурной общности. Уже в середине VI века знаменитый византийский автор Прокопий Кесарийский в пятнадцатом стихе XXIX главы своей книги «Войны с персами» пишет об аланах, причём прямо говорит о том, что это «христиане, издревле находящиеся в дружбе с римлянами» [1]. В двадцать девятом стихе той же главы он упоминает о том, что во время противостояния между византийским императором Юстинианом и персидским шахиншахом Хосровом одному византийскому военачальнику удалось заключить союз с аланами [1]. Причём византийцы не без оснований находят в этом упоминании и понятный современникам подтекст: Прокопий ставит в вину ненавистному для него императору то, что тот-де не сумел сбересть этот союз с аланами, очевидно важный даже для могущественной империи.

Эти упоминания об аланах у Прокопия кратки, но даже из них мы можем сделать три ключевых вывода. Во-первых, аланы знакомы римлянам ещё со свремени излёта античности, и в этой же эпохе стоит искать истоки алано-византийского взаимодействия. Во-вторых, к этой же эпохе относится, возможно, первая волна христианизации Алании или по крайней мере части аланского народа. В-третьих, византийские источники говорят об аланах не как о племени чуждальных «варваров», а как о соседях и союзниках. С учётом высокой степени развития римо-византийских политико-правовых институтов, такое взаимодействие затруднительно представить без допущения о том, что у самих аланов уже в эту древнюю эпоху были государственные или по крайней мере протогосударственные институции,

которые и позволяли им иметь в т.ч. стабильные внешнеполитические отношения с такими высокоуровневыми партнёрами, как Восточная Римская империя.

При этом нет оснований говорить об аланах как о северокавказских вассалах или «федератах» Римской империи. И этот тезис является одним из ключевых для рассмотрения алано-византийских отношений. Раннесредневековая Алания выступает в многовековом противостоянии Римской и Персидской империй самостоятельным субъектом, имеющим очевидные внешнеполитические приоритеты, но при этом не соотносимым напрямую ни с одной из сторон. Тот же Прокопий между прочим упоминает и об эпизодах союзнических отношений Алании с Сасанидским Ираном. И в этом обстоятельстве стоит усматривать не противоречие, а точное отражение сложных политических реалий эпохи.

«Что же касается того обстоятельства, что Прокопий, с одной стороны, подчеркивает союзнические отношения алан с персами, а с другой – он называет алан «издревле христианам и римлянам дружественными», то эта различная политическая ориентировка алан может быть объяснена следующим. Когда Прокопий говорит о союзнических отношениях алан с персами, то он, очевидно, имеет в виду восточную часть их, тяготеющую к Ирану, в другом же случае – западную, в своей политике тесно связанную с Византией <...> Надо иметь также в виду, что политическая ориентировка алан не была стабильной; она не могла не изменяться в зависимости от слагающихся политических условий» [2, 141].

Упоминает аланов как отдельное племя и византийский историк конца VI Агафий Миринейский в пятнадцатом стихе третьей книги «Царствования Юстиниана» [3]. Менандр Византиец упоминает аланский народ как имеющий особенно тесные связи с римлянами – так что могущественные кочевники волжских степей именно у аланов искали посредничества для налаживания дипломатических связей с двором Константинополя.

По иронии истории следующее упоминание об Алании в византийских источниках относится уже не к блистательной эпохе Юстиниана I, а ко времени злополучного правления Юстиниана II. Феофан Византиец в своей «Летописи» под 709 годом уже не просто

упоминает про Аланию, а описывает целое приключение будущего императора Льва Исавра. Подозрительный Юстиниан II, находившийся в то время на византийском престоле, ревнует к успехам Льва, которого Феофан именует просто оруженосцем.

Император не просто отсылает Льва от двора. По приказу император Лев отправляется на Кавказ с рискованной дипломатической миссией – «чтобы возбудить аланов против Авазгии, Лазики и Иверии. Прибывши в Лазику, он спрятал свои деньги в Фазисе и с немногими туземцами пошел в Дафилию и перешедши Кавказские горы, пришел в Аланию. Юстиниан, чтобы погубить его, пославши, унес деньги из Фазиса. Аланы приняли оруженосца с великою честью и, поверивши словам его, вторглись в Авазгию и многих пленили. Владетель авазгов дал знать аланам, что Юстиниан не нашел другого такого обманщика как этого человека, которого бы мог послать, чтобы возбудить нас против вас, наших соседей. Он обманул вас и обещанием денег: ибо Юстиниан, приславши, взял их. Но выдайте его нам, а мы дадим вам за него три тысячи монет, и старинная дружба между нами да не разрушится. Но аланы отвечали: мы не из денег послушались его, но из любви нашей к царю. Авазги еще послали к ним: выдайте нам его и мы дадим вам шесть тысяч монет.

Аланы, желая узнать страну авазгов, согласились взять шесть тысяч монет и выдать оруженосца, но наперед все ему открыли и сказали: ты видишь, что дорога в Римскую землю заперта и тебе негде пройти. Итак мы употребим хитрость и согласимся выдать тебя и отпустить вместе с нашими людьми; мы осмотрим ущелья их, сделаем набеги, истребим их с лица земли и сделаем все для наших выгод. Ответчики аланские ушли в Авазгию, согласились выдать им оруженосца и получили от них многие подарки. Авазги послали еще большее число ответчиков с великим количеством золота, чтобы взять оруженосца, которому тогда аланы сказали: эти люди, как мы уже говорили тебе, пришли взять тебя, и ты пойдешь в Авазгию; мы имеем с ними сообщение, и наши купцы всегда ходят туда. Впрочем, чтобы намерение наше не подверглось какому-либо нареканию, мы предадим тебя только повидимому; но когда они двинутся в путь, мы подошлем тайно сзади, их уьем, тебя скроем, пока войско наше внезапно соберется в земли их; что и случилось. Ответчики авазгов,

взявши оруженосца с людьми его, связали и ушли. Аланы с владельцем своим Итаксием настигли их сзади, побили авазгов, оруженосца скрыли и вторглись внезапно в ущелья их, взяли великий плен и произвели великое опустошение в Авазгии. Юстиниан, услышав, что и без денег поручения его исполнены, послал письма к авазгам, если вы сохраните этого человека нашего оруженосца и без вреда доставите его к нам, то мы прощаем вам все ваши проступки. Они с радостью получили письма, опять послали в Аланию с предложением: мы отдаем вам в заложники наших детей; отдайте только оруженосца нам, а мы отправим его к Юстиниану» [4].

Льву Исавру ещё пришлось попутешествовать по Кавказу, пользуясь дружбой аланов, и в конце концов для него всё закончилось хорошо: через восемь лет он сам взошёл на византийский престол и даже основал собственную династию.

Для нас не так уж важно, в какой мере Феофан Византиец следовал при описании этого эпизода достоверным свидетельствам, а в какой – беллетризовал его в угоду взыскательному византийскому читателю. Важно то, что он показывает нам политические реалии Северного Кавказа VIII века через призму византийского восприятия.

И через эту призму процитированный эпизод примечателен не только как иллюстрация стабильно дружественных алано-византийских отношений. Не менее важно и то, что в нём аланы действуют как самостоятельный и притом влиятельный народ. Для начала VIII века, когда к северу от Кавказа на тысячи километров простиралась власть Хазарского каганата, это чрезвычайно важный аспект: можно предположить, что даже если в это время аланы ещё сохраняли формальную зависимость от хазар, то фактически уже могли действовать самостоятельно.

А двумя столетиями спустя история Хазарского каганата уже клонила к закату. Киевский князь Святослав, которому суждено было поставить точку в истории Хазарии, уже одерживал первые победы. Но ещё до походов Святослава ситуация изменилась радикально: в начале X века аланы уже не только обладали независимостью от хазар, но и могли по своему усмотрению действовать против них, представляя для каганата серьёзную угрозу.

Вот что писал византийский император Константин Багрянородный в своём монументальном трактате «Об управлении империей»: «эксусиократор Алании не живет в мире с хазарами, но более предпочтительной считает дружбу василевса ромеев, и, когда хазары не желают хранить дружбу и мир в отношении василевса, он может сильно вредить им, и подстерегая на путях, и нападая на идущих без охраны при переходах к Саркелу, к Климатам и к Херсону. Если этот эксусиократор постарается препятствовать хазарам, то длительным и глубоким миром пользуются и Херсон, и Климаты, так как хазары, страшась нападения аланов, находят небезопасным поход с войском на Херсон и Климаты и, не имея сил для войны одновременно против тех и других, будут принуждены хранить мир» [5, 8].

В этом описании примечательны сразу несколько моментов. Во-первых, внешняя политика правителя Алании рассматривается как ключевой фактор мира и спокойного существования византийских колоний в Северном Причерноморье. Во-вторых, сохраняется византийская традиция рассматривать аланов как союзников – и традиция эта ко времени Константина Багрянородного насчитывает уже несколько столетий. В-третьих, император Константин именует правителя Алании уникальным термином «эксусиократор» (ἐξουσιοκράτωρ).

Титул «эксусиократор» в первом рассмотрении кажется довольно простым, и образуется сочетанием терминов «власть» (ἐξουσία) и «обладание» (κράτωρ). Его можно перевести как «властодержатель», т.е. независимый, суверенный правитель. Но его не стоит смешивать ни с созвучным термином «эксусиаст», который византийцы использовали для иноземных правителей вроде Фатимидов, ни с термином «автократор», которым именовался исключительно византийский император.

Не вдаваясь в нюансы оттенков византийского диалекта и придворной терминологии, можно постулировать, что правитель средневековой Алании был для византийцев суверенным правителем, но при этом не очередным «архонтом варваров», а носителем власти в привычной византийцу римо-византийской традиции, таким «независимым другом» византийского императора. Империя не навязывала аланам свой суверенитет (даже если порой и претендовала на это). Но при этом средневековая аланская государственность представлялась

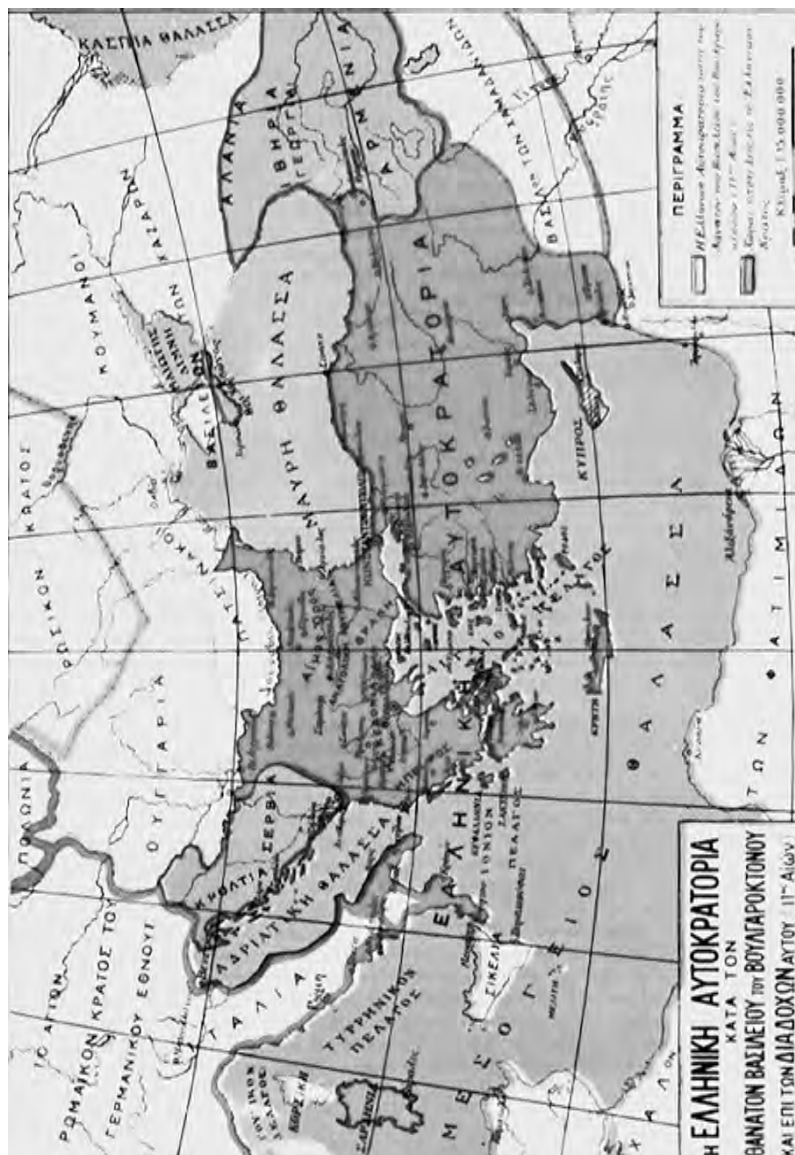


Рис. 1. «Греческая автократория эпохи Василия II Булгаробойцы», греческая карта XIX века

византийцу оваянной привычной ему римо-византийской культурой и в этом смысле легитимной. Алания не была частью империи, но всё равно была словно бы частью римского мира и византийского культурного ареала.

Отголоски такого восприятия можно заметить даже на греческой карте XIX века (рис. 1). Эта эпоха отмечена острым интересом к национальным традициям и национальной истории не только у греков, но и у многих европейских народов. Собственное прошлое зачастую романтизировалось – но тогда же начинается и его собственно научное изучение и, что не менее важно, осмысление.

Греки ожидаемо обращаются к XI веку как к эпохе безусловного политического, экономического и культурного доминирования в Европе «эллинской автократии» византийского императора Василия II. В картографической рефлексии этой эпохи для нас важно обозначение сопредельных с империей территорий. На западе очерчены границы т.н. «Римской империи германской нации». На севере вообще без границ обозначены места обитания патсинакитов (печенегов) и куманов (половцев). А вот Алания обозначена на северо-востоке византийской Ойкумены: не являясь частью империи, она тем не менее не становится для византийца чужой, а входит в некую культурную общность причастных к римо-византийской цивилизации народов, которую уже в середине XX века британский академик Димитрий Дмитриевич Оболенский поэтично назвал Византийским Содружеством Наций.

И логичными, и обоснованными представляются тесные связи средневековой Алании именно с Византийской империей. Помимо очевидных взаимных выгод военного союза, аланы справедливо видели в Византии ключевого торгового партнёра и, что ещё важнее, бесконечный кладёз достижений древней культуры.

Самой важной и значимой компонентой этого культурного взаимодействия стало крещение Алании, которое традиционно относят к началу X века, когда после работы монахов-миссионеров во главе с Евфимием в феврале 914 года в Аланию из Константинополя был отправлен первый иерарх новой Аланской церкви архиепископ Пётр. Аланская церковь получила статус автокефальной архиепископии, подчинявшейся напрямую Константинопольскому патриарху. И это титулование не было лишь формальным или церемониальным:

клирики Аланской церкви активно взаимодействовали с Константинополем. Например, в 998 году патриарх Сисиний II обязал ставропигиальный монастырь св. Епифания в понтийском Керасунте снабжать аланского архиерея вином, сыром и хлебом во время его морских путешествий. Клирики Аланской епархии получили аудиенцию у императора Василия II во время его возвращения из кавказского похода в 1021 году. Алано-византийские клерикальные контакты происходят в эту эпоху если и не ежегодно, то с очевидной регулярностью.

Здесь важно понимать, что Византия в эпоху крещения Алании была не просто самым большим и богатым государством Европы – она была таким именно потому, что в греко-римском мире цивилизационное развитие, по большому счёту, не прекращалось на протяжении по крайней мере двух тысячелетий, со времён преодоления последствий Катастрофы бронзового века. Гомер и Аристофан изучались в византийских школах на курсе, как мы бы сейчас выразились, родной литературы. Деяния Августа и Траяна исследовались как вехи родной истории. А правовая система прямо опиралась на наследие римских юристов поздней Античности.

Несмотря на тяжелейшие кризисы III и VII веков, такое непрерывное цивилизационное развитие не могло не сказаться на материальном и культурном уровне жизни Византии. Наука, техника, производство и искусство – всё это не просто качественно превосходило средний уровень Европы и становилось предметом экспорта и в сопредельные, и в отдалённые страны. Не будет преувеличением сказать, что культурные и даже бытовые обыкновения византийцев давали импульс для развития европейских народов. А эстетические требования византийцев нередко опережали своё время: так, даже немногочисленные уцелевшие памятники бытовой культуры константинопольских аристократов являют нам не только высокую технику ювелирной обработки, но и необычное для той эпохи восприятие красоты – в том числе утончённое видение изящества асимметрии (рис. 2).

Ожидаемо, что византийская культура дала импульс для формирования уже национальных культур тех народов, которые находились в соприкосновении с империей. Разумеется, не стали исключе-



**Рис. 2.** Византийский кубок  
X–XI вв. Сокровищница  
Мюнхенской резиденции,  
фото автора

нием и аланы. Но в связи с этим важно подчеркнуть: восприятие импульса высокоразвитой культуры невозможно в отсутствие собственной культурной почвы. Проще говоря, византийская культура могла дать образцы для развития национальной культуры, но не могла сформировать её «с нуля». Например, варварские королевства Западной Европы ещё в эпоху раннего Средневековья имели доступы к текстам Дигест Юстиниана, в которых было сохранено и упорядочено римское правовое наследие – однако вплоть до XII века эти тексты оставались лишь памятниками истории и не имели прикладного значения за пределами Византии. Рецепция римо-византийского права произошла лишь

после того, как уровень политико-правового развития сперва Италии, а затем и остальных государств Западной Европы оказался достаточно высоким для его восприятия.

А потому и византийское влияние на аланскую культуру свидетельствует в т.ч. и о наличии у Алании собственной развитой культуры уже в X веке. И нужно отметить, что византийское культурное наследие на Северном Кавказе благодаря аланским традициям прослеживается и по сей день в самых разных сферах – от очевидных византийских черт средневековых аланских соборов до кулинарных обыкновений, в которых по сей день угадываются блюда византийских аристов и дипнонов.

Столь глубокое культурное проникновение в самых разных сферах – от религии, богослужения и музыки до кулинарии – не могло быть одномоментным. И если политические контакты несомненны по крайней мере с VI века (а возможно, и раньше), то материальные

следы христианизации Алании прослеживаются с VIII века [5, 32–35]. Это, опять же, не означает того, что до VIII века в Алании не было христиан. Но начиная с VIII века мы можем говорить о христианстве в Абхазии с опорой на археологические данные.

Но ещё задолго до этого «на Кавказе аланы консолидировались, создали свою государственность и предприняли шаги к христианизации. В частности, поражение в войне с арабами (халиф Осман) в 644–656 гг. способствовало укреплению давних связей алан с Византией. Именно к VII в. относит ал-Масуди «начало распространения христианства в Алании». С этого времени христианство в Алании начало укореняться, а Кубань становится местным центром, откуда христианство распространяется на восток и на запад. В VII в. аланский царь Георгий исповедовал христианскую религию; в стране появились христианские монастыри Иоанна Крестителя» [6, 7].

Таким образом, христианизация Алании происходила постепенно и, вероятно, не в один этап. Христианская религия не была привнесена на неподготовленную почву волею одного правителя. Она распространялась среди алан естественным образом, в результате миссионерских усилий византийских монахов, слова которых находили понимание и отклик у местных жителей.

Строго говоря, 914 год знаменовал именно создание Аланской епархии. Если начало христианизации Алании было положено гораздо раньше, то успех миссии относится к позднейшим эпохам. В X веке византийские иерархи, прибывающие на Аланскую кафедру, единогласно жалуются на языческие пережитки в нравах паствы. Это, впрочем, не стоит считать специфической чертой именно Алании: в ту же эпоху, например, в Великом Новгороде священник с малоизвестным сегодня именем Кирик пишет свои известные «Вопрошания», в которых перед архиереем ставятся почти те же самые вопросы об исправлении нравов обывателей и пределах «икономии» в снисхождении к тому, кто ещё не может до конца отказаться от языческих обыкновений.

Таким образом, даже в религиозной сфере византийское влияние воздействовало на вполне уже сформировавшийся менталитет и совокупность культурных и бытовых обычаев, которые лишь с усилиями могли быть модифицированы и приведены в соответствие с хри-

стианскими нормами. Если же мы говорим о политико-правовой сфере, то говорить о замещении аланских традиций византийскими и вовсе не приходится.

Да, византийцы в известной степени осознавали аланского государя как «своего», а аланскую государственность – как понятную и, если угодно, «системную» с т.з. римо-византийского цивилизационного кода. Но при этом аланская государственность не входила в политическую структуру Византийской империи, а правитель Алании – в систему византийских придворных чинов. Более того, мы не можем достоверно говорить о сколь бы то ни было заметном заимствовании византийских политических институтов или хотя бы византийского придворного церемониала в самой Алании.

Если в XIII веке, на излёте византийской истории, сербский король Стефан Душан активно заимствовал византийские титулы для себя и своих придворных, если уже в XVI веке, после гибели Византийской империи, московский царь Иван Грозный именует своих бояр на византийский манер «синклитиками» (пусть и с некоторой издёвкой), то в Алании, при всей очевидности византийского культурно-религиозного влияния, формируется и развивается собственная политико-правовая система.

И всё это в совокупности даёт нам уникальный пример того, как самобытный народ, находящийся в длительном и тесном соприкосновении с древней империей, избегает обеих крайностей. Алания не изолируется от Византии, не отказывается ни от политического, ни от культурного взаимодействия. Аланы заимствуют у византийцев архитектуру, кухню, музыку и в целом чувство прекрасного. Алания принимает христианство. Но при этом национальное не растворяется в имперском. Самобытные черты аланской культуры не замещаются мощным византийским культурным влиянием, а обогащаются им. Византийские традиции находят на Северном Кавказе сперва переосмысление, и лишь затем – осмысленное приятие и сбережение.

И именно этот опыт рационального баланса и органичного симбиоза делает алано-византийские отношения не просто достоянием истории, но и тем примером, который актуален и в XXI веке для построения успешного будущего народов России.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Прокопий Кесарийский*. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. Москва: Наука, 1993.
2. *Гаглойти Ю. С.* Аланы и вопросы этногенеза осетин. Тбилиси: «Мецни-ереба». 1966.
3. *Агафий Миринейский*. О царствовании Юстиниана / Перевод, статья и примечания д. и. н. М. В. Левченко. Москва, Ленинград: Издательство АН СССР, 1953.
4. *Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта* / В пер. с греч. В. И. Оболенского и Ф. А. Терновского; с предисл. О. М. Бодянского. Москва: Университетская типография, 1884.
5. *Константин Багрянородный*. Об управлении империей. Москва: Наука, 1991.
6. *Кузнецов В. А.* Христианство на Северном Кавказе до XV века. Владикавказ, 2002.
7. *Кузнецов В. А., Чибиров Л. А.* К вопросу о христианизации Алании // *Известия СОИГСИ*. 2023. Вып. 47(86). С. 5–17.

**Мартинovich Владимир Александрович,**  
*доктор социологических наук, доктор теологии*  
*Венского университета, заведующий кафедрой*  
*апологетики Минской духовной академии,*  
*г. Минск, Беларусь*

## **МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ МОНИТОРИНГА НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ**

Статья посвящена анализу методологических проблем, возникающих в процессе мониторинга деятельности новых религиозных движений (НРД) в современном обществе [4]. Научно-исследовательские институты и органы государственного управления, специализирующиеся на мониторинге конфессионального пространства, не берутся за учёт многообразия форм и типов нетрадиционной религиозности. Они представляют сведения о зарегистрированных религиозных организациях, исходя из допущения, что все формы религиозных сообществ значения не имеют. Одной из причин такого подхода является наличие методологических проблем, с которыми неизбежно сталкивается исследователь, приступающий к мониторингу НРД. Характер и специфика этих проблем, как и пути их преодоления, зависят от того, какие аспекты феномена НРД и/или реакции на него со стороны окружающего общества подлежат мониторингу.

В настоящей статье внимание уделено анализу методологических проблем, возникающих в процессе мониторинга общего количества НРД конфессионального пространства той или иной страны мира. Несмотря на общий характер данных, мониторинг этого типа можно отнести к числу самых сложных и трудоемких. Дано краткое описание трех основных проблем разновидности мониторинга НРД, а также авторский вариант их решения. Данная статья, конечно же, не может претендовать как на исчерпывающее описание всех возникающих в процессе мониторинга НРД проблем, так и на то, что принятое автором их решение является единственно возможным.

**Проблема понятийного аппарата.** Первая проблема возникает на стадии операционализации ключевых понятий и терминов, характеризующих основные слагающие конфессионального пространства страны. В данном случае подразумевается комплекс терминов, относящихся к нетрадиционной религиозности общества: «секта», «культ», «новые религиозные движения» и др. Объем и содержательное наполнение, а также связанные с ними теории оторваны от реальности современного сектантства, на них практически невозможно опереться при проведении мониторинга НРД. При этом у большинства исследователей, как правило, нет ни времени, ни ресурсов для проверки реальностью теорий, понятий и терминов, вокруг объема, содержания и степени обоснованности которых ведутся бурные баталии в науке и общественном дискурсе. В результате они останавливаются на каком-то одном концепте и собирают только те данные, которые подпадают под принятое ими определение. Это, в свою очередь, приводит к тому, что из многообразия реально существующих форм организации нетрадиционной религиозности отбирается то, что укладывается в границы объема и содержания избранных ученым базовых понятий. При этом оставляются без внимания целые сектора, типы и формы НРД, которые «не вписались» в то или иное определение, но являются наблюдаемой данностью конфессионального пространства. Исследователь получает какие-то данные, подтверждающие в той или иной степени его представления о НРД, но феномен НРД во всем многообразии его форм остается не изучен. Эта проблема не является характерной исключительно для области мониторинга. Однако при исследованиях сектантства она проступает с особой силой, так как в нетрадиционной религиозности вообще и НРД в частности процессы внутренних трансформаций и изменений протекают с гораздо большей скоростью, чем во всех остальных типах религиозных организаций и институтов общества.

В 1997 г. у автора статьи не было никаких ограничений по времени, которое можно было бы затратить как на проверку существующих теорий сектантства, так и на выработку наиболее эффективных методов мониторинга НРД. В результате в процессе организации мониторинга НРД определения и теории НРД как бы «выносились за

скобки». Они все учитывались, но новые и противоречащие той или иной теории данные не отбрасывались, а наоборот, собирались и самым тщательным образом изучались. То, что более противоречило положениям тех или иных теоретических конструктов о современном сектантстве, подвергалось особо пристальному вниманию. Такой подход привел к необходимости кардинального пересмотра понятийного аппарата и послужил стимулом к тому, что с течением времени была сформулирована более или менее законченная авторская концепция НРД [2, 85–176]. Эта концепция до сих пор является не жестким основанием, но простым ориентиром при проведении мониторинга. Она проверяется на жизнеспособность реальными процессами, протекающими в конфессиональном пространстве, постепенно корректируется и дополняется после получения каких-то новых данных. Таким образом, специфика темы приводит к тому, что концептуализация основных понятий должна являться следствием анализа получаемых в процессе мониторинга данных. По завершении каждого этапа мониторинга религиозные организации концептуализируются, например, с учетом их ключевых содержательных и структурных характеристик. Таким образом, мониторинг и анализ количества НРД может быть действительно эффективен только при открытости исследователя к информации, несовпадающей с его представлениями о нетрадиционной религиозности, а также при его готовности пересмотреть понятийный аппарат с учетом новых реалий. Последний совершенствуется с каждым новым этапом мониторинга и на определенной стадии будет достаточно точно описывать все многообразие НРД конкретного региона.

При таком подходе мониторинг НРД помимо своих стандартных задач в виде фиксации актуального состояния конфессионального пространства, разработки новых методов обработки и анализа данных по НРД и т.д. позволяет также вносить существенные коррективы в общую картину представлений о феномене нетрадиционной религиозности в целом.

**Проблема сбора информации.** Вторая проблема проявляется на стадии сбора информации и сводится к сложности поиска данных о многообразии НРД конкретной страны. Собирается общая информация, свидетельствующая о факте деятельности сектантского

сообщества. При этом нет необходимости искать какие-то сложно доступные или редкие документы, информацию, которую сама группа не хотела бы делать достоянием общественности. Однако это не упрощает задачу, так как нахождение даже этой информации связано с огромными временными и трудовыми затратами, что также обусловлено самой спецификой НРД.

Во-первых, наиболее распространенные социологические методы мониторинга в виде опросов и анкетирования по целому ряду причин не играют в данном случае никакой роли. Так, например, НРД представляют собой малые и сверхмалые группы, и вероятность попадания в выборку их членов стремится к нулю; многие НРД запрещают участвовать своим членам в опросах либо рекомендуют скрывать религиозную принадлежность и т.д., и т.п. [1], [3].

Во-вторых, не существует единой государственной, общественной или иной площадки, на которой НРД в той или иной форме фиксируют факт своей работы.

В-третьих, нужная информация неравномерно распределена между разными типами источников. Так, одни НРД рекламируют себя в печатных СМИ, но ограничиваются при этом изданиями городского значения. Другие дают свою рекламу только на радио или в Интернете, третьи развешивают листовки на улицах того или иного города, но избегают контактов со СМИ, четвертые размещают рекламу исключительно на площадях, занимаемых иными НРД. Соответственно, мониторинг осложняется, если ученый не имеет возможности постоянного упрощенного доступа ко всем ключевым типам информационных площадок своей страны.

В-четвертых, НРД неравномерно распределены в рамках разных географических ареалов, областей и районов страны. Так, значительное количество НРД не имеет никаких филиалов и действует только в каком-то одном населенном пункте. При этом отсутствует жесткая корреляция между типом населенного пункта и количеством уникальных для него НРД. Отсутствуют также внешние индикаторы, которые могли бы подсказать приоритетные в географическом отношении направления поиска информации. Заброшенные населенные пункты в глубинке страны представляют в этом отношении не меньший интерес, чем мегаполисы. Целый ряд НРД создают

свои поселения в лесах и полях без каких-либо указаний на картах и без внесения их в реестр населенных пунктов страны. Соответственно, минимальная выборка должна собираться со всех без исключения районов страны, что достаточно не просто.

В-пятых, НРД периодически меняют как места деятельности, так и типы информационных площадок, посредством которых они общаются со своими последователями, друг с другом и с внешним миром. Кроме того, сам процесс их рекламы может быть сильно ограничен по времени. Так, объявление о мероприятиях конкретного НРД может вывешиваться всего на три-четыре дня, а затем исчезать на 5–6 лет, чтобы снова появиться уже на иной информационной платформе всего на несколько дней. Исчезновение какой-то группы из информационного пространства еще не означает, что сама группа прекратила свое существование. История сектантства знает примеры, когда НРД на более чем 100 лет уходило в глубокое подполье, но не прекращало при этом своей деятельности. Соответственно, единожды задокументировать факт работы конкретного НРД намного проще, чем ежегодно находить информацию, подтверждающую его существование. Таким образом, мониторинг НРД предполагает как проверку уже известных источников информации, так и необходимость расширения внимания исследователя на все новые информационные площадки и географические регионы страны.

В-шестых, определенное количество НРД дистанцируется от общества и скрывает факт своего существования. Они нигде себя не рекламируют, а в процессе обращения новых членов далеко не сразу говорят человеку о том, в какую конкретно организацию его приглашают. Такие группы не оставляют практически никаких «следов» работы и узнать о них можно только в том случае, если кто-то из них выходит, для того чтобы поделиться опытом пребывания там. Соответственно, с одной стороны, ученый должен быть готов к получению такой информации, а с другой – те, у кого она есть, должны знать о мониторинге и иметь возможность обратиться к исследователю.

Специфика сбора информации по НРД неизбежно приводит к необходимости ретроспективного пересмотра результатов мониторинга НРД прошлых лет. Так, информация о начале работы той или иной группы, как правило, приходит к исследователям с запозданием в

лучшем случае в несколько лет. Многие НРД действуют в стране десятилетиями, оставаясь при этом незамеченными для специалистов. В результате систематический мониторинг общего количества НРД предполагает периодическую корректировку данных прошлых лет.

**Проблема обработки информации.** В случае эффективного решения второй проблемы исследователь получает документы и материалы, требующие адекватной обработки. Идентификация документа является основополагающей процедурой его обработки не только для учета содержащейся в нем информации в процессе мониторинга НРД, но и для его последующего анализа в целом. Под идентификацией документа здесь и далее будет пониматься процесс установления принадлежности ранее не известного документа к тому или иному НРД.

Именно на этом этапе возникает самая сложная проблема. Дело в том, что как бы долго исследователь ни занимался темой НРД, значительное количество документов он не может идентифицировать без опоры на специальные методологические процедуры. Представляющийся простым процесс соотнесения документа с конкретной группой на самом деле является вызовом даже для самых опытных специалистов в данной области. Основная сложность состоит в том, что для идентификации документа необходимо выделение каких-то доступных для объективной и независимой проверки и перепроверки единиц анализа, кодов, маркеров или переменных, опираясь на которые любой иной исследователь мог бы проверить корректность проведенной операции. При этом они должны быть очевидны, чтобы не вызывать дополнительных вопросов у исследователей, придерживающихся самых разных взглядов на феномен нетрадиционной религиозности. Суть проблемы состоит в том, что специфика феномена существенно затрудняет их выделение. До сих пор исследователями не были зафиксированы значения для тех переменных, учет которых мог бы быть важен для идентификации документа. Количество этих значений чрезвычайно велико и экстенсивно в силу непрерывного появления все новых НРД. Приведем несколько примеров.

Для того чтобы корректно отнести документ к тому или иному НРД, исследователь должен иметь представление о том, какие НРД в

принципе существуют. Подлежащий идентификации документ может относиться как к каким-либо уже известным НРД, так и к еще не изученным группам. Проблема в том, что в России и Беларуси нет единого научного реестра НРД, с которым ученый мог бы сверить данные документа даже на уровне самоназвания группы. Отечественные профильные энциклопедии и справочники не имеют реестр всех названий НРД. Вопрос осложняется тем, что одна и та же группа может иметь до нескольких сотен альтернативных наименований. Генеральная совокупность НРД, порождающих сонмы документов, ученым не известна. В процессе идентификации документов ученый не может опереться на какой-либо готовый, выверенный и полный список названий НРД. Это означает, что у него есть все шансы не распознать даже документы уже исследованных групп. Последние могут выступать под новым наименованием, не известным ему и не зафиксированным в справочниках и энциклопедиях. При этом количество названий НРД не ограничено, так как в мире постоянно появляются новые сектантские сообщества.

Ситуация осложняется существованием НРД с идентичными наименованиями. Под одним названием может действовать от двух до десяти разных НРД. Как правило, это относительно небольшие группы, не превышающие размером 200 человек. Они не подозревают о существовании друг друга, но порой принадлежат к одному типу нетрадиционной религиозности, чем сильно осложняют процесс идентификации их документов. Наконец, НРД достаточно часто прибегают к различным сокращениям и/или расширениям своих названий: Астральный центр «Сфера» может фигурировать как Духовно-астральная академия «Сфера», как Научно-исследовательский центр «Сфера», как Общество «Сфера», либо Духовно-астральная академия, или Научно-исследовательский центр. При этом каждая такая свободно используемая вариация наименования для каких-то групп может являться основным и единственным названием. В результате даже полные совпадения в наименованиях еще не могут быть надежным основанием для идентификации документа. Можно предположить, что адрес и телефон организации, указываемые в документе в качестве выходных данных группы, являются надежным идентификационным маркером. Он может быть важен особенно в

тех случаях, когда в документе отсутствует ее название. Однако чтобы опереться на эту переменную, ученый должен знать: а) адреса и телефоны всех НРД (что невозможно, так как не известны все реально существующие НРД); б) адреса и телефоны, использующиеся лишь временно для проведения тех или иных мероприятий или акций НРД (то есть за один год одно НРД в одной стране может поменять до 10 разных адресов); в) адреса и телефоны, которые используются несколькими разными НРД одновременно (или адреса и телефоны, исполняющие функцию «диспетчеров» для разных групп).

Такие списки общедоступных выходных данных могут быть собраны ученым после многолетнего мониторинга НРД, но никак не в начале его, когда они наиболее востребованы.

Такой же не вполне надежной переменной становится авторство документа. На первый взгляд может показаться более чем разумным допущение, что, если основатель какого-то НРД является одновременно основным, единственным или даже одним из авторов подлежащего идентификации документа, либо просто в нем активно упоминается, то сам документ относится к созданной им же группе. Например, если речь идет о Шриле Прабхупаде, то документ относится к Международному Обществу Сознания Кришны, если упоминается Рон Хаббард, то документ непременно принадлежит саентологии. Однако слова, речи, статьи и разные иные тексты основателей и известных руководителей НРД активно заимствуются другими НРД, особенно от них отколовшимися. Безусловными лидерами в этом процессе становятся многочисленные группы, которым просто не хватает сил на производство собственных текстов. Активное использование «значимых духовных авторитетов иных религиозных течений» в мире малых НРД является весьма распространенной практикой, а взаимный плагиат небольших текстов – широко распространенной нормой.

Символика НРД также не может быть надежным маркером, так как: а) далеко не всегда используется в документах; б) одно НРД может использовать до нескольких сотен самых разных символов. Это может быть обусловлено как изменениями символики в процессе развития организации, так и присвоением филиалам, подразделениям и фронтальным организациям НРД индивидуальных эмблем; в) в реаль-

ности существует множество вариаций одного и того же символа, которые могут быть инициированы как самим НРД, так и другими группами, от него отколовшимися. Некоторые группы совершенно независимо друг от друга приходят к принятию одинаковых по всем своим основным компонентам символов и эмблем.

Иначе говоря, как и в случае с наименованиями НРД, не существует единого реестра символов НРД. Их число велико по объему и непрерывно растет.

Невозможно также выработать единую и надежную систему критериев идентификации группы на основании анализа содержания документа. Изучение текста может помочь однозначно квалифицировать его как относящийся или не относящийся к нетрадиционной религиозности в целом, а также отнести его к конкретному типу НРД. Но сделать выводы относительно его принадлежности к конкретной группе сложнее. Учение и понятийный аппарат разных НРД в рамках одного и того же типа могут быть близки друг к другу, а в ряде случаев – совершенно одинаковыми. Отличия таких групп будут сводиться к разному руководящему и кадровому составу и их структурной независимости друг от друга. В результате, без углубленной специализации на конкретном типе НРД выявить существенные для идентификации документа различия в его содержании не представляется возможным. Ситуация осложняется тем, что идеи отдельных “больших НРД” могут заимствоваться на более чем серьезной и последовательной основе десятками, а порой и сотнями малых НРД, от них же отколовшихся или просто им подражающих. Они будут опираться на ту же литературу, издавать очень похожие по содержанию и оформлению массивы документов. При этом, сохраняя структурную независимость, они будут претендовать на абсолютность собственного вероучения.

Однако все это относится к уже известным исследователю группам. Если же ученый никогда ранее с НРД не сталкивался, то есть изначально не знаком со спецификой его вероучения, а сама группа при этом активно подражает какому-то иному НРД, вероятность быстрой и точной идентификации ее документов стремится к нулю.

Анализ содержания документа осложняет также тот факт, что на протяжении своего существования НРД могут вносить существенные

изменения в собственное вероучение, которые могут быть неизвестны ученым. То есть документ, относящийся к уже известной группе, по содержанию может вступать в противоречие с ее актуальным вероучением, что будет опять же сильно осложнять процесс его идентификации.

Все означенные проблемы указывают на то, что эффективный мониторинг НРД предполагает наличие у ученого целого набора специальных компетенций, приобретаемых не просто при специализации на изучении НРД, но при систематической и постоянной работе с документами и материалами разных НРД одновременно.

Мониторинг НРД в Кабинете сектоведения Минской духовной академии. С апреля 1997 г. по настоящее время автором проводится мониторинг НРД в Республике Беларусь. Описанные выше проблемы были впервые выявлены и тематизированы именно в процессе этого мониторинга. Для них было найдено решение, позволяющее более или менее точно анализировать изменения, протекающие в НРД Беларуси.

Решение для первой проблемы было описано ранее. Сбор информации для разрешения второй проблемы осуществлялся с помощью точечного анализа различных информационных ресурсов и площадок, на которых могли остаться какие-то следы работы НРД; постоянного анализа прессы республиканского, областного и городского значения; анализа Интернет и социальных сетей; добровольцев из Минска и всех областей Беларуси, изучавших ситуацию на местах; общественных и государственных организаций, СМИ, а также частных лиц, обращавшихся с информацией по НРД в Белорусскую Православную Церковь; коллег, профессионально изучающих НРД; студентов, а также целого ряда весьма активных граждан страны, занимающихся поиском и коллекционированием документов; обмена информацией с коллегами из-за рубежа, которым периодически приходила информация по НРД в Беларуси, недоступная в самой стране.

В результате на определенном этапе объемы поступающей в процессе мониторинга НРД информации позволили аккумулировать в Кабинете сектоведения полные сведения по деятельности 997 НРД всех типов (без учета филиалов) в 770 населенных пунктах Беларуси.

Для разрешения третьей проблемы обработки документов была разработана оригинальная авторская методика идентификации документов НРД. Созданный к настоящему времени ее вариант не является окончательным, но в своей актуальной версии достаточно эффективен и успешно апробирован на 300 тыс. документах НРД.

В ситуации отсутствия единого реестра НРД было принято решение его создать. В качестве платформы выбрана реляционная СУБД MS Access. Так как названия НРД не являются величиной постоянной, каждому новому и/или уже известному НРД присваивается уникальный цифровой код. К нему привязываются известные наименования НРД, которые берутся как из уже однозначно идентифицированных документов, так и из научно-исследовательской литературы. Во всех случаях указывается источник информации. Помимо названий НРД к коду привязывается несколько десятков иных переменных, характеризующих группу с разных сторон. Среди них можно упомянуть страну основания НРД, ФИО основателя, год основания, его тип по структуре и содержанию, официальные выходные данные, принадлежащие группе СМИ, издававшаяся литература и т.д. Важно отметить, что в реестр добавляются с соответствующей пометкой как НРД, действующие в Беларуси, так и группы, существующие только за рубежом. Иностранные НРД рассматриваются как организации, которые в потенциале могут появиться в Беларуси. Внесение их в реестр, с одной стороны, позволяет решить ряд научно-исследовательских задач, никак не связанных с мониторингом НРД, а с другой – ускоряет и упрощает процесс их распознавания и учета в случае основания ими филиалов в Беларуси. Число переменных в СУБД с годами увеличивается, что позволяет учитывать все новые и новые типы информации по НРД, пригодные для идентификации их документов. Ввиду того, что документы по НРД в Кабинет сектоведения поступают на разных языках мира, в реестре учитываются также английские, немецкие и иные написания значений переменных. Это позволяет проводить идентификацию иноязычных документов НРД.

Далеко не всегда имеющаяся в реестре информация по каждому НРД охватывает все переменные. Процесс дополнения и корректировки реестра с учетом новой документально подтвержденной

информации происходит ежедневно. В реестре собрана информация о 4100 разных НРД из 95 стран мира. Означенный реестр упрощает процесс идентификации документов уже занесенных в него групп, позволяет проверить все встречающиеся в новом документе переменные на их совпадение с данными из реестра НРД. Соответственно, совпадение максимально большого количества переменных повышает вероятность корректной идентификации документа.

Особое значение для этого процесса имеет так называемый «нулевой цифровой код» реестра. Он представляет собой всего один код в реестре, к которому в стандартном формате «один-ко-многим» прикрепляются тысячи разрозненных единиц информации или значений переменных, взятых из документов, пока еще находящихся в процессе идентификации. Как правило, речь идет об информации из сложно идентифицируемых документов, которой недостаточно для их однозначного распознавания, но она может в будущем как-то способствовать этому процессу. Все эти осколки информации заносятся в реестр на «нулевой цифровой код» с указанием места временного хранения документа. При проведении проверки в реестре новых документов программой в автоматическом режиме просматриваются данные «нулевого цифрового кода». Это многократно повышает эффективность распознавания документов, так как каждое совпадение с данными этого кода позволяет вернуться к изучению сложного документа, но уже с учетом новых документов, содержащих дополнительную информацию. В реестр вносится также информация по уже распавшимся НРД разных стран мира. Это позволяет решать различные научно-исследовательские задачи, выходящие далеко за рамки мониторинга НРД.

Одного сопоставления с реестром часто недостаточно для идентификации документа, а совпадения некоторых переменных могут также служить выявлению принципиально новых групп, становясь средством корректировки имеющихся сведений об НРД или исполнять иные функции. Приведем несколько характерных примеров работы с реестром и разрешения разных проблем и нестыковок.

**Пример 1.** В реестре может отсутствовать информация по всем без исключения переменным из документа. Кроме того, справочники и доступные системы информации никакой дополнительной ин-

формации не дают. В этом случае проводится глубокий анализ содержания документа (метод зависит от типа документа и особенностей его содержания), который может привести к следующим результатам. В первом варианте имеющихся данных в документе недостаточно для его идентификации на современном уровне развития науки. В этой ситуации в «нулевой цифровой код» реестра вносятся осколки информации из проблемного документа, а повторный его анализ будет произведен через несколько лет. За это время повысится уровень квалификации и опыт работы с документами автора, а также могут появиться новые, более полные по содержанию и структуре документы этого же НРД, которые позволят корректно его идентифицировать. Так, некоторые документы были опознаны автором лишь спустя 10–15 лет после их поступления.

Во втором варианте документ может содержать достаточное количество информации для того, чтобы его можно было отнести к новому, никем ранее не описанному и не изученному НРД. В этом случае: а) в реестр вносится информация о новом НРД с присвоением ему нового уникального кода и ссылкой на документ; б) сам документ архивируется в соответствии с уникальным цифровым кодом из реестра. Таким образом, процесс идентификации документа получает дополнительное измерение, состоящее в открытии принципиально новых групп или объектов для научного анализа. Так как документально подтвержденная информация о новых НРД приходит достаточно часто, сам процесс идентификации документов приобретает статус полноценного и самостоятельного исследования. Его результаты могут быть использованы, например, при составлении карты нетрадиционной религиозности той или иной страны мира [2, 121–131].

**Пример 2.** При полном совпадении наименования НРД, типа содержания, типа структуры и даже страны основания группы проходящий идентификацию документ может быть хронологически старше, чем зафиксированная в реестре дата основания НРД. Это становится поводом как минимум для двух операций: а) проверки степени надежности данных реестра, указывающих дату основания группы; б) комплексного сравнительного анализа проходящего идентификацию документа со всем массивом имеющихся в наличии документов

означенного НРД из реестра. Эта дополнительная проверка может привести к самым разным результатам. Разберем только два из них.

Первый вариант – может оказаться, что распространенная в научной среде и внесенная в реестр информация о дате основания группы не имеет надежных документальных подтверждений. В то же время сравнительный анализ выявит целый ряд не учитываемых в реестре совпадений, позволяющих однозначно констатировать принадлежность нового документа к НРД из реестра, а значит, и произвести переоценку даты его основания. В этом случае в реестре корректируется дата основания группы и делается ссылка на новый документ. Во втором варианте может оказаться, что информация о дате основания группы из реестра имеет более чем солидное документальное подтверждение, а сравнительный анализ выявит целый ряд существенных содержательных и структурных расхождений между находящимся на идентификации документом и всем остальным массивом материалов. В этом случае: а) в реестр будет внесено новое НРД со ссылкой на новый документ, который отныне будет идентифицироваться с данной группой; б) в записях обоих НРД в реестре будет поставлена отметка о возможных идейных и иных влияниях двух означенных групп, что должно будет быть проверено в рамках иных исследований.

**Пример 3.** Информация из документа, находящегося в процессе идентификации, совпадает в реестре одновременно с записями двух разных НРД. В этой ситуации инициируется сравнительный анализ документов обеих групп с новым документом, который может привести как минимум к двум разным результатам. В первом варианте два разных НРД из реестра могут оказаться на самом деле одной группой, которая на определенном этапе своего развития претерпела кардинальные трансформации собственного вероучения, структуры, адреса, руководящего состава, методов работы, поменяла собственное наименование и начала вести свою историю «с чистого листа». Идентифицируемый документ в этом случае будет хронологически относиться к той самой стадии трансформации группы, когда она еще не избавилась от всех своих прежних характеристик, но уже начала приобретать новые. Для глубокого сравнительного анализа документов «обеих» групп у ученых ранее просто не было никаких

особых оснований, так как по всем первичным признакам речь шла о разных группах. В этом случае: а) два НРД из реестра будут объединены в одно с одним уникальным цифровым кодом; б) их документы в архиве будут соединены вместе в хронологическом порядке; в) в реестре данная группа будет отмечена как претерпевшая существенную трансформацию. В будущем при сборе критического объема информации и документов это позволит провести отдельное исследование на тему трансформаций НРД. Во втором варианте совпадение информации объясняется тем, что оба НРД в свое время проводили ряд совместных мероприятий, что и удостоверяется самим документом. В этом случае: а) документ получает двойную идентификацию; б) его оригинал располагается в материалах одного НРД, а его копия – в материалах другого; в) в реестре делается пометка о том, что оба НРД проводили в такой-то период совместные мероприятия, что вероятнее всего привело к появлению ряда иных документов с двойной идентификацией.

Таким образом, реестр представляет собой инструмент, позволяющий разрешить сложную методологическую проблему, возникающую в процессе мониторинга НРД. Уникальность реестра состоит в том, что он никак не завязан на конкретные определения ключевых понятий «секта», «новое религиозное движение» и т.д. Иначе говоря, он является удобным инструментом идентификации документов вне зависимости от того, что ученый понимает под сектами и НРД, а также пользуется ли он вообще этими понятиями либо предпочитает термин «новые религии» или «деструктивные культы». Реестр фиксирует совершенно нейтральные единицы информации из документов и не содержит никакой оценочной информации по группам.

Мониторинг общего количества НРД конфессионального пространства той или иной страны мира является, вне всякого сомнения, одним из самых сложных и трудоемких. Возникающие в процессе его реализации проблемы во многом не характерны для мониторинга иных аспектов феномена НРД и связанных с ним явлений, например, мониторинга изменений в отношении населения к феномену сектантства. Между тем сам процесс разрешения возникающих проблем и вопросов позволяет исследователю получить уникальную

информацию, значение и эвристический потенциал которой выходит далеко за границы самого процесса мониторинга НРД.

В данном материале представлен только один из вариантов решения проблем, возникающих в процессе мониторинга НРД.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Добреньков В. И., Кравченко А. И.* Методы социологического исследования. М.: ИНФРА-М, 2009.

2. *Мартинович В. А.* Нетрадиционная религиозность: возникновение и миграция. Материалы к изучению нетрадиционной религиозности. Т. 1. Минск: Минская духовная академия, 2015.

3. *Ядов В. А.* Стратегия социологического исследования. М.: Академкнига ИКЦ, 2003.

4. *Arweck E.* Researching New Religious Movements. Responses and redefinitions. London: Routledge, 2006.

5. *Bromley D. G.* Methodological Issues in the Study of New Religious Movements // Teaching New Religious Movements / Ed. by D. G. Bromley. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 65–89.

6. *Richardson J. T., Balch R., Melton J. G.* Problems of research and data in the study of new religions // The Handbook on Cults and Sects in America / Ed. by Bromley D.G., Hadden J.K. Vol. 3. Pt. B. Greenwich-London: JAI Press inc., 1993.

**Диакон Родион Князев,**  
*Корсунская епархия Русской Православной Церкви,  
штатный клирик храма святых Григория Паламы  
и мученицы Атталии, Франция, г. Страсбург*

## **ПИЩЕВЫЕ ПРАКТИКИ И ФОРМИРОВАНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ: ИУДЕО-ХРИСТИАНСКИЙ ДИАЛОГ И ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА ОСЕТИИ**

### **Введение**

Настоящая статья посвящена анализу роли пищевых законов (кашрута) в процессе разделения иудаизма и христианства в период от возникновения христианского движения до Никейского собора 325 г. В рамках исследования кашрут рассматривается не как второстепенный ритуальный элемент или архаический санитарный код, но как один из ключевых механизмов формирования религиозной идентичности, социальной границы и богословского самоопределения. Подобный подход позволяет выйти за пределы традиционного противопоставления «закона» и «благодати» и рассмотреть пищевые практики как форму телесной и социальной нормативности, в которой религиозная принадлежность закрепляется через повседневное действие.

Методологически статья опирается на историко-сравнительный анализ, сочетающий исследование нормативных текстов и социального контекста их функционирования. В центре внимания находятся не только богословские интерпретации пищевых предписаний, но и их практическое значение в условиях многоэтничного и многоконфессионального мира Римской империи. Как показано в ряде современных исследований, именно повседневные практики — и прежде всего трапеза — оказываются наиболее чувствительным индикатором границ между группами, поскольку затрагивают сферу тела, общения и символического обмена.

Хронологические рамки исследования охватывают период от формирования раннехристианских общин до институционального

оформления христианства в IV в., что позволяет проследить динамику переосмысления кашрута от внутрииудейского спора до элемента конфессиональной идентификации. Привлечение иудейских, раннехристианских и иудеохристианских источников даёт возможность показать, что процесс *separation of the ways* (Под *parting of the ways* понимается длительный и неоднородный процесс, в ходе которого иудаизм и христианство, изначально существовавшие в общем иудейском контексте, постепенно оформились как две отдельные и взаимоисключающие конфессии) не был одномоментным разрывом, но представлял собой длительный и неоднородный процесс, в котором пищевые законы играли структурообразующую роль.

### 1. Кашрут как граница в раннем иудаизме

В раннем иудаизме пищевые законы функционировали как один из центральных механизмов поддержания религиозной и социальной идентичности. В отличие от вопросов мессианизма или эсхатологии, которые могли становиться предметом внутриобщинных споров, кашрут сохранял статус общепризнанной нормы, нарушение которой означало выход за пределы общины. Именно регулярность и телесная повторяемость пищевых предписаний обеспечивали их исключительную эффективность в воспроизводстве границы между Израилем и народами. Повседневный характер пищевых практик превращал соблюдение кашрута в постоянно актуализируемый акт принадлежности.

Библейские нормы, изложенные в Лев. 11 и Втор. 14, формируют базовую систему различения чистого и нечистого, однако уже в эпоху Второго Храма эти предписания начинают интерпретироваться в более широком социальном и антропологическом контексте. Как показывает Дж. Нойснер, идея ритуальной чистоты в иудаизме не ограничивается храмовой сферой, но переносится в повседневную жизнь, где пища становится главным носителем сакральной дифференциации [1]. Тем самым трапеза превращается в своего рода «малый храм», а соблюдение кашрута — в форму непрерывного религиозного служения, связывающего тело, пространство и закон.

Такое расширение сферы чистоты приводит к тому, что пищевые нормы начинают выполнять функцию социальной регуляции. Они определяют не только индивидуальное поведение, но и формы коллективного взаимодействия, определяя допустимые и недопустимые модели поведения. Отказ от определённых видов пищи или от совместной трапезы с неиудеями становится не случайным жестом, а осознанным актом разграничения, который закрепляет символическую сакральность внутреннего порядка над внешней средой. В этом смысле кашрут оказывается встроенным в более широкий комплекс практик, направленных на сохранение целостности общины в условиях эллинистического и римского мира.

В мишнаитский период наблюдается дальнейшее развитие и конкретизация пищевых запретов, отсутствующих в прямом виде в библейском тексте. Особое значение приобретает запрет на вино язычников (Авода Зара 2:3), который направлен не только против возможного идолослужения, но и против социальной интеграции через совместные пиры и участия (даже неумышленного) в чужих религиозных культах. В античном обществе именно трапеза выступала ключевым пространством установления дружеских, политических и экономических связей, и отказ от участия в ней означал сознательное дистанцирование от окружающего мира. Таким образом, запрет приобретает превентивный характер, блокируя потенциальные формы ассимиляции.

Тосефта и литература мидраша усиливают эту линию, вводя логику расширенной осторожности. Даже косвенная или гипотетическая связь пищи с идолопоклонством рассматривается как достаточное основание для запрета, что свидетельствует о смещении акцента с конкретного действия на саму возможность нарушения границы. В мидраше *Бемидбар Рабба* совместная трапеза с «чужим» интерпретируется как угроза верности Завету, а отказ от неё — как форма исповедания принадлежности Израилю. Пища здесь выступает не нейтральным объектом потребления, а носителем религиозного смысла, способным укреплять или разрушать связь человека с общиной.

Как отмечает Д. Боярин, именно телесный характер кашрута делает его особенно устойчивым маркером идентичности, способным

сохранять значимость даже в условиях интенсивных культурных контактов и диаспорального существования [2, 112–114]. В отличие от догматических формул или символических нарративов, пищевые практики укоренены в повседневности и потому менее подвержены абстрактным переосмыслениям. Это объясняет, почему кашрут продолжает играть ключевую роль в иудаизме даже тогда, когда другие элементы религиозной жизни подвергаются трансформации или утрате.

Таким образом, в раннем иудаизме кашрут функционирует не просто как совокупность культовых предписаний, но как комплексный механизм производства границы, связывающий тело, закон и коллективную память. Именно эта роль пищевых запретов впоследствии делает их одной из главных точек напряжения в процессе расхождения иудаизма и христианства.

## **2. Раннее христианство и переосмысление пищевых законов (расширенная версия)**

Возникновение христианского движения в иудейской среде радикально меняет статус пищевых законов. Кашрут перестаёт быть исключительно внешней границей между Израилем и народами и превращается в предмет внутригруппового конфликта, определяющего условия принадлежности к христианской общине [3, 104]. Этот конфликт разворачивается прежде всего в пространстве трапезы, где сталкиваются различные модели религиозной идентичности.

Сюжет о видении Петра (Деян. 10:9–16) символически подрывает прежнюю систему различения чистого и нечистого, однако сам текст подчёркивает, что речь идёт прежде всего о статусе народов, а не о немедленной отмене пищевых норм. Реакция Петра показывает, что соблюдение кашрута продолжало восприниматься как самоочевидная норма даже в апостольской среде. Конфликт в Антиохии (Гал. 2:11–13) делает это напряжение явным: отказ Петра от совместной трапезы с язычниками интерпретируется Павлом как подрыв универалистского характера Евангелия [4, 177].

Решения Иерусалимского собрания (Деян. 15) представляют собой попытку институционального компромисса. Минимальный на-

бор запретов — идоложертвенное, кровь, удавлена — направлен на обеспечение возможности совместной жизни внутри многоэтнической общины. Эти нормы фиксируют промежуточную стадию, в которой кашрут ещё не отвергнут, но уже утрачивает статус универсального обязательства.

В памятниках конца I — начала II в. наблюдается дальнейшее смещение акцента от практического регулирования пищи к богословскому осмыслению статуса Закона в целом. В этот период пищевые предписания всё реже рассматриваются как обязательное условие принадлежности к общине и всё чаще — как элемент прошлого этапа истории откровения, сохраняющий лишь ограниченное или символическое значение.

В *Дидахе* пищевые предписания ещё присутствуют, однако их нормативный статус существенно трансформируется. Они предлагаются не как универсальное требование, а как форма добровольной дисциплины, соотносимой с личным духовным ростом и возможностями конкретного верующего (Did. 6:2–3). Такая постановка вопроса отражает компромиссную модель раннехристианской общины, в которой сохраняется уважение к иудейской традиции, но одновременно проводится различие между обязательным и желательным. Пища здесь уже не функционирует как жёсткий маркер идентичности, а становится частью аскетической практики, лишённой статуса универсального закона.

У Игнатия Антиохийского риторика заметно ужесточается. Соблюдение иудейских практик, включая пищевые нормы, начинает интерпретироваться не просто как архаизм, но как реальная угроза экклесиальной целостности. В его посланиях отказ от «иудаизирования» приобретает символическое значение верности Христу и новому образу церковного существования (Magn. 8:1) [5, 322]. Таким образом, кашрут оказывается включён в полемическое противопоставление «ветхого» и «нового», где телесная практика становится индикатором богословской позиции.

Особенно радикально эта тенденция выражена в *Послании Варнавы*. Здесь пищевые законы полностью аллегоризируются и лишаются телесной обязательности: запреты на определённых животных истолковываются как моральные предостережения, не имеющие прямого

отношения к реальному питанию. Подобная стратегия не только снимает вопрос о соблюдении кашрута, но и подрывает саму идею буквального исполнения Закона, переводя его в плоскость этической символики.

У Юстина Мученика эта линия получает философско-историческое обоснование. Кашрут интерпретируется как временное педагогическое установление, имевшее смысл лишь в определённый период истории спасения и адресованное конкретному народу [6, 47]. После пришествия Христа необходимость в таких предписаниях, по мысли Юстина, отпадает, поскольку истина Закона раскрывается в духовном, а не телесном измерении. Тем самым пищевые запреты включаются в более широкую схему «экономии откровения», где каждый этап имеет собственную, но ограниченную по времени нормативность.

В совокупности эти тексты свидетельствуют о том, что отказ от кашрута в раннем христианстве был не одномоментным актом, а результатом постепенного богословского переосмысления. Пищевые запреты утрачивают функцию регулятора повседневной практики и трансформируются в элемент дискурса о преемственности и разрыве между иудаизмом и христианством. Таким образом, отказ от пищевых норм становится не просто практическим решением, но важным компонентом христианского самоопределения, через который конструируется новая религиозная идентичность.

Характерно, что во всех рассмотренных памятниках конца I – начала II в. отказ от пищевых предписаний не формулируется как прямое отрицание Моисеева Закона, но как изменение способа его понимания и применения. Закон сохраняет авторитет как часть божественного откровения, однако его телесное исполнение всё чаще признаётся несоответствующим новому этапу истории спасения. Тем самым пищевые нормы перестают быть сферой повседневной практики и перемещаются в область интерпретации, где их значение определяется не буквальным соблюдением, а символическим и педагогическим смыслом.

В этом контексте особенно показателен переход от дисциплинарного к идентификационному измерению. Если в иудейской традиции кашрут функционировал как один из ключевых механизмов под-

держания границ общины, то в раннехристианских текстах он постепенно утрачивает эту функцию.

Важно подчеркнуть, что данная трансформация не означает немедленного исчезновения иудео-христианских практик. Напротив, сами полемические тексты указывают на их устойчивое существование. Однако именно в этот период формируется теологическая рамка, в которой такие практики начинают восприниматься как отклонение от нормы, а не как допустимый вариант христианского образа жизни. Пищевые запреты, ранее нейтральные или даже почитаемые, превращаются в маркер «инаковости» внутри христианского дискурса.

Таким образом, в памятниках конца I – начала II в. отказ от кашрута выступает не столько как вопрос дисциплины, сколько как инструмент богословского размежевания. Через переосмысление пищевых предписаний раннехристианские авторы формируют представление о новой нормативности, в которой телесная практика уступает место духовному универсализму. Этот процесс закладывает основы для последующего институционального и доктринального отделения христианства от иудаизма.

### **3. Иудеохристианские традиции и внутренний плюрализм (дополненная расширенная версия)**

Иудеохристианские группы первых веков наглядно демонстрируют, что процесс расхождения иудаизма и христианства не был ни линейным, ни однозначным. Назореи и эбиониты сохраняли обязательность Торы, включая соблюдение кашрута, при признании Иисуса Мессией, тем самым занимая промежуточное положение между раввинистическим иудаизмом и христианством языческого типа [7, 43–44]. Их маргинальный статус отражает не столько экзотичность вероучения, сколько напряжённость самой исторической ситуации, в которой вопрос о пищевых практиках становился ключевым маркером конфессиональной принадлежности.

С точки зрения социальной динамики именно трапеза и связанные с ней ограничения оказывались наиболее наглядным выражением различий между группами, исповедовавшими общие библейские

основания, но по-разному интерпретировавшими их нормативную силу. В условиях, когда догматические формулы ещё не были окончательно кодифицированы, пищевые практики выполняли функцию «видимого богословия», позволяя идентифицировать принадлежность к той или иной традиции на уровне повседневного поведения.

Соблюдение кашрута в иудеохристианской среде имело не только нормативное, но и выражено полемическое значение. Оно служило средством дистанцирования от павлинистской интерпретации христианства, в рамках которой отказ от пищевых законов воспринимался как необходимое условие универсализации веры. В Псевдо-Климентовых Гомилиях кашрут вновь приобретает значение чёткой идентификационной границы: отказ от определённых видов пищи и от совместной трапезы с «нечистыми» интерпретируется как выражение верности Богу и апостольской традиции, противопоставляемой Павлу и его последователям. Таким образом, пищевые запреты становятся элементом богословской полемики, в которой вопрос о законе напрямую связан с вопросом апостольского авторитета и легитимности интерпретации христианского послания.

Важно подчеркнуть, что иудеохристианские представления о кашруте не сводились к механическому воспроизведению раввинистических норм. В ряде текстов пищевые запреты получают дополнительное этическое и антропологическое обоснование, связываясь с идеей подражания Богу, умеренности и восстановления изначального порядка творения. Кашрут в этом контексте выступает не только как знак этнической или конфессиональной идентичности, но и как форма духовной дисциплины, направленной на преобразование человеческой природы и упорядочивание телесных желаний.

Параллельно раввинистическая литература I–III вв. демонстрирует собственный плюрализм в оценке статуса заповедей в эсхатологической перспективе. Обсуждения о том, сохраняют ли заповеди Торы обязательную силу в «грядущем веке», показывают, что вопрос о соотношении закона и будущего спасения был актуален не только для христиан, но и для самих раввинов [8]. Эти дискуссии свидетельствуют о том, что осмысление временности или неизменности кашрута происходило в общем интеллектуальном пространстве, где

границы между иудейскими и христианскими размышлениями ещё не были окончательно зафиксированы.

Таким образом, иудеохристианские традиции позволяют говорить о глубоком внутреннем плюрализме раннего христианства и показывают, что пищевые практики оставались значимым полем богословской, социальной и антропологической рефлексии задолго до окончательной конфессиональной кристаллизации.

#### **4. Кавказская перспектива: Армения и Осетия**

Обращение к материалу восточнохристианских традиций позволяет рассмотреть пищевые практики в более широкой сравнительной перспективе и выйти за пределы исключительно иудео-христианского контекста. Кавказский регион, находившийся на пересечении культурных, этнических и религиозных влияний, представляет собой показательный пример того, как христианство взаимодействует с локальными обычаями, не разрушая при этом собственной догматической структуры и одновременно формируя устойчивые модели религиозной идентичности.

В Армянской Апостольской Церкви, как и в других Церквях, трапеза воспринимается как продолжение литургического опыта, а пища — как медиатор между догматикой и социальной жизнью общины. Постные и праздничные практики, строго регламентированные церковным календарём, формируют особый ритм времени, в котором телесная дисциплина соединяется с исторической памятью и коллективной идентичностью [9]. Через повторяемость пищевых циклов община не только воспроизводит богословские смыслы, но и закрепляет свою связь с историей страдания, мученичества и сохранения веры в условиях внешнего давления.

При этом отказ от ветхозаветного кашрута в армянской традиции не означает отказа от сакрального измерения пищи как такового. Напротив, пищевые ограничения и благословения переосмысливаются в христологическом и еклесиологическом ключе, а трапеза становится пространством символического участия в церковной полноте. Таким образом, происходит трансформация, а не устранение той функции, которую пищевые законы выполняли в иудаизме.

Осетинская традиция демонстрирует иной, но не менее показательный пример. Ритуальный пир с жертвенным мясом и строго регламентированной структурой тостов, распределения ролей и последовательности действий выступает формой коллективного религиозного действия, в котором сочетаются элементы христианства и локального наследия [10, 139]. Здесь пища выполняет функцию сакрализации социальной структуры, поддержания памяти предков и утверждения моральных норм, передаваемых через ритуальное участие.

Особенность осетинского материала заключается в том, что трапеза сохраняет ярко выраженное сакральное измерение, не будучи напрямую привязана к библейским пищевым запретам. Это позволяет увидеть, каким образом христианство может интегрировать до- и внебиблейские формы пищевой символики, сохраняя при этом богословскую целостность и ритуальную значимость практики.

Оба примера показывают, что христианство способно включать и переосмысливать локальные пищевые традиции, руководствуясь принципами икономии. Это позволяет различать неизменное догматическое ядро и изменяемые формы его культурного выражения. Пища и трапеза становятся пространством напряжения между универсальностью веры и культурной спецификой общины, оставаясь при этом важнейшим носителем религиозной памяти.

В сравнительном свете кавказский материал позволяет глубже понять раннехристианские дискуссии о кашруте: сохранение ветхозаветных пищевых законов или отказ от них не устраняет сакрального измерения трапезы, но трансформирует его, открывая пространство для новых форм религиозной и этноконфессиональной идентичности.

### Заключение

Историко-сравнительный анализ показывает, что кашрут сыграл ключевую роль в процессе расхождения иудаизма и христианства в I–IV вв., выступая не второстепенным дисциплинарным элементом, а устойчивым языком идентичности и социальной границы. В иудейской традиции пищевые законы закрепляли принадлежность к

Израилю через телесную и повседневную практику, тогда как в христианстве их переосмысление стало одним из инструментов формирования универалистской модели общины, открытой для всех.

Иудеохристианские движения первых веков показывают, что отказ от кашрута не был неизбежным и одномоментным, а представлял собой результат сложных богословских и социальных дискуссий. Параллельные процессы в раввинистическом иудаизме свидетельствуют о том, что вопрос о статусе закона и его практического воплощения оставался открытым и по обе стороны религиозного разделения.

Кавказский материал подтверждает, что пищевые практики сохраняют способность формировать религиозную и этнокультурную идентичность и за пределами библейского мира. Опыт Армянской Апостольской Церкви и осетинских ритуальных традиций демонстрирует центральное значение трапезы как богословски нагруженного пространства, в котором пересекаются вера, память и социальная структура общины. В этом смысле пища остаётся одним из наиболее устойчивых и выразительных маркеров религиозных границ и форм принадлежности как в древности, так и в последующей истории.

Опыт армянской и осетинской церковной и народной жизни показывает, что восточное христианство выработало более гибкий подход к национальным традициям, включая пищевые практики. Через механизм «икономии» оно научилось интегрировать дохристианские элементы в новую конфессиональную рамку, не всегда требуя их полного устранения. Это открывает возможность заново осмыслить отношения между универсальной верой и локальной идентичностью, в том числе в отношении еврейского наследия христианства.

Вопрос о том, может ли христианство — в определённых границах и без принуждения — сохранять и переосмыслять элементы еврейской традиции, остаётся открытым. Опыт Армении и Осетии свидетельствует, что такое переосмысление возможно при условии различения между обязательной нормой и факультативной практикой, между духовным центром (евхаристией, верой в Бога) и материальными выражениями этой веры (пищевые законы, национальные обычаи).

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Neusner J.* The Idea of Purity in Ancient Judaism. Leiden: Brill, 1973. 153 p.
2. *Boyarin D.* The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ. New York: New Press, 2012. 200 p.
3. *Вермеш Г.* Христианство: как все начиналось / Геза Вермеш; пер. с англ. Г. Г. Ястребова. М.: Эксмо, 2014. 384 с.
4. *Dunn J. D. G.* The New Perspective on Paul. Grand Rapids: Eerdmans, 2008. 528 p.
5. *Daniel Boyarin.* "Why Ignatius Invented Judaism," in Lori Baron, et al., eds., The Ways that Often Parted: Essays in Honor of Joel Marcus (Atlanta: SBL Press, 2018), 309-323
6. *Гиршман М.* Еврейская и христианская интерпретация Библии в поздней античности. М.-Иерусалим, 2002. 184 с.
7. *Klijn A. F. J., Reinink G. J.* Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects. Leiden: Brill, 1973. 313 p.
8. *Fonrobert C. E.* Purity and Identity in Rabbinic and Christian Thought // Journal of Early Christian Studies. 1997. Vol. 5. P. 1–24.
9. *Garsoïan Nina G.* The Armenian Church. London: Variorum Reprints, 1997. 340 p.
10. *Дзусов И. И., Штырков С. А.* Религия как основа и угроза для этнического единства: случай Северной Осетии – Алании // Бюллетень Владикавказского института управления. 2015. № 46. С. 135–153.

**Чертков Александр Николаевич,**

*доктор юридических наук, доцент Корпоративного университета развития образования, главный научный сотрудник Центра исследований проблем территориального управления и самоуправления, профессор кафедры судебной власти, гражданского общества и правоохранительной деятельности Российского университета дружбы народов им. П. Лумумбы, г. Москва*

## **КОНЦЕПЦИИ «СИМФОНИИ ВЛАСТЕЙ» И «НАРОДНОЙ СОБОРНОСТИ» В ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ РОССИИ**

Концепции «симфонии» властей и «народной соборности» видятся значимым историческим наследием, которое может и должно быть реализовано в современном устройстве общества и государства. На это важно направить усилия экспертного сообщества как светской, так и церковной составляющих.

Конституционное закрепление единства системы публичной власти в сочетании с взаимодействием всех ее компонентов и элементов в 2020 году представляется правильным, но неоконченным шагом. Необходимо более четкое закрепление концептуальных основ такого единства и взаимодействия. Как представляется, «симфоничность властвования» может стать той традиционной государственно-правовой ценностью, на которой могут быть основаны и единство, и взаимодействие.

«Симфония» властей как высшая форма гармонии их взаимодействия формулировалась как идеальная модель. Реальная историческая практика осуществления светской и церковной властей, их сотрудничество и отношения с общественными институтами, не всегда была идеальной. Однако очевидно, что любая доктрина, например разделение властей, на практике при ее реализации всегда будет отклоняться от идеала.

В современном мире основой организации публичной власти является конституционно-правовая интеграция общества. Нам также важно следовать общемировому тренду и развивать единство власти и единство общества на базе конституционно-правовых установлений. Вместе с тем не менее важно сохранять и приумножать традиционные ценности и концепции организации государства и общества, интегрируя их в конституционно-правовое регулирование.

Настаиваем, что исторический опыт, государственные и религиозные традиции России в части «симфонического» построения властвования, с определенными оговорками применимы на современном этапе к развитию системы публичной власти и к отношениям публичной власти и церкви. При этом совершенно очевидно, что историческая доктрина «симфонии властей» и историческая практика не были идентичными, имели место сбой и отклонения. В России государство и православная церковь вели диалог и работали вместе много веков. Далеко не всегда эти отношения были гармоничными. Необходимо понимать, что любая доктрина реализуется по-разному и не всегда соответствует замыслу создателей. Иная доктринальная основа построения власти, например система сдержек и противовесов, реализуется не без отклонений во многих государствах, в т.ч. в России.

Доктринальный и практический опыт России может стать основой преобразования системы современной публичной власти. Разумеется, восстановление исторических институций невозможно и не нужно. Ведь для осмысления преемственности исторического института нужно обратиться к его «связующей идее» [1]. Именно в такой связующей идее выступает «симфония» властей.

Социально-философской целью симфоничности властвования выступает благо народа. Однако народ одновременно выступает и участником его достижения посредством народовластия, что позволяет исследовать общественную власть в системе власти публичной. При этом все участники (органы, институты, лица) сотрудничают ради общего блага и своего интереса. Результаты такого властвования в идеале отражают баланс интересов и гармонию общего результата, которые и можно назвать связующей идеей рассматриваемой доктрины. Более того, фундаментом российской конституционно-

правовой идентичности может стать не только симфоничность властвования, но и соборность народа.

Очевидно, что для российских традиций общественного единства, взаимодействия власти и гражданского общества связующей идеей выступает «соборность». Подлинная симфония и соборность невозможны без участия институтов гражданского общества. Следует решительно возразить относительно тезисов об отсутствии традиций гражданского общества в России, ведь именно эти традиции породили феномен соборности.

Вечевая демократия, сословно-представительская монархия пронизаны духом соборности. Соборное Уложение выступало базовым кодификационным актом России, а Земский Собор – высшим представительско-учредительным органом, который копировал и советские съезды. Более того, история России знает примеры, когда инициативы духовного (патриарх Ермоген), дворянского (Д. Пожарский) и купеческого (К. Минин) сословий, представителей городских и отчасти крестьянских общин стали основой восстановления государственности и преодоления Смутного времени.

Современное гражданское общество в России может быть эффективным лишь с опорой на традицию. Следует отказаться от ложных представлений о перманентной неразвитости или даже отсутствии российского гражданского общества. Исторически, например в Смутное время, именно общественные институты восстановили национальное монархическое государство (с избранием царя) и саму независимость и целостность государства (с изгнанием интервентов).

В соборности нашли соединение приходской жизни и жизни общины. Светская и духовная составляющие такой соборности. Речь идет о единстве людей и в церковной, и в общинной жизни. Данная категория является уникальной и характерна именно для России.

Соборное единство крайне актуально в современных условиях, когда приходская жизнь еще восстанавливается, а общинной просто нет. Нужны новые исторические формы, которые обеспечили бы функционирование связующей идеи, положительно зарекомендовавшей себя на протяжении многих веков. Формирование и развитие институтов современного гражданского общества продуктивно именно на началах соборности.

Сегодня крайне важно познание национальной и исторической специфики организации власти и общества в России. Нужен акцент именно на взаимодействие властей и общества, прямо увязывая такое взаимодействие с традициями «соборности народа» и «симфонии» властей. Особенно в текущих условиях, когда страны Запада сами во многом отходят от своих традиционных и, казалось бы, незыблемых постулатов (традиции семьи, неприкосновенность собственности, соблюдение договоров, недискриминация личности).

Конституционная реформа 2020 года породила новый взгляд на единство и автономизацию подсистем публичной власти, дала импульс поискам в данном направлении. Но она не определила доктринальных основ такого поиска. Имплементированный в 1993 году из иностранных конституций механизм разделения властей показал себя не вполне эффективно на российской почве практически сразу. Думается, настало время внедрить в дискурс о единстве и дифференциации системы власти начал соборности общества и симфоничности работы подсистем публичной власти.

Разумеется, речь не идет о тотальном отказе от концепции разведения властей. Вместе с тем наполнение этой концепции историко-правовыми и государственными традициями вполне уместно. В. И. Фадеев предлагал гармонию симфонии властей как связующую идею в отношении публичной власти как в горизонтальном (парламентское представительство), так и в вертикальном (региональное и местное самоуправление) аспектах [2]. Оригинальную отечественную трактовку разделения и единства власти в духе ее симфонии дал В. Е. Чиркин в формуле «единства, разделения и субсидиарности властей» [3].

Христианская основа построения власти исходит из евангельской истины: «всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит» (от Матфея 12:25). Использование нашего исторического наследия предполагает и учет древних доктрин, начиная с Библии, и почти современные исследования о единстве, разделении и субсидиарности властей. В таком контексте симфония современной системы публичной власти состоит во сущностном единстве и функциональной дифференциации направлений властвования при коопера-

ции работы органов власти и социальных институтов во имя общего блага.

Отсюда ясно, что необходимо менять вектор законодательного регулирования.

Стремление российского законодателя в начале XXI века исчерпывающе разделить компетенцию и ресурсы между федеральным, региональным и муниципальным уровнями не увенчалось успехом. Конституционная реформа сместила акценты с разделения на единство власти, которое тоже не безгранично. При этом важно отметить, что симфония не может вести к подавлению одной подсистемы другой. Симфоническое единство власти – феномен диалектический, сочетающий единство с автономностью и даже конкуренцией властей. В религиозно-философском понимании, из которого выросли и публично-правовые доктрины соборности народа и симфонии властей, единство и сотрудничество не могут быть фиктивными или недобровольными, одна структура не должна подавлять другие [4].

В практическом ключе симфоничность означает возрастание кооперации в региональном и местном управлении. Конституционные предметы совместного ведения могут выступить полем такой кооперации. Можно предположить попытки формирования предметов совместного ведения регионального и местного уровней, как поле их кооперации. При этом крайне важен баланс централизации и децентрализации, гибкость механизмов переопределения компетенции между тремя уровнями публичной власти.

В свою очередь, институты гражданского общества следует воспринимать в духе соборности, но не искусственно сгонять людей в формальные объединения для отчетности. Соборность народа крайне важна в текущей непростой обстановке с учетом санкционного давления и иных факторов нестабильности. Традиции преодоления смутного времени востребованы сегодня и в части народной дипломатии, и в части сплоченности гражданского общества для защиты не только национальных интересов, но и традиционных ценностей. Согласимся, что симфонию и соборность следует рассматривать как традиционные историко-правовые основы организации государства и общества [5].

Связующие идеи традиционных доктрин симфонии и соборности могут и должны стать публично-правовыми началами организации

публичной власти и ее конституционного регулирования. Они не могут быть взяты в своих исторических контекстах, а тем более в архаичных формах организации власти. Соответствующие идеи нуждаются в глубоком осмыслении и доктринальной проработке. Но именно свойственные России концепции, имеющие достаточно успешный опыт реализации в прошлом, могут стать базой для развития системы публичной власти и обеспечения подлинного народовластия, в том числе с помощью достижений современной науки. Единство власти и единство общества могут быть построены лишь на прочном традиционном фундаменте и предполагать внутреннюю дискуссию и сохранение самобытности всех элементов системы.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Исаев И. А.* Солидарность как вообразимое политико-правовое состояние: монография. М., 2013. 175 с.
2. *Фадеев В. И.* О духовно-нравственных основах народного представительства в России // Конституционное и муниципальное право. 2014. № 3. С. 11–16.
3. *Чиркин В. Е.* Новые подходы к теории современного государства и федерализма // Общественные науки и современность. 2003. № 3. С. 66–72.
4. *Митрополит Иоанн Санкт-Петербургский и Ладужский.* Русский узел. Статьи. Беседы. Обращения. СПб., 2000. 403 с.
5. *Нефедовский Г. В.* Доктрина «симфонии властей» и современные особенности конституционно-правового развития // Северо-Кавказский юридический вестник. 2017. № 3. С. 41–49.

**Лолаева Диана Таймуразовна,**  
*кандидат философских наук, доцент кафедры  
философии и социально-гуманитарных  
технологий СКГМИ (ГТУ)*

**Санакоева Яна Игоревна,**  
*старший преподаватель кафедры  
философии и социально-гуманитарных  
технологий СКГМИ (ГТУ)*

## **МИЛОСЕРДИЕ КАК ДУХОВНАЯ ЦЕННОСТЬ**

Долгое время принято было считать, что милосердие – это то чувство, которое необходимо проявлять к слабым, беспомощным людям. Поэтому в современном обществе оно воспринималось как нечто унижающее человеческое достоинство. Вместе с тем, именно милосердие может быть своеобразным маркером проявления доброты, формой освоения социального опыта, гранью духовной полноты. Сегодня, когда человек оказался на грани двух миров – реально-го в его духовно-социальном субъективном обличье и виртуального в его несубъективном, потустороннем духовному переживанию состоянии, вопрос о милосердии как части человеческой сущности и духовной ценности вновь актуализировался.

Милосердие занимает одно из центральных мест в системе нравственных ценностей человека, проявляется в его деятельности, отношениях с другими людьми, в мыслях и в образе жизни. Милосердие – субъектно и включает в себя духовную и практическую составляющие, которые и позволяют ему вступать в противодействие с различными проявлениями форм зла, для победы добра. Духовная – связана с переживаниями страданий другого человека, пропущенных через себя, а практическая – с поступками, нацеленными на

оказание помощи в борьбе со злом. Милосердие традиционно составляло нравственную основу сознания человека, отражало особое состояние души, нацеленное на доброжелательное и заботливое отношение к другому человеку.

Русская литература и философия не раз обращались к проблеме милосердия, рассматривая его как необходимое отношение человека к человеку. Этому способствовала христианская религия, провозглашавшая и воспитывавшая доброжелательное отношение к ближнему как одно из обязательных условий жизнедеятельности каждого христианина. Например, П. Я. Чаадаев подчеркивал, что именно православные традиции формируют в сознании и поведении идеи милосердия и взаимопомощи ближнему, что «только око милосердия ясновидяще». «Прочь себялюбие, прочь эгоизм. Они-то и убивают счастье. Жить для других значит жить для себя. Доброжелательность, бесконечная любовь к себе подобным – вот, поверьте мне, истинное блаженство; иного нет» [1]. Ф. М. Достоевский считал, что такие чувства, как любовь, милосердие и сострадание, образуют нравственную основу существования человека. Русские философы Н. А. Бердяев, В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, Н. О. Лосский считали, что милосердие формируется благодаря стремлению к личностному духовному совершенству. Важным источником милосердия у Н. А. Бердяева, например, является любовь к людям и альтруистическая потребность в помощи окружающим. По мнению В. С. Соловьева сущность милосердия складывается из важности добра, бескорыстия и сострадания. Н. О. Лосский считает, что наиболее отчетливо бескорыстие в жизни человека отражается в случаях героических подвигов.

Милосердие – это и особая духовная ценность, которая базируется на противопоставлении добра и зла. Противоречивость человеческого существования во многом определяется борьбой добра и зла внутри него самого. Поэтому трудно не согласиться с мнением русского философа И. А. Ильина: «...человеческий душевно-духовный мир – это истинное местонахождение добра и зла» [2, 13]. Преодоление зла предполагает начало добра. И это путь к рождению духовного начала. Эти дефиниции духовности формировались для укрепления идеалов нравственности, истины и красоты. Служили необ-

ходимым инструментом для построения определенного качества человеческого бытия, мерилom которого является духовность. Жизнь человека и общества не может быть лишена духовного содержания. Для жизни псевдочеловека и его мира – духовность не нужна. Традиционное понимание общества включает с свое содержание экономическую, социальную, политическую и духовную сферы. В этом обществе всегда есть место «противоречию». Есть понимание совершенно разных качественных величин – «личное» и «общественное». Но именно в этом обществе формируются благо, добро, зло, справедливость, свобода и ответственность. Именно в этом обществе духовные ценности становятся фактором формирования активности человека, его социальной субъектности. Это общество способствует формированию человеческого «Я» и социального «Мы». Этот мир и есть мир человеческого бытия. И как здесь не вспомнить Канта, утверждавшего, что именно то обстоятельство, что человек обладает представлением о своем Я, бесконечно возвышает его. «Благодаря этому он личность, и в силу единства сознания при всех изменениях, которые он может претерпевать, он одна и та же личность, то есть существо, по своему положению и достоинству совершенно отличное от вещей, каковыми неразумные животные являются, с которыми можно обращаться и распоряжаться как угодно» [3, 357]. Но каждый человек преследует свои цели, направляя усилие на их реализацию. И они могут как совпадать, так и не совпадать с усилиями других. В мире человеческого бытия действуют правила, которые определяют статус отношений человека и общества. И. А. Ильин по этому поводу писал: «Каждый раз, как живой человек действует или совершает известный поступок, он может делать свое дело лучше или хуже. При этом если он живет сознательной жизнью, он имеет возможность обдумывать свой образ действий, выбрать лучший путь и решать в его пользу. Во всех этих случаях человек имеет перед собою известные правила, которые указывают ему искомый лучший жизненный путь» [4, 50].

Именно духовность и становится тем регулятором, который может определить это лучшее, уступить ему, даже если оно не способствует укреплению твоего личного, но обеспечивает «элементарную обеспеченность и духовную полноту жизни». Человеческое бытие

имеет две стороны: субъективную и объективную. Первая зависит от воли, нравственных качеств, ценностных установок. Вторая детерминирована объективными условиями. Но обе они связаны с духовностью. Между ними всегда будет некий барьер: духовное вбирает в себя мир социокультурного, ассимилирует человека, а человек ищет успокаивающий его бунтарский дух идеал. Согласимся с точкой зрения С. Б. Крымского: «Духовность – это способность переводить универсум внешнего бытия во внутреннюю вселенную личности на этической основе, создавать тот внутренний мир, благодаря которому реализуется себестождественность человека, его свободы перед постоянно меняющимися ситуациями» [5, 213].

Человеческая жизнь всегда наполнена энергией воли, вырабатываемой духом. Власть духа проявляется во многих формах. Немецкий философ Гегель, например, определил волю как способность действовать, реализовывать поставленные цели. Именно воля, как нам представляется, способствует рождению таких отношений, которые подчиняются нравственным императивам. И милосердие – это демонстрация духовной воли, которая доминирует над иными формами нравственного содержания. Именно в милосердии находит свое воплощение бесконечный потенциал человека, способного идти и на геройство, и на жертву во имя другого. Милосердие – это действие, поступок. Действие, совершаемое человеком, всегда сопряжено с поиском смысла. Без смысла человеческое бытие невозможно. Размышляя об этом, Гегель писал: «Бесконечное право субъекта заключается в том, что сам он находит удовлетворение в своей деятельности, в своем труде. Если люди должны интересоваться чем-либо, они должны сами участвовать в этом, находить в этом удовлетворение для чувства собственного достоинства... Поэтому ничего не происходит и ничего не производится без того, чтобы действующие индивидуумы не получали удовлетворения, это – частные лица, то есть у них имеются особые, свойственные им потребности, стремления, всеобщие интересы, в числе этих потребностей у них имеются потребности не только в том, чтобы обладать собственными потребностями и собственной волей, но и в том, чтобы у них имелись собственные разумение,

убеждение или, по крайней мере, мнение, соответствующее их личным взглядам, если только пробудилась потребность иметь суждение, рассудок и разум. Затем люди, если они должны действовать для дела, хотят также и того, чтобы оно вообще нравилось им, чтобы они могли принимать в нем участие, руководствуясь своим мнением об его достоинствах, о его правоте, выгодах, полезности» [6, 22–23].

Человек способен демонстрировать духовную волю. Духовно развитые люди, обладая чувством нравственного долга, безотносительно того, получают они признание или нет, будут относиться к другому как к самому себе. Этот субъективный критерий духовности пронизан милосердием. Через милосердие проявляется забота о других людях, об их благополучии. Благодаря милосердию человек способен служить обществу, своему народу.

Посыл А.С. Пушкина:

*«...И долго буду тем любезен я народу,  
Что чувства добрые я лирой пробуждал,  
Что в мой жестокий век восславил я свободу  
И милость к падшим призывал»,*

остается одним из самых запоминающихся, который утверждает общечеловеческий идеал добра и пользы. Другой русский писатель и философ граф Л. Н. Толстой из благородных гуманных целей просвещения крестьян и одновременно улучшения условий их жизни на свои средства открыл у себя в Ясной поляне и близлежащих селах ряд народных школ, в которых работали и приглашенные учителя, и члены его семьи, и он сам. Такими же стоическими были усилия Льва Толстого по устройству бесплатных народных столовых в деревнях, которые после засухи 1891 и 1898 годов голодных губерний превратились в очаги отчаяния. Совершенно очевидно, что не было в этих действиях корыстных интересов. Было только благородное стремление помочь людям, попавшим в беду.

В России XIX–XX веков своими благородными и бескорыстными делами, направленными на развитие культуры, прославились меценаты и благотворители братья П. М. и С. М. Третьяковы, подарившие Москве уникальную коллекцию живописи, которая составила

основу Третьяковской галереи; известный миллионер С. И. Мамонтов, пожертвовавший немало средств на развитие культуры; купцы Морозовы, оказавшие щедрую помощь Московскому Университету [7]. Неизгладимую память о себе оставили дети купца Петра Боткина – Василий, Михаил и Сергей. Василий Петрович был писателем и публицистом, Михаил Петрович – художником, коллекционером памятников прикладного искусства Греции, Византии, Ирана, Древней Руси, итальянского Возрождения, переданных им в московские музеи. Третий брат – Сергей Петрович стал выдающимся врачом-терапевтом, профессором, основателем физиологического направления в клинической медицине, открывший при своей клинике первую в России бесплатную амбулаторию, которая стала прообразом бесплатного здравоохранения [8, 310–312].

Люди, занимавшиеся благотворительностью, внесли колоссальный вклад в воспитание духовности народа. Но именно они вместе с церковью в 20–70 годы XX столетия подверглись в нашей стране дискриминации и осмеянию со стороны властных и идеологических органов. Привело это к тому, что сопереживание, жалость, сострадание, благотворительность, милосердие стали пониматься как лицемерие. Вместе с тем, именно эти нравственные ценности и формируют духовные основы человека и общества. В этой цепочке именно милосердие в большей мере, чем другие компоненты духовности, выходит за грани объективных, материально-предметных характеристик человеческого мира, наполняя его идеальностью безвозмездной заботы, любви, сочувствия, желания оказать бескорыстную помощь. Милосердие рождается в постоянной борьбе добра и зла, а питается чувством любви к человеку – его величию и слабостям. Вместе с тем, милосердие выступает еще и одним из основных маркеров традиционной культуры, формирующей ориентиры современных аксиологических установок и ориентаций.

Современный мир сложился из процессов, которые привели к кардинальной переоценке ценностей: от тотального отрицания духовных идеалов и отказа от них к желанию возродить традиционные и религиозные ценностные ориентации. Формирование новых реалий социального бытия привело к радикальной смене понимания человека, его переживаний и системы морально-нравственных коор-

динат. Колоссальное влияние на это оказала западная парадигма, которая ввела социальную моду на поступки, лишённые морали. Человек стал убегать от свободы из-за бремени ответственности. Он стал окружать себя антигуманным миром.

Подражание западному стилю социокультурного конструирования привело человека к отрицанию субъектности отношений, складывавшихся из духовно-нравственных компонентов. Вседозволенность, как часть личного и социального греха, стала устанавливать сущность качественной определенности и человека, и общества. Стал формироваться новый мир – мир размытой нравственной субъектности, мир, лишённый духовности. В этом мире стали строиться новые отношения, поэтому он стал ареной для войны. Войны против человека. Равнодушие, безразличие, эгоизм, жестокость стали крушить такие традиционные духовные ценности, как доброта, сострадание, милосердие, без которых невозможен человек. Поэтому отношение человека к этому миру стало формироваться из исходной позиции «за или против человека». В современном цифровом обществе стал формироваться стереотип зависимости от низших констант: банальности, обыденности, утилитарности, вульгарности. На смену подражанию стало приходиться желание понять, как может человек включиться в построение новой стратегии развития и какой арсенал ему для этого необходим. Стало очевидно, что ориентация на нравственные ценности и традиционно культурные чувства только и могут способствовать гражданскому единению общества, его консолидации, духовному оздоровлению и сплочению. Более того, вера в положительное изменение статуса человека и общества связывается с выработкой механизмов создания и укрепления в современном социокультурном пространстве идеалов милосердия, сострадания, доброты.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. <https://poembook.ru/diary/109284--p-ya-chaadaev-o-vere-v-boga-i-v-sebya?ysclid=mk9u7i9aqy263050628>.

2. Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Ильин И. А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. С. 13.

3. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. Соч.: В 6 т. М. Т. 6. С. 357.
4. *Ильин И. А.* О сущности правосознания // Ильин И.А. Собр.соч.: в 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 50.
5. *Крымский С. Б.* Контуры духовности. Новые контексты индивидуальности // Вопросы философии. 1992. № 12. С. 213.
6. *Гегель Г.* Соч. Т. 8. С. 22–23.
7. *Боханов А. Н.* Коллекционеры и меценаты в России. М., 1989.
8. *Киреева Н. И.* Специфические черты благотворительности российских предпринимателей и развитие русской культуры XIX – начала XX века // Проблемы культуры в условиях новой экономической реальности. М., 1997. С. 310–312.

**Карева Алла Викторовна,**

*кандидат исторических наук, доцент кафедры  
теории права и публично-правовых дисциплин*

*Юридического института Рязанского*

*государственного университета им. С. А. Есенина*

## **ТЕНДЕНЦИИ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И СОВРЕМЕННЫХ ВЫЗОВОВ**

Глобальные проблемы современности воплощаются в разных конфигурациях. В настоящее время для системы международных отношений серьезную угрозу представляют глобализм и глобализация. Глобализация – это неизбежный и объективный процесс развития человечества, связанный с научно-техническим прогрессом и расширением коммуникационных возможностей. Данный процесс всемирной экономической, политической и культурной интеграции и унификации имеет разнообразные последствия, поскольку существенно влияет на социально-экономическую, финансовую, политическую, правовую, духовную сферы общественной жизни. В качестве позитивных последствий можно обозначить возможность прямых иностранных инвестиций, расширение международной торговли, в результате чего возникают рабочие места и происходит сокращение бедности, возрастает скорость социальных преобразований; появляются новые технологии в сфере коммуникации, благодаря чему ускоряется процесс распространения информации и общения, развивается сотрудничество, осуществляется интернационализация нравственных ценностей в сознании человека и общества [1, 149].

Однако глобализация имеет и негативные последствия в виде ухудшения экологической обстановки, особенно там, где активно функционируют филиалы транснациональных корпораций, что провоцирует экономические диспропорции и новую волну бедности, поскольку иностранные инвестиции в экономику развивающихся

стран прежде всего приносят прибыль собственной, достаточно развитой стране; продвигается потребительская культура, превращая потребление в общекультурный феномен мирового масштаба, замещая национальные культуры с их нравственно-духовными принципами [1, 150]. Глобализм по сути оказался исторической модификацией неокOLONиализма, который под новыми лозунгами продолжает осуществлять политику подчинения и эксплуатации развивающихся стран, основанную на экономическом неравенстве. Увеличивается разрыв между развитыми мировыми державами и странами, нуждающимися в поддержке экономического и технологического развития. Между тем длительное время не решаются проблемы развивающихся стран, продолжается хищническая добыча их полезных ископаемых и эксплуатация ресурсов ведущими экономическими игроками, стремящимися закрепить подобное неравенство. Пытаясь сохранить прежние позиции, ведущие мировые державы направляют свои усилия на сдерживание новых центров силы, отстаивая старый несправедливый асимметричный миропорядок. Процесс глобализации сопровождается не только образованием транснациональных корпораций, выражающих интересы крупного капитала, формированием технологических макросистем, утверждением неравенства на международном уровне, укрепляя позиции отдельных государств, но и идеологическим давлением, навязыванием исключительно прозападных стандартов жизни [2, 14]. Глобализация запускает процессы глобальной экономической, политической и культурной стандартизации образа и уровня жизни по чуждым образцам, навязываемым Западной Европой [1, 150].

Под прикрытием глобальных процессов международной коммуникации идет процесс системной экспансии Запада и утверждения модели однополярного мира. Глобалисты, целенаправленно проводя свою политику, выступают сторонниками десуверенизации, космополитизма и однополярности. При этом допускаются разнообразные формы воздействия на все страны, и не только развивающиеся, включая проекты «переформатирования» и культурной трансформации, нацеленные на разрушение традиционных ценностей. Одним из важнейших факторов мощного влияния выступает либеральная идеология.

С тех пор как в западном сообществе победила либерально-демократическая идея, выражающая интересы и взгляды буржуазии, выдвигавшей лозунги свободы, равенства, братства, либерализм воспринимал религию в качестве силы, препятствующей реализации этих лозунгов. Либерализм занял позицию защитника демократических принципов от монархизма, утверждаемого религией и опирающегося на нее. Либерализм провозгласил свободу совести, предусматривающую свободный выбор человеком той или иной религии или отказ от нее. Либеральная идеология как антирелигиозная, откровенно выступала поборницей освобождения общества от религиозного влияния или ослабления такого влияния. Кульминацией борьбы либерализма и религии стало отделение церкви от государства, а школы от церкви. Тем самым либерализм, борясь с религией, обращался к различным формам и методам, использовал разнообразные пути и средства, направленные на уничтожение или уменьшение религиозного влияния на жизнь общества. В качестве наиболее эффективного пути была выбрана секуляризация [3].

Однако следует учитывать, что религия как социокультурный феномен и в истории, и в современной глобализации сама выступала катализатором глобализационных процессов. Это объясняется тем, что религия как один из важнейших социальных институтов выполняет значительную социальную роль в обществе. Религия существенно воздействует на экономическую, политическую, семейную, культурную сферы общественной жизни. При этом одну из ключевых социальных функций религии представляет интеграция. Именно религия способствует достижению единства, позволяя объединять отдельных представителей общества в сообщество верующих людей, добиваясь их сплочения на основе «сопричастности», унифицируя их образ жизни, ценностные и мировоззренческие ориентиры, социальные и этические нормы. И прежде всего это относится к мировым религиям, которые смогли преодолеть национальные, культурные и государственные границы. Мировые религии обращены ко всем народам, независимо от национальности, языка, страны проживания и подданства. Их сторонники, проживая в разных странах, вовлекаются в процесс интеграции и унификации ценностей, нравственных норм, образа жизни, а по сути вовлекаются в

процесс глобализации. Однако следует учитывать, что религия, выступая как интегрирующий фактор, направленный на сплочение единоверцев, одновременно может проявлять себя в качестве дезинтегрирующего фактора, способного противопоставлять представителей религиозной общины остальному миру. Тем самым, на внешнем периметре противопоставление является источником конфликта между различными конфессиями, поддерживая внешнюю дезинтеграцию и не исключая при этом использование агрессивных способов. Между тем внутренняя интеграция в процессе подобного противостояния «чужим» укрепляется, формируя внутри групповое чувство общности. Хотя, с другой стороны, эффективность общественной интеграции, основанной на религии, высокая, но только в обществах традиционного типа, где благодаря этому сохраняется коллективная идентичность и солидарность. В сложно структурированных и дифференцированных обществах, в которых установился религиозный и национальный плюрализм, традиционные религии с этой задачей в полной мере уже не справляются [1, 150–152].

Например, христианская церковь изначально имела глобальный характер, апостолы с самого начала проповедовали свое верование разным народам на разных языках, что позволило объединить людей различных культур, национальностей и этносов под символом христианской веры. Данный процесс представлял собой христианский вариант глобализации, что было приемлемо не только для самих христиан, но и для правителей государств, поскольку христианство содействовало обожествлению политической власти, ее оправданию и обоснованию, смирению населения. Если принимать во внимание цель христианства, которая состоит в обращении в свою веру как можно большего числа людей, то она во многом соответствует целям глобализации. Однако в настоящее время христианская церковь придерживается антиглобалистической позиции, поскольку в современной глобализации главную роль играет не христианство, а Запад, с характерной для него политикой, экономикой, культурой, доминированием ценностей потребительского общества. Ориентиры Запада противоречат христианству, отторжение христиан, прежде всего, вызывает приоритет материального

над духовным. Современное общество отличается излишней рациональностью, прагматичностью.

Между тем западная цивилизация формировалась как христианская, поскольку именно христианство стало основой западноевропейской культуры. Тем не менее, появление, развитие, подъем и современное критическое положение западной цивилизации напрямую зависит от состояния религиозной сферы, от перемен, происходящих в системе взаимосвязи божественного и человеческого в культуре и обществе. Божественное, сакральное постепенно замещалось человеческим, и происходило это в процессе секуляризации [4, 106]. По утверждению В.В. Печатнова, идеология секуляризма, отличающаяся игнорированием или отрицанием религиозной веры, формируется самим западным христианством. Данная идеология во многом появляется благодаря идее автономности мира и человека от Бога, самостоятельности, самобытности человека и мира по отношению к Богу, человеческий аспект этого проявляется в познании и активном действии. Ослабление веры, в свою очередь, позволяет отделить человека, культуру, общество от религии и Бога [5].

Термин «секуляризация» происходит от латинского слова «*saeculum*», что означает «век сей, век нынешний, земной мир». Христианская традиция, осмыслив это слово, стала обозначать им мирскую жизнь, реальность с ее временными границами и греховностью, которая противопоставлялась вечности, божественной, духовной сфере. Тем самым «секулярный» обозначает земной, мирской, телесный, в отличие от сакрального, божественного, духовного. Примечательно, что тенденция секуляризации в европейском прошлом проявилась уже в античный период, который по сути стал колыбелью западной цивилизации с ее принципами свободы, индивидуализма, творческой активности, самостоятельности, рациональности. Все это указывало не на утверждение неверия, а на перемены внутри религии, в которой постепенно усиливалось влияние светской компоненты. Сокращение сферы божественного влекло возрастание сферы человеческого, что воплощалось в расширении масштабов свободы, повышении человеческой самостоятельности, инициативы, активности, в формировании рациональных подходов к познанию мира [4, 106].

Термин «секуляризация» был впервые использован в XVII в. В рамках переговоров 1648 г. по вопросу заключения Вестфальского мира данный термин использовался в значении отчуждения церковной собственности (прежде всего земельных фондов) в пользу светского (нецерковного) владельца. Это позволяет рассматривать реформационные движения в Европе XVI в. в качестве секуляризационных. С подобными требованиями выступали Д. Уиклиф, Я. Гус, М. Лютер. В Германии под реформационными лозунгами секуляризацию осуществляли немецкие князья. В тот же период секуляризация прошла в Швейцарии, Швеции, Дании, Норвегии, Нидерландах, Англии [1, 153].

Процессы секуляризации затронули и Российское государство. Петр I в целях ослабления роли православной церкви, которую считал слишком богатой и влиятельной, в 1701 г. предпринял по отношению к ней достаточно жесткие меры, имеющие секуляризационный характер. Однако главным проявлением отечественного процесса секуляризации стал отказ Петра I от православного принципа взаимоотношения Церкви и государства – симфонии властей, что формально выразилось в закреплении подчиненного положения церкви по отношению к государству. С упразднением патриаршего престола в 1721 г. был учрежден Синод, после чего многие вотчины были возвращены церкви, но при условии уплаты доли доходов в казну. В период правления Екатерины II была осуществлена широкомасштабная секуляризация: по указу 1764 г. все церковные и монастырские вотчины с крепостными крестьянами переходили государству. Это было настоящим, но не последним потрясением для русской православной церкви, духовенства, верующих: после Октябрьского переворота 1917 г. секуляризация, проведенная новой властью, вообще грозила упразднением церкви. На основе Декрета о земле социалистическое государство осуществило национализацию церковных и монастырских земель, в соответствии с Декретом 1918 г. церковь была отделена от государства, а школа от церкви [6].

В истории европейской секуляризации значительным этапом стала французская буржуазная революция 1789 г. Именно тогда понятие секуляризации преодолело рамки имущественно-правовых

отношений, перестало восприниматься в качестве термина, обозначающего феномен, характерный для Западной Европы и России, отражающий процесс отчуждения собственности у Церкви [7]. Французская революция, не ограничиваясь имущественными вопросами, существенно расширила смысл и содержание секуляризации. Секуляризация, изначально считающаяся экономической процедурой, превращается в идеологический, политический, социальный феномен [6]. Именно благодаря французской революции появился первый официальный документ, отражающий основные положения либерализма «Декларация прав человека и гражданина», в котором был закреплён запрет на католичество в качестве государственной религии.

Термин «секуляризация» используется как в узком значении, как переход лица из духовного состояния в светское, так и в широком значении, как всякое освобождение от религиозно-церковного влияния. Современное значение этого термина трактуется как ослабление направленности отдельного человека и всего общества на сверхъестественное, что свидетельствует об отречении от религиозного мировоззрения. Тем самым, религия, теряя свое прежнее социальное значение, не исчезает совсем, однако общество, испытавшее секуляризацию, не зависит от религии как прежде. Религия, сохраняя свое значение для конкретного человека, уже не влияет на общество в целом. Тем самым, секуляризация как динамичный процесс, включенный в масштабную социальную модернизацию, захватившую Западную Европу еще в эпоху Возрождения, выражается в отмене святости, освобождении от религиозного влияния и преобладании влияния светского [1, 153].

По мнению В. Э. Багдасаряна и С. П. Лукашенко, секуляризм, провозглашающий отчуждение от религии, религиозную нейтральность, по сути превращается в пустую декларацию. Все гуманитарные модели и общественные системы складываются в рамках той или иной религиозной традиции или контртрадиции. Принцип светскости, декларируемый в различных Конституциях, в реальности не действует, нередко выступая в качестве ширмы антитрадиции. Именно во Франции, где был провозглашен принцип светского государства, в ходе французской революции формировался культ Разума,

который привел к обрушению христианских статуй и созданию свя-  
тых новой веры [8, 24].

Традиционное общество отличалось жесткой иерархией, вклю-  
чающей идеалы, идеи, интересы. В соответствии с ней для челове-  
ка преимущество имеют значимые идеалы и идеи, нежели соб-  
ственные интересы. Такая система продержалась вплоть до Нового  
времени.

Секуляризация, нацеленная на модернизацию, научно-техниче-  
ский и социальный прогресс, большей частью предполагает отказ от  
традиционной культуры и традиционных ценностей. Традиция про-  
возглашается архаикой как нечто устаревшее, отжившее, а традици-  
онные моральные нормы воспринимаются в качестве реакционного  
фактора, препятствующего развитию. В такой системе координат  
религия в первую очередь была обречена [7].

Современное западное общество формировалось, отрицая тра-  
дицию, важнейшими элементами которой были религия и государ-  
ство. В результате шло разрушение христианских идеалов, которые  
заменялись на идеалы «общечеловеческого гуманизма». Ценности  
стал устанавливать сам человек, с учетом собственных интересов.  
Государство и церковь утратили возможность воздействовать на  
данный процесс. Для современного Западного общества вообще ха-  
рактерна подмена общечеловеческих идеалов сиюминутными инте-  
ресами [9, 28–29].

В ходе протестантской Реформации, ориентированной на рацио-  
нальное обоснование новых форм христианства, формировалась  
концепция естественного человека, оторванного от Бога и всей сфе-  
ры неземного. Огромное влияние на утверждение данной концепции  
оказала идеология Просвещения, безоговорочно доверяющая чело-  
веческому разуму. Именно разум призван освободить человека от  
религиозных суеверий, морально-нравственных предрассудков, не-  
сообразности традиций ради прогресса человечества, прежде всего  
политического. Общество должно быть полностью преобразовано в  
соответствии с новыми идеалами и принципами целесообразности.  
Для достижения этих целей следует отбросить все традиции. Все это  
позволяло рассматривать человека как природное существо, что, в  
свою очередь, способствовало появлению и развитию концепции

естественной морали и естественного права. Создателями концепции естественного права были Т. Гоббс и Д. Локк. Но именно Локк превратил теорию естественного права в целостное политико-правовое учение. Примечательно, что понятие естественного права появилось в античный период и тогда оно соотносилось с божественным укладом и соответствовало ему. В период Нового времени естественное право разрывает связи со сферой божественного [5].

Таким образом, уже в недрах раннехристианского мировоззрения сложился целый комплекс установок, содержащих не только античные приемы рациональной аргументации, но и представление о человеке как высшем существе, обладающем бессмертной душой и свободой, призванном управлять земным миром. Тем самым, христианство благословило свободу и достоинство человека, разместив его в центре материального мира, который человек призван преобразовать. В дальнейшем эти мировоззренческие ориентиры позволят превратить европейскую цивилизацию в динамично развивающуюся и приведут к секуляризационным процессам. В этом смысле христианство изначально несло в себе истоки своего будущего отрицания [4, 107]. Когда человеческое «Я» признается как самоценность, игнорируя при этом божественную взаимосвязанность, уже это является серьезным вызовом христианскому восприятию человека. Гуманизм эпохи Возрождения, ставший универсальной ценностью, шел вразрез с религиозным пониманием Божественно-человеческих взаимоотношений [8, 29].

Если в XVIII в. в Западной Европе происходило формирование системы богоборчества, развенчание христианских ориентиров, то XIX в. стал временем торжества либерализма во всех сферах общественной жизни, в рамках которого произошло отделение религии от государства, провозглашался принцип свободы совести. Именно в XIX в. религия потеряла сакральный характер, сохранив свою роль только в сфере частной жизни, в политической жизни Европы стали господствовать идеологии [6].

Тем не менее в XIX в. секулярные взгляды были характерны преимущественно для образованных, интеллектуальных категорий европейского общества, а в XX в. секуляризация распространяется на разные слои населения, пронизывая все сферы духовной и повседневной

жизни. Мировоззрение, культура, образ жизни Западного мира полнотью освобождаются от религиозного влияния, что позволяет определить данный период как «постхристианскую эпоху». Религиозные регуляторы общественной жизни заменяются новыми: правом, гражданской этикой, культом потребления, стремлением к неограниченному наслаждению, неудержимой погоней за прибылью, к удовлетворению собственных запросов [4, 110].

Таким образом, XX в. ознаменовался совершенствованием либерализма, повсеместным включением либеральных идей в общественную жизнь. Наивысшей точки процесс секуляризации достиг к середине XX в. [6]. С этого времени либерализм шествовал по планете, торжествуя победу, которая, однако, была иллюзорной и завела Западную Европу в тупик, доведя западную цивилизацию до кризисного состояния. Западный мир запустил механизм саморазрушения и «расчеловечивания» человека. Либерализм, воплощающийся в принципах равенства, свободы совести, правах, которые превращаются в бесспорные и неприкасаемые установки, приобретает божественный оттенок, воспринимая человека главной ценностью. Права человека возводятся в абсолют, предоставляя человеку право не быть человеком, а право на свободу самовыражения доходит до крайней точки, практически до абсурда, разрушая все традиционные понятия о добре и зле [10, 125; 6; 7].

Примечательно, что об этом предупреждал К.Н. Леонтьев еще в XIX в., когда обнаружил в европейском обществе предпосылки будущего упадка. Причины грядущего кризиса он видел, прежде всего, в атеизме, воинственно настроенном по отношению к христианской вере и церкви. Мыслитель считал, что безверие, утверждаемое на государственном уровне, лишает европейское мировосприятие духовной основы и этических ценностей. Атеистическое государство противоречит общественному укладу. Другой причиной критического состояния Западного мира философ считал эгалитаризм, который во многом утвердился благодаря французской революции. К.Н. Леонтьев доказывал, что стремление к равенству для всех не только недостижимо, но оно ведет к упрощению культур разных государств, к стиранию их культурного многообразия. Важной причиной нарастающего упадка культуры Европы мыслитель называл и индивидуа-

лизм, который поощрял вседозволенность, презрение к религии, духовным ценностям, традициям [11, 7].

Проницательный философ, обнаружив критические проявления процесса либерализации Европы и его последствия, предупреждал об опасности подобного феномена для Российского государства и общества, которому либеральные идеи могут нанести катастрофический урон. Гений Н.К. Леонтьева смог предвидеть еще в XIX в. весь трагический ужас, к которому приведет масштабная реализация либеральной концепции в XX–XXI вв. [6]. В современном европейском сознании, лишившемся духовного стержня, господствует принцип всеобщей относительности оценок, истин. Терпимость превращается во вседозволенность и безнаказанность. Европейцы предпочитают ориентироваться на материальное, сиюминутное и все это ради жизни исключительно для себя. Данные установки противоречат не только божественным заповедям, но и законам природы, предписывающим заводить детей, заботиться о них, воспитывать. Однако типичный европеец воспринимает рождение и воспитание детей в качестве досадной помехи на пути личностной самореализации [4, 110–111]. Именно этим объясняется продвижение, даже на законодательном уровне, либеральной повестки. Под лозунгами реализации свобод человека, маскируясь защитой прав личности, происходит легализация абсолютно безнравственных с христианских позиций явлений, совершается то, что ранее было совершенно невозможно и недопустимо в силу чудовищности происходящего: аборт, эвтаназия, пропаганда ЛГБТ-ценностей. Признание равных прав за ранее дискриминируемыми слоями населения сегодня способствовало продвижению сомнительной «повестки социальной справедливости», направленной на обеспечение не равенства прав, а привилегированного положения определенных групп (сексуальных меньшинств) [7]. На Западе произошло признание однополых браков, введение практики «благословения» однополых пар католической церковью, причем по инициативе папы Римского Франциска. Тем самым, необузданный гедонизм, в прошлом запрещаемый и ограничиваемый христианской религией, в настоящее время выходит на первый план. В западной культуре и обыденной жизни побеждает чувственное, телесное начало, впервые заявившее

о себе в эпоху Возрождения, которое на рубеже XX–XXI в. достигает высшей точки. Но если тогда у него было хоть какое-то оправдание, объясняемое освобождением человеческой жизни от чрезмерной опеки церкви, то сегодня беспредел чувственности, во многом поддерживаемый средствами массовой информации, выражается в распутстве, разного рода извращениях и ведет к отрицанию самой жизни [4, 111]. Все это стало возможным из-за внутренней бездуховности либерализма, а точнее его главной цели, а именно освобождения человека от всяких ограничений и авторитетов, на что указывал еще Н. А. Бердяев. Освободившись от Бога, как главного источника духовности, человек сам решает, что хорошо, что плохо, что есть правда и ложь, где добро, а где зло [3].

Таким образом, глобализация, сделав мир более открытым, не сделала его более справедливым и менее жестоким. Секуляризация не достигла цели уничтожения религии, она привела к глобальному духовному кризису, который можно преодолеть только благодаря обратному процессу десекуляризации западного сообщества, что потребует обязательного обращения к религии, спасения ее [6]. В XXI в. религия вновь стала востребованной, хотя и не в такой степени, как прежде. Когда нарушается привычный порядок жизни, стабильный ход развития, в условиях серьезных противоречий и конфликтов общество неизбежно вспоминает о религии. Но религия уже не сможет вернуть себе главенствующее место в общественной жизни. Тем не менее сегодня религия необходима для восстановления отношений между обществом и индивидом, между разными формами власти, для достижения согласия в системе политических ценностей [9, 5].

Современное общество должно дать достойный ответ на вызовы глобализации, заключающиеся в сохранении мирной и достойной жизни для всех людей, не отказывая им в стремлении к духовному совершенству. Кроме того, важно достигнуть миропорядка, построенного на основах справедливости и равенства людей перед Богом, которое бы исключало давление со стороны глобальных центров силы и влияния, а это возможно только в условиях многополярного мира.

В настоящее время и на Западе, и в России происходит осознание опасности и бесперспективности траектории развития европейской

цивилизации и всего человечества в условиях глобализации и секуляризации. В ответ на это Римско-католическая церковь и Русская православная церковь, укрепляя свое положение как традиционных центров христианской религии, стремится своевременно и адекватно реагировать на все изменения, происходящие в современном обществе. В процессе глобализации прежние, традиционные методы коммуникации не всегда работают, поэтому церковь вынуждена применять новые стратегии взаимодействия с обществом, государством, другими религиозными организациями. Современная Церковь нередко использует достижения цивилизации (глобализации) в целях более качественной и успешной деятельности. Как это не парадоксально, но глобализация, понизив уровень религиозности населения, повлияла на распространение религии. Общение верующих, проведение религиозных обрядов, церемоний, проповедей происходит через онлайн общение, социальные сети, мессенджеры.

В современной России наблюдается возрождение Православия, которое выступает настоящей духовной и нравственной опорой народа на протяжении уже 1000 лет, однако этот процесс будет более результативным, если национальное самосознание сможет полностью освободиться от чуждых для него либеральных идей, которые ведут Запад к разрушению. По мнению А. Н. Швечикова, либеральная идеология не может закрепиться в качестве национальной идеологии России, в связи с ее враждебностью по отношению к православной вере [6].

Таким образом, в настоящее время становится очевидным, что в рамках либеральной идеологии и господства ТНК построить справедливый мир невозможно. Все это требует наращивать технологическую самодостаточность, укреплять суверенитет для успешного развития и обеспечения безопасности России. Западным ценностям необходимо противопоставить накопленное за тысячелетнюю историю все духовное наследие России, ее культурные и религиозные традиции [2, 16]. Наша страна все более возвращается к своим истокам и корням, духовным ценностям и традиционным нормам. Сегодня борьба за будущее превращается в борьбу за человека. А Русская православная церковь, постоянно подтверждая высокое

предназначение человека как образа и подобия Божия, является самым надежным защитником традиционных духовно-нравственных ценностей. Свидетельством важности отечественного духовного наследия стало закрепление в Конституции РФ традиционных духовно-нравственных ценностей. Их сохранение и приумножение является условием национальной безопасности и укрепления суверенитета России, обеспечивает стабильное и благополучное развитие государства и общества, способного найти самостоятельный и уникальный ответ на любые, самые невиданные и сложные вызовы.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Элбакян Е. С.* Глобализация в эпоху религии, религия в эпоху глобализации // *Религиоведение*. 2013. № 3. С. 149–163.
2. *Акиева П. Х.* Секулярный глобализм: современные вызовы // *Образование и право*. 2023. № 12. С. 13–17.
3. *Швечиков А. Н.* Идеология либерализма как парадигма современной секуляризации // *Ставропос* [сайт]. URL: <https://stavroskrest.ru/content/aleksey-shvechikov-ideologiya-liberalizma-kak-paradigma-sovremennoy-sekulyarizacii>.
4. *Гура В. А.* Секуляризация в исторических судьбах Европы // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина*. 2012. Т. 2. № 2. С. 106–112.
5. *Печатнов В. В.* Западноевропейский секуляризм: история и современность // Центр «Церковь и международные отношения» МГИМО [сайт]. URL: <https://tserkov-mo.mgimo.ru/articles/zapadnoevropejskij-sekulyarizm-istoriya-i-sovremennost>.
6. *Швечиков А. Н.* Либерализм как идеология секуляризации // *Киберленинка*. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/liberalizm-kak-ideologiya-sekulyarizatsii?ysclid=mk8j2h8q4a213993190>.
7. *Митрополит Приморский и Владивостокский Владимир*. Религиозность и опасные грани секуляризма. К 350-летию со дня рождения Петра Первого // *Владивостокская епархия. Приморская митрополия Русской Православной Церкви* [сайт]. Церковный вестник. 2022. 19 мая. URL: <https://www.vladivostok-eparhia.ru/blagovest/publikazii/?id=30002&ysclid=mk8j5m04tt288707704>.
8. *Багдасарян В. Э., Лукашенко С. П.* Исторический генезис антихристианства на современном Западе: сатанизм западных элит как политическая реальность // *Вестник Государственного университета просвещения. Серия: История и политические науки*. 2024. № 3. С. 22–39.

9. Яковлев А. И. Религиозный фактор в мировой политике в эпоху глобализации: от секуляризации к фундаментализму // Вестник Московского университета. Серия 25. Международные отношения и мировая политика. 2013. № 4. С. 4–38.

10. Карева А. В. Сохранение традиционных ценностей как фактор укрепления отечественной государственности в условиях новых вызовов // Искусственный интеллект, традиционные духовно-нравственные ценности и права человека в эпоху цифровизации: Сборник научных статей. М.: ООО Издательский центр РИОР, 2024. С. 116–126.

11. Журавлева Л. А., Зарубина Е. В. и др. Цивилизационная концепция Н. К. Леонтьева // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 10А. С. 3–13.

**Дашко Александр Викторович,**  
*кандидат юридических наук, доцент*  
*кафедры общегуманитарных дисциплин*  
*и теории и истории государства и права*  
*Института деловой карьеры, г. Москва*

## **О РОЛИ ХРИСТИАНСТВА В УКРЕПЛЕНИИ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ**

В Римской империи, в отличие от Древней Руси, христианство утверждалось в статусе государственной религии достаточно длительный период. Римское общество постепенно разочаровывалось в язычестве и теряло своих адептов, а языческие храмы опустели задолго до того, как римляне стали христианами; и наиболее распространенной религией становилось христианство. При этом оно прошло большой и трудный путь. Вначале на христиан устраивались гонения, последние из которых были уже после Диоклетиана. Позже христианство признали и ввели в круг религий, т.е. сделали одной из государственных. В 313 г. императоры-соправители Константин и Лициний подписали Миланский эдикт, провозглашавший религиозную терпимость на территории Римской империи. Оказалось, что языческий мир двухтысячелетней давности был подготовлен к восприятию христианской проповеди [1, 25]. Язычество еще не отрицалось, но его остатки быстро стали вытесняться христианством как идеологически более сильным на тот момент учением.

В итоге христианство охватило римские легионы, над которыми Константин не случайно поднял символ «Хи-Ро». Если бы его солдаты не были в своем большинстве верующими христианами, этот символ ничего бы для них не значил. Из истории мы знаем, насколько сильно это их поддерживало в бою. Сам Константин крестился уже на смертном одре. Тогдашняя христианская и околохристианская концепция предполагала, что крещение полностью очищает от

грехов, человек как бы полностью рождается заново. По словам Святого Иоанна Златоуста, «крещение не просто отпускает нам грехи, не просто очищает нас от беззаконий, но так, как бы мы вновь родились, ибо оно вновь творит нас и образует»<sup>1</sup>. Если креститься на смертном одре, то, не успев после этого нагрешить, сразу попадешь в рай. Точно так же в русских княжествах и русском царстве государи на смертном одре принимали схиму (Даниил Александрович, Иван Калита, Симеон Гордый, Василий III, Иван Грозный и Борис Годунов). Новая религия соответствовала взглядам тогдашнего общества на жизнь, чаяниям большей части населения империи, и распространенность христианства давала возможность власти опираться на ее адептов. Общество выбрало эту религию по историческим причинам, а имперская власть, опираясь на абсолютное большинство, стала переносить свою опору на христиан.

Однако сегодня для нас важно понять причины замены языческих идеалов христианскими. Причины эти лежат в изменении баланса между материальным и духовным в сознании людей. Язычество обожествляет объекты и явления тварного мира, учит поклоняться плотскому, стремиться к земным удовольствиям, представляет загробный мир унылым, безрадостным, тоскливым местом. Да, предполагались и наказания за какие-то уж слишком большие злодеяния при жизни, но в массе своей печальные тени просто были лишены радостей, потому что были лишены тела. Общество, долгое время живущее такими представлениями, ослабевает, атомизируется, развращается. И, как следствие, ослабевает государство, народ, нация распадается на эгоистичные, изнеженные «я», которые заботятся только о своем личном земном благополучии. В этой связи представляет интерес анализ романа Ф.М. Достоевского «Бесы» немецкого философа и католического богослова Р. Гвардини: «Роман рисует демоническое начало, представленное в оторвавшемся от Бога человеке, в лишенной корней цивилизации. Но он показывает и другую крайность, другого демона – обожествление природы и поклонение народу как идолу. Именно Ставрогин, не способный ни к вере, ни вообще к самоотдаче, пробуждает в полупсихопате Шатове веру в божественность народа»

---

<sup>1</sup>Святитель Иоанн Златоуст (113, 492).

[2, 24]. Иными словами, обожествлению подлежит и народ как объект тварного мира, что также следует считать проявлением язычества, что особенно актуального в наше время.

Тут считаем необходимым подробно остановиться на том, что в наши просвещенные времена имеют место все те же колебания между приоритетом духовного над материальным и материального над духовным. Некое условное общество преуспевает экономически, богатеет и повышает ценность личности, ее земного благополучия и земной жизни в общественном сознании. Люди изнеживаются, привыкают считать свои капризы и прихоти чем-то самым важным и значимым. Такое государство слабеет, становится уязвимым и, чтобы уцелеть, обращает свои взоры к религии, опирающейся на силу духа.

Каковы основы христианства? Отрицание плотских радостей, самоотречение, образцом и примером чему стал сам Иисус Христос. Грешники — это те, кто «ходят в похотях сердца своего»<sup>1</sup>, праведники и святые умерщвляют плоть. Вполне очевидно, что люди, считающие доблестью военный героизм и трудовые подвиги, укрепляют государство, становятся его опорой. В то время как эгоистичные сибариты ослабляют его.

Что же заставило Рим обратиться к христианству, несмотря на века гонений, которым до этого подвергали христиан? Страх крушения империи. Трудно спорить и с тем, что в античном мире органично сосуществовали божества десятков народов, а религиозный синкретизм стал одним из самых эффективных инструментов обеспечения идеологического единства Римской империи [3, 4]. И действительно, на основе христианства империя просуществовала намного дольше. Она распалась на Восточную и Западную, видоизменялась, не все ее части уцелели, но сам факт того, что Святой Престол контролировал почти всю Европу до новейших времен, что и сейчас он сохраняет большой авторитет, говорит сам за себя. История суверенитета Римских Пап над монархиями Европы наглядно показывает, насколько могущественна идея приоритета духа и духовной власти над умами человечества.

В Древней Руси Владимир Красное Солнышко выбирал религию единолично. Легенда говорит нам, что его выбор пал на христиан-

<sup>1</sup> Сир. 5:2.

ство по причине разрешения христианам пить вино. Думается, это шутка. Шутка ли самого князя Владимира Крестителя или позднейшая шутка, созданная народной молвой, – не суть важно. С приходом христианства на Русь при Владимире начался новый период нашего бытия во всех отношениях – и просвещения, и обычаев, и законодательства, и гражданского благоустройства, и, что всего драгоценнее, – наших святых надежд и нашей нравственности [4, 26]. Великий человек думал о государственном: об укреплении нравственности подданных, об укреплении воинской доблести боевых дружин, об усилении центральной власти и контроля над всеми русскими землями. Имело это и немаловажное значение для международных отношений — снискания могущественных союзников посредством устройства династических связей, что невозможно без религиозной близости с соседями. Кроме того, Русь сама была сильным и мощным государством и желанным союзником, так что выбор религии серьезно изменял расстановку сил на тогдашней мировой арене.

А как же быть сегодня, когда общество совсем иное? У нас много атеистов, людей, приверженных разным религиозным воззрениям. Многие люди считают себя христианами, но не разделяют официальную концепцию ни одной из христианских церквей. Да и самих христианских церквей тоже масса. Согласимся. Религиозный плюрализм сегодня налицо, и формальная принадлежность всех членов общества к одной религии невозможна. Но колебания общественного сознания от материального к духовному и обратно никуда не делись. Сегодня нам нужно шире смотреть на эти вещи. Если вдуматься, то увидим, что все традиционные религии, дожившие до настоящего времени именно в виде религий, а не мифологии и сказок, имеют все те же основы, что и христианство. В российском (да и в мировом) общественном сознании эти основы приобрели форму традиционных ценностей [5, 45].

Разумеется, сегодня в Российской Федерации, как известно, церковь отделена от государства. В соответствии с ч. 1 ст. 14 Конституции<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> «Конституция Российской Федерации» (принята Всенародным голосованием 12.12.1993 с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 01.07.2020) // СПС «КонсультантПлюс».

Российская Федерация – светское государство. У нас нет государственной религии, но при этом государство не находится в стороне. Оно обеспечивает возможность развития всем традиционным для российского общества религиям, при этом отмечая в традициях русского народа православие. Но, тем не менее, государство создает равные условия для всех религий, предоставляя свободу выбора самой личности. Государство самостоятельно и вне контекста религиозных систем права принимает обязательные для исполнения религиозными объединениями законы, регламентирующие деятельность последних, но при подготовке соответствующих законопроектов учитывает специфику отдельных религиозных объединений, их историю, традиционность на территории России. Хотя на историческом этапе, когда религия была основой мировоззрения всех обществ, когда никакая концепция мироустройства не мыслилась без религии, было внутреннее убеждение, что неправильная вера разрушает общественное устройство и будущее государства. В наше время мы отошли от такого убеждения, сохраняя то общее, что предполагают главные традиционные религии.

Мы наблюдаем все тот же конфликт между «хождением в походах своего сердца» (современное язычество), которому самозабвенно предалась Европа, и принципом «дух бодр, плоть же немощна», на который опираются наши традиционные религии. Как и в древние времена для римлян, в наше время и для нашего общества поиск государственной поддержки такого мировоззрения, которое обеспечило бы не только выживание, но укрепление и процветание державы, придание ему государственного характера, было и остается принципиальным вопросом.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Бухараев Я. В.* Христианский взгляд на язычество: духовная конкуренция или органическая несовместимость? / Я. В. Бухараев // *Colloquium Neptalomeris*. 2017. № 4. С. 20–29.
2. *Гвардини Р.* Человек и вера: Исследование религиозной экзистенции в больших романах Достоевского; Конец Нового времени. Попытка найти свое место // *Эон*. Альманах старой и новой культуры. Вып. 9 / Р. Гвардини; РАН.

ИНИОН. Центр гуманитарных науч.-информ. исслед. Отдел культурологии. М., 2010. 300 с.

3. Амосова Е. В. «Золотой век» Римской империи, гонения на христиан и проблема толерантности в античном обществе / Е. В. Амосова // Вестник Новгородского государственного университета. 2003. № 25. С. 4–8.

4. Константинов Л. Значение исторического выбора святого князя Владимира для современной России / Л. Константинов // Труды Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью). 2015. № 3. С. 23–31.

5. Конституционное обеспечение защиты семьи и семейных ценностей / С. М. Арзуманова, Э. И. Атагимова, З. К. Аюпова [и др.]. Москва: Общество с ограниченной ответственностью «Перспект», 2025. 440 с.

# НАСЛЕДИЕ ВЕРЫ: НОВОМУЧЕНИКИ И ИСПОВЕДНИКИ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

(к 100-летию блаженной кончины  
святителя Тихона Патриарха Московского)

**Протоиерей Павел Самойленко,**

*кандидат богословия, ректор Ставропольской  
духовной семинарии*

## **СВЯТИТЕЛЬ ТИХОН, ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ И ВСЕЯ РОССИИ: ЛИЧНОСТЬ, СЛУЖЕНИЕ И ИСПОВЕДНИЧЕСКИЙ ПОДВИГ**

В истории Русской православной церкви XX в. имя святителя Тихона, Патриарха Московского и всея России, занимает особое место. Избранный Предстоятелем Русской Церкви в один из самых трагических периодов нашей истории, он стал символом непоколебимой веры и христианского упования, мудрого и жертвенного Первосвятительского служения. Его жизнь, полная скорбей и испытаний, отражает не только его личную святость, но и судьбу всего Русского Православия в эпоху безбожия.

Василий Иванович Беллавин родился 19 января 1865 г. в погосте Клин Торопецкого уезда Псковской губернии в семье сельского священника. С юных лет проявил он глубокую веру и стремление к духовной стезе. Однокурсники-семинаристы прозвали Василия Архиреем, а студенты академии – Патриархом. Окончив Псковскую духовную семинарию и Санкт-Петербургскую духовную академию, он принял монашеский постриг с именем Тихон в честь святителя Тихона Задонского.

Его архиастырский путь начался в 1897 г., когда Промысл Божий судил будущему святителю заложить основы Православия в Новом Свете. Епископ Алеутский и Северо-Американский Тихон в одной из проповедей так говорил о своем вступлении на Сан-

Францискскую кафедру: *«Волею Божию призван и аз недостойный к апостольскому служению здесь, и вот отныне и я не мой народ назову моим народом и невозлюбленную возлюбленною... Как муж любит жену свою до того, что оставляет отца своего и мать и прилепляется к жене, сродняется и сживаетя с нею, так и епископ должен возлюбить свою паству; и как жена повинуетя своему мужу, ибо он – глава ее и защитник, так и паства должна повиноваться своему епископу. Понимая так отношения епископа к пасомым, будучи обручен алеутской пастве, я покинул любезную родину, свою престарелую мать, близких и знакомых мне, милых сердцу моему, и отправился в страну далекую к вам, людям мне неведомым, для того чтобы вы отныне стали моим народом и моими возлюбленными. ... С любовью прихожу к вам, братья, – прошу и меня принять с любовью»* [1]. Спустя 10 лет в своем завещании Православной Америке владыка сказал: *«Свято сохраняя веру православную, люди должны заботиться еще и о распространении ее среди иноверных... Своим духовным богатством, истиною, светом и радостью мы должны поделиться с другими, не имущими этих благ. И долг сей лежит не только на пастырях и миссионерах, но и на мирянах, ибо Церковь Христова, по мудрому сравнению святого апостола Павла, есть тело, а в жизни тела принимает участие каждый член...»* [2].

Свое архипастырское служение святитель продолжил в России: за 10 лет до революции он успел послужить в Ярославской, Виленской и Московской епархиях. Современники описывали его как человека кроткого, доброжелательного, открытого и простого в общении, но твердого в принципах.

На Успение Пресвятой Богородицы 15/28 августа 1917 г. начал свою работу Освященный Собор Православной Российской Церкви, на котором было восстановлено Патриаршество. Главой делегации Ставропольской епархии на этом Соборе был архиепископ Агафодор (Преображенский), Владикавказской епархии – епископ Макарий (Павлов).

В эти же дни Ленин закончил свою работу «Государство и революция», в которой провозглашает «диктатуру пролетариата» и ставит цель уничтожения государства как такового. Достаточно вспомнить,

что Церковь на тот момент не была отделена от государства, что бы понять, какая участь была уготована ей по замыслу вождя социализма.

Спустя ровно месяц, 18 ноября 1917 г., митрополит Московский Тихон был избран в число трех кандидатов на Патриарший престол. Он не считался главным претендентом, однако святой преподобный Алексей Зосимовский вытянул жребий с его именем. В тот же день святитель Тихон при известии о своем избрании изрек поистине пророческие слова: *«Возлюбленные о Христе отцы и братие. Сейчас я изрек по чиноположению слова: «Благодарю, и приемлю, и нимало вопреки глаголю». Конечно, безмерно мое благодарение ко Господу за неизреченную ко мне милость Божию. Велика благодарность и к членам Священного Всероссийского Собора за высокую честь избрания меня в число кандидатов на Патриаршество. Но, рассуждая по человеку, могу многое глаголать вопреки настоящему моему избранию. Ваша весть об избрании меня в Патриархи является для меня тем свитком, на котором было написано: Плач, и стон, и горе – и каковой свиток должен был съест пророк Иезекииль (см. 2, 10; 3, 1). Сколько и мне придется глотать слез и испускать стонов в предстоящем мне Патриаршем служении, и особенно — в настоящую тяжелую годину! Подобно древнему вождю еврейского народа – пророку Моисею, и мне придется говорить ко Господу: «Для чего Ты мучишь раба Твоего? ... Я один не могу нести всего народа сего, потому что он тяжел для Меня» (Чис. 11, 11–14). Отныне на меня возлагается попечение о всех церквях российских и предстоит умирание за них во вся дни... Но да будет воля Божия! Нахожу подкрепление в том, что избрания сего я не искал и оно пришло помимо меня и даже помимо человека, по жребию Божию. Уповаю, что Господь, призвавший меня, Сам и поможет мне Своею всеильною благодатью... Утешением и ободрением служит для меня и то, что избрание мое совершается не без воли Пречистой Богородицы... самый жребий взят от Чудотворного Ея образа, и я как бы станюлюсь под честным Ея омофором. Да прострет же Она — Многомошная — и мне, слабому, руку Своея помощи и да избавит и град сей, и всю страну Российскую от всякая нужды и печали» [3].*

В эти дни уже произошел октябрьский переворот, уже пролилась первая кровь новых мучеников Церкви Русской (31 октября (13 ноября) в Царском селе был убит протоиерей Иоанн Кочуров), большевики уже приступили к реализации своего проекта по «разрушению государственного аппарата» Российской Империи, включая систему управления Русской Церкви. Интронизация святителя Тихона, Патриарха Московского и всея России, состоялась 21 ноября (4 декабря) в Успенском соборе Кремля. Это событие стало актом надежды для верующих, но совпало с началом жесточайших гонений со стороны новой власти.

Декрет «Об отделении Церкви от государства» (1918) лишил Церковь прав юридического лица, начались конфискации храмов и репрессии духовенства. В ответ святитель Тихон выпустил послание, в котором обращался к архипастырям, пастырям и верным чадам Православной Церкви Российской с такими словами: *«Тяжкое время переживает ныне святая православная Церковь Христова в Русской земле: гонение воздвигли на истину Христову явные и тайные враги сей истины, и стремятся к тому, чтобы погубить дело Христово и вместо любви христианской всюду сеять семена злобы, ненависти и братоубийственной брани. Забыты и попраны заповеди Христовы о любви к ближним...»*

*Опомнитесь, безумцы, прекратите ваши кровавые расправы. Ведь то, что творите вы, не только жестокое дело, это – поистине дело сатанинское, за которое подлежите вы огню геенскому в жизни будущей – загробной и страшному проклятию потомства в жизни настоящей – земной.*

*Властию, данною нам от Бога, запрещаем вам приступать к Тайнам Христовым, анафематствуем вас, если только вы носите еще имена христианские и хотя по рождению своему принадлежите к Церкви православной...*

*Гонение жесточайшее воздвигнуто на святую Церковь Христову... Зовем всех вас, верующих и верных чад Церкви: станьте на защиту оскорбляемой и угнетаемой ныне святой Матери вашей... А если нужно будет и пострадать за дело Христово, зовем вас, возлюбленные чада Церкви, зовем вас на эти страдания вместе с собою... Мы твердо уповаем, что враги Церкви будут посрамлены и*

*расточатся силою креста Христова, ибо непреложно обетование Самого Божественного Крестоносца: «Созижду Церковь Мою, и врата адовы не одолеют ей» (Мф.16:18)» [4].*

Однако несмотря на это воззвание святитель Тихон отказался благословить также и белое движение, хотя его об этом неоднократно просили. В период Гражданской войны он призывал обе стороны братоубийственного конфликта прекратить насилие.

В день памяти святителя Николая Чудотворца 8/22 мая 1918 г. в Москве проходит многотысячный мирный общегородской крестный ход к Никольским воротам Кремля, где святитель Тихон совершил молебен. На следующей неделе святитель Тихон участвовал в таком же крестном ходе в Петрограде. Однако в эти же дни приказом Троцкого № 377 от 25 мая 1918 г. в Советской России создаются концентрационные лагеря, а декретом от 29 мая 1918 г. создается Революционный трибунал при ВЦИК. Особой болью для Патриарха стало убийение святых царственных страстотерпцев в июле 1918 г. Он открыто осудил это злодеяние, а на литургии поминал Николая II как «убиенного православного царя».

5 сентября 1918 г. было принято Постановление СНК «О красном терроре», а через две недели, 20 сентября того же года прекратил свою работу Поместный собор. Отрезанный от Москвы линиями фронта, Кавказ в это время не имел возможности регулярного сообщения со Святейшим Патриархом.

В мае 1919 г. для организации системы церковного управления на Юге России в Андреевском соборе Ставрополя был проведен Юго-Восточный Русский Церковный Собор. Он мыслился как продолжатель работы Освященного Собора Православной Российской Церкви. На нем были созданы многие епархии юга России, которые существуют и поныне, учреждено Временное Высшее Церковное Управление, которое стало основой будущего Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей, и были приняты многие другие судьбоносные и исторические решения. Епископ Владикавказский и Моздокский Макарий был не только членом этого Собора, но и председателем комиссии по составлению грамот и воззваний.

Вскоре после завершения Собора, 18 июня/1 июля 1919 г. представился архиепископ Агафодор (Преображенский). После восста-

новления путей сообщения с Москвой святитель Тихон утвердил все решения Ставропольского Собора.

Во время голода 1921–1922 гг. святитель Тихон привлек в Россию десятки миллионов долларов помощи голодающим. Он направил в хлеборобное, но тоже голодающее Ставрополье правящим епископом своего первого викария – епископа Димитрия (Добросердова), будущего священномученика. Однако советская власть не позволяла Церкви вести социальное служение и благотворительность. Народное бедствие она использовала для удара по Церкви, потребовав изъятия ценностей из храмов. Патриарх согласился на добровольную передачу имущества, не связанного с богослужением, но отверг кощунственное ограбление святынь. Его сопротивление привело к аресту в 1922 г. и заключению в Донском монастыре. Давление на Патриарха усиливалось: власти поддерживали обновленческий раскол, требуя от него отречения. Однако большинство верных епископов и мирян остались со святителем Тихоном, видя в нем законного Предстоятеля Русской Церкви. Аресты, допросы, тяжелое моральное давление подкосили здоровье святителя. Однако даже враждебно настроенные конвоиры отмечали его неизменную доброту и мирный дух.

Жизнь святителя Тихона после освобождения в 1923 г. стала постоянной борьбой за выживание Церкви. Под угрозой новых репрессий он был вынужден идти на компромиссы, подписал заявление о лояльности советской власти, но никогда не поступался догматами веры. Он неоднократно подвергался покушениям, у него на глазах был убит его келейник Яков Полозов. Святитель служил каждые 2–3 дня, и за семь лет своего патриаршества совершил 777 литургий. Последнее в своей жизни богослужение святитель Тихон совершил 5 апреля 1925 г. в храме «Большое Вознесение» у Никитских ворот. В напутственном слове новорукоположенному епископу в этот день он сказал: *«Архиерейство – великая честь, но с ним связаны и великие страдания. Через страдания же – к великой славе»* [5].

7 апреля 1925 г., в праздник Благовещения Пресвятой Богородицы, святитель Тихон скончался в клинике Бакуниных. По свидетельствам современников, причиной его смерти могла стать летальная

доза анестетика, введенная сторонними медиками, которые в этот день специально прибыли в больницу.

Спустя почти четверть века после преставления святителя Тихона выпускник Ставропольской духовной семинарии (1914) протоиерей Михаил Польский в своей книге «Новые мученики Российские» (1949) писал: *«Патриарх Тихон – самый великий страдалец из всех страдальцев Русской Церкви этой страшной эпохи гонений. Он был только тринадцать месяцев в заключении, но более тяжелой порой его жизни было все время пребывания его на свободе в течение недолгих лет его патриаршества, которое и было сплошным подвигом мученичества. Все эти годы он фактически жил в заключении и умер в борьбе и в скорби. Облекаемый в эту пору высшими полномочиями, он избранием Церкви и жребием Божиим был жертвой, обреченной на страдания за всю Русскую Церковь»* [6].

В 1989 г., когда шло бурное возрождение Православия в России после безбожных гонений, когда была возрождена и наша Ставропольская духовная семинария, святитель Тихон решением Архиерейского Собора Русской Церкви был прославлен в лике святых. Его святые мощи были обретены в Малом соборе Донского монастыря в Москве в 1992 г.

Святитель Тихон, первый Патриарх Всероссийский после долгого перерыва, стал живым мостом между старой и новой Россией. Его служение напоминает, что даже в самые темные времена свет веры не угасает. Исповеднический путь святителя — это не только история страданий, но и свидетельство победы любви над ненавистью, смирения над гордыней, вечности над временным. В его лице Русская Церковь обрела небесного заступника и молитвенника, который укрепляет верных чад Ее на пути спасения.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

##### *Электронный ресурс:*

1. *Кривошеева Н. А., Серебрякова Ю. В.* Путь святого Тихона: к 125-летию начала американского периода в жизни Патриарха Тихона // ПСТГУ [сайт]. URL: [https://pd.pstgu.ru/news/main/put\\_svyatogo\\_tikhona\\_k\\_125\\_letiyu\\_nachala\\_amerikanskogo\\_perioda\\_v\\_zhizni\\_patriarkha\\_tikhona/](https://pd.pstgu.ru/news/main/put_svyatogo_tikhona_k_125_letiyu_nachala_amerikanskogo_perioda_v_zhizni_patriarkha_tikhona/).

2. Проповеди и поучения святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, просветителя Северной Америки // Азбука веры [сайт]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Tihon\\_Belavin/propovedi-i-poucheniija-svjatitelja-tihona-patriarha-moskovskogo-i-vseja-rusi-prosvetitelja-severnoj-ameriki/2](https://azbyka.ru/otechnik/Tihon_Belavin/propovedi-i-poucheniija-svjatitelja-tihona-patriarha-moskovskogo-i-vseja-rusi-prosvetitelja-severnoj-ameriki/2).

3. Слово Высокопреосвященного Митрополита Московского Тихона в Крестовой церкви Троицкого подворья при благовестии ему патриаршества // Азбука веры [сайт]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Tihon\\_Belavin/v-godinu-gneva-bozhija-poslanija-slova-i-rechi/#0\\_2](https://azbyka.ru/otechnik/Tihon_Belavin/v-godinu-gneva-bozhija-poslanija-slova-i-rechi/#0_2).

4. Послание об анафематствовании творящих беззакония и гонителей веры и Церкви Православной // Азбука веры [сайт]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Tihon\\_Belavin/v-godinu-gneva-bozhija-poslanija-slova-i-rechi/#0\\_2](https://azbyka.ru/otechnik/Tihon_Belavin/v-godinu-gneva-bozhija-poslanija-slova-i-rechi/#0_2)

5. *Димитрий Сафонов, священник*. Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России, и его время // Азбука веры [сайт]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Tihon\\_Belavin/svjatitel-tihon-patriarh-moskovskij-i-vseja-rossii-i-ego-vremja/7\\_9](https://azbyka.ru/otechnik/Tihon_Belavin/svjatitel-tihon-patriarh-moskovskij-i-vseja-rossii-i-ego-vremja/7_9).

6. *Михаил Польский, протопресвитер*. Новые мученики Российские. Том 1 // Азбука веры [сайт]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Mihail\\_Polskij/novyemucheniki-rossijskie/11](https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Polskij/novyemucheniki-rossijskie/11).

**Протоиерей Милованов Александр Борисович,**  
*магистр теологии, настоятель собора  
святой Екатерины г. Новоузенска,  
Покровская епархия, Саратовская митрополия*

## **АМЕРИКАНСКИЙ ПЕРИОД СЛУЖЕНИЯ АРХИЕПИСКОПА ТИХОНА. ПРЕДПОСЫЛКИ ДЛЯ СОЗДАНИЯ БУДУЩЕЙ АВТОКЕФАЛИИ АМЕРИКАНСКОЙ ЦЕРКВИ В ДЕЙСТВИЯХ СВЯТИТЕЛЯ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX в.**

Епископ Тихон (Беллавин) сыграл значимую роль в становлении православия на территории Америки. Его усилия по укреплению церковной общины, активному развитию миссионерства и формированию необходимой инфраструктуры заложили прочный фундамент для последующего расширения православной веры в Соединённых Штатах. Наследие святителя Тихона продолжает вдохновлять православных прихожан во многих странах мира.

В конце XIX в. православие в Америке уже имело определенные корни. На Аляске к 1867 г., к моменту ее продажи Соединенным Штатам, насчитывалось свыше 12 тыс. православных туземцев, 9 приходов, 32 церкви и часовни, а также 17 школ и 3 приюта [1, 10]. По Договору о продаже Аляски Русская православная церковь сохранила там свою собственность, равно как и право продолжать деятельность [2].

Местные власти США не всегда строго выполняли условия договора 1867 г., регулирующего статус православной церкви, что привело к наплыву протестантских миссионеров на Аляску, создававших серьезную конкуренцию и представлявших угрозу для православной паствы. Вследствие этого большинство русских священников вместе с представителями русского населения вскоре покинули регион. Тем не менее митрополит Московский святитель Иннокентий продолжал активно поддерживать миссионерскую работу, рассматривая ее как шанс для расширения православия на новых землях. Он выступил с инициативой переноса кафедры в Сан-Франциско и

перехода на английский язык в богослужениях, что способствовало более лёгкой адаптации верующих. В 1881 г. при епископе Несторе (бароне Николае фон Засс), занимавшемся переводом Библии на эскимосский язык, кафедра была официально перенесена. Но его деятельное служение быстро прервалось смертью в 1882 г. Его преемник, архиепископ Владимир (Соколовский-Автономов), продолжил укреплять православную общину, которая к тому времени стала более многонациональной за счет массового притока униатов из Австро-Венгрии. К концу XIX в. православие распространилось за пределы Аляски, включая острова Тихого океана и западное побережье США.

В восточных регионах страны оно стало заметнее благодаря многочисленным иммигрантам. Это вынуждало Тихона, прибывшего в США в 1898 г. в возрасте 33 лет в качестве епископа Алеутского и Аляскинского, всё больше внимания уделять проповеди среди приезжих из Европы и Азии, а не среди коренного населения.

Святейший Синод имел весьма веские причины для перевода епископа Тихона в Америку. На предыдущей кафедре на Холмщине владыка сумел наладить добрые отношения с инославными, ему удавалось поддерживать престиж православия среди польско-еврейского населения. Национальный и религиозный состав Америки был еще более пестрым. К тому же многие православные на Северо-Американском континенте были бывшими униатами, а святитель имел большой опыт пастырского окормления приходов, перешедших в православие из униатства. И именно этот опыт сыграл главную роль в принятии решения о его назначении на Американскую кафедру [3].

Массовая эмиграция в Америку в конце XIX – начале XX в. только из пределов Российской империи была представлена приблизительно 1 500 000 человек, а сверх того имелось более 150 000 славян – русинов, галичан, карпато-руссос и т.п., переселенцев из Австро-Венгерской империи. Последние в основном являлись униатами. Обряды и традиции греко-католиков вызвали резкое неприятие со стороны местного римо-католического священноначалия.

Своим отношением североамериканское католическое духовенство оттолкнуло от себя большое количество восточно-католиков, вследствие чего они стали массово переходить в праотеческое православие с понятным и привычным богослужением [4, 150]. Этому

вопросу Русская православная церковь уделяла огромное внимание. Будущий патриарх и святитель Московский, архиепископ Алеутский и Северо-Американский Тихон (Беллавин), посещая бывшие униатские общины, воссоединившиеся с Православной церковью, призывал их членов неуклонно держаться православного исповедания, за которое они «претерпели немало скорбей и поношений» [5, 17].

Аналогичные процессы происходили в США и несколькими годами ранее, где благодаря деятельности протоиерея Алексея Товта из унии в православие перешло несколько десятков русинских греко-католических общин [6].

Но для создания единого духовного организма Церкви Христовой на Северо-Американском континенте существовал комплекс трудностей, включавший внутреннее разделение и идеологическую фрагментацию, а также культурные сложности и политические разногласия среди прихожан.

Эти проблемы затрудняли формирование единства и служили препятствием для реализации совместной миссии церкви на континенте. Финансовое обеспечение епархии и просветительских проектов было нестабильным, что ограничивало развитие церковных инициатив и образование местного духовенства.

Согласно решению Святейшего Синода, Аляскинская епархия ежегодно получала 1% от вырученной за продажу Аляски суммы (72 тыс. долл.), что долгое время было основой ее финансовой поддержки. Но святитель Тихон прибыл в Америку в то время, когда Святейший Синод прекратил выдачу субсидий для Алеутской епархии [3, 94]. Поэтому вопрос о средствах содержания Американской Православной Миссии стоял очень остро.

Святитель писал: «Есть у нас церковные школы, не грешно было бы Училищному Совету помочь им, писал о сем, кому следует, но ответа не получил. Когда попробовали выписать для школы учебников рублей на сто, то их переслали так (по почте), что за пересылку мы заплатили больше двухсот рублей, да еще прислали счет за самые книги! Из Синода тоже иногда получаю никакого ответа даже на нужные бумаги, даже и на те, в которых денег не прошу» [7, 67–68]. В другом письме читаем: «А средства нужны и для другой части епархии, Аляски. Решил посему стучать и взывать везде и в Святей-

шем Синоде, и в Училищном Совете и в Миссионерском обществе и полностью и отовсюду получил отказ» [там же, 47].

Средства для своей епархии святитель Тихон и его помощник протоиерей Александр Хотовицкий часто собирали за пределами Америки, хотя со временем большие сборы пожертвований стали проходить и на Американской земле.

Кроме того, национальное и этническое разделение вело к предпочтению поиска Царства небесного в рамках национальных общин, а не в общем церковном единстве.

Появление серафимовского раскола и его влияние на канадских славян — это важный урок, который показывает, какие религиозные стремления были у славян-иммигрантов.

В декабре 1902 г. в Америку прибыл Стефан Устольский, бывший кандидат Петербургской духовной академии, который сложил сан священника в России. Устольский объявил себя епископом и миссионером, прибывшим из Греции и рукоположенным на Афоне от отставного Патриарха Анфима, якобы невзлюбившего Русский Синод. Его действия вызвали критику, и по распоряжению владыки Тихона прихожане были проинформированы о его незаконных действиях. Устольский был вынужден покинуть Юнкерс, но успел все-таки самопровозгласить себя митрополитом Американским с «возложением» белого клобука с крестом.

Из Соединённых Штатов Устольский направился в Канаду, где в то время служили всего два постоянных священника. Он начал посвящать новых священнослужителей, взимая с каждого плату в размере 50 долл. «за поставление». Местное население, на долгое время оказавшееся без духовной опеки, тепло приняло его и его последователей, численность которых вскоре превысила 40 человек. Многие униаты и жители Буковины видели в нём подлинного православного епископа, направленного со стороны греческих патриархов — мечта, которую также лелеяли некоторые греко-католики в Америке. Устольский предъявлял поддельный документ, якобы подписанный патриархом и двумя греческими архиереями. Благодаря его прозелитизму около 60 тысяч человек присоединились к этому движению [8, 71].

Для пресечения раскола митрополит Тихон направил в Канаду законного миссионера отца Константина Попова с целью опровергнуть

ложь Уствольского. После разоблачения обмана в конце 1903 г. Уствольский покинул регион, но его последователи остались. Некоторые отказались от своих званий, однако другие продолжали служить, несмотря на осуждение со стороны греческих патриархов и официальный указ Синода, отлучивший лжеепископа Серафима Уствольского от Православной Церкви.

Со временем многие прихожане, поставленные Уствольским, отвернулись от него, что вызвало его анафематствование в ответ. Последователи основали собственную церковь, независимую от Рима и Русской Церкви. Воспользовавшись конфликтной ситуацией, представители пресвитерианской церкви смогли с помощью финансовых выплат привлечь в свой стан большинство «незалежных» священников во главе с Иваном Бордуком. Пресвитерианские священники получали жалование, издавали газету, вербовали мальчиков-русинов для обучения и направляли их в качестве учителей в села, а также строили приюты и больницы.

Под властью Уствольского осталась лишь горстка фермеров-попов, но народ продолжал обращаться к ним из-за нехватки настоящих священников. Русская миссия в Канаде стремилась обеспечить регулярное служение, увеличить количество приходов и мирно пригласить в православие униатов, которые оказались на распутье в новых исторических условиях. Конкуренция за паству была острой, так как авантюристы спекулировали на желании славянских прихожан из Австрийской империи не подчиняться Русской Церкви. Кроме того, униатское священноначалие считало Канаду своей канонической территорией и использовало различные методы для возвращения униатов в своё управление. Успешность миссионерской работы во многом зависела от активности правящего архиерея и грамотного подбора священников. Однако до конца 1900-х гг. вопрос о жаловании миссионеров оставался нерешённым, что затрудняло привлечение священников в Канаду на длительный срок.

Таким образом, серафимовский раскол — это комплексный феномен, который включал как канонические, так и социально-политические аспекты и оказал существенное влияние на церковную жизнь канадских славян в начале XX в.

В епископе Тихоне отчетливо прослеживается преемственность и развитие миссионерского служения русских православных священнослужителей на американском континенте, начатого валаамскими отшельниками на Алеутских островах. Среди этих подвижников особое место занимают преподобный Герман Аляскинский, первый православный святой Америки, и святитель Иннокентий, митрополит Московский, известный как Апостол Америки и Просветитель Восточной Сибири. Их деятельность, наряду с деятельностью множества других русских миссионеров, включая епископов, священников, монахов и мирян, заложила основы православного присутствия в Северной Америке.

Епископ Тихон, продолжая дело своего предшественника — святителя Иннокентия, осуществлял масштабные миссионерские экспедиции, охватывающие сотни километров от Калифорнии до Аляски и из западных регионов США на восток. В первый год своего архипастырского служения на американской земле он предпринял длительное путешествие из Сан-Франциско на север Аляски, начав его морским путем вдоль Тихоокеанского побережья и завершив на байдарке по рекам, проходящим через эскимосские поселения.

Стратегия святителя Тихона заключалась в обеспечении максимальной автономии епархии и активной интеграции православия в американский культурный контекст. Его подход отличался высокой степенью самостоятельности и инициативности, зачастую не требующей согласования с Синодом, что свидетельствует о его глубоком понимании специфики миссионерской деятельности в новых условиях.

Православная община на территории Северной Америки в значительной степени состояла из иммигрантов из европейских стран, имеющих давние православные традиции, таких как греки, сербы, арабы, сирийцы и др. Эти общины преимущественно селились в крупных городах, создавая многонациональную церковную паству, что требовало от епископа Тихона не только миссионерских, но и межкультурных компетенций для эффективного взаимодействия с различными этническими группами.

Учитывая эту особенность, в ноябре 1899 г. Преосвященный Тихон направил в Святейший Синод ходатайство с просьбой переименовать вверенную ему епархию из «Алеутской и Аляскинской» в

«Алеутскую и Северо-Американскую», так как православие было распространено на всей территории Северной Америки, а не только в пределах Аляски и Алеутских островов. По ходатайству владыки с 9 февраля 1900 г. кафедра стала называться «Алеутская и Северо-Американская». Соответственно, изменился и титул правящего архиерея.

Владыка осуществил кардинальную перестройку епархиальной системы, вызванную увеличением численности православных верующих. В 1905 г. произошло переименование епархии с названия «Аляскинская и Алеутская» на «Алеутская и Северо-Американская», а также перенос архиерейской резиденции из Сан-Франциско в Нью-Йорк, что отражало расширение православного распространения по континенту. В 1903 г. он рукоположил викарного епископа Иннокентия для Аляски, активно решая этот вопрос в Синоде.

Архиепископ Тихон прилагал значительные усилия для сохранения канонического единства Русской Церкви в Америке, одновременно учитывая национальные особенности её различных общин. В начале XX в. православное единство на территории США виделось под омофором русского епископата и Русской Православной Церкви, что налагало на архиереев большую ответственность.

Архиереям Русской Православной Церкви в Северной Америке отводилась особая роль. Они окормляли православных всех национальностей. Дело в том, что из всех Поместных Церквей только Русская Церковь имела свою юрисдикцию на Северо-Американском континенте. В Америке русские архиереи воспринимались не только как духовные лица, но и как важнейшие представители Российской империи (несмотря на наличие дипломатического корпуса, который официально представлял Россию). Их расценивали как людей, связанных с высшей церковной, политической, административной и даже коммерческой элитой. Немаловажно и то, что российские иерархи представляли Православную Церковь в неправославной стране, где ведущую роль в религиозной жизни общества играли протестантские общины [3, 76].

К концу 1905 г. в епархии числилось 3 архимандрита, 3 протоиерея, 13 иеромонахов, 53 священника, 3 иеродиакона, 3 дьякона, 38 псаломщиков и учителей. Приходов было 60, церквей 72, часовен и мо-

литвенных домов 83. Прихожан насчитывалось до 55 тыс. «По племенам и народностям они распределяются так: русских 2735, галичан 7801, угроруссов 5016, буковинцев и румын 6023, сербов и других славян свыше 11 тысяч, греков 460, сиро-арабов около 12 тысяч, креолов 2170, индийцев 2026, алеутов 1906, эскимосов 3618, эстонцев, американцев и других 128», — писал владыка в 1905 г. в ежегодном отчете в Святейший Синод [9, 193].

За менее чем десять лет миссионерской деятельности на американском континенте святитель Тихон повторил подвиг апостолов, создав из миссионерской епархии Православную Церковь в Америке. Её паства состояла из представителей десятков национальностей, коренных народов Аляски и эмигрантов из Европы и Азии.

Важным шагом стало введение богослужения на английском языке, что способствовало интеграции православных иммигрантов в американское общество. Епископ Тихон принимал активное участие в переводе богослужебных книг на английский язык, при нем участились случаи присоединения к православию новообращенных из протестантов. В 1904 г. по почину владыки был издан расширенный православный служебник на английском языке в переводе И. Ф. Хапгуд. Святитель настаивал, чтобы в издаваемых на английском языке служебниках все изложено было по порядку, без сокращений и отсылок, столь свойственных традиционным русским богослужебным книгам.

Врожденный такт преосвященного Тихона, умение его понять чужие обычаи и любовное отношение к людям помогли ему и в Америке настроить со временем жизнь церковную на должный лад, вдохнуть в духовных своих помощников ревность к работе и сохранить между ними полный мир и согласие.

Но прежде чем это произошло, святителю пришлось много поскорбеть и потрудиться.

В начале своего служения он так писал митрополиту Флавиану: «...страдаю не столько от недостатка средств, сколько от скудости людей: ради сего приходится терпеть всякую дрянь. Не знаю, на сколько времени хватит терпения» [7, 99]. «Не могу похвалиться и своим положением: рвут на все части. А тут еще разболтались и мои иереи (хотя и не Бог знает какие!). Да, думаю, что еще немалое время

Американская кафедра будет сокрушать своих предстоятелей!» [там же, 80].

Для решения кадрового вопроса в 1905 г. в Миннеаполисе на базе миссионерской школы была создана православная духовная семинария – так святитель стремился воспитать в Америке собственных клириков (он отмечал, что «своего» пастыря люди слушают больше, чем «приезжего» из России) и образованную, укорененную в традиции православную интеллигенцию. Вероятно, общество разделяло желание иерарха «скорейшего воспитания в Америке своей властной интеллигенции» [10]. Учебный план двухклассной семинарии включал такие предметы, как литургия, практическое руководство для сельских пастырей, Новый Завет, общая церковная история и др.

Уже на третий год работы семинария дала Церкви первые кадры: в 1907 г. три старших воспитанника были рукоположены в священнический сан. Ежегодно семинарию оканчивали тридцать-сорок воспитанников.

В Кливленде была открыта подготовительная к семинарии школа или духовное училище, которой святитель подарил свою библиотеку, состоявшую из духовных и светских книг.

Архиепископ основал десятки новых приходов, школ, приютов, братств и обществ трезвости, а также эмеритальные кассы для духовенства. Он построил и освятил множество храмов и часовен на Аляске, в континентальных штатах и Канаде. Среди них — кафедральный собор во имя святителя и чудотворца Николая в Нью-Йорке, храм Пресвятой Троицы в Чикаго и храм в Бруклине во имя святителя Николая.

Свято-Троицкий Собор в Чикаго был возведен в 1903 г. на пожертвования, собранные православными американцами и благодаря значительному личному денежному вкладу Российского императора Николая II.

29 февраля 1904 г. в соборе Святителя Николая в Бруклине архимандрит Рафаил (Ававини) был хиротонисан во епископа Бруклинского. Хиротонию совершили епископы Тихон и Иннокентий. Это была первая архиерейская хиротония в Северной Америке. Епископ Рафаил возглавил вновь учрежденное Бруклинское викариатство – своеобразную форму «внутренней автономии» сиро-арабов в Севе-

ро-Американской епархии. Епископ же Иннокентий управлял Алеутским викариатством, где проживали потомки просвещенных русскими миссионерами алеутов, эскимосов, индейцев, креолов. Открытие викариатств явилось результатом мудрой политики святителя Тихона в отношении крупных этнических сообществ в составе американской паствы.

В 1906 г. в Саут-Канаане был открыт первый на Американском континенте православный мужской монастырь в честь свт. Тихона Задонского, ставший основой православного монашества в Северной Америке.

13 августа 1906 г. владыка, совершая в Свято-Тихоновской обители Божественную литургию, сказал: «Будущее сокрыто от ограниченного взора человеческого, и мы теперь еще не знаем, что внесет в жизнь страны все усиливающаяся волна славянской эмиграции и мало-помалу возрастающая здесь Православная Церковь. Но хотелось бы верить, что не останутся они бесследными здесь, не исчезнут в море чуждем, а в духовную сокровищницу американского народа внесут присущие славянской натуре и русскому православному люду алчбу духовную, порывы к небесному, стремление к всеобщему братству, заботы о других, смирение, покаянные чувства, терпение. Прекрасным рассадником для воспитания этих чувств, для сохранения и возрастания этой духовной закваски и делается православный монастырь» [11, 202–203].

В 1938 году при Свято-Тихоновском монастыре откроется одноименная семинария, и, по пророческому слову святителя Тихона, обитель станет светочем православия на всем Американском континенте.

В Америке владыка основал церковно-археологический музей, посвященный истории распространения православия в Новом Свете. Музей получил наименование «Иннокентьевское древнехранилище» – в честь и память просветителя алеутов митрополита Иннокентия (Вениаминова).

Владыка проявлял глубокую заботу о духовных потребностях всех верующих, независимо от их национальной принадлежности и места проживания. Он регулярно совершал обширные поездки по своей великой епархии, охватывающей территорию от Атлантического до

Тихого океана и от Флориды до Аляски. Святитель стремился обеспечить материальную самостоятельность православной церкви, вовлекая верующих в организацию своей приходской жизни и поддерживая инициативы общин по самообеспечению своих приходов.

При этом архиерей придавал большое значение межконфессиональным контактам и диалогу. Он активно развивал сотрудничество с представителями других христианских деноминаций, особенно с епископами, стремясь к укреплению взаимопонимания и мирному сосуществованию. Владыка уделял пристальное внимание вопросам воссоединения униатов с Православной Церковью.

Тихон стремился к единству и гармонии в своей епархии. Преподаватель семинарии вспоминал, что при нем «все были объединены миром, согласием и любовью». Это свидетельствовало о его пастырском даре и способности находить общий язык с разными народами и культурами.

Будущий Патриарх видел торжество Православия в Америке в преодолении национальных и культурных барьеров, разделявших людей. Он поддерживал близкие связи с сербскими приходами в Стилтоне и Мак-Киспорте, расположенных в штате Пенсильвания. Святитель часто служил в сербском храме Святого Саввы в Джексоне, штат Калифорния, где настоятелем был архимандрит Севастиан (Дабович). Православные сербы были выделены в отдельную Миссию, которую возглавил архимандрит Севастиан. Владыка предполагал, что в будущем отец Севастиан, как и отец Рафаил, станет епископом. Обращаясь к прихожанам сербского прихода в Калифорнии 17 июля 1899 г., он, в частности, отмечал: «Для получения будущего Царства Небесного нужно будет не сохранение народности своей, а правой веры во Христа. О сем и помышляйте, братья, тем паче, что сохранение вами веры православной есть вместе с тем и самое лучшее и надежное средство для сохранения и поддержания вашей народности» [12, 61].

Святитель Тихон стремился к автономии и для греческих общин. Он неоднократно проводил богослужения в греческом храме в Чикаго на греческом языке, что вызывало особую признательность прихожан. За время своего служения на Американской кафедре святитель Тихон, действуя в духе любви и мира, объединил всех право-

славных христиан. Его служение на этом континенте справедливо называют «благостным святительством» [13].

Кульминацией его деятельности стал первый Всеамериканский церковный собор с участием представителей приходов, прошедший в Майфилде в феврале 1907 г.

Следует особо отметить, что к моменту проведения Собора епископ Тихон получил известие о переводе его к новому месту служения в Россию, из-за чего Собор едва не пришел в расстройство, но благодаря настойчивости святителя этот Собор духовенства и мирян все-таки состоялся и принес свои значимые плоды. Владыка Тихон обратился к собору с предложением серьезных реформ, нацеленных на повышение автономии и самостоятельности Русской церкви в Америке, мотивируя это многонациональным характером и другими особенностями епархии: «Дело в том, – писал он, – что в состав ее входят не только разные народности, но и разные Православные Церкви, которые при единстве в вере имеют каждая свои особенности в каноническом строе, в богослужебном чине, в приходской жизни; особенности эти дороги для них и вполне терпимы с общей православной точки зрения. Посему мы не считаем себя вправе посягать на национальный характер здешних Церквей – напротив, стараемся сохранить таковой за ними, предоставляя им возможность быть непосредственно подчиненными начальникам их же национальности (сирийские, сербские и греческие приходы и избрание для них епископов). В своей области каждый из них самостоятелен, но дела, общие для всей Американской церкви, решаются соборно под председательством русского архиепископа. Жизнь в Новом Свете по сравнению со Старым имеет свои особенности, с которыми приходится считаться и здешней церкви, а посему этой последней должна быть предоставлена большая автономия (автокефальность), чем другим русским метрополиям» [14, 71].

Решения, принятые на соборе, закрепили ключевые принципы церковного управления в США, которые сохраняют своё значение на протяжении многих лет. Майфилдский собор положил начало традиции регулярных съездов такого рода, которые продолжают проводиться и в наше время.

Благодаря настойчивой деятельности владыки, Северо-Американская епархия совершила значительный шаг в направлении автономии. Внимательно изучив особенности православной жизни в Северной Америке, он пришёл к выводу о необходимости преобразования Алеутской епархии в экзархат Русской церкви с расширенными полномочиями, включая возможность получения автокефалии.

Святитель с оптимизмом смотрел на будущее Северо-Американской епархии. Он видел все условия для автономии или даже автокефалии Православной церкви в Америке и считал необходимым предоставить ей самостоятельность в вопросах епархиальной жизни. История подтвердила правоту владыки: в 1970 г. Православная Церковь в Америке получила автокефалию от Русской Матери-Церкви.

Исследование православия на Аляске заслуживает особого внимания в контексте сохранения аутентичного феномена русского православия в условиях глобализации и культурного взаимодействия. Православная церковь в Америке, несмотря на наличие тесных и дружественных связей с Русской православной церковью, а также историческую преемственность, фактически утратила свою русскую идентичность, что особенно заметно в контексте этноконфессиональной идентичности коренных народов Аляски.

Коренные народы региона демонстрируют уникальное сохранение русского православия не только как религиозного феномена, но и как интегральной части своего культурного уклада жизни. Это проявляется в сохранении и воспроизведении традиционных элементов религиозной практики, адаптированных к современным условиям.

Ярким примером этого является сохранение традиции использования лампадки в домашнем обиходе. В жилищах коренных жителей Аляски, несмотря на процессы адаптации к американскому образу жизни, в красном углу дома, традиционно отведенном для религиозных объектов, сохраняются иконы, окруженные фотографиями близких родственников. Они стремятся сохранить русские традиции религиозного быта. И это тоже приносит свои духовные плоды.

Так, в октябре 2025 г. Синод Русской православной церкви принял решение включить имя святой Ольги Аляскинской в церковный календарь. Об этом стало известно по итогам заседания Синода. Прошение об этом направил председатель Православной церкви в

Америке, архиепископ Вашингтонский и митрополит Тихон. Прославление Ольги Аляскинской стало значимым духовным событием для Православной церкви в Америке и всего православного мира. Она стала первой святой из Северной Америки, включённой в церковный календарь Русской православной церкви.

Святая Ольга была канонизирована в июле 2025 г. в Свято-Иннокентиевском соборе Анкориджа (Аляска). Святая славилась милосердием и состраданием. Она была опытной акушеркой, помогала женщинам в родах не только в своём посёлке, но и во всей округе. Ольга особенно заботилась о тех, кто пережил насилие и отчаяние. Память святой Ольги в Православной церкви в Америке отмечают 27 октября/9 ноября, на следующий день после её смерти.

Население Аляски на 75% состоит из белого населения, но православные составляют лишь 10% и живут в отдалённых поселениях, таких как резервации. В крупных городах, где проживает большинство белого населения, преобладают протестантские и евангелические церкви.

Возможно, перенос центра миссии в Сан-Франциско и Нью-Йорк не был лучшим решением для сохранения русского православия. В то время политическая ситуация и миграционные потоки не позволяли принимать долгосрочные стратегии развития, а внешние вызовы вынуждали церковные власти принимать ситуационные решения.

Как было отмечено выше, святитель Тихон сделал очень многое для развития монастырей и духовного просвещения в Америке. Он возлагал большие надежды на переводы богослужения на английский язык. Епископ Тихон верил, что улучшение школьного образования и религиозного просвещения поможет не только преодолеть экономические трудности, но и противостоять экспансии протестантских и католических миссий на Аляске. Поэтому Православная церковь в Америке почитает святителя Тихона как «просветителя Северной Америки».

Ценным историческим материалом является огромное письменное наследие святителя. Это патриаршие акты, указы, воззвания и речи, всевозможные распоряжения и отчеты Св. Синоду, ходатайства и, конечно, многочисленные проповеди, поучения, произносившиеся им на всех этапах служения.

Вероятно, перенос центра церковной миссии в Сан-Франциско и Нью-Йорк оказался не самым удачным решением для сохранения русской православной традиции. В период, когда политическая обстановка и миграционные процессы были крайне нестабильны, не существовало возможностей для реализации долгосрочных стратегий развития церкви, а внешние обстоятельства вынуждали церковное руководство действовать исходя из текущих вызовов.

Как уже было подчеркнуто, святитель Тихон внес значительный вклад в укрепление монастырей и духовного просвещения на американском континенте. Он возлагал большие надежды на адаптацию богослужений на английский язык, считая это ключом к интеграции и сохранению веры.

В своём прощальном обращении к духовенству перед отъездом в Россию архиепископ Тихон отметил: «Всего каких-нибудь 12–15 лет тому назад у нас, кроме далекой Аляски, не было почти ни одной церкви здесь, не было священников; православных людей насчитывалось всего несколько десятков и много что сотен, да и те жили разбросано, вдали друг от друга. А теперь? “Преславная днесь видеша во стране сей”. Появляются храмы наши не только в больших городах, но и в малых местах. Сонм духовенства, верующих — десятки тысяч, и не только давних православных, а обратившихся из унии; заводятся школы, возникают братства. Даже сторонние люди признают успех православия здесь...» [15, 145].

Архиепископ Тихон был переведен из Соединенных Штатов на одну из самых почетных в России кафедр – Ярославскую, преемницу древней Ростовской. В июне 1917 г. архиепископ Тихон был избран на Московскую епархиальную кафедру, после чего Синод удостоил его сана митрополита. А вскоре после этого он был возведен на восстановленный Патриарший Престол [16, 71].

Как писал протоиерей Александр Рождественский, «управление преосвященного Тихона оставило глубокий след в жизни православных американцев, а сам он вспоминает об этом времени как о таком, которое расширило его церковно-политический кругозор, познакомило с новыми формами человеческих взаимоотношений и подготовило к тому, что пришлось ему испытать впоследствии» [17, 209].

Труды святителя Тихона в Америке сыграли значительную роль в активизации участия мирян в приходских и епархиальных делах. Он способствовал выдвигению просветительских и миссионерских задач в общественную повестку, уточнению принципов выборности и укреплению церковной сознательности членов общины. Это напрямую связано с осознанием канонических и конфессиональных границ. Опыт взаимодействия святителя с выборными из числа мирян получил дальнейшее развитие и востребованность в России в период Поместного собора 1917–1918 г.

Деятельность святителя Тихона на Северо-Американском континенте обеспечила ему признание как просветителя Америки и поставила его в один ряд с другими американскими святыми. Он дал мощный импульс модернизации православной миссии Русской православной церкви в США, но не смог за восемь лет своего служения решить все накопившиеся проблемы. Политика святителя существенно определила и предвосхитила последующее развитие миссии, включая ее трансформацию в отдельную Поместную Американскую церковь.

Церковные иерархи после святителя Тихона также прилагали значительные усилия для продолжения и поддержки его инициатив. Однако именно он стал первопроходцем в проведении основополагающих качественных преобразований.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Stokoe M., Kishkovsky L.* Orthodox Christians in North America. Wayne, NJ: Orthodox Christian Publications Center, 1995. 65 p.
2. Договор\_о\_продаже\_Аляски [сайт]. URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/Договор\\_о\\_продаже\\_Аляски](https://ru.wikisource.org/wiki/Договор_о_продаже_Аляски).
3. *Артюшенко М. В.* Святитель Тихон, Патриарх Московский и вся России. Архипастырь. Исповедник. Человек. М.: Донской монастырь, 2024. 720 с.
4. *Бочков П. В., свящ.* Проблема деятельности лжесвященства «Православной церкви всероссийского патриаршества» на территории Алеутской и Северо-Американской епархии в 1902–1910 гг. // Ипатьевский вестник. 2025. № 1. С. 143–162.
5. *Тихон (Беллавин), архиепископ.* Поучение прихожанам Миннеаполисской церкви // Американский период жизни и деятельности святителя Тихона

Московского: Проповеди и статьи / сост. А. В. Попов. СПб.: Сатись, 2011. С. 16–18.

6. *Акимов Ю. Г., Минкова К. В.* Переход в православие эмигрантов-униатов в США в 1891–1892 гг. и Святейший Синод РПЦ // Вопросы истории. 2018. № 1. С. 160–170.

7. Письма святителя Тихона: американский период жизни и деятельности святителя Тихона Московского / сост. А. В. Попов. СПб.: Сатись, 2010. 271 с.

8. *Ефимов А. Б., Ласаева О. В.* Становление православия в Канаде на рубеже XIX–XX вв. // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2011. Вып. 4 (41). С. 60–75.

9. Отчет о состоянии Алеутской епархии за 1905 г. // Богословский сборник. 2000. № 6. С. 176–205.

10. Русское Православное католическое Общество Взаимопомощи в Северо-Американских Соединенных Штатах: К XX-летию юбилею, 1895–1915 / сост. свщ. Петр Коханик. Нью-Йорк: Русское Правосл. Кафолич. Общ. Взаимопомощи, 1915. 176 с.

11. Слово православия в Америке. Проповеди и поучения святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, просветителя Северной Америки. Миссионерское служение. Исторический очерк / авт.-сост. о. Сергей Широков. М.: Срегенский монастырь, 2001. 222 с.

12. *Литвиненко Е. Ю., Балакишина Ю. В.* «Дела Церкви решаются соборно...»: архиепископ Тихон (Беллавин) и православные братства Северной Америки // Вестник Свято-Филаретовского института. 2024. Т. 16. Вып. 2 (50). С. 52–76.

13. Акафист святителю Тихону, Патриарху Московскому и всея России. М.: Изд-во «Благовест», 2025. 32 с.

14. Orthodox America, 1794–1976. Development of the Orthodox Church in America. Gen. editor С. Tarasar. Syosset, NY, 1975. 351 p.

15. *Попов А. В.* Русское православное зарубежье: история и источники. М.: ИПВА, 2005. 619 с.

16. *Цытин В. А., прот.* История Русской Православной Церкви. 1917–1990. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1994. 254 с.

17. Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России / сост. А. А. Маркова. М.: Благовест, 2011. 526 с.

**Гостиева Лариса Казбековна,**  
*кандидат исторических наук, доцент,  
старший научный сотрудник отдела  
этнологии Северо-Осетинского института  
гуманитарных и социальных исследований  
им. В.И. Абаева*

## **СВЯЩЕННИК ИОСИФ ГЕОРГИЕВИЧ БАТАГОВ (1875–?)**

В статье освещается жизненный путь и подвижническая деятельность священника Иосифа Георгиевича Батагова, благочинного и настоятеля Успенского собора в г. Моздоке, попавшего в 1937 г. под жернова репрессий. Судя по ранее засекреченному следственному делу № 4650, хранящемуся в Архиве Управления службы безопасности РФ по РСО-Алания (УФСБ РФ по РСО-А), 8 сентября 1937 г. в Моздокском районе Орджоникидзевского края (с 1943 г. – Ставропольский край; с весны 1944 г. – в составе Северо-Осетинской АССР) оперуполномоченными УГБ Моздокского РО НКВД было арестовано 26 церковных лиц, в том числе благочинный и настоятель Моздокского Успенского собора священник Иосиф Георгиевич Батагов [1].

Из анкеты о. Иосифа Батагова следует, что к моменту ареста он проживал в г. Моздоке на ул. Патрикеевская, д. 64 (позже ул. Стаханова, ныне ул. Суворова), был вдов, его сын Георгий учился в Темирязевской сельскохозяйственной академии г. Москвы, дочь Серафима Тарасова жила в г. Сочи, дочь Мина Батагова – в с. Кашхатау Кабардино-Балкарской АССР (ныне пос. Кашхатау Кабардино-Балкарской Республики), работала в сберкассе.

В КПЗ Моздокского РО НКВД, в котором содержались задержанные лица, прошли допросы. 21–22 сентября 1937 г. о. Иосиф Батагов был подвергнут допросам, после которых обвинение вынесло

заключение: «На территории Моздокского района, благочинным Батаговым была организована к/р группировка, в состав которой входили наиболее активные вышеперечисленные лица, участники к/р. Церковное подполье систематически собирались друг у друга в квартирах, где договаривались о к/р деятельности, а затем открыто проводили среди населения к/р троцкистскую, монархическую, пораженческую пропаганду, направленную на подрыв, дискредитацию Соввласти и мероприятия. К/р группировка поддерживала активные связи с церковным монашествующим бродячим к/р элементом Закавказья и Терских р-нов.

Среди верующих систематически проводили антиколхозную агитацию, разжигали национальную вражду, антисемитизм, распространяли всевозможные к/р провокационные слухи о войне, о голоде, о гибели Соввласти, о победе фашизма.

Служили панихиды в Успенском соборе за погибших фашистов в борьбе с революционной Испанией. Призывали колхозников на выход из колхозов, при этом умело использовали религию. Призывали население не верить советской власти, как «сатанинской» [1].

25 сентября 1937 г. Тройка при УНКВД СССР по Орджоникидзевскому краю вынесла постановление о расстреле священника Иосифа Георгиевича Батагова, который был обвинен в том, что «являясь организатором и руководителем к/р группы, проводил монархическую, анти-советскую, провокационную, пораженческую, фашистскую, троцкистскую, повстанческую агитацию» [1]. Постановления о приведении приговора в исполнение в следственном деле не обнаружено.

Из материалов следственного дела № 4650 следует, что кроме о. Иосифа Батагова к расстрелу было приговорено еще 12 человек. Из них удалось установить фамилии еще 6 репрессированных из Успенского собора г. Моздока. Это священники Лавров Николай Петрович и Николаев Федор Михайлович, псаломщик Аристархов Василий Евгеньевич, монахини Шальнова Татьяна Георгиевна, Ткаченко Матрена Ивановна, Дыдымова Ксения Васильевна.

3 фамилии репрессированных установлены по следственному делу № 4647. Это благочинный священник малого Успенского Собора г. Моздока Голубев Федор Викторович, священник храма ст. Чер-

ноярской Воловик Иван Васильевич и священник храма ст. Луковской Нестеренко Сафрон Иванович.

То есть из 10 установленных фамилий репрессированных в Успенском соборе г. Моздока служили 4 священника, 1 псаломщик и 3 монахини. Еще 3 фамилии приговоренных к расстрелу лиц по следственным делам №№ 4650–4647 установить не удалось. Не выявлены также фамилии еще 13 арестованных лиц 8 сентября 1937 г.

Совершенно очевидно, что в ходе предварительного следствия по делу были допущены многочисленные нарушения норм Уголовно-процессуального кодекса РСФСР. Репрессированные лица, среди которых были священники и монахини, стали жертвами ежовской «операции по репрессированию активных антисоветских элементов», которая началась по всей стране 5 августа 1937 г. Еще в июле 1937 г. в местные органы ОГПУ поступил секретный приказ «Об операции по репрессированию бывших кулаков, уголовников и других антисоветских элементов». В числе последних оказались и служители культа – бывшие репрессированные деятели Православной церкви. Из протокола допроса о. Иосифа Батагова известно, что он привлекался в 1920 г. к ответственности за контрреволюционную деятельность, содержался под стражей 5 суток, после чего был освобожден за недоказанностью обвинений [1]. 6 человек из 10 выявленных лиц, осужденных по этому делу, ранее также привлекались за контрреволюционные действия.

По данным М.В. Шкаровского, в течение второй половины 1937 – первой половины 1938 гг. на территории СССР было арестовано около 150 тысяч священнослужителей и активных мирян, половина из которых была расстреляна [2, 93].

Зачастую репрессии становились поводом для закрытия храмов. Так случилось и с Моздокским Успенским собором, который был закрыт вскоре после расправы над его причтом, а находившаяся в нем чудотворная икона Моздокской (Иверской) Божией Матери бесследно исчезла и до сих пор не обнаружена.

26 марта 1959 г. священник Иосиф Георгиевич Батагов в числе 13 человек, проходящих по делу Успенского храма г. Моздока, был реабилитирован: «<...> принимая во внимание, что в процессе дополнительной проверки установлены новые обстоятельства,

свидетельствующие о необоснованности осуждения всех лиц по данному делу, Президиум Верховного суда Северо-Осетинской АССР в соответствии с Указом Президиума Верховного Совета СССР от 25 апреля 1955 года «О порядке рассмотрения дел Президиумами судов», руководствуясь ст. 204 п. «б» УПК РСФСР постановил постановление бывшей тройки при УНКВД по Орджоникидзевскому краю от 25 сентября 1937 года в отношении Батагова И. Г. и др. «отменить и дело о них производством прекратить за недостаточностью улик» [1].

Некоторое время назад появилась новая информация о репрессированном священнике Иосифе Георгиевиче Батагове. В Северную Осетию приезжал иеромонах Флегонт (Филипп Сергеевич Токарев), который служит в Свято-Никольском храме с. Береговое Геленджикского района Краснодарского края (Монастырское благочиние, Свято-Михайло-Афонская Закубанская общежительная Пустынь – мужской монастырь).

В беседе с председателем Епархиального отдела по канонизации святых Владикавказской епархии РПЦ протоиереем Евгением Поповичем иеромонах Флегонт поделился воспоминаниями о семье священника Иосифа Батагова [3]. Он сообщил, что дочь о. Иосифа, Серафима Иосифовна Тарасова (в девичестве Батагова) (1912–1996), является его прабабушкой, и предоставил несколько ее фотографий. При этом он пояснил, что Серафима была приемной дочерью о. Иосифа, которую он удочерил в начале 1920-х гг. после эмиграции ее отца полковника Александра Моисеевича Хабалова (1876–1941).

А. М. Хабалов происходил из осетин-казаков ст. Луковской Моздокского отдела Терской области. С 1901 г. он был офицером, войсковым старшиной, помощником командира 2-го Горско-Моздокского полка Терского казачьего войска (ТКВ). В годы гражданской войны служил в Добровольческой армии и в Вооружённых силах на Юге России (ВСЮР) [4, 219]. На момент эмиграции А. М. Хабалов был вдовцом. По данным о. Флегонта, после отъезда из России через доверенных лиц он неоднократно пытался вывезти свою дочь Серафиму за границу, но безуспешно. Последний раз, по стечению обстоятельств, ее вернули прямо с границы. Вскоре Серафима была взята на попечение о. Иосифом, который удочерил ее, дав ей свою фами-

лию и отчество. Считалось, что обе семьи связывали родственные узы. По тем временам это был мужественный поступок со стороны о. Иосифа. Со временем Серафима окончила педагогическое училище, вышла замуж за инженера Василия Демьяновича Тарасова и уехала в г. Сочи, позже жила в г. Грозном.

В семье было известно, что репрессированный о. Иосиф находится в исправительно-трудовом лагере в Казахстане. По сведения о. Флегонта, примерно в 1940-м году Серафима со своей 5-ти летней дочерью Ниной ездила к нему в г. Гурьев через Каспийское море. В лагере о. Иосиф совершил таинство крещения над Ниной, известно даже имя ее крестной. Именно Нина Васильевна Бражко (в девичестве Тарасова), бабушка о. Флегонта по материнской линии, и рассказала своему внуку историю семьи Батаговых. Когда точно о. Иосиф Батагов ушел из жизни неизвестно, в семье считалось, что перед Великой Отечественной войной. Исходя из приведенных сведений, о. Иосифу Батагову расстрел был заменен заключением в исправительно-трудовой лагерь. Срок заключения не известен.

Действительно, на территории Гурьевской (Атырауской) области Казахстана (с апреля 1940 по 9 сентября 1942 г. – в Сталинградской области) по приказу № 858/с ОГПУ СССР от 05.09.1932 г. был создан Прорвенский исправительно-трудовой лагерь (ИТЛ), сокращённо Прорвлаг, с 1934 г. входивший в состав ГУЛага (Главного управления лагерей НКВД) [5].

Управление лагерем находилось в Гурьеве, а подразделения дислоцировались в различных местах. Самое многочисленное, давшее название лагерю в целом, располагалось на острове Прорва в Каспийском море, более мелкие находились в низовьях Волги и даже на Аральском море. Сам лагерь подчинялся ОГПУ Нижне-Волжского края, затем, с образованием Астраханской области, областному НКВД. 17 апреля 1940 г., согласно приказу НКВД № 0156, Прорвлаг был переименован в АстраханЛаг, а его управление перенесено в Астрахань. С этим названием лагерь просуществовал вплоть до его закрытия 9 февраля 1950 г. по приказу № 00107 МВД СССР. Заключение занимались в основном добычей рыбы в северных прибрежных районах Каспия и нижнем течении рек Урала и Волги, в 1942 г. они участвовали в строительстве нефтепровода Баку – Гурьев – Кандагач.

В связи с получением новых сведений, Владикавказская епархия РПЦ направила запросы в УФСБ России по Астраханской области, где хранятся личные дела заключённых АстраханЛага, в архив Информационного центра УВД Астраханской области, а также в Управление ЗАГСa РСО-А по поиску информации о 10 репрессированных лицах, включая священника Иосифа Георгиевича Батагова.

Продолжаются поиски потомков о. Иосифа Батагова. Личное дело его сына Георгия Иосифовича Батагова обнаружено нами в Российском государственном архиве экономики [6, 256–262]. Г. И. Батагов (1905–1942) работал на ответственных должностях в системе Народного комиссариата заготовок СССР, последнее место его работы – Главное Управление заготовок зерновых культур СССР, в котором он работал агрономом. О. Флегонтом предоставлена фотография Г. И. Батагова с супругой Зинаидой [4].

Изучаются вопросы о юрисдикции православных общин Моздока в 1937–1942 гг. К сожалению, в архивах страны исследователям не удалось обнаружить документы по этой проблеме.

Из литературы, посвященной обновленчеству на Северном Кавказе в 1920-е – 1930-е гг., следует, что в начале 1930-х гг. в Моздоке существовали обновленческие структуры, так называемое Моздокское викариатство, в 1932 г. оно было закрыто. В 1935 г. обновленческие приходы Ставрополя и Терека были объединены в единую Северокавказскую митрополию (позднее – Ворошиловскую и Орджоникидзевскую), которую в 1935–1945 гг. возглавлял обновленческий митрополит Василий Кожин. По архивным данным, приведенным исследователем обновленчества в 1920–1940-е гг. в Ставрополье и Тереке А. М. Пантюхиным, в 1938–1942 гг. В. Кожину подчинялось 14 приходов, 11 из которых располагались в пределах Орджоникидзевского края, к началу 1939 г. в крае оставалось только три прихода патриаршей юрисдикции [7, 139].

Исследователь священник Е. Н. Шишкин считает, что позиции обновленчества в Моздоке после его присоединения к Осетии косвенно свидетельствуют о сохранении там общины, руководимой до закрытия собора Василием Кожиним. При этом он отмечает, что нельзя не учитывать того, что из числа обновленческих приходов Ставропольского края, возрожденных в 1942–1943 гг., 15 ранее были

«тихоновскими» (эту цифру называл сам В. Кожин, но точный список на сегодня неизвестен) [8, 108].

Каноническая Ставропольская кафедра была закрыта в 1935 г. после того, как епископ Антоний (Романовский) не смог выехать по новому месту назначения. С 1935 по 1937 г. основной на Северном Кавказе фактически являлась Пятигорская кафедра. С января 1937 г. немногие сохранившиеся канонические приходы были прямо подчинены Местоблюстителю Патриаршего Престола митрополиту Сергию (Страгородскому). В октябре 1937 г. после ареста архиепископа Мефодия (Абрамкина) Пятигорская кафедра была закрыта. В 1943 г. православные приходы Северной Осетии вошли в состав Ставропольской епархии.

В материалах изученных следственных дел, доступных лишь частично, отмечено, что священники Успенского собора г. Моздока Николай Лавров и Федор Николаев были «до революции и после тихоновской ориентации» (№ 4650), а благочинный священник малого Успенского собора г. Моздока Федор Голубев в «последнее время являлся благочинным Синодальной ориентации» (№ 4647) [1]. О настоятеле Моздокского Успенского собора о. Иосифе Батагове такой информации нет. Вопрос о том, к какой юрисдикции в 1937 г. принадлежали приход Моздокского Успенского собора и приходы моздокских храмов ст. Чернойрской и ст. Луковской, к обновленческой или Патриаршей («тихоновской») ориентации, нуждается в дополнительных исследованиях.

Остановимся кратко на жизнеописании и деятельности священника Иосифа Георгиевича Батагова. Судя по сохранившейся в архиве метрической выписке от 13 августа 1883 г., подписанной настоятелем Моздокского Успенского собора протоиереем Феодором Орловым, он родился 26 марта (ст. ст.) 1875 г. в семье православного моздокского осетина Егора (Георгия) Федоровича Батагова и Анны Петровны [9, 4]. 30 марта того же года Иосиф был крещен в Успенской соборной церкви г. Моздока священником Варфоломеем Синановым и и. д. псаломщика Николаем Кудряшовым.

В сентябре 1889 г. Иосиф поступил в Александровское осетинское духовное училище в с. Ардон [9, 21], которое окончил в июне 1895 г. Педагогическим собранием училищного правления, с утверждения

епископа Владикавказского и Моздокского Владимира (Сеньковско-го), он был причислен ко второму разряду воспитанников. В свидетельстве об окончании духовного училища от 21 июня 1895 г., подписанном смотрителем училища архимандритом Иоанном (Алексеевым), членом Педагогического собрания училищного правления иеромонахом Иоанном и делопроизводителем священником Косьмой Токаевым, значились «хорошие и «очень хорошие» оценки [9, 21–22].

В свидетельстве также отмечалось, что по отправлению воинской повинности Иосиф Батагов пользуется льготами, предоставленными окончившим курс учения во II классе духовных семинарий. 19 октября 1896 г. Моздокское городское по воинской повинности присутствие выдало ему свидетельство о зачислении его по Моздокскому городскому призывному участку Терской области в ратники ополчения первого разряда до 43-летнего возраста, то есть до 1 января 1919 г. [9, 5–6].

В 1896–1897 гг. Иосиф работал учителем приготовительного класса в Александровской миссионерской духовной семинарии в Ардоне [10, 305 об], в которую в августе 1895 г. было преобразовано Александровское осетинское духовное училище.

В течение 1898 г. Иосиф работал учителем в двухклассной церковно-приходской школе с. Владимирское-Батакоюрт [10, 305 об] (ныне с. Старый Батако РСО-А). 23 декабря 1898 г. он направил епископу Владимиру прошение, в котором писал: «Имея сильное желание служить на поприще пастырской деятельности, осмеливаюсь просить Ваше Преосвященство назначить меня на священническое место в сел. Саниба» [9, 1] (ныне с. Горная Саниба РСО-А). 2 января 1899 г. епископ Владимир удовлетворил его просьбу [10, 305 об].

22 января 1899 г. Иосиф направил в адрес епископа Владимира прошение, в котором просил его разрешения вступить в первый законный брак [9, 2]. Согласие на брак было получено, однако его женитьба не состоялась, поскольку выяснилось, что невеста болеет острой формой туберкулеза. 19 февраля 1899 г. Иосиф сообщил епископу Владимиру о случившемся, просил сохранить за ним священническое место в Свято-Троицкой церкви с. Саниба и дать ему на женитьбу отсрочку до недели св. Фомы [9, 13].

5 апреля 1899 г. представители Моздокского мещанского осетинского общества рассмотрели прошение Георгия Федоровича Батагова, в котором он просил уволить его сына Иосифа Батагова из членов общества в связи с поступлением на службу в ведомство православного духовного исповедания. Пятьдесят семь членов общества на сходе под председательством и. д. Моздокского городского головы Е. Асланова подписали Общественный приговор, в котором удовлетворили просьбу Г.Ф. Батагова [9, 14].

28 апреля 1899 г. в Свято-Георгиевской церкви с. Ардон Иосиф сочетался браком с девятнадцатилетней православной жительницей с. Салугардан (ныне г. Алагир РСО-А) Надеждой Федоровной Бараковой [9, 23]. Таинство брака совершил благочинный Ардонского округа, настоятель этого храма протоиерей Косьма Токаев и и. д. псаломщика Соломон Дзитоев. Поручителями со стороны жениха выступили воспитанник Александровской миссионерской духовной семинарии Георгий Иванович Бекоев и учитель Ардонской церковно-приходской школы Павел Агнаев. Со стороны невесты поручителем был учитель Александровской миссионерской духовной семинарии Тимофей Иванович Габуев, воспитанником – протоиерей Варфоломей Синанов.

7 мая 1899 г. епископ Владикавказский и Моздокский Владимир определил Иосифа Батагова на священническое место в Свято-Троицкий храм с. Саниба [11, 20]. Этот храм был восстановлен в конце XVIII в., до этого на его месте стоял древний храм XII в., разрушенный в период татаро-монгольского нашествия [12, 50]. В 1908–1909 гг. в Свято-Троицком храме служил псаломщиком Сека (Георгий) Гадиев [13, 337].

7 мая 1899 г. во Владикавказской духовной консистории Иосиф Батагов в присутствии протоиерея Н. Колпикова, священника В. Жукова, иеромонаха Никифора дал подписку в том, что: «1) По произведении его в священника, будет соблюдать и исполнять в точности правила, изъясненные в Духовном Регламенте, Уставе Духовной Консистории и инструкции благочинных. 2) Священнослужение и исправление треб будет совершать по уставу и чиноположению церкви. 3) В праздники высокотожественные и во все воскресные и полиелейные дни будет служить неопустительно с

приготовлением и страхом Божиим как предписано правилами Св. Отец» [9, 15].

13 мая 1899 г. Иосифа исповедовал иеромонах Никифор, который не нашел «ничего препятствующего» для вступления в духовное звание. Тогда же Иосиф выполнил «Присягу, производимому во диакона», к которой его привел иеромонах Никифор. На другой день епископ Владикавказский и Моздокский Владимир при служении Божественной литургии во Владикавказском кафедральном Михайловском соборе рукоположил его во диакона. 15 мая Иосиф выполнил «Присягу, производимому во священника», а на следующий день епископ Владимир в Крестовой церкви г. Владикавказа рукоположил его во священника [9, 15об].

20 мая священник Владикавказского кафедрального Михайловского собора Димитрий Беляев сообщил, что «ново рукоположенный священник Иосиф Батагов достаточно научился отправлению богослужения и треб церковных» [9, 15об]. Ему была выдана священническая грамота.

17 октября 1899 г. священник Иосиф был назначен заведующим церковно-приходской школы с. Саниба и учителем Закона Божия [10, 305 об].

19 марта 1902 г. о. Иосиф Батагов был перемещен третьим священником в Успенский собор г. Моздока для отправления богослужения в старой Успенской церкви на осетинском языке и с обязательством в течение полугода выучить нагайский язык [14, 52].

С этого же дня настоятелем Моздокского Успенского собора был назначен протоиерей Петр Христорождественский [15, 156об]. Штатным диаконом в соборе служил Владимир Денисов, псаломщиком-диаконом – Иоанн Павильонов, псаломщиками – Сергей Кукушкин и Симеон Дзугаев. Церковным старостой был моздокский осетин Василий Семенович Габуев [15, 164об]. В 1902 г. благочинным 5 благочиннейшего округа был священник Павел Пшеницын.

В своем отчете о состоянии церквей и приходов за 1912 г. благочинный священник 5-го благочиннейшего округа Иоанн Жускаев писал: «Священник Батагов, служивший раньше в горах, был перемещен в Успенский Собор как местный абориген, знакомый с местностью и населением для обслуживания хуторов, ему же было вме-

нено в обязанность выучить ногайский язык, на котором говорят в большинстве хуторов (особенно женщины)» [16, 169 об].

Деревянный храм во имя Успения Божией Матери, приписанный к Моздокскому Успенскому собору, имел давнюю историю. Он был сооружен стараниями осетин и православных кабардинцев ст. Луковской в 1797 г. для чудотворной иконы, известной впоследствии как Моздокская (Иверская) икона Божией Матери на месте часовни. Несколько лет ранее часовня была построена по распоряжению епископа Моздокского и Маджарского Гаия (Гая) (Такаова) на месте чудесной остановки в ст. Луковской (предместье г. Моздока) арбы с иконой, прославленной чудотворениями в Осетии. Икону перевозили горцы-осетины, переселявшиеся на Терскую линию (около г. Кизляр). Чудотворная Моздокская (Иверская) икона Божией Матери хранилась в Успенской церкви до сооружения в 1894 г. в г. Моздоке Успенского собора.

В том же году в деревянной Успенской церкви произошел пожар. Прихожане – осетины, кабардинцы и ногайцы – не могли примириться с состоянием храма, в котором столько лет хранилась чудотворная икона, и собрали с помощью жителей соседних сел и станций на его ремонт около двух тысяч рублей.

Через полтора месяца после перемещения о. Иосифа в Моздок, состоялось освящение старой Успенской церкви. В 1902 г. он опубликовал во «Владикавказских епархиальных ведомостях» статью «Возобновленный старый храм в г. Моздоке и школа при нем» [17], в которой подробно описал освящение старой моздокской Успенской церкви и состояние женской церковно-приходской школы.

Чин освящения обновленного храма, который совершил настоятель Успенского собора протоиерей Петр Христорожественский, состоялся 2 мая 1902 г. На нем присутствовало большое число молящихся, большую часть которых составляли хуторяне – осетины, кабардинцы и ногайцы. Один из старейших осетинских священников, настоятель храма в честь святителя Николая в ст. Новоосетинской Виссарион Бабиев прочитал на Божественной литургии Святое Евангелие на осетинском языке. Протоиерей Петр в своей проповеди выразил благодарность прихожанам-осетинам за их заботы о храме.

Во второй части статьи о. Иосиф поднял вопрос о женской церковно-приходской школе, в которой он начал преподавать Закон Божий. Учительницей в школе была Нина Ливанова. Обучение в школе, которую посещали ученицы из разных приходов Моздока, велось на русском языке. Дети осетин, православных кабардинцев и ногайцев не имели возможности посещать ее из-за отдаленности их хуторов и незнания русского языка.

Предварительно объехав все хутора и ознакомившись с положением дел, о. Иосиф предложил назначить в первое отделение школы учительницу, владеющую осетинским, кабардинским и ногайским языками. Он писал, что детей хуторян «только одна школа может вывести <...> на правильный путь духовно-нравственной жизни <...> самым лучшим противоядием в борьбе с религиозным убожеством народа может служить школа, основанная на национальных религиозно-нравственных началах. В такой школе нуждаются хуторяне-прихожане Моздокского Успенского собора, а потому разрешение этого вопроса об открытии для них такой школы является не только желательным, но самым существенным, мало терпящим отлагательства, вопросом жизни» [17, 117].

В отчете о состоянии церковных школ Владикавказской епархии в 1903–1904 учебном году из учителей Закона Божия был отмечен «по усердию и успешности занятий по району Моздокского отделения священник г. Моздока о. Иосиф Батагов» [18, 119].

В 1905 г. епископ Владикавказский и Моздокский Гedeон (Покровский) выразил благодарность и преподал Божие благословение «за труды и усердие в деле школьного образования и строительства священнику Моздокского Успенского собора Иосифу Батагову» [19, 96–97].

2 февраля 1903 г. о. Иосиф Батагов принял участие в отпевании и погребении настоятеля храма в честь святителя и чудотворца Николая Мирликийского ст. Ново-Осетинской священника Виссариона Бабиева. Отец Виссарион имел большие заслуги перед церковью, более двадцати семи лет он прослужил в этом храме, пользовался искренней любовью и уважением среди прихожан. Его трудами был произведен ремонт обветшавшего деревянного храма, вокруг которого была устроена кирпичная ограда, построен молитвенный дом в хуторе Елбаево.

На погребение настоятеля собрались жители трех станиц: Ново-Осетинской, Черноярской и Павлодольской. Литургию совершил протоиерей Косьма Токаев в сослужении одного священника и двух диаконов. Отец Иосиф в числе семи священников и двух диаконов сослужил благочинному священнику 5 благочиннейшего округа протоиерею Петру Пшеницину, который возглавил чин погребения. Со словом о покойном выступили священник ст. Павлодольской Константин Папшев, протоиерей Косьма Токаев и о. Иосиф Батагов.

В некрологе, опубликованном во Владикавказских епархиальных ведомостях, священник Иоанн Габолаев писал по поводу выступления о. Иосифа: «Перед отпеванием в кратких, но содержательных словах священник Моздокского Успенского собора о. И. Батагов сказал о взаимной любви почившего пастыря и пасомых и просил последних исполнить свой нравственный долг – отблагодарить покойника усердной молитвой за него Богу» [20, 130]. В Национальном музее РСО-А хранится фотография похорон о. Виссариона Бабиева, на которой есть изображение священника Иосифа Батагова.

В 1905 г. епископ Владикавказский и Моздокский Гедеон наградил о. Иосифа набедренником «за отлично-усердную работу и ревностную службу» [21, 97].

Священник Иосиф Батагов подал рапорт на имя епископа Владикавказского и Моздокского Гедеона, в котором просил выделить средства на сооружение походной церкви, с которой причт мог ездить по хуторам и совершать богослужения. Благочинный священник Иоанн Жускаев в отчете 5 благочиннейшего округа за 1908 г. отметил среди духовенства, «отличающегося примерным поведением, пастырскою заботою о приходе и по заслугам, пользующихся общим уважением прихожан священника Моздокского Успенского собора Иосифа Батагова» [22, 169об]. Он отметил, что священник прочитал в истекшем году 22 собственные проповеди и 25 печатных проповедей [22, 170].

В 1909 г. о. епископ Владикавказский и Моздокский Агапит (Вишне夫斯基) наградил о. Иосифа ко дню Святой Пасхи скуфьею [23, 209].

13 и 14 мая 1909 г. Моздок посетил епископ Владикавказский и Моздокский Агапит (Вишне夫斯基), назначенный на Владикавказскую

кафедру 17 сентября 1908 г. Все городское духовенство собралось для его встречи в Моздокском Успенском соборе. Владыка пригласил всех присутствующих на молебен перед образом Моздокской Божией Матери, после которого посетил городские церкви, в том числе и Успенскую церковь, приписную к Моздокскому Успенскому собору. Владыку вместе с прихожанами церкви – осетинами и кабардинцами – встречал о. Иосиф Батагов. На другой день после литургии перед собором прошел молебен в честь дня святого коронования. После молебна состоялся крестный ход вокруг собора, прихожанами были подняты «св. иконы, хоругви, а свящ<sup>ен</sup>никами» собора о. Кудриным и Батаговым и чудотворный образ Иверской Божией Матери» [24, 482].

С 10 по 25 сентября 1910 г. о. Иосиф Батагов и диакон Павильонов сопровождали чудотворную икону Моздокской (Иверской) Божией Матери по приходам 9 благочиннейшего округа, куда входили ст. Михайловская, Фельдмаршальская, Тарская, Воронцово-Дашковская, Сунженская, Троицкая и т. д. Жители станиц торжественно встречали чудотворную икону на границах крестными ходами, навстречу шествию выходили учащиеся школ со своими учителями. В каждом приходском храме вечером совершалось всенощное бдение, а наутро литургия и молебен: «Богослужение везде совершалось торжественно: три, а то и пять священников принимали участие в нем. Сопровождавшее св. Икону Моздокское духовенство в лице священника Иосифа Батагова и диакона И. Павильонова неоднократно служило с приходским духовенством, причем священник И. Батагов разделял труд проповедования слова Божия» [25, 974]. После службы совершались молебны по частным домам.

25 сентября 1910 г. из последней по маршруту станицы Тарской святой образ священниками всего округа был торжественно принесен в г. Владикавказ. Здесь он был встречен городским духовенством во главе с епископом Владикавказским и Моздокским Агапитом.

Помимо священнейшей деятельности, о. Иосиф Батагов занимался общественной и педагогической деятельностью. В 1905 г. [26, 22] и в 1911 г. [27, 45] он являлся членом Моздокского отделения Владикавказского епархиального училищного совета, в ведении которого находились церковно-приходские школы Моздокского окру-

га. В 1911–1914 гг. священник Иосиф Батагов преподавал Закон Божий в Моздокском реальном училище [28, 47] и женской прогимназии. Сохранилась фотография коллектива реального училища за 1911 г., на которой изображен о. Иосиф Батагов. В 1911 г. о. Иосиф преподавал Закон Божий в Моздокском Кирилло-Мефодиевском училище [27, 66].

Таковы основные этапы жизненного пути и деятельности священника Иосифа Георгиевича Батагова. Возможно, в будущем новые документы позволят уточнить многие факты его трагической судьбы.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Архив УФСБ РФ по РСО-Алания. Фонд уголовных дел на лиц, снятых с оперативно-следственного учета № 4650. Копия дела была выдана Владикавказской епархии по ее запросу. Мне передана Ф. Киреевым.
2. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг. М., 2005. 423 с.
3. Архив отдела по канонизации святых Владикавказской епархии РПЦ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 5.
4. Осетинский офицерский корпус: опыт мартиролога / Сост. Ф. С. Киреев. Владикавказ: Ир, 2019. 255 с.
5. Википедия [сайт] URL: [http:// ru.wikipedia.org/wiki/Прорвинский\\_ИТЛ](http://ru.wikipedia.org/wiki/Прорвинский_ИТЛ) 05.09.2025.
6. Российский государственный архив экономики. Ф. 8040. Оп. 20. Д. 71.
7. *Пантюхин А. М., диакон.* Обновленческое движение Русской Православной Церкви в 20–40-е гг. XX в. (на материалах Ставрополя и Терека). Ставрополь: АГРУС Ставропольского гос. аграрного ун-та, 2014. 280 с.
8. *Шишкин Е. Н.* «Маршал воинствующих обновленцев»: деятельность митрополита Василия Кожина на Северном Кавказе после освобождения региона от гитлеровцев (февраль 1943 – февраль 1945 года) // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. № 2 (357). История. Вып. 62. С. 108–116.
9. Центральный государственный архив РСО-А (далее ЦГА РСО-А). Ф. 143. Оп. 2. Д. 433.
10. ЦГА РСО-А. Ф. 150. Оп. 1. Д. 334.
11. О переменах по службе // Владикавказские епархиальные ведомости (далее ВЕВ). 1899. № 2. С. 20.
12. Православие в Алании нового времени / Сост. Ф. С. Киреев, К. У. Таутиев. Владикавказ: Ир, 2022. 199 с.

13. *Гостиева Л. К.* Просветители Осетии: очерки о деятелях Православной Церкви второй половины – начала XX в. Владикавказ: Ир, 2021. 516 с.
14. О переменах по службе // ВЕВ. 1899. № 7. С. 52.
15. ЦГА РСО-А. Ф. 143. Оп. 1. Д. 236.
16. ЦГА РСО-А. Ф. 143. Оп. 1. Д. 246-1.
17. *Батагов Иос., священник Моздокского Успенского Собора.* Возобновленный старый храм в г. Моздоке и школа при нем // ВЕВ. 1902. № 5. С. 113–117.
18. Отчет о состоянии церковных школ Владикавказской епархии в 1903–1904 учебном году // ВЕВ. 1905. С. 117–119.
19. Награды // ВЕВ. 1905. №7. С. 96–97.
20. *Габолаев И., священник.* Священник о. Виссарион Бабиев (некролог) // ВЕВ. 1903. №6. С. 128–131.
21. Награды // ВЕВ. 1905. №7. С. 97.
22. ЦГА РСО-А. Ф. 143. Оп. 1. Д. 243.
23. Награды ВЕВ. 1909. №7. С. 208–209.
24. *Кудрин А., священник.* Посещение Его Преосвященством ст. Екатериноградской и г. Моздока в мае сего года // ВЕВ. 1909. № 15. С. 478–482.
25. *Диамидов Н., благочинный священник.* Чудотворный образ Моздокской Божией Матери в приходах 9 благочиннейшего округа // ВЕВ. 1910. № 24. С. 972–975.
26. Терский календарь за 1905 год. Вып. 14. Владикавказ: Электрореч. тип. Тер. обл. правл., 1905. 389 с.
27. Терский календарь за 1911 год. Вып. 20. Владикавказ: Электрореч. тип. Тер. обл. правл., 1910. 578 с.
28. Терский календарь за 1914 год. Вып. 23. Владикавказ: Электрореч. тип. Тер. обл. правл., 1913. 461 с.

**Киреев Феликс Сергеевич,**  
*кандидат исторических наук,  
старший научный сотрудник  
Института истории и археологии  
РСО-Алания*

## **К ВОПРОСУ ЗАКРЫТИЯ ПОКРОВСКОГО ЖЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ В г. ВЛАДИКАВКАЗЕ**

В конце XIX в., по инициативе православных верующих и при всяческой поддержке городских и областных властей, на северной окраине Владикавказа был основан Покровский женский монастырь. Женская обитель просуществовала недолго, но оставила свой след в истории города.

В 2015 г. была издана монография, посвященная ранее неизвестным страницам истории женского монашества в Осетии, в том числе о возникновении и деятельности Покровского монастыря [1], но многие этапы истории женской обители в том издании не были раскрыты.

В данной статье, впервые в отечественной историографии, показан последний период существования Покровского монастыря.

Начало Покровскому женскому монастырю во Владикавказе было положено в июле 1889 г., когда вдова священника Феодосия Ивановна Кубанская и вдова унтер-офицера Евдокия Фёдоровна Лозенко подали прошение Владикавказскому епископу, Преосвященному Иосифу (Чепиговскому), в котором просили его благословения, построить собственными трудами и средствами небольшой женский монастырь близ г. Владикавказа. Вскоре третьей устроительницей обители стала вдова Елизавета Гавриловна Козина.

Получив благословение архиерея, в ноябре 1889 г. инициаторы создания женской обители подали в городскую управу прошение об отводе земли для общины. Тем временем епископ Иосиф был уволен на покой. На Владикавказскую кафедру вступил новый епископ – Преосвященный Пётр (Лосев). Новый архиерей вместе с начальником

Терской области в течение трёх дней ездил по окрестностям Владикавказа, ища подходящее место для создаваемой общины. Было рассмотрено три варианта размещения: в затеречной части за Мещанским кладбищем, на Реданте и возле «новой слободки» [1, 13].

В итоге остановились на месте возле «новой слободки». Городская управа выделила участок земли в 4 806 кв. саж. епархиальному ведомству. Ныне это квартал между улицами Кошевого, Интернациональной, Маркова и Партизанским переулком.

В 1891 г. для монастыря была куплена за 600 рублей и перевезена из станицы Тарской старая деревянная церковь (Казанской Иконы Божией Матери) [2; 112]. В октябре того же года строительным комитетом был утверждён план деревянной церкви при предполагаемой женской общине, а 26 октября его утвердил начальник Терской области.

25 марта 1892 г. на праздник Благовещения место, выбранное под церковь и общину, было освящено. Чин освящения совершили священники Фёдор Морозов и Пётр Обновленский. И вновь возникло препятствие – поразившая город эпидемия холеры. В тот год на месте, предоставленном женской общине, были размещены холерные бараки, а сёстры общины стали выполнять обязанности сестёр милосердия. Всего же стариц на тот период в общине было пять.

В сентябре 1892 г. для Покровской церкви был приготовлен антиминс [3; 150]. К осени 1893 г. число сестёр увеличилось — их стало уже 19 человек [1; 15]. Продолжалось обустройство территории общины: были построены баня и прачечная, устроен водопровод с дворовой тумбой, колодцем и зимним краном, а также был приобретён колокол весом в 50 пудов и 4 фунта. Уже к началу 1894 г. храм был окончен и 9 января 1894 г. состоялось освящение церкви, которое осуществил Преосвященный Владимир [4, 46].

В июне 1894 г. последовал указ Святейшего Синода об открытии женской общины в г. Владикавказе. Община была названа «Покровскою», а 20 июля резолюцией Преосвященного Владимира строительница общины Евдокия Лозенко была назначена управляющей [5; 251]. 1 октября 1894 г. состоялся первый храмовый праздник в общине. За всенощную праздничную службу управляющая общины Евдокия Лозенко была пострижена в монахини с именем Евпраксия.

В 1894 г. было получено разрешение на устройство кладбища для сестёр общины на участке монастырской земли. В дальнейшем территория монастыря благоустраивалась. Была построена больница.

30 июля 1895 г. резолюцией Преосвященного Владимира монахиня Неонила была назначена настоятельницей Покровской женской общины Владикавказской епархии.

В 1896 г. в обители числятся: 4 монахини, 15 послушниц указанных и 28 послушниц, проживающих по документам; всего 47 человек [1; 26].

В начале 1897 г. настоятельница общины подала прошение в городскую управу о прирезке общине участка земли. И благодаря помощи городского головы в пользование общине был отведён соседний квартал площадью в 1275 саженой.

6-го февраля 1898 г. вышел указ Святейшего Синода «Об обращении Покровской общины в женский общежительный монастырь и о назначении настоятельницею обители начальницы общины монахини Неонила с возведением её в сан игумении» [4; 46].

1903 г. у монастыря было: 5 десятин усадебной и пахотной и 50 десятин леса. В обители находились 2 схимонахини, 16 монахинь и 99 послушниц [1; 35].

В апреле 1907 г. на территории Покровского монастыря произошло торжественное событие: был совершён молебен и закладка нового храма во имя Успения Пресвятой Богородицы [3; 150].

На торжестве присутствовали: начальник Терской области генерал-лейтенант А. Колюбакин, его помощник генерал-майор И. Соловьёв.

И областное, и городское начальства уделяли особое внимание становлению и развитию Покровской обители. Много во благо монастыря было сделано городским головой А. Ф. Фролковым. Когда в 1910 г. он скончался, его похоронили на монастырском кладбище [7; 53].

С 1920 г., с окончательным установлением во Владикавказе советской власти для Покровского монастыря наступили тяжелые времена. У монастыря стали отбирать имущество. Затем начались аресты.

В течение января 1921 г. Терской областной ЧК были арестованы: настоятель Покровской церкви протоиерей Алексей Сосыкин, игумения Покровского женского монастыря Ермиония (Екатерина

Фомична Каменщикова), казначей Милитина (Мария Прокофьевна Реук), регент Анфиса Тишкова, благочинная Серафима и ризничная Апполинария, затем были арестованы диакон Григорий Пухно, священник Владимир Кедровский и епископ Макарий (Павлов) [8, 13].

Игуменья и остальные представители монастыря обвинялись в том, что, возглавляя администрацию монастыря, по обоюдному между собой соглашению укрывали в подвальном помещении монастырской церкви разные предметы служения религиозного культа, причем церковные и другие вещи, а также ковры, белье казенного образца, офицерскую шинель, ботинки; чай, мыло, телефон и большое количество других вещей, подлежащих учету или сдаче соответственным органам власти; что, кроме этого, те же монахини давали возможность убежища в стенах монастыря лицам, скрывавшим от регистрации свою службу в рядах белогвардейцев, и хранили в зданиях монастыря флаги с надписями «Боже, царя храни» с инициалами «Н. П.», а также карточки бывшей царской семьи [9, 23].

Владимир Кедровский был обвинен в том, что, будучи рукоположен в сан священника, не явился на регистрацию духовенства в ЧК, чем явно скрыл свое офицерское звание и не исполнил приказа [8, 138].

Аналогично обвинялся и Григорий Пухно, который после ухода белогвардейцев не явился на регистрацию, после ареста своего скрыл в опросных анкетах свое звание и прежнюю свою службу и что, будучи рукоположен в сан диакона, принял присягу на верность церкви по тексту присяги на верность бывшему царю Николаю и его наследнику [8, 49].

Епископ Макарий был обвинен в том, что в 1920 г. рукоположил в сан диаконов бывшего военного чиновника Ивана Гриднева и бывшего урядника Григория Пухно и в сан священника бывшего помощника пристава г. Владикавказа Владимира Талпале, а также бывшего офицера Апшеронского полка прапорщика Кедровского, и, таким образом, способствовал явному укрывательству означенных лиц от регистрации их прежней служебной деятельности [9, 23].

Кроме того, он имел у себя печать с изображением двуглавого орла, которую прикладывал на официальных документах.

17-го и 18-го апреля 1921 г. Терский областной революционный трибунал, определив наказание каждому из обвиняемых и применив

амнистию, в приговоре своем, кроме того, постановил: Покровский женский монастырь, как превратившийся в очаг борьбы за власть буржуазии и систематической эксплуатации человека человеком под флагом религиозного культа, ликвидировать, причем церковь и церковную утварь передать религиозному обществу верующих. Все остальное движимое и недвижимое имущество передать коммунальному хозяйству г. Владикавказ, оставив насельникам монастыря законную норму; насельник бывшего Покровского монастыря, согласно кодексу законов о труде, передать отделу рабсилы с использованием по специальности. Найденные же спрятанными под полом ризницы бывшею Покровского монастыря вещи и предметы, а равно и церковную утварь, конфисковать в доход Республики [8, 17].

Епископ Макарий был осужден на 6 месяцев тюрьмы, Пухно – на 1 год принудительных работ, Кедровский – 1 год условно, Тишкова – 1 год лишения свободы, Соськин – оправдан, а игуменья и монахи были освобождены от наказания по возрасту [8, 13].

Приговор этот был обжалован монахинями монастыря в числе около 50-ти человек в порядке высшего судебного контроля после вступления его в законную силу в момент передачи зданий монастыря и его имущества по принадлежности.

В жалобе своей монахини указывали, что приговор трибунала затрагивает их интересы и поражает их права, так как, не будучи привлечены к делу, они подлежат в настоящее время выселению из монастырских помещений; они заявили дальше, что трибунал вообще не вправе и некомпетентен решать вопросы о направлении и полном прекращении деятельности монастыря [9, 24].

Рассмотрев дело и принимая во внимание:

1) что, установив вредную, с точки зрения государственных интересов, деятельность монастыря, в стенах которого находили себе убежище контрреволюционные элементы, трибунал был вправе подвергнуть закрытию все помещения монастыря, не имеющие непосредственного отношения к тому имуществу церковных и религиозных обществ, которое предназначено специально для богослужебных целей, и независимо от того, затрагивает ли или нет такая принятая судом мера интересы отдельных лиц;

2) что такое право бесспорно принадлежит суду в полном его соответствии со ст. ст. 12 и 13 декрета СНК об отделении церкви от государства.

Народный Комиссариат Юстиции по Отделу Судебного Контроля, согласно с заключением Верховного Трибунала, нашел приговор Терского облревтрибунала в обжалованной части правильным и жалобу бывших монахинь Покровского монастыря оставить без последствий [9, 24].

28 мая 1921 г. Владикавказский городской исполнительный комитет на своем заседании рассмотрел вопрос «Об имуществе бывшего женского монастыря» и постановил: Весь инвентарь – сельскохозяйственное имущество, оставшийся строевой лес, Земельному подотделу взять на учет. Закрепить собственность такого за собой. Живой инвентарь: коров, лошадей и соответствующее лошадям количество повозок и упряжи оставить за детским городком [10, 92]. Позже на базе этого имущества там было создано Ингушское племенное хозяйство [11, 80].

Таким образом от монастыря осталась только Покровская церковь. Позже власти решили и ее закрыть. Как нередко это бывало, было инициировано обращение граждан с просьбой закрыть храм. В ноябре 1929 г. ячейка «Союза безбожников» при Пригородном окружном исполкоме направила во Владикавказский горсовет письмо с просьбой закрыть Покровский храм.

По мнению авторов письма, мотивы к закрытию церкви могут быть следующие. Во-первых, все религиозные общины и их церкви должны быть давно ликвидированы вместе с ликвидирующими по декрету правительства монастырей. Церковь же бывшего женского монастыря была ликвидирована, но в 1923 г. почему-то снова передано имущество церкви религиозной общине.

Во-вторых, в бывшем женском монастыре расположены советские общественные учреждения. Церковь соседствует и опирается почти вплотную со зданием Исполкома и Райкома ВКП (б). Звон, а иногда и пение мешают работать.

В-третьих, Покровская религиозная община бывшего женского монастыря насчитывает, как известно, не более 100 человек. Посещаемость, по нашим наблюдениям, незначительная. Есть возможность перевести эту общину в другую церковь.

В-четвертых, буквально рядом с церковью Народный суд, около которого, а, следовательно, около церкви, постоянно толпятся крестьяне-ингуши. Часто среди них можно слышать разговоры: что вот, мол, нашу мечеть закрыли, а свою церковь, в которую никто почти не ходит, не закрывают.

В случае положительного решения вопроса о закрытии церкви просим здание церкви передать Пригородному исполкому для культурных целей [10, 144–145].

На данном прошении была поставлена резолюция: «Прошу этот вопрос обязательно поднять на Президиуме. Предварительно подготовить соответствующий материал. Этот вопрос ставится трудящимися давно. Надо это дело решительно продвинуть».

После этого обращения, в декабре 1929 г., в Президиум Владикавказского горсовета поступила докладная записка Административного отдела НКВД Владикавказского окружного исполнительного комитета. В записке говорилось о том, что на основе наказа избирателей о закрытии церковей необходимо закрыть 5 церковей, в их числе и Покровскую.

«По нашим данным, Покровскую церковь верующие посещают от 8 до 10 человек. Служба производится 2 раза в неделю – по субботам и воскресениям. Основной причиной закрытия этой церкви является то обстоятельство, что она расположена в одном дворе, буквально, в тесном соприкосновении со зданиями: Ингушского Пригородного исполкома, Райкомом ВКП(б) и Нарсудом 2-го участка Ингушетии. Безусловно, такое совместительство с советскими учреждениями – мешает работе последних: церковным звоном, пениями, похоронами, венчание и т. п. Кроме того избиратели высказались за закрытие этой церкви и использование ее под культурные нужды, почему считаем необходимым по приведенным данным – церковь эту закрыть» [10; 146–147].

Таким образом, в конце 1929 г. Покровская церковь была окончательно закрыта. Тому, что храм был закрыт именно в 1929 г., есть и другое подтверждение. Когда в 1943 г. советское государство изменило свое отношение к Церкви, было восстановлено патриаршество и было разрешено открывать новые приходы, во Владикавказе (Дзауджикау) на Курской слободке организовалась группа верующих,

которая стара просить вернуть им бывшую Покровскую церковь. В январе 1944 г. в правительстве Северной Осетии стали выяснять, о каком здании идет речь, был сделан запрос в архив. В результате выяснилось: «Церковь, об открытии которой возбуждено ходатайство, была закрыта решением городского совета в 1929 г. Архивных данных – какого числа и на каких материалах было вынесено это решение – не сохранилось. Здание церкви цело, в нем помещается типография газеты «Магистраль нефти» – профсоюзов железной дороги» [12; 11].

В итоге здание храма не вернули верующим, и новый приход открылся в другом помещении. И лишь через много лет, в 2014 г. здание бывшей Покровской церкви вернули нынешнему Аланскому Богоявленскому женскому монастырю, и здесь восстанавливается церковная жизнь.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Журавлева Л. Д. Летопись Владикавказского Покровского женского монастыря. Владикавказ: Терские ведомости, 2015. 112 с.
2. Андрей (Мороз), игумен. История Владикавказской епархии. Элиста: Джангар, 2006. 240 с.
3. Владикавказские епархиальные ведомости. Владикавказ, 1898. № 7.
4. Куреев Ф. С. Храмы дореволюционного Владикавказа. Владикавказ: Терские ведомости, 2023. 111 с.
5. Церковные ведомости. СПб., 1894. № 25.
6. Владикавказские епархиальные ведомости. Владикавказ, 1907. № 18.
7. Центральный государственный архив РСО-А. Ф. 296. Оп. 1. Д. 146.
8. Архив УФСБ России по РСО-А ФС. Д. 1074.
9. Ежегодник Советской Юстиции. М., 1922. № 26–27.
10. Жизнь Православного духовенства и верующих Северной Осетии в 1917–1941 гг.: сборник документов / Сост. Б. А. Синанов. Владикавказ: Ир, 2021. 167 с.
11. Весь Владикавказ. Справочник адрес-указатель. Владикавказ, 1926. 198 с.
12. НА СОИГСИ. Ф. 9. Оп. 1. Д. 93.

**Монах Алексей (Джаджиев),**  
*Аланский Успенский мужской монастырь*

## **ТИХОНОВСКАЯ ОБЩИНА СТАНИЦЫ АРХОНСКОЙ**

В современной литературе утвердилось представление о Владикавказской епархии как о епархии, оказавшейся во главе обновленческого движения на юге России [1; 2]. К сожалению, действительно с 1923–1935 гг. основная часть Северной Осетии входила в состав обновленческой митрополии. Так, в самом городе Владикавказе верным патриарху Тихону из всего обилия храмов остался только приход церкви Александра Невского [3]. Этот печальный факт ещё обуславливался тем, что на Владикавказской кафедре друг друга сменяли архиереи, которые принимали активное участие в обновленческом расколе, такие как епископ Антонин (Грановский) и епископ Макарий (Павлов) [4]. Однако были и яркие представители, сохранившие верность канонической Церкви и Святейшему патриарху Тихону и стоявшие в оппозиции обновленцам. Одним из таких примеров была Тихоновская община в станице Архонской, возглавляемая ее председателем схимонахиней Иерофеей (Руденко), насельницей Покровского Владикавказского женского монастыря и частью сестер этой обители.

### **Схимонахиня Иерофея (Руденко)** **(16.04.1889 – 14.11.1972)**

Схимонахиня Иерофея (в миру Ирина Яковлевна Руденко) родилась в тогдашней Терской области, в станице Архонской 16 апреля 1889 г. в казачьей семье Якова Макаровича Руденко – участника



*Слева:* схимонахиня Иерофея (Руденко Ирина Яковлевна), председатель Тихоновской общины; *справа:* Величко Анастасия Яковлевна (родная сестра схим. Иерофеи)



*Слева: схим. Иерофея (Руденко);  
справа: Мария Трофимовна Диденко (монахиня),  
монашеское имя пока неизвестно*

Казанская икона  
Пресвятой Богородицы, найденная  
схим. Иерофеей в реке Ангара



Храм в станице Архонской, открытый в 1947 г. по инициативе  
схимонахини Иерофеи



Русско-Турецкой войны, кавалера Георгиевского креста и его супруги Марии Васильевны (в девичестве Мормыль).

Поступив во Владикавказский Покровский женский монастырь, она несла послушание уставщицы обители и второго регента. По воспоминаниям ее современников и родственников, с которыми я общался, она обладала прекрасным голосом. Со слов архимандрита Матфея (Мормыля), дедушка которого приходился ей двоюродным братом, она была одним из авторов напевов Покровского Владикавказского монастыря, которые и поныне исполняются за богослужением в храмах Русской православной церкви [5].

В 1921 г. распоряжением ЦИК Горской ССР Покровский женский монастырь был закрыт [4]. Большинство храмов перешло в обновленчество. Матушка – решительная казачка занимает позицию верного чада и защитника Церкви Христовой. Создает Комитет по борьбе с обновленчеством и становится председателем Тихоновской Общины. По воспоминаниям архимандрита Матфея (Мормыля),



Могила схимонахини Иерофеи (Руденко)  
на кладбище станицы Архонской

благодаря деятельности общине, которую возглавляла матушка, которые вернулись в лоно Православной церкви.

12 марта 1931 г. Северо-Осетинский областной суд приговорил матушку Иерофею к двум годам лишения свободы. 2 августа 1937 г. Верховный суд СОАССР приговорил ее к поселению в Красноярск [4]. По воспоминаниям ее родной племянницы Кауда Ольги, матушку Иерофею не сразу доставили в лагерь, а высадили по дороге со словами «хочешь жить – копай землянку» и уехали. На утро она спустилась умыться к реке Ангара, по которой в это время плыла икона. Она ее достала из реки – это оказалась Казанская икона, с которой она не расставалась все последующие годы. Через два дня за ней вернулись и забрали в лагерь, где ей пришлось тяжело потрудиться на лесоповале [7].

В 1945 г. матушка Иерофея вернулась из ссылки в свою родную станицу Архонскую. Местный храм к этому времени был закрыт, и по ее инициативе выкупили дом у местной учительницы по фамилии Жук и переоборудовали под храм, в котором она служила псаломщицей.

14 ноября 1972 г. матушка преставилась и была погребена на местном кладбище в станице Архонской. Могила сохранилась.

### **Иеромонах Гавриил Печерский (1869–1937)**

Иеромонах Гавриил (в миру Гавриил Филиппович Печерский) родился в 1869 г. в крестьянской семье села Березки Ольгопольского района Каменец-Подольска. Начальное образование получил в монастырской школе. Монашеский постриг принял в Троицком мужском монастыре города Киева. В 1930 г. отец Гавриил переезжает из станицы Пашковской Краснодарского края в станицу Архонскую и становится священником Тихоновской общины [5]. По воспоминаниям Февронии Сухачевой, в доме родителей которой проходили богослужения Тихоновской общины, казаки очень полюбили своего пастыря, а в особенности дети, которые часто собирались в его доме.

В 1931 г. Северо-Осетинский областной суд приговорил отца Гавриила на пять лет ссылки, но в том же году он был оправдан. В



Могила иеромонаха Гавриила (Печерского),  
г. Владикавказ, около завода «Электротрактор»

ночь на 3 января 1937 г. последовал очередной арест батюшки. 19 мая этого же года было вынесено обвинительное заключение, согласно которому в вину отцу Гавриилу вменялась «контрреволюционная деятельность». По предъявленному обвинению виновным он себя не признал [8].

Ночью 21 июня 1937 г. иеромонах Гавриил скончался в тюрьме НКВД г. Орджоникидзе. По сведениям Февронии Сухачевой, охранник тюрьмы, который посещал Тихоновский молитвенный дом в ст. Архонской, выкрал тело отца Гавриила и совместно с казаками похоронил его на городском Госпитальном кладбище. В 1982 г. останки батюшки были перезахоронены на городском кладбище близ завода Электротрактор. Могила сохранилась [9].

### Пантелей и Георгий Клименко

Когда с приходом Советской власти храм в станице Архонской заняли обновленцы, Пантелей Иванович Клименко и его сын Георгий отдали часть своего дома под храм Тихоновской общины, благодаря чему жители станицы не остались без богослужения.

В 1930 г. Пантелея Ивановича вместе с сыном ссылают на строительство Беломорканала, а их детей оставляют на улице. О трагической



Георгий Клименко с супругой Анастасией



Семья Георгия Клименко

судьбе Пантелея Ивановича стало известно от его земляков, тоже сосланных на Беломорканал. За религиозную настроенность его закопали живым.

Георгий Пантелеевич вернулся из ссылки без права проживания в станице. В 1937 г. последовал очередной приговор, его сослали в Архангельск. В 1942 г. его отпустили на фронт, но к тому времени он был болен и истощен, до линии фронта не добрался и скончался по дороге [9].

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Горобец А. А. История Русской Православной Церкви в Северной Осетии: 1917–1924 гг.: Дисс. ... канд. ист. наук. Владикавказ, 2004.
2. Пантюхин А. Обновленческое движение на Ставрополье и Тереке. 2014.
3. Линейная церковь. Располагалась в нынешнем детском парке имени Жуковского.
4. Игумен Андрей (Мороз). История Владикавказской епархии. Элиста: АОР ННП «ДЖАНГАР», 2006. 240 с.
5. ПМА: архимандрит Матфей (Мормыль), 1938 г. р. РСО-Алания, станица Архонская, 20 августа 2006 г.
6. Книга памяти репрессированных Республики Северная Осетия – Алания.
7. ПМА: Кауда Ольга Владимировна 1948 г. р., РСО-Алания, станица Архонская, 22 марта 2002 г.
8. Архив УФСБ по РСО-Алания.
9. ПМА 3: Сухачева Феврония Георгиевна 1925 г. р., РСО-Алания, Пригородный район, станица Архонская, 4 ноября 2005 г.

# РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ И ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ

(к 80-летию Великой Победы)

**Огоев Алан Урузмагович,**

*доктор экономических наук, профессор,  
ректор Северо-Осетинского государственного  
университета им. К. Л. Хетагурова,  
руководитель Северо-Осетинского научного  
центра Российской академии образования*

## СОЗДАНИЕ АКАДЕМИИ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ НАУК СССР И ЕЕ РОЛЬ В ДЕЛЕ ПАТРИОТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ

В современных условиях необычайно возрастает общественная значимость институтов семьи и воспитания, а наш Северо-Осетинский государственный университет им. К. Л. Хетагурова является классическим университетом – флагманом высшего образования в Осетии-Алании. Богатая научно-педагогическая история вуза возлагает на нас ответственную задачу психолого-педагогического воздействия на молодежь с целью укрепления патриотизма и правовой культуры. Залогом успеха в этом деле является использование богатого потенциала российской педагогической науки и практики.

Существовавшее в первые годы Советской власти пренебрежительное отношение к национальным и духовным ценностям народов страны и государствообразующему русскому народу, который упрекали в колониализме, насаждалось Л.Д. Троцким и его последователями. Однако истина восторжествовала и под воздействием объективных причин началось поэтапное возвращение к духовным ценностям народа, его истокам, традициям российского патриотизма.

В необычайно сложных условиях Великой Отечественной войны руководство нашей страны для интенсификации широкого спектра вопросов психолого-педагогического свойства в 1943 году учредило Академию педагогических наук, с 1992 года это Российская академия образования.

Некоторое время после создания АПН и окончания Великой Отечественной войны психология все еще не была признана полноценной наукой и рассматривалась как часть советской педагогики. Между тем психолого-педагогические исследования проводились под эгидой пяти советских образовательно-воспитательных ведомств – министерства здравоохранения, здесь в основном рассматривались проблемы, связанные с лечением и преподаванием в системе медицинских вузов, министерства просвещения, в юрисдикцию которого входила вся деятельность школ, министерства высшего и среднего специального образования, занимавшегося вузами, государственных комитетов по физической культуре и спорту и госкомитета по профессионально-техническому образованию.

Лидирующее положение в разработке широкого спектра вопросов психолого-педагогического свойства занимали ученые учрежденной Академии педагогических наук. О том, что ученые Осетии занимали не последнее место в системе психолого-педагогических наук, дает представление-отчет АПН СССР. В 1944 году среди направлений ее деятельности отмечались следующие: «Активность личности» – Н. Б. Добрынин (Москва); «Воспитание воли» – К. Н. Корнилов (Москва); «Учение о характере» – Криштот (Махачкала); «Воспитание воли и характера бойца» – Н. Д. Левитов (Москва); «Воспитание бесстрашия и презрения к смерти» – Сетковский; «Среда и характер» – И. Б. Случевский (Уфа); «Основы психологической теории личности» – Н. А. Соколов (Орджоникидзе) и т.д. [1, 34].

К сожалению, о деятельности некоторых ученых сегодня нам мало что известно, в том числе и их персональные данные и научные направления деятельности. Но, тем не менее, данный отчет свидетельствует, что уже обозначились приоритетные направления научно-исследовательской деятельности на благо образовательной системы страны, институтов семьи и воспитания.

Ученые Северной Осетии не стояли в стороне от этих процессов. Более того, можно смело утверждать, что они стояли у истоков многих актуальных и сегодня проблем исследования. Так, научная школа изучения психологии личности в стране сложилась в результате деятельности академика Бориса Герасимовича Ананьева. Он и его детище не нуждаются в особом представлении, но мы с гордостью можем сказать, что судьбоносными годами для этого корифея отечественной психологии и педагогики стали годы обучения на историческом факультете нашего вуза.

Специального историко-педагогического исследования заслуживают педагогические воззрения и деятельность одного из организаторов атомного проекта нашей страны, трижды Героя социалистического труда Е. П. Славского, почти 10 лет руководившего флагманом осетинской индустрии заводом «Электроцинк» и фактически заложившего основы советской профессиональной педагогики [2, 84].

Эту тему продолжил и развил человек, неразрывно связанный с нашей республикой, академик АПН и многолетний председатель госкомитета СССР по профтехобразованию, Герой Советского Союза С. Я. Батышев.

В настоящее время ученые нашего вуза продолжают славные традиции, заложенные корифеями педагогики и образования, поддерживают старые и налаживают новые творческие связи, и примером этого может служить деятельность созданного в нашем вузе Северо-Осетинского научного центра Российской академии образования и проводимые им Международные и Всероссийские научно-практические конференции, посвященные проблемам общей педагогики, истории педагогики и образования, в том числе и настоящая конференция.

Хочется отметить, что мы ощущаем большую научно-организаторскую помощь нашему вузу со стороны руководителя Рособнадзора А. А. Музаева, заместителя министра науки и высшего образования РФ О. В. Петровой, ректора МГПУ И. М. Реморенко, вице-президента РАО В. С. Басюка. Активно работают над совершенствованием учебно-воспитательного процесса в нашем вузе член-корреспондент РАО, президент нашего вуза, доктор исторических наук, профессор А. А. Магометов, действительный член РАО,

доктор экономических наук, профессор СК ГМИ (ГТУ) В. Х. Дедегкаев.

В деле патриотического воспитания молодежи мы активно поддерживаем образовательные проекты Главы нашей республики, С. И. Меняйло, министра образования и науки РСО-Алания Э. М. Алибековой, министра Республики Северная Осетия – Алания по национальной политике и внешним связям А. К. Багиева, министра физической культуры и спорта РСО-Алания С. М. Фраева и других руководителей государственных структур и общественных организаций.

Особо хочется отметить наше сотрудничество в деле нравственно-патриотического воспитания с Владикавказской Аланской епархией и в частности ведущую роль в этом высоко преосвященнейшего владыки Герасима.

Усилиями ученых нашего вуза в рамках приоритетных направлений деятельности РАО удастся связать воедино продуктивное решение проблем истории, педагогики и психологии осетинского народа, вопросы теории освоения профессии как процесса формирования психологической функциональной системы деятельности, выявлять насущные проблемы образования, в том числе взаимосвязь общечеловеческой миссии образования и его этнокультурной функции, принципы и пути индивидуализации содержания образования в условиях школы и вуза, эффективные методы развития способностей учащихся, их диагностики.

Полагаем, что наш классический национальный университет в деле решения задач укрепления института семьи и воспитания продолжит исследования этнической специфики педагогики в культурах различных наций, развития педагогической культуры под воздействием разных факторов (политических, экономических, социальных, религиозных и иных), отражения этнопедагогики предыдущих поколений в современной практике воспитания и развития личности.

В этой работе мы сотрудничаем с массовыми общественными и научными организациями страны. Именно СОГУ явился начинателем возобновления просветительской деятельности на юге России известного своими научными и практическими достижениями Русского географического общества. Оно было создано в 1845 году и с

небольшим перерывом осуществляло и осуществляет ведущую роль в деле изучения различных регионов России.

По справедливой мысли одного из его организаторов, Петра Петровича Семёнова-Тян-Шанского, основной идеей учреждения Общества была благородная и нужная идея привлечь к изучению родной земли и людей, её обитающих, все лучшие силы русской земли.

Примечательно, что первым ее отделением стал Кавказский отдел, фактически организованный усилиями представителей интеллигенции края в 1848 году и узаконенный императорским указом в 1850 году [3, 180–184].

Члены Общества действовали в тесном контакте с Академией науки Российской империи, да и большинство его членов сами были членами этого научного сообщества. Ныне мы продолжаем эти традиции, и наглядное подтверждение тому – недавно состоявшееся заседание попечительского совета регионального отделения Русского географического общества в нашей республике под председательством ее Главы при участии Вице-президента Всероссийской общественной организации «Русское географическое общество» Артема Андраниковича Манукяна и первого заместителя Исполнительного директора РГО Сергея Васильевича Корлыханова.

Наш университет не только использует, но и дополняет научный, обучающий и воспитывающий потенциал деятельности РГО. Так, наши историки и географы совершили археологическое открытие под руководством известного археолога, старшего преподавателя кафедры российской истории СОГУ Назима Гиджрати. Речь идет, как отметил вице-президент РГО А. А. Манукян, «о раскопках уникальной пещеры, в которой заложены многие тайны происхождения человечества и в целом весь онтогенез. Во всем мире таких пещер всего пять». Это открытие позволяет развивать в республике, да и в целом на юге России научный туризм, дополняет историческую географию ранее не известными сведениями.

Тесное сотрудничество у нас налажено с Российским историческим обществом. Причем это взаимодействие затрагивает не только аспекты отечественной, но и зарубежной истории. Одним из свидетельств этого является определенный прорыв в исследованиях проблемой всеобщей истории, который стал возможным благодаря сотруд-

ничеству наших ученых с коллегами из Исламской Республики Иран. В 2014 году у нас был открыт центр иранской культуры по инициативе и при деятельном участии бывшего Чрезвычайного и полномочного посла ИРИ в РФ, доктора Мехди Санаи.

Мы развиваем контакты с общественными и образовательными учреждениями этого государства, и основными видами совместной деятельности являются вопросы воспитания гуманизма и патриотизма, в том числе филологические, философские и исторические аспекты развития знаменитой иранской культуры. В университете успешно действуют курсы по изучению фарси на бесплатной основе и в обучении принимают участие сотрудники университета имени аятоллы Алламе Табатабаи.

Одним из важнейших научных направлений деятельности нашего вуза является изучение взаимосвязи семейных ценностей и патриотического воспитания молодежи, как стратегического национального приоритета в современной российской системе образования. Именно деятельный патриотизм должен стать национальной идеей современной многонациональной и многоконфессиональной России. В этой работе мы видим необходимость дальнейшего взаимодействия с Российской академией образования, ведущими учреждениями высшего педагогического образования страны, федеральными и региональными органами власти и широкими кругами общественности.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Рыбников Н. А. Отчет о деятельности АПН ССР. М., 1944. 340 с.
2. Чеджемов С. Р. Ефим Павлович Славский: Владикавказский этап биографии // Известия высших учебных заведений. Цветная металлургия. 2022. Т. 28. № 4. С. 84–89.
3. Учреждение Отдела // Закавказский отдел императорского Русского географического общества. Тифлис, 1852. Кн. I. С. 180–184.

**Серазетдинов Борис Уразбекович,**  
*кандидат исторических наук, доцент,  
ведущий научный сотрудник Центра  
военной истории России Института  
российской истории РАН, г. Москва*

## **РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ: ИСТОРИОГРАФИЯ ПРОБЛЕМЫ В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД**

В первый же день Великой Отечественной войны с патриотическим призывом к верующим обратилась Русская православная церковь (РПЦ). В послании Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского) 22 июня 1941 г. говорилось: «Фашиствующие разбойники напали на нашу родину... Православная наша церковь всегда разделяла судьбу народа. Не оставит она народа своего и теперь. Благословляет она небесным благословением и предстоящий всенародный подвиг» [165, 3–4]. По архивным данным Государственного архива Российской Федерации (ГАРФ) в 1941 году было 3021 храм и 64 монастыря, которые обслуживали 28 епископов и 6376 священнослужителей [191, Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 153. Л. 2].

Первым шагом к изучению истории Русской православной церкви в 1941–1945 гг. стали юбилейные торжества по поводу 1000-летия введения христианства на Руси, которые прошли торжественно в июне 1988 г., и более серьезные отношения к исследованию рассматриваемой проблемы. К этому периоду до 1990 годов относятся и немногочисленные работы исследователей В. А. Алексева и М. И. Одинцова.

Деятельность РПЦ в годы войны неоднократно становилась объектом исследований в отечественной историографии. И особенно в постсоветский период, когда разрабатываются новые подходы к изучению рассматриваемой темы.

Эта проблема изучалась в нескольких направлениях: государственно-церковные отношения в годы Великой Отечественной вой-

ны; работа Совета по делам РПЦ и его уполномоченных в регионах; патриотическая деятельность среди прихожан, помощь в сборе материальных средств в поддержку Красной Армии; роль Русской православной церкви на оккупированных фашистами территориях СССР; а также взаимоотношения РПЦ с РПЦЗ за границей и внешнеполитическая деятельность по разным направлениям.

В 1990 году появляется кандидатская диссертация О. Ю. Васильевой по теме «Советское государство и деятельность Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны» [119].

Обращают на себя внимание первые шаги, сделанные в изучении этой проблемы в 1991–1999 годы. Это прежде всего опубликованные статьи, монографии, диссертации и научные публикации документов В. А. Алексеева, М. И. Одинцова, О. Ю. Васильевой, В. Н. Якунина, М. В. Шкаровского, В. В. Цыпина, Д. В. Поспеловского и другие [1–2, 8–9, 28, 30–32, 46–53, 62, 80–85, 90, 118, 128, 164, 179, 183, 188].

В. А. Алексеев впервые обнародовал факты патриотической деятельности РПЦ в годы военного лихолетья [1, 2]. Докторская диссертация О. Ю. Васильевой была посвящена исследованию основных направлений и оценке патриотической деятельности Русской православной церкви. Заслугой историка О. Ю. Васильевой также является глубокая разработка двух тем на новом архивном материале: патриотическая работа Церкви и ее внешнеполитическая деятельность в годы военного лихолетья [8, 9, 118]. Автор диссертационного исследования отмечает, что «требовалась новая государственно-церковная политика, основным содержанием которой должно было стать возрождение Русской православной церкви в СССР с дальнейшим привлечением её к внешнеполитической деятельности по разным направлениям» [118, 8].

В этот период рассматривается в работах также большая патриотическая работа среди прихожан [81–82, 99, 100–101, 108, 115, 119, 121, 188].

Определенный вклад в разработку рассматриваемой темы внес М. И. Одинцов. Он в своих исследованиях ввел в научный оборот ранее неизвестные или недоступные широкому кругу исследователей источники, а также материалы религиозной печати, что стало

безусловным источниковедческим прорывом в современной исторической науке [46–53].

Обращает внимание работа историка М. В. Шкаровского «Русская православная церковь при Сталине и Хрущёве» [90]. Он, анализируя последствия сталинской встречи с митрополитами 1943 г., отмечает: «Целый ряд обещаний не был выполнен. Для Сталина оказалось важнее, прежде всего, видимость благополучия в церковном вопросе, а за этой ширмой поставить церковь под жёсткий контроль,строить ее в систему режима личной власти» [90, 95].

Профессор Московской духовной академии, доктор церковной истории, доктор богословия В. В. Цыпин также посвятил работы рассматриваемой проблеме [80–81].

Особого внимания в связи с исследуемой нами проблемой заслуживает монография Т. А. Чумаченко «Государство, Православная Церковь, верующие. 1941–1961 гг.» [82].

В. Н. Якунин в работе «Патриотическая деятельность Русской Православной Церкви и изменение государственно-церковных отношений в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.» [188] раскрыл все направления патриотической деятельности Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны и отметил, что выработывались новые отношения между РПЦ и государством, не заключавшиеся в строгом ограничении и всеохватывающем контроле церковной деятельности со стороны органов государственной власти. В. Н. Якунин подчеркивает, что Совет по делам РПЦ, несмотря на ограниченность своей правомочности, сыграл положительную роль в урегулировании отношений между религиозными организациями Русской православной церкви и государственными органами власти в защите законных прав верующих, самодеятельности и «инициатив» местного госаппарата. В этот же период были опубликованы его статьи [94, 97–102, 104–105, 107–109].

В этот период уже рассматривался и региональный аспект [56, 70, 77–78, 97, 115, 117, 124].

Тема «Положения и деятельности РПЦ на оккупированных фашистами территориях СССР» очень сложная для исследования. Для показа целостной картины жизни православных верующих «под немцами» нужны серьезные исторические исследования. Понима-

ние религиозных, церковных в частности, процессов на оккупированных территориях способно воссоздать (реконструировать) динамику весьма рельефной, сложной, динамичной жизни церковных приходов, монастырей, деятельности правящих архиереев и православных миссионеров [39, 42, 55, 65, 76, 85, 93, 102, 126, 136, 139, 147].

С 2000 г. по настоящее время была проведена большая работа учеными, историками, краеведами по изучению материалов по патриотической деятельности Русской православной церкви в годы военного лихолетья [10, 12, 17, 21–22, 26, 57, 61, 91, 113, 124–125, 130–131, 137, 140, 144–145, 148, 151, 155, 161].

Обращают внимание исторические очерки И. А. Курляндского «Власть и религиозные организации в СССР (1939–1953 гг.)» [38]. Автор на обширном архивном материале рассматривает и проблемы политики сталинской власти в отношении открытия церквей в СССР в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Но, к сожалению, есть неаккуратные отношения автора к персоналиям церковной истории. Он упоминает множество следственных дел в отношении священнослужителей и мирян, при этом допускает много ошибок в именах, фамилиях и чинах, в том числе и святых, прославленных РПЦ.

Н. С. Модоров и Д. И. Шкуратова в статье [41] отмечают, что проявления патриотической деятельности Русской православной церкви в тылу и на фронте были очень многообразны. Но, к сожалению, они используют интересные факты из материалов опубликованных работ и нет не одного архивного источника.

Большая исследовательская работа была проведена по отношению на местах со стороны советско-партийных органов, духовенства и верующих, различных слоев советского общества к изменению государственно-церковных отношений [5, 13–16, 22–24, 41, 57–58, 61, 70–74, 89, 91, 106, 111–115, 120–122, 125, 127, 129, 130–133, 137–138, 140–141, 143–145, 148, 151–153, 155, 157, 159, 160–161, 163, 166–168, 171, 173–177, 180–181].

В. Н. Якунин впервые в статье «Оценка изменений государственно-церковных отношений на местах в годы Великой Отечественной войны» [99] проанализировал соотношение официальной политики и пропаганды с конкретным воплощением государственной церковной политики.

Интересна по материалу статья О. В. Терешинной [75], в ней много архивных источников по изменению государственно-церковных отношений на местах в годы Великой Отечественной войны между верующими и властью.

Устная история предлагает новые подходы в исследовании истории Русской православной церкви – через изучение субъективного начала в истории, массового и индивидуального исторического сознания России в годы военного лихолетья, механизмов исторической памяти. Свидетелей этих событий становится все меньше, а меморантной литературы, связанной с РПЦ, к сожалению, мало. Обращает внимание работа И. А. Зеткиной, М. Ю. Грыжанковой «Местная история Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны в устных источниках» [23]. В статье подводится итог работы преподавателей и студентов Саранской духовной семинарии по сбору материалов свидетельства жителей Мордовии о событиях в годы войны через призму местной церковной истории.

По проблеме о роли Русской православной церкви в годы Великой Отечественной войны, и в первую очередь на оккупированной территории [4, 20–21, 29, 30, 44–45, 58–60, 63, 72, 75, 84, 86–88, 126, 135, 139, 146, 149, 162, 168–169, 172, 190], развернулась широкая полемика. Так, исследователь Б. Н. Ковалев в своей работе «Нацистская оккупация и коллаборационизм в России в 1941–1944» [29] подчеркивает предательский и пронемецкий характер действий православных священнослужителей на оккупированных территориях. Исследователь А. А. Корнилов в своей книге «Преображение России. О православном возрождении на оккупированных территориях СССР (1941–1944 гг.)» [33], а также в книге «Нацистская Германия и Православная Церковь» [86] эту проблему рассматривает с другой точки зрения.

М. В. Шкаровский в монографии «Крест и свастика. Нацистская Германия и православная церковь = Нацистская Германия и православная церковь» [87] проанализировал государственную политику нацистской Германии в отношении Православной церкви, развития последней как института и социального организма в III Рейхе и на оккупированной территории Балканских государств, Польши и СССР. В этой связи следует назвать статью доктора исторических наук, главного специалиста РГАСПИ Л. А. Лыковой [39].

Обращает внимание фундаментальная работа петербургского историка по истории Русской православной церкви Ивана Васильевича Петрова [59]. Автор перелопатил огромный архивный материал из различных фондов, начиная с центральных и региональных архивов, а также материалы зарубежных церковных и государственных архивных учреждений. Прекрасный историографический анализ, многие главы монографии, проблемы коллаборационизма и резистанса (сопротивления) И. В. Петров рассматривает в дискуссионном ключе.

В статье Д. В. Щукина [92] анализируется система взаимоотношений советской власти и Русской православной церкви на заключительном этапе Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. после освобождения оккупированных Германией в начале войны территорий СССР через призму «сотрудничества/не сотрудничества» священнослужителей с немецкими властями. В контексте данного автор приводит интересный документ об официальной позиции Русской православной церкви к священникам и мирянам, поддерживающим гитлеровские войска, которая была обнародована еще осенью 1943 г. на страницах «Журнала Московской Патриархии» под названием «Осуждение изменников вере и Отечеству» от 8 сентября 1943 г.: «...Среди духовенства и мирян находятся такие, которые, забыв страх Божий, дерзают на общей беде строить свое благополучие: встречают немцев, как желанных гостей, устраиваются к ним на службу и иногда доходят до прямого предательства, выдавая врагу своих собратьев, например, партизан и других, жертвующих собою за родину... Фашисты понесут справедливую кару за свои грабежи, убийства и прочие злодеяния. Не могут ожидать себе пощады и эти приспешники фашистов, думавшие пожить за их спиной на счет своих братьев. Святая Православная Церковь, как русская, так и восточная, уже вынесла свое осуждение изменникам христианскому делу и предателям Церкви. И мы, сегодня, ... подтверждаем это осуждение и постановляем: всякий виновный в измене общецерковному делу и перешедший на сторону фашизма, как противник Креста Господня, да числится отлученным, а епископ или клирик – лишенным сана. Аминь» [92, 398].

Из других исследований хотелось бы назвать те, которые посвящены региональному аспекту в условиях войны [5, 13–15, 18, 23, 25,

56, 70, 77, 79, 84–85, 91, 97, 99, 112–113, 115, 117, 120–125, 127, 130–132, 137, 139–141, 144–146, 148, 151, 153, 157, 159–163, 166–168, 170–174, 177, 180–181, 187, 190].

Так, например, на основе архивных фондов Национального архива Республики Татарстан Р. Р. Ибрагимов [131] выявил доминирующие тенденции в подходах и методах работы республиканских и местных органов власти с местными РПЦ, а также специфику социально-правового положения социума православных верующих Татарстана в этот период.

Обращаю внимание на работы историков, посвященные РПЦ в годы Великой Отечественной войны в Северной Осетии [13, 15, 27, 71, 79, 122].

1943–1945 гг. – начало формирования государственной политики в отношении Церкви через Совет, во время которого возникала конкуренция между двумя ведомствами: уполномоченных Совета и представителей органов госбезопасности. С 1943 года власть строила свои отношения с Церковью через два ведомства – новый Совет и НКГБ, продолжавший заниматься церковными вопросами. По этой проблеме появляются работы [3, 6, 36, 40, 43, 170, 178, 184], в которых проводится анализ взаимоотношений сотрудников органов госбезопасности (НКВД, НКГБ, МГБ СССР) с уполномоченными Совета по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров – Совете министров СССР с 1943 по 1945 г.

Обращают внимание труды, которые по-новому освещают проблему внешних связей Московской Патриархии в период войны, особенно проблема церковных разделений и воссоединение православных приходов с Московской Патриархией, положением приходов РПЦ и РПЦЗ за границей (в США, Германии), взаимодействие РПЦ с экуменическим движением [7, 11, 16, 37, 96, 116, 142, 186, 189]. Так, например, статья А. А. Кострюкова «Русская православная церковь за границей и Великая Отечественная война» [37].

С 1991 г. в российских журналах и исторических альманахах стали публиковаться подборки архивных документов, посвященные религиозной политике власти в 1941–1945 гг. Среди них работы М. И. Одинцова [48–53, 65. 67]. Ряд подборок архивных материалов,

имеющих отношение к избранной теме, в 1990-е годы опубликовал М. В. Шкаровский [14].

Благодаря возможности доступа к ранее закрытым архивам в постсоветский период появляются: документальный сборник «Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.» (О. Ю. Васильева, И. И. Кудрявцев, Л. А. Лыкова. 2009 г.) [69]; сборник документов «Политика Третьего рейха по отношению к Русской православной церкви в свете архивных материалов 1935–1945 годов» (М. В. Шкаровский. 2003 г.) [88]; «Церковь зовет к защите Родины. Религиозная жизнь Ленинграда и Северо-Запада в годы Великой Отечественной войны» (М. В. Шкаровский. 2005 г.) [91]; документальный сборник «Православие на Украине в годы Великой Отечественной войны» (Л. А. Лыкова, А. В. Суханов. 2019 г.) [63]; сборник документов и материалов «Советское государство и Русская Православная Церковь в Сибири (1920–1953)» (Отв. редакторы А. И. Савин, Д. Г. Симонов, протоиерей Игорь Затолокин. 2023 г.) [72].

В РГАСПИ находятся документы, которые рассказывают о конкретной помощи священнослужителей и мирян Красной Армии, их пожертвованиях в Фонд обороны страны, фонд помощи раненым воинам, детям-сиротам и семьям погибших воинов. Эти документы еще не стали предметом научных изысканий. Они хранятся в фонде 628 – «Коллекция документов о пожертвованиях советских и зарубежных граждан в фонд обороны СССР (1942–1946)», которые находились на хранении в Архиве Президента Российской Федерации, были переданы в РГАСПИ. В «Коллекции...» собраны документы, рассказывающие о пожертвованиях духовенства и верующих со всех епархий страны. Здесь находятся письма и телеграммы в адрес И. В. Сталина и от высших иерархов Русской православной церкви, и от рядовых священников.

В Центральном государственном архиве Московской области (ЦГАМО) (Ф. 7383. Оп. 1) находятся документы, которые раскрывают особенности решений правительственных структур по реализации мероприятий проведения Пасхи в г. Москве и Московской области, а также о награждении правительственными наградами духовенства г. Москвы и Московской области за их патриотическое служение в годы Великой Отечественной войны.

Мной просмотрено и проанализировано около 500 работ, монографий, диссертаций и статей. К сожалению, многие авторы, особенно статей, использовали труды предыдущих исследователей и не использовали архивные материалы.

Таким образом, анализ основных работ, где так или иначе затрагивалась тема «Деятельности Русской православной церкви в годы военного лихолетья», позволяет сделать вывод о том, что в отечественной историографии практически отсутствуют некоторые направления анализируемой проблемы.

До сегодняшнего дня церковная жизнь на оккупированной врагом территории остается малоизученной. Одна из неразгаданных до конца страниц в истории минувшей войны – деятельность членов церковной организации «Православная миссия в освобожденных областях России», известной также как «Псковская православная миссия», которая провозгласила своей официальной целью восстановление церковной жизни, «разрушенной советской властью».

Почти отсутствуют работы, специально рассматривающие деятельность спецслужб НКВД/НКГБ в конфессиональном вопросе на фронте и в тылу в годы войны, среди заключенных ГУЛАГа, нет исследований о религиозности рабочих и интеллигенции, влияние религии на солдат на фронте.

Пришло время подготовить многотомный научный труд, посвященный Русской православной церкви в годы Великой Отечественной войны.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Алексеев В. А.* Иллюзии и догмы: Взаимоотношения Сов. государства и религии / В. А. Алексеев. Москва: Политиздат, 1991. 398с.
2. *Алексеев В. А.* «Штурм победы отменяется?» Критические очерки по истории борьбы с религией в СССР / В. А. Алексеев. Москва: Изд. центр «Россия молодая», 1992. 299 с.
3. *Бартенев Г. В.* Взаимодействие сотрудников Совета по делам РПЦ и органов Госбезопасности в период 1943–1953 гг. // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2022. Вып. 104. С. 108–121.
4. *Батырев Д. М.* К вопросу о деятельности Русской православной церкви на оккупированных территориях в годы Великой Отечественной войны /

Д. М. Батырев // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2019. № 4 (13). С. 206–209.

5. Березин М. А. Церковно-государственные отношения в Северном Казахстане (1943–1953 гг.) в аспекте деятельности Совета по делам Русской православной церкви / М. А. Березин // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской духовной академии. 2022. № 2 (10). С. 43–52.

6. Берман А., Скакун Р. «Обеспечивать проверенной агентурой из числа духовенства». Директивы НГБ СССР о Поместных соборах Русской Православной Церкви. Из архива службы безопасности Украины // Церковно-исторический вестник. № 24–35. 2017–2018. М.: Об-во любителей церковной истории, 2020. С. 247–258.

7. Болотов С. В. «Русская Православная Церковь и международная политика СССР в 1930-е – 1950-е годы». М., 2011. 316 с.

8. Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь в 1927–1943 гг. // Вопросы истории. 1994. № 4. С. 35–47.

9. Васильева О. Ю. «Пророки» в Отечестве. Вторая Мировая война началась по воле Божьей // Вопросы истории. 1993. № 8. С. 40–54.

10. Василицын А. Г. Материальная помощь фронту от Русской православной церкви в БССР в годы Великой Отечественной войны / А. Г. Василицын // Вопросы науки и образования. 2023. Т. 4. № 2. С. 17–26.

11. Васса (Ларина), инокия. «Русскость» Русской Зарубежной Церкви в аспекте церковной икономии // Благодатный огонь. 2004. № 12. С. 20–29.

12. Веселов А. П. Патриотическая деятельность Ленинградской епархии в блокадном городе (1941–1944 гг.) // Отечественная история. 2005. № 2. С. 98–101.

13. Взаимоотношения советской власти и православного духовенства Северной Осетии (1917–1943 гг.): Сборник документов / Сост., автор предисловий и коммент. Б. А. Синанов. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2014. 166 с.

14. В огне войны. Русская православная церковь в 1941–1945 гг. (по материалам Ленинградской епархии). Вводная статья, подготовка текста и комментарии М. В. Шкаровского // Русское прошлое. Историко-документальный альманах. Кн. 5. Санкт-Петербург: Издательство «Ilogos», 1994. С. 259–316.

15. Гиоева И. А. Церковь в годы Великой Отечественной войны (на материалах Северной Осетии) // Вестник Владикавказского научного центра. 2005. Т. 5. № 2. С. 12–15.

16. Гордиенко Н., Комаров П., Курочкин П. Политиканы от религии. Правда о «русской зарубежной церкви». М.: Мысль, 1975. 192 с.

17. Горянов О. А. Патриотическая деятельность Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны / О. А. Горянов // Вестник образования и развития науки Российской академии естественных наук. 2020. № 1. С. 18–29.

18. *Гридина И. Н.* Православные, верующие Украины в годы Второй мировой войны / И. Н. Гридина; Донецкий нац. ун-т, ист. фак. Донецк: Норд-Прес, 2006. 228 с.
19. *Григорий (Граббе), еп.* Завет святого патриарха. М.: б. и., 1996. 340 с.
20. *Данилец Ю. В.* Трансформация в жизни православной церкви на Закарпатье в 1939–1945 гг. / Ю. В. Данилец // Русин. 2015. № 2 (40). С. 61–79.
21. *Есин Я. В.* Псковская миссия 1941–1945 гг.: духовно-патриотический подвиг священников / Я. В. Есин // Богословско-исторический сборник. 2020. № 2 (17). С. 190–199.
22. *Захарова Ю. И., Щужин Д. В.* К вопросу об отношениях советской власти и РПЦ в условиях «коренного перелома» в ходе Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. и их итогах // Государство, общество, церковь в истории России XX–XXI веков: материалы XIV Международной научной конференции, Иваново, 18–19 марта 2015 г.: в 2 ч. Иваново: Иван. гос. ун-т, 2015. Ч. 1. С. 342–347.
23. *Зеткина И. А.* Местная история Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны в устных источниках / И. А. Зеткина, М. Ю. Грыжанкова // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. 2020. Т. 20. № 2 (50). С. 154–161.
24. *Ибрагимов Р. Р.* Государственно-церковные отношения в Татарстане в период Великой Отечественной войны и первые послевоенные годы // Макарьевские чтения: материалы X Международной конференции (25–27 ноября 2015 года) / Отв. ред. А. П. Адлыкова. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2015. С. 85–90.
25. *Ибрагимов Р. Р.* Деятельность уполномоченных Совета по делам Русской православной церкви и Совета по делам религиозных культов при СНК СССР по Татарской АССР в период Великой Отечественной войны и первые послевоенные годы / Р. Р. Ибрагимов // Российские исследования. 2023. Т. 4. № 2. С. 17–26.
26. *Калашник В. В.* Проповедническая и публицистическая деятельность духовенства Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.) / В. В. Калашник // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 3–2 (77). С. 67–74.
27. *Канукова З. В., Хубулова С. А.* Религия в истории и культуре полиэтничного города. Владикавказ в XIX – начале XXI вв. Владикавказ, 2006. 317 с.
28. *Каишевров А. Н.* Государство и церковь: из истории взаимоотношений Советской власти и Русской православной церкви: 1917–1945 гг. СПб., 1995. 324 с.
29. *Ковалев Б. Н.* Нацистская оккупация и коллаборационизм в России 1941–1944. М., 2004. 483 с.

30. *Кондаков С.* Битва за Россию продолжается: (церковь и Великая Отечественная война) / С. Кондаков // Молодая гвардия. 1994. № 9. С. 136–142.

31. *Кондакова Н. И.* Духовная жизнь России и Великая Отечественная война, 1941–1945 гг. / Н. И. Кондакова. Москва: Луч, 1995. 205 с.

32. *Кондакова Н. И.* Церковь в условиях Великой Отечественной войны: М.: РАГС, 1995. 203 с.

33. *Корнилов А. А.* Преображение России: о православно-возрождении на оккупированных территориях СССР (1941–1944): монография / А. А. Корнилов; Нижегород. гос. ун-т им. Н. И. Лобачевского, Ист. фак. Нижний Новгород: ИФ ННГУ, 2000. 193 с.

34. *Короткова А. А., Стриженый В. А.* Государство и православная церковь. 1920–1945 гг. // Искусство и духовные ценности. СПб., 1998.

35. *Косик В.* Хорватская Православная Церковь (от организации до ликвидации) (1942–1945). Взгляд из XXI века. М.: ПСТБИ, 2012. 288 с.

36. *Кострюков А.* Русская Зарубежная Церковь в 1939–1964 гг. Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве. М.: ПСТГУ, 2015. 488 с.

37. *Кострюков А. А.* Русская православная церковь за границей и Великая Отечественная война // Макарьевские чтения: материалы X Международной конференции (25–27 ноября 2015 года) / Отв. ред. А. П. Адлыкова. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2015. С. 153–159.

38. *Курыляндский И. А.* Власть и религиозные организации в СССР (1939–1953 гг.): исторические очерки / Курыляндский Игорь Александрович; Институт российской истории Российской академии наук. Санкт-Петербург: Петроглиф, 2019. 375 с.

39. *Лыкова Л. А.* Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны // Ноябрьские историко-архивные чтения – 2019 г. Материалы Международной научно-практической конференции Великая Отечественная война. 1941–1945 гг. К 75-летию Победы» (ПермГАСПИ. 7–8 ноября 2019 г.): Сборник / Под ред. С. В. Неганова. Пермь, 2020. С. 10–17.

40. *Марченко А. Н.* Управление процессом религиозного возрождения в годы Великой Отечественной войны Советом по делам Русской православной церкви при Совете Народных Комиссаров СССР и его уполномоченными по Молотовской области / А. Н. Марченко, Т. А. Чумаченко // *Ars Administrandi* (Искусство управления). 2017. Т. 9. № 4. С. 531–549.

41. *Модоров Н. С., Шкуратова Д. И.* Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. // Макарьевские чтения: материалы X Международной конференции (25–27 ноября 2015 года) / Отв. ред. А. П. Адлыкова. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2015. С. 196–200.

42. *Никитин А.* Нацистский режим и русская православная община в Германии (1933–1945). М., б. и. 1998. 421 с.

43. *Никонов В. В.* Отчеты уполномоченного Совета по делам РПЦ по г. Москве и Московской области как источник сведений о росте религиозных практик москвичей в 1944–1946 годах / В. В. Никонов // Известия Смоленского государственного университета. 2022. № 3 (59). С. 168–184.

44. *Обозный К.* История Псковской православной миссии, 1941–1944 гг. [Текст] / Константин Обозный. Кн. 40: Серия: Материалы по истории церкви Москва: Изд-во Крутицкого подворья: О-во любителей церковной истории, 2008. 607 с.

45. *Обозный К. П.* Планы и перспективы объединения православных церквей на оккупированных территориях СССР и Центральной Европы под эгидой экзарха Сергия (Воскресенского) в 1941–1944 гг. // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2019. Вып. 88. С. 58–77.

46. *Одинцов М. И.* Государственно-церковные отношения в политической истории России // Государственно-церковные отношения в России. Курс лекций в 2-х ч. / под ред. Ф. Г. Овсиенко, Н. А. Трофимчука. М.: РАГС, 1995. Ч. 1. С. 26–73.

47. *Одинцов М. И.* Государство и церковь в России, XX в. / М. И. Одинцов; Рос. акад. управления, Политол, центр. Москва: Луч, 1994. 171 с.

48. *Одинцов М. И.* Лондон–Москва: межцерковный диалог. Обмен делегациями Англиканской и Русской православной церковью. 1943–1945 гг. / комментарии М. И. Одинцова // Исторический архив. 1995. № 1. С. 95–109.

49. *Одинцов М. И.* Религиозные организации в СССР накануне и в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. / Одинцов М. И.; Рос. акад. гос. службы при Президенте РФ. Москва: РАГС, 1995. 222 с.

50. *Одинцов М. И.* Религиозные организации в СССР: накануне и в первые годы Великой Отечественной войны (1938–1943 гг.) // Отечественные архивы. 1995. № 2. С. 37–67.

51. *Одинцов М. И.* Русские Патриархи XX века: Судьбы Отечества и Церкви на страницах арх. док. / М. И. Одинцов; Рос. акад. гос. службы при Президенте Рос. Федерации. Москва: РАГС. Ч. 1: «Дело» Патриарха Тихона; Крестный путь Патриарха Сергия. 1999. 334 с.

52. *Одинцов М. И.* «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. / комментарии М. И. Одинцова // Исторический архив. 1994. № 3. С. 139–148; № 4. С. 90–112.

53. *Одинцов М. И.* И. Сталин: «Церковь может рассчитывать на всестороннюю поддержку правительства» / вступ. ст., комментарии М. И. Одинцова // Диспут. 1992. № 3. С. 142–158.

54. *Одинцов М. И., Кочетова А. С.* «От лица Русской церкви приносим Вам великую благодарность». Ночная встреча Сталина с иерархами Русской право-

славной церкви 4 сентября 1943 г. круто изменила положение верующих» // Родина. 2018. № 9. С. 127–133.

55. Откровения бывшего штурмбанфюрера СС, доктора теологии и философии Карла Нейгауза / Публ. О. Ю. Васильевой // Наука и религия. 1995. № 6. С. 8–16.

56. *Перелыгин А. Н.* Русская Православная Церковь на Орловщине в годы Великой Отечественной войны // Отечественная история. 1995. № 4. С. 126–136.

57. *Перелыгин А. И.* Патриотическая деятельность Русской православной церкви на территории Орловской области в годы Великой Отечественной войны / А. И. Перелыгин // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2015. № 2 (65). С. 17–21.

58. *Петров И. В.* Епископат обновленческой церкви на территории СССР в 1941–1945 годах: трансформация политических взглядов / И. В. Петров // Научный диалог. 2019. № 4. С. 312–328.

59. *Петров И. В.* Меж двух зол. Православное духовенство на временно оккупированной территории РСФСР в 1941–1944 гг. / И. В. Петров. Москва: Посев, 2021. 739 с.

60. *Петров И. В.* Миссионерская деятельность Румынской православной церкви на оккупированной территории РСФСР в годы Великой Отечественной войны, и позиция русских архиереев / И. В. Петров // Русин. 2019. Т. 58. С. 150–169.

61. *Поликова Л. Б.* Патриотическое служение Русской православной церкви в годы Великой Отечественной войны / Л. Б. Поликова // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2019. № 4 (13). С. 144–149.

62. *Поспеловский Д. В.* Русская православная церковь в XX веке: [Перевод] / Д. В. Поспеловский. Москва: Республика, 1995. 509 с.

63. Православие на Украине в годы Великой Отечественной войны: сборник документов и материалов / Федеральное архивное агентство, Российский государственный архив социально-политической истории; подготовлен д.и.н. Л. А. Лыковой при участии А. В. Суханова. Москва: РОССПЭН, 2019. 510 с. (Серия «Война. Великая. Отечественная. 1941–1945»).

64. Религиозные организации Советского Союза в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: Материалы «круглого стола», посвящ. 50-летию Победы, 13 апр. 1995 г. / Редкол.: Трофимчук Н. А. (отв. ред.) и др. Москва: РАГС, 1995. 171 с.

65. Религиозные организации в СССР: накануне и в первые годы Великой Отечественной войны (1938–1943 гг.) / Публикация М. И. Одинцова // Отечественные архивы. 1995. № 2. С. 37–67.

66. *Руденок А. В., Тахалтинова Е. А.* Священники на фронте // Наука и религия. 1995. № 5. С. 104–106.

67. Русская православная Церковь и коммунистическое государство, 1917–1941: документы и фотоматериалы / отв. сост.: О. Ю. Васильева. Москва: Библейско-богословский ин-т св. апостола Андрея, 1996. 326 с.

68. Русская православная церковь и Великая Отечественная война [Текст]: Сборник церковных документов. Москва: б. и., 1943. 99 с.

69. Русская православная церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: Сб. док. / Федер. арх. Агентство. РРГСПИ, О-во любителей церковной истории; Сост. О. Ю. Васильева, И. И. Кудрявцев, Л. А. Лыкова. М.: Изд-во Крутиц. подворья; О-во любителей церкв. истории, 2009. (Серия «Материалы по истории церкви» Книга 43). 786 с.

70. *Савинцев В. А.* Вероисповедная государственная политика в отношении Русской православной церкви в Рязанской епархии в годы Великой Отечественной войны / В. А. Савинцев // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2019. № 4 (13). С. 71–75.

71. *Секинаев С. А.* Русская Православная Церковь в Северной Осетии в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. // Христианство на Северном Кавказе: история, культура, современное общество. Сборник научных статей. Владикавказ, 2022. С. 132–138.

72. Советское государство и Русская Православная Церковь в Сибири (1920–1953). Документы и материалы / Отв. редакторы А. И. Савин, Д. Г. Симонов, протоиерей Игорь Затолокин. Новосибирск, 2023. 520 с.

73. *Синицын Ф. Л.* Русская Православная Церковь на освобожденной территории СССР // Государство, общество, церковь в истории России XX века: материалы XIII Международной научной конференции: в 2 ч. Иваново, Иван. гос. ун-т, 2014. Ч. 1. С. 219–225.

74. *Табунщикова Л. В.* Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны // Государство, общество, церковь в истории России XX века: материалы XI Международной научной конференции: в 2 ч. Иваново, Иван. гос. ун-т, 2012. Ч. 1. С. 297–300.

75. *Терещина О. В.* Непонимание народа как определение государственно-церковных отношений в годы Великой Отечественной войны // Макарьевские чтения: материалы X Международной конференции (25–27 ноября 2015 года) / Отв. ред. А. П. Адлыкова. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2015. С. 319–328.

76. *Троицкий С. В.* О неправде Карловацкого раскола. Editions de L'Exarchat Russe en Europe Occidentale. Репр. М.: Московская патриархия, 1992. 128 с.

77. *Федорова А. В.* Русская Православная Церковь на Южном Урале в 30–40 годы XX в. // Край оренбургский: люди, события, факты. Оренбург, 1999. С. 42–48.

78. *Хисамутдинова Р. Р.* Деятельность Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны на территории Чкаловской области // Оренбуржье в защите Отечества. 1995. С. 72–75.

79. Хубулова Э. В., Сатцаева А. Р. Государственно-конфессиональные отношения в 1940-е гг. (На материалах Северной Осетии) // Известия СОИГСИ. 22 (61). 2016. С. 97–104.

80. Цыпин В. История Русской церкви / Протоиерей Владислав Цыпин: В 9 кн. М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1994. Кн. 9: 1917–1997 гг. 830 с.

81. Цыпин В. Патриотическое служение Русской Православной Церкви в Великую Отечественную войну // Новая и новейшая история. 1995. № 2. С. 41–48.

82. Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь и верующие. 1941–1961 гг. [Текст] / Т. А. Чумаченко. Москва: АИРО-XX, 1999. 246 с. (Серия «Первая монография» / Ассоц. исследователей рос. о-ва XX в. (АИРО-XX)).

83. Чумаченко Т. А. Совет по делам Русской православной церкви при СНК СССР в 1943–1947 гг.: история создания и формирования аппарата // Государство, религия, церковь в России и за рубежом: информ.-аналит. бюллетень. М., 1998. № 5 (17). С. 86–106.

84. Шадрина А. В. Стратегия выживания православного духовенства Ростовской области в годы Великой Отечественной войны / А. В. Шадрина // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4. История. Регионоведение. Международные отношения. 2018. Т. 23. № 1. С. 79–90.

85. Шкаровский М. В. Германская церковная политика и «религиозное возрождение» на оккупированной территории Белоруссии, Прибалтики и Северо-Запада России // Материалы ежегодной богословской конференции православного Свято-Тихоновского богословского института. М., 1997. С. 186–195.

86. Шкаровский М. Нацистская Германия и Православная Церковь. М.: Издательство Крутицкого Патриаршего подворья, 2002. 524 с.

87. Шкаровский М. В. Крест и свастика. Нацистская Германия и православная церковь = Нацистская Германия и православная церковь / М. В. Шкаровский. Москва: Вече, 2007. 505 с.

88. Шкаровский М. В. Политика Третьего рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов: Сб. док. / М. В. Шкаровский. Москва: Изд-во Крутиц. Патриаршего Подворья: Об-во любителей церков. истории, 2003 (ППП Тип. Наука). 366 с.

89. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М.: Издательство Крутицкого Патриаршего подворья, 2005. 424 с.

90. Шкаровский М. В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве [Текст]: (государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 г.) / М. В. Шкаровский. Москва: Крутицкое патриаршее подворье: О-во любителей церковной истории, 1999. 400 с.

91. Шкаровский М. В. Церковь зовет к защите Родины: религиозная жизнь Ленинграда и Северо-Запада в годы Великой Отечественной войны / Михаил

Шкаровский; Архив. ком. Санкт-Петербурга и Ленингр. обл., Центр. гос. арх. Санкт-Петербурга. Санкт-Петербург: Сатисъ, Держава, 2005. 620 с.

92. *Щукин Д. В.* Советская власть и РПЦ на завершающем этапе Великой Отечественной войны... // Макарьевские чтения: материалы X Международной конференции (25–27 ноября 2015 года) / Отв. ред. А. П. Адлыкова. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2015. С. 394–399.

93. *Яковлева Н. С.* Третий рейх и Православная Церковь // Наука и религия. 1995. № 5. С. 23–26.

94. *Якунин В. Н.* «Велик Бог Земли русской» // Военно-исторический журнал. 1995. № 1. С. 37–41.

95. *Якунин В. Н.* Внешние связи Московской Патриархии и расширение ее юрисдикции в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. / В. Н. Якунин; М-во образования РФ. Сам. гос. ун-т. Ин-т права и археологии Поволжья. Самара: Науч.-техн. центр, 2001. 211 с.

96. *Якунин В. Н.* Внешние связи Русской Православной церкви в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. // Вестник Самарского государственного университета. 2003. № 1. С. 43–51.

97. *Якунин В. Н.* Куйбышевская епархия в 1941–1945 гг. // Атриум. Межвузовский сборник научных статей. Тольятти, 1998. № 1. С. 42–44.

98. *Якунин В. Н.* За Веру и Отечество. Самара: Духовный собеседник, 1995. 170 с.

99. *Якунин В. Н.* Оценка изменений государственно-церковных отношений на местах в годы Великой Отечественной войны / В. Н. Якунин // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2020. № 2 (54). С. 75–86.

100. *Якунин В. Н.* Патриотическая деятельность Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны: источники и литература // Россия в 1941–1945 гг.: проблемы истории и историографии. Межвузовский сборник. Самара, 1995. С. 149–162.

101. *Якунин В. Н.* Патриотическая деятельность иерархов Русской Православной Церкви, направлявших работу Московской Патриархии в годы Великой Отечественной войны. Депонир. в ИНИОН РАН 14.11.94. № 49769.

102. *Якунин В. Н.* Положение Русской Православной Церкви на оккупированной фашистами территории СССР // Иоанновские чтения. Тезисы докладов. Самара, 1997. С. 34–36.

103. *Якунин В. Н.* Правовое положение Русской Православной церкви в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. // История государства и права. 2003. № 1. С. 17–19.

104. *Якунин В. Н.* Православные монастыри и монашество в годы Великой Отечественной войны // Проблемы истории Великой Отечественной войны. Тезисы докладов межвузовской конференции. Выпуск 2. Самара, 1996. С. 52–54.

105. Якунин В. Н. Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны // Московский журнал. История государства Российского. 1995. № 1. С. 14–21; № 2. С. 15–20; № 7. С. 41–46; № 9. С. 31–39; № 11. С. 24–28.

106. Якунин В. Н. Русская Православная церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: учеб. пособие по курсу «Отечеств. история» / Якунин Вадим Николаевич; М-во образования и науки Рос. Федерации, Федер. агентство по образованию, Гос. образоват. учреждение высш. проф. образования «Тольят. гос. акад. сервиса». Тольятти: Тольят. гос. акад. сервиса, 2004. 271 с.

107. Якунин В. Н. Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны: отечественная историография проблемы // Проблемы Великой Отечественной войны. Тезисы докладов межвуз. конференции. Выпуск 3. Самара, 1996. С. 56–58.

108. Якунин В. Н. Состояние научной разработки проблемы патриотической деятельности Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны. Депонир. в ИНИОН РАН 21.11.94. № 49796.

109. Якунин В. Н. Тихие обители // Наука и религия. 1995. № 5. С. 8–9.

110. Якунин В. Н. Укрепление положения Русской Православной церкви и структура ее управления в 1941–1945 годы // Российская история. 2003. № 4. С. 83–92.

111. Якунин В. Н. Экономическое положение Русской Православной церкви в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. // Вестник Поволжского государственного университета сервиса. Серия: Экономика. 2010. № 9. С. 20–26.

### *Диссертации*

112. Абдулов Н. Т. Уфимская епархия в системе государственно-церковных отношений: 1917–1991 гг.: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Уфа, 2006. 303 с.

113. Амельченков В. Л. Воздействие Русской Православной Церкви на социальную сферу общества в период Великой Отечественной войны 1941–1945 годов: на материалах Смоленской области: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Амельченков Владимир Леонидович; [Место защиты: Брян. гос. пед. ун-т им. И. Г. Петровского]. Смоленск, 2010. 235 с.

114. Беглов А. Л. Церковное подполье 1920–1940-х годов в СССР в контексте государственно-церковных отношений: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Москва, 2004. 249 с.

115. Белкин А. И. Государственно-церковные отношения в Мордовии в 20-х – начале 60-х годов XX века: На материалах рус. православия: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Саранск, 1995. 230 с.

116. Болотов С. В. Роль Русской Православной Церкви в международной политике СССР в конце 1930-х – начале 1950-х гг.: диссертация ... кандидата

исторических наук: 07.00.02 / Болотов Сергей Вячеславович; [Место защиты: Моск. гос. обл. ун-т]. Москва, 2011. 292 с.

117. *Борщевич В. Т.* Украинская православная церковь на Воляни в 20–40-х гг. XX в.: автореферат дис. ... канд. ист. наук: 07.00.01. Львов, 2000. 21 с.

118. *Васильева О. Ю.* Русская православная церковь в политике советского государства в 1943–1948 гг.: дис. ... доктора ист. наук. М., 1999. 294 с.

119. *Васильева О. Ю.* Советское государство и деятельность Русской православной церкви в период Великой Отечественной войны: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. М., 1990. 163 с.

120. *Вяткин В. В.* История Пермской епархии в XIX – начале XXI века: формы и методы церковной деятельности, государственно-церковные отношения: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Пермь, 2005. 316 с.

121. *Гераськин Ю. В.* Взаимоотношения Русской Православной Церкви, общества и власти в конце 1930-х – 1991 гг.: на материалах областей Центральной России: диссертация ... доктора исторических наук: 07.00.02 / Гераськин Юрий Вениаминович; [Место защиты: Моск. пед. гос. ун-т]. Рязань, 2008. 558 с.

122. *Гюева И. А.* Русская Православная Церковь в истории Северной Осетии (20 – нач. 21 в.): дис. ... канд. ист. наук. Владикавказ, 2005. 172 с.

123. *Горбатов А. В.* Государство и религиозные организации Сибири в 1940-е – 1960-е гг.: диссертация ... доктора исторических наук: 07.00.02 / Горбатов Алексей Владимирович; [Место защиты: Кемер. гос. ун-т]. Кемерово, 2009. 437 с.

124. *Горбатов А. В.* Церковно-государственные взаимоотношения в Кемеровской области, 1943-1969 гг.: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Кемерово, 1996. 171 с.

125. *Грашевская О. В.* Политика Советского государства в отношении Русской Православной церкви в 1940–1980-х гг.: центр и местные власти: На материалах Мурманской области: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Мурманск, 2005. 198 с.

126. *Гридіна І. М.* Православна Церква в Україні під час Другої світової війни 1939-1945 рр.: людський вимір Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.ист.н., Спец. 07.00.01 / Гридіна Ірина Миколаївна; Донец. нац. ун-т. Донецьк 2001. 20 с.

127. *Гусева Я. Ю.* Политика Советского государства в отношении Русской православной церкви, других конфессий и религиозных групп на территории Саратовского Поволжья в 1941–1964 гг.: диссертация ... кандидата исторических наук: 5.6.1. / Гусева Яна Юрьевна; [Место защиты: ФГБОУ ВО «Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского»; Диссовет 24.2.392.02 (Д 212.243.03)]. Саратов, 2022. 209 с.

128. *Гуцина А. В.* Эволюция отношений государства и Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 1996. 140 с.

129. *Демидова Н. И.* Кадровая политика Московской Патриархии и состав епископата Русской Православной Церкви в 1940–1952 гг.: диссертация ... кандидата исторических наук: 09.00.13 / Демидова Наталия Ивановна; [Место защиты: Рос. акад. гос. службы при Президенте РФ]. Москва, 2007. 220 с.

130. *Зин Н. В.* Взаимоотношения государства и церкви в 1943–1953 гг.: на материалах Владимирского края: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Зин Наталья Васильевна; [Место защиты: Рос. акад. гос. службы при Президенте РФ]. Москва, 2010. 234 с.

131. *Ибрагимов Р. Р.* Государственно-конфессиональные отношения в Татарстане в 1940–1980-е гг.: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Казань, 2004. 225 с.

132. *Камардина Н. В.* Изменение идеологии советского общества в 1941–1953 гг.: на материалах Дальнего Востока СССР: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Камардина Наталья Викторовна; [Место защиты: Дальневост. гос. ун-т]. Владивосток, 2007. 207 с.

133. *Камордин В. В.* Православная концепция политического и социально-экономического развития России конца XIX – 40-х гг. XX в.: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Пенза, 2002. 226 с.

134. *Катаев А. М.* Московская Патриархия и церковные разделения за рубежом и в СССР в 1922–1946 гг.: диссертация ... кандидата исторических наук: 09.00.13. Москва, 2006. 212 с.

135. *Ковалев Б. Н.* Нацистский оккупационный режим и коллаборационизм в России, 1941–1944 гг.: диссертация ... доктора исторических наук: 07.00.02. Санкт-Петербург, 2002. 553 с.

136. *Ковалёв Б. Н.* Антифашистская борьба: анализ пропагандистского противостояния, 1941–1944 гг.: на материалах временно оккупированной территории Северо-Запада РСФСР: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Санкт-Петербург, 1993. 196 с.

137. *Козлов Ф. Н.* Взаимоотношения государства и Русской православной церкви в 1917 – начале 1940-х гг.: по материалам Чувашии: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Козлов Федор Николаевич; [Место защиты: Морд. гос. ун-т им. Н. П. Огарева]. Саранск, 2009. 258 с.

138. *Летилин А. В.* Взаимодействие Русской Православной Церкви с экуменическим движением в период его зарождения и развития: 1917–1961 гг.: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Орел, 2004. 197 с.

139. *Луковенко І. Г.* Радянська держава і російська православна церква: історичний досвід відносин на матеріалах Донецької області (1943–1964 рр.): автореф. дисс. ... канд. ист. наук: специальность 09.00.11 / Луковенко Ілля

Геннадійович; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди, Нац. акад. наук України. Київ: Б.и., 2007. 21 с.

140. *Макаров И. В.* Взаимоотношения местных органов власти и поволжских епархий Русской Православной Церкви накануне и в годы Великой Отечественной войны, 1939–1945 гг.: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Нижний Новгород, 2002. 207 с.

141. *Макарова Е. А.* Взаимоотношения государственных органов власти и Русской православной церкви в 1940–1960-е гг. XX века: на материалах Ставропольского края: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Макарова Елена Александровна; [Место защиты: Ставроп. гос. ун-т]. Ставрополь, 2008. 279 с.

142. *Маковецкий Аркадий, протоиерей.* Русская православная Церковь за границей: этап возникновения и организационного оформления: 1920–1940 гг.: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.13 / Маковецкий Аркадий Валентинович; [Место защиты: С.-Петерб. гос. ун-т]. Санкт-Петербург, 2007. 137 с.

143. *Маслобоев Н. К.* Эволюция взаимоотношений Русской православной церкви и государства в СССР и в постсоветской России: Религиоведческий анализ: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.13. Санкт-Петербург, 2003. 160 с.

144. *Михайловский А. Ю.* Взаимоотношения власти и Русской Православной Церкви в 1943–1965 гг.: на материалах Рязанской области: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Михайловский Александр Юрьевич; [Место защиты: Владимир. гос. ун-т]. Владимир, 2011. 286 с.

145. *Мордвинов С. В.* Русская православная церковь на Нижней Волге и Дону в 1941–1953 гг.: возрождение социокультурных традиций: диссертация ... кандидата исторических наук: 24.00.01 / Мордвинов Сергей Валерьевич; [Место защиты: Волгогр. гос. мед. ун-т]. Волгоград, 2014. 308 с.

146. *Непечатова М. И.* Положение церкви в Эстонии в условиях государственного атеизма в 1944–1964 гг.: диссертация ... кандидата теологии: 26.00.01 / Непечатова Марина Ивановна; [Место защиты: РО-ДОО ВО РПЦ «Общecerковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия»]. Москва, 2020. 299 с.

147. *Никитин А. К.* Политика нацистского режима в отношении русской православной общины в Германии, 1933–1945 гг.: диссертация ... канд. ист. наук: 07.00.03. Москва, 1998. 338 с.

148. *Носова Е. В.* История взаимоотношений государства и Русской православной церкви в Кыргызстане: конец XIX – середина XX вв.: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Бишкек, 2006. 179 с.

149. *Обозный К. П.* Псковская Православная Миссия как фактор церковного возрождения на временно оккупированных территориях Северо-Запада России в 1941–1944 гг.: диссертация ... кандидата исторических наук: 09.00.13. Москва, 2006. 192 с.

150. *Одинцов М. И.* Государственно-церковные отношения в России (На материалах отечественной истории XX века). Диссертация в виде научного доклада ... доктора исторических наук. М.: РАГС, 1996. 50 с.

151. *Панов Петр, иерей.* Церковно-государственные отношения в Оренбургской (Чкаловской) епархии в 1943–1991 годах. Дис.... канд. богословия: сектоведение. Московская духовная академия. Сергиев Посад, 2020. 210 с.

152. *Пантюхин Александр Михайлович.* Обновленческое движение Русской православной церкви в 20–40-е гг. XX в.: на материалах Ставрополя и Терека: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Пантюхин Александр Михайлович; [Место защиты: Юж. федер. ун-т]. Ростов-на-Дону, 2013. 268 с.

153. *Перельгин А. И.* Русская Православная Церковь в Орловском крае: 1917–1953 гг.: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Перельгин Анатолий Иванович; [Место защиты: Орлов. гос. ун-т]. Орел, 2009. 236 с.

154. *Петюкова О. Н.* Правовые формы отношений советского государства и Русской православной церкви в 1917–1945 годах: диссертация ... доктора юридических наук: 12.00.01 / Петюкова Оксана Николаевна; [Место защиты: Московская государственная юридическая академия]. Москва, 2011. 494 с.

155. *Полат Салих.* Русская православная церковь и религиозная политика советского государства в условиях Второй мировой войны и послевоенный период: диссертация ... кандидата политических наук: 23.00.01. Москва, 2001. 196 с.

156. *Полозова К. А.* Отражение советского законодательства о религии на деятельности православных религиозных объединений в СССР в 1929–1990 гг.: по материалам Верхнего Поволжья: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Полозова Кристина Андреевна; [Место защиты: Иван. гос. ун-т]. Шуя, 2014. 216 с.

157. *Потапова А. Н.* Религиозная политика Советского Государства и ее осуществление на Южном Урале в 1941–1958 гг.: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Оренбург, 2004. 247 с.

158. *Потапова Г. А.* Историко-политологическое исследование взаимоотношений государства и Русской Православной Церкви, 1917–1999 гг.: диссертация ... кандидата политических наук: 23.00.02. Нижний Новгород, 2000. 242 с.

159. *Потапова Н. В.* Религиозная жизнь Сахалина: Во второй половине XIX – начале XXI вв.: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Южно-Сахалинск, 2004. 275 с.

160. *Прядкина О. А.* Взаимоотношения советского государства и Русской Православной Церкви в 1941–1954 гг.: На материалах областей Верхнего Поволжья: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Кострома, 2004. 276 с.

161. *Рашитова О. А.* Деятельность Русской Православной церкви в годы войны и блокады Ленинграда 1941–1945 гг.: На материалах Ленинграда: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Санкт-Петербург, 2006. 172 с.

162. *Реброва М. И.* Развитие отношений государственных органов власти и Русской Православной Церкви в 1919–1988 гг.: на материалах Донецкого региона: диссертация ... кандидата исторических наук: 5.6.1. / Реброва Мария Ивановна; [Место защиты: ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского: Диссовет 99.2.042.02 (Д 999.133.02)]. Нижний Новгород, 2023. 355 с.

163. *Редько М. В.* Русская Православная Церковь в условиях советского общественно-политического строя 1940-х – 1980-х гг.: на материале Красноярской епархии: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Редько Мария Викторовна; [Место защиты: Иркут. гос. ун-т]. Красноярск, 2010. 194 с.

164. *Риффель И. В.* Государственная религиозная политика в Вооруженных Силах России в XX веке: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Мурманск, 1999. 204 с.

165. Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война. Сборник церковных документов. Издание Московской Патриархии / Под редакцией Николая, Митрополита Киевского и Галицкого. М., 1943. 99 с.

166. *Сахарова Л. Г.* Государственная политика по отношению к русской православной церкви в период Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: По материалам Горьковской и Кировской областей: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Киров, 2000. 179 с.

167. *Сердюк М. Б.* Религиозные организации в советском обществе 1941–1954 гг.: на примере Дальнего Востока: диссертация ... доктора исторических наук: 07.00.02 / Сердюк Мария Борисовна; [Место защиты: Дальневост. федер. ун-т]. Владивосток, 2012. 309 с.

168. *Силова С. В.* Православная церковь в Белоруссии в годы Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.): автореферат дис. ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Минск, 2000. 23 с.

169. *Синицын Ф. Л.* Советско-германское идеологическое противоборство на оккупированной территории СССР: национальный и религиозный аспекты: диссертация ... доктора исторических наук: 07.00.02 / Синицын Федор Леонидович; [Место защиты: Ин-т рос. истории РАН]. Москва, 2017. 555 с.

170. *Смирнова О. С.* Деятельность института уполномоченных совета по делам Русской Православной Церкви в 1944–1965 гг.: на материалах Верхнего Поволжья: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Смирнова Ольга Станиславовна; [Место защиты: Иван. гос. ун-т]. Иваново, 2010. 225 с.

171. *Смолина И. В.* Иркутская епархия в системе государственно-церковных отношений в 1940–1980-е гг.: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Смолина Ирина Владимировна; [Место защиты: Иркут. гос. ун-т]. Иркутск, 2010. 346 с.

172. *Содоль В. А.* Православные монастыри Молдавской ССР в 1944–1962 гг.: взаимоотношения с государством и хозяйственная деятельность: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.03 / Содоль Вячеслав Анатольевич; [Место защиты: Ин-т славяноведения РАН]. Тирасполь, 2009. 171 с.

173. *Сосковец Л. И.* Религиозные организации Западной Сибири в 1940–1960-е годы: диссертация ... доктора исторических наук: 07.00.02. Томск, 2004. 548 с.

174. *Трегубенко В. В.* Религиозный вопрос на Ставрополье и Кубани в 1941 г. – начале 1960-х гг.: сущность, место в обществе, отношение власти: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Трегубенко Владимир Владимирович; [Место защиты: Юж. федер. ун-т]. Пятигорск, 2013. 223 с.

175. *Тюрина Л. В.* Государство и русская православная церковь: эволюция отношений. 1917–2000 гг.: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Курск, 2000. 150 с.

176. *Федотов А. А.* Русская Православная Церковь в 1943–2000 гг.: внутри-церковная жизнь, взаимоотношения с государством и обществом (по материалам Центральной России): диссертация ... доктора исторических наук: 07.00.02 / Федотов Алексей Александрович; [Место защиты: ГОУВПО «Ивановский государственный университет»]. Иваново, 2009. 465 с.

177. *Чеботарев С. А.* Отношения государства и церкви в середине 1940-х – середине 1960-х гг.: На материалах Тамбовской области: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Тамбов, 2004. 342 с.

178. *Чумаченко Т. А.* Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР: 1943–1965 гг.: диссертация ... доктора исторических наук: 07.00.02 / Чумаченко Татьяна Александровна; [Место защиты: Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова]. Москва, 2011. 535 с.

179. *Чумаченко Т. А.* Советское государство и Русская православная церковь: история взаимоотношений: 40-е – первая половина 50-х гг.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.01. М., 1994. 245 с.

180. *Чурилина Т. И.* Отношения Советского государства и Русской православной церкви на Дальнем Востоке в период 1941–1964 гг.: диссертация ... канд. ист. наук: 07.00.02. Хабаровск, 2006. 237 с.

181. *Шабалин Н. В.* Политические технологии Советского государства в отношении Русской Православной церкви в 1943–1964 годах: проблемы региональной специфики и реализации в Кировской области: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Чебоксары, 2006. 195 с.

182. *Шершинева-Цитильская И. А.* Правовой статус Русской православной церкви в Советском государстве: 1917–1943 гг.: диссертация ... кандидата юридических наук: 12.00.01. Москва, 2006. 225 с.

183. *Шимон И. Я.* Отношения Советского государства и Русской Православной Церкви в период Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: диссертация ... доктора исторических наук: 07.00.02. Москва, 1995. 427 с.

184. Шин Донг Хек. Деятельность совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР в первое десятилетие его существования. 1943–1953 гг.: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Москва, 2002. 241 с.

185. Шкаровский М. В. Русская православная церковь и религиозная политика советского государства в 1939–1964 гг.: диссертация ... доктора исторических наук: 07.00.02. Санкт-Петербург, 1996. 508 с.

186. Шкуратов С. А. Советское государство и внешнеполитическая деятельность Русской православной церкви: 1945–1961 гг.: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Москва, 2005. 188 с.

187. Шуньгина Е. В. Политика Советского государства в отношении Русской православной церкви в 1940–1950-х гг.: возвращение культовых зданий церкви: на материалах Ленинграда: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Шуньгина Елена Владимировна; [Место защиты: С.-Петерб. ин-т истории РАН]. Санкт-Петербург, 2009. 272 с.

188. Якунин В. Н. Патриотическая деятельность Русской Православной Церкви и изменение государственно-церковных отношений в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02. Самара, 1998. 193 с.

189. Якунин В. Н. Правовой статус, положение, деятельность, внешние связи Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: дисс. ...доктора ист. наук. Самара: Самарский гос. ун-т, 2002. 444 с.

190. Яремчук С. С. Православна церква на буковині у 1944–1991 рр. (державно-церковні взаємини), автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.ист.н., спец. 07.00.01 / Яремчук Сергій Степанович; Черкас. нац. ун-т ім. Б. Хмельницького. Черкаси, 2006. 20 с.

191. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 153. Л. 2.

**Сухова Елена Федоровна,**  
*кандидат филологических наук,  
куратор по культуре Нижегородского  
благочиния, Нижегородская епархия*

## **ДУХОВНАЯ И ПРАВСТВЕННАЯ ЭВОЛЮЦИЯ ОСМЫСЛЕНИЯ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ В ПОЭЗИИ И ПРОЗЕ ФРОНТОВИКОВ (на примере творчества Федора Сухова)**

Вторая мировая война явилась для всего человечества величайшим потрясением XX века. Великая Отечественная война поставила весь советский народ на грань жизни и смерти, но именно в этот момент в нём проявились лучшие его нравственные черты. Трагические испытания, выпавшие на долю нашего народа, никогда не оставят равнодушными будущие поколения, останутся в памяти русского народа самой героической страницей отечественной истории. Вот поэтому творческие искания поэтов и писателей второй половины XX века, особенно фронтовиков, судьбы которых неразрывно связаны с многомерным художественным и нравственным осмыслением военного лихолетья, были и остаются сегодня предметом серьезного научного изучения. Изучение творчества поэтов и писателей-фронтовиков убеждает в том, что их произведения наиболее ярко и художественно достоверно выражают патриотическое сознание той эпохи, характер народного подвига, заостряют внимание читателей на этически-нравственном и историческом аспектах при изображении человека на войне. Именно во второй половине XX века, как никогда раньше, в литературе о войне оказались востребованы нравственные традиции Л.Толстого и Достоевского, для которых тревога о маленьком человеке на войне, «слеза ребенка» главные при описании глобальных военных событий.

Главной особенностью произведений, посвященных Великой Отечественной войне, второй половины XX века, написанных фронтовиками, является их возрастающее философское звучание, иссле-

дование нравственной сути человека на войне, того, как он противостоит испытаниям его трагическими ситуациями. Эта литература связана с суровой правдивостью показа фронтового быта, но не ради смакования жестокости, безысходности, она призвана пробудить в человеке разум, умение и желание находить благотворные пути к торжеству жизни над смертью. В советскую литературу возвращается достоверность изображения, стремление к исторической и художественной объективности, убежденность в неотразимости воздействия на читателя правдивого слова. Правда о войне, а не её лакировка стала основой произведений, созданных поэтами и писателями-фронтовиками.

Этому способствовали, во-первых, резкие изменения в идеологической политике государства по отношению к православию; во-вторых, устранение догматических ограничений и установок после объявления о преодолении культа личности Сталина; в-третьих, та благоприятная идеологическая обстановка относительной свободы, которая сформировалась в литературных кругах столицы, особенно в учебном заведении, которое профессионально готовило поэтов и писателей, – Литературном институте им. А. М. Горького.

На творчество советских писателей и поэтов-фронтовиков второй половины XX века оказали огромное влияние перемены в идеологической политике КП СССР, которые произошли в стране, начиная с 1941 по 1956 год.

Поворот к возрождению христианских нравственных убеждений в советском народе во время войны трудно переоценить. Ведь с 1918 г. Русская православная церковь в СССР была не только лишена прав юридического лица, но большинство её священников были репрессированы, часть из них жестоко расстреляна, величайшие святые безжалостно уничтожались, по всей стране действовали около 100 храмов из тех 60 тысяч дореволюционных. Воинствующий атеизм руководителей страны насаждал среди населения ломающую его патриархальные устои, нравственность идеологию. Государство делало всё, чтобы вытравить из сознания народа религиозные духовные основы. Однако в начале Великой Отечественной войны руководство страны оценило патриотическую позицию церкви, так как она проявилась очень ярко: в первый же день войны митрополит Сергей

(Страгородский), патриарший местоблюститель, обратился к пастве с посланием: «Нам, пастырям Церкви, в такое время, когда Отечество призывает всех на подвиг, недостойно будет лишь молчаливо посматривать на то, что кругом делается... Сердце христианина для фашистских зверей закрыто, оно источает только уничтожающую смертельную ненависть к врагу» [1]. Православная церковь объявляет сбор материальных средств на нужды фронта и тыла, за 4 года войны было собрано более 300 миллионов рублей, а также драгоценностей, которые прихожане несли в храм. Во время войны не было случаев отказа священнослужителей от службы в армии по религиозным мотивам. На фронт шли и православные верующие, и священнослужители, а также те, кто отбыл срок в лагерях и в ссылках за свою религиозную деятельность. Многие священнослужители были награждены боевыми орденами и медалями за героизм, проявленный на полях сражений. Фронтовиком, ушедшим на войну из лагеря, был и будущий Патриарх Пимен (Извеков), дослужившийся до звания майора.

Прием Председателем СНК СССР **И. В. Сталиным 4-5 сентября 1943 года иерархов Русской Православной Церкви** митрополитов Сергия (Страгородского), Алексия (Симанского) и Николая (Ярушевича) стал новой вехой в изменении отношения руководства Советской России к православию, в **возрождении патриаршества** и ряда послаблений по отношению к церкви со стороны государства. Уже 8 сентября в переданном Московской Патриархии здании в Чистом переулке состоялся архиерейский собор. Он заслушал доклад Патриаршего Местоблюстителя о патриотической работе Русской православной церкви, а также доклад митрополита Ленинградского Алексия на тему «Долг христианина перед Церковью и родиной в переживаемую эпоху Отечественной войны». Собор избрал митрополита Сергия патриархом Московским и всея Руси и постановил: «всякий виновный в измене общецерковному делу и перешедший на сторону фашизма, как противник Креста Господня, да числится отлученным, а епископ или клирик – лишенным сана» [2].

Расчеты правительства на помощь РПЦ в войне с фашистами полностью оправдались – священноначалие однозначно поддержало войну с нацистами как отечественную. В то же время факт легализации

церковной структуры Сталиным, гонителем церкви, и установление над ней жесткого государственного контроля и постоянное сотрудничество с духовенством отразились и на духовном облике церкви, и на внутрицерковных отношениях не всегда в лучшую сторону. Но самым важным стало то, что Русская православная церковь, находящаяся в стесненном положении, поддержала свой народ в борьбе против оккупантов, духовно окормляла его, помогая пережить невыносимые страдания. Одновременно с этим и международная деятельность Московской Патриархии активизировалась: 20–28 октября 1943 года Синод Московской Патриархии определил необходимым провести надлежащее выяснение об имуществе и зданиях, ранее принадлежавших Русской Православной Духовной Миссии в Палестине, после чего было возбуждено ходатайство о возвращении их в лоно РПЦ. Еще до окончания войны, 5 марта 1945 г. посол СССР в Лондоне вручил ноту британскому правительству с напоминанием о незыблемости бывшей Российской Империи в Палестине, и требованием дать указание британскому Комиссару Палестины «о передаче в возможно короткий срок всего имущества» [3]. **С 28 мая по 26 июня 1945 года** делегация Русской православной церкви во главе с Патриархом Алексием I (Симанским) посетила Сирию, Ливан, Палестину и Египет. Это был **первый визит в новейшей истории Русской православной церкви на Святую землю, который воодушевил всех православных христиан.**

**Такое отношение Коммунистической партии к православию изменило и пропагандистскую риторику в стране,** так, в блокадном Ленинграде поэтесса О. Ф. Берггольц читала по радио такие свои строки: *«мы бессмертны, / мы, смертью попирающие смерть»* [4], возрождая уже позабытые слова из акафиста Воскресению Христову: *«Христос воскрес из мертвых, смертью смерть поправ и сущим во гробех живот даровав»*, таким образом, словом помогая годным ленинградцам выстоять, не пасть духом.

Был ли советский человек в те годы далёк от православной веры? Ведь многие были рождены в семьях, которые хранили веру, ещё не ушло поколение, жившее до революционных преобразований в стране, получившее образование в церковно-приходских школах. Обращение к стихотворениям, объединенным темой Великой Отечественной

войны, убеждает, что советская культура окончательно не разорвала связь с православной культурой, верой, мировоззрением. Хотя факты воинствующего атеизма, гонения на РПЦ, атеистическая пропаганда пытались исковеркать русскую культуру, изменить сознание русских людей, они не затронули глубинных основ христианского отношения их к друг другу и к миру. В советской литературе во время войны и особенно после неё появляются произведения, наполненные состраданием и милосердием (в том числе и к врагу), жертвенностью и христианской любовью.

Лучшие советские поэты и писатели второй половины XX века были из военного поколения. Они прошли Великую Отечественную войну чаще как бойцы Красной армии, а кто постарше и поопытнее – как военные корреспонденты. Сразу после войны в советской литературе появилась группа поэтов и писателей-фронтовиков [5]. Это те, кто воевали на фронтах, одновременно публикуя свои стихи или рассказы во фронтовых газетах. Поэты быстрее откликнулись на военные события, стихов в военное время было написано намного больше, чем прозы, а так называемая «лейтенантская проза» появилась позже, она требовала и некоторой отдалённости во времени от событий, осмысления их, и другие, невоенные условия написания и публикации.

До Великой Отечественной войны в СССР зарегистрировано по членству в Союзе писателей 2186 писателей и поэтов, из них ушли на фронт 944 человека, не вернулись с войны – 417. По другим источникам в действующей армии служило свыше 1000 писателей и поэтов, из которых 471 с войны не вернулся. Тем, кто был моложе всех, еще не было двадцати, самым старшим было около 50 лет. Благодаря работникам библиотеки Литинститута им. А. М. Горького, удалось создать список «Студенты и преподаватели Литинститута, участники Великой Отечественной войны» [6]. Вошёл в этот список и Сухов Фёдор Григорьевич, как выпускник Литинститута, окончивший его с отличием в 1954 году. Ф. Г. Сухова относят и к «поэтам-фронтовикам», и к авторам «лейтенантской прозы». В 2022 году в издательстве «Молодая гвардия» в серии ЖЗЛ вышла книга Сергея Михеенкова «Писательская рота». Одна из её глав посвящена старшему лейтенанту, командиру огневого взвода Фёдору Сухову. В 2025

году в г. Козельске торжественно был открыт памятник «Писательской роте», на одной из стел высечено начальное четверостишие из стихотворения поэта Ф. Сухова, написанного им в 1954 году и вошедшего во все стихотворные антологии, посвященные Великой Отечественной войне.

*Провожали меня на войну,  
До дороги большой провожали.  
На село я прощально взглянул,  
И вдруг губы мои задрожали [7].*

Общеизвестно, что из солдат, родившихся в 1922–1924 гг., с войны вернулись не более трех процентов. Пишущих среди них осталось и того меньше. Но они смогли донести до читателя то, что им пришлось испытать на фронте, каждый по-своему, оставив нам прекрасные и разнообразные образцы своего творчества и в поэзии, и в прозе. Однокурсник Ф. Сухова по Литинституту К. Ваншенкин, фронтовик, писал, что в творчестве вернувшихся с войны присутствовало «незримое наложение сегодняшних тревог, сегодняшнего желания понять жизнь и сказать о ней людям нужное слово – на то, что они знают о прошлом («Вернувшийся» – так назван и последний сборник стихотворений К. Ваншенкина, изданный в 2010 году к 65-му юбилею Великой Победы. – Прим. Е. С.)» [8].

*Было немало вздорного  
В жизни моей с тех пор,  
Опять меня передернуло,  
Как боевой затвор.*

Эти качества объединяли, возвращали к боевой молодости, заставляли писателей-фронтовиков не предавать братских уз, обретенных на войне. Созданные поколением «мальчиков и девушек – лейтенантов России», по меткому определению поэта-фронтовика С. Орлова, однокурсника и друга Ф. Сухова, произведения, теми, кто встретил 1941-й год юными, а начал рассказывать о войне только с середины 1950-х годов, навсегда останутся лучшей частью советской литературы [8].

Сразу после войны образцом для творческой молодежи, готовившейся запечатлеть фронтовые будни в слове, стала повесть Виктора

Некрасова «В окопах Сталинграда»(1946). Но высказаться в полный голос писатели и поэты-фронтовики смогли только в годы «оттепели», после 1956 г., именно тогда громко заявила о себе «литература лейтенантов». На начинающих авторов оказал огромное влияние и поэт старшего поколения А.Т. Твардовский, человек противоречивый, взыскательный критик, позднее он помог им как редактор послевоенного «Нового мира», предоставив его страницы пишущим «лейтенантам».

*Я убит подо Ржевом,  
В безыменном болоте,  
В пятой роте, на левом,  
При жестоком налете [9].*

Стихотворение А. Твардовского «Я убит подо Ржевом», опубликованное в 1946 году, стало для поэтов и писателей-фронтовиков отправной точкой, от которой вышли вперед «эшелоны военной прозы» (И. Дедков) Г. Бакланова, Е. Носова, В. Астафьева, В. Быкова, Ю. Бондарева и родственной ей поэзии Константина Ваншенкина, Евгения Винокурова, Михаила Дудина, Александра Межирова, Сергея Орлова, Фёдора Сухова и других, «стремящихся запечатлеть войну во всем ее истинном, неприкрашенном обличье, невероятном напряжении, требующем жертв, поступков и решений, от которых порой готово разорваться сердце и потом десятилетиями кровоточат душа, память, совесть» [8].

Осенью 1954 года А. Твардовский постановлением ЦК КПСС был снят с поста главного редактора журнала «Новый мир» за попытку печатания поэмы «Тёркин на том свете» и публикацию в «Новом мире» таких авторов, как Владимир Померанцев, Фёдор Абрамов и других. Скандальную известность Померанцеву принесла напечатанная в декабре 1953 года в «Новом мире» статья «Об искренности в литературе», она вызвала в партийном аппарате резкое неприятие. Секретарь ЦК КПСС **Пётр Поспелов** в статье Померанцева о увидел новую тенденцию журнала «Новый мир» – «политически вредную линию, дезориентирующую литературу, направляющую её на извращённое изображение жизни советского общества» [10]. Обращаясь к руководству партии, Поспелов 5 июня

1954 года вместе с другими высокопоставленными партийными функционерами **А. Румянцевым, В. Кружковым и П. Тарасовым** сообщили: *«Особенно выукло выражена сущность этой порочной линии в статье В. Померанцева «Об искренности в литературе» (№ 12 за 1953 г.). В этой статье автор, под прикрытием нескольких общих марксистских фраз, подвергает ревизии основные установки Коммунистической партии по вопросам литературы и излагает антимарксистскую субъективно-идеалистическую точку зрения на характер и задачи художественного творчества»* [10].

В руководстве Коммунистической партии назревали после смерти И. В. Сталина серьёзные разногласия, уже готовился доклад «О культе личности и его последствиях». Он был зачитан Первым секретарём ЦК КПСС Н. С. Хрущёвым на закрытом заседании XX съезда КПСС, состоявшемся 25 февраля 1956 года, и был посвящён осуждению культа личности И. В. Сталина, преступлений второй половины 1930-х – начала 1950-х, вина за которые возлагалась лично на него. Началась реабилитация партийных и военных деятелей, репрессированных при Сталине. Это стало началом «хрущёвской оттепели», которая коренным образом изменила литературу о войне, выдвинула целый пласт произведений, публикация которых была невозможна при сталинском режиме. Во время редакторства А. Твардовского в «Новом мире», особенно после XX съезда КПСС, журнал стал рупором антисталинских сил в литературе, символом «шестидесятников», печатным органом легальной оппозиции. В журнале «Новый мир» начали печататься произведения ставших вскоре знаменитыми писателей-фронтовиков Фёдора Абрамова, Василия Быкова, бывшего арестанта Юрия Домбровского, и, конечно же, А. Солженицына.

Возвращаясь к поэту-фронтовику Ф. Сухову, необходимо отметить, что всё происходящее в то время в советской литературе второй половины XX века относится непосредственно и к его творчеству. Сухов Фёдор Григорьевич родился в 1922 году в крестьянской семье старообрядцев, отец-кузнец в колхозной кузнице, мать тянула домашнюю работу – на ней была вся скотина, работа в саду, огороде, она пряла, вязала, шила, ткала половики, ещё и работала за трудодни на колхозном поле, семья подверглась раскулачиванию. В 1941 году

Фёдор учился в Лысковском сельскохозяйственном рабфаке, по окончании которого собирался получить высшее образование в Нижегородском университете, писал стихи. Но война изменила всё: в августе 1941 года его мобилизовали и отправили не на фронт, как большинство новобранцев, а через всю страну повезли в глубокий тыл в Узбекистан. Там в Ташкенте находилось Военное пехотное училище, куда его и определили курсантом. Весной 1942 года его уже лейтенантом отправили на Воронежский фронт, доверили взвод солдат, вооруженных противотанковыми ружьями, там же он и принял свой первый бой против фашистских танков. Воюя с врагом, Сухов остаётся поэтом, он продолжает писать свои стихи, вспоминает по памяти чужие. В своих воспоминаниях он пишет: *«Зимой 1943 года наши противотанковый батальон пробивался к курскому селу Волоконску. Противник принудил нас залечь, всё время бил термитными снарядами, я видел, как горели мои товарищи, тогда я читал, как молитву:*

*Милые берёзовые чащи,  
Ты, земля! И вы, равнин пески... (С. Есенин)*

Слова эти успокаивали меня. Я верил, что меня не убьют, потому что я пишу стихи... *Наивная вера!*» [11, 5]. Воспитанный в православной, сохранившей, несмотря на всеобщий атеизм, свою веру, семье командир противотанкового взвода и молился, и верил в Бога на фронте. Ведь выучился он читать от деда по «Псалтыри» ещё до советской школы, от бабушки и матери он услышал и первые молитвы. В стихотворении «Великий путь» Ф. Сухова, опубликованном в газете «Красная армия» 6 апреля 1944 года, есть такие строки:

*Старухи, старики стояли  
И проходящего бойца  
В опасный путь благословляли.*

И далее *«/Благословленный, трудный путь,/Солдатский путь пальбы и славы...//»* [11, 8]. Стихи написаны по собственным воспоминаниям поэта, это его взвод входил в сожженные оккупантами деревни и села, это его бойцов крестили, благословляя на ратный подвиг, их жители, уже не боявшиеся выражать своих христианских

чувств, зная, что наступило время, когда открывались храмы, в которых можно было молиться без осуждения и за здоровье своих сынов, мужей, и за упокой их убиенных душ. Поэтому из стихов Ф. Сухова, опубликованных в армейской газете, цензура не убрала этих слов.

Хотя командир и не признался своим бойцам, что это его стихи, но для возглавляющего противотанковый взвод большой честью было увидеть свои строчки в газете «Красная армия», ведь там же Александр Твардовский печатал свои стихи, бывший на фронте военным корреспондентом, работавший в редакции газеты Юго-Западного фронта «Красная Армия». Он много ездил по передовой, во фронтовых газетах появлялись главы из его поэмы «Василий Тёркин», настоящего гимна простому русскому солдату (1942–1945). «Эта книга про бойца без начала, без конца» – самое известное произведение Твардовского, написанное для поддержания духа красноармейцев. Поэма отличается простым и точным слогом, солдатскими шутками и прибаутками, энергичным развитием действия. Военные эпизоды связаны друг с другом только главным героем – автор исходил из того, что и он сам, и его читатель могут в любой момент погибнуть. Кроме того поэма «Василий Тёркин» выделяется среди других произведений военного времени полным отсутствием идеологической пропаганды, упоминаний о Сталине и Коммунистической партии, в ней правдиво и достоверно описаны отступления в начале войны и с огнём и потерями пройденная «дорога на Берлин». Василия Тёркина полюбили бойцы, ждавшие нового отрывка из поэмы в газете. Оскорбительным считалось листок газеты с «В. Теркиным» употребить на самокрутку. Увидев в газете строчки своих стихов, «бронбойщик», как сам себя называл Сухов, окончательно убедился, «что его не убьют, порукой стали напечатанные столбики». Старший лейтенант дошел со своим взводом до Восточной Пруссии, Победу встретил в городе Барт. До лета 1946 года находился в Германии, был комендантом небольшого немецкого городка. Вернувшись в родное село, работал в колхозе, печатал свои стихи в горьковских газетах. Мечтал о продолжении учёбы в вузе.

Молодые фронтовики, мобилизованные со школьной скамьи и писавшие стихи, рассказы, после окончания Великой Отечественной войны потянулись в Литературный институт им. А. М. Горького, недавно реорганизованный. 20 декабря 1944 года на заседании Орг-

бюро ЦК ВКП(б) решался вопрос о судьбе Литинститута, стоит ли его сохранять? Партийные власти решили, что институт всё-таки стоит сохранить, но необходимо сменить в нём директора. В постановлении Оргбюро говорилось: *«Отметить, что Литературный институт при Союзе советских писателей СССР работает совершенно неудовлетворительно. В институт нередко принимаются люди, не имеющие способностей к литературному творчеству. Учебная и политико-воспитательная работа в институте поставлена плохо. Отсутствуют программы и учебники по основным предметам. Литературный институт не даёт полноценного образования в объёме высшего учебного заведения. В институте нет элементарной дисциплины, имели место случаи массовой неявки студентов на зачёты и экзамены, лекции посещаются слабо. Президиум Союза советских писателей в последние годы не занимался институтом, не вникал в его работу, безответственно относился к делу подготовки молодых литераторов»* [12]. Комитет по высшей школе при СНК СССР и Президиум Союза советских писателей обязали принять серьёзные меры к устранению отмеченных недостатков в деятельности Литературного института. Принимать на учёбу в Литинститут стали строже, и первый послевоенный набор отличался преобладанием студентов из демобилизованных фронтовиков. Писатель Михаил Годенко в своих воспоминаниях о Литинституте «Пришедшие с войны» дал прекрасную характеристику этому курсу, на котором и сам учился. Лицо курса определяли бывшие фронтовики, с большим житейским опытом, пришедшие в институт непосредственно с полей отгремевшей войны, принеся, как свидетельство о праве на учебу, свои стихи и очерки из фронтовых газет. «К осени 1946 года вошли в аудиторию – такие разные и по возрасту, и по опыту – вот стройные, подтянутые, в ладно сидящем на них обмундировании армейские офицеры Ю. Бондарев, Э. Асадов, Е. Винокуров, Г. Бакланов; вот рядовой в выгоревшей добела гимнастерке В. Тендряков, рядом боец кремлевской охраны В. Солоухин и совсем юный курсант-артиллерист Рекемчук; в темно-синих кителях, в расклешенных брюках, в надраенных до блеска ботинках, такие непохожие друг на друга моряки: черноморец Г. Поженян, с избытком заряженный нетерпением, и тихоокеанец С. Шуртаков – сдержанный до предела.

Несколько неуютно и стесненно чувствует себя в этой среде Валиков – вчерашний десятиклассник» [13].

В Литинститут стали принимать студентов не только из республик Советского Союза, но и из недавно образовавшихся стран народной демократии: Болгарии, Польши, Чехословакии, Югославии, Монголии. Учителями в Литинституте были уже маститые писатели и поэты – Л. Леонов, К. Федин, К. Паустовский, Л. Соболев, В. Луговской, П. Антокольский и др.

Офицеров Фёдора Сухова и Таймураза Тетцоева, демобилизовавшихся в 1946 году, не оказалось в этом наборе. Они поступят позже и сильно подружатся на долгие годы, так как их судьбы очень похожи. Оба родились в 1922 году, но Таймураз Тетцоев в селении Христиановском (ныне город Дигора) Северной Осетии. В 1941 году после окончания Дигорской средней школы Таймураз, так же как и Фёдор, поступил во второе пехотное училище г. Орджоникидзе, а в мае того же 1942 года был отправлен на фронт. После окончания войны находился в группе советских войск в Германии, откуда демобилизовался Таймураз в 1946 г. По возвращении на Родину работал в родном селе в колхозе. Как и большинство молодых односельчан, вернувшихся с фронта живыми, Таймураз решил получить высшее образование и поступил в Северо-Осетинский государственный учительский институт. В 1950 году он его окончил и решил продолжить своё обучение уже как поэт в Москве в Литературном институте им. А. М. Горького.

Фёдор Сухов попал в Литинститут по счастливому случаю: узнал про этот знаменитый вуз от своего земляка, из Сергачского района Горьковской области Семёна Шуртакова (1918–2014), главстаршина Тихоокеанского флота после Великой Отечественной войны в 1946 году поступил в него и учился на семинаре Константина Паустовского, как уже мы писали выше, вместе с Юрием Бондаревым, Юлией Друниной, Евгением Винокуровым, Григорием Баклановым, Владимиром Карповым, Владимиром Тендряковым, Константином Ваншенкиным, дружил с Владимиром Солоухиным, с которым все пять студенческих лет сидел в аудиториях за одним столом. Когда С. Шуртаков возвращался после летних каникул в институт, Ф. Сухов поехал в Москву вместе с ним. Набор студентов на первый курс давно прошёл, но старший лейтенант не растерялся, а добился при-

ёма у тогдашнего главы Союза писателей СССР А. Фадеева, который приказал выдать поэту денег на пропитание и зачислить на первый курс Литинститута без экзаменов. Ф. Сухов не подвёл знаменитого писателя, прекрасно учился, получив по окончании института диплом с отличием. Общежитие института находилось в подмосковном посёлке писателей Переделкино, там 15 студентов устроились в пятикомнатном доме покойного драматурга Константина Тренёва. Рядом с фронтовиками жили и вчерашние школьники – молодой поэт, как и Таймураз Тетцоев, из Северной Осетии – Георгий Гагиев, окончивший школу с золотой медалью, ходивший с именем Коста Хетагурова на устах, беспрестанно цитировавший его стихи, был впечатлительным, открытым, душевным, с ним Фёдор Сухов также быстро подружился. Студента Ф. Сухова вспоминают по-разному, приводим воспоминания однокурсника, татарского писателя-фронтовика Адиба Маликова: «Повидавшие войну – подавлены, многие ушли в себя и заперлись изнутри. Нужно с чистого листа начинать прерванную учёбу. Перед глазами встают друзья – однополчане, polegшие в боях... Федор Сухов, сидевший рядом со мной за партой, в войну был командиром роты (взвода. – Е. С). Помог освободить половину Европы от фашистов, а сам ни о чем и не заботится. В общежитии не соблюдает никакого режима. Толком не спит, ест как попало. Серьезную литературу по программе не читает, прочитывает только то, что ему близко по душе. Если ему какие-то лекции не нравятся, на них не ходит. А если и приходит, то спит на них. Он всё свободное время отдает стихотворениям. Ночами пишет стихи на даче Тренёва в Переделкине, а сон восполняет на лекциях. Уважают его девочки, что-то в нём их привлекает. Простой он, с открытой душой. Они стараются с ним поговорить, развеселить его. Часто он получает письма от оставшихся в живых однополчан, служивших с ним в одной роте, в выходные пишет им ответные письма» [14]. А вот Ф. Сухов в воспоминаниях известного поэта Евгения Евтушенко: «Некоторые начинающие поэты хотят войти в поэзию при помощи взлома. Дай бог, чтобы все кончилось красотой, перед которой замираешь, понимая, что она и есть наше единственное сокровище! В Литинституте моего времени было много людей, которые именно так и относились к искусству. Вспоминается Федор Сухов, закатывающий

глаза и поющий стихи «Село мое Красный Оселок стоит на высокой горе...» [15].

Одним из преподавателей Литинститута, на семинаре которого учился и Ф. Сухов, был Константин Паустовский. Выступая на юбилейном вечере, посвященном 20-летию основания Литинститута 23 января 1954 года, он дал студентам такое напутствие, ставшее для многих из них, в том числе и для Сухова, важнейшей идеологической установкой их творчества: «На вашем молодом поколении писателей лежат три большие ответственности, и над этим вам нужно подумать. Первая ответственность заключается в том, что вы – продолжатели дела великих предшественников, потомки великих предков в литературе (перечислять их не буду), которые оставили вам и дали вам в руки величайшее богатство, равного которому нет в других странах мира, и вы должны это богатство сохранить и как-то применить к своему душевному строю, чтобы оно жило всегда и не умирало в веках. Это одна основная ваша ответственность. Вторая заключается в том, что вы люди советской современности, люди нашего советского общества, и вы должны выражать это общество до конца. И третья – вы должны обращаться и к будущему, не должны терять горизонта и всегда об этом напоминать читателю. Я думаю, что на этом пути вы достигнете и новаторства» [16].

В 1952 году в посёлке Переделкино, в бывшей усадьбе Кольчѣвых Лукино разместилась загородная резиденция Патриарха Московского и всея Руси. Студенты, жившие в Переделкине, могли посещать там церковные службы, что способствовало укреплению религиозного православного сознания, настраивало на покаяние и более глубокое осмысление происходящих в стране перемен. Студент Сухов не мог тогда открыто высказывать своё отношение к войне, до «оттепели» было ещё далёко, но в стихах о войне был лишён пафоса, пытался показать человеческую трагедию отдельного человека, стал противником всякой бойни. В уже упомянутом стихотворении Ф. Сухова *«Провожали меня на войну»* есть такие совсем не героические строки: *«На село я прощально взглянул, и вдруг губы мои задрожали. / Ничего б не случилось со мной, / Если б я невзначай разрыдался, / Я прощался с родной стороной, / Сам с собою, быть может, прощался»*

ся» [11, 16]. Поэт не стесняется признаться, что его пугала война, он боялся быть убитым, только вера в Бога и своя поэзия помогли ему выстоять в тех страшных сражениях. Позднее он напишет о войне так: «Все пули летели в меня. Свои и чужие летели» [11]. И далее –

*Три года – в кромешном огне,  
Три года в кромешном пожаре –  
Не я убивал на войне –  
Меня на войне убивали [11].*

А в стихотворении «Мать» (1952) задолго до высказанного А. Твардовским чувства вины перед погибшими на войне –

*Я знаю, никакой моей вины  
В том, что другие не пришли с войны,  
В том, что они — кто старше, кто моложе —  
Остались там, и не о том же речь,  
Что я их мог, но не сумел сберечь, —  
Речь не о том, но всё же, всё же, всё же... (1966) [ 17 ]*

лирический герой Сухова, встречаясь с матерью, потерявшей сына на войне, также испытывает стыд «позорно убежавшего с передовой» за то, что остался жить, за то, что её сын «все где-то на войне». Он читает его на вечере поэтов в ЦДЛ 16 мая 1953 года, там выступали со своими стихами К. Ваншенкин, С. Орлов, Е. Евтушенко и другие студенты Литинститута [18, 3], как бы каясь перед погибшими, таким образом поминая их и преклоняясь перед горем их матерей. Мать, горюющая о погибшем сыне – знаменитый библейский сюжет, поэт Ф. Сухов облёк его в такую стихотворную форму.

## МАТЬ

*Увидела.  
Припомнила.  
Узнала.  
Надолго ли?  
Да с месяц поживу.*

*А мой Володька...  
И не удержалась,  
Слезой горючей  
Пала на траву.*

*Ну что сказать ей?  
Ничего не скажешь,  
С опущенной стою я головой,  
Как будто без оружия, без каски  
Позорно  
Убежал с передовой.*

*И в самом деле,  
По весне, по маю  
К черёмуховой белой тишине  
Который раз домой я приезжаю,  
А сын её  
Всё где-то на войне... [11, 12]*

Военная поэзия Ф. Сухова отличается от поэзии современных ему поэтов-фронтовиков большей частью его христианским мировоззрением. В 1970 году поэма Ф. Сухова «*Былина о неизвестном солдате*» получит первую премию на объявленном Всесоюзном конкурсе ЦК ВЛКСМ им. А. Фадеева на лучшее поэтическое произведение о Великой Отечественной войне к 25-летию юбилею Победы. Там в *Зачине* есть такие трагические строки:

*Нас все меньше и меньше...  
Нас почти никого не осталось.  
Старость, что ли?  
Да нет, никакая не старость.  
Мы и жизни-то, в сущности, не видали,  
Мы и не жили, мы умирали –  
Умирали за Родину,  
и за Сталина мы умирали.  
Не водою, мы кровью своей умывались.  
Хоронили нас не на погосте –  
В чистом поле нас хоронили.*

*И покоятся наши кости  
В общей, вырытой наспех могиле.  
В той могиле, что братской,  
Что солдатской зовут,  
Над которой с опаской  
Птицы поют.*

*Перелетные птицы, боясь они потревожить  
Обретенный навеки священный покой,  
Только жаворонок, заливаясь до дрожи,  
Как бубенчик, гремит он под Курской дугой,  
Грустно гремит он и жалобно —  
Жаворонок.*

*Говорят, что никто не забыт  
и ничто не забыто,  
Говорят не о ком-нибудь, говорят обо мне  
И не о живом, об убитом*

*на войне [11].*

В городе-герое Волгограде, где тогда с 1954 года жил и работал поэт, состоится партийное собрание в местном отделении Союза писателей, которое осудит эту поэму, как лишенное героики, не отвечающее духу времени произведение, не достойное быть напечатанным, тем более в книге с названием «Вербное воскресение», которую Ф. Сухов готовил к печати по поводу своего 50-летнего юбилея в местном издательстве. Поэма выйдет позднее отдельной книгой в Москве в издательстве «Молодая гвардия». А уже набранная в Волгоградском издательстве книга будет рассыпана, а Сухову, как пацифисту, партбюро писательской организации объявит строгий выговор. Поэту пришлось искать защиты в Москве, где выговор сняли и предложили поэту переехать в родной ему город Горький, куда он и переехал в 1973 году.

Часто Ф. Сухова огорчало, что мёртвых солдат чтут больше, чем живых, в стихотворении – «Плаха» он так напишет об этом –

*Нет, не памятники, неobelisks —  
Дикий ужас видится мне [11].*

Ветеран Ф. Сухов никогда не лез на трибуну на празднованиях Победы, не носил боевых орденов, а часто в майские дни отпраплялся в походы «по своим ранам», в места, где прошла его боевая юность.

*Что победа, твоя ли, моя ли?  
Только пепел большого костра,  
Только слёзы, что стали морями,  
Да безмолвные чьи-то уста [11].*

Любимым стало село «Ивница», Суджанского района, Курской области. Оно было в оккупацию сожжено фашистами вместе с жителями. Ф. Сухов считал, что в этом есть вина его и его командования, отправившего взвод в оккупированное фашистами село на разведку ночью, а позднее представило его за эту вылазку к медали «За Отвагу», как освободившего село [19].

Однако ночной бой в селе был проигран, оккупанты проснулись, завязалась перестрелка, взводу, теряя бойцов, пришлось отступить, покинув село. Немецкое командование, не разобравшись, обвинило местных жителей в помощи партизанам и приказало отомстить – сжечь село вместе с женщинами, стариками и детьми.



Обложка книги  
Ф. Сухова «Ивница».  
Н. Новгород, 2020

Сухов вернётся в село с покаянием в 1963 году, через 20 лет после разгромившейся бойни. Приступит там же к написанию лирической хроники «Ивница», закончив которую в 1983 году, оставит в своём дневнике такую запись: «Наконец-то завершил свою, пожалуй, самую значительную работу – лирическое повествование «Ивница». Думается, о войне так ещё никто не писал. Да это и не о войне, это о том, как противна война самой человеческой сущности, как она жестоко пожирала людей, как те же люди, ослеплённые разожжённой ненавистью, в сущности, охотятся друг на друга, убивают друг друга» [11]. Последний

раз Ф. Сухов посетит Ивницу 9 мая 1991 года, за полгода до своей смерти в 1992 году.

А самым любимым стихотворением Ф. Сухова было ставшее пророческим, написанное в далёком 1980 году, в нём он смог подняться над естественным для прошедшего войну офицера чувством отмщения, высказал своё отношение к войне как истинный христианин. Первые четыре строчки из стихотворения выбиты в граните на мемориальной доске, установленной к столетию поэта в 2022 году в Нижнем Новгороде [11].

\* \* \*

*Навеки неизбывна, дорога,  
Печалит душу всякая утрата.  
Не хвастайся, что убивал врага —  
Ты убивал обманутого брата.*

*Ты сам не раз обманывался, сам  
К пьянящему прикладывался зелью,  
Ты падал, чтоб подняться к небесам,  
Ты поднимался, чтоб упасть на землю.*

В заключение статьи хотелось бы повторить мысль о том, что поэты и писатели-фронтовики отразили в своих произведениях судьбу своего поколения. Главным героем они выбирают простого солдата из окопа, действующего в жутких, смертельных ситуациях с полным осознанием нравственной ответственности перед судьбой и своей совестью. Духовный опыт поэтов и писателей – фронтовиков приобретался в столкновениях со смертью своих боевых друзей, необходимостью хоронить их в братских могилах. Все четыре года войны они шли по дорогам разрушенных сел, городов, подвергая себя ежеминутной опасности быть убитыми, взятыми в плен, выполняя приказы уничтожать, истреблять противника. Сколько страшных сюжетов, судеб, коллизий теснились в их неостывающей памяти. Как трудно было им писать об этом, каждый раз спрашивая у собственной совести: «А прав ли я был тогда?» Иногда писать не получалось, многие молчали, не желая заново переживать страшные события,

испытывая муки совести. В 1962 году Ф. Сухов так объяснит своё нежелание писать о войне в стихотворении «Красивые и молодые» [11]:

*Я о войне не заикался,  
Почти ни слова не сказал,  
Какое горькое лекарство  
Мне, ошеломленному каской,  
Армейский доктор прописал.*

*Я принимал его три года,  
Лекарство это, этот яд,  
Я им насытился по горло,  
И дни с свинцовой непогодой  
Во мне простуженно хрипят.*

Поэт-фронтовик Ф. Сухов не сразу приступил к военной теме, он долго копил нравственные, духовные силы, чтобы понять, осмыслить военные события, прийти к заключению, что «сейчас поздно уже сводить какие-то счета, винить кого-то. Важно показать войну во всем ее трагическом, страшном виде, дабы никогда не допустить того, что было» [11].

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Сергей, митрополит Московский и Коломенский, патриарший местоблюститель. Послание к пастырям и верующим 22 июня 1941 г. // Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война. Сборник церковных документов. М., 1943.
2. Кондакова Н. И. Церковь в условиях Великой Отечественной войны // Религиозные организации Советского Союза в годы Великой Отечественной войны. Сборник статей. М.: РАГС, 1995. С. 43.
3. Якунин В. Н. Правовой статус, положение, деятельность, внешние связи Русской православной церкви в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: автореф. дис.... докт. ист. наук. Самара, 2003.
4. <https://www.culture.ru/poems/41540/pokuda-nebo-sumrachnoe-merknet>.
5. Поэты-фронтовики <https://ru.wikipedia.org/wiki/Поэты-фронтовики>.
6. Студенты и преподаватели Литинститута, участники Великой Отечественной войны, [www.litinstitut.com/index.php/](http://www.litinstitut.com/index.php/).
7. Открытие памятника «Писательской роте» в г. Козельске: <https://smotrim.ru/article/4637011>.

8. *Перевалова С. В.* «О днях войны, принесших миру мир: тема памяти в художественных произведениях ветеранов Великой Отечественной войны <https://cyberleninka.ru/article/n/o-dnyah-voyny-prinesshih-miru-mir-tema-pamyati-v-hudozhestvennyh-proizvedeniyah-veteranov-velikoy-otechestvennoy-voyny>.

9. *Твардовский А. Т.* Я убит подо Ржевом: [https://www.culture.ru/poems/6907/ya-ubit-podo-rzhevom?hl=ru\\_RU](https://www.culture.ru/poems/6907/ya-ubit-podo-rzhevom?hl=ru_RU).

10. *Огрызко В.* В поисках искренности: Владимир Померанцев. № 2017/33, 29.09.2017. <https://litrossia.ru/item/10367-v-poiskakh-iskrennosti-vladimir-pomerantsev/>.

11. *Сухов Ф. Г.* Остро ноет железный осколок, что получен на Курской дуге / сост. Е. Сухова / предисл. Е. Сухова / Сухов Ф. Г. Н. Новгород, 2022. 252 с.

12. *Огрызко В.* Без лишних словесных игр. Кто руководил Литинститутом в первые десятилетия его существования № 2017/2, 19.01.2017; <https://litrossia.ru/item/9644-bude-zhiv-orekh-bude-vsjo-pomre-orekh-ne-bude-nichego-zhizn-russkoj-provintsi/>.

13. *Годенко М.* Пришедшие с войны // Воспоминания о Литинституте. К 50-летию Литературного института им. А. М. Горького. М.: Советский писатель, 1983. С. 224. <https://www.booksite.ru/fulltext/1005770/index.html>.

14. *Маликов Адиб.* В Литинституте: На пути к настоящей литературе № 2021/30, 19.08.2021 <https://litrossia.ru/item/v-litinstitutе-na-puti-k-nastoyashhej-literature/>.

15. *Евтушенко Е.* Горькое волшебство возмужания // Воспоминания о Литинституте. К 50-летию Литературного института им. А. М. Горького. М.: Советский писатель, 1983. С. 365. <https://www.booksite.ru/fulltext/1005770/index.html>.

16. *Паустовский К.* Ответственность молодого поколения писателей (Из выступления на юбилейном вечере 20-летия со дня образования Литинститута, 23 января 1954 года) // Воспоминания о Литинституте. К 50-летию Литературного института им. А. М. Горького. М.: Советский писатель, 1983. С. 400. <https://www.booksite.ru/fulltext/1005770/index.html>.

17. *Твардовский А.* Я знаю никакой моей вины. <https://www.culture.ru/poems/7029/ya-znaю-nikakoi-moei-viny?msclkid=929195acae4111ecb4a3e47f344e1564>.

18. Вечер поэтов: [сообщение о встрече поэтов, состоявшейся 16 мая в ЦДЛ; упоминаются: К. Ваншенкин, В. Семенов, С. Орлов, Ф. Сухов, Е. Евтушенко, Л. Костенко, В. Зубарев, М. Перевалов и др.] // Литературная газета. 1953. 21 мая. С. 3.

19. Наградной лист Ф. Г. Сухова к медали «За Отвагу», офиц. сайт: <https://podvignaroda.ru> (дата обращения: декабрь 2023 г.).

**Загалова Залина Ахсарбековна,**  
*кандидат экономических наук,  
доцент, проректор по учебной работе  
СОГУ им. К. Л. Хетагурова*

## **ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЙ ПОДВИГ ПЕДАГОГОВ ОСЕТИИ В ГОДЫ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ**

9 октября 2007 года Президент Российской Федерации В. В. Путин издал Указ «О присвоении г. Владикавказу почетного звания Российской Федерации «Город воинской славы». В тексте Указа отмечались основания – за мужество, стойкость и массовый героизм, проявленные защитниками города в борьбе за свободу и независимость Отечества [1].

Справедливо изречение о том, что войны выигрывают учителя. Не случайно именно на это обратил внимание Президент РФ В. В. Путин 14 декабря 2023 года в ходе совмещённой прямой линии и большой пресс-конференции «Итоги года»: «Войны выигрывают не полководцы, а школьные учителя и священники» [2].

Педагоги Осетии по праву внесли в это благородное дело свой посильный вклад, между тем, тема их участия все еще нуждается в специальном исследовании, несмотря на то, что участие различных категорий населения республики в Великой Отечественной войне не раз становилось предметом серьезных монографических исследований наших историков [3–9].

Систематизируя и анализируя личные дела педагогов нашей республики – участников Великой Отечественной войны, следует отметить монографические и публицистические издания. Только в «Книге памяти» содержатся имена тысяч наших земляков, подвиги которых все еще нуждаются в широкой пропаганде.

Общеизвестно, что с фронтов Великой Отечественной не вернулись к своим семьям в Осетию свыше 40 тысяч человек, и это связа-

но с историей каждого учебного заведения, где должны хранить память о каждом из них.

К началу Великой Отечественной войны в Северной Осетии насчитывалось 212 школ. Контингент учащихся составлял 82,4 тысячи человек, а учителей – около 13 тысяч человек, причем в сельской местности работало 2978, а в городах – современных Алагире, Ардоне, Беслане, Владикавказе, Дигоре и Моздоке трудилось 1067 педагогов. Война кардинально изменила весь жизненный уклад населения страны. Многие из учащихся не достигли призывного возраста, и стало обыденным явлением приписки в документах, увеличивших возраст.

В середине 1942 война, что называется подступила к границам автономной республики. В городе Орджоникидзе, тогда так назывался Владикавказ, был сформирован сводный Орджоникидзевский истребительный батальон НКВД, в состав которого входили и добровольцы – педагоги, студенты и старшекласники, несмотря на то, что многие из них имели полное право и возможность эвакуироваться.

«В числе шестисот с лишним бойцов батальона были преподаватели и студенты Северо-Осетинского государственного педагогического института имени К. Л. Хетагурова: доцент кафедры истории СССР В. С. Гальцев, старшие преподаватели кафедры педагогики А. К. Цогоев и кафедры осетинского языка и литературы Н. Х. Кулаев, Х. Н. Ардасенов, студент Л. И. Рудик и многие другие» [7, 123].

Их усилиями возводились укрепрайоны, строились оборонительные сооружения, выкапывались противотанковые рвы, минировались зоны предполагаемого нашествия противника. В докладе приведу лишь несколько примеров. Доктор исторических наук, профессор Михаил Сосланбекович Тотоев. В 1938-м году с отличием окончил исторический факультет нашего вуза. В начале Великой Отечественной войны М. С. Тотоев был назначен заместителем заведующего отделом агитации и пропаганды Орджоникидзевского горкома, а в апреле 1942 года он был мобилизован в Красную армию. Доблестно сражался на фронте и по возвращении в течение почти 20 лет заведовал кафедрой отечественной истории до Октябрьского периода.

Доктор педагогических наук, профессор Глеб Николаевич Александров. В 1939 году окончил СОГПИ, работал учителем математики в селении Коста. Воевал, служил в рядах Советской Армии,

демобилизировался в звании полковника, с 1981 заведовал кафедрой педагогики и психологии нашего университета.

Владимир Александрович Мякинин. В январе 2018 года ему исполнилось 99 лет, он успел встретить 73 годовщину Великой Победы, но 21 мая его не стало. Это был последний из оставшихся в живых ветеранов Великой Отечественной войны, ушедший на фронт еще будучи студентом географического факультета, а вернувшись с фронта, всю жизнь преподавал на географическом факультете СОГУ.

Георгий Харитонович Агузаров, окончил наш вуз, работал директором Орджоникидзевского педагогического училища и, имея бронь, в 1941 году добровольцем ушёл на фронт. Доблестно сражался в Крыму, затем на Северном Кавказе и в 1943 году в звании капитана Агузаров героически погиб под станицей Черноерковская.

Георгий Николаевич Бзаров, окончил педагогический техникум и готовился к поступлению в наш вуз. В начале Великой Отечественной войны ушел на фронт, дослужился до звания подполковника и 29 сентября 1943 года при форсировании Днепра героически погиб. Указом Президиума Верховного Совета СССР от 15 января 1944 года за умелое командование полком, образцовое выполнение боевых заданий командования и проявленные при этом героизм и мужество гвардии подполковнику Георгию Бзарову посмертно присвоено звание Героя Советского Союза. Впоследствии его именем названа улица во Владикавказе [8, 345].

По праву гордятся ветеранами-педагогами и в Северо-Кавказском горно-металлургическом институте – государственном технологическом университете, откуда только в первую же неделю войны добровольцами на фронт ушли многие преподаватели и студенты института. К октябрю 1941 года из 625 студентов в вузе осталось немногим более 300, к тому же многие работали на заводах «Электроцинк» и Вагоноремонтном, выполнявших оборонные заказы.

«Представители профессорско-преподавательского коллектива вуза не только лично участвовали в организации обороны столицы Северной Осетии, но и выполняли специальные научно-исследовательские работы, имеющие особое значение для оборонной промышленности. При приближении линии фронта к Кавказу развернулось строительство оборонительных сооружений: 250 преподавате-

лей, студентов, рабочих и служащих вуза были мобилизованы на оборонные работы, которые велись в ноябре и декабре 1941 года» [9, 18]. Имена педагогов, не вернувшихся с полей сражений, сегодня золотыми буквами вписаны на мемориале у Вечного огня, зажженного на территории института, и служат воспитательными ориентирами для нашей молодежи.

Свой вклад в оборону Северной Осетии и в участие на других фронтах Великой Отечественной войны внесли и педагоги Северо-Кавказского Военного Краснознаменного института внутренних войск МВД Российской Федерации, в те годы Орджоникидзевского пограничного училища НКВД. В его стенах осуществлялась подготовка лейтенантов пехоты для пограничных и внутренних войск страны. Шестнадцать его выпускников стали Героями Советского Союза и России, а генерал-майор И. И. Фесин удостоился этого звания дважды.

Тема нашего выступления хорошо конкретизируется и подвигом знаменитой учительницы из Алагира Чабахан Михайловны Басиевой (1917–1942) и ее семьи, патриотический и нравственный подвиг которых стал сюжетом для многих теле- и радиопередач и лег в основу художественного фильма «Последний снег».

Чабахан родилась в горном селении Цей в интеллигентной семье, отец был знаком с К. Хетагуровым, в доме всегда была большая библиотека. Это определило и выбор ее жизненного пути – стать педагогом, для чего она поступила в Северо-Осетинский педагогический техникум, а по окончании поступила на филологический факультет. Завершив обучение, преподавала русский язык и литературу, немецкий язык, часто публиковалась на страницах районной и республиканской прессы, газетах «Пролетарий Осетии», «Растдзинад», «Верный путь».

Заняв Алагир, многие жители района уходили в лес, но Чабахан уйти не могла, поскольку на ее попечении была лежащая больная мать и младший брат Чабахан – Тасолтан. Фашисты предложили ей сотрудничество. Этим делом занимался офицер СС барон фон Кассен, обладая аристократическими манерами, он хотел завоевать уважение девушки, предлагал «почетную должность» редактора газеты, которую нацисты хотели выпускать на осетинском языке, но тщетно.

Ее расстреляли 20 декабря 1942 года вместе с больной матерью и младшим братом.

Резюмируя свое выступление, хочется сказать, что имена и подвиги всех из многотысячного отряда педагогов Осетии, сражавшихся и трудившихся во имя нашей победы в Великой Отечественной войне не должны быть забыты. Жизнь каждого из них изобилует примерами самоотверженности и патриотизма. Думается, что совместно с Министерством науки и образования нашей республики мы можем и должны организовать работу по созданию электронной базы «Педагоги Осетии на службе Родины». Это, как справедливо писал Роберт Рождественский, «нужно не мертвым, это нужно живым»!

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Указ Президента РФ В. В. Путина № 1343 8 октября 2007 года «О присвоении г. Владикавказу почетного звания Российской Федерации «Город воинской славы». <http://www.kremlin.ru/acts/bank/26288#:~:text=>. Дата обращения 23.09.2025.

2. В. В. Путин. <https://tvzvezda.ru/news/202312141237-zoK4S.html?ysclid=miсбр3ух7f730847944#:~:text=>. Дата обращения 23.09.2025.

3. Чибиров Х. Т. Северо-Осетинская партийная организация в период Великой Отечественной войны. Орджоникидзе, 1957. 186 с.

4. Кибизов Х. Т. Северная Осетия в период Великой Отечественной войны. Орджоникидзе, 1966. 21 с.

5. Тедтоев А. А. Северная Осетия в Великой Отечественной войне. Орджоникидзе, 1968. 127 с.

6. Перевалова Е. С. Женщины Северной Осетии в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. Владикавказ, 1992. 149 с.

7. Магоматов А. А. Они сражались за Родину. Владикавказ, 2020. 438 с.

8. Магоматов А. А. В боевом строю: образование, литература, культура, печать Северной Осетии в дни борьбы против немецко-фашистских захватчиков на территории республики в 1942 году. Владикавказ, 2014. 371 с.

9. Чеджемов С. Р. Злодеяния немецко-фашистских захватчиков: к 80-летию победы СССР в Великой Отечественной войне // История государства и права. 2025. № 5. С. 16-21.

**Чеджемов Сергей Русланович,**  
*профессор кафедры российской истории*  
*СОГУ им. К. Л. Хетагурова, кандидат*  
*исторических наук, доктор педагогических наук,*  
*профессор теории и истории государства*

**Логвинович Георгий Владимирович,**  
*соискатель ученой степени кандидата*  
*исторических наук, СОГУ им. К. Л. Хетагурова*

## **ГОСУДАРСТВЕННО-ЦЕРКОВНЫЙ ДИАЛОГ КАК ФАКТОР ПОБЕДЫ В ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ**

Решение многих современных проблем обуславливается необходимостью учета сложившихся историко-правовых традиций. Заложённая святым равноапостольным князем Владимиром православная вера христианская ныне превратилась в фундаментальную цивилизационную основу российского государства и общества. Осознание данного факта поможет и в стране, и за ее пределами понять сущность такого понятия, как Россия – государство-цивилизация и определить горизонты духовно-патриотического развития российского государства и его народов, наметить перспективы развития страны и системы ее образования.

Решая современные проблемы, стоящие перед обществом и страной, мы должны чтить память предков, через века передавших нам любовь и уважение к отчизне, о чем неоднократно писали и говорили в своих выступлениях авторы настоящей публикации [1–3]. Тема нашего исследования не обойдена вниманием современных ученых. Некоторые ее аспекты затрагиваются не только в кавказоведческой литературе, но в основном связаны с историей Осетии-Алании. Это солидные монографические исследования профессоров З. В. Кануковой и С. А. Хубуловой [4], Б. К. Тебиева [5], доцента Б. А. Синанова [6], представителей клира нашей епархии, в частности протоиерея Евгения Поповича [7] и некоторых других.

Говоря о историографии вопроса на юге России, хочется несколько слов сказать о серьезной работе В. Н. Алейникова «Религиозная

политика советского государства и её влияние на церковную жизнь Ставрополя в 1953–1964 гг.» [8].

Весьма примечательно, что духовные скрепы нашего государства в отдельные, судьбоносные моменты отечественной истории на протяжении многих лет становились объектом оголтелой уничижительной критики так называемых «западных» ученых. Обратимся к фактам, поскольку, полемизируя с нашими оппонентами по многим вопросам истории отечественных государственно-правовых отношений, мы должны подкреплять свои доводы и выводы анализом исторических источников.

Весьма интересный пример этого дает факт, связанный с императрицей Екатериной II. Она одна из первых сумела не только дать собственный самобытный анализ тех или иных узловых моментов отечественной истории, но и выступила блестящим полемистом в разоблачении извращений вопросов отечественной истории, в частности в работе «Антидот» – «противоядие».

Поводом для выхода в свет этого сочинения послужили те печатные нелепицы, которые стали издавать в Западной Европе в XVIII веке, в частности работа аббата Шапп д’Отероша «Путешествие в Сибирь», вышедшая в Париже в 1768 году. Французский астроном, решивший понаблюдать на территории России очаровательное явление – солнечное затмение, в очернительных тонах описывал жизнь России. В «Антидоте» заслуживает внимания мысль Екатерины II о преемственности российского законодательства, в частности ее мысль о том, что «дух многих положений римского права стал применяться в России после принятия Христианства, ибо они входили в состав законов церковных» [9].

И в год 80-летия победы советского народа в Великой Отечественной войне продолжается начавшаяся еще в средние века политика искажения фактов истории государства Российского, и в частности советского государства и права. Ныне является весьма актуальным анализ государственно-церковного диалога как фактора победы в Великой Отечественной войне.

Государственно-церковный диалог во имя интересов народов страны – ведущая тема взаимоотношений власти и церкви. Именно он и стал лейтмотивом ежегодно организуемых епархиальных чтений

во Владикавказе, где 20 ноября 2011 года в стенах СОГУ им. К. Л. Хетагурова состоялись I Свято-Георгиевские чтения. Магистральным направлением чтений является взаимосвязь, выраженная в их подзаголовке: «Православие. Этнос. Культура».

Тот форум состоялся в рамках подготовки к празднованию 1100-летия Крещения Алании. В чтениях приняли участие государственные и общественные деятели, священнослужители, представители творческой и научной интеллигенции Северного Кавказа, да и всей России. Принимали участие и представители «позабывших» во время распада СССР регионов страны – Абхазии, Южной Осетии, Приднестровья, Донбасса. Итогом стали практические рекомендации по сохранению исторического наследия народов страны от Российской империи и до Российской Федерации.

Именно с тех чтений интенсифицировались вопросы изучения и пропаганды диалога христианской церкви и государства, государственной и национальной культуры, история Осетии-Алании и сопредельных регионов начиная с глубокой древности и до наших дней.

Красной нитью всех последующих чтений стал российский патриотизм, взаимоотношения власти и церкви во имя упрочения гражданского мира и межнационального согласия. Большая роль в этом принадлежит руководителям республики – Т. Д. Мамсурову, Т. К. Агузарову, В. З. Битарову, С. И. Меняйло, профессорско-преподавательскому составу и нашим епархиальным боголюбивым клирикам, руководителям вузов А. А. Магометову, О. С. Хацаеву, В. Г. Созанову, А. У. Огоеву и, конечно же, правящим архиепископам – от Владыки Зосимы до нынешнего правящего архиерея, председателя оргкомитета наших чтений, преосвященнейшего Герасима.

Особо хочется отметить организаторскую роль известных общественных деятелей Осетии-Алании, крупных ученых, профессоров, директора Северо-Осетинского института гуманитарных исследований им. В. И. Абаева З. В. Кануковой и директора института истории РСО-Алания Р. С. Бзарова.

Тема нашего выступления в некоторой степени коррелирует с высказанными еще в 1988 году мнениями об улучшении государственно-церковных отношений в стране в 1941–1945 годах благодаря

позиции Русской православной церкви [10], но от себя хотим добавить, что, по нашему мнению, инициатором этой политики выступил И.В. Сталин, и она была поддержана высшими иерархами Русской православной церкви во главе с избранным в 1943 году патриархом Сергием.

Историография вопроса изменения внутренней политики советского государства по отношению к Русской православной церкви во время Великой Отечественной войны частично затрагивается в некоторых исследованиях. Так, видный советский религиовед Д. Е. Фурман утверждал, что «тоталитаризм Сталина принес в 1940-е гг. значительное улучшение положения РПЦ» [11], а в энциклопедическом исследовании М. И. Одинцова выделяется «периодизация истории государственно-православных отношений» [12].

Американский историк Уильям Струен в своей монографии, посвященной государственно-церковным отношениям в СССР в 1943–1962 гг. [13], также приходит к выводу, что гонения против РПЦ были обусловлены политической природой советского режима, который был не только тоталитарным, но и атеистическим. Именно атеизм, по мнению автора, привел РПЦ к статусу фактически запрещенной общественной организации. Но могла ли придерживаться атеистических убеждений религиозная организация? Думается, что ответ очевиден.

Многие зарубежные исследователи, опираясь на некоторую документальную базу и устные свидетельства, представляли не вполне правдивую картину отдельных аспектов государственно-церковных отношений в советское время. В то же время им присуща некоторая категоричность и резкость оценок, что объясняется их оторванностью от реалий советского государства.

Нам представляется, что в истории взаимоотношений советского государства и православной церкви целесообразно выделить пять периодов: первый 1917–1936 годы, время оформления воинствующего атеизма и гонений на православную церковь, второй – 1936–1953 годы, время оформления сотрудничества с церковью в решении вопросов патриотического воспитания, и третий – 1953–1964 годы. Это были годы хрущевских гонений. Четвертый период приходится на 1964–1990 годы, когда среди прочих исправлений волонтаризма

и субъективизма, укоренился диалог сосуществования церкви и государства.

С момента возрождения российской государственности в 1990 году и по наше время, при деятельном участии святейших патриархов Алексия II и Кирилла наблюдается гармоническое сочетание деятельности государства и православной церкви во имя утверждения начал духовно-нравственного патриотического воспитания, и в этом вопросе опыт взаимодействия государства и церкви времен Великой Отечественной войны может и должен быть творчески использован.

В довоенную эпоху отношение к христианству было отчасти обусловлено и неприятием многими его служителями идей Октябрьской революции и коммунистической интернациональной доктрины, в которой идеи социальной солидарности ставились выше национальных, религиозных и иных предпочтений.

В то же время мы хотим заметить, что идейное наследие В. И. Ленина и Сталина в отношении православия в стране весьма различно. Известна фраза-призыв к расстрелу попов, в идейном наследии И. В. Сталина даже в самый ранний период его восхождения к власти мы ее не найдем. Только ли его семинарское происхождение являлось причиной этого? Нам представляется, что нет. Как руководитель многонационального государства, где основным государством составляющим сегментом был русский народ, он хорошо понимал роль и значение православия в создании многонационального сообщества и его культурного развития.

Будучи, как он сам неоднократно заявлял, учеником Ленина, он не смел опровергать антиправославный тезис марксизма-ленинизма, хорошо просматриваемый в идейном учении Троцкого и Бухарина на идейном уровне, но на практическом предпринял ряд мер по воссозданию привычного мира ценностей русского народа, его семейных ценностей. Среди этих начальных шагов первым можно назвать реабилитацию новогодних праздников.

Сама жизнь диктовала определенное политическое прозрение, пролетарии капиталистических стран не спешили проявлять свою пролетарскую солидарность, гораздо большие симпатии и гуманитарную помощь стране Советов оказывала западная интеллигенция.

Но в целом и те, и другие работу III Интернационала рассматривали в основном в корыстных для себя целях и интересах.

К 40-м годам XX века призывы «Руки прочь от Советской России» становились все глуше, идеи пролетарского интернационализма утрачивали свои позиции под напором националистических лозунгов. Это хорошо понимал И. В. Сталин и теоретически обосновывал задачи социально-экономической модернизации – индустриализации, кооперации и культурной революции. Тем самым он практически ясно дал понять своим прежним большевистским попутчикам, в частности Троцкому, что интересы собственного государства для него выше идей интернационализма. Этим не преминул воспользоваться вышеназванный мексиканский диссидент, создав так называемый IV Интернационал, который продолжил свое существование и после злополучного использования ледоруба.

Нам представляется, что объективно следует признать, что, начиная с принятия Конституции СССР 1936 года Сталиным, православию стало рассматриваться не как враждебное мировоззрение, а как социокультурный феномен патриотического свойства.

История неоспоримо свидетельствует о том, что все общественно значимые, судьбоносные мероприятия в нашем государстве, даже в годы атеистического диктата, связаны с верой в Бога. Вспомним слова И. В. Сталина, сказанные 7 ноября 1941 г. с трибуны мавзолея В. И. Ленина. Это была апелляция к определенному коду православной души: обращение «братья и сестры», упоминание имен православных святых – защитников Отечества, например Александра Невского...

Несколько ранее, 14 ноября 1936 года постановлением Комитета по делам искусств за глумление над Крещением Руси была запрещена пьеса Демьяна Бедного «Богатыри», поставленная в московском Камерном театре режиссёром Александром Таировым.

В пьесе былинные богатыри выступали в роли жандармской охранки; Владимир Святой к концу спектакля принимал образ царя-держиморды. О том, что эта пьеса была запрещена не без указания Сталина, свидетельствует тот факт, что за несколько лет до этого (12 декабря 1930) в письме Демьяну Бедному Сталин подверг критике его уничижительные высказывания о русском народе. Ста-

лин обращал внимание на то, что Бедный фактически изображает Россию как «сосуд мерзости и запустения», представляет «лень и стремление сидеть на печке, как национальную черту русских». Сталин назвал подобные высказывания Демьяна Бедного «клеветой на наш народ» [14].

В первый же день Великой Отечественной войны, 22 июня 1941 года, местоблюститель патриаршего престола Сергей составил и разослал по приходам воззвание «Пастырям и пасомым Христовой Православной Церкви», что не осталось незамеченным Сталиным. В выступлении по радио 3 июля Сталин использовал принятое в православии обращение «братья и сёстры», вместо обычного пролетарского приветствия «товарищи».

Военная ситуация подтолкнула советскую власть к изменению религиозной политики: с одной стороны, нужно было что-то противопоставить немецкой пропаганде, направленной на верующих, и активному открытию храмов (не только православных) на оккупированных территориях, с другой – поддержать патриотическую позицию практически всех религиозных объединений на контролируемой советскими властями территории.

В октябре 1941 года Патриархии и иным религиозным центрам было предписано эвакуироваться из Москвы в Оренбург, но ввиду болезни местоблюстителя Сергея был избран город Ульяновск, бывший Симбирск, где митрополит Сергей и его аппарат пробыли до августа 1943 года. В феврале 1942 Патриархия смогла возобновить издательскую деятельность, а в пасхальную ночь того же года, как и в последующем, было разрешено проводить крестные ходы.

В годы войны Сталин регулярно отвечал на телеграммы религиозных деятелей разных конфессий, рапортовавших ему о пожертвованиях в Фонд обороны. Эти телеграммы широко публиковались в газетах. Всего за годы войны православными верующими и духовенством было собрано для Фонда обороны более 300 миллионов рублей, не считая пожертвованных материальных ценностей.

5 января 1943 года митрополит Сергей в телеграмме попросил Сталина открыть Патриархии банковский счёт для централизованного внесения собранных средств, на что тот согласился. 4 сентября 1943 года по инициативе Сталина состоялась его встреча с руководством

Московской Патриархии. К этому времени подавляющая часть находившегося в лагерях духовенства была освобождена из заключения. Прекратились прямые гонения на верующих со стороны «Союза воинствующих безбожников».

Согласно записке офицера НКГБ, полковника Г. Г. Карпова, отвечающего за вышеназванную встречу, кроме Сталина на ней присутствовал также В. М. Молотов, митрополиты Сергей (Страгородский), Алексей (Симанский), Николай (Ярушевич), было решено не только избрать Патриарха, но и открыть духовные учебные заведения и при правительстве страны учредить Совет по делам Русской православной церкви.

С этого же времени, как отмечает Е. Ш. Тебиева, «на территориях автономных республик, областей, краев назначаются уполномоченные Совета по делам РПЦ. Согласно Постановлению Совета Народных Комиссаров Северо-Осетинской Автономной Советской Социалистической Республики от 24 декабря 1943 года № 947 в должности первого уполномоченного Совета по делам РПЦ при СНК Северо-Осетинской АССР был утвержден Григорий Сергеевич Филоненко [15].

Делегации нашей республики посчастливилось принять участие в работе XXXIII Международных Рождественских образовательных чтений «80-летие Великой Победы: память и духовный опыт поколений», проходивших в Москве, 28 января 2025 года в Государственном Кремлевском дворце под председательством Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла.

Площадками проведения Чтений стали Совет Федерации Федерального собрания Российской Федерации, храм Христа Спасителя и другие храмы Москвы, Патриарший дворец Московского Кремля, залы Правительства города Москвы, МГУ им. Ломоносова и другие вузы Москвы, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный и Российский православный университеты, образовательные, культурные и духовно-просветительские центры, школы, музеи – всего около 70 площадок. Общее число мероприятий превысило 150. Форум работал по 18 направлениям в различных мастер-классах, секциях, «круглых столах».

Отрадно, что и наша республика стала одной из площадок этого грандиозного политико-правового воспитания на фактах героической истории нашей станы. Хочется также согласиться с мнением Елены Шамильевны в отношении того, что духовная и материальная помощь церковных структур достойна самого высокого уважения. Но, по моему глубокому убеждению, и над уважением надо работать, работать системно, с максимальным охватом разных поколений граждан.

В том далеком апреле 1944 года на территории Северо-Осетинской АССР насчитывалось всего 2 православные церкви: одна в городе Дзауджикау, а другая в Моздоке. Впервые с большим размахом прошли в этих церквях пасхальные празднества. Обе церкви посетило примерно 23 тысячи человек – около 15 тысяч в Дзауджикау и около 8 тысяч в Моздоке. В пасхальную ночь с 15 по 16 апреля были проведены патриотические моления и сбор средств в Фонд обороны Родины. Переведенный в Госбанк вклад верующих составил около 20 тысяч рублей.

После победы за заслуги перед Отечеством высоких государственных наград были удостоены священнослужители РПЦ: протоиерей, благочинный церковью СОАССР Григорий Иванович Гончаров (высшей правительственной телеграммой, медалями «За доблестный труд в Великой Отечественной войне. 1941–1945 годы», «За оборону Кавказа»).

Вместе с верующими он собрал по двум приходам в городах Грозном и Дзауджикау 375 000 рублей на организацию танковой колонны имени Дмитрия Донского); священник Анатолий Иванович Тихов (медалями «За боевые заслуги», «За победу над Германией», «За победу над Японией»), диакон Даниил Корнилович Скориков (медалью «За оборону Кавказа», Почетной грамотой к двадцатипятилетию Красной Армии), настоятель церкви Пророка Божьего Илии (с 1941 по 1945 гг.) священник Михаил Петрович Битин (высшей правительственной телеграммой, медалью «За оборону Кавказа»).

Мы чтим всех победителей, и с годами наша память не должна ослабевать. Еще в 2024 году, в рамках подготовки празднования

80-летия Великой Победы Глава РСО-Алания С. И. Меняйло в целях сохранения исторической памяти народов Северной Осетии поручил создать фонд «Коллекция документов, посвященных знаменательным, юбилейным датам РСО-Алания» [16]. Думается, что есть смысл всем нам активнее подключиться к выполнению этой работы, тем более что такое общественно-политическое явление в жизни советского государства и общества, как государственно-церковный диалог в годы Великой Отечественной войны, требует пристального внимания с целью широкой пропаганды. Он явился одним из решающих факторов Победы и результатом усилий руководства страны и Русской православной церкви по возрождению отечественного патриотизма.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Чеджемов С. Р. Н. М. Карамзин о правовой аккультурации как средстве укрепления государственной власти в многонациональной России // Государство и право. 2019. № 1. С. 144–151.
2. Пономаренко А. А., протоиерей. Диссертация. Духовно-просветительская деятельность в Ставропольской епархии XIX–XX века. СПб.: Санкт-Петербургская духовная академия, 2006.
3. Чеджемов С. Р. Государственно-конфессиональные отношения на Кавказе в XIX – начале XX в. // Народы и религии Евразии. 2025. Т. 30. № 3. С. 238–256.
4. Канукова З. В., Хубулова С. А. Религия в истории и культуре полиэтничного города. Владикавказ в XIX – начале XXI вв. / Л. Б. Заседателяева, А. Г. Плиев. Владикавказ, 2006. 317 с
5. Тебиев Б. К. Игумен Епифаний: к 600-летию Куликовской битвы // Журнал Московской патриархии. 1980. С. 23–30.
6. Синанов Б. А. Православие в многоконфессиональном североосетинском социуме: история и современное положение // Всероссийские Миллеровские чтения. 2014. № IV. С. 235–246.
7. Протоиерей Евгений Попович. Священники Ильинского храма Осетии// Солдаты России. 2025. № 2 (110). С. 60–62.
8. Алейников В. Н. Религиозная политика советского государства и её влияние на церковную жизнь Ставрополя в 1953–1964 гг. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Владикавказ, 2013. 22 с.
9. Екатерина II. Антидог // Сочинения императрицы Екатерины II. СПб., 1898. С. 290.

10. Чернов М. Русская Православная Церковь: прошлое и настоящее // Советская Педагогика. 1988. №6. С. 121–122.
11. Фурман Д. Е. Религия, атеизм и перестройка // На пути к свободе совести. М., 1989. С. 7–18.
12. Одинцов М. И. Путь длиною в семь десятилетий от конфронтации к сотрудничеству (государственно-церковные отношения в истории советского общества) // На пути к свободе совести. М., 1989. С. 29–71.
13. Willam B. Stroyen. Communist Russia and the Russian Orthodox Church. 1943–1962. Washington, 1967.
14. Сталин И. В. Письмо Д. Бедному // Сочинения в 13 томах. М., 1951. Т. 13. С. 24.
15. Тебиева Е. Ш. Скрепсы Великой Победы // Северная Осетия. 2025. 25 декабря. С. 4.
16. Меняйло С. И. Коллекция документов, посвященных знаменательным, юбилейным датам РСО–Алания // [https://archive.alania.gov.ru/documents/2053#:~:text=Дата обращения: 10.10.2025.](https://archive.alania.gov.ru/documents/2053#:~:text=Дата%20обращения%3A%2010.10.2025.)

**Рубаева Эльма Муратовна,**  
*кандидат исторических наук,  
доцент кафедры российской истории  
Северо-Осетинского государственного  
университета им. К. Л. Хетагурова*

## **ФАЛЬСИФИКАЦИИ ИСТОРИИ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ КАК ИНСТРУМЕНТ ПОЛИТИКИ ЗАПАДА**

Тема борьбы с фальсификациями истории Великой Отечественной войны актуальна на протяжении нескольких десятилетий после ее окончания. На современном этапе история используется как оружие, как способ переформатирования массового сознания. Советский Союз был могущественной страной, с самостоятельной экономикой, независимой внутренней и внешней политикой, развитыми сферами: науки, образования и культуры. Основы советского строя были заложены еще в довоенный период.

После Великой Победы над фашистской Германией, несмотря на огромные материальные и людские потери, наша страна сумела сохранить свой экономический суверенитет и в кратчайшие сроки восстановить тот ущерб, который был нанесен фашистской агрессией. С окончанием Второй мировой войны СССР стал признанным гегемоном в послевоенном мире.

Запад негативно воспринял новую расстановку сил на международной арене. Создание системы Содружества Социалистических стран и раздел мира на два противоборствующих лагеря привели к «холодной войне», развязанной Западом с целью столкнуть СССР с роли лидера послевоенной системы международных отношений на задворки истории. В экономической, политической сферах были свои методы борьбы, что касается идеологического фронта, то здесь развернулась вначале робкая, а затем оголтелая кампания по пересмотру итогов Второй мировой войны и вклада каждой страны антигитлеровской коалиции в разгром фашистской Германии.

Пока существовал СССР, фальсифицировать историю ВОВ на государственном уровне никто бы и не посмел. Да, были, конечно, и такие ученые, если их можно таковыми назвать, журналисты разного толка, писатели и др. «деятели» от науки и искусства, которые ставили на одну параллель Сталина и Гитлера в развязывании Второй мировой войны. Замалчивалась, конечно, на Западе решающая роль СССР в разгроме гитлеровской Германии, протяженность советско-германского фронта, ее победы, материальные и людские потери в решающих битвах Великой Отечественной войны и т.п.

Но на государственном уровне все-таки признавали факт разгрома фашистской Германии за СССР. СССР не выделял особую роль США в войне, и в США не выделяли решающую роль Советского Союза. Были определенные пикировки, взаимные претензии, касающиеся вклада каждой страны в разгром Германии, но за рамки научных дискуссий они не выходили.

Эта идея стала раскручиваться еще со второй половины 1940–1950-х гг., но пока были живы современники трагических событий военного времени, она не была популярна в массовом сознании западной общественности.

Когда появились социальные сети, наступил очень удобный момент для воздействия на умы людей, особенно молодежи, люди старшего поколения не столь были подвержены манипуляциям общественного сознания. И соответственно складывается такая парадигма, как постистина или постправда. Это ситуация, при которой факты уже не имеют значения, а главным является их интерпретация.

Ялтинско-Потсдамская система мироустройства, созданная после окончания Второй мировой войны, устраивала как США, так и Советский Союз. В начале 1990-х гг. произошел распад СССР. В период «перестройки» в нашей стране история Великой Отечественной войны подверглась серьезным искажениям. В основу фальсификаций был положен тезис о том, что советская власть была нелегитимна и преступна. Термины «сталинизм» и «тоталитаризм» стали олицетворением советского периода. Достижения этого этапа истории нашей страны очернялись, реальные факты и события искажались.

Под вопрос была поставлена сама правомерность существования советского государства, а также стоила ли защита этого государства

миллионных жертв во время Великой Отечественной войны. Утверждение в массовом сознании идеи, что СССР – такое же тоталитарное государство, как Третий рейх, поставило под сомнение смысл характера войны со стороны нашей страны и стало основанием ревизии итогов Второй мировой войны [1, 12–13]. Оправдывалось предательство (власовщина, бандеровщина и др.), которое было представлено теперь в ином свете – как борцы против «сталинского» режима.

«Архитекторы перестройки» (А. Н. Яковлев, Е. Т. Гайдар, А. Д. Сахаров, А. И. Солженицын, Н. К. Сванидзе, Г. Х. Попов и др.) отказались от всего советского прошлого и за основу взяли западные «ценности». Деструктивные процессы охватили и историческую науку, ряд исследователей (Д. А. Волкогонов, Ю. Н. Афанасьев, Б. В. Соколов и др.) создавали различные мифы, искажающие реальные события истории нашей страны [2, 4–7]. Значимую роль в фальсификации Великой Отечественной войны сыграли гранты американского миллиардера Дж. Сороса. Разрушение истинных ценностей нашего общества началось изнутри.

В 1990-е годы баланс сил в мире был нарушен полностью. США стали единственным гегемоном в мире, и даже в это время им не нужно было фальсифицировать историю Второй мировой войны, т.к. они стали победителями в «холодной войне», была даже выпущена медаль в честь победы в холодной войне. Россия же значительно ослабла в 1990-е гг., Запад ждал, что деструктивные процессы пойдут дальше, и неизбежен распад России. Но неожиданно для Запада Россия в 2000-е гг. стала выходить из социально-экономического и политического кризиса.

Вот тогда и начинает раскручиваться новая концепция истории Второй мировой войны, в которой основная идея сводится к тому, что Вторую мировую войну развязали две тоталитарные державы – Германия и СССР. А свободный мир должен был сделать выбор, кого в этой схватке поддержать, чтобы спасти человечество. Эта концепция в тех или иных вариациях начинает раскручиваться после известной Мюнхенской речи Путина.

Когда 450 «интеллектуалов» западного мира вдруг вспомнили пакт Молотова-Риббентропа и обратились с «Воззванием к гражда-

нам мира, правительствам», что якобы нужно осудить «сталинизм», виновный в гибели миллионов людей.

В это включились правительства, всевозможные общественно-политические организации Запада и стали раскручивать эту тему. Начинает работать на больших оборотах маховик фальсификаций. 23 августа объявляется днем памяти жертв «сталинизма», нацизма, в журналистских текстах слово нацизм исключается и остается «сталинизм». В резолюции Европарламента 2019 г. эта концепция уже полностью была оформлена.

Резолюция была утверждена Европейским советом, а потом была утверждена Европейской комиссией, и в заключение уже большинством голосов была утверждена Европейским парламентом. И когда сносят памятники в странах Евросоюза, забывают упомянуть о том, что в резолюции указано, что необходимо освободить страны Евросоюза от монументов, прославляющих героизацию Великой Отечественной войны, «сталинского режима» и якобы «дающих неверное представление о Второй мировой войне и ее итогах». Это требование включено в официальный документ Европейского союза. Важно отметить в этой связи, что эти деструктивные процессы идут на межгосударственном и государственном уровнях.

Система фальсификаций истории ВОВ выстроена следующим образом: существуют определенные методички по распространению информации определенной направленности – блогерами, лидерами общественного мнения. Информация имеет яркий эмоциональный окрас. Это обязательное условие для продвижения нужной информации в мире, если этого нет – информация проходит незамеченной, и влияние ее минимальное. Используются известные общественные и политические деятели, кому доверяют в обществе (политик, известный блогер, СМИ и т.д.). Еще одно условие – распространение заведомо ложной информации в течение 24 часов. Потом информация живет уже своей жизнью, ее уже продвигать не нужно.

Есть очень умелая пропаганда, когда 70-80 процентов являются правдой, а остальное фейком. Фальсификации целенаправленно конструируются, они не отвечают основным критериям объективности, а являются инструментом пропаганды и манипулирования общественным мнением.

Самой гнусной фальсификацией истории ВОВ является произведение В. Б. Резуна (бывший советский офицер КГБ, в настоящее время проживает в Великобритании), который пишет под псевдонимом Суворов. Написал он ряд работ, где главная идея состоит в том, что в развязывании Великой Отечественной войны виновата не только гитлеровская Германия и ее сателлиты, а в том числе и СССР, т.к. якобы СССР планировал нанести превентивный удар по Германии и Германия вынуждена была начать войну [3, 10–11]. У нас в стране его труды стали очень популярными даже в академической среде.

Ряд ученых его тезисы успешно развивают, опираясь на документы и субъективно интерпретируя их. Миф о якобы превентивном ударе, который собирался нанести СССР по Германии, был подхвачен отечественными либералами-западниками: Г. Х. Поповым, К. М. Александровым, Б. В. Соколовым, А. Б. Чубайсом и др. В 1990-е годы труды Суворова изучали студенты-историки и использовали даже в ходе подготовки к семинарским занятиям по истории ВОВ. Эта фальсификация полностью была опровергнута и на основе архивных материалов доказано обратное рядом российских ученых-историков [4].

Другая историческая фальсификация связана с блокадой Ленинграда. Суть ее сводится к тому, что Ленинград можно было сделать открытым городом, сдать его врагу и таким образом избежать многие тысячи жертв. Адепты этого тезиса утверждают, что якобы фашистское командование не ставило цель стереть город с лица земли, и якобы даже были предварительно подготовлены бланки пропусков для жителей оккупированного в будущем города. Этот миф полностью опровергается планом «Барбаросса» и планом «Ост», тем не менее, в последнее время он активно раскручивается в либеральных СМИ и либералами-западниками [5, 149–153].

Сторонники этой идеи утверждают, что численность жертв блокадного Ленинграда насчитывает от 600000 до полутора млн. человек, и с учетом того, что СССР потерял в войне 27,6 млн. – это огромная численность, и этих жертв можно было избежать, если бы советское командование сдало город на милость фашистам. Адепты этого тезиса не учитывают то обстоятельство, к каким последствиям на советско-германском фронте это могло привести, и какие потери могла бы понести страна в дальнейшем ходе войны.

Некто Страхов, который живет в Германии, написал книгу «Трагедия на Неве. 1941–1944», бывший солдат вермахта, который участвовал в блокаде Ленинграда. Он изложил свое видение ситуации на Неве, понятно, что ни один преступник не признается в своих злодеяниях.

Один из многочисленных тезисов, изложенных в этой работе (большинство из которых не подтверждены документально), что город должен был функционировать, и якобы Германия была заинтересована в сохранении и порта. А якобы советское руководство целенаправленно пыталось истребить своих граждан. Встает вопрос – зачем? Какова была цель советского командования? На этот ключевой вопрос ответ в воспоминаниях фашиста не найден, тем не менее, эта работа достаточно популярна в современной Германии.

Другой миф, получивший популярность не только в западной прессе, но и у нас в стране с 1990-х гг., сводится к следующему: красноармейцы дрались за Сталина, а не за своих соотечественников. Да, действительно красноармейцы поднимались в атаку с призывом «За Родину, за Сталина!». Да, действительно многие красноармейцы были преданы идее коммунизма, и даже находясь на передней линии фронта, перед атакой просили своих командиров поддержать их и принять в партию ВКП (б).

Надо отметить, что идеологическая и пропагандистская работа велась достаточно хорошо даже в этих трагических и драматических условиях [6, 243–244]. Но поднимаясь на смертный бой, они были преданы своей Отчизне и думали о защите своих семей, детей. Но ведь многие солдаты и офицеры стран антигитлеровской коалиции не были привержены идее коммунизма, и тоже вели борьбу с фашизмом. Даже представители РПЦ, которые до войны подвергались определенным гонениям и репрессиям, поддерживали всенародную борьбу с фашизмом, многие эмигранты, покинувшие нашу страну после революции и ненавидевшие советскую власть, отказались сотрудничать с нацистами, как, например, Деникин, Миллюков и др., и полностью поддержали борьбу Советского народа с фашизмом.

Другой наш соотечественник Лебедев (представитель силовых структур, в 1980-е гг. офицер КГБ) придерживается такой же парадигмы, предложенной нашими противниками. В своих трудах, а он

написал несколько работ о блокаде Ленинграда, он пытается доказать, что гитлеровцы готовы были выпустить гражданское население через специализированные коридоры к Тихвину, вдоль Ладожского озера, планировалось якобы вывезти гражданское население морским путем с привлечением морских сил США.

Эти тезисы не подтверждены документами, никаких прямых доказательств нет. Доподлинно же известно, что фашистское командование пресекало все попытки мирного населения выйти из осажденного города и ставило цель истребить жителей голодом, располагая сведениями о том, что в Ленинграде крайне тяжелое положение с продуктами питания (целенаправленно в первые же дни оккупации 8 и 10 сентября 1941 г. были совершены массированные авианалеты германской авиации на Бадаевские склады, в результате чего сгорели тысячи тонн продуктов первой необходимости).

Расчет был на то, что если выпустить мирных жителей, то улучшится снабжение питанием защитников города. По плану «Барбаросса» Ленинград должен был стерт с лица земли. Об этом свидетельствуют и интенсивные бомбардировки промышленных предприятий, мирных кварталов, объектов жизнедеятельности города.

Но в книге Лебедева есть и реальные документы, что лишний раз подтверждает, как работает фальсификация – есть реальные факты, подтвержденные документами, и туда же встраивается фейковая информация.

Не только оппозиционные телеканалы, деятели литературы, кинематографа высказывались в таком ключе, но и вполне известные и заслуженные люди, писатель-деревенщик В. Астафьев, ветеран ВОВ, т.е. человек заслуженный, Герой Социалистического Труда. В 1990-е гг. он писал, что миллион жизней был отдан за город и коробки, что восстановить можно все, вплоть до гвоздя, а жизнь не вернешь. А под Ленинградом люди предпочитали погубить других людей, предать мучительной смерти: детей, стариков. При этом он не указывает на виновников этих событий, которые очевидны – Германия и Финляндия.

Другой писатель деревенщик В. Распутин обвинил его в приспособленчестве. Астафьев был обласкан советской властью, в своих

произведениях прославлял советскую действительность, а после распада СССР резко изменил свои точки зрения на многие события советского периода. Как утверждал его оппонент – В. Распутин, ему нужно было встроиться в новую парадигму и в модной тенденции ругать советскую власть.

Что касается реальной картины происходившего, то достаточно много документов, они доступны, рассекречены, которые подтверждают зловещие планы гитлеровской Германии. Известен план «Ост», это не один документ, а группа документов (разработаны с 1939 по 1942), половина этих документов не сохранилась, но они упоминаются в других документах. Исходя из содержания документов – планировалось очистить оккупированные территории от 70 до 80 % населения [7, 485–487]. На европейской части СССР должна была остаться только четверть населения. А куда должна была деться остальная часть населения – частично уничтожена (газовые камеры и концлагеря), должна была погибнуть в ходе военных действий, голода, инфекций, которая сопровождает оккупацию, часть населения должна была быть выселена с этих территорий [8, 12–13].

По плану «Ост» должно было быть уничтожено не просто советское государство, а должны были быть уничтожены дружба и многовековая связь между народами нашей страны, ставилась цель стравить их между собой. Но народы нашей страны наоборот сплотились в борьбе с врагом. Наверное поэтому в последнее время так активно в бывших советских республиках уничтожают памятники героям войны, чтобы прервать эту связь между народами. Очернение памяти о войне, искажение фактов – это долговременная работа западной пропаганды, направлена на переформатирование исторической памяти и изменение общественного сознания, особенно, это касается генофонда нашей нации – молодого поколения.

В школьных учебниках в США и стран Западной Европы Советский Союз как участник Второй мировой войны вообще не упомянут. А Советская армия, которая освободила страны восточной Европы от фашизма, представлена как варварская азиатская орда, которая пришла в Европу, чтобы грабить, насиловать, убивать и т.д. Некоторые политики и историки утверждают, что Нюрнбергский процесс был фарсом, и якобы не было в нем необходимости. Настоял

же на этом процессе Сталин. Необходимо было показать нашим европейским союзникам звериную, хищническую суть нацизма, разоблачив их человеконенавистнические замыслы.

В Германии сегодня довольно серьезные позиции в бундестаге заняла пронацистская партия. Лет 20–30 это было практически невозможно, потому как были еще живы поколения, которые испытали на себе весь ужас нацизма, которые воевали на фронте, испытали весь ужас бомбежек в своих городах, голод, лишения, а сейчас для современных поколений – война, это как компьютерная игра, в которой можно одержать и виртуальную победу. Сегодня эти настроения среди молодого поколения поддерживают безответственные политики, внуки и правнуки тех, кто являлся виновником развязывания и гибели миллионов людей во Второй мировой войне.

#### БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Орлов А. С., Георгиев В. А., Георгиева Н. Г., Сивохина Т. А. Хрестоматия по истории России. М., 2019. 592 с.
2. Воронов В. Н., Захарова Т. В. К вопросу о фальсификации истории Великой Отечественной войны // Мир образования – образование в мире. 2015. № 2 (58). С 3–9.
3. Суворов В. Ледокол. Кто начал Вторую мировую войну? М.: Аст, 2003. 378 с.
4. Исаев А. Антисуворов. М.: Яуза: Эксмо, 2004. 352 с.
5. Из директивы № 21. План «Барбаросса». Документы и материалы. М., 1967. С. 149–153.
6. Жуков Г. К. Воспоминания и размышления. Директива Наркомата Обороны и Генерального штаба военным советам Приграничных Военных округов. М., 1969. С. 243–244.
7. Орлов А. С., Георгиев В. А., Георгиева Н. Г., Сивохина Т. А. Хрестоматия по истории России. М., 2019. 592 с.
8. Тимофеева А. А. СССР во Второй мировой войне: мифы, фальсификация, новые оценки // История государства и права. 2012. № 18. С. 12–13.

*Научное издание*

**АЛАНСКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ:  
история и культура**

*Сборник материалов XIV Международных  
Свято-Георгиевских чтений  
«Православие. Этнос. Культура»*

Корректор *И.Г. Дзуцева*  
Компьютерная верстка *Н. А. Семенова*

Подписано в печать 27.03.2026. Формат 60×84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бум. офсетная № 1. Гарн. шрифта Times New Roman. Печать офсетная. Усл. печ. л. 19,1. Тираж 100 экз. Заказ № 25

