



ЕКАТЕРИНОДАРСКАЯ
ДУХОВНАЯ
СЕМИНАРИЯ

ХРИЗОСТОМ

ПРАВОСЛАВНЫЙ
НАУЧНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ
ЖУРНАЛ

№ 2 (18)

КРАСНОДАР
2026

ЕКАТЕРИНОДАРСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ



ХРИЗОСТОМ

№ 2 (18)

2026

Научно-просветительский журнал

Краснодар 2026

Главный редактор
Остапенко Андрей Александрович,
доктор педагогических наук

Ответственный секретарь
Иерей Вячеслав Куприенко

Свидетельство о регистрации в Роскомнадзоре: ПИ № ФС 77 – 80893

ISSN 2782-3253

© Авторы статей, 2026

© Екатеринодарская духовная семинария, 2026

EKATERINODAR THEOLOGICAL SEMINARY



CHRYSOSTOM

№ 2 (18)

2026

Scientific and educational journal

Krasnodar 2026

Chief editor

Andrey Alexandrovich Ostapenko,
Doctor of Pedagogical Sciences

Executive secretary

Priest Vyacheslav Kuprienko

© Articles's Authors, 2026

© Ekaterinodar Theological Seminary, 2026

Редакционный совет

Иеромонах Филофей (Артюшин), PhD
Бежанидзе Г. В. (кандидат теологии, кандидат богословия)
Беликова Н. Ю. (кандидат исторических наук)
Болотова Е. А. (кандидат философских наук)
Дьяченко Г. В. (кандидат филологических наук, кандидат богословия)
протоиерей Павел Калинин (кандидат философских наук)
протоиерей Алексей Касатиков (кандидат педагогических наук)
Каширина В. В. (доктор филологических наук)
иерей Андрей Кретов (кандидат богословия)
Лега В. П. (кандидат богословия)
Меньшиков В. М. (доктор педагогических наук)
Остапенко А. А. (доктор педагогических наук)
Пономаренко И. Н. (доктор филологических наук)
Рыбко С. Н. (кандидат исторических наук)
Хохлова А. Б. (кандидат педагогических наук).

Редакционная коллегия

протоиерей Кирилл Коршунов (кандидат философских наук,
кандидат богословия)
Павловская О. Е. (доктор филологических наук)
Горожанина М. Ю. (кандидат исторических наук)

Editorial Council

Hieromonk Philotheus (Artyushin), Candidate of Theology
Bezhanidze G. V. (Candidate of Theological Sciences)
Belikova N. Yu. (Candidate of Historical Sciences)
Bolotova E. A. (Candidate of Philosophical Sciences)
Dyachenko G. V. (Candidate of Philological Sciences, Candidate of Theology)
Archpriest Pavel Kalinin (Candidate of Philosophical Sciences)
Archpriest Alexy Kasatikov (Candidate of Pedagogical Sciences)
Kashirina V. V. (Doctor of Philology)
Priest Andrey Kretov (Candidate of Theology)
Lega V. P. (Candidate of Theology)
Menshikov V. M. (Doctor of Pedagogical Sciences)
Ostapenko A. A. (Doctor of Pedagogical Sciences)
Ponomarenko I. N. (Doctor of Philology)
Rybko S. N. (Candidate of Historical Sciences)
Khokhlova A. B. (Candidate of Pedagogical Sciences).

Editorial Board

Archpriest Kirill Korshunov (Candidate of Philosophy, Candidate of Theology)
Pavlovskaya O. E. (Doctor of Philology)
Gorozhanina M. Yu. (Candidate of History)

СОДЕРЖАНИЕ

Игуменья Тавифа (Ева Валерьевна Зоро), Никита Витальевич Кияшко Традиции старчества в религиозной культуре Юга и Северного Кавказа XIX-XX веков.	9
Александр Михайлович Иванов, Карина Владимировна Силина Между регистрацией и подпольем: опыт взаимодействия Уполномоченного по делам религии с незарегистрированными группами верующих в Вязьме (1970-1980-е гг.).....	20
Войцех Сломский Единство Церкви и верность Символу веры в horos Константинопольского собора 879-880 гг.	32
Александр Владимирович Бабич Свидетельство о чудесном явлении Пресвятой Богородицы в сражении при Башкадыкларе	46
Иерей Леонид Андреевич Костаненко Питиунт и Сотериуполис: проблема тождества и локализации опорного пункта христианской миссии в Алании в X-XII веках	52
Павел Станиславович Бельдюгин Понятие «греха» в сознании современных трудных подростков и язык пра- вославной аскетики: проблема герменевтического разрыва.	62
Сергей Николаевич Малахов Традиции народного православия и советская власть в Армавирском округе Северо-Кавказского края в 1920-е годы.	74

CONTENTS

Hegumenia Tavifa (Eva Valeryevna Zoro), Nikita Vitalievich Kiyashko Traditions of Eldership (Startsy) in the Religious Culture of the South and North Caucasus in the 19th-20th Centuries.....	9
Alexander Mikhailovich Ivanov, Karina Vladimirovna Silina Between Registration and the Underground: The Experience of the Commissioner for Religious Affairs in Interacting with Unregistered Religious Groups in Vyazma (1970s-1980s).....	20
Wojciech Słomski The unity of the Church and loyalty to the Creed in the horos of the Council of Constantinople in 879-880.....	32
Alexander Vladimirovich Babich Testimony of the miraculous appearance of the Holy Mother of god in the Bashkadyklar battle	46
Priest Leonid Andreevich Kostanenko Pitiyunt and Soterioupolis: The Problem of Identity and Localization of the Christian Missionary Base in Alania in the 10th-12th Centuries.....	52
Pavel Stanislavovich Beldyugin The Concept of «Sin» in the Minds of Modern Troubled Teenagers and the Language of Orthodox Ascetics: The Problem of the Hermeneutical Gap.....	62
Sergey Nikolaevich Malakhov Traditions of Folk Orthodoxy and Soviet Power in the Armavir District of the North Caucasus Krai in the 1920s.	74

УДК 27-9; 271.2

Игуменья Тавифа (Ева Валерьевна Зоро),
председатель Комиссии
по канонизации святых Ейской епархии
infomironositsa@yandex.ru

Никита Витальевич Кияшко,
член Комиссии по канонизации святых
Екатеринодарской епархии
kiyashkonv@gmail.com

Традиции старчества в религиозной культуре Юга и Северного Кавказа XIX-XX веков

Аннотация. В настоящей статье анализируется развитие аскетических практик в религиозной культуре Юга и Северного Кавказа на примере традиции духовного руководства – старчества. Как элемент христианской жизни старчество было доступно не только монашествующим, но также мирянам и даже женщинам. На Юге и Кавказе к середине XIX в. крупными центрами духовного наставничества выступали Екатерино-Лебяжский, Кавказский Николаевский и Иоанно-Мариинский монастыри, насельники которых духовно окормляли как иноков обителей, так и многочисленных приходящих паломников. Широкою известность имели архимандрит Самуил (Сардовский), иеросхимонах Рафаил (Барбара), схимонахиня Платонида (Семыкина), архимандрит Мартирий (Островых). Как и по всей империи, монастырское старчество в южных и кавказских обителях явилось ответом на кризис приходской жизни.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Кубанская епархия, Ставропольская епархия, епископ Иеремия (Соловьёв), аскетические практики, монашество, духовное руководство (старчество).

UDC 27-9; 271.2

Hegumenia Tavifa (Eva Valeryevna Zoro),
Chairperson of the Commission
for the Canonization of Saints of the Yeisk Diocese
infomironositsa@yandex.ru

Nikita Vitalievich Kiyashko,
Member of the Commission for the Canonization
of Saints of the Ekaterinodar Diocese
kiyashkonv@gmail.com

Traditions of Eldership (Startsy) in the Religious Culture of the South and North Caucasus in the 19th-20th Centuries

Annotation. This article examines the development of ascetic practices in the religious culture of the South and North Caucasus through the lens of the tradition of spiritual guidance known as eldership (startsy). As an element of Christian life, eldership was accessible not only to monastics, but also to laypeople and even women. By the mid-19th century, the major centers of spiritual mentorship in the South and the Caucasus were the Ekaterino-Lebyazhsky, Kavkazsky Nikolaevsky, and Ioanno-Mariinsky monasteries, whose inhabitants provided spiritual care both for fellow monks and for the numerous pilgrims who came to them. Widely renowned figures included Archimandrite Samuil (Sardovsky), Hieroschemamonk Rafail (Barbara), Schemanun Platonida (Semykina), and Archimandrite Martiry (Ostrovykh). As throughout the empire, monastic eldership in the southern and Caucasian cloisters emerged as a response to the crisis of parish life.

Key words: Russian Orthodox Church, Kuban Diocese, Stavropol Diocese, Bishop Ieremia (Solovyov), ascetic practices, monasticism, spiritual guidance (eldership / startsy).

Изучение религиозной культуры XIX-XX вв. открывает перед исследователями возможность осмыслить место сакрального в повседневной жизни населения Российской империи. В этом смысле особенный интерес представляют южные и северокавказские регионы – периферийные территории со специфическим этносоциальным ландшафтом, вошедшие в состав империи после XVIII в. и потому не имевшие многовекового духовного наследия. Издревле главным элементом религиозной жизни являлись аскетические практики, среди которых традиционно выделяются молитва, духовное руководство (старчество), чтение Священного Писания и святых отцов и внешние подвиги. По мнению А.Л. Беглова, старческое служение – это руководство духовной жизнью и борьбой со страстями на основе личного опыта, оно не ограничено священным саном, проповедническим служением или даже монашеским образом жизни¹. Историк определяет следующую классификацию духовных руководителей русского старчества: монашествующие в священном сане, монашествующие без священного сана, женщины-монахини, белое духовенство и миряне. Старчество имеет древнехристианское происхождение и известно с апостольских времён. Впоследствии с развитием христианского аскетизма практика духовного руководства получила широкое развитие в монашеской традиции².

В отечественной науке русское старчество как самостоятельную аскетическую практику одним из первых рассматривал В.И. Экземплярский. Киевский богослов обратил внимание на то, что ключевой характеристикой старца является не способность к чудесам или прозорливости, а прежде всего опыт внутренней борьбы со страстями и способность его трансляции среди окружающих³. Значительный вклад в осмысление русского старчества в контексте византийской аскетической традиции внёс И.К. Смолич. Он впервые датировал происхождение старчества временем преподобного Нила Сорского, хотя и не отрицал существование духовного руководства в киевском и московском периодах Древней Руси⁴. Среди представителей эмиграции восточное и русское монашество, а затем и оптинское старчество исследовал И.М. Концевич. В обширном труде он отмечал, что борьба со страстями имеет два пути: молитва и руководство опытного подвижника, в основе которого – регулярное исповедание помыслов. Как известно,

¹ Беглов А.Л. Святоотеческое сознание русского старчества (XIX – начало XX века) // Русская патрология. Материалы академической конференции. Сергиев Посад, 2009. С. 313.

² Там же. С. 330, 313.

³ Экземплярский В.И. Старчество // Дар ученичества. Сборник / Сост. П.Г. Проценко. М., 1993. С. 220-226.

⁴ Смолич И.К. Жизнь и учение старцев: (Путь к совершенной жизни). Русское монашество, 988-1917. Жизнь и учение старцев. Приложение к «Истории Русской Церкви». М. 1999. С. 382-383.

в центре русского старчества синодальной эпохи – Оптиной пустыни среди братии практиковалось ежедневное исповедание помыслов⁵. Среди современных исследователей значительный вклад в осмысление развития русского старчества внес А.Л. Беглов. Именно им была переосмыслена историографическая схема, согласно которой возрождение русского старчества наступило в XVIII столетии под влиянием школы преподобного Паисия Величковского. На основании примеров преподобного Василиска Туринского, Зосимы Верховского, иеромонаха Адриана Югского и преподобной Ардалионы (Игнатовой) историк установил, что в XVIII в. в отдалённых монастырях продолжала развиваться автохтонная традиция старчества⁶. Также место русского старчества в церковной жизни конца XIX – начала XX вв. и отношения синодальной церковной власти к старцам изучала эстонская исследовательница И.П. Пярт⁷. При этом анализ места духовного руководства в религиозной культуре Юга и Кавказа империи ещё не становился предметом отдельных исследований.

В настоящей статье предпринята попытка проанализировать примеры старчества в церковной жизни Кубани и Ставрополя и оценить роль духовного руководства в системе аскетических практик.

Интенсивная колонизация Кубани и Ставрополя во второй половине XVIII в. обусловила формирование новых духовных центров на окраине империи. Практически сразу после переселения бывших запорожских казаков на Кубань в 1794 г. был основан Екатерино-Николаевский Лебяжский мужской монастырь – преемник запорожской Межигорской обители. По межигорской традиции, установленной выходцами из Афона, в Лебяжьей пустыни был принят строгий богослужебный устав: в воскресные и праздничные дни всенощное бдение совершалось начиналось ночью и продолжалось до десяти часов, а в будние дни – от семи до четырёх⁸. В 1840-1850-е гг. известными наставниками в пустыни были братский духовник иеромонах Иона и схимонах Иезекииль, которые принимали приходящих мирян. По словам настоятеля архимандрита Самуила (Сардовского), «эти два лица особенно отличались духовной жизнью, глубоким смирением, благодушным мило-

⁵ Концевич И.М. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. М., 1993; Концевич И.М. Оптина пустынь и ее время. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.

⁶ Беглов А.Л. «Вечностью неразрушимое содружество»: Страницы русского старчества XIX века: преподобный Зосима (Верховский) и его духовная семья в 1818-1825 гг. // Альфа и Омега. 2001. № 3 (29). С. 205-240; Беглов А.Л. Святоотеческое сознание... С. 310-367.

⁷ Пярт И.П. Монастырское старчество в атмосфере кризиса в Русской Православной Церкви на рубеже XIX и XX вв. // Уральский исторический вестник. 2008. № 4 (21). С. 20-29.

⁸ Филарет (Гумилевский), еп. Черноморская Николаевская пустынь при Лебяжем лимане. Харьков, 1856. С. 30.

сердием к бедствию страждущих, щедростью на украшение св[ятых] икон при пустыни и строгим воздержанием... и особенно отличались отеческой простотой в беседах с приходящими черноморскими богомольцами»⁹. Старцы встречались и беседовали с паломниками в гостиничном корпусе, поскольку посещение монашеских келий мирянами по афонской традиции запрещалось¹⁰.

Старческое служение в монастырях иногда совмещалось с другими функциями и должностями. Так, настоятель Лебяжьей пустыни в 1871-1883 гг. архимандрит Самуил (Сардовский) был широко известен и обладал высоким духовным авторитетом. Период его руководства монастырём стал расцветом духовной и хозяйственной деятельности: построены больничный корпус с Екатерининским храмом, к Покровскому храму пристроен придел Саввы Стратилата и возведены новые корпуса для паломников, построен деревянный Казанский храм в кинонии, управление монастырём передано от войскового правления в духовное ведомство, учреждена богадельня для заштатного духовенства, составлено историческое описание обители¹¹. Под влиянием старца крупные благодетели обители, например, войсковой старшина Емельян Подолян, вступали в братию монастыря и принимали монашество¹². Характерным примером высокой подвижнической жизни насельников обители служит следующий факт. По благословению отца Самуила на восточной части монастыря были выкопаны пещеры с храмом во имя его небесного покровителя святого мученика Самуила. Подвижник был широко открыт для всех приходящих в обитель, как простой монах ухаживал за больными насельниками¹³. Почитание архимандрита Самуила продолжалось и после смерти: уже через несколько лет на его могиле возле Рождество-Богородицкого собора паломники поставили иконы. Как знак особенного почитания старца над его надгробием была построена часовня¹⁴.

Во второй половине XIX в. вследствие жёсткой регламентации приходской жизни, формального подхода духовенства к исповеди и деградации приходского духовничества верующие обращались к монастырям в поисках подлинной духовной жизни. Под влиянием Оптиной пустыни статус старчества значительно вырос как внутри аскетической традиции,

⁹ Самуил (Сардовский), архим. Екатерино-Лебяжская Николаевская общежительная пустынь Кубанской области. М., 1890. С. 45.

¹⁰ Филарет (Гумилевский), еп. Черноморская... С. 32-33.

¹¹ Самуил (Сардовский), архим. Екатерино-Лебяжская... С. 45.

¹² Кавказские ЕВ. 1876. № 9. С. 309.

¹³ Кавказские ЕВ. 1882. № 4. С. 128.

¹⁴ Кавказские ЕВ. 1884. № 18. С. 692; Воскресенский А. Черноморская Екатерино-Лебяжская Николаевская общежительная пустынь Кубанской области. Нижний Новгород, 1909. С. 10.

так и в общественной жизни. Преподобный Лев Оптинский так говорил одному протоиерею о причинах народного стремления к монастырям: «Что же, о. И., и правда; это бы ваше дело. А скажите-ка, как вы их исповедуете? Два-три слова спросите, вот и вся исповедь. Но вы бы вошли в их положение, вникнули бы в их обстоятельства, разобрали бы, что у них на душе, подали бы им полезный совет, утешили бы их в горе. Делаете ли вы это? Конечно, вам некогда с ними заниматься. Ну, а если мы не будем их принимать, куда же они, бедные, пойдут со своим горем?»¹⁵.

Широкую известность имел духовник Кавказского Никольского монастыря иеросхимонах Рафаил (Барбара). Этот подвижник родился в простой крестьянской семье, уже в зрелом возрасте поступил в 1881 г. в Екатерино-Лебяжскую пустынь и через несколько лет был пострижен в монашество с именем Роман. Начало его монашеского пути пришлось на годы духовного расцвета казачьей обители под руководством архимандрита Самуила. Когда в 1894 г. возле станицы Кавказской был основан Никольский монастырь, в него перевели монахов Лебяжьей пустыни, в том числе и отца Рафаила. В августе 1896 г. он был пострижен в схиму и назначен духовником обители¹⁶. Кроткий характер и глубокое внутреннее смирение привлекали к пастырю многих приходящих в обитель богомольцев. «Он состоит духовником монастырским, а народ обращается к нему с духовными нуждами, особенно часто просят его читать молитвы над беснующимися, известными в просторечии под именем «кликуш». Божественная благодать, всегда немощная врачующая и оскудевающая восполняющая, исцелила многих из подобных немощных людей, которые прибегали к молитвам о. Рафаила», – писал настоятель иеромонах Мефодий (Львовский)¹⁷. Позднее игумен Нил сообщал, что «немощные, во всех местах не находя врачебной помощи в своих недугах, обращаются за помощью к Богу, для чего в требнике, как известно, имеются молитвы над недужными. Эти молитвы и читает иногда по их просьбе о. Рафаил»¹⁸. Скончался отец Рафаил в 1917 г., а его погребение совершал епископ Кубанский Иоанн (Левицкий)¹⁹.

Одним из наиболее характерных примеров является служение схимонахини Ставропольского Иоанно-Мариинского женского монастыря Платониды (Семыкиной). «Это самая видная личность, составляющая, можно сказать, украшение и столп Иоанно-Мариинской обители, и учи-

¹⁵ Жизнеописание оптинского старца иеромонаха Леонида. М., 1876. С. 66-67.

¹⁶ ГАСК. Ф. 135. Оп. 54. Д. 600. Л. 123об.

¹⁷ Мефодий (Львовский), иером. Историческое описание Кавказского миссионерского монастыря. Ставрополь, 1898. С. 8.

¹⁸ Государственный архив Ставропольского края (ГАСК). Ф. 135. Оп. 62. Д. 1122. Л. 7об.

¹⁹ Ставропольские ЕВ. 1917. № 18. С. 519.

тельница благочестия для всей окрестности на далекое пространство», – писал о ней современник²⁰.

Блаженная старица, в миру Гликерия Алексеевна Семькина, родилась в 1802 г. в семье казака станицы Михайловской Ставропольской губернии. В юном возрасте из-за болезни Гликерия потеряла зрение, а вместе с ним и связь с суетным миром. Как известно из жизнеописания, подвижница с раннего возраста отличалась и стремилась к суровым подвигам: в 16-18 лет начала носить железный пояс, в 20 лет для борьбы со сном зимой обливалась холодной водой и купалась в проруби, а для усмирения плотских движений закапывалась по шею в землю и проводила в таком положении целые сутки. В довершение всего она в течение десяти лет носила железные вериги²¹. После смерти матери Гликерия поселилась возле станичного храма, где вокруг нее собралась община до десяти девиц, ищущих подвижнической жизни. Под руководством подвижницы члены общины придерживались строгого устава: ничего не ели до заката в среду и пятницу, не носили цветную одежду, проводили ночи в молитве и пекли просфоры для местного храма. В 1844 г. Гликерия приняла тайный монашеский постриг с именем в честь преподобного Палладия.

В 1846 г. духовником подвижницы стал инспектор Ставропольской семинарии игумен Герасим (Добросердов), которого она очень почитала за богоугодную жизнь²². Когда же в Ставрополе был учреждён Иоанно-Мариинский монастырь, старица вместе с послушницами вступила в новую общину. В монастыре монахиня из-за слабого здоровья оставила изнурение плоти и вместо этого усилила подвиги поста и молитвы. В течение многих лет во время Великого поста она питалась только по субботам и воскресеньям. После кончины в 1872 г. епископа Кавказского Феофилакта подвижница наложила на себя сорокадневный пост и впоследствии несла этот подвиг после смерти близких и знакомых ей людей²³.

За духовным советом к старице обращались насельницы обители и даже монастырское духовенство. По свидетельству протоиерея В. Розалиева, матушка обладала даром прозорливости, духовного зрения и видения будущего, свидетелем которых он был сам. Неоднократно Господь удостаивал ее видения духовного мира. Однажды, борясь с сердечным охлаждением, Платонида с болью возопила к Богу: «Слышишь ли Ты меня, Господи? Слышишь ли стоны мои и страдания сердца моего?», – и увидела

²⁰ Розов К. Исторический очерк Ставропольской (на Кавказе) Иоанно-Мариинской женской иноческой обители. СПб., 1875. С. 48.

²¹ Розалиев В., прот. Современная подвижница схимонахиня Платонида (14 декабря 1886). Владикавказ, 1899. С. 13.

²² Там же. С. 12.

²³ Там же. С. 29.

двух ангелов по правую и левую сторону с книгами в руках. «Смотри, – сказал один из них, указывая на книги, – мы записали каждый вздох твой, каждый стон и слово твое». Сзади них открылась целая толпа демонов, один из них был в изорванной одежде и закричал: «Куда лезете? Смотрите, как я изорван!». Во время Литургии подвижница видела ангелов, сослужащих священнику, и даже Самого Христа. «Во время литургии [Рождества Христова] я внезапно пришла в восхищение и была вне себя, – говорила Платонида. Мне представился зеленый луг, на котором паслось бесчисленное множество овец, и между ними был один молодой необыкновенный Агнец. Кто-то мне подал Его на руки. Волна на Нем была такая мягкая и белая, что я не умею как и сказать. Но между этой волной были на нем следы ран. Я спросила: что же это такое? Грехи ваши, которые Агнец сей носит на Себе, – ответил мне тот, кто подал Его мне на руки. В это мгновение я пришла в себя и стала горько плакать»²⁴.

Многие жители Ставрополя искали у старицы Платониды духовного совета и утешения. Когда же в 1886 г. она заболела перед смертью, множество горожан и даже епископ Ставропольский Владимир (Петров) приходили получить её последнее благословение²⁵.

Как уже отмечалось, старческое служение не было свойственно только монашествующим, среди его представителей известны миряне высокой духовной жизни²⁶. Из жизнеописания схимонахини Платониды (Семыкиной) известно, что её первым духовным наставником в 1830-е гг. был слепой отставной солдат Петр из села Пелагиады. Еще до поступления в монастырь Платонида посещала его, вела духовные беседы и научилась Иисусовой молитве. Подвижница на всю жизнь сохранила память о своем первом наставнике и перед смертью с благодарностью говорила о нём²⁷.

Взаимодействие старца и ученика выражалось не только в личном общении, но могло поддерживаться на расстоянии через переписку. Широко известна обширная переписка оптинских старцев, и особенно преподобного Амвросия, с духовными чадами²⁸. Среди кавказских монастырей большой духовный авторитет имел их основатель первый епископ Кавказский Иеремия (Соловьев), пребывавший на покое в Нижегородском Благовещенском монастыре. Насельники Кубанского Марие-Магдалининского и Ставропольского Иоанно-Мариинского мо-

²⁴ Там же. С. 33, 41-42.

²⁵ Там же. С. 44.

²⁶ Беглов А.Л. Святоотеческое сознание... С. 334.

²⁷ Розалиев В., прот. Современная подвижница... С. 9-10.

²⁸ Собрание писем Оптинского старца Амвросия: к 200-летию со дня рождения преподобного Амвросия Оптинского. Козельск, 2012.

настырей испрашивали благословение епископа-отшельника на строительство храмов, вступление в должность настоятелей, на важные события для братства обители и совершали соборную молитву о старце. Так, в 1873 г. игуменья Марие-Магдалининской обители Олимпиада (Албанович) просила благословить начало строительства главного Вознесенского собора: «Помня, что и место этого монастыря было посвящено Вашим Высокопреосвященством, ваши первые молитвы были вознесены к Творцу Небесному, по вашим святым молитвам мы и до сих пор существуем, по благословению и молитвам вашим благодать Божия и доселе пребывает на нашей обители... Зная на опыте, что молитвы ваши всегда бывают услышаны Богом, я не решусь приступить к постройке храма прежде, чем не получу на это благословения Вашего Высокопреосвященства»²⁹.

Владыка присылал в обитель церковную утварь, на что монахини с благодарностью отвечали соборной молитвой: «Примите, преосвященнейший владыко, от меня и от всей паствы моей сию невыразимую, но нелицемерно проистекающую из сердец наших благодарность за такое внимание Вашего Преосвященства. Мы и всегда осмеливались ожидать и вполне надеялись, что Ваше Преосвященство никогда не изгладите из памяти то святое место, которое получило основное начало на ваших святых молитвах... В настоящий радостный для нас день, 8 января, после всенощного бдения св[ятителю] Димитрию, в присутствии всех чад св[ятой] обители совершена была Божественная Литургия о здравии и спасении Вашего Преосвященства»³⁰.

Как видно из рассмотренных сюжетов, духовное наставничество со стороны опытных подвижников было неотъемлемым элементом религиозной культуры Кубани и Ставрополя. Крупными центрами наставничества на Юге и Северном Кавказе выступали Екатерино-Лебяжский, Кавказский и Иоанно-Мариинский монастыри, насельники которых духовно окормляли как иноков обителей, так и многочисленных приходящих паломников. В середине XIX столетии монастырское старчество как аскетическая практика «вышла» за пределы монастырей, что стало реакцией на кризис приходской жизни и привлекало к Церкви верующих всех сословий.

²⁹ ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 1. Д. АП/308. Л. 186об.

³⁰ ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 1. Д. АП/329. Л. 107.

Список использованных информационных ресурсов

1. Беглов А.Л. «Вечностью неразрушимое содружество»: Страницы русского старчества XIX века: преподобный Зосима (Верховский) и его духовная семья в 1818-1825 гг. // Альфа и Омега. 2001. № 3 (29). С. 205-240.
2. Беглов А.Л. Святоотеческое сознание русского старчества (XIX – начало XX века) // Русская патрология. Материалы академической конференции. Сергиев Посад, 2009. С. 310-367.
3. Воскресенский А. Черноморская Екатерино-Лебяжская Николаевская общежительная пустынь Кубанской области. Нижний Новгород, 1909.
4. ГАСК. Ф. 135. Оп. 62. Д. 1122. Л. 7об.
5. Государственный архив Ставропольского края (ГАСК). Ф. 135. Оп. 54. Д. 600. Л. 123об.
6. Жизнеописание оптинского старца иеромонаха Леонида. М., 1876.
7. Кавказские ЕВ. 1876. № 9. С. 309.
8. Кавказские ЕВ. 1882. № 4. С. 128.
9. Кавказские ЕВ. 1884. № 18. С. 692.
10. Концевич И.М. Оптина пустынь и ее время. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.
11. Концевич И.М. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. М., 1993.
12. Мефодий (Львовский), иером. Историческое описание Кавказского миссионерского монастыря. Ставрополь, 1898.
13. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 573. Оп. 1. Д. АП/308. Л. 186об.
14. ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 1. Д. АП/329. Л. 107.
15. Прокопий (Леонов), монах. История Свято-Михайло-Афонской Закубанской общежительной пустыни. Майкоп, 2007.
16. Пярт И.П. Монастырское старчество в атмосфере кризиса в Русской Православной Церкви на рубеже XIX и XX вв. // Уральский исторический вестник. 2008. № 4 (21). С. 20-29.
17. Розалиев В., прот. Современная подвижница схимонахиня Платонида (14 декабря 1886). Владикавказ, 1899.
18. Розов К. Исторический очерк Ставропольской (на Кавказе) Иоанно-Мариинской женской иноческой обители. СПб., 1875.
19. Самуил (Сардовский), архим. Екатерино-Лебяжская Николаевская общежительная пустынь Кубанской области. М., 1890.
20. Свято-Михайловская Афонская Закубанская пустынь. Одесса, 1902.
21. Смолич И.К. Жизнь и учение старцев: (Путь к совершенной жизни). Русское монашество, 988-1917. Жизнь и учение старцев. Приложение к «Истории Русском Церкви». М. 1999. С. 382-383.

22. Собрание писем Оптинского старца Амвросия: к 200-летию со дня рождения преподобного Амвросия Оптинского. Козельск, 2012.
23. Ставропольские ЕВ. 1917. № 18. С. 519.
24. Степкин В.В. Лабиринты пещер Валуйского Успенского Николаевского мужского монастыря и Закубанской Михайло-Афонской пустыни как отражение духовной традиции исихазма // Вестник Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина. 2019. № 1. С. 7-11.
25. Филарет (Гумилевский), еп. Черноморская Николаевская пустынь при Лебяжьем лимане. Харьков, 1856.
26. Экземплярский В.И. Старчество // Дар ученичества. Сборник / сост. П.Г. Проценко. М., 1993. С. 220-226.

УДК 94(470.332)+322

Александр Михайлович Иванов,
Смоленский филиал Финансового университета
при Правительстве Российской Федерации,
доцент, кандидат исторических наук
Aleks-I-82@yandex.ru.

Карина Владимировна Силина,
Смоленский филиал Финансового университета
при Правительстве Российской Федерации
silina.carina2016@yandex.ru

**Между регистрацией и подпольем:
опыт взаимодействия Уполномоченного по делам
религии с незарегистрированными группами
верующих в Вязьме (1970-1980-е гг.)**

Аннотация. статья посвящена деятельности Уполномоченного по делам религии при Совете Министров СССР по Смоленской области в начале 1970-х гг. направленной на взаимоотношения с религиозными организациями региона на примере города Вязьма. Авторы затрагивают аспекты взаимодействия и контроля со стороны советских органов как за зарегистрированными, так и незарегистрированными религиозными общинами и группами верующих, показывая деятельность и проблемы, с которыми они сталкивались в определенном районе Смоленской области. В ходе написания статьи использовались материалы Государственного архива новейшей истории Смоленской области (далее ГАНИСО) многие из которых вводятся в научный оборот впервые.

Ключевые слова: баптисты; евангельские христиане-баптисты; незарегистрированные группы; религиозная политика СССР; Русская Православная церковь; Уполномоченный по делам религии.

UDC 94(470.332)+322

Alexander Mikhailovich Ivanov,
Candidate of Historical Sciences, Associate Professor,
Smolensk Branch of the Financial University
under the Government of the Russian Federation
Aleks-I-82@yandex.ru

Karina Vladimirovna Silina,
Smolensk Branch of the Financial University
under the Government of the Russian Federation
silina.carina2016@yandex.ru

**Between Registration and the Underground: The Experience
of the Commissioner for Religious Affairs in Interacting
with Unregistered Religious Groups in Vyazma (1970s-1980s)**

Annotation. This article examines the activities of the Commissioner for Religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR for the Smolensk Region in the early 1970s, focusing on the relationship with religious organizations in the region, using the town of Vyazma as a case study. The authors address aspects of interaction and control exercised by Soviet authorities over both registered and unregistered religious communities and groups of believers, highlighting the activities and challenges they faced in a specific district of the Smolensk Region. The study draws on materials from the State Archive of Contemporary History of the Smolensk Region (GANISO), many of which are introduced in to scholarly circulation for the first time.

Keywords: Baptists; Evangelical Christians-Baptists; unregistered groups; religious policy of the USSR; Russian Orthodox Church; Commissioner for Religious Affairs.

После Великой Отечественной войны положение Церкви в государстве и обществе начало стабилизироваться, еще в 1943 году был создан новый государственный орган Совет по делам религиозных культов при Совете Народных Комиссаров Союза ССР, который занимался всеми религиозными организациями, рассматривал обращения граждан и регистрировал церковные общины, предоставляя им церковные здания для прямого пользования¹. Однако в конце 1950-х – начале 1960-х гг., вошедших в историю как период хрущевских гонений на Церковь, советское руководство в кратчайшие сроки поспешило решить религиозную проблему в стране. Говоря о политических аспектах, следует обратить внимание и на желание построить в СССР общество, коммунистическая идеология которого, освободившаяся от сталинского наследия, еще смогла бы проявить себя, что, в свою очередь, исключало возможность любой духовной альтернативы, особенно религиозной. По прямому указанию Хрущева Н.С. в 1958 г. началась новая волна по закрытию храмов и передаче их зданий местной власти для использования в самых различных целях. Более того, предполагалось осуществлять закрытие храмов руками самих верующих. Это возможно было реализовать, подбирая в церковные советы людей, готовых проводить на местах необходимые мероприятия².

18 апреля 1961 г. Синодом было принято Постановление «О мерах по улучшению существующего строя приходской жизни», согласно которому, власть в приходах передавалась исполнительным органам, назначаемым местными органами советской власти. Настоятель с этого времени имел статус «рабочего по договору», заключавшемуся исполнительным органом в каждом отдельном случае и расторгавшемуся в одностороннем порядке. В 1961 г. был осуществлен единовременный учет храмов, в ходе которого проверялось не только количество церковных зданий, их площадь и другие габариты, и даже не только количество совершаемых треб, но все, вплоть до того, сколько людей посещает храм в дни церковных праздников. При его проведении было выявлено много бездействующих церквей, не используемых молитвенных зданий, затухающих приходов. На местах разобрались с каждым религиозным обществом. Общественные здания, находившиеся в ведении Русской Православной Церкви в период войны, были возвращены их прежним владельцам³.

¹ Азаренкова А.С., Иванов А.М. Деятельность религиозного объединения Крестовоздвиженской старообрядческой церкви белокриницкого согласия в д. Малые липки Сычёвского района Смоленской области в 1950-1980-е годы // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2022. № 4 (17). С. 52.

² Иванов А.М. Вязьма православная. Смоленск: Маджента, 2016. С. 18.

³ Иванов А.М., Силина К.В. Деятельность и контроль за незарегистрированными группами верующих в начале 1970-х годов по отчётам Уполномоченного по делам религии при Совете Министров по Смоленской области // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2024. № 4(25). С. 99.

Большинство церквей было переоборудовано под клубы, многие приспособлены под театры, кинотеатры, книгохранилища, планетарии, лекционные залы, музеи. Не менее распространенным было и использование их под склады, гаражи, мастерские, заводские корпуса и т.п. В закрытых и переоборудованных храмах интерьеры варварски разрушались, иконы и книги сжигались, утварь и имущество расхищались при закрытии. Еще более печальна судьба тех церквей, которые разрушены и которых уже не восстановить. Материалы из разрушенных храмов шли на строительство коровников, всевозможных хозяйственных построек, ими мостили улицы. При этом тенденция по сознательному уничтожению храмовых построек постепенно стала сворачиваться⁴.

Основное внимание Уполномоченного по делам религии по Смоленской области в начале 1970-х годов было сосредоточено на практическом претворении в жизнь политики партии и правительства в отношении религии; выполнение положения о Совете и указаний Совета по делам религии при Совете Министров СССР; контроль за применением и соблюдением законодательства о культах местными религиозными организациями и служителями культа, а также местными советскими органами, должностными лицами, всеми гражданами; изучение религиозной обстановки в Смоленской области; информирование Совета, партийных и советских органов о процессах и явлениях в религиях; принятие мер по предупреждению и пресечению нарушений законодательства о культах, рассмотрение заявлений и жалоб; оказание помощи комиссиям при исполкомах рай(гор)советах депутатов трудящихся в осуществлении контроля за соблюдением законодательства о культах⁵.

14-17 июня 1977 г. старший инспектор Совета по делам религии при Совете Министров СССР по Смоленской области А.В. Гришовцев находясь в командировке в г. Вязьма ознакомился с религиозной обстановкой в городе и районе. В городе Вязьма действовала православная церковь (Троицкий собор) и незарегистрированная община евангельских христиан-баптистов. В селе Леонтьево Вяземского района имелась действующая Преображенская церковь. Троицкий собор работал весьма активно, в 1976 г. его доход составлял 140840 рублей, по этому показателю церковь стояла на втором месте после Смоленского кафедрального собора.

Фактов вмешательства священников в финансово-хозяйственную деятельность церковных общин не было установлено. По мнению советских работников, настоятель Н.С. Дубяго большого рвения к служению не проявлял.

⁴ Иванов А.М. Вязьма православная. Смоленск: Маджента, 2016. С. 19.

⁵ Государственный архив новейшей истории Смоленской области (далее ГАНИСО). Ф. 985. Оп. 2. Д. 58. Л. 22.

Не любил показываться в миру в одеянии священнослужителя, являлся около двух лет благочинным, но не нашел времени побывать в приходах Вяземского благочинного округа.

Председателем исполнительного органа Троицкого собора являлся пенсионер Кондрашов Константин Изотович, малограмотный человек, но обладавший хорошими способностями хозяйственного организатора. В 1976-1977 гг. обеспечил проведение значительных ремонтных работ внутри храма (реставрация икон, золочение люстр, были расписаны настенные панно на религиозные темы, проведена побелка стен и потолка и т.п.), всего на эти цели было затрачено около 12 тысяч рублей.

При проверке документов учета крещения детей было установлено, что они велись в соответствии с требованиями законодательства о религиозных культах. В ночь с 1 на 2 мая 1977 г. Троицкий собор обокрали, было похищено несколько икон, было проведено следствие, и преступники были задержаны. Исполнительный орган поставил перед инспектором вопрос об установке сигнализации. Просьба была передана секретарю горисполкома Т. В. Ивановой, которая сообщила, что вяземская милиция в состоянии ее выполнить.

Если исполком городского Совета в какой-то мере был знаком с работой Троицкого собора, то почти не располагал сведениями о деятельности незарегистрированной общины евангельских христиан-баптистов. В ходе командировки выяснилось, что в общине состоит около 60 человек, в основном женщины преклонного возраста, среди них девять человек проживали в г. Вязьме, 24 – в Вяземской районе, 15 – в селе Баскаково Угранского района, 12 – в райцентре Угра, несколько человек в городе Сычевке.

Община не имела собственных подготовленных руководителей, поэтому пресвитером являлся Румянцев Трифон Петрович, 1889 года рождения, пенсионер, имевший прописку в г. Москве, ул. Островского, д. 27/5, кв. 13. Румянцев ежемесячно 10-12 суток проводил в Смоленской области, по его словам, за разъезды община платит ему 10 рублей в месяц. Действующий вяземский пресвитер пять раз судился за нарушения советского законодательства о религиозных культах, он провел в тюрьмах и ссылках свыше 10 лет своей жизни. По утверждению пресвитера, на молениях, которые проходили по воскресеньям собиралось 25 и более верующих, но владелица дома Герасимова Екатерина Никитична, 1919 года рождения, пенсионерка, инспектору говорила, что собирается не 25 человек, а гораздо меньше. Моления проходили в 18-метровой комнате добротного дома, двор которого был обнесен глухим забором (по адресу ул. Дзержинского, д. 34). Румянцев, несмотря на свой преклонный возраст, являлся хорошим плотником, печником и сантехником. В 1977 г. он собственноручно сделал к дому

капитальную пристройку с центральным отоплением, ванной и другими коммунальными удобствами. Кроме того, ранее Румянцев соорудил на территории приусадебного участка Герасимовой строение для проживания в нем в летний период. Пресвитер хвалил проект новой Конституции СССР говорил, что теперь в стране полная свобода. В беседе с ним инспектор выяснил, что он признает лишь права, забывая об обязанностях гражданина страны. Румянцев грубо нарушал советское законодательство о религиозных культах, он скрывал, что, кроме проведения незаконных молений в Вязьме, периодически, по воскресеньям, выезжая в райцентры Угры, Сычевку и село Баскаково Гагаринского района, где без разрешения райисполкомов организовал в домах верующих молитвенные собрания и отправления других религиозных обрядов.

Румянцев в апреле 1977 г. подавал в горисполком заявление с просьбой зарегистрировать возглавляемую им религиозную общину. Исполком городского Совета его просьбу о регистрации не удовлетворил. Следует заметить, что местные Советы неудовлетворительно осуществляли контроль за соблюдением законодательства о культах, не использовали в этих целях возможность соответствующих комиссий. Так, например, комиссия содействия по соблюдению законодательства о религиозных культах при Вяземском горисполкоме не проявляла никакой активности, из ее 10 членов более или менее инициативно выполняли свои обязанности лишь представитель городского финансового отдела. Члены комиссии не посетили ни одного молитвенного собрания общины евангельских христиан-баптистов, не пытались прослушать и проанализировать проповеди священнослужителей. Аналогичная комиссия, созданная при Вяземском райисполкоме, в течении 12 месяцев (с июня 1976 г. по июнь 1977 г.), после ухода на пенсию секретаря исполкома, бездействовала.

При исполкоме Мещерского сельского Совета, на территории которого имелась Леонтьевская церковь, комиссия содействия создана не была. В сельсовете не было сборника законодательства о религиозных культах, председатель исполкома сельсовета Нина Потаповна Лоткова не знала, каков размер доходов церкви и почему она ни в 1976 г., ни в первом полугодии 1977 г. не сделала никакого взноса в Советский Фонд мира. Секретарь Вяземского горисполкома Т.В. Иванова высказывала пожелание организовать семинар для председателей комиссий содействия по соблюдению законодательства о культах. О выявленных недостатках был проинформирован первый секретарь Вяземского горкома КПСС В.М. Колосников.

Органы государственной и партийной власти проверяли деятельность Вяземской общины евангельских христиан-баптистов на предмет соблюдения законодательства о культах, приведем несколько примеров

из отчетов Уполномоченного по делам религии при Совете Министров СССР по Смоленской области В.П. Тарасенков о богослужении в незарегистрированной группе ЕХБ в городе Вязьма.

5 марта 1978 г. старший инспектор Совета по делам религии при Совете Министров СССР по Смоленской области А.В. Гришовцев посетил богослужение в незарегистрированной группе ЕХБ в городе Вязьме, приведем отчет полностью для понимания отношения государства и религиозных органов. «5 марта 1978 г., в воскресенье, состоялось очередное молитвенное собрание у вяземских евангельских христиан-баптистов в доме Герасимовой Екатерины Никитичны (улица Декабристов, 34). В комнате, предназначенной для моления, имелись три плаката со следующими текстами: «Где дух господен, там свобода», «Бог есть дух, ибо мы им живем, движемся, существуем», «Бог есть любовь». В молениях участвовало 45 человек.

Первым на богослужении выступил проповедник Виктор Дмитриевич Голубев, 1894 года рождения, 1924 года крещения. Он прочел выдержку из первого послания апостола Павла Тимофею и призвал молиться за царей, начальников: «Это требует бог» – сказал проповедник, и продолжал: «Нам прилично присоединить свою молитву ко всем молитвам, чтобы проводить жизнь тихую и безмятежную. Нужно молиться за начальствующих, ибо начальник – слуга Бога. Начальникам, чтобы править, надо много сил. Эти силы у них прибудут, если будем молиться. Некоторые начальники не знают божьего слова, поэтому нам надо усиленно за них молиться».

Вторым с проповедью выступал рабочий Вяземского прожекторного завода Яков Андреевич Иванов, 1938 года рождения, 1974 года крещения. Он процитировал Евангелие от Матвея и прокомментировал легенду, как определялась вина Христа перед Голгофой. «Решался вопрос, кого отпустить: Иисуса Христа или разбойника Варавву. Пилат, в связи с этим обратился к народу. Иудеи решили отпустить Варавву и тем самым погубили невинного Христа, а Пилат умыл руки. Существует легенда о том, что Пилат и поныне находится в аду и тем никах не может отмыть руки от крови сына Божьего. Надо или принять Христа, или отвергнуть. Третьего не дано. Христос говорил: «Кто не со мной, тот против меня». На предстоящем Божьем суде вопрос о греховности и праведности будет прежде всего решаться, исходя из отношения человека к Христу. Бог всегда любил человека. Неверующие должны понять, что спасти их может только Бог. У каждого человека должна быть совесть. Грех непременно будет наказан. Бог отдал свою жизнь за грехи людей. Он удалил наши грехи далеко, как далек Запад и Восток, погрузив их как бы в морскую пучину. День возмездия еще не наступил. Поэтому надо спасаться. Спасти можно только через веру. Вера

в Бога приводит к жизни. Веру можно получить через служение. Но как трудно приучить людей слушать... Надо делать все, чтобы нас было больше».

Третьим в качестве проповедника выступил Пётр Васильевич Плискунов, 1902 года рождения, 1922 года крещения. Он зачитал несколько предложений из Евангелия от Луки. «Христос знал, что нужна была жертва, чтобы очистить человечество от грехов. Он все знает, ибо по его воле все существует, без него ничего не совершается. Христос перед распятием был унижен, оскорблен, оплеван. Его казнь предсказана пророком Исаем за 700 лет. Христос отдал жизнь на Голгофе за рай на земле. Иисус пригвоздил к кресту грех человечества и его беззаконие. Господь призывал: «Приди ко мне и получишь прощение». Надо раскаяться перед Богом, переменить образ жизни. Кровь Иисуса очищает нас от греха. Путь в небо лежит только через Христа. (При произнесении этих слов многие верующие в знак согласия кивали головами и говорили «да»). Надо нести евангельскую весть погибающему миру. Если человек живет 80 лет, то 27 лет он спит, 27 лет работает, 27 лет «начинается» духовно. Некоторые читали романы в это время, вместо того что бы чтить божье слово и спастись. Жизнь коротка и надо ценить каждый час. Кто не хочет спастись, тот получит охапку стружек под голову в гроб. Спасение само собой к нему не приведёт. Другой человек боится переменить веру. Думает, что будут смеяться. И продолжает вести непотребный образ жизни: пьянствует, распутствует. Мы ничего в мир не принесли и ничего с собой не возьмем. Надо спастись. Нам надо брать пример с Христа. Какой у него был характер? Когда его обвиняли, он не сопротивлялся, ничего не отрицал. Он принял все грехи людей на себя. У многих наших знакомых все время заполнено пьянством. Государство тратит много сил и средств, чтобы исправить, вылечить их. Многие люди из-за пьянства погибают безвременно. Мы молитвами должны спастись. Путь в небо откроется только через святую жизнь».

Четвертый проповедник – Иван Иванович Малименков, 1903 года рождения, 1926 года крещения сказал: «Апостол Лука в своем евангелие упоминает о мучениях Христа. Его так изувечили, что Пилат не узнал Христа. Но учитель наш сказал: «Отче, прости им, ибо не знают, что делают». Тем самым Христос доказал, что надо любить бога и друг друга».

В заключение выступил пресвитер Трифон Петрович Румянцев, 1889 года рождения, 1929 года крещения. Он сказал, что над Христом издевались, надели терновый венец, били палкой, оплевали. Грех исказил и испортил человека. Грех – это беззаконие. Законы божьи и человеческий идут параллельно. И тот и другой требуют: не убий, не прелюбодействуй, не укради и т.д. Мы должны воздать должное Леониду Ильичу Брежневу. Он борется за мир. Недаром его грудь украшают все новые ордена.

С 1945 года в стране полный мир. Поэтому воздадим должное Богу и правительству. При царизме народ голодал. Теперь мы не понимаем, как обходится без хлеба, даже некоторые неосознательные им скот кормят. Будем молиться за начальство и правительство, чтобы жить тихо и безмятежно. Кто не нарушает закон Божий и страны, тот блаженствует. Между плотью и духом, которые желают разного, днем и ночью идет внутренняя борьба. Что бы правильно решить вопрос, надо прислушивается к совести. Нас иногда по незнанию в детском жертвоприношении. Это у атеистов имеет место жертвоприношения. Братья и сестры не принимают противозачаточных средств. У них в семьях по 6-8 детей. А у атеистов один-два ребенка. И над ними они всячески трясутся. У атеистов в результате аборт детей выбрасывают в туалет. Скоро придет господь и каждый будет отвечать за дела свои, и каждому за них будет воздано. На земле мы временные. Душа – это жизнь. Она не умирает. Вечность – это своеобразное кольцо, где нет кольца. Надо в сердце пустить Христа. До 30 лет я пьянствовал, два раза чуть не погиб, замерзая под заборами, переправился в животное. Если бы не уверовал, давно бы бесславно погиб. А теперь дожил почти 90 лет. Надо любить ближнего. Поступайте с людьми так, как хотели бы, чтобы с вами поступали». Богослужение завершилось обрядом хлебопреломления и сбором добровольно пожертвованных денег. Март 1978 г.»⁶.

4 января 1981 г. Уполномоченный Совета по делам религии при Совете Министров СССР по Смоленской области В.П. Тарасенков присутствовал на молитвенном собрании религиозного объединения Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ) в городе Вязьме. В 10-00 утра с кратким вступительным словом открыл собрание пресвитер Т.П. Румянцев. Вел собрание проповедник Я.И. Иванов, присутствовало 42 человека. Собрание проходило обычным порядком (исполнялись молитвы, псалмы, проповеди), после собрания состоялся обряд хлебопреломления, выступило три человека с проповедями.

Проповедник Я.И. Иванов сказал: «Укрепляющийся в господи, но помни, что ты являешься глиняным сосудом, можешь быть всегда разбитым. Он является храмом, хранилищем святого духа». Проповедник П.В. Васильев в своей проповеди сказал: «Господь взвешивает человеческие души. Все пути человека могут быть чисты в его глазах, а как они чисты в глазах Бога? Как мы можем подражать Богу в новом году? От господина ничего не скроешь, без его воли ничего не бывает. Мы должны всегда просить Бога простить нас. Счастливы те, у кого есть Бог, кто имеет в сердце Бога. Слушаться, подражать и следовать за Богом – вот главное. Нет власти не от Бога. Не покоряющийся власти – не покоряется Богу. И если у нас есть всякие шерохова-

⁶ ГАНИСО. Ф. 985. Оп. 3. Д. 38. Л. 18-22.

тости, то Бог уравнивает их, устраняет наши недостатки. Бог хочет, чтобы мы были послушными. Будьте мудры как змеи и просты как голуби. Мы все на весах у Бога». Т.П. Румянцев сказал: «Грех – это беззаконие. По Библии Адам и Ева съели яблоко от запретного дерева. Бог дал человеку закон, но потом он послал на землю сына своего Христа, который расплатился за все грехи человека перед Богом отцом. И он был распят на 4-х гвоздях. Природа не смогла смотреть на это. Было темно три часа. Кто будет веровать будет спасен, кто не будет веровать – тот не будет спасен».

После молитвенного собрания перед верующими выступил Уполномоченный Совета по делам религии при Совете Министров СССР по Смоленской области В.П. Тарасенкова с беседой о советском законодательстве о культах, были даны ответы на вопросы. На собрании присутствовал секретарь Вяземского горсовета Т.В. Иванова⁷.

20 декабря 1981 г. в результате проверки деятельности религиозных объединений ВСЕХБ в г. Вязьме секретарем вяземского горисполкома Ивановой Т.В. было установлено, что на учете в религиозном объединении состояло 70 человек. За 1981 г. три единоверца умерло и два было принято через «водное крещение». На молитвенном собрании присутствовало 19 человек. Собрание, которое вёл новый пресвитер Я.А. Иванов – рабочий прожекторного завода, проходило обычным порядком, исполнялись религиозные псалмы и гимны, читались проповеди, произносились молитвы, давались толкования различным библейским легендам.

В проповедях и молитвах верующие славили и благодарили Христа, призывали молиться за «начальствующих» и за нашу хорошую власть», благодарили Бога. Однако в ряде проповедей отчетливо звучали ноты антипатриотического содержания. Пресвитер Я.А. Иванов, толкуя изречение из Библии «Блаженные нищие духом», пытался навязать верующим такие мысли: «не надо думать о завтрашнем дне», «не надо заботиться о пище и одежде», «не надо заботиться о хлебе», не надо беспокоиться о духовном и культурном росте человека, т.к. это «не угодно Богу». «Будьте счастливы, когда у вас ничего нет впрок, ни богатства материального, ни духовного богатства».

После молитвенного собрания Уполномоченный Совета по делам религии при Совете Министров СССР по Смоленской области В.П. Тарасенков выступил перед верующими с докладом «11-я пятилетка – важная веха на пути исторических свершений советского народа». Доклад был воспринят верующими хорошо. Особое оживление среди слушателей отмечалось в тот момент, когда речь шла о социальной программе одиннадцатой пятилетки. Верующим были даны обстоятельные ответы на все их вопросы.

⁷ ГАНИСО. Ф. 985. Оп. 3. Д. 38. Л. 29-30.

В своих репликах они благодарили Советскую власть за активную борьбу за сохранение мира и огромную заботу о постоянном росте благосостояния советского народа. Новому пресвитеру было предложено оформить личное дело и прибыть к Уполномоченному Совета по делам религии при Совете Министров СССР по Смоленской области В.П. Тарасенкову для получения регистрации. О результатах проверки было доложено заместителю председателя горсовета В.Н. Тимохину, секретарям ГК КПСС В.И. Атрощенко и В.И. Андронову⁸.

Таким образом, духовенство Смоленской епархии, старообрядческой церкви, зарегистрированные секты евангельских христиан-баптистов являлись лояльными, поддерживали внутреннюю и внешнюю политику советского государства. Важнейшей особенностью деятельности религиозных групп оставалось снижение их влияния на население, из-за острого недостатка, низкой богословской и общеобразовательной подготовки религиозных кадров, так, например, духовенство более 20 церквей обслуживались в 1974 г. от случая к случаю, по совместительству, такое же положение творилось и в сектантских религиозных общинах⁹.

Уполномоченный по делам религии по Смоленской области Навозов Ф.Д. в начале 1970-х гг. постоянно работал в тесном взаимодействии с областными и местными органами. Смоленский обком КПСС, облисполком, Совет оказывали постоянную и конкретную помощь уполномоченному по осуществлению политики партии и государства в отношении религии и церкви, усилению контроля за соблюдением законодательства о культах, принимали меры по улучшению работы уполномоченного и инспектора¹⁰.

С началом Перестройки произошли изменения во взаимоотношении государства и религиозных организаций, ослабление партийно-государственного контроля за деятельностью различных религиозных конфессий и течений привело к тому увеличению зарегистрированных религиозных обществ. Ослабление партийно-государственного контроля за деятельностью различных религиозных конфессий и течений привело к тому, что по состоянию на 1 октября 1989 г. на территории Смоленской области было зарегистрировано 43 религиозных объединения РПЦ; 6 религиозных обществ евангельских христиан-баптистов (гг. Смоленск, Рославль, Вязьма, Ельня, Сафоново, ст. Игоревская Холм-Жирковского района), два религиозных общества адвентистов седьмого дня (гг. Смоленск, Сафоново), одно – пятидесятников

⁸ ГАНИСО. Ф. 985. Оп. 3. Д. 38. Л. 31-32.

⁹ Иванов А.М., Силина К.В. Деятельность и контроль за незарегистрированными группами верующих в начале 1970-х годов по отчётам Уполномоченного по делам религии при Совете Министров по Смоленской области // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2024. № 4(25). С. 105.

¹⁰ ГАНИСО. Ф. 985. Оп. 2. Д. 62. Л. 28-29.

(г. Смоленск) и одна старообрядческая церковь в г. Сычевке. Эти религиозные объединения действовали в рамках закона. Также на территории области действовало три незарегистрированные секты: сторонников т.н. Совета церквей евангельских христиан-баптистов (п. Колодня, Заднепровский район), две – пятидесятников (гг. Рудня, Ярцево). Регистрация новых религиозных объединений формировало уважительное отношение к соблюдению законов, способствовало оздоровлению социально-политической обстановки, установлению нормальных взаимоотношений между обществами верующих и органами государственной власти.

Список использованных информационных ресурсов

Источники

1. Государственный архив новейшей истории Смоленской области (далее ГАНИСО). ГАНИСО. Ф. 985. Оп. 3. Д. 38. Л. 1-45.
2. ГАНИСО. Ф. 985. Оп. 2. Д. 58. Л. 22.
3. ГАНИСО. Ф. 985. Оп. 2. Д. 62. Л. 9-29.

Литература

1. Азаренкова А.С., Иванов А.М. Деятельность религиозного объединения Крестовоздвиженской старообрядческой церкви белокриницкого согласия в д. Малые липки Сычёвского района Смоленской области в 1950-1980-е годы // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2022. № 4 (17). С. 52-58.
2. Аксёнова Е. К., Иванов А. М. Русское православное общество и органы советской власти: взаимоотношения в период перестройки (1985-1991 гг.) по материалам Смоленской области // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы XVI международной научно-практической конференции. Челябинск, 2020. С. 197-198.
3. Аксенова Е.К., Иванов А.М. Взаимоотношения государств и церкви на примере деятельности Уполномоченного по делам религии при Совете министров СССР по Смоленской области в 1987-1990 гг. // Modern Science. 2022. № 1-1. С. 84-89.
4. Иванов А.М. Вязьма православная. Смоленск: Маджента, 2016. 216 с.
5. Иванов А.М., Силина К.В. Деятельность и контроль за незарегистрированными группами верующих в начале 1970-х годов по отчётам Уполномоченного по делам религии при Совете Министров по Смоленской области // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2024. № 4(25). С. 105.

УДК 27-9 + 271.2

Войцех Сломский,
профессор, Университет VIZJA, Варшава, Польша,
доктор хабилитированный,
ORCID: 0000-0003-1532-0341
slomski@autograf.pl

Единство Церкви и верность Символу веры в horos Константинопольского собора 879-880 гг.

Аннотация. Статья посвящена богословскому анализу horos'a Константинопольского собора 879–880 гг. в контексте проблемы церковного единства и верности Никео-Константинопольскому Символу веры. Показывается, что собор не может быть понят только как акт восстановления патриарха Фотия или как эпизод церковно-политического конфликта между Римом и Константинополем. Его значение состоит в том, что восстановление общения связывается с неприкосновенностью соборного исповедания. Запрет прибавлять, убавлять или изменять Символ имеет не только догматический, но и экклезиологический смысл. В статье анализируются исторический контекст собора, значение horos'a, проблема Filioque и связь между Преданием, Символом веры и церковным общением. Делается вывод, что horos 879-880 гг. выражает православное понимание единства Церкви как верности соборной вере.

Ключевые слова: Константинопольский собор 879-880 гг.; Фотий; horos; Символ веры; Filioque; Предание; церковное единство; соборность; православная экклезиология; каноны; Рим; Константинополь.

UDC 27-9 + 271.2

Wojciech Slomski,
Professor, VIZJA University, Warsaw, Poland,
Doctor Habilitatus,
ORCID: 0000-0003-1532-0341,
slomski@autograf.pl

The unity of the Church and loyalty to the Creed in the horos of the Council of Constantinople in 879-880.

Annotation. This article offers a theological analysis of the horos of the Council of Constantinople (879-880) in the context of the problem of church unity and fidelity to the Nicene-Constantinopolitan Creed. It argues that the council cannot be understood merely as an act of restoring Patriarch Photius or as an episode in the church-political conflict between Rome and Constantinople. Its significance lies in the fact that the restoration of communion is linked to the inviolability of the conciliar confession. The prohibition against adding to, subtracting from, or altering the Creed has not only dogmatic but also ecclesiological meaning. The article examines the historical context of the council, the meaning of the horos, the Filioque controversy, and the connection between Tradition, the Creed, and ecclesial communion. It concludes that the horos of 879-880 expresses the Orthodox understanding of the unity of the Church as fidelity to the conciliar faith.

Keywords: Council of Constantinople (879-880); Photius; horos; Creed; Filioque; Tradition; Church unity; conciliarity (sobornost); Orthodox ecclesiology; canons; Rome; Constantinople.

Введение

Константинопольский собор 879-880 гг. принадлежит к числу наиболее дискуссионных событий византийской церковной истории IX в. Его значение выходит далеко за пределы персонального вопроса о восстановлении патриарха Фотия на Константинопольской кафедре и не может быть сведено исключительно к эпизоду так называемого Фотиева спора. Уже сама рецепция собора в восточной и западной традициях показывает, что речь идёт о событии, затрагивающем фундаментальные вопросы церковного единства, границ догматического развития, авторитета соборных решений и характера церковного Предания¹.

В историографии проблема собора 879-880 гг. долгое время интерпретировалась преимущественно через призму конфессиональной полемики. Для значительной части западной католической науки XIX – первой половины XX в. определяющим оставался подход Й. Гергенрётера, рассматривавшего Фотия как одного из главных инициаторов будущего раскола между Востоком и Западом². В рамках этой интерпретации собор 869–870 гг. понимался как законный VIII Вселенский собор, тогда как собор 879–880 гг. трактовался прежде всего как результат византийского политического давления и временного компромисса между Римом и Константинополем³.

Ситуация существенно изменилась после работ Ф. Дворника, который на основе критического анализа греческих и латинских источников показал, что традиционный образ Фотия как сознательного инициатора раскола является позднейшей конструкцией и не соответствует всей сложности событий IX в.⁴ Исследования Дворника стали поворотным моментом в изучении Фотиева спора и открыли возможность рассматривать собор 879-880 гг. не как маргинальный эпизод, а как важную попытку восстановления церковного общения между Востоком и Западом⁵.

Особое место в современной историографии занимает вопрос о значении *hōros*'а собора. В. Грюмель одним из первых обратил внимание на то, что формула о недопустимости прибавления, убавления или изменения Никео-Константинопольского Символа веры непосредственно

¹ Francis Dvornik, *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge: Cambridge University Press, 1948, p. 1-38; Valerio Polidori, «Photius and the Councils (AD 859-880),» *Studi sull'Oriente Cristiano* 28, no. 1 (2024): 35-66.

² Joseph Hergenröther, *Photius, Patriarch von Konstantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, Bd. 1-3, Regensburg, 1867-1869.

³ Daniel Stiernon, *Konstantinopel IV*, Mainz, 1975, p. 9-34.

⁴ Dvornik, *The Photian Schism*, p. 279-432.

⁵ Johan Meijer, *A Successful Council of Union. A Theological Analysis of the Photian Synod of 879-880, Thessalonike*, 1975, p. 15-46.

связана с ранней историей спора о Filioque⁶. Позднейшие исследования П. Гемайнхардта, Г.Д. Драгаса и В. Полидори показали, что проблема Filioque в контексте собора 879-880 гг. имеет не только тринитарное, но и эkkлeзиологическое измерение: речь идёт о вопросе, может ли отдельная церковная традиция изменять общецерковное исповедание без согласия всей Церкви⁷.

Вместе с тем в современной литературе сохраняется ряд спорных вопросов. Часть исследователей рассматривает собор 879-880 гг. главным образом как дипломатическое урегулирование конфликта между Римом и Константинополем. Другие подчеркивают прежде всего его антифилиоквистский характер. Наконец, существует направление исследований, в котором центральное значение придаётся канонической реабилитации Фотия и восстановлению принципа пентархии⁸. Несмотря на значительное количество работ, сравнительно редко предпринимается попытка рассмотреть hōgos собора одновременно в историческом, богословском и эkkлeзиологическом измерениях как целостное свидетельство православного понимания церковного единства.

Именно эта исследовательская лакуна определяет цель настоящей статьи. Ее основная задача состоит в том, чтобы показать, что hōgos Константинопольского собора 879-880 гг. выражает специфически православное понимание церковного единства как верности общему Символу веры и соборному Преданию. Главная гипотеза исследования заключается в том, что в постановлениях собора проблема Filioque рассматривается не только как догматический спор о Святом Духе, но и как вопрос о границах допустимого изменения общецерковного исповедания. В связи с этим статья отвечает на несколько основных вопросов: каким образом hōgos связывает единство Церкви с неприкосновенностью Символа веры? каково эkkлeзиологическое значение запрета изменять Символ? каким образом собор соединяет догматическое и каноническое измерения церковного общения?⁹

⁶ Venance Grumel, «Le décret du Synode photien de 879-880 sur le symbole de foi,» *Echos d'Orient* 37 (1938): 357-372.

⁷ Peter Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin – New York, 2002, p. 201-278; George D. Dragas, «The Eighth Ecumenical Council: Constantinople IV (879/880) and the Condemnation of the Filioque Addition and Doctrine,» *The Greek Orthodox Theological Review* 44 (1999): 357-369; Polidori, «Photius and the Councils,» p. 58-61.

⁸ Evangelos Chrysos, «The Principle of Pentarchy at the Council(s) (869-70 and 879-80),» in Constantinos G. Pitsakis *In Memoriam*, Athens, 2023, p. 237-252.

⁹ Giuseppe Alberigo, Alberto Melloni, eds., *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Vol. IV/1: The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, Turnhout: Brepols Publishers, 2016.

Методологически исследование опирается на герменевтику источников, богословско-филологический анализ греческого текста *hōros*'а, историко-каноническое прочтение постановлений собора и сравнительный анализ современной историографии. Основным источником является критическое издание *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*. В качестве исследовательской перспективы используется сочетание историко-богословского и эkkлезиологического подходов, позволяющее рассматривать собор не только как историческое событие, но и как выражение определённой модели церковного самосознания¹⁰.

1. Историко-богословский контекст Константинопольского собора 879-880 гг.

Исторический контекст Константинопольского собора 879-880 гг. определяется сложным переплетением персонального, канонического, политического и догматического измерений. На внешнем уровне кризис был связан с конфликтом вокруг патриарха Фотия и вопросом о законности его поставления после удаления патриарха Игнатия. Однако уже в первые годы развития спора стало ясно, что речь идет не только о внутреннем деле Константинопольской Церкви, но о более широком вопросе: каким образом в Церкви соотносятся первенство, соборность, каноническая автономия поместных Церквей и право апелляции к Риму¹¹.

Избрание Фотия в 858 г. стало поворотным моментом, поскольку оно поставило перед церковным сознанием вопрос о канонической допустимости быстрого перехода мирянина к высшей иерархической степени. Западная традиция позднее сделала этот факт одним из центральных аргументов против Фотия. Однако современная историография показывает, что сам по себе этот вопрос не исчерпывал конфликта: гораздо более важными оказались борьба церковных партий в Константинополе, участие императорской власти, позиция пап Николая I, Адриана II и Иоанна VIII, а также болгарская юрисдикционная проблема¹².

¹⁰ Henry Chadwick, *East and West. The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times to the Council of Florence*, Oxford, 2003, p. 91-138.

¹¹ Francis Dvornik, *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge: Cambridge University Press, 1948, p. 39-70; Valerio Polidori, «Photius and the Councils (AD 859-880),» *Studi sull'Oriente Cristiano* 28, no. 1 (2024): 35-43.

¹² Joseph Hergenröther, *Photius, Patriarch von Konstantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, Bd. 2, Regensburg, 1867, p. 1-86; Dvornik, *The Photian Schism*, p. 71-158; Predrag Komatina, «Photius' Return and the Council of 879/880,» in *Church Policy of Byzantium after the Triumph of Orthodoxy (843-886)*, Cham: Springer, 2025, p. 409-420.

Собор 869-870 гг., осудивший Фотия, не завершил кризис, а стал частью более широкой рецепционной драмы. В западной традиции он был постепенно признан VIII Вселенским собором; в восточной же традиции именно собор 879-880 гг. рассматривался как событие восстановления церковного мира. Это расхождение показывает, что спор о Фотии был не только спором о личности патриарха, но и спором о критериях соборности и церковной рецепции¹³.

После смерти Игнатия в 877 г. ситуация изменилась принципиально. Фотий вновь занял Константинопольскую кафедру, но сама проблема уже не могла быть решена простым возвращением прежнего патриарха. Необходимо было восстановить нарушенное общение между Римом и Константинополем, преодолеть последствия взаимных осуждений и определить, на каком основании возможно церковное примирение. Именно этот контекст объясняет значение собора 879-880 гг.: он был не только собранием, посвящённым делу Фотия, но и попыткой нормализовать отношения между крупнейшими церковными центрами христианского мира¹⁴.

Особую роль в этом процессе сыграл вопрос о Символе веры. Он не был внешним добавлением к делу Фотия, а затрагивал саму структуру церковного общения. Если общение Церквей предполагает общую веру, то изменение общецерковного Символа без согласия всей Церкви ставит под вопрос саму возможность такого общения. Поэтому постановление собора о неприкосновенности Никео-Константинопольского Символа должно рассматриваться как богословское основание восстановленного единства¹⁵.

Именно в этой перспективе становится понятной внутренняя связь между историей, богословием и каноническим правом. Исторически собор 879-880 гг. завершал определённый этап Фотиева спора; богословски он утверждал неприкосновенность Символа веры; канонически он стремился восстановить порядок общения между Римом и Константинополем. Эти три измерения не являются внешне соединёнными темами, но образуют единую структуру соборного решения¹⁶.

¹³ Daniel Stiernon, *Konstantinopel IV (Geschichte der ökumenischen Konzilien, 5)*, Mainz, 1975, p. 9-34; Lucas Perrone, «Das vierte Konzil von Konstantinopel (869-870),» in Giuseppe Alberigo, ed., *Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*, Düsseldorf, 1993, p. 169-196; P. Stephanou, «Deux conciles, deux ecclésiologies? Les conciles de Constantinople en 869 et 879,» *Orientalia Christiana Periodica* 39 (1973): 363-407.

¹⁴ Dvornik, *The Photian Schism*, p. 159-202; Polidori, «Photius and the Councils,» p. 43-58.

¹⁵ Venance Grumel, «Le décret du Synode photien de 879-880 sur le symbole de foi,» *Echos d'Orient* 37 (1938): 357-372; George D. Dragas, «The Eighth Ecumenical Council: Constantinople IV (879/880) and the Condemnation of the Filioque Addition and Doctrine,» *The Greek Orthodox Theological Review* 44 (1999): 357-369.

¹⁶ Johan Meijer, *A Successful Council of Union. A Theological Analysis of the Photian Synod of 879-880*, Thessalonike, 1975, p. 45-78; Chrysos, «The Principle of Pentarchy,» p. 237-252.

Horos собора и богословско-филологическое значение Символа веры

Центральное место в постановлениях Константинопольского собора 879-880 гг. занимает *horos*, поскольку именно в нем собор формулирует богословское основание восстановленного церковного общения. В отличие от канонов, регулирующих конкретные дисциплинарные вопросы, *horos* обращается к самой основе единства Церкви – Никео-Константинопольскому Символу веры. Его задача состоит не в создании нового догматического определения, а в подтверждении неприкосновенности уже принятого соборного исповедания¹⁷.

Особое значение имеет греческая формула, выражающая запрет на изменение Символа: μηδὲν προστιθέναι, μηδὲν ἀφαιρεῖν, μηδὲν μεταβάλλειν. Глагол προστιθέναι означает прибавление, ἀφαιρεῖν – изъятие или убавление, μεταβάλλειν – изменение, перемену формы или смысла. Такая тройная формула показывает, что собор защищает Символ не только от добавления отдельного слова, но от всякого действия, которое нарушает его соборную целостность¹⁸.

Именно здесь *horos* приобретает богословско-филологическое значение. Вопрос заключается не просто в сохранении древнего текста как исторического памятника. Символ веры является формой церковного исповедания, в которой текст, догмат и литургическое употребление неразрывно связаны. Поэтому изменение текста Символа означает не только филологическую редакцию, но и вмешательство в форму церковной веры¹⁹.

В этом отношении проблема Filioque должна пониматься не только как частный тринитарный спор. Разумеется, она затрагивает вопрос об исхождении Святого Духа и о богословском языке отношений между Отцом, Сыном и Духом. Однако в контексте собора 879-880 гг. не менее важен другой аспект: может ли отдельная церковная традиция изменить общий Символ без соборного согласия всей Церкви? Именно этот вопрос делает Filioque проблемой не только догматики, но и экклезиологии²⁰.

В. Грюмель справедливо показал, что постановление собора о Символе веры следует читать в контексте ранней истории спора

¹⁷ Giuseppe Alberigo, Alberto Melloni, eds., *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*. Vol. IV/1: The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872. Turnhout: Brepols Publishers, 2016.

¹⁸ Alberigo, Melloni, eds., *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, vol. IV/1.

¹⁹ Johan Meijer, *A Successful Council of Union. A Theological Analysis of the Photian Synod of 879-880*. Thessalonike, 1975, p. 45-78.

²⁰ Peter Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*. Berlin – New York, 2002, p. 201-278.

о Filioque. При этом значение horos'a не сводится к отрицанию одной конкретной добавки. Он формулирует более общий принцип: общецерковное исповедание не может быть предметом локального распоряжения²¹.

Следовательно, horos собора 879-880 гг. выражает православное понимание догматической границы. Богословие может раскрывать смысл Символа, защищать его от искажений и истолковывать его в новых исторических обстоятельствах. Но такое развитие не может превращаться в одностороннее изменение самой формы соборного исповедания. Предание здесь выступает как живая верность, а не как произвольная изменяемость²².

Это позволяет понять, почему вопрос о Символе веры занимает столь важное место в соборном решении. Восстановление общения между Римом и Константинополем невозможно без возвращения к общему основанию веры. Если Символ является формой общего исповедания, то его неприкосновенность становится условием церковного единства. В этом смысле horos не является отвлеченной догматической декларацией, но богословским актом восстановления общения²³.

Каноны собора и каноническая форма восстановления общения

Если horos Константинопольского собора 879–880 гг. определяет богословское основание церковного общения, то каноны собора раскрывают его каноническую форму. Они показывают, что восстановление единства не может быть сведено к декларации доброй воли или к простому дипломатическому компромиссу. Церковное общение должно быть восстановлено через конкретное упорядочение отношений между церковными субъектами, устранение препятствий к общению и защиту епископского достоинства²⁴.

Первый канон имеет особое значение, поскольку касается взаимного признания церковных решений между Римом и Константинополем. Его смысл состоит не в утверждении абсолютного превосходства одной кафедры над другой, а в восстановлении нарушенной канонической коммуникации. Собор стремится остановить логику взаимных осуждений, которая

²¹ Venance Grumel, «Le décret du Synode photien de 879-880 sur le symbole de foi,» Echos d'Orient 37 (1938): 357-372; idem, «Le Filioque au concile photien de 879-880 et le témoignage de Michel d'Anchialos» Echos d'Orient 29 (1930): 257-264.

²² George D. Dragas, «The Eighth Ecumenical Council: Constantinople IV (879/880) and the Condemnation of the Filioque Addition and Doctrine,» The Greek Orthodox Theological Review 44 (1999): 357-369.

²³ Valerio Polidori, «Photius and the Councils (AD 859-880),» Studi sull'Oriente Cristiano 28, no. 1 (2024): 60-61.

²⁴ Valerio Polidori, «Photius and the Councils (AD 859-880),» Studi sull'Oriente Cristiano 28, no. 1 (2024): 58-61.

в предшествующий период стала одним из главных механизмов углубления кризиса²⁵.

Второй канон показывает, что восстановление общения не означает отмены церковной дисциплины. Собор настаивает на устойчивости церковного состояния и служения, указывая, что примирение не может строиться на произвольном обращении с каноническими степенями. Мир в Церкви предполагает не только снятие вражды, но и уважение к церковному порядку²⁶.

Третий канон направлен против насильственного или незаконного устранения епископов. В контексте Фотиева спора эта норма имеет особую важность, поскольку весь конфликт был связан с вопросом о законности низложения, избрания и восстановления патриарха. Собор тем самым защищает епископское достоинство от произвола, политического давления и частных церковных интересов²⁷.

Таким образом, каноны собора образуют практическое продолжение *horos*'а. Если *horos* утверждает, что церковное общение возможно только при сохранении неповреждённого Символа веры, то каноны показывают, каким образом это общение должно быть восстановлено в реальном церковном теле. Вера, канон и общение здесь неразделимы: догматическая истина требует канонической формы, а канонический порядок получает смысл как служение церковному единству²⁸.

Именно поэтому Константинопольский собор 879-880 гг. имеет значение не только для истории канонического права, но и для православной экклесиологии. Он предлагает модель восстановления церковного общения, в которой канон не является внешним юридическим механизмом, а выступает формой исцеления нарушенной церковной связи²⁹.

Filioque, Предание и церковное единство

Проблема *Filioque* является тем пунктом, в котором богословское и каноническое значение Константинопольского собора 879-880 гг. соединяются особенно ясно. С одной стороны, речь идёт о тринитарном вопросе: каким образом следует богословски говорить об исхождении Святого Духа.

²⁵ Francis Dvornik, *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge: Cambridge University Press, 1948, p. 159-202; Polidori, «Photius and the Councils,» p. 58-59.

²⁶ Giuseppe Alberigo, Alberto Melloni, eds., *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, vol. IV/1.

²⁷ Dvornik, *The Photian Schism*, p. 39-70; Polidori, «Photius and the Councils,» p. 58-59.

²⁸ Johan Meijer, *A Successful Council of Union. A Theological Analysis of the Photian Synod of 879-880, Thessalonike*, 1975, p. 79-116.

²⁹ Evangelos Chrysos, «The Principle of Pentarchy at the Council(s) (869-70 and 879-80),» in Constantinos G. Pitsakis *In Memoriam*, Athens: Academy of Athens, 2023, p. 237-252.

С другой стороны, в контексте IX в. не менее важным оказывается вопрос церковной процедуры: может ли отдельная церковная традиция изменить общецерковный Символ веры без соборного согласия всей Церкви³⁰.

В этом отношении Filioque не является только частным латинским богословским выражением. Его включение в Символ веры изменяет статус формулы: она перестаёт быть локальной интерпретацией и становится частью общецерковного исповедания. Именно поэтому восточная критика Filioque была направлена не только против содержания формулы, но и против самого факта одностороннего изменения Символа³¹.

Норос собора 879-880 гг. показывает, что Предание не может быть понято как произвольная изменяемость догматической формы. Предание является живым, поскольку Церковь постоянно раскрывает содержание веры в новых исторических обстоятельствах. Однако эта жизнь Предания не означает права отдельной традиции изменять общецерковное исповедание. Богословское развитие возможно как истолкование принятой веры, но не как замена её соборной формы³².

Следовательно, проблема Filioque обнаруживает более глубокий вопрос: где проходит граница между богословским развитием и нарушением соборного исповедания. Константинопольский собор 879-880 гг. отвечает на этот вопрос через утверждение неприкосновенности Символа. Тем самым он показывает, что единство Церкви требует не только административного соглашения, но и общей веры, выраженной в форме, признанной всей Церковью³³.

В этом смысле Символ веры является не только догматическим текстом, но и экклезиологическим пространством. Церкви узнают друг друга как пребывающие в одной вере именно через общее исповедание. Если Символ изменяется односторонне, нарушается не только текст, но и форма взаимного признания. Поэтому Filioque становится проблемой ecclesial communion, а не только предметом тринитарной полемики³⁴.

Такое понимание позволяет избежать двух крайностей. С одной стороны, нельзя свести собор 879-880 гг. к простой антилатинской декларации.

³⁰ Peter Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin – New York, 2002, p. 201-278.

³¹ Venance Grumel, «Le Filioque au concile photien de 879-880 et le témoignage de Michel d'Anchialos,» *Echos d'Orient* 29 (1930): 257-264.

³² Henry Chadwick, *East and West. The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times to the Council of Florence*, Oxford, 2003, p. 91-138.

³³ Venance Grumel, «Le décret du Synode photien de 879-880 sur le symbole de foi,» *Echos d'Orient* 37 (1938): 357-372.

³⁴ George D. Dragas, «The Eighth Ecumenical Council: Constantinople IV (879/880) and the Condemnation of the Filioque Addition and Doctrine,» *The Greek Orthodox Theological Review* 44 (1999): 357-369.

С другой стороны, нельзя нейтрализовать его значение, представляя *hōros* как второстепенное приложение к делу Фотия. Напротив, именно через постановление о Символе собор формулирует богословское основание восстановленного общения³⁵.

Рецепция собора 879-880 гг. и значение его свидетельства для православной экклезиологии

Рецепция Константинопольского собора 879-880 гг. представляет собой один из наиболее сложных вопросов истории отношений между Востоком и Западом. В восточной традиции этот собор часто воспринимался как событие восстановления церковной справедливости и как преодоление последствий собора 869-870 гг., осудившего Фотия. В западной традиции, напротив, постепенно закрепилось признание собора 869-870 гг. в качестве VIII Вселенского собора, тогда как значение собора 879-880 гг. оказалось существенно ослаблено³⁶.

Ф. Дворник показал, что эта асимметрия рецепции не может быть объяснена только событиями IX в. Она связана с последующим формированием антифотианской традиции, развитием латинской канонической памяти и укреплением определенной конфессиональной схемы. Поэтому вопрос о статусе собора 879-880 гг. требует не только догматической оценки, но и историко-критического анализа источников³⁷.

Особенно важно, что собор 879-880 гг. был не локальным эпизодом, а событием общецерковного значения. Его решения касались восстановления общения, неприкосновенности Символа веры и канонического порядка между крупнейшими кафедрами христианского мира. Поэтому его свидетельство важно не только для реконструкции Фотиева спора, но и для понимания православной модели церковного единства³⁸.

В этой модели единство Церкви не строится на простой административной централизации. Оно основано на верности общей вере, выраженной в Символе, и на соборном способе хранения Предания. *Hōros* собора показывает, что граница веры не разрушает общение, если она является со-

³⁵ Johan Meijer, *A Successful Council of Union. A Theological Analysis of the Photian Synod of 879-880*, Thessalonike, 1975, p. 117-148.

³⁶ Daniel Stiernon, *Konstantinopel IV (Geschichte der ökumenischen Konzilien, 5)*, Mainz, 1975, p. 9-34; Lucas Perrone, «Das vierte Konzil von Konstantinopel (869-870),» in Giuseppe Alberigo, ed., *Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*, Düsseldorf, 1993, p. 169-196.

³⁷ Francis Dvornik, *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge: Cambridge University Press, 1948, p. 279-432.

³⁸ Valerio Polidori, «Photius and the Councils (AD 859-880),» *Studi sull'Oriente Cristiano* 28, no. 1 (2024): 35-66.

борной границей; напротив, она защищает общение от неопределенности и произвольного изменения церковного исповедания³⁹.

Следовательно, значение собора 879-880 гг. выходит за пределы собственно византийской истории IX в. Он ставит вопрос, актуальный для всей православной эkkлeзиологии: каким образом Церковь может восстанавливать нарушенное общение, не жертвуя догматической истиной, и как она может хранить Предание, не превращая его ни в мертвую форму, ни в произвольную редакцию веры⁴⁰.

Заключение

Проведённый анализ позволяет сделать вывод, что Константинопольский собор 879-880 гг. должен рассматриваться не только как завершение одного из этапов Фотиева спора, но и как богословско-каноническое свидетельство о природе церковного единства. Его значение состоит в том, что восстановление общения между Римом и Константинополем связывается не с внешним компромиссом, а с возвращением к общему основанию церковной жизни: неповреждённому Символу веры, соборной процедуре и каноническому порядку⁴¹.

Исторически собор был ответом на кризис, возникший вокруг личности Фотия, но его решения выходят за пределы персонального вопроса. Богословски *horos* собора подтверждает неприкосновенность Никео-Константинопольского Символа и тем самым определяет границу допустимого богословского развития. Канонически постановления собора показывают, что церковное общение требует не только общей веры, но и восстановления правильных отношений внутри церковного тела⁴².

Особенно важно, что проблема *Filioque* в контексте собора 879-880 гг. раскрывается одновременно как догматическая, каноническая и эkkлeзиологическая. Речь идёт не только о богословском выражении учения о Святом Духе, но и о вопросе, может ли отдельная церковная традиция од-

³⁹ P. Stephanou, «Deux conciles, deux ecclésiologies? Les conciles de Constantinople en 869 et 879,» *Orientalia Christiana Periodica* 39 (1973): 363-407.

⁴⁰ Henry Chadwick, *East and West. The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times to the Council of Florence*, Oxford, 2003, p. 91-138.

⁴¹ Francis Dvornik, *The Photian Schism. History and Legend*, Cambridge: Cambridge University Press, 1948, p. 159-202; Valerio Polidori, «Photius and the Councils (AD 859-880),» *Studi sull'Oriente Cristiano* 28, no. 1 (2024): 35-66.

⁴² Giuseppe Alberigo, Alberto Melloni, eds., *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Vol. IV/1: The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*. Turnhout: Brepols Publishers, 2016; Johan Meijer, *A Successful Council of Union. A Theological Analysis of the Photian Synod of 879-880, Thessalonike*, 1975, p. 79-148.

носторонне изменить Символ, принадлежащий всей Церкви. Ответ *hōros*'а однозначен: Символ веры является соборным исповеданием, а потому не может быть предметом локальной редакции⁴³.

Таким образом, *hōros* и каноны Константинопольского собора 879-880 гг. образуют внутренне связанное целое. *Hōros* определяет догматическую границу общения; каноны показывают, каким образом это общение должно быть восстановлено в каноническом порядке. Вера, Предание, канон и церковное единство здесь не противопоставляются друг другу, но образуют единую структуру православного церковного сознания⁴⁴.

Именно поэтому свидетельство собора 879–880 гг. сохраняет значение для современной православной экклесиологии. Оно показывает, что единство Церкви не может быть построено ни на административном принуждении, ни на неопределённом иренизме, ни на отказе от догматической ясности. Подлинное церковное единство возможно только как общение в истине, хранимой соборно и выраженной в неповреждённом Символе веры⁴⁵.

⁴³ Venance Grumel, «Le décret du Synode photien de 879-880 sur le symbole de foi,» *Echos d'Orient* 37 (1938): 357-372; Peter Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin – New York, 2002, p. 201-278.

⁴⁴ George D. Dragas, «The Eighth Ecumenical Council: Constantinople IV (879/880) and the Condemnation of the Filioque Addition and Doctrine,» *The Greek Orthodox Theological Review* 44 (1999): 357-369; Evangelos Chrysos, «The Principle of Pentarchy at the Council(s) (869-70 and 879-80),» in Constantinos G. Pitsakis *In Memoriam*, Athens: Academy of Athens, 2023, p. 237-252.

⁴⁵ P. Stephanou, «Deux conciles, deux ecclésiologies? Les conciles de Constantinople en 869 et 879,» *Orientalia Christiana Periodica* 39 (1973): 363-407; Henry Chadwick, *East and West. The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times to the Council of Florence*, Oxford, 2003, p. 91-138.

Список использованных информационных ресурсов

1. Alberigo G., Melloni A., eds. *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Vol. IV/1: The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872.* Turnhout: Brepols Publishers, 2016.
2. Chadwick H. *East and West. The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times to the Council of Florence.* Oxford: Oxford University Press, 2003.
3. Chrysos E. The Principle of Pentarchy at the Council(s) (869-70 and 879-80) // Constantinos G. Pitsakis In Memoriam. Athens: Academy of Athens, 2023. P. 237-252.
4. Dragas G. D. The Eighth Ecumenical Council: Constantinople IV (879/880) and the Condemnation of the Filioque Addition and Doctrine // *The Greek Orthodox Theological Review.* 1999. Vol. 44. P. 357-369.
5. Dvornik F. *The Photian Schism. History and Legend.* Cambridge: Cambridge University Press, 1948.
6. Gemeinhardt P. *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter.* Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2002.
7. Grumel V. Le décret du Synode photien de 879-880 sur le symbole de foi // *Echos d'Orient.* 1938. Vol. 37. P. 357-372.
8. Grumel V. Le Filioque au concile photien de 879-880 et le témoignage de Michel d'Anchialos // *Echos d'Orient.* 1930. Vol. 29. P. 257-264.
9. Hergenröther J. *Photius, Patriarch von Konstantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma.* 3 vols. Regensburg, 1867-1869.
10. Komatina P. Photius' Return and the Council of 879/880 // *Church Policy of Byzantium after the Triumph of Orthodoxy (843-886).* Cham: Springer, 2025. P. 409-420. DOI: 10.1007/978-3-031-91254-2_17.
11. Meijer J. *A Successful Council of Union. A Theological Analysis of the Photian Synod of 879-880.* Thessalonike, 1975.
12. Perrone L. Das vierte Konzil von Konstantinopel (869-870) // Alberigo G., ed. *Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II.* Düsseldorf, 1993. P. 169-196.
13. Polidori V. Photius and the Councils (AD 859-880) // *Studi sull'Oriente Cristiano.* 2024. Vol. 28. No. 1. P. 35-66.
14. Stephanou P. Deux conciles, deux ecclésiologies? Les conciles de Constantinople en 869 et 879 // *Orientalia Christiana Periodica.* 1973. Vol. 39. P. 363-407.
15. Stiernon D. *Konstantinopel IV (Geschichte der ökumenischen Konzilien, 5).* Mainz, 1975.
16. Thümmel H. G. *Die Konstantinopeler Konzilien des 9. Jahrhunderts. Ein Überblick* // *Annuario Historiae Conciliorum.* 2005. Vol. 37. P. 437-458.

УДК 94(470.62)+94(560)"1853/1856"+271.2-36

Александр Владимирович Бабич,
главный специалист Государственного
казённого учреждения Краснодарского края
«Государственный архив Краснодарского края»
г. Краснодар

Свидетельство о чудесном явлении Пресвятой Богородицы в сражении при Башкадыкларе

Аннотация. В статье вводится в научный оборот и публикуется выписка из письма Преосвященного Исидора, Экзарха Грузии, к Митрополиту Московскому Филарету (Дроздову) от 24 декабря 1853 г. Документ, хранящийся в Государственном архиве Краснодарского края, содержит свидетельство о чудесном явлении Пресвятой Богородицы во время сражения при Башкадыкларе (1 декабря 1853 г.) на Кавказском театре Крымской войны. В письме приводится рассказ пленных турецких солдат о сошествии с неба Светлой Жены со знаменем, что, по их признанию, повергло их в ужас и стало причиной бегства османской армии, несмотря на ее численное превосходство. Автор также приводит краткий обзор архивных документов об участии казачьих формирований Кубанской области и Черноморской береговой линии в боевых действиях 1853-1856 гг., включая оборону Севастополя, Новороссийска и отражение десантов на Тамани. Публикация документов призвана показать духовное измерение военной истории и непреходящее значение заступничества Богородицы для России.

Ключевые слова: чудесное явление Божией Матери, экзарх Грузии, митрополит Филарет Московский, Александрополь, мученичество, Крымская война, Багратион-Мухранский, Башкадыклар, князь В.О. Бебутов, Кавказский театр боевых действий, анатолийская армия, Ахмет-паша, пластунские батальоны, Иосиф Дебу, Черноморская береговая линия.

UDC 94(470.62)+94(560)"1853/1856"+271.2-36

Alexander Vladimirovich Babich,
Chief Specialist
of the State Archive of Krasnodar Krai
Krasnodar

Testimony of the miraculous appearance of the Holy Mother of God in the Bashkadyklar battle

Annotation. The article introduces into scholarly circulation and publishes an extract from a letter of His Grace Isidore, Exarch of Georgia, to Metropolitan Filaret of Moscow (Drozdov), dated December 24, 1853. The document, preserved in the State Archive of Krasnodar Krai, contains testimony of the miraculous appearance of the Most Holy Mother of God during the Battle of Bashkadyklar (December 1, 1853) on the Caucasian theater of the Crimean War. The letter recounts the story told by captured Turkish soldiers of a radiant Woman descending from heaven with a banner, which, by their own admission, struck terror into their ranks and caused the flight of the Ottoman army despite its numerical superiority. The author also provides a brief overview of archival documents concerning the participation of Cossack units from the Kuban region and the Black Sea coastline in the military operations of 1853–1856, including the defense of Sevastopol, Novorossiysk, and the repulse of landings on Taman. The publication of these documents aims to highlight the spiritual dimension of military history and the enduring significance of the Mother of God's intercession for Russia.

Keywords: The miraculous appearance of the Mother of God, the Exarch of Georgia, Metropolitan Filaret of Moscow, Alexandropol, the Crimean War, Bagration-Mukhransky, Bashkadyklar, Prince Bebutov, the Caucasian theater of military operations, and the Anatolian army, Ahmet-Pasha, plastun's battalions, Josef Debu, The Black Sea coastline.

Работа посвящена публикации документальных свидетельств о чудесном вмешательстве Божией Матери в битве при сел. Башкадыклар (близ Александрополя) 1 декабря 1853 года. Параллельно проведён краткий обзор архивных источников, освещающих роль Черноморского казачьего войска и армейских частей Черноморской береговой линии в событиях Крымской (Восточной) войны 1853-1856 гг.

Известно, что Пресвятая Богородица не раз выступала заступницей русского народа и Российского государства на протяжении всей его истории. Однако мало кто знает о Её помощи в 1853 году, в период жестокой и кровопролитной Крымской войны (1853-1856), которая, несмотря на героизм русских воинов, обернулась серьёзной неудачей для Российской империи. Этот факт подтверждается документом, хранящимся в Государственном архиве Краснодарского края, в фонде «Канцелярия наказного (войскового) атамана Кубанского казачьего войска». Представленная вниманию читателей выписка из послания, направленного Преосвященным Исидором, Экзархом Грузии, Митрополиту Филарету Московскому, датирована 24 декабря 1853 года. В документе описывается чудесное явление Богородицы в ходе боевых действий между российскими и османскими войсками вблизи города Александрополя, ныне известного как г. Гюмри в Армении.

Фактически, речь идёт о событиях, развернувшихся на Кавказском театре военных действий в период Крымской (Восточной) войны 1853-1856 гг., а точнее о сражении 19 ноября (1 декабря) 1853 г. у сел. Башкадыклар, находящегося между Александрополем и Карсом.

В этом сражении отличился Эриванский полк под командованием генерал-майора князя И.К. Багратиона-Мухранского и Грузинский полк под руководством генерала князя И.Д. Орбелиани, после гибели которого, князь В.О. Бебутов, при поддержке 2-х рот Эриванского полка, возглавил атакующих и разгромил главную турецкую армию Ахмет-паши, невзирая на то, что русские войска были втрое слабее противника, занимавшего более удобную и мощную позицию. Кроме того, войска Ахмет-паши понесли огромный урон, потеряв более 6 тыс. человек. Последствия этой победы, которая позволила русской армии захватить стратегическую инициативу на Кавказском театре военных действий и сорвать планы турецкого командования по захвату Кавказа, имели не только большое военно-политическое, но и моральное значение.

После Башкадыкларского сражения турецкие войска несколько месяцев не проявляли никакой активности, что дало русским возможность укрепить Кавказское направление и «спокойно провести зимний период, тем более что суровое время года и недостаток продовольствия, окончательно расстроили Анатолийскую армию» [2. С. 292].

А теперь перейдём к изложению текста означенного документа.

**Выписка из письма преосвященного Исидора, экзарха Грузии,
к митрополиту Филарету Московскому**

24 декабря 1853 года
г. Тифлис

«Генерал-майор князь Багратион Мухранский, отличившийся в последнем сражении против турок, сообщил мне сведение весьма замечательное, которое я, с радостью, сообщаю Вашему Высокопреосвященству:

Пленные турки объявили нам открыто, что когда сражение под Александрополем сильно разгорелось и весь русский отряд был введен в дело, турки увидели сходящую с неба Светлую Жену, держащую знамя в руке и сопровождаемую двумя воинами. Свет от нее был столь яркий, что подобен был солнечному сиянию, и никакой глаз не мог выдержать его. Это явление навело ужас в рядах сражающихся и было причиною [того], что турки, видя явное заступление Бога за русских, обратились в бегство и проиграли сражение.

Русские этого явления не видали. Божиим промыслом, о том свидетельствовали иноплеменные враги наши. Турки уверяют, что в их армии все это видели с ужасом и все о том знают, но начальство их под опасением смертной казни, запрещает о том говорить, стараясь заглушить сие событие.

Русские военачальники, поздравляя с победою столь блистательного главного начальника, воздали славу Богу, который один дал нам победу над врагом, ожесточенным мусульманским фанатизмом, в силах столь много превосходящих наших так, что по человеческим соображениям – трудно было ожидать столь блистательного успеха.

Из некоторых частных писем из армии, узнаем мы радостные для христиан события, что многие турки после сего события громогласно исповедовали Христа, просили крещения и запечатлели мученическою кровью признание всепросвещающего Света Христова.

Прискорбно было если бы православные умолчали о столь дивном событии. Надобно желать, чтобы все места полицейские и все ведомости в России разносили по православному народу радостную весть о великом заступлении Царицы Небесной в начале войны, поднятой за веру Христову, «да все узрят, что аще Бог за ны, и никто же на ны, а кто постыдится исповедать Его пред человеки, того Бог постыдится пред Ангелами своими». [З. Л. 1-2].

Этот акт заступничества Пречистой Девы, по свидетельству автора документа явленный только неприятелю, ещё раз напоминает нам о том,

что Русская земля – удел Пресвятой Богородицы и наши молитвы к Ней не останутся без ответа, если мы будем возносить их с искренней верой, кротостью и благоговением...

Следует также отметить, что в боевых действиях 1853-1856 гг. активное участие принимали воинские подразделения Черноморского (с 1860 г. – Кубанского) казачьего войска. Так, в боях под Балаклавой и при обороне Севастополя отличились 2-й (под командованием подполковника В.В. Головинского) и 8-й (под командованием полковника И.И. Беднягина) пластунские батальоны, которые осуществляли смелые вылазки в стан врага, и даже захватили три неприятельские мортиры, за что 2-му Кубанскому пластунскому батальону было пожаловано Георгиевское знамя с надписью «За примерное отличие при обороне Севастополя 1854 и 1855 годов», а 8-му – с надписью «За <...> примерное мужество при обороне Севастополя 1854 и 1855 годов»; сводный казачий полк Черноморского казачьего войска успешно действовал на Керченском полуострове, кроме того, черноморским казакам, в конечном итоге, удалось успешно отразить натиск англо-французских десантов на Тамань [4. Л. 1-6].

Одной из славных страниц этой войны явилось событие, связанное с героической обороной города-крепости Новороссийска под руководством начальника 1-го отделения Черноморской береговой линии генерал-майора А.О. Дебу, во время жестокой бомбардировки его англо-французской эскадрой 28 февраля – 2 марта 1855 г. Тогда, благодаря беззаветной храбрости и самоотверженной стойкости защитников, а также умелому руководству их командиров, несмотря на превосходство в дальнбойной артиллерии и поддержку горских племён, европейским союзникам Турции, не удалось захватить вставшую на их пути русскую твердыню [5. Л. 13-16].

За этот подвиг, в соответствии с приказом Военного Министра Российской империи от 28.02.1856 г. № 2278, командиру 3-го Черноморского линейного батальона майору Подгурскому был пожалован орден св. Станислава 2 степени с мечами, а командиру 4-го батальона майору Левашеву – орден св. Анны с императорской короной и мечами. Соответствующими наградами были отмечены также другие офицеры и нижние чины, принимавшие участие в обороне крепости [6. Л. 160-163].

И в заключении хотелось бы отметить, что Небесное покровительство, проявляемое в переломные моменты российской истории, и самоотверженные подвиги наших славных предков, совершенные во имя Отечества, не только утверждают непреходящую ценность Русского мира, но и возлагают на нас, ныне живущих, священный долг – всеми силами оберегать чистоту Православной веры, нравственные устои Святой Руси и наше драгоценное Отечество.

Список использованных информационных ресурсов

1. Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона Т. VII. СПб. 1892.
2. Государственное казённое учреждение Краснодарского края «Государственный архив Краснодарского края» (далее ГАКК). Ф. 249. Оп. 5. Д. 20.
3. ГАКК. Ф. 252. Оп. 1. Д. 2105.
4. ГАКК. Ф. 260. Оп. 1. Д. 2168.
5. ГАКК. Ф. 260. Оп. 1. Д. 2243.

УДК 94(479)+271.2+81'373.21

Иерей Леонид Андреевич Костаненко,
старший преподаватель
кафедры церковной истории
Екатеринодарской духовной семинарии
г. Краснодар
likabetos@mail.ru

Пителиунт и Сотериуполис: проблема тождества и локализации опорного пункта христианской миссии в Алании в X-XII веках

Аннотация. Статья посвящена проблеме локализации опорного пункта христианской миссии в Алании в X-XII вв. – Сотериуполя, который в источниках отождествляется с Пителиунтом (совр. Пицунда). В историографии сложились две основные гипотезы: одна связывает Сотериуполь с Пителиунтом на черноморском побережье Абхазии, другая – с поселением на реке Чорох (совр. Борчка в Турции), где, согласно Taktikon Oikonomides, располагалась фема Сотериуполя. Автор предпринимает попытку синтезировать эти позиции, выдвигая гипотезу о переносе кафедры Сотериуполя из Пителиунта на Чорох в первой половине X в. Данный перенос, по мнению автора, был связан с изменением политической обстановки на Западном Кавказе, в частности с разгромом Аланской миссии в 932 г. и временным ослаблением византийского влияния в регионе. Исследование опирается на широкий круг источников: Notitiae Episcopatum Константинопольского патриархата, трактаты Константина Багрянородного «Об управлении империей» и «О фемах», Taktikon Oikonomides, данные сигиллографии (свинцовые печати стратигос Сотериуполя и Анакопии), а также археологические материалы из раскопок в Пицунде и на территории Абхазии. Делается вывод, что проблема тождества Сотериуполя и Пителиунта не может быть решена статически: она требует динамического подхода, учитывающего церковно-административные изменения в регионе в течение X столетия. Восстановление византийской миссии в Алании во второй половине X в., связанное со строительством крестово-купольного собора в Пителиунте при абхазском царе Димитрии III, а затем присоединение Сотериуполя к Аланской митрополии при патриархе Николае Грамматике (1084-1111) завершают этот процесс, демонстрируя эволюцию церковной структуры на Западном Кавказе. Статья вносит вклад в изучение истории христианизации Алании и византийско-кавказских отношений в Средние века.

Ключевые слова: Алания; Анакопия; Западный Кавказ; Пителиунт; Сотериуполь; христианская миссия; византийская дипломатия; церковная история.

УДК 94(479)+271.2+81'373.21

Priest Leonid Andreevich Kostanenko,
Senior Lecturer, Department of Church History,
Ekaterinodar Theological Seminary
Krasnodar, Russia
likabetos@mail.ru

Pitiyunt and Soterioupolis: The Problem of Identity and Localization of the Christian Missionary Base in Alania in the 10th-12th Centuries

Annotation. The article addresses the problem of localizing the key stronghold of the Christian mission in Alania during the 10th-12th centuries – Soterioupolis, which is identified in the sources with Pitiyunt (modern Pitsunda). In historiography, two main hypotheses have emerged: one links Soterioupolis to Pitiyunt on the Black Sea coast of Abkhazia, while the other associates it with a settlement on the Chorokh River (modern Borçka in Turkey), where, according to the Taktikon Oikonomides, the theme of Soterioupolis was located. The author attempts to synthesize these positions by putting forward a hypothesis about the transfer of the see of Soterioupolis from Pitiyunt to the Chorokh River in the first half of the 10th century. This transfer, the author argues, was prompted by a change in the political situation in the Western Caucasus, particularly by the defeat of the Alan mission in 932 and the temporary weakening of Byzantine influence in the region. The study draws on a wide range of sources: the Notitiae Episcopatum of the Patriarchate of Constantinople, the treatises of Constantine Porphyrogenitus (De Administrando Imperio and De Thematribus), the Taktikon Oikonomides, sigillographic evidence (lead seals of the strategoi of Soterioupolis and Anakopia), as well as archaeological materials from excavations in Pitsunda and the territory of Abkhazia. The author concludes that the problem of the identity of Soterioupolis and Pitiyunt cannot be resolved statically: it requires a dynamic approach that takes into account the ecclesiastical and administrative changes in the region during the course of the 10th century. The restoration of the Byzantine mission in Alania in the second half of the 10th century, associated with the construction of the cross-domed cathedral in Pitiyunt under the Abkhazian king Demetrius III, and the subsequent annexation of Soterioupolis to the Metropolitanate of Alania under Patriarch Nicholas Grammatikos (1084-1111), complete this process, demonstrating the evolution of the ecclesiastical structure in the Western Caucasus. The article contributes to the study of the Christianization of Alania and Byzantine-Caucasian relations in the Middle Ages.

Keywords: Alania, Anakopia, Western Caucasus, Pitiunt, Soteriupol, Christian mission.

Расположенный на побережье Чёрного моря, в начале торгового пути, ведущего через перевалы Большого Кавказского хребта в Аланию, Питиунт Великий – древнейший церковный центр на Западном Кавказе, являлся основным опорным пунктом византийской миссии к аланам. В начале X в. Западная Алания была связана с христианской ойкуменой через перевалы Большого Кавказского хребта. Даринский маршрут Великого Шёлкового пути соединял Питиунт Великий с важнейшими политическими и торговыми центрами Западной Алании. Находки, сделанные в Мощевой балке, свидетельствуют, что на протяжении VII-IX вв. здесь бурлила оживлённая торговая деятельность¹.

В период, соответствующий первому патриаршеству в Константинополе Николая Мистика (901-907), Питиунт Великий переживает эпоху расцвета. Удалённость от политических центров в VI-IX вв. обусловила постепенное и мирное развитие местной церковной организации. Раскопки в Пицунде и на прилегающей к городу территории многочисленных христианских памятников VI-IX вв. указывают на существование здесь непрерывной христианской традиции, что объясняется удалённым расположением Питиунта. Как отмечает Л.Г. Хрушкова: «<...> северо-западная часть Абазгии не знала ни разрушений арабского нашествия, от которых пострадал Севастополис, ни тех быстрых и опасных рейдов, какие арабские отряды совершали в предгорные районы Апсилии, ни длительной осады, как у стен Анакопии...»².

В начале X в. кафедра Никопсии Зихской – церковного центра Западного Кавказа, известного по документам VII-IX вв., исчезает из *Notitia Episcopatum*. Она не упоминается в *Notitia № 6* и *№ 7*. В то же время, в *Notitia № 7* впервые помещена кафедра Сотериуполя³, ставшая, с середины XI в., центром Аланской митрополии⁴. Есть основания полагать, что в начале X в., в период появления в церковных документах Сотериуполя, кафедра Никопсии Зихской ещё какое-то время продолжает своё существование на прежнем месте⁵. В *Notitia № 8*, составленной в кон. X в., среди Зихских кафедр Херсонеса и Боспора появляется Зихская кафедра Таматархи, куда, вероятно из Никопсии, переносится центр Зихского диоцеза⁶.

¹ Иерусалимская А.А. Аланский мир на «Шёлковом пути» // Культура Востока. Древность и раннее средневековье. СПб., 1978. С. 156-157

² Хрушкова Л. Г. Раннехристианские памятники Восточного Причерноморья. М.: Наука, 2002. С. 118.

³ Darrouzes J. Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. // Darrouzes, J. La Geographie Ecclesiastique de l'Empire Byzantin. Paris: Institute Francais d'Etudes Byzantines, 1981. P. 273.

⁴ Малахов, С. Н. К вопросу о локализации епархиального центра Алании в XII–XIV вв. // Алания и Византия: Источниковедческие аспекты политических и церковных связей. М.: СЕМ, 2015. С. 32-67.

⁵ Костаненко Л. А. Краеугольный камень ойкумены: к вопросу о средневековом церковном центре Зихии // Genesis: исторические исследования. 2023. № 12. С. 43-54.

⁶ Darrouzes J. Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. P. 293-294.

В 1-ой половине X в. ойконом «Никопсия» получает новое звучание – «Анакопия», соответственно изменяется титул её архиеерея⁷. Возможно, именно переименование города способствовало тому, что он «потерялся» в церковных документах эпохи. Это произошло в процессе упразднения автокефальной архиепископии Себастополиса, преобразованной в Анакопийскую архиепископию⁸. Самым ранним свидетельством возникновения ойконима «Анакопия» следует считать греческую надпись 929 г., обнаруженную в конце XIX – начале XX вв. на вершине Анакопийской горы, упоминающую «<...> святейшего <...> архиепископа Анакуфийского...»⁹.

Открытию Аланской миссии способствовали благоприятные изменения в отношениях Византии и Абхазского царства в начале X века. Одним из этапов миссионерской программы Николая Мистика могло быть создание на территории Абхазского царства кафедры Сотириуполя¹⁰. В связи с этим, ставшая предметом научной дискуссии проблема локализации Сотириуполя, является одним из ключевых вопросов в изучении церковной истории Западного Кавказа.

На связь Сотириуполя и Питиунта впервые указал Ю.А. Кулаковский¹¹. В своей статье он ссылаясь, на опубликованное в 1866 г., в Берлине, издание *Συνεκδημος* (греч. – «спутник в странствиях») Иерокла – географического описания Византийской империи конца 520-х годов. Упоминание Сотириуполя (*Σωτηριουπόλις*) и Питиунта (*Πυθία*) содержатся, в составленном значительно позднее, в X в., «Приложении» к *Συνεκδημος*.

В той же форме, переданной в латинской транскрипции Pithiae, название города ранее упомянуто в Notitia Dignitatum (IV-V), как место дислокации отдельного подразделения римской конницы, носившего имя – «*Ala prima felix Theodosiana*»¹².

Ойконом *Πυθία* связан с особенностями побережья, на котором расположен современный г. Пицунда. Этимология, предложенная Дж. Хьюитом в статье *On the etymology of Bichvinta (Pitsunda)*, не только обосновывает происхождение

⁷ Костаненко Л.А. Никопсия-Анакопия: проблема локализации в полисемии историко-лингвистического контекста // Отрадненские историко-краеведческие чтения: Вып. VIII: Мат-лы Межрегион. научн. конф. Армавир. 2020. С.54-60.

⁸ Виноградов А. Ю. Гугушвили III Абхазский католикосат. Его возникновение и ранняя история (VIII-X вв.). Ч. 1. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2013. С. 76.

⁹ Виноградов А. Ю. *Τοπωνυμικά Pontica*. Анакопия. / Виноградов, А. Ю. *Τοπωνυμικά Pontica*. Анакопия. // *Номо omnium horarum*: Сборник статей в честь 70-летия А.В. Подосинова. – М.: Университет Дмитрия Пожарского. 2020. С.146.

¹⁰ Хрушкова, Л. Г. Где находился Сотериуполис? Из истории церковной организации Западного Закавказья / Л. Г. Хрушкова // Вестник РГНФ. 2006. № 1. С. 47.

¹¹ Кулаковский Ю. А. Где был построен императором Юстинианом храм для авазгов? // Археологические известия и заметки, издаваемые Императорским Московским археологическим обществом. 1897. № 2. С. 36.

¹² Notitia dignitatum; accedunt Notitia rran Constantinopolitanae et laterculi prouinciarum / Polemius Silvius. Berolini, 1876. P. 83-85.

ние данного ойконима от нарицательного греческого существительного *πίτυς* – «сосна» (ср. *πίτυοεις* – «изобилующий соснами»), но и убедительно доказывает абсурдность любых попыток обосновать его картвельское происхождение¹³.

Реликтовая роща эндемичного вида сосны *Pinus brutia* var. *Pityus* до настоящего времени существует в Пицунде. Для этой местности бытует абхазский эквивалент данного ойконима: Амзара (абх. *амзара* – «сосновый бор»)¹⁴.

В «Приложении» *Σωτεριουπόλις* и *Πύθια* отождествляются, как один и тот же географический пункт¹⁵. «Приложение», являясь комментарием к трактату Константина Багрянородного «О фемах»¹⁶, впервые было опубликовано Бонавентурой Вулканиусом (1538-1614)¹⁷. Указывая на происхождение текстов Иерокла и Константина из единого источника (*Atque ex eodem codice Mecblinensi depromptum esse ac Constantining*)¹⁸, Вулканиус выделял фрагменты *Συνέκδημος*: «<...> поскольку они следовали по пятам Константина Порфиrogenета, я подумал, что их следует добавить к соответствующей географии» (пер. – Авт.)¹⁹.

На зависимость трактата «О фемах» от основного текста Иерокла обращали внимание многие исследователи, отмечая, что данное сочинение Константина не более чем: «...незрелая работа начинающего автора по географии и административному устройству Империи, носящая в значительной степени умозрительный и систематизирующий характер»²⁰.

Несмотря на то, что трактат «О фемах» содержит описание империи по провинциям, в нём содержится масса сведений, заимствованных из сочинений V-VI вв., т. е. периода, в который фемного деления еще не существовало. Характеризуя трактат, В.Н. Бенешевич отмечал: «Автор, вместо того, чтобы дать верную и самостоятельную картину современных ему отношений, эксцерпировал, а отчасти дословно списывал с двух основных пособий давно прошедшей эпохи: с сочинений Стефана Византийского (вероятно, V века) и Иерокла (времени Юстиниана)»²¹.

¹³ Hewitt B.G. On the Etymology of Bichvinta (Pitsunda) // *Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes*. 1993. Vol. 6-7. P. 205-209.

¹⁴ Касландзия В.А. Абхазско-русский словарь. Т. 1. Сухум, 2005. С. 681.

¹⁵ Hieroclis Synecdemus et notitiae graecae episcopatum: Accedunt Nili Doxapatrii Notitia patriarchatum et locorum nomina immutata. Berolini, 1866. P. 315.

¹⁶ Constantini Porphyrogeniti imperatoris de Cerimoniis aulae byzantinae // *Corpus scriptorum historiae Byzantinae*. Bonnae. 1829. Vol. 2.

¹⁷ Hieroclis Synecdemus: accedunt fragmenta apud Constantinum Porphyrogenetum servata et nomina urbium mutata. Praefatio. XLV.

¹⁸ Там же.

¹⁹ «Quae sequuntur, quia ad calcem Constantini Porphyrogenetae adiecta erant et ad geographiam pertinente adiicienda putavi». Цит. по: Hieroclis Synecdemus

²⁰ Сорочан С.Б. Константин Багрянородный. О фемах // *Византийский Херсон* (вторая половина VI – первая половина X вв.). Очерки истории и культуры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/vizantijskij-herson-tom-2-chast-3/ (дата обращения: 24.06.2026).

²¹ Бенешевич В.Н. Очерки по истории Византии. Вып. 3. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Beneshevich/ocherki-po-istorii-vizantii-vypusk-3/#0_3 (дата обращения: 24.06.2026).

С.Н. Малахов предположил, что «*Приложение*» могло появиться в конце IX – 1-й половине X в. на волне «македонского энциклопедизма»²². При этом исследователь уверен, что в середине X в. иное название Питиунта – *Πυθια*: «<...> воспринималось современниками как архаичное и в повседневной жизни не употреблялось»²³.

Другой трактат императора Константина, «Об управлении империей», противоречит сведениям, изложенным в комментарии к трактату «О фемах». Произведение локализует Сотириуполь на границе Абхазского царства, определяя границу между ним и Никопсией, находящейся на противоположной границе, в 300 миль. На таком же расстоянии Никопсия, согласно Константину, находится от устья реки Кубань. Перед исследователями, опирающимися на труд Константина Багрянородного, предстаёт очевидная проблема: в контексте этого сочинения локализация Сотириуполя в Питиунте становилась сложной ввиду несоответствия расстояний между Сотириуполем и основными из предполагаемых локаций Никопсии в Новомихайловском или Новом Афоне.

Однако ситуация изменилась после открытия Н. Икономидисом и публикации в 1972 г., так называемого «Эскориальского тактикаона», названного в честь первооткрывателя *Taktikon Oikonomides*. Этот документ, составленный в 70-х гг. X в., представляет собой список званий и должностей византийских чиновников, стратигов и судей. Среди них упоминается *Στρατηγὶς Σωτηριουπόλεως ἢ Βουρζώ*: это позволило Н. Икономидису отождествить Сотириуполь с населённым пунктом Борчка (Borçka), расположенным в турецкой провинции Артвин, примерно в 40 км от впадения реки Чорох в Чёрное море²⁴.

Территория Абхазского царства в начале X столетия, когда Сотириуполис впервые встречается в *Notitia Episcopatum*, и в середине X в., когда его упоминает Константин, не простиралась далее Апсара, также упомянутого в трактате «Об управлении империей». А.Ю. Виноградов отмечает, что западные, черноморские границы Абхазского царства в период с конца VIII до середины X в. почти не изменились²⁵. Составленный в 40-х гг. X в. трактат императора Константина фиксировал перенос Сотириуполя за пределы Абхазского царства.

Вероятно, что фема Сотириуполя была выделена из состава фемы Халдия, но просуществовала недолго. В период правления императора Василия II Болгаробойцы (985-1025) Сотириуполь на Чорохе утрачивает самостоятельный статус. Согласно сообщению Иоанна Лазоропулоса (XIV в.), император передал Сотириуполь родственнику, патрикию Василию, который: «...получил в управле-

²² Малахов С. Н. К вопросу о локализации епархиального центра Алании в XII-XIV вв. С. 35.

²³ Там же.

²⁴ Oikonomidès N. Documents et études sur les institutions de Byzance (VIIe-Xve s.) / ed. H. Ahrweiler // *Variorum collected studies series*. London, 1976. XXIV. P. 293-294.

²⁵ Виноградов А.Ю., Белецкий Д.В. Церковная архитектура Абхазии в эпоху Абхазского царства. Конец VII-X в. М.: Индрик, 2015. С. 69.

ние фему Халдии и Трапезунта вместе с прочими находящимися внутри подданными вплоть до Сотирополя»²⁶.

После смерти в 925 г. патриарха Николая Мистика аланская миссия приходит в упадок. Это было связано с инспирированной ранее, императором Романом Лакапином, неудачной войной алан против Хазарии в 932 году²⁷. Тюркское войско, состоявшее из кочевников-гузов, нанятых хазарским каганом Аароном, разгромило алан. Сын кагана Иосиф заключил брак с дочерью пленного аланского царя, тем самым восстановив алано-хазарский союз²⁸. Арабский путешественник Аль-Масуди свидетельствовал: «После распространения ислама при Аббасидах цари алан, которые до этого были язычниками, приняли христианскую веру, но после 320 года хиджры они отвратились от неё и изгнали епископов и священников, присланных к ним царём Рума»²⁹.

В результате начальный этап христианизации Западной Алании закончился разгромом миссии. Разрыв продлился около двадцати лет. Но уже на рубеже 40-50-х гг. X в. Константин Багрянородный отмечал, что «эксусиократор Алании не в мире с хазарами, но более предпочительной считает дружбу императора ромеев...»³⁰.

В конце 70-х гг. X в. абхазским царём Димитрием III (967-975) был построен грандиозный крестово-купольный собор в Питиунте. Это строительство, не только отражало «провизантийский» политический курс Абхазского царства³¹, но и могло быть связано с возобновлением византийской миссии в Алании³². Единственной греческой кафедрой в Абхазском царстве оставалась Анакопия. Обязанный византийцам сохранением своей власти, Димитрий III стремился поддерживать греческую иерархию. Архиепископ Анакопийский мог иметь кафедру в Питиунте, как отмечают А.Ю. Виноградов и Ш. Гугушвили: «<...> огромный крестово-купольный собор в Пицунде мог стать в последней четверти X в. главной церковью титулярной Севастопольской архиепископии»³³.

В 1033 г. Византия захватила Анакопию³⁴ и, по-видимому, всю территорию северо-западной Абхазии – древнюю Абазгию. Для управления захваченной тер-

²⁶ Цит. по: Жордания Э.Г. Византийский Понт и Грузия: вопросы исторической географии и этнотопонимики юго-восточного Причерноморья в XIII-XV вв. СПб.: Алетей, 2020. С. 191.

²⁷ Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Пятигорск: СНЕГ, 2016. С. 324.

²⁸ Артамонов М. И. История хазар. М.: Самоёта, 2016. С. 425.

²⁹ Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Менеджер, 2003. С. 347.

³⁰ Константин Багрянородный. Об управлении империей. М.: Наука, 1989 С. 52-53.

³¹ Виноградов А.Ю., Белецкий Д.В. Церковная архитектура Абхазии в эпоху Абхазского царства. Конец VIII-X в. М.: Индрик, 2015. С. 253.

³² Хрушкова, Л. Г. Древнейший христианский центр Кавказа: Питиус – Пицунда – Бичвинта // Византийский временник. М.: Ин-т всеобщей истории РАН, 2008. С. 242.

³³ Виноградов А.Ю., Гугушвили Ш. Абхазский католикосат. Его возникновение и ранняя история (VIII-X вв.). Ч. 1. С.38.

³⁴ Кузнецов В.А. Очерки истории Алан. / В.А. Кузнецов. – Пятигорск. – 2016. – С.425

риторией византийцы создали фему, во главе которой стоял стратиг. Это подтверждает археологическая находка, сделанная в 2006 г. в Болгарии – свинцовая печать, датируемая 40-ми гг. XI в., т.е. периодом, когда Анакопия и часть северо-западной территории Абхазского царства была оккупирована Византией. Печать принадлежал Николаю: «<...> протопросфарию хрисотриклиния и стратега Сотиируполиса и Анакопии»³⁵.

Аланы играли в данном конфликте значительную роль. Аланская партия, занимавшая в Константинополе особое положение, по-видимому, являлась активным участником церковно-административных процессов. Михаил Пселл, описывая царствование Константина IX Мономаха (1042-1055 гг.), имевшего аланскую наложницу царского происхождения, писал: «<...> впервые тогда аланская земля наводнилась богатствами из нашего Рима, ибо, одни за другим непрерывно приходили и уходили груженные суда, увозя ценности, коими издавна вызывало к себе зависть Ромейское царство»³⁶.

Возвращение Анакопии под контроль Абхазского царства в середине 70-х гг. XI в., указывает дату окончательного исчезновения Абазгской – Анакопийской архиепископии в церковной юрисдикции Константинополя. В то же время, греческая юрисдикция продолжала своё существование на территории государства Багратидов в Абхазии. Греческая кафедра продолжала своё существование в Питиунте. Следствием произошедших перемен, явилось присоединение, тесно связанного с Питиунтом архиепископства Сотериуполя к Аланской митрополии при патриархе Николае Грамматике (1084-1111)³⁷.

Таким образом, проблема локализации церковной кафедры Сотериуполя стоит в тесной связи с прочтением исторических источников, а также с изучением хронологических этапов и географических путей проникновения христианства к аланам, на Западный Кавказ. Географические сведения трактата «Об управлении империей» императора Константина носят уточняющий характер: в его представлении Никопсия служит условным центром, разделяющим восточное побережье Чёрного моря на две равные части, а Сотиируполис, хотя и локализуется за пределами Абхазского царства, тем не менее, ассоциируется автором с его территорией. В этом контексте очевидной представляется семантическая связь трактата «О фемах» с трактатом «Об управлении империей»: Константин Багрянородный актуализирует, изменившиеся в течении X в., статистические данные.

³⁵ Seibt W., Jordanov I. Στρατηγός Σ τηριουπόλε κα Ανακούπιας: Ein mittelbyzantinisches Kommando in Abkhazien (11. Jahrhundert) // Studies in Byzantine Sigillography. Munchen-Leipzig. 2006. Т. 9. Р. 231-239.

³⁶ Пселл М. Хронография. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Psell/hronografija/#0_22 (Дата обращения: 23.05.2023).

³⁷ Кулаковский Ю.А. Избранные труды по истории аланов и Сарматии. СПб.: Алетей, 2000. С.165-177.

Ключевым опорным пунктом христианской миссии к аланам являлся Питиунт, где в начале X в. могла находиться архиепископская кафедра Сотериуполя. После разгрома Аланской миссии в 20-30 гг. X века, кафедра Сотериуполя была перенесена в пределы Византийской империи, за пограничную р. Чорох (Апсар).

Список использованных информационных ресурсов

1. Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: Менеджер, 2003. 608 с.
2. Артамонов М. И. История хазар. М.: Самолёта, 2016. 580 с.
3. Бенешевич В. Н. Очерки по истории Византии. Вып. 3. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Beneshevich/ocherki-po-istorii-vizantii-vypusk-3/#0_3 (дата обращения: 24.06.2026).
4. Виноградов А. Ю. *Toponymica Pontica*. Анакопия // *Homo omnium horarum*: Сб. ст. в честь 70-летия А. В. Подосинова. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2020. С. 141–155.
5. Виноградов А. Ю., Белецкий Д. В. Церковная архитектура Абхазии в эпоху Абхазского царства. Конец VIII-X в. М.: Индрик, 2015. 372 с.
6. Виноградов А. Ю., Гугушвили Ш. Абхазский католикосат. Его возникновение и ранняя история (VIII-X вв.). М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2013. Ч. 1. 47 с.
7. Жордания Э. Г. Византийский Понт и Грузия: вопросы исторической географии и этнотопонимики юго-восточного Причерноморья в XIII-XV вв. СПб.: Алетейя, 2020. 274 с.
8. Иерусалимская А. А. Аланский мир на «шёлковом пути» // *Культура Востока. Древность и раннее средневековье*. СПб.: Аврора, 1978. С. 151-162.
9. Константин Багрянородный. Об управлении империей. М.: Наука, 1989. 496 с.
10. Костаненко Л. А. Краеугольный камень ойкумены: к вопросу о средневековом церковном центре Зихии // *Genesis: исторические исследования*. Краснодар, 2023. № 12. С. 43–54.
11. Костаненко Л. А. Никопсия–Анакопия: проблема локализации в полисемии историко-лингвистического контекста // *Отраденские историко-краеведческие чтения: материалы Межрегиональной научной конференции*. Армавир, 2020. Вып. VIII. С. 54-60.
12. Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Пятигорск: СНЕГ, 2016. 432 с.
13. Кулаковский Ю. А. Где был построен императором Юстинианом храм для авазгов? // *Археологические известия и заметки, издаваемые Императорским Московским археологическим обществом*. 1897. № 2. С. 33-37.
14. Кулаковский Ю. А. Избранные труды по истории аланов и Сарматии. СПб.: Алетейя, 2000. 318 с.

15. Малахов С. Н. К вопросу о локализации епархиального центра Алании в XII-XIV вв. // *Алания и Византия: Источниковедческие аспекты политических и церковных связей*. М.: СЕМ, 2015. С. 32–67.
16. Пселл М. *Хронография* / пер. Я. Н. Любарского. М.: Наука, 1978. 320 с.
17. Сорочан С. Б. Константин Багрянородный. О фемах // *Византийский Херсон (вторая половина VI – первая половина X вв.)*. Очерки истории и культуры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/vizantijskij-heron-tom-2-chast-3/ (дата обращения: 24.06.2026).
18. Хрушкова Л. Г. Где находился Сотериуполис? Из истории церковной организации Западного Закавказья // *Вестник РГНФ*. 2006. № 1. С. 45-57.
19. Хрушкова Л. Г. *Раннехристианские памятники Восточного Причерноморья*. М.: Наука, 2002. 500 с.
20. Constantini Porphyrogeniti Imperatoris de Cerimoniis Aulae Byzantinae // *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*. Bonnae, 1829. Vol. 2. 808 p.
21. Darrouzès J. Notitiae Episkopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae // Darrouzès J. *La Géographie Ecclesiastique de l'Empire Bizantin*. Paris: Institute Francais d'Etudes Bysantines, 1981. Vol. 3. 521 p.
22. Darrouzès J. Notitiae Episkopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae. P. 293-294.
23. Hieroclis Synecdemus et Notitiae Graecae Episcopatum: Accedunt Nili Doxapatrii Notitia Patriarchatum et Locorum Nomina Immutata. Berolini, 1866. 387 p.
24. Hieroclis Synecdemus. Praefatio. XLV.
25. Oikonomidès N. Documents et Études sur les Institutions de Byzance (VIIe – XVe s.) // *Variorum Collected Studies Series* / ed. H. Ahrweiler. London: Routledge, 1976. Vol. XXIV. 340 p.
26. Seibt W., Jordanov I. Στρατηγὸ Στηριουπόλε καὶ Ἀνακούπιας: Ein mittelbyzantinisches Kommando in Abkhazien (11. Jahrhundert) // *Studies in Byzantine Sigillography*. München – Leipzig, 2006. T. 9. P. 231-239.

УДК 27-58:37.018.262:27-423.7

Павел Станиславович Бельдюгин,

Казанская православная духовная семинария, Казань

beldyugin_pavel@mail.ru

ORCID: 0009-0005-9629-6401

Понятие «греха» в сознании современных трудных подростков и язык православной аскетики: проблема герменевтического разрыва

Аннотация. Статья посвящена богословско-герменевтическому исследованию смыслового разрыва между православно-аскетическим пониманием греха и тем образом вины, проступка и свободы, который формируется в сознании современных трудных подростков. Научная проблема состоит в том, что в современной церковной педагогике грех нередко описывается традиционным святоотеческим языком без учёта того, что подросток из кризисной или девиантной среды воспринимает ключевые нравственно-религиозные понятия через опыт травмы, социального исключения, правонарушения, групповой лояльности и недоверия к авторитету. Вследствие этого возникает герменевтический разрыв, при котором церковный язык либо не понимается, либо воспринимается как репрессивный.

В работе применяются историко-богословский, сравнительно-патристический, герменевтический, канонический и контекстуально-пастырский методы. Анализ показывает, что в православной традиции грех понимается не как абстрактное нарушение правила, а как повреждение образа жизни, искажение свободы, болезнь воли и разрушение личностной цельности. При этом язык аскетики в его традиционных формах не всегда непосредственно транслируем в подростковую среду без предварительной смысловой работы. Обосновано, что герменевтическая адаптация не означает секулярной редукции богословия, но предполагает верность Преданию при внимании к антропологическому и социальному контексту подростка. Показано, что особую роль в преодолении разрыва играют категории раны, внутреннего рабства, ложной свободы, саморазрушения, отчуждения, стыда, достоинства и возвращения. Научная новизна состоит в постановке проблемы герменевтического разрыва как самостоятельного предмета богословского анализа, в реконструкции патристического понятия греха применительно к работе с трудными подростками и в критике редукционистских моделей интерпретации подростковой вины. Результаты исследования значимы для пастырского богословия, аскетики, православной педагогики и подростковой миссии.

Ключевые слова: грех, трудные подростки, православная аскетика, герменевтика, пастырское богословие, девиантное поведение, покаяние, страсти, церковная педагогика, православная антропология.

UDC 27-58:37.018.262:27-423.7

Pavel Stanislavovich Beldyugin,

Kazan Orthodox Theological Seminary, Kazan

E-mail: beldyugin_pavel@mail.ru

ORCID: 0009-0005-9629-6401

The Concept of «Sin» in the Minds of Modern Troubled Teenagers and the Language of Orthodox Ascetics: The Problem of the Hermeneutical Gap

Annotation. The article presents a theological and hermeneutical study of the semantic gap between the Orthodox ascetical understanding of sin and the image of guilt, transgression, and freedom formed in the minds of contemporary troubled adolescents. The scholarly problem lies in the fact that in modern church pedagogy, sin is often described in traditional patristic language without sufficient consideration that an adolescent from a crisis or deviant environment perceives key moral and religious concepts through the lens of trauma, social exclusion, delinquency, group loyalty, and distrust of authority. As a result, a hermeneutical gap arises in which church language is either misunderstood or perceived as repressive.

The study employs historical-theological, comparative patristic, hermeneutical, canonical, and contextual-pastoral methods. The analysis demonstrates that in Orthodox tradition sin is understood neither as an abstract violation of a rule nor as an exclusively juridical guilt, but as a distortion of the mode of life, a corruption of freedom, a sickness of the will, and a disintegration of personal integrity. At the same time, the language of asceticism in its traditional forms cannot always be directly transmitted to adolescents without prior semantic mediation. It is argued that such hermeneutical adaptation does not imply a secular reduction of theology, but rather fidelity to Tradition combined with attention to the anthropological and social context of the adolescent. The article shows that categories such as wound, inner slavery, false freedom, self-destruction, alienation, shame, dignity, and return play a special role in overcoming the gap. The scholarly novelty consists in treating the hermeneutical gap as an independent subject of theological analysis, reconstructing the patristic notion of sin for work with troubled adolescents, and critically examining reductionist models of interpreting adolescent guilt. The findings are relevant to pastoral theology, ascetical theology, Orthodox pedagogy, and adolescent mission.

Keywords: sin, troubled adolescents, Orthodox asceticism, hermeneutics, pastoral theology, deviant behavior, repentance, passions, church pedagogy, Orthodox anthropology.

Одним из наиболее острых вызовов современному пастырскому богословию является вопрос о том, может ли язык православной аскетики быть услышан и понят современным подростком, особенно подростком «трудным», то есть формирующимся в условиях семейной дисфункции, социальной травмы, сиротства, девиантной среды, эмоциональной нестабильности, школьной и правовой дезадаптации¹. В церковной практике подростку предлагается язык греха, покаяния, страсти, совести, повреждения воли и возвращения к Богу. Между тем его собственный опыт чаще описывается иными категориями: «ошибка», «косяк», «травма», «ответка», «слабость», «давление», «несправедливость», «страх быть униженным», но не грех как духовное повреждение².

Научная проблема настоящего исследования заключается в том, что в современной церковной педагогике, миссии и пастырстве недостаточно разработан вопрос о герменевтическом разрыве между православно-аскетическим понятием греха и смысловым полем современного трудного подростка. Этот разрыв проявляется не только в различии словаря, но и в различии антропологических интуиций: Церковь говорит о повреждении свободы, подросток – о защите себя; Церковь говорит о страсти, подросток – о зависимости, привычке или «характере»; Церковь говорит о покаянии, подросток – о стыде, наказании, вине перед группой либо полном отрицании вины³.

Цель исследования состоит в том, чтобы показать, каким образом православная аскетика может быть герменевтически актуализирована в работе с трудными подростками без потери собственного богословского содержания. Для этого необходимо: реконструировать православное понимание греха; описать особенности подросткового восприятия вины и нормы; выявить категории-посредники между святоотеческим языком и подростковым опытом; определить границы применимости психологических, социологических и дисциплинарных моделей.

Источниковую и историографическую базу исследования целесообразно разделить на три уровня.

Первый уровень составляют первичные источники: Священное Писание, святоотеческие творения, каноны и аскетическое Предание. Библейское основание темы задают тексты, в которых грех раскрывается как внутреннее повреждение человека, как разрыв отношений с Богом и как путь смерти: Быт. 3; Пс. 50; Ис. 1; Мк. 7:20-23; Рим. 7; Иак. 1:14-15⁴.

¹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2000. С. 87-92.

² Психология трудного подростка / под ред. Л. А. Регуш. СПб.: Речь, 2001. С. 17-31.

³ Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 287-295.

⁴ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2011. С. 4-5, 615, 718, 1027, 1148, 1165.

Святоотеческое истолкование греха представлено прежде всего в сочинениях преподобного Иоанна Лествичника, преподобного Исаака Сирина, преподобного Максима Исповедника, святителя Василия Великого, святителя Иоанна Златоуста, аввы Дорофея, святителя Григория Нисского и других авторов, для которых грех есть не только проступок, но болезнь, пленение, помрачение и саморазрушение человека⁵.

Второй уровень образует классическое русское богословие XIX – начала XX вв. В нём понятие греха получает глубокую психологико-аскетическую и педагогическую разработку у святителей Феофана Затворника и Игнатия (Брянчанинова), праведного Иоанна Кронштадтского, епископа Варнавы (Беляева), В. В. Зеньковского и других авторов⁶. Однако эти тексты не решают прямо вопрос о коммуникации с подростком позднемодерной и постсоветской эпохи.

Третий уровень представлен современной церковно-богословской, пастырской и междисциплинарной литературой по подростковому возрасту, девиациям, сиротству, социальной дезадаптации, церковной миссии и социальной работе. Эти исследования помогают описать антропологический и социальный контекст подростка, но не всегда соединяются с православной аскетикой в единой герменевтической модели⁷. Именно это и образует неисследованную лакуну: отсутствие систематического исследования, где понятие греха в православной аскетике рассматривалось бы в прямом соотношении с сознанием трудного подростка.

Историко-богословский метод применяется для реконструкции православного понятия греха в библейском, патристическом и русско-аскетическом контексте. Его задача – установить смысловые константы церковного понимания греха, не сводимые к моралистическому или юридическому описанию⁸.

Сравнительно-патристический метод позволяет сопоставить разные модели описания греха у святых отцов: как болезни, как пленения страстью, как ложного движения воли, как помрачения ума, как разрушения общения и как потери подлинной свободы⁹. Герменевтический метод служит выявлению смыслового конфликта между церковным и подростковым языком и определению категорий-посредников¹⁰.

⁵ Иоанн Лествичник, прп. Лествица. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1908. С. 14-39.

⁶ Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. М.: Правило веры, 1994. С. 89-103.

⁷ Хасьминский М. И. Возрастная психология: краткий курс. М.: Институт консультирования и системных решений, 2019. С. 93-108

⁸ Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты : в 2 т. М.: Правило веры, 1993. Т. 1. С. 92-118.

⁹ Максим Исповедник, прп. Главы о любви // Добротолюбие : в 5 т. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2003. Т. 3. С. 176-201.

¹⁰ Шмеман А., прот. Великий пост. М.: Паломник, 1993. С. 41-47.

Канонический метод необходим для различения внутреннего духовного повреждения и внешнего проступка, а также для анализа церковных границ дисциплины, исповеди и пастырского воздействия на несовершеннолетних¹¹. Контекстуально-пастырский метод позволяет учитывать реальные условия жизни трудных подростков: травматический опыт, девиантную среду, сиротство, опыт унижения, цифровое самоутверждение, кризис доверия и нестабильность идентичности¹².

Грех в православной аскетике: от проступка к повреждению свободы

Святоотеческая традиция показывает, что грех не исчерпывается нарушением правила. Даже когда употребляется язык заповеди и закона, он подчинён более глубокой антропологической перспективе. Грех – это не только то, что запрещено, но и то, что разрушает самого человека, искажает естественные силы души, делает волю нецелостной и закрывает её для общения с Богом¹³.

У преподобного Иоанна Лествичника грех мыслится как процесс – от прилога до страсти, то есть как последовательное внутреннее пленение человека¹⁴. У преподобного Максима Исповедника грех связан с ложным употреблением природных сил, то есть с искажением свободы, а не просто с внешним проступком¹⁵. У преподобного Исаака Сирина он описывается как болезнь сердца и внутренняя слепота¹⁶. У аввы Дорофея и святителя Григория Нисского грех раскрывается как отрыв от цели жизни по Богу и разлад в человеческом существовании¹⁷.

В русской аскетике эта линия получает дальнейшее развитие. Святитель Игнатий (Брянчанинов) говорит о грехе как о расстройстве внутреннего строя человека и омрачении ума¹⁸. Святитель Феофан Затворник видит в грехе уклонение сердца и воли от должного порядка и постепенную утрату способности жить

¹¹ Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2008. С. 314-327.

¹² Методические рекомендации по организации работы с детьми, находящимися в трудной жизненной ситуации / под ред. Е. И. Холостовой. М.: ИТК «Дашков и К°», 2018. С. 15-33.

¹³ Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии // Творения : в 12 т. СПб.: Изд. Санкт-Петербургской духовной академии, 1899. Т. 2. С. 307-362.

¹⁴ Иоанн Лествичник, прп. Лествица. С. 14-39.

¹⁵ Максим Исповедник, прп. Главы о любви. С. 176-201.

¹⁶ Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1993. С. 54-73.

¹⁷ Авва Дорофей, прп. Душеполезные поучения. Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1900. С. 87-109.

¹⁸ Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты. Т. 1. С. 92-118.

духовно¹⁹. Епископ Варнава (Беляев) описывает его как разрушение богозданной красоты человека²⁰.

Как представляется, именно эта антропологическая глубина аскетики и является её главным ресурсом в работе с подростками. Подросток может не принять сразу язык «закона», но способен услышать язык утраты свободы, внутреннего рабства, потери себя, ранения сердца и разрушения достоинства.

Сознание современного трудного подростка: иной опыт вины, стыда и свободы

Современный трудный подросток входит в церковное пространство не с нейтральным сознанием, а с уже сформированным опытом интерпретации себя и мира. Для него характерны обострённая чувствительность к унижению, нестабильная идентичность, групповая зависимость, кризис доверия к взрослым, травматическая память и стремление защитить себя хотя бы через агрессию или отрицание вины²¹. Подростки из неблагополучной среды часто не различают в нравственном отношении грех, проступок, ответ на насилие, способ выживания и символическое утверждение собственного достоинства.

В этом контексте особенно важно различать вину и стыд. Подросток нередко знает стыд – прежде всего как страх потери лица перед сверстниками или взрослыми, – но не знает покаянной вины как правды о себе перед Богом. Он может не оправдывать поступок, но и не переживать его как грех, поскольку внутренняя моральная рамка либо разрушена, либо подчинена логике группы²².

Исследования подросткового возраста показывают, что кризис идентичности связан с болезненным поиском признания и смысла²³. Если подросток не пережил устойчивого опыта любви и границ, он особенно плохо воспринимает язык нравственного запрета. Последний может звучать для него как ещё одна форма отвержения. Следовательно, язык Церкви должен не отменять правду о грехе, а раскрывать её как правду о том, что разрушает самого человека.

¹⁹ Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. С. 89-103.

²⁰ Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости : опыт изложения православной аскетики : в 4 т. Н. Новгород : Изд-во Братства во имя св. кн. Александра Невского, 1995. Т. 1. С. 201-248.

²¹ Хасьминский М. И. Возрастная психология: краткий курс. С. 93-108.

²² Божович Л. И. Личность и её формирование в детском возрасте. СПб.: Питер, 2008. С. 285-310.

²³ Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Прогресс, 1996. С. 124-149.

Герменевтический разрыв: в чём именно он состоит

Герменевтический разрыв между православной аскетикой и сознанием трудного подростка состоит не в том, что подросток «не знает церковных терминов». Гораздо существеннее то, что ключевые слова – свобода, вина, грех, стыд, ответственность, любовь, рана – живут в разных системах значений. Для Церкви грех – отпадение от подлинной жизни в Боге. Для подростка – нередко всего лишь «проблемное действие», «прокол», «ответка», «то, что нельзя, но все делают», либо, наоборот, «то, за что накажут»²⁴.

Именно поэтому церковное слово о грехе может вызывать не покаянное пробуждение, а либо непонимание, либо защитную реакцию. Подросток слышит обвинение там, где Церковь хочет раскрыть правду о его раненой свободе. Он воспринимает религиозный язык как дисциплинарный, если тот не показывает ему, что грех – это не только запрет, но и путь внутреннего разрушения.

Следовательно, задача богословия состоит не в том, чтобы заменить понятие греха более удобным словом, а в том, чтобы сделать его вновь экзистенциально слышимым. Это требует восстановления внутренней связи между богословским словом и человеческим опытом. Без этого церковная педагогика будет либо формальной, либо травматичной.

Категории-посредники между аскетикой и подростковым опытом

Анализ позволяет утверждать, что наибольший герменевтический потенциал имеют те категории, которые одновременно укоренены в православной аскетике и соотносимы с опытом подростка. К ним относятся: рана, внутренняя несвобода, ложная свобода, потеря себя, саморазрушение, отчуждение, стыд, жажда принятия, невозможность любить, обманутая надежда, возвращение²⁵.

Так, категория раны позволяет объяснить, что грех не только причиняет зло другому, но и оставляет след в самом человеке. Категория внутреннего рабства даёт возможность раскрыть страсть не как старинный термин, а как зависимость, подчиняющую волю. Категория ложной свободы помогает показать, что «делать что хочу» ещё не означает быть свободным. Категория достоинства особенно важна в разговоре с подростками, болезненно чувствительными к унижению: грех разрушает достоинство не по-

²⁴ Выготский Л. С. Педология подростка. М.: Смысл ; Эксмо, 2004. С. 173-196.

²⁵ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991. С. 138-146.

тому, что Церковь его «запрещает», а потому, что человек живёт ниже собственной меры.

Подобные категории не секуляризуют православную аскетику, а помогают раскрыть её внутреннее содержание. Здесь возможна параллель с экзистенциальным языком, используемым в христианской проповеди XX века, когда церковное слово обращалось не только к религиозно образованному человеку, но и к человеку духовно дезориентированному²⁶.

Каноническое и пастырское измерение: между врачеванием и контролем

Каноническая традиция Церкви рассматривает грех как предмет церковного врачевания. Епитимия в её исходном смысле не есть кара, а лечебная мера²⁷. В отношении трудного подростка это положение приобретает особую остроту. Там, где подросток встречает в церковной среде лишь санкцию, он склонен воспринимать Церковь как ещё один институт принуждения.

Это особенно заметно в сфере исповеди и духовного сопровождения подростков. Если исповедь становится формой отчёта, а духовник – фигурой внешнего контроля, то понятие греха будет переживаться исключительно в дисциплинарной плоскости. Между тем православная традиция связывает покаяние с возвращением личности к жизни, а не с её подавлением²⁸.

Отсюда вытекает необходимость различать: проступок, травму, зависимость, вину, грех, преступление, внутреннее расстройство и потребность в профессиональной помощи. Это различие не ослабляет церковной правды, а делает её применимой и милосердной. Как представляется, для подростковой среды особенно значимо, чтобы слово о грехе не отделялось от свидетельства о возможности исцеления и возвращения.

Полемика с редукционистскими моделями

Психологическая редукция объясняет подростковый грех преимущественно через травму, дефицит привязанности, аффективную нестабильность и защитные механизмы²⁹. Подобный подход важен для пастырского такта, но если он становится единственным, исчезают свобода, ответственность и сама возможность покаяния. Подросток начинает мыслиться только как жертва обстоятельств.

²⁶ Мень А., прот. Таинство, слово и образ. М.: Фонд имени Александра Меня, 2000. С. 114-128.

²⁷ Книга правил... С. 314-327.

²⁸ Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах // Творения : в 2 т. СПб.: Изд. П. П. Сойкина, 1911. Т. 2. С. 389-476.

²⁹ Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. СПб.: Питер, 2002. С. 511-530.

Социологическая редукция связывает девиацию прежде всего со средой: бедностью, семейной дисфункцией, улицей, субкультурой, криминальным окружением³⁰. Эта перспектива описывает реальный контекст, но она также не исчерпывает проблемы, если человек перестаёт мыслиться как духовное существо, способное к внутреннему обращению.

Сугубо дисциплинарная редукция, напротив, видит в подростке прежде всего нарушителя нормы. Она особенно опасна в церковной среде, потому что подменяет покаяние страхом наказания. Православная аскетика не допускает такой подмены. Она знает необходимость ограничений, но понимает их как часть врачевания, а не как самоцель.

Следовательно, психологический, социологический и дисциплинарный подходы могут быть полезны как вспомогательные аналитические инструменты, но не могут заменить богословскую антропологию греха.

Результаты и выводы

Научная новизна исследования состоит, во-первых, в том, что проблема герменевтического разрыва между православно-аскетическим понятием греха и сознанием трудного подростка впервые выделена как самостоятельный предмет богословского анализа³¹.

Во-вторых, показано, что святоотеческое и русско-аскетическое учение о грехе содержит внутренние категории, пригодные для герменевтического посредничества – рана, пленение, ложная свобода, повреждение достоинства, отчуждение, возвращение – без утраты собственно богословского содержания³².

В-третьих, проведена богословская критика трёх редукционистских моделей интерпретации подростковой вины – психологической, социологической и дисциплинарной – с указанием пределов их применимости³³.

Теоретическая значимость статьи определяется тем, что она уточняет возможности православной герменевтики в ситуации радикально изменившегося человеческого опыта. Исследование показывает, что язык аскетики не должен быть ни механически повторяем, ни секулярно заменяем, но требует богословски ответственного смыслового посредничества.

³⁰ Долгова А. И. Девиантное поведение несовершеннолетних: социально-психологические и криминологические аспекты. М.: Норма, 2016. С. 41-67.

³¹ Помазанский М., протопресв. Православное догматическое богословие. М.: Паломник, 1993. С. 189-198.

³² Ильин И. А. Путь духовного обновления. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 172-196.

³³ Hierotheos of Nafpaktos, Metropolitan. Orthodox Psychotherapy. Levadia : Birth of the Theotokos Monastery, 1994. P. 94-112.

Практическая значимость состоит в возможности использовать результаты работы в пастырском богословии, церковной педагогике, подростковой миссии, катехизации, духовничестве, приходской и монастырской работе с детьми, находящимися в трудной жизненной ситуации, а также в деятельности церковных центров социальной помощи³⁴.

Проведённый анализ позволяет сделать следующие выводы.

Во-первых, в православной аскетике грех понимается как повреждение образа жизни, ложное движение свободы и разрушение целостности человека, а не как простая юридическая вина³⁵.

Во-вторых, сознание современного трудного подростка оперирует иным словарём вины, стыда и свободы, чем традиционный церковный язык. Без герменевтической работы это делает православное понятие греха либо непонятным, либо репрессивно звучащим³⁶.

В-третьих, наиболее эффективными посредническими категориями оказываются рана, внутренняя несвобода, ложная свобода, потеря себя, разрушение достоинства, зависимость и возвращение. Через них аскетическое понятие греха может быть раскрыто подростку без секулярной подмены³⁷.

В-четвёртых, психологические и социологические объяснения подростковой девиации полезны, но не могут быть последним словом богословского анализа. Подлинное пастырство должно учитывать травму и среду, не отказываясь от категории свободы и покаяния³⁸.

Наконец, церковная работа с трудными подростками требует не смягчения понятия греха, а более точного, милосердного и экзистенциально слышимого языка его передачи³⁹.

Заключение

Проблема герменевтического разрыва между православной аскетикой и сознанием современных трудных подростков должна быть признана самостоятельным предметом пастырско-богословского анализа. Она не сводится ни к стилистике церковной речи, ни к дефициту катехизации, ни к общему культурному кризису. Речь идёт о более глубоком вопросе: каким

³⁴ Зеньковский В. В. Педагогика. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2002. С. 214-238.

³⁵ Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии. С. 307-362.

³⁶ Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. С. 124-149.

³⁷ Ware K. The Orthodox Way. Crestwood, NY : St Vladimir's Seminary Press, 1995. P. 85-93.

³⁸ Frankl V. Man's Search for Meaning. Moscow : Progress, 1990. P. 121-136.

³⁹ Chrysavgis J. Soul Mending: The Art of Spiritual Direction. Brookline, MA : Holy Cross Orthodox Press, 2000. P. 47-58.

образом Церковь может говорить о грехе современному человеку, не утратив ни правды Предания, ни милосердия к конкретной личности.

Как представляется, православная аскетика содержит достаточные внутренние ресурсы для решения этой задачи. Её язык может быть услышан подростком, если будет раскрыт как язык раненой свободы, внутреннего рабства, утраты себя и возможности возвращения. В этом и состоит основной богословский результат настоящего исследования.

Список использованных информационных ресурсов

1. Авва Дорофей, прп. Душеполезные поучения. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1900. 278 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2011. 1376 с.
3. Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости : опыт изложения православной аскетики : в 4 т. Т. 1. Н. Новгород: Изд-во Братства во имя св. кн. Александра Невского, 1995. 478 с.
4. Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах // Василий Великий, свт. Творения : в 2 т. Т. 2. СПб.: Изд. П. П. Сойкина, 1911. С. 389-476.
5. Выготский Л. С. Педология подростка. М.: Смысл; Эксмо, 2004. 480 с.
6. Григорий Нисский, свт. О цели жизни по Богу и об истинном подвижничестве // Творения. М.: Паломник, 1995. Т. 7. С. 15-62.
7. Долгова А. И. Девиантное поведение несовершеннолетних: социально-психологические и криминологические аспекты. М.: Норма, 2016. 304 с.
8. Зеньковский В. В. Педагогика. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2002. 416 с.
9. Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты: в 2 т. Т. 1. М.: Правило веры, 1993. 572 с.
10. Ильин И. А. Путь духовного обновления. М.: Ин-т русской цивилизации, 2011. 1216 с.
11. Иоанн Златоуст, свт. Беседы о покаянии // Творения : в 12 т. Т. 2. СПб.: Изд. Санкт-Петербургской духовной академии, 1899. С. 307-362.
12. Иоанн Кронштадтский, прав. Моя жизнь во Христе. М.: Благовест, 2012. 768 с.
13. Иоанн Лествичник, прп. Лествица. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1908. 286 с.
14. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1993. 512 с.
15. Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2008. 448 с.

16. Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2007. 32 с.
17. Концепция Русской Православной Церкви по утверждению трезвости и профилактике алкоголизма. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2014. 32 с.
18. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991. 288 с.
19. Максим Исповедник, прп. Главы о любви // Добротолюбие : в 5 т. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2003. Т. 3. С. 176-201.
20. Методические рекомендации по организации работы с детьми, находящимися в трудной жизненной ситуации / под ред. Е. И. Холостовой. М.: ИТК «Дашков и К°», 2018. 96 с.
21. Мень А., прот. Таинство, слово и образ. М.: Фонд имени Александра Меня, 2000. 400 с.
22. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2000. 176 с.
23. Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. 496 с.
24. Помазанский М., протопресв. Православное догматическое богословие. М.: Паломник, 1993. 288 с.
25. Психология трудного подростка / под ред. Л. А. Регуш. СПб.: Речь, 2001. 352 с.
26. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. СПб.: Питер, 2002. 720 с.
27. Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. М.: Правило веры, 1994. 334 с.
28. Хасьминский М. И. Возрастная психология: краткий курс. М.: Институт консультирования и системных решений, 2019. 192 с.
29. Холостова Е. И. Социальная работа с дезадаптированными детьми. М.: Дашков и К°, 2012. 280 с.
30. Шмеман А., прот. Великий пост. М.: Паломник, 1993. 160 с.
31. Божович Л. И. Личность и её формирование в детском возрасте. СПб.: Питер, 2008. 400 с.
32. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Прогресс, 1996. 344 с.
33. Frankl V. Man's Search for Meaning. Moscow : Progress, 1990. 368 p.
34. Hierotheos of Nafpaktos, Metropolitan. Orthodox Psychotherapy. Levadia: Birth of the Theotokos Monastery, 1994. 368 p.
35. Chrysavgis J. Soul Mending: The Art of Spiritual Direction. Brookline, MA : Holy Cross Orthodox Press, 2000. 176 p.
36. Ware K. The Orthodox Way. Crestwood, NY : St Vladimir's Seminary Press, 1995. 144 p.

УДК 398(470.62)

Сергей Николаевич Малахов,
канд. истор. наук, доцент,
старший научный сотрудник отдела истории
Института истории и археологии РСО-Алания

Традиции народного православия и советская власть в Армавирском округе Северо-Кавказского края в 1920-е годы

Аннотация. Статья посвящена исследованию традиций народного православия, бытовавших в среде казачества и крестьянства Армавирского округа Северо-Кавказского края в 1920-е гг., и их взаимодействию с советской властью. На основе архивных материалов и публикаций окружной газеты «Трудовой путь» анализируются различные формы народной религиозности – от соблюдения календарных праздников (Крещение, Вербное воскресенье, Троица, Никола Вешний) до коллективных молений в периоды засух, нашествия саранчи и эпизоотий. Показано, что священнослужители активно участвовали в этих ритуалах, освящая поля, скот и воду, что вызывало недовольство местных советских органов. Особое внимание уделяется методам атеистической пропаганды на страницах партийной прессы, которая систематически критиковала народные обычаи как «дикие пережитки» и «невежество», противопоставляя им научный подход и советскую праздничную культуру. Автор анализирует конкретные эпизоды конфликтов между верующими и властями – запреты на крестные ходы, попытки привлечь священников к уголовной ответственности за «контрреволюционные действия» и использование административных мер для искоренения религиозных традиций. Делается вывод, что, несмотря на ограничения и преследования, народно-православные обычаи сохранялись в быту населения вплоть до конца 1920-х гг., однако политика форсированной атеизации, коллективизация и нарастающие гонения на Церковь в 1930-е гг. привели к их практическому исчезновению. Исследование вносит вклад в изучение религиозной политики советского государства и истории народного православия на Юге России.

Ключевые слова: Армавирский округ, церковные праздники, РПЦ, атеистическая пропаганда, православное духовенство, народное православие.

УДК 398(470.62)

Sergey Nikolaevich Malakhov,

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor,
Senior Researcher, Department of History,
Institute of History and Archaeology
of the Republic of North Ossetia-Alania

Traditions of Folk Orthodoxy and Soviet Power in the Armavir District of the North Caucasus Krai in the 1920s

Annotation. The article examines some traditions of folk Orthodoxy that existed among the Cossacks and peasants of the Armavir District of the North Caucasus Krai in the 1920s, as well as their interaction with the Soviet authorities. Drawing on archival materials and publications from the regional newspaper *Trudovoy Put*, the author analyzes various forms of folk religiosity – from the observance of calendar holidays (Epiphany, Palm Sunday, Trinity, St. Nicholas Day) to collective prayers during periods of drought, locust infestations, and epizootics. It is shown that priests actively participated in these rituals, blessing fields, livestock, and water, which provoked discontent among local Soviet bodies. Special attention is paid to the methods of atheistic propaganda in the party press, which systematically criticized folk customs as «savage remnants» and «ignorance,» contrasting them with the scientific approach and Soviet festive culture. The author examines specific episodes of conflict between believers and the authorities – bans on religious processions, attempts to prosecute priests for «counter-revolutionary actions,» and the use of administrative measures to eradicate religious traditions. It is concluded that, despite restrictions and persecution, folk Orthodox customs persisted in the daily life of the population until the end of the 1920s. However, the policy of forced atheization, collectivization, and increasing persecution of the Church in the 1930s led to their practical disappearance. The study contributes to the understanding of the religious policy of the Soviet state and the history of folk Orthodoxy in Southern Russia.

Keywords: Armavir District, church holidays, Russian Orthodox Church, atheistic propaganda, Orthodox clergy, folk Orthodoxy.

Несмотря на отделение Церкви от государства, советская власть была вынуждена некоторое время признавать церковные праздники, они официально присутствовали в трудовом календаре наряду с «красными пролетарскими датами». Однако региональные и центральные власти неоднократно делали попытки объявить дни религиозных праздников, т.е. выходные для трудящихся, рабочими днями. Помимо антирелигиозных мотивов, объясняющих эту политику, указывалась и экономическая причина – падение производительности труда в эти дни. Но заменённые праздничные дни на трудовые будни давали ещё меньшие показатели в производительности труда. Переписать традиционный календарь по революционным лекалам для миллионов трудящихся, упорно придерживавшихся православного вероисповедания, государству сразу не удалось. Спустя десять лет после событий 1917 г. власть была вынуждена ещё учитывать в трудовом календаре духовно-религиозные потребности населения.

В 1927 году по Армавирскому округу в дополнение к семи революционным праздникам, на основе Кодекса законов о труде (КЗОТ) ст. 112, устанавливались восемь религиозных праздников: 23 апреля – Страстная суббота, 25 апреля – 2-й день Пасхи, 2 июня – Вознесение, 13 июня – Духов день, 6 августа – Преображение, 15 августа – Успение, 25 и 26 декабря – Рождество. Производство работ в эти дни воспрещалось. С официальными церковными праздниками были тесно связаны и традиции народного православия, но большого внимания их изучению не уделялось. Многие обычаи восходили ещё к дохристианской славянской древности, они сохранились, испытав влияние Православия. Например, многие народные метеорологические приметы, нашедшие отражение в фольклоре и народном аграрном календаре, тесно были увязаны с календарём церковным и памятью православных святых.

Традиции славянского народного христианства были перенесены на Кубань и Ставрополье вместе с миграционными потоками переселенцев из центральных губерний России, Подонья, Левобережной Малороссии и Слобожанщины, Новороссии в конце XVIII – начале XX в. Смещение народных обрядов, обычаев, примет, праздничных ритуалов была характерна для славянской этнической среды Северо-Кавказского региона в этот период.

Православная Церковь терпимо относилась к народным обычаям, если они не вступали в противоречие с христианскими нравственными нормами и каноническими правилами.

Ситуация изменилась после утверждения советской власти на Юге России в 1920 г. Реализация Декрета СНК об отделении церкви от госу-

дарства и школы от церкви сопровождалась запретом для государственных и иных публично-общественных организаций использовать в своих мероприятиях религиозные обряды и церемонии¹. Порядок проведения в жизнь Декрета запрещал проведение религиозных обрядов и церемоний (молебнов, панихид и пр.) в государственных и иных публично-правовых общественных помещениях. В создавшейся обстановке народные церковно-обрядовые действия в рамках традиционных празднеств, стали своеобразной формой сохранения Православия в повседневной жизни верующих в условиях ограничения богослужебных прав церковных и религиозных обществ. Конституция РСФСР от 10.07.1918 г. свободу религиозной и антирелигиозной пропаганды признала за всеми гражданами².

Но религиозная пропаганда фактически была запрещена или сильно затруднена, а атеистическая выплеснулась на страницы центральной и региональной партийной печати. В программе РКП(б), принятой на VIII съезде партии в 1918 г., отмечалось, что борьба коммунистов с «религиозной пропагандой» ставит своей целью содействовать «фактическому освобождению трудящихся масс от религиозных предрассудков<...>, организуя самую широкую научно-просветительскую и антирелигиозную пропаганду»³.

Следуя этой партийной линии, окружная газета «Трудовой путь» уделяла много внимания не столько антицерковной пропаганде, направленной против книжно-церковного богословия и организационно-управленческих структур РПЦ, сколько борьбе с проявлениями народной религиозности. Однако подготовленных кадров пропагандистов, которые могли бы аргументированно дискутировать со «служителями культа» не было, поэтому атеистическая пропаганда сосредоточилась на критике наиболее популярных народно-религиозных праздников и «обличении» священнослужителей. Публикации на эту тему не были регулярными, в основном появлялись на страницах газет в период кампаний против религиозных «пережитков», но, тем не менее, позволяют восстановить некоторую картину состояния народной религиозности в округе, охарактеризовать участие в общественных молениях священников и выяснить методы и приёмы антирелигиозной пропаганды, использовавшейся партийной прессой. Анализ публикаций позволяет представить в каких условиях политического и идеологического давления со стороны государства находились священнослужители Армавирского округа в 1920-е гг.

¹ Русская Православная Церковь в советское время (1917-1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. Кн.1. / Сост. Г. Штриккер. М.: ПроPILEI, 1995. С.113.

² Там же. С.126.

³ Там же. С. 135.

О некоторых народных традициях, соблюдаемых в праздник Крещения, сообщает пропагандист П. Кротов в заметке «Праздник Крещения и крестьянский быт». С позиций атеистической пропаганды он пишет, что духовенство использует праздник «крещения» в своих интересах, к языческим верованиям они присоединили крещение водой Христа и «богоявление» христианской «троицы» (по-гречески «эпифании»). Отметив при этом, что последний момент для местных хлеборобов непонятен. Но «остатки седой старины», предупреждает автор, невинное времяпрепровождение: чем скорее «безбожие удалит из обихода крестьянина остатки старых и теперь бесполезных верований, хотя бы и сглаженных праздничной обстановкой, тем лучше будет для его благополучия». Этнографические сведения, собранные и публикуемые пропагандистом, указывают на широкое распространение в крестьянской и казачьей среде народных традиций, связанных с Крещением. Автор отмечает некоторые поверья крестьян Армавирского округа, касающиеся метеорологических примет, связанных с праздником: если в крещенский вечер пасмурная погода, то будет урожай, а если наоборот – ясная погода, она принесёт «пустой карман» хлеборобу; чтобы неслись куры, нужно накормить их кутьёй; «крещенской» водой старухи запасаются на целый год и по мере надобности использовали её то как целительное средство от болезней человека или животного, то как средством, отпугивающим всякую нечистую силу от жилища человека и скота. Крестьяне после водосвятия, накануне Крещения, кропили «святой водой» жилище, скот, хлева, хлебные запасы и т.д.; в Крещение ставили мелом кресты на окнах, дверях, трубах, чтобы воспрепятствовать проникновению через них в жилище всякой нечисти и злых духов. Процедура со «святой водой», взятой в «иордани» продолжалась и в самый праздник Крещения. В Армавирском округе в глухих уголках, населённых украинцами, в день Крещения зажигались костры из соломы; в казачьих станицах после водосвятия стреляли из ружей. Стрельба на «иордани» в день Крещения, по мнению верующих, производится потому, что все черти при погружении креста в воду выскакивают из воды, где они обыкновенно проживают. Казаки в станице Расшеватской рассказывали – для того чтобы «убить» чёрта, требовалось побольше пороха положить в ружье; в станице Убеженской полагали, что стрельба из ружей в Крещение распугивает волков, которые до этого собирались в стаи, а после Крещения начинают ходить поодиночке. Освященная вода использовалась в заговоре при заболевании скотины: «Пейте быки (лошади) воду; это вода иорданская; здесь не сам Иисус Христос купался, а со всеми святыми». В полночь

накануне этого праздника можно было увидеть, как вода колыхается в проруби, если приехать на реку не оглядываясь назад и пр⁴.

Народные обычаи, связанные с крещенской водой и иорданью, местные власти пытались пресечь различными способами. Один из них – недопущение к иордани на реке. Например, купание в реке Кубани на Крещение пресекалось в местах прохода верующих к иордани путём организации учебно-строевых занятий военных. Метод устрашения нередко заменялся простым произволом властей. Так, в ст. Рождественской Каменнобродского района Армокруга 6 января 1925 г. секретарь комячейки Беляев заявил церковному совету, что к р. Чибрик ходить нельзя, ибо тем самым верующие распространяют «заразу» – малярию. Однако разрешил возить воду в ограду церкви и устраивать там крестный обряд. Верующие, 26 человек от имени более 6000 тыс. жителей станицы заявили протест и пожаловались во ВЦИК М.И. Калинину. Административный отдел округа был вынужден признать нарушение прав верующих, но только когда праздник Крещения оказался далеко позади. В июле 1925 г., начальник Каменнобродского РИКа Шустеров согласился с тем, что партийным секретарём учинил произвол, заявив, что никто не имел права запрещать проход к реке, из которой жители брали воду, тем более, что в январские морозы (!) заболеваний малярией быть не может, поскольку нет комаров⁵ Народные обычаи со стрельбой в Крещение постепенно сошли на нет после актов реквизиции у гражданского населения огнестрельного оружия.

К православным праздникам были приурочены ритуалы, связанные с культом деревьев и растительности. Церковные и народные обычаи, приуроченные к Вербному воскресению, Троице и Духову дню, на страницах партийной газеты «Трудовой путь» объявлялись «дикими обычаями», которые приводят к рубке ивы, вербы и других деревьев. В народном календаре май считался первым месяцем лета, приход которого отмечался срубанием в лесу и установкой в селе зелёных молодых деревьев (берёзы, сосны, пихты и др.), называемых «маями». На страницах окружной партийной газеты часто появлялись материалы, в которых писалось о необходимости сохранять лесные насаждения, верующих призывали не ломать едва распутившиеся ветви, а тем более не рубить молодые деревца на Троицу («Тут уж не ломают, а слышен звон топоров по лесу и целыми возами по дворам деревья, втыкают их в землю около своего дома.

⁴ Кротов, П. Праздник Крещения и крестьянский быт/ П. Кротов // Трудовой путь. 1928. 19 января.

⁵ АОАА. Ф.- Р.152.Оп.1. Д.18. Л.924 – 924об.

Так варварски деревья губить нельзя»)⁶. Взамен предлагается отходить от дедовских обычаев, не рубить, а сажать деревья: дерево «будет расти и давать тень вместо того, чтобы срубленное и воткнутое в землю, засохло через несколько дней». Комсомольцев и пионеров призывали проводить весеннюю кампанию по посадке деревьев. С целью отвлечения трудящихся от церковных праздников весной 1928 года Армавирский окружной исполком 24 апреля постановил сделать выходными календарные дни с 29 апреля по 2 мая, а Вознесение (24 мая) и Духов день (4 июня) считать рабочими днями⁷.

К кампаниям по борьбе с народной религиозностью часто присоединялись «образованные» члены Союза безбожников, которые выступали с историческими экскурсами по отдельным малопонятным для читателей вопросам религии. Логика «безбожных» статей, публиковавшихся в «Трудовом пути», часто запутанная и не всегда последовательная. Материал черпался из атеистической литературы, издававшейся в центральных издательствах, которая доставлялась в округ в качестве методических пособий. Авторы часто сами с трудом разбирались в поднимаемых на страницах печати проблемах. Так, в статье «Троица – праздник дикарей» М. Фиалковская (заведующая краеведческим музеем) рассказывает, что праздник зародился в древности у народов-скотоводов, ведущих натуральное хозяйство и занятых первичными формами земледелия и скотоводства, связан с обожествлением сил природы. Задача советских активистов – разъяснить с научной точки зрения сущность Троицы как «христианского» праздника и убедить население не рубить молодые деревца, не проводить эти дни в «пьяном разгуле», а привлечь трудящихся к разумным развлечениям и здоровому отдыху⁸.

Праздник Николы Вешнего – день памяти святителя Николая – был связан в церковном календаре с переносом мощей свт. Николая Мирликийского. Праздник отмечался 9/22 мая на Кубани и Ставрополье, с него начинался календарный переход к летним месяцам года, поэтому в народе он часто именовался «Никольщиной». Для этого периода характерны выгон скота на пастбище, обходы полей, обряды и обычаи, посвящённые профилактике засухи и града, переход молодёжи к летним формам досуга, начало купального сезона и пр. Традиция это соблюдалась славянским населением Армавирского округа.

⁶ Горный И. Отходите от диких обычаев / И. Горный // Трудовой путь. 1928. 19 апреля.

⁷ Трудовой путь. 1928. 24 апреля.

⁸ Фиалковская, М. Троица – праздник дикарей/ М. Фиалковская // Трудовой путь. 1928. 3 июня.

В мае во многих станицах, сёлах и хуторах традиционно проводились общественные литургии, связанные с эпидемиями, молениями против саранчи и заболеваний скота, засухой. На страницы газеты попал любопытный эпизод, связанный с освящением скота при первом выгоне в ст. Ловлинской. Здесь в 4 часа утра 7 мая 1926 г. владельцы стали выгонять домашний скот к центру станицы, где уже находился местный священник в облачении и с помощниками для освящения скота. Но крестьяне не учли, что топография «священных мест» в станице поменялась, и на площади была сооружена Братская могила. Как написал об этом язвительно позднее фельетонист в окружной партийной газете, «станичные вожди» облечённые советской властью посчитали, что состоялось «необычайно важное событие», «церемониальное шествие скота», освящаемого святой водой, но при этом пожаловались на непочтительное отношение к могиле борцов за Революцию со стороны священника Промовендова.

Из протокола заседания Ловлинского президиума сельсовета от 11 мая 1926 г., направленного в газету, стало известно, что в 4 часа 7 мая произошло «кощунственное» освящение скота около революционного памятника. В связи с этим властью было вынесено определение:

«Поступок священника Пром<о>вендова считаем дискредитирующим соввласть, и в частности местную власть, как проявление контрреволюционного выступления, вместе с тем отмечаем, что священник Пром<о>вендов воспользовался случаем, что, когда еще занятия в учреждениях не начинались, в 4 часа согнал скот к памятнику бывших борцов за свободу, став с западной стороны, в углу памятника, с хоругвями и пением, пропустив со священником мимо памятника скот, а потому президиум стансовета просит Кропоткинский РИК в срочном порядке принять надлежащие меры против священника Промовендова».

Автор газетной заметки по этому поводу отмечает, что проштудировал главу III Уголовного кодекса РСФСР о нарушении правил об отделении церкви от государства (ст.119-125) и не нашёл статьи, которая бы совпадала «с редакцией постановления президиума сельсовета, квалифицировавшего глупую затею по па с коровами и свиньями как контрреволюционное деяние». Скотине и двуногому «колдуну», – пишет далее газетчик, – не место для совершения своих диких обрядностей у могилы революционеров. Но в то же время фельетонист интересуется, сколько было попов на «параде», считая, что «умопомрачительное постановление» РИКа, секретарю комячейки полезно ещё «расшифровать», т.е. дополнить фамилиями священнослужителей. Фельетон был написан на ос-

нове заметки для печати, поступившей в редакцию «Трудового пути»⁹. Все это говорит о том, что местные органы власти часто не имели сил и средств, чтобы препятствовать проведению народных ритуалов, но ответственных за свои промахи видели в священнослужителях и пытались их привлечь к «революционной» ответственности.

В периоды сильных засух сельские общества обращались к священникам с просьбами о проведении коллективных молений и освящении гибнущих посевов. Власти препятствий не чинили, но затем в печати раздавались протесты селькоров, в основном из числа комсомольской молодёжи, которые обвиняли «попов», использующих якобы невежество населения, в корыстных умыслах. Так, в июне 1927 г. в ст. Темижбекской священник Харыбин на Вознесение вывел «полстаницы» в степь для совершения коллективного моления о дожде. К середине июня дождь так и не пошёл, что дало повод газете заявить: «Кому горе, а попу доход»¹⁰. В ст. Передовой 6 и 9 мая 1928 г. проводились крестные ходы без извещения местных властей. Как писала газета, «лихорадка молебнов» напала на отца Василия Антипова. 14 мая 1928 г. священник из другого села, Козьминского, «окроплял» стадо коров и поля по просьбе хлеборобов хутора Мищенского, в то время как приглашённый ветеринар тщетно призывал население бороться с болезнями скота «не поповскими бреднями», а ветеринарно-санитарными мерами¹¹. Газета выступала за научный подход в борьбе с эпизоотиями, и подвергала критике практику защиты скота от болезней народными методами.

Как «наказание божье» сельское население восприняло нашествие саранчи летом 1926 года в округе. Жители станиц и хуторов не могло противостоять этому бедствию. В сложившейся ситуации широкое распространение получает практика церковного освящения полей. Только отдельные жители села Коноково сознательно вышли на уничтожение саранчи. В то время как сельский священник собрал «богобоязненных старух» и пошел служить молебен на окраину станицы; казаки ст. Успенской утверждали, что саранча «святая», ею питались в старину божьи угодники, если одну уничтожить, появятся сотни других. Эти разговоры воспринимались некоторыми со смехом: «Святая не святые посевы поедает». Старики из с. Успенского растягивая крылья саранчи, читали на них некие знаки от Бога, на головке видели корону, на брюшке – крестик, а на крыльях знаки («по-славянскому говорится»). Пока велись дискус-

⁹ Парад скота и контрреволюция // Трудовой путь. 1926. 8 июля.

¹⁰ Трудовой путь. 1927. 16 июня.

¹¹ Трудовой путь. 1928. 30 мая.

сии и обсуждения, саранча наступала на крестьянские поля¹². Сидор Кубанец, штатный фельетонист «Трудового пути» выражает надежду, что новые технические средства все-таки будут применены и самолёт «Авиахима» обработает поля у Коноково. Радостное известие достигло Коноково, Успенского, Братко-Опочиновского и других населённых пунктов, а оттуда слух дошел до станиц Сенгилеевской, Урупской, границ Ставрополя и горных районов. Газета убеждает читателей, что предсказаниям некоего дедушки «Юхыма» (Ефима) из Братко-Опочиновского (который якобы читал на передних крылышках саранчи: «Я божье создание», а на задних – «Боем – не возьмешь») верить нельзя, необходима химическая обработка полей. Но пока все ожидали самолёта, крестный ход был устроен «местным попом Плотниковым» для защиты опочиновских полей от саранчи; слухи о таких же «пророчествах», читаемых на крыльях насекомого, достигли и левобережья Урупа, там проходили «молебствования» о защите от саранчи¹³. Заведующая городским музеем в Армавире М.С. Фиалковская, последовательница известного организатора народного просвещения в Армавире В.И. Лунина на страницах газеты неоднократно выступала на атеистические темы, и в этом случае вновь задаётся вопросом: разве нельзя борьбу с налётами саранчи связать с работой Авиахима? Она предлагает привлекать «молодняк и крестьянок» к атеистической пропагандистской работе, советует делать информационные доклады. «Совхозы, колхозы, музеи, метеорологическая станция, места, где видно геологическое строение земли, опытное поле, стихийные явления природы, – пишет Фиалковская, – вот лучшая мастерская истинного безбожника»¹⁴. Использование слов «дикий», «дикари» в атеистических статьях подчеркивает «некультурность» и «необразованность» трудящихся масс, что было характерно для лексического узуса того времени. Большевицкая антирелигиозная пропаганда позиционировала себя как единственное образованное, прогрессивное начало, базирующееся на достижениях европейской науки и несущее свет просвещения народу в постреволюционной России.

Традиции народного православия в пропагандистских статьях рассматривались не как уникальные этнокультурные и религиозные реликты, а как проявление грубого невежества; религиозное сознание и поведение, как проявление своего рода психического заболевания. Так, М.С. Фиалковская отмечает, что больная нервная система «даёт

¹² Юнкерс. «Святая саранча» (Картинки действительности) // Трудовой путь. 1926. 18 августа.

¹³ Кубанец С. Юхим // Трудовой путь. 1926. 20 августа.

¹⁴ Фиалковская М. Об оживлении работы союза безбожников // Трудовой путь. 1926. 30 июля.

ненормальные типы, так называемых святых, юродивых, провидцев, одержимых, бесноватых и пр.» Изучение рефлексов головного мозга, по Фиалковской, поможет «борьбе за разум против религиозного дурмана, который эксплуатирует невежество масс и больную психику»¹⁵. Критика проявлений народной религиозности проводилась в русле регулярных богоборческих кампаний. Вытеснение традиций народного христианства из повседневного быта сельского и городского населения напрямую связывалось с политикой внедрения в жизнь дат и норм советской атеистической праздничной культуры. Православная народная религиозность, уходившая своими прочными корнями в тысячелетнюю историю Руси-России, представляла в ряде случаев большую угрозу для безбожной власти, чем слабые административно-церковные институты Российской Православной Церкви, находившейся в 1920-е гг. не только в обновленческом расколе, но также под все возрастающим репрессивным давлением со стороны тоталитарного государства.

Несмотря на эпизодичность упоминания в официальных источниках народных календарных обрядовых действий, проведение их проходило совместно с местными священниками, если они ещё служили в станичной или сельской церкви. Инициаторами освящения полей, скота и других ритуальных церемоний выступало старшее поколение, выражая коллективное мнение общества. Власть, опасаясь распространения религиозных «предрассудков», чинила различные препятствия, преследуя в уголовном порядке «зачинщиков» и священнослужителей, если удавалось их обвинить в «контрреволюционных действиях». В 1929 г. СНК СССР издал постановление о переходе на непрерывную рабочую неделю, все религиозные праздники, разрешённые как официальные выходные, были отменены, что стало главным препятствием в поддержании и сохранении традиций народного христианства. Социокультурные процессы, связанные с грубой атеизацией, навязываемой обществу государством, принудительным раскрестьяниванием в ходе коллективизации и индустриализации и всё возрастающими гонениями на Православную Церковь, привели к практическому исчезновению обычаев народного православия в повседневном быту населения юга России к концу 1930-х гг.

¹⁵ Фиалковская М.О душе // Трудовой путь. 1926. 27 марта.

Список использованных информационных ресурсов

1. Русская Православная Церковь в советское время (1917-1991) : материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью: в 2 кн. / сост. Г. Штриккер. Москва : Пропилеи, 1995. Кн. 1. 400 с.
2. Кротов П. Праздник Крещения и крестьянский быт // Трудовой путь. 1928. 19 января.
3. Архивный отдел администрации муниципального образования город Армавир (АОАА). Ф. Р-152. Оп. 1. Д. 18. Л. 924-924 об.
4. Горный И. Отходите от диких обычаев // Трудовой путь. 1928. 19 апреля.
5. Трудовой путь. 1928. 24 апреля.
6. Фиалковская М. Троица – праздник дикарей // Трудовой путь. 1928. 3 июня.
7. Парад скота и контрреволюция // Трудовой путь. 1926. 8 июля.
8. Трудовой путь. 1927. 16 июня.
9. Трудовой путь. 1928. 30 мая.
10. Юнкерс. Святая саранча (Картинки действительности) // Трудовой путь. 1926. 18 августа.
11. Кубанец С. Юхым // Трудовой путь. 1926. 20 августа.
12. Фиалковская М. Об оживлении работы Союза безбожников // Трудовой путь. 1926. 30 июля.
13. Фиалковская М. О душе // Трудовой путь. 1926. 27 марта.

Учредитель журнала:
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования
«Екатеринодарская духовная семинария
Екатеринодарской и Кубанской Епархии Русской Православной Церкви»

Периодическое издание

Выходит четыре раза в год

ХРИЗОСТОМ
научно-просветительский журнал
Екатеринодарской духовной семинарии

№ 2 (18), 2026

Свидетельство о регистрации в Роскомнадзоре: ПИ № ФС 77 – 80893

ISSN 2782-3253

Главный редактор: Остапенко А.А.
Перевод на англ.: Егорова Е. И.
Корректор: Сахно О. С.
Вёрстка: Пушкарева П. С.

Адрес редакции и издателя:
350000, Краснодар. ул. им. Фрунзе, д. 67
Тел: (861) 259-04-35
e-mail: theolog.eds@yandex.ru
www.edskuban.ru

Подписано в печать 25.07.2026
Дата выхода в свет 30.07.2026
Бесплатно
Усл. печ. л. 9,70. Тираж 50 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета заказчика
в Издательско-полиграфическом центре
Кубанского государственного университета. Заказ № __.
350040, Краснодар, ул. Ставропольская, 149

