



ТОМСКИЙ БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

Теология. Право. Экономика.

№ 2⁽⁴⁾
июнь 2023



Содержание

<i>Протоиерей Владислав Баган,</i> Вопросы взаимоотношения канонического права и юриспруденции	4
<i>Священник Павел Бочков,</i> Антиминс неканонического «митрополита» Марка (Черкашина) 2012 г.....	10
<i>Диакон Дмитрий Николаевич Кремнев,</i> К проблеме высшего духовного образования в Западной Сибири в годы гражданской войны	18
<i>Диакон Сергей Кульпинов,</i> Мнимый конкордат: к вопросу о взаимоотношениях советских и партийных органов с обновленческим расколом на региональном уровне в конце 1922 — начале 1924 года	24
<i>Иерей Иоанн Макаров,</i> Право, нравственность и смысл жизни в философии кн. Е. Н. Трубецкого.....	31
<i>Попов Петр Петрович,</i> Канонические обязанности христианина в отношении миссионерского служения	35
<i>Третьякова Ксения Владимировна,</i> Православная концепция закона: на примере Святителя Иоанна Златоуста	40
<i>Шалыгин Александр Иванович,</i> Типология финансовой модели православного прихода.....	49

Вопросы взаимоотношения канонического права и юриспруденции

Протоиерей Владислав Баган,
Смоленская духовная семинария,
г. Смоленск, Российская Федерация

Аннотация. В настоящей статье исследуется положение богословской науки канонического права по отношению к юриспруденции. Наиболее действенным методом для выявления такой взаимосвязи является обращение к историческому опыту построения системы преподавания канонического права в светских учебных заведениях на юридических факультетах. На основании проведенного анализа сделан вывод о принадлежности науки канонического права к юридическим наукам с наличием особого уникального статуса. Преподавание канонического права на юридических кафедрах светских учебных заведений благотворно влияет, как на развитие самой науки канонического права, так и смежных с нею юридических дисциплин.

Ключевые слова: каноническое право, церковное право, система церковного права, светское образование.

Questions of the relationship between canon law and jurisprudence

Archpriest Vladislav Bagan, Smolensk Theological Seminary, Smolensk, Russian Federation

Annotation. This article examines the position of the theological science of canon law in relation to jurisprudence. The most effective method for identifying such a relationship is to refer to the historical experience of building a system of teaching canon law in secular educational institutions at law faculties. Based on the analysis, it was concluded that the science of canon law belongs to the legal sciences with a special unique status. The teaching of canon law in the legal departments of secular educational institutions has a beneficial effect both on the development of the science of canon law itself and on related legal disciplines.

Key words: canon law, ecclesiastical law, system of ecclesiastical law, secular education.

Одной из актуальных тем изучения канонического права является определение его положения в составе наук богословских и светских. Во время преподавания его исключительно в религиозных образовательных учреждениях особенно остро данный вопрос не поднимался. Однако в настоящее время теология преподается и изучается на соответствующих кафедрах в светских вузах. Более того в религиозных образовательных учреждениях наряду с богословскими дисциплинами изучаются и юридические науки. Это связано с тем, что религиозные организации зарегистрированы в качестве юридических лиц и помимо исключительных видов своей деятельности выступают в обществе и как участники хозяйственных отношений. Будущий священнослужитель, настоятель, должен ориентироваться в законодательстве РФ, относящегося к регулированию деятельности прихода. Следовательно, перед современными исследователями стоит вопрос определения науки канонического права по отношению и к юриспруденции.

Необходимо отметить, что наиболее актуальные вопросы канонического права, в том числе и соотношение его с юриспруденцией, исследуются современными учеными в рамках деятельности Барсовского общества при Санкт-Петербургской духовной академии. Результаты такой деятельности отражены в статье постоянного члена общества доктора юридических наук Оспенникова Ю. В.¹.

В настоящее время наука канонического права в России находится в стадии возрождения. Наибольшее развитие она достигла в предреволюционные годы начала 20-го века. Поэтому современному исследователю необходимо обращать свое внимание на труды отечественных канонистов того периода, так как их опыт недостаточно изучен по нашему мнению. Особенную же роль в развитии канонического права в России сыграло то, что эта, казалось бы, исключительно богословская наука преподавалась в Российской Империи в светских вузах в том числе и в составе юридических наук на юридических кафедрах.

Так изучение Кормчей книги началось в Московском Императорском университете уже в 1769 году². В Уставе этого же университета от 05.11.1804 года³ на факультете нравственных и политических наук были предусмотрены должности профессоров догматического и нравственного богословия и толкования Священного Писания затрагивающих в своем преподавании вопросы канонического права. Такие же положения были в уставах Императорских университетов Харькова⁴, Казани⁵ и Дерпта (Тарту)⁶. «Церковное право-ведение и прочие к пастырским знаниям принадлежащие науки» преподавались ординарным профессором богословского нравоучения в Императорском Александровском университете в Финляндии⁷.

Особые, не принадлежащие к факультетам, кафедры догматического и нравоучительного богословия, церковной истории и церковного законоведения предусматривалось создать при Университете Святого Владимира в Киеве⁸. В 1835 году по образцу Устава Университета Святого Владимира издается Общий

¹ Оспенников Ю. В. Актуальные проблемы изучения церковного права (промежуточные итоги работы Барсовского общества) // Христианское чтение. 2023. № 1. С. 180–198.

² Шевырев С. История Императорского Московского университета, написанная къ столѣтнему его юбилею. 1755–1855. — М.: Типографія университетская, 1855. — хiii; 584 с. — С. 149

³ Уставъ Императорскаго Московскаго университета. — М., 1804. — 68 с. — С. 8.

⁴ Уставъ Императорскаго Харьковскаго университета. — Харьковъ, 1804. — 66 с. — С. 7.

⁵ Уставъ Императорскаго Казанскаго университета. — Казань, 1804. — 41 с. — С. 4.

⁶ Уставъ Императорскаго Дерптскаго университета. — Dorpat, 1820. — 146 с. — С. 42.

⁷ Уставъ Императорскаго Александровскаго университета въ Финляндіи. — С.-Петербургъ: Типографія Департамента народнаго просвѣщенія, 1829. — 223 с. — С. 88.

⁸ Проектъ Устава Университета Святаго Владимира // Журналъ Министерства народнаго просвѣщенія. 1834. Часть первая. — С.-Петербургъ: Типографія Императорской Академіи наукъ, 1834. — vii; ссxxvi; 500 с. — С. six второго раздела нумерации.

устав русских университетов предполагающий введение преподавания канонического права на **юридических факультетах**⁹. Преподавание возлагалось на преподавателя богословия и было обязательным для студентов-юристов православного вероисповедания.

Таким образом к середине XIX века университеты пришли к единому пониманию о необходимости преподавания канонического права на отдельных кафедрах юридических факультетов. Но наука эта имела в большей степени богословский характер и преподавалась профессором богословия студентам православного исповедания¹⁰.

В соответствии с Общим уставом Императорских Российских Университетов от 18.06.1863¹¹ предписано преподавать каноническое право на самостоятельных кафедрах юридических факультетов отдельно от богословия и в обязательном порядке для студентов. Преподавать указанную дисциплину необходимо было лицу с юридическим образованием. Указанное положение устава

было подвергнуто критике митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым) который считал, что каноническое право нельзя преподавать и изучать в отрыве от богословия, в которое оно уходит своими корнями¹².

Поэтому, при обсуждении вопроса об образовательном цензе преподавателей канонического права в университетах Министерством народного просвещения в 1871 году, отмечалось: «Церковное законоведение, по существу своему, прежде всего есть наука юридическая, для разработки и изложения которой необходимо такое же отношение к её материалам, какое вообще усвоено разработке и изложению наук юридических. Для приведения материалов церковного законоведения к научному юридическому значению необходимы юридические приёмы, юридический способ доказательств, юридический метод изложения. Но, находясь, по существу своему, в ряду наук юридических, церковное законоведение в то же время стоит в связи с наукою богословскою, и при разработке и изложении его должны быть

принимаемы в основание догматы вероучения и истины нравоучения Православной Церкви. Посему — преподаватель церковного права должен быть юристом, получившим общее юридическое образование, но обладающим вместе с тем достаточными для науки церковного законоведения познаниями в богословской науке и приобретшим специальные учёные степени по юридическому факультету. Что касается степени познаний в богословской науке, то преподавателю необходимо знать те пункты православного вероучения и нравоучения, которые соприкасаются с предметами церковного законоведения, и знать настолько, чтобы понимать догматическое и нравственное значение этих пунктов, быть в состоянии отличать догматы вероучения и истины нравоучения от юридических положений и не смешивать право с верою и нравственностью»¹³.

Эта объективная реальность соответственно явилась причиной кадрового голода в отношении преподавателей канонического права в университетах с середины

⁹ Высочайше утвержденный Общій Уставъ Императорскихъ Россійскихъ Университетовъ // Полное собрание законовъ Россійской имперіи. Собрание второе. Т. X. Отдѣленіе первое: 1835. — С.-Петербургъ: Типографія II Отдѣленія Собств. Е.И.В. Канцеляріи, 1836. — 918 с. — С. 841–855.

¹⁰ Бердниковъ И. С. Краткій курсъ церковнаго права Православной Церкви. Изд. 2-е., переработ. и доп. — Казань: Типографія Императорскаго университета, 1903. — ii; xx; 324; vi с. — С. xvi

¹¹ Университетскій уставъ 1863 года / Напечатано по распоряженію Министерства народнаго просвѣщенія. — С.-Петербургъ: Типографія Юсафата Огризко, 1863. — 55; 108 с. — С. 7 первого интервала нумерации.

¹² Письмо митрополита Филарета къ оберъ-прокурору Святѣйшаго Синода, графу Д. А. Толстому, по предмету преподаванія богословія въ университетахъ (1865 г., 8 ноября) // Собрание мнѣній и отзывовъ Филарета, Митрополита Московскаго и Коломенскаго, по учебнымъ и церковно-государственнымъ вопросамъ, издаваемое подъ редакціею преосвященнаго Саввы, архіепископа Тверскаго и Кашинскаго. Т. V. Часть вторая. — С.-Петербургъ: Синодальная типографія, 1888. — ii; 499–1033; xv с. — С. 778–784. — С. 781–782

¹³ По вопросу объ условіяхъ, при которыхъ преподаватели церковной исторіи и церковнаго законовѣдѣнія въ университетахъ могутъ достигать профессорскаго званія // Сборникъ распоряженій по Министерству народнаго просвѣщенія. Томъ пятый. 1871–1873. — С.-Петербургъ: Типографія В. С. Балашева, 1881. — Стлб. 919–924.

XIX века и позже. Следует отметить, что такая проблема существует и в настоящее время.

Первым же в истории университетов преподавателем канонического права, соответствующим всем указанным выше требованиям, стал кандидат богословия Санкт-Петербургской духовной академии священник Михаил Иванович Горчаков, получивший в Санкт-Петербургском Императорском университете степень кандидата, а затем магистра юридических наук.

Необходимо вообще отметить ученых канонистов преподававших каноническое право на кафедрах светских учебных заведений: епископ Вологодский Лука (Конашевич) — Петербургский кадетский корпус (1769 г.); иеромонах Никодим (Рувинский) — Петербургский шляхетный кадетский корпус (1747 г.); монах Кондрат (Григорович) — Петербургский шляхетный кадетский корпус (1753 г.); доктор богословия протоиерей Иоанн Михайлович Скворцов — Киевский Императорский университет Святого Владимира (1834–1859 гг.); профессор богословия Назарий Антонович Фаворов — Киевский Императорский университет Святого Владимира (1859–1861 гг.); профессор богословия Вальтер Фридрих Клоссиус — Дерптский университет (1832–1833 гг.); архимандрит Гавриил (Воскресенский) — Казанский университет (1835); профессор

Константин Алексеевич Неволин — Санкт-Петербургский Императорский университет (1847 г.); протоиерей Андрей Иванович Райковский — Санкт-Петербургский Императорский университет (1836–1856 гг.); магистр богословия Иван Леонтьевич Янышев — Санкт-Петербургский Императорский университет (1856–1858 гг.); профессор богословия Василий Иванович Полисадов — Санкт-Петербургский Императорский университет (1858 г.); ординарный профессор протоиерей Пётр Матвеевич Терновский — Московский Императорский университет (1834–1859 гг.); протоиерей Иоанн Алексеевич Зимин — Харьковский Императорский университет (1841 г.); магистр богословия, профессор догматического и нравственного богословия, церковной истории и церковного права Ходьскевич Юношаде-Ходич Юстин Казимирович — Киевский Императорский университет Святого Владимира (для слушателей католического исповедания) (1834–1836 гг.); митрополит римско-католических церквей в России Игнатий Петрович Головинский — Киевский Императорский университет Святого Владимира (для слушателей католического исповедания) (1837–1842 гг.); профессор католического исповедания Фома Петрович Добшевич — Киевский Императорский университет Святого Владимира (для

слушателей католического исповедания) (1842–1864 гг.); профессор Александр Сикстович Коровицкий — Московский Императорский университет (1841–1854 гг.); профессор Алексей Степанович Павлов — Казанский Императорский университет (1863–1870 гг.), Новороссийский Императорский университет (1870–1876 гг.), Московский Императорский университет (1876–1898); профессор Илья Степанович Бердников — Казанский Императорский университет (1871–1915 гг.) профессор Михаил Егорович Красножен — Императорский Юрьевский университет (1895–1897); ординарный профессор Николай Семёнович Суворов — Московский Императорский университет (1899–1909 гг.)

Правовое положение преподавания дисциплины канонического права в светских вузах не изменилось и после принятия Общего устава императорских российских университетов 23.08.1884 года. В соответствии с ним юридический факультет был предусмотрен в каждом университете, в котором дисциплина «каноническое право» преподавалась под наименованием «церковное право»¹⁴.

Выпускник любого юридического факультета обладал необходимыми познаниями в каноническом праве. Равно как и при поступлении в университет абитуриент должен был обладать определенным объемом таких знаний.

¹⁴ Высочайше утвержденный Общій Уставъ Императорскихъ Россійскихъ Университетовъ // Полное собрание законовъ Россійской имперіи, по волю Государя Императора Николая Перваго издаваемое. Собрание третье. Т. IV: 1884. — С.-Петербургъ, 1887. — 626; 108; 471; 26; 31 с. — С. 456–474 (первого интервала нумерации; Акт № 2404). — С. 464.

Практика внедрения преподавания канонического права в светских учебных заведениях в составе юридических наук послужила мощным катализатором развития, как самой науки канонического права, так и её модальности в форме преподаваемой дисциплины (для светских вузов под названием церковное законоведение). Более того церковная наука канонического права уже в первой половине XIX века оказала влияние на преподавание юридических наук в России. Это проявилось в том, что в светских учебных заведениях преподавание канонического права осуществлялось преподавателями богословами, детально разбирающимися в церковном каноническом праве. Их совместная деятельность на юридических кафедрах с другими преподавателями юридических наук неизбежно сопровождалась обменом научными мнениями и миграцией правовых идей. Далее, как сами университетские преподаватели, так и обученные ими студенты начинали преподавать в юридических и иных училищах, передавая там полученные знания не только в области юриспруденции, но и канонического права.

Исследование генезиса преподавания канонического права в светских учебных заведениях с середины XIX века до 1917 года прежде всего позволяет сделать

вывод о том, что наука эта находится в амбивалентной связи, как с богословием, так и с юриспруденцией, но при этом является особой уникальной. Поэтому специалист по каноническому праву должен обладать познанием и в богословии (по крайней мере догматическое и нравственное богословие, а также литургика) и в юриспруденции (теория и философия права, энциклопедия права и история права). Но и в области юриспруденции, согласно М. А. Остроумову, исследователь канонического права должен преодолевать особенную трудность. Она заключается в том, что в отличие от системы светского права, излучающуюся в отдельных юридических науках, система канонического права (устройство, управление, суд, имущественное право, межцерковные отношения и т.д.) «должна быть изложена в одной науке, которая представляет своего рода энциклопедию»¹⁵.

По нашему мнению в настоящее время перед учеными занимающимися исследованием канонического права лежит непростая задача научных интерпретаций и регулирования таких сложных вопросов, как положение Православной Церкви в обществе и её влияние на государственное управление, государственное регулирование деятельности религиозных организаций, вопросы церковной власти

в соотношении с властью Императора, деятельность Русской Православной Церкви за пределами России, регулирование деятельности военных капелланов и иные. В этой связи крайне важно актуализировать изучение канонического права не только в духовных учебных заведениях, но и в светских вузах с учетом опыта прошлых столетий.

Список литературы.

1. Бердниковъ И. С. Краткій курсъ церковнаго права Православной Церкви. Изд. 2-е., переработ. и доп. — Казань: Типографія Императорскаго университета, 1903. — ii; xx; 324; vi с.;
2. Высочайше утвержденный Общій Уставъ Императорскихъ Россійскихъ Университетовъ // Полное собраніе законовъ Россійской имперіи, по волѣ Государя Императора Николая Перваго издаваемое. Собрание третіе. Т. IV: 1884. — С.-Петербургъ, 1887. — 626; 108; 471; 26; 31 с. — С. 456–474 (первого интервала нумерации; Акт № 2404.);
3. Оспенников Ю. В. Актуальные проблемы изучения церковного права (промежуточные итоги работы Барсовского общества) // Христианское чтение. 2023. № 1. С. 180–198;

¹⁵ Остроумовъ М. А. Очеркъ православнаго церковнаго права. Ч. 1. Введеніе. Т. 1. — Харьковъ: Типографія Губернскаго Правленія, 1893. — x; 672 с. — С. 131.

4. Остроумовъ М. А. Очеркъ православнаго церковнаго права. Ч. 1. Введение. Т. 1. — Харьковъ: Типографія Губернскаго Правленія, 1893. — х; 672 с.;
5. Письмо митрополита Филарета къ оберъ-прокурору Святѣйшаго Синода, графу Д. А. Толстому, по предмету преподаванія богословія въ университетахъ (1865 г., 8 ноября) // Собраніе мнѣній и отзывовъ Филарета, Митрополита Московскаго и Коломенскаго, по учебнымъ и церковно-государственнымъ вопросамъ, издаваемое подъ редакціею преосвященнаго Саввы, архіепископа Тверскаго и Кашинскаго. Т. V. Часть вторая. — С.-Петербургъ: Синодальная типографія, 1888. — ii; 499–1033; xv с.;
6. По вопросу объ условіяхъ, при которыхъ преподаватели церковной исторіи и церковнаго законовѣдѣнія въ университетахъ могутъ достигать профессорскаго званія // Сборникъ распоряженій по Министерству народнаго просвѣщенія. Томъ пятый. 1871–1873. — С.-Петербургъ: Типографія В. С. Балашева, 1881.;
7. Проектъ Устава Университета Святаго Владиміра // Журналъ Министерства народнаго просвѣщенія. 1834. Часть первая. — С.-Петербургъ: Типографія Императорской Академіи наукъ, 1834. — vii; ссxxvi; 500 с.;
8. Университетскій уставъ 1863 года / Напечатано по распоряженію Министерства народнаго просвѣщенія. — С.-Петербургъ: Типографія Юсафата Огризко, 1863. — 55; 108 с. — С. 7 первого интервала нумерации.;
9. Уставъ Императорскаго Александровскаго университета въ Финляндіи. — С.-Петербургъ: Типографія Департамента народнаго просвѣщенія, 1829. — 223 с.;
10. Уставъ Императорскаго Дерптскаго университета. — Dorpat, 1820. — 146 с.;
11. Уставъ Императорскаго Казанскаго университета. — Казань, 1804. — 41 с.;
12. Уставъ Императорскаго Харьковскаго университета. — Харьковъ, 1804. — 66 с.
13. Шевыревъ С. Исторія Императорскаго Московскаго университета, написанная къ столѣтнему его юбилею. 1755–1855. — М.: Типографія университетская, 1855. — xiii; 584 с.

Сведения об авторе. Баган Владислав Владимирович, протоиерей, кандидат богословия, кандидат юридических наук, доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин, Смоленская Православная Духовная Семинария, baganvlad@mail.ru

About the author. Information about author: Bagan Vladislav Vladimirovich, archpriest, candidate of theology, candidate of legal sciences, Associate Professor of the Department of Theological and Church-Historical Disciplines, Smolensk Orthodox Theological Seminary, baganvlad@mail.ru

Антиминс неканонического «митрополита» Марка (Черкашина) 2012 г.

священник Павел Бочков,
храм свт. Луки Архиепископа
Красноярского, г. Норильск,
Российская Федерация

Аннотация. Статья посвящена описанию редкого образца антиминса, использовавшегося в малочисленной неканонической юрисдикции «Святой Соборной Апостольской Церкви — Киевской Митрополии», существовавшей на Украине в 2008–2018 гг. Руководителем этого раскольнического сообщества и хозяином описываемого антиминса являлся «митрополит Киевский» Марк (Черкашин), утверждавший наличие у него «хиротонии», полученной от «иерархии» «Украинской Автокефальной Православной Церкви». При этом антиминс раскольнической структуры, позиционирующей себя «православной», содержит в себе мощи греко-католического святого Иосафата Коциловского, что также выделяет этот богослужебный предмет. Антиминс является редким примером использования современных методов печати по ткани для антиминсов в рядах малых неканонических юрисдикций и представляет собой большую практическую ценность для исследования церковных расколов новейшего времени.

Ключевые слова: Марк (Черкашин), неканонические юрисдикции, украинские церковные расколы, антиминс, церковное искусство, Иосафат Коциловский.

Antimins of the non-canonical «metropolitan» Mark (Cherkashin) 2012

priest Pavel Bochkov, Church of St. Luke Archbishop of Krasnoyarsk, Norilsk, Russian Federation

Annotation. The article is devoted to the description of a rare sample of the antimimension used in the small non-canonical jurisdiction of the «Holy Catholic Apostolic Church - the Kievan Metropolis», which existed in Ukraine in 2008-2018. The leader of this schismatic community and the owner of the described antimimension was the «Metropolitan of Kiev» Mark (Cherkashin), who claimed that he had «consecration» received from the «hierarchy» of the «Ukrainian Autocephalous Orthodox Church». At the same time, the antimimension of the schismatic structure, which positions itself as «Orthodox», contains the relics of the Greek Catholic Saint Josaphat Kotsilovsky, which also highlights this liturgical object. The antimimension is a rare example of the use of modern methods of printing on fabric for antimimensions in the ranks of small non-canonical jurisdictions and is of great practical value for the study of church schisms of modern times.

Keywords: Mark (Cherkashin), non-canonical jurisdictions, Ukrainian church schisms, antimimension, church art, Josaphat Kotsilovsky.

Как известно, одним из необходимых условий совершения Божественной Литургии является наличие освященного епископом антими́нса. Эти священные предметы всегда вызвали особый научный и эстетический интерес у клириков и специалистов по церковному искусству.

В настоящее время и в России, и за рубежом [8; 24; 25], существует ряд работ, посвящённых антими́нсным гравюрам, истории происхождения антими́нсов, их видам, описаниям самих антими́нсов и их собраний в различных государственных, церковных и частных коллекциях.

Описанию антими́нсов, их видов и иконографии как особого направления в церковном искусстве, в отечественной научной литературе также уделяется внимание [1, с. 430–451; 5; 6, с. 104–111; 9, с. 489–492; 17; 21, с. 492–493]. К сожалению, антими́нс как предмет, требующий особого внимания и бережного хранения, не всегда доступен светским специалистам. В последние годы их описанию посвящены исследования отечественного искусствоведа С. Г. Николаевой, внесшей своими работами значительный вклад в дело изучения антими́нсов Русской Православной Церкви [14, с. 117–119; 15, с. 24–26; 16].

В настоящее время совершенно отсутствуют работы, посвященные описанию антими́нсов, которые используются в богослужениях представителями неканонических православных расколов,

по разным причинам уклонившихся в раскол и отпавших от единства с канонической Православной Церковью. С одной стороны, это объясняется малочисленностью таких общин, в большинстве которых антими́нсы освящены епископами канонической Церкви, и, будучи забраны клириками, уклонившимися в раскол, продолжают использоваться для служения литургии. С другой — в подавляющей своей массе неканонические «иерархи» крайне редко иницируют процесс изготовления и освящения новых антими́нсов. Последнему обстоятельству также имеется объяснение: нежелание нести материальные расходы по изготовлению антими́нсов, отсутствие частиц святых мощей, необходимых для антими́нсов, но главным обстоятельством является слабое и извращенное каноническое сознание, допускающие употребление антими́нсов той Церкви, от которой они сами откололись. Конечно же, при таком положении вещей шанс обнаружить где-либо антими́нс, принадлежащий неканонической юрисдикции, достаточно невелик.

Автору статьи посчастливилось во время очередной научной экспедиции по Украине в середине 2010-х гг. получить в свое частное собрание любопытный экземпляр антими́нса неканонической юрисдикции, описанию которого и посвящён текст данной статьи. Публикация сопровождается научным комментарием и необходимым переводом. Текст церковно-славянского

языка воспроизведен без титл, затем приводится его перевод на современный русский язык без сокращений. Надписи, сделанные от руки синими чернилами простой шариковой ручкой, выделены курсивом.

Представленный к описанию антими́нс является предметом богослужебного назначения. Он использовался для свершения Божественной литургии в общинах малочисленной неканонической юрисдикции «Святой Соборной Апостольской Церкви — Киевской Митрополии» существовавшей на Украине в 2008–2018 гг. Ранее антими́нс принадлежал «митрополиту» Марку (Черкашину) — основателю и «первоиерарху» этой юрисдикции. Последний в 2013 г. передал этот антими́нс автору для пополнения собрания антими́нсных гравюр.

Антими́нс представляет собой тканевый плат белого цвета размером 53 x 41 см., на который нанесен односторонний рисунок — с помощью специальной печати на ткани с изображениями групповых сцен Тайной Вечери и снятия со Креста тела Спасителя и положение Его во Гроб, а также отдельные изображения святых апостолов и евангелистов. Антими́нс имеет выраженные следы четырех параллельных изгибов — следы уставного хранения антими́нса в свернутом виде в специальном платке — илитоне.

В верхней части антими́нса по центру изображена сцена преломления хлеба Христом со Своими учениками — святыми апостолами.

Образ является копией фрагмента православной иконы канонического письма и имеет размер 4 x 10 см. В углах антими́нса расположены четыре круглых иконографических изображения святых евангелистов — Матфея, Марка, Луки и Иоанна, каждый из которых изображен с иконографическими символами в виде четырех живых существ — ангела, тельца, орла и льва. Эти символы из видений пророка Иезекииля (Иез. 1:4–11) и святого апостола Иоанна Богослова (Откр. 4:6–8) подчёркивают некоторые аспекты искупительного подвига Спасителя и Его Евангелия в текстах евангелистов. Изображения имеют круглую форму диаметром 4 см.

По краям антими́нса расположена стихира на стиховне Недели третьей по Пасхе, святых жен-мироносиц на церковно-славянском языке: *Благообразный ѿ ѿсифа, со дрѣва снѣмъ прѣчистоѣ тѣло, плащаницю чистую ѿквѣвъ, и благоуханьи ко гробѣ ноѣ закрывъ, положи: но тридневнъ воскресъ еси, подаждь мироу велию милость.* [Благодородный Иосиф, с древа сняв пречистое тело Твое, чистым полотном обвив и помазав благовониями, / в гробнице новой положил. Но в третий день воскрес Ты, Господи, даруя миру великую милость].

В центральной части антими́нса расположена надпись: *БОЖЕСТВЕННЫЙ СЩЕННИЙ ОЛТАРЬ ГДА БГА И СПАСА НАШЕГО ИСА ХРТА, ОСЩЕНЪ БЛАГОДАТІЮ ВСЕСВАТГО И ЖИВОТОРАЩЕГО ДХА,*

РУКОДЕЙСТВІЕМЪ И БЛАГОСЛОВЕНІЕМЪ Марка СТЪНІА ЦЕРКВЕ Митрополита ВЪ ЛѢТО 2010 СОЗДАНА МІРА 3031 2010 ВОПЛОЩЕНІА ЖЕ ГОДНА 2010 11 ІЮНЯ

[Божественный и священный алтарь Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа освящен благодатью Всесвятого и Животворящего Духа рукодействием и благословением *Марка* Святой Церкви *Митрополита* в лето от создания мира 7517 от воплощения же Господня 2010 месяца *ноября* дня].

Примечательно, что согласно принятому летоисчислению указанный год 7517 является 2009 годом от Рождества Христова, тогда как в антими́нсе указан 2010 год. В середине надписи, между словами «рукодействием» и «и благословением» расположен фрагмент православной иконы снятия со Креста выполненной в стиле академического письма. Этот фрагмент имеет размеры 11,5 x 17 см.

В правом нижнем углу надписи, расположена подпись, также сделанная синими чернилами простой шариковой ручкой: + *Марко (Черкашин)* [+ *Марк (Черкашин)*]. Рядом находится оттиск круглой печати, нанесённой с помощью синих чернил. Печать имеет диаметр 3,6 см. По окружности печати расположен текст на украинском языке, стилизованный под церковно-славянский шрифт: Смирений Марко Божіей Мілостію єпископ. [Смиренный Марк

Божией Милостью епископ]. В центре печати изображен епископский герб, представляющий собой изображение ангела с крыльями и лапами орла, держащего в лапах раскрытую книгу — очевидно евангелие от Марка. Сверху этого изображения помещена лента с надписью на церковно-славянском языке «ГДЪ ПАСТЫРЬ МОЙ» [Господь пастырь мой] (Пс. 22.1). За гербовым символом располагаются перекрещенные архиерейский жезл и восьмиконечный крест, а на самом верху — уменьшенное изображение архиерейской митры.

Одной из особенностей данного антими́нса является отсутствие традиционного и обязательного упоминания храма, для которого этот антими́нс был освящен.

Обратная сторона антими́нса не имеет никаких изображений. Присутствуют следы загрязнений, пролития и затем высыхания веществ.

Традиционно в верхней центральной части антими́нса на оборотной стороне расположена парчовая с золотом заплата голубого цвета, сделанная с помощью швейной машины весьма маленьким стежками. Заплата имеет размеры 5,3 x 5,3 см. Под ней расположены мощи. Под заплатой имеется надпись на украинском языке, нанесённая с помощью черных чернил простой шариковой ручкой: «*Моці св. Йосафата*» [Мощи св[ятого] *Иосафата*]. Затем расположена надпись, очевидно, сделанная не много позже. Она нанесена

черными чернилами, вероятно, при помощи гелевой ручки: «Коциловський новомученик УГКЦ» [Коциловський новомученик У[країнської] Г[реко] К[атолическої] Ц[еркви]].

Заплата расположена так, что святые мощи находятся на лицевой стороне рисунка, непосредственно на перекрестии Святого Креста, украшенного терновым венцом Спасителя.

О самом Иосафате Коциловском (1876–1947) известно довольно много. Этот священнослужитель УГКЦ являлся Перемышльским епископом УГКЦ в 1917–1947 гг. Родился 3 марта 1876 г. в лемковском селе Пакошувка недалеко от городка Санок. По окончании школы и гимназии обучался на юридическом факультете Львовского университета. Не завершив образования, был призван на военную службу, которую проходил в звании подпоручика. Вскоре уволился с военной службы и отправился в Рим, где поступил в Папскую украинскую коллегию святого Иосафата — духовное учебное заведение УГКЦ.

По окончании обучения и после защиты докторской диссертации по богословию, 06.09.1907 г. был рукоположен в сан священника [3, с. 320–321], а затем вернулся в Галицию, где вскоре стал профессором богословия в Станиславе. В 1911 г. поступил послушником (новоциат) в орден отцов-василиан. В 1916 г. был назначен епископом Перемышльским, а в 1917 г. рукоположен в сан

епископа митрополитом Андреем (Шептицким), главой УГКЦ. Успешно управлял своей епархией, при этом, по свидетельству ряда современников, старался латинизировать свою епархию, в частности, в 1925 г. ввел celibat для кандидатов на рукоположение в священник сан [10, с. 160–161]. Последнее обстоятельство вызывало недовольство клириков УГКЦ. Несмотря на это, к 1940 г. Перемышльская епархия насчитывала в своем составе 810 церквей и 9 монастырей [20, с. 10]. В годы немецкой оккупации Коциловский, по словам одного из участников Львовского собора 1946 г., «громил православие» [23, с. 31], вероятно оказывая давление на православные общины в пределах своей епархии. В 1945 г. Иосафат Коциловский был депортирован польскими советскими властями в СССР [19, с. 130–131], где спустя несколько дней он был арестован, а затем Военным трибуналом войск МВД Украинского округа был осужден на срок 10 лет исправительно-трудовых лагерей с лишением прав на 5 лет и с конфискацией имущества. 17 ноября 1947 г. епископ Иосафат Коциловский скончался на 72 году жизни вследствие воспаления легких в лагере Чапаева под Киевом [2]. Тело епископа Иосафата Коциловского было несколько раз перезахоронено. В 2001 г. он был провозглашен мучеником за веру, а его мощи были торжественно обретены.

Сделавший подпись под антимином Марк (Черкашин) в 2001 г. в качестве архимандрита УГКЦ принимал участие в обретении мощей епископа Коциловского, и вероятно, тогда же получил часть его мощей.

Необходимо отметить, что история Марка (Черкашина) и его неканонической «Святой Соборной Апостольской Церкви — Киевской Митрополии» заслуживают отдельного обстоятельного рассказа. Исходя из имеющихся данных можно лишь отметить, что Марк (Черкашин) родился в 1960 г., в конце 1980-х гг. принял монашеский постриг и священническую хиротонию от епископа Ивановского и Кинешемского Амвросия (Щурова). До 1989 г. являлся клириком Ивановской епархии Русской Православной Церкви. Переехав на Украину в 1989 г., он уклонился в унию, войдя в юрисдикцию Украинской Греко-Католической Церкви, где служил в сане иеромонаха. Но в 2002 году ее покинул и создал новую юрисдикцию — «Традиционную Греко-Католическую Церковь», которая действовала до 2008 г. [4, с. 224]. Начиная с 2002 г., Марк (Черкашин) стал периодически появляться в различных неканонических украинских юрисдикциях и совершать совместные богослужения с неканоническими «епископами» совершенно разного «апостольского преемства». При этом Черкашин утверждал, что, якобы, «был принят в общение с «Украинской

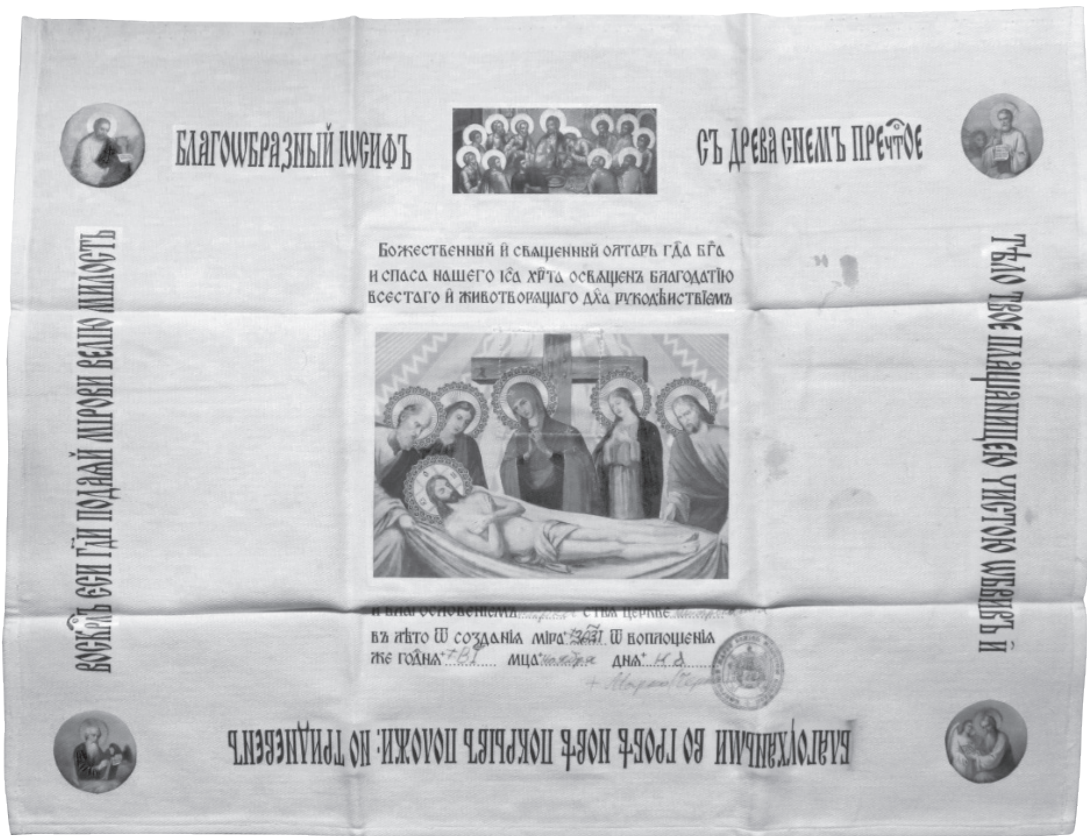
Автокефальной Православной Церковью» «митрополитом» Иоанном (Боднарчуком), а в декабре 1990 года «рукоположен» во «епископа» Сумского и Ахтырского [18].

Сам «митрополит» Марк (Черкашин) утверждал, что был «рукоположен» «митрополитом» Иоанном (Боднарчуком) и неким архиереем Московской Патриархии, имя которого он пока назвать не может [11]. В связи с обстоятельством, при котором имя данного архиерея должно «до времени» быть в секрете, ему не была выдана ставленая грамота. Однако информация о данной «хиротонии» не подтверждена ни одним известным источником, повествующим о истории и жизни УАПЦ в новейшее время и потому является весьма сомнительной» [4, с. 224]. В 2008 году Марк (Черкашин) пытался в сане «епископа» добиться признания в неканонической ИПЦ России «митрополита» Рафаила (Прокопьева), где первоначально он был принят и даже получил доверенность на открытие приходов ИПЦ в Украине за № М/134/07/08 от 24.07.2008 [7, с. 8], однако спустя несколько месяцев последовало официальное размежевание Черкашина с этой юрисдикцией [7, с. 8; 22].

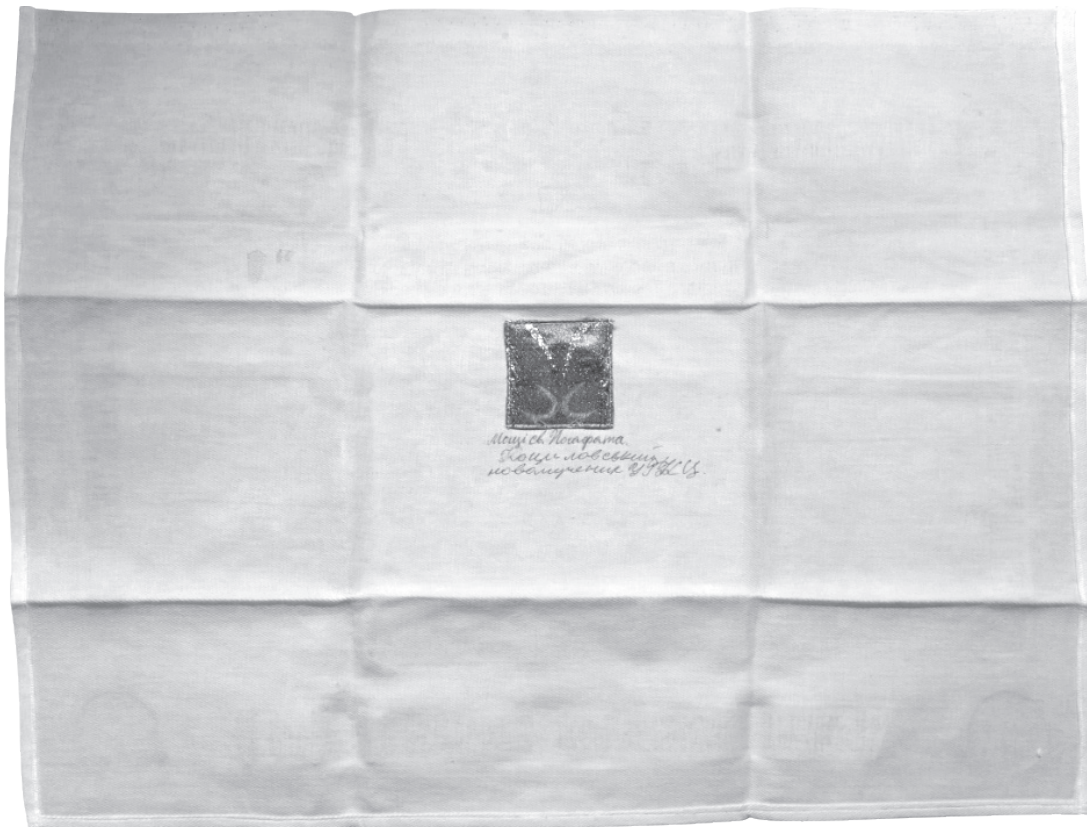
В 2010 г. Марк (Черкашин) провел «Собор» своей юрисдикции с участием немногочисленных «клириков» и принял сан «митрополита Киевского», председателя «Святой Соборной

Апостольской Церкви — Киевской Митрополии». При этом утверждалось, что юрисдикция состоит из более чем 20 приходских общин, двух монастырей и духовного училища, что конечно же, не соответствовало действительности. В реальности эта группа состояла из крошечного храмчасовни, расположенного в одном из жилых дворов в Киеве и представляющего собой переделанный под храм железнодорожный вагон, и еще 2–3 общины в Киевской области, которые возглавлялись поставленными им «епископами» [4, с. 224–226]. По состоянию на август 2012 г. Марком (Черкашиным) утверждалось что в его юрисдикции состояло 17 «священников» и несколько «диаконов», имелись приходы не только в Украине, но и 2 прихода в России (в Москве и Иркутской обл.) [13]. На начало 2015 г. данная группа состояла уже из 2 «иерархов» и 12 «священников» [12]. История юрисдикции закончилась вместе со смертью Марка (Черкашина), последовавшей во второй половине октября 2018 года. Ранее принадлежавшие к ней «иерархи» и «клирики» разбрелись по другим неканоническим маргинальным образованиям, что довольно традиционно для подобных сообществ. Храм, в котором он совершал богослужения, снова вошел в юрисдикцию УГКЦ и его стали духовно окормлять грекокатолические клирики.

Подводя итог описанию антимиинса «митрополита» Марка (Черкашина) 2012 г. необходимо отметить, что, исходя из малочисленности общин этой юрисдикции, можно уверенно говорить о том, что количество изготовленных антимиинсов подобного плана не превышает нескольких экземпляров, и делает их довольно большой редкостью. Будучи предметом, связанным с иерархическим административным устройством неканонической православной структуры, действующей на канонической территории Русской Православной Церкви, указанный антимиинс является ценным артефактом, несущим ценные сведения для изучения истории церковных расколов и расколоведения. Подобные представленному выше антимиинские платы являются предметами музейного уровня. Их поиск, описание и введение в научный оборот способны существенно дополнить имеющиеся сведения о тех или иных раскольнических структурах, их иерархическом устройстве, церковном обиходе и т.п.



Антиминс неканонического «митрополита» Марка (Черкашина) 2012 г. Лицевая сторона.



Антиминс неканонического «митрополита» Марка (Черкашина) 2012 г. Обратная сторона.

Список использованной литературы:

1. Алексеева М. А. Малоизвестные произведения русского искусства XVII — первой половины XVIII в. — гравированные антиминсы // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология: ежегодник. — Ленинград: Наука, 1984. С. 430–451.
2. Бадяк В. Наш владика. Життя та посмертні митарства перемишльського єпископа Йосафата Коциловського. — Львів: Суспільно-культурне товариство «Надсяння», Вид-во Отців Василян «Місіонер», 2000.
3. Блажейовський Дмитро. Ієрархія Київської Церкви (861–1996). — Львів: «Каменяр», 1996.
4. Бочков Павел, свящ. Обзор неканонических православных юрисдикций XX–XXI вв. Т. 3: Идеино-национальные расколы. Непризнанные национальные юрисдикции: монография. — Издание 2-е, исправленное и дополненное. — СПб.: Свое издательство, 2018.
5. Братко Ю. П. Лицевое шитье и антиминсы в собрании Переславского музея-заповедника. — М.: Северный паломник, 2015.
6. Владимир (Муравьев), иеромонах. Антиминсы Русской Православной Церкви XVIII века // Труды Коломенской духовной семинарии. — Коломна, 2022. — № 1 (16). С. 104–111.
7. Выписка из указа. Исх. № М/042/05/49 от 12.05.2009 г. // Поместный Собор. — М., 2009. — № 3 (35) (май). С. 8.
8. Гошев И. Антиминс: (Литургично и црковно исторично изысканието). — София, 1925.
9. Желтов М. С., Попов И. О. Антиминс // Православная энциклопедия. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. — Т. II. С. 489–492.
10. Костельник Гавриил, прот. Ходатайство [на имя Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия I от 25 июля 1945 г.] // Ліквідація УГКЦ (1939–1946). Документи радянських органів державної безпеки. — Київ: ПП Сергійчук М. І., 2006. — Т. II. С. 160–165.
11. Марк (Черкашин). Устное сообщение автору от 02.08.2012.
12. Марк (Черкашин). Устное сообщение автору от 29.01.2015.
13. Марк (Черкашин). Устное сообщение автору от 29.07.2012.
14. Николаева С. Г. Антиминсная гравюра на стали 1856 года // Сакральное в культуре. Материалы III Международных Санкт-Петербургских религиозно-научных чтений. Ноябрь 1995. — СПб., 1995. С. 117–119.
15. Николаева С. Г. Русская и украинская антиминсная гравюра XVII–XVIII веков. Связи и параллели // Музей-хранитель памятников сакральной культуры. Религия и культурная память человечества. Материалы V Санкт-Петербургских религиозно-научных чтений. Ноябрь 1987. — СПб., 1997. С. 24–26.
16. Николаева С. Г. Русская антиминсная гравюра XVII–XIX веков. Диссертация на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. — СПб., 2000.
17. Никольский Константин, свящ. Об антиминсах Православной Русской Церкви. — М., Новоспасский мужской монастырь, 2012.
18. Официальный сайт Святой Соборной Апостольской Церкви — Киевской Митрополии [Электронный ресурс]. — 2011. — Режим доступа: <http://mitropolia.ucoz.ua/index/predstojatel/0-6> — Дата доступа: 23.01.2011.
19. Переслідувані за правду. Українські греко-католики в умовах тоталітарних режимів XX ст. Видання друге, виправлене та доповнене. — Львів:

- Видавництво Львівського католицького університету, 2017.
20. Сердюк Наталія. Репресії органів РНКВС — НКДБС // Ліквідація УГКЦ (1939–1946). Документи радянських органів державної безпеки. — Київ: ПП Сергійчук М. І., 2006. — Т. I. С. 5–56.
21. Силкин А. В. Антиминс // Православная энциклопедия. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. — Т. II. С. 492–493.
22. Суета и ложь так называемого епископа Марка (Черкашина) // Централизованная религиозная организация Истинно-Православная Церковь (официальный сайт) [Электронный ресурс]. — 2012. — <http://ipckatakomb.ru/?s=news&newsgroup=2&nid=547> — Дата доступа: 30.12.2012.
23. Хруцький Сергій. Хроніка Собору греко-католицької Церкви в м. Львові 8–10 березня 1946 року // Діяння Собору Греко-католицької Церкви у Львові 8–10 березня 1946. — Львів: Видання Президії Собору, 1946. С. 15–52.
24. Izzo J. M. The Antimension in the Liturgical and Canonical Tradition of the Byzantine and Latin Churches. — Rome: Pontifical Athenaeum Antonianum, 1975.
25. Tuta N. M. Sfinți Aantimins. — București, 1926.

Сведения об авторе. Бочков Павел Владимирович, священник, настоятель храма свт. Луки Архиепископа Красноярского г. Норильска, Хабилитированный доктор богословия (Dr. hab.), доктор теологии (ThDr), кандидат юридических наук, проф. Международной кадровой академии. E-mail: frpavel@inbox.ru

About the author. Bochkov Pavel Vladimirovich, priest, Rector of the Church of St. Luke of the Archbishop of Krasnoyarsk, Norilsk, Habilitated Doctor of Theology (Dr. hab.), Doctor of Theology (ThDr), Candidate of Law, prof. International Personnel Academy, E-mail: frpavel@inbox.ru

К проблеме высшего духовного образования в Западной Сибири в годы гражданской войны

Диакон Дмитрий Николаевич
Кремнев, Томская духовная
семинария, г. Томск,
Российская Федерация

Аннотация. В статье исследуется проблема высшего духовного образования в Сибири. Хронологический период исследования ограничен 1910–1920 гг. — от возникновения проекта Сибирской духовной академии до попытки его практической реализации в условиях Гражданской войны.

Ключевые слова: История образования, высшее духовное образование, Томская епархия, Сибирская духовная академия

On the problem of higher spiritual education in Western Siberia during the civil war

deacon Dmitry Nikolaevich Kremnev,
Tomsk Theological Seminary, Tomsk,
Russian Federation

Annotation. The article examines the problem of higher spiritual education in Siberia. The chronological period of the study is limited to 1910–1920 — from the emergence of the project of the Siberian Theological Academy to the attempt of its practical implementation in the conditions of the Civil War (1917–1920).

Keywords: History of education, higher clerical education, Tomsk eparchy, Siberian Theological Academy

С открытием в г. Томске Императорского университета в 1878 году, сначала в составе медицинского факультета, а затем, с 1898 года и юридического, была открыта и кафедра богословия, где с 1889 года читали лекции «по общему учению о религии, ее существе и происхождении, об основных истинах религии: бытии Божиим и бессмертии души» студентам младших курсов протоиереи Дмитрий Беликов и Яков Галахов [1, с. 140]. На кафедре канонического права юридического факультета преподавал профессор П. А. Прокошев [2, с. 114–121].

Острая нехватка профессионально подготовленных миссионеров, а также преподавателей с высшим богословским образованием для духовных учебных заведений Сибири, законоучителей с академическим образованием для светских средних учебных заведений, как того требовали уставные документы, поставил вопрос об открытии в Сибири духовной академии. Идея создания высшего духовного учебного заведения в Сибири выдвигалась и в Томске, и в Иркутске, в виде проекта открытия 5-й в России духовной академии, а также Миссионерского института (в Хабаровске или Владивостоке) [3, с. 103–108].

История Сибирской Духовной Академии начинается летом 1910 года. Именно тогда, на проходившем в г. Иркутске

2-м Миссионерском съезде было высказано пожелание открыть в Сибири 5-ю Духовную Академию с миссионерской направленностью. Участники съезда, таким образом, думали решить сразу две проблемы — 1) открытие Высшего духовного учебного заведения в Сибири и 2) открытие специального миссионерского учебного заведения. Местом для реализации этого проекта участники съезда избрали г. Томск. Таким образом, судьба высшего духовного образования в Сибири теперь будет связана с двумя губернскими центрами - Томском и Иркутском, претендовавшими на роль ведущих центров богословского образования в Сибири.

В 1912 году на страницах Томских Епархиальных ведомостей появляется статья священника Сергия Дмитриевского «К постановке вопроса о пятой православной академии в России»¹. Он пишет: «... за честь служить местом для учреждения Академии, конечно, борются разные города Сибири...но таким городом может стать только один Томск». Далее он приводит статистику: в Томской губернии по переписи 1897 года проживало около 1,5 млн. человек, в то время как в Енисейской — 550 тыс., а в Иркутской — 365 тыс. К 1912 году численность населения Томской губернии значительно возросла за счет переселенцев из центра России и насчитывала 3,9 млн. человек².

Епископ Алтайский Павлин (викарий) по этому поводу написал статью, опубликованную в Томских Епархиальных Ведомостях под названием: «Сибирская радость». Вот что он пишет: «...сибирские студенты семинарий за дальностью духовных академий неохотно идут в академии. Российские же академики нужны для России, их там тоже не хватает. «Академия нужна Сибири!» — пусть этот голос нашего Архиепископа (прим. — т.е. Макария Томского) будет услышан Господом Богом. К голосу Архиепископа с большой охотой присоединится вся Сибирь и вместе с ним скажет: «Духовная Академия для Сибири необходима!»³

После отъезда в Москву архиепископа Макария (Невского), наиболее активное участие в деле открытия Сибирской духовной академии в г. Томске принял попечитель Западно-Сибирского учебного округа Л. И. Лаврентьев (1835–1914), возглавлявший округ с 1899 по 1914 гг. По его ходатайству Томская городская дума безвозмездно выделила земельный участок общей стоимостью 128.000 руб. Архитектор А. Д. Крячков составил проект зданий, смету и план академии. Здание проектировалось в старинном русском стиле. Академическая церковь прп. Сергия Радонежского была задумана в стиле древних церквей Владимиро-Суздальской

¹ Томские Епархиальные Ведомости. 1912. № 2. С. 100

² Сибирская жизнь. 1912. 12 апреля.

³ Томские Епархиальные Ведомости. 1912. № 2. С. 101

Руси. Общая стоимость постройки по смете составляла 664.000 руб. Территория Духовной академии ограничивалась Евграфовской (Аэродромной) и Новгородской улицами, главный фасад академии выходил на Казанскую улицу (Комсомольский пр-т). Кроме основного здания Духовной академии с домовою церковью во имя Преподобного Сергия, Чудотворца Радонежского, были спроектированы квартирный флигель, здание служб, ледник. Рядом с постройками располагались цветник и огород, переходящие в сад⁴.

Попечитель Западно-Сибирского учебного округа Л. И. Лаврентьев составил подробную докладную записку, и издал брошюру, где он мотивировал основания, по которым открытие Сибирской духовной академии «есть дело неизбежной и неотложной необходимости».

Задачи, которые ставились перед Сибирской духовной академией — высшее учебное заведение для подготовки законоучителей для средних учебных заведений, преподавателей семинарий, а также будущих миссионеров⁵. Основное отделение — церковно-пастырское предназначено было для подготовки преподавателей сибирских духовных учебных заведений и законоучителей светской средней

школы. Миссионерское отделение предполагалось открыть с тремя направлениями: 1) расколосектантское 2) противомусульманское 3) противоламаистское.

Значимость подготовки преподавательских кадров определялась следующими статистическими цифрами: из 136 средних учебных заведений Сибири и Туркестана только в 23-х из них имелись законоучители с высшим богословским образованием. Среди приходских священников лица с высшим богословским образованием были на тот момент исключительной редкостью. Так, в Восточной Сибири их было всего двое.

Не менее важным было и миссионерское направление. В Сибири миссионерам приходилось не только обращаться в христианство местное языческое население, но и активно бороться с сектантством, старообрядчеством, вести миссионерскую работу и среди мусульман, а также буддистов. Большие надежды возлагали на академию, как на источник пополнения кадров для православных миссий в Китае и Японии.

14 марта 1914 года законопроект пятой Сибирской духовной академии, подписанный 82 депутатами Государственной Думы, был внесен на рассмотрение. Св. Синод своим определением от 18–20 марта 1914 г.

№ 2561 поручил Учебному Комитету при Св. Синоде представить свои соображения по вопросу об учреждении в Томске духовной академии. 14 апреля 1914 года земельный участок, уступленный Томской городской думой для постройки здания академии, был официально передан Попечителю Западно-Сибирского учебного округа Л. И. Лаврентьеву⁶.

В мае 1914 года епископ Томский и Алтайский Мефодий подал рапорт в Святейший Синод с ходатайством 1) открыть Духовную Академию именно в г. Томске, т.к. Томск был крупнейшим научным и образовательным центром в Сибири в тот период и 2) Академия должна была иметь миссионерскую направленность с ориентиром на Китай и Японию. «Религиозные верования Японии и Китая не сковывают подобно магометанству своих адептов железными узами фанатизма и не ставят преград для изменения их веры...»⁷

Необходимо отметить значительную роль попечителя Западно-Сибирского учебного округа Л. И. Лаврентьева в продвижении этого проекта. Он встречался с влиятельными лицами, как Томска, так и столицы, и, можно сказать, «продавил» этот проект, сам лично пожертвовав на обустройство храма при академии ок. 20.000 руб.

⁴ Центральный государственный исторический архив. Ф. 835. Оп 1. Д. 962. Л. 1. Цит. по: Герасимов А. П. Гражданский инженер А. Д. Крячков как проектировщик церковных зданий в Западной Сибири // Баландинские чтения. 2014. № 1. С. 105

⁵ Лаврентьев Л. Сибирская духовная академия. Томск. 1914. 73с.

⁶ Алекторов А. Высшие учебные заведения Западно-Сибирского учебного округа // Журнал министерства народного просвещения. Новая серия. Часть LXIX. 1917. Июнь. С. 115–119.

⁷ Томские Епархиальные Ведомости. 1914. № 8–9. С. 111

К сожалению, его смерть осенью 1914 года лишила проект идейного вдохновителя и практически остановила реализацию этого интересного проекта [4, с. 289–295.]. Начавшаяся I Мировая война приостановила реализацию проекта духовной академии.

Параллельно процесс открытия духовной академии был запущен в Иркутске, где вопрос обсуждался на общепархиальном съезде 1916 года. Осенью 1916 года в газете «Иркутские епархиальные ведомости» появляются ряд статей, в которых освещается события, связанные с реализацией проекта по открытию в Иркутске духовной академии, а также публикуются воззвания с призывами вносить пожертвования на этот проект. Намерения иркутян в этом вопросе были самые серьезные: на проходившем 16 августа 1916 года совещании, инициированном правящим архиереем, архиепископом Иоанном (Смирновым), где кстати присутствовал и прот. Иоанн Восторгов, городские власти, в лице членов Городского Общественно-Управления, были готовы безвозмездно предоставить земельный участок в черте города, стоимостью в 160.000 руб., а также 30.000 руб. наличных денежных средств. Во время обсуждения вопроса все присутствующие пришли к единому мнению о том, что

Иркутская духовная академия должна была быть открыта с типовой учебной программой. При этом указывалось на желательность организации особого отделения (т.е. направления подготовки) по «изучению быта, истории и религии народов Монголии, Китая и Японии»⁸.

Вопрос об открытии Сибирской духовной академии вновь поднимается на Сибирском Церковном Соборном совещании в ноябре 1918 г. (1–21 ноября по ст.ст.) [5, с. 34–35.]. Было принято решение: «признавая крайнюю необходимость скорейшего открытия Сибирской духовной академии поручить высшему Церковному Управлению озаботиться осуществлением этого вопроса, воспользовавшись теми материалами, которые передаются ему Совещанием, в частности приняв во внимание положение Комиссии и в таком размере, в каком окажется возможным, в зависимости от материальных и духовных средств, снесясь о последних с Правительством, причем поручить Управлению образовать Комитет для сбора средств на устройство Сибирской духовной академии»⁹.

Вызывает интерес исследователей и появившийся в период гражданской войны проект открытия при Томском университете богословского факультета¹⁰. Инициатором выступил прот. Яков Галахов.

В декабре 1918 года он публикует статью в газете «Сибирская жизнь»¹¹ с проектом об открытии богословского факультета в составе Томского университета. Признавая «безнадежным» дело сбора денежных средств в условиях гражданской войны для открытия академии, для ускорения решения проблемы высшего духовного образования он предложил другой проект — открытие богословского факультета в составе Томского университета. Очевидно, что в условиях гражданской войны проект духовной академии был несостоятелен — необходима была соответствующая материально-техническая база. Видимо поэтому и появляется проект, более соответствующий реалиям времени — богословское учебное заведение с четырехгодичным курсом обучения.

Летом 1919 года в газете «Вестник Омской церкви» появляется заметка, где автор подчеркивает, что проект богословского факультета в Томском университете «лишен конфессиональной узости», т.е. носит религиоведческий характер. Предполагалось несколько направлений:

1. библейское
2. богословско-философское
3. церковно-историческое
4. богословско-словесное
5. церковно-практическое.

⁸ Собрание по вопросу об открытии в Иркутске духовной академии / Иркутские епархиальные ведомости. 1916. № 16. 15 августа. С. 541–542.

⁹ Сибирское Соборное Совещание 1918 года: материалы. М., 2020. С. 66.

¹⁰ К открытию богословского факультета при Томском университете // Вестник Омской церкви. 1919. № 11–12. С. 16.

¹¹ Духовная академия или богословский факультет? / Сибирская жизнь. 1919. 17 января. С. 2–3. Цит. По: Сибирское Соборное Совещание 1918 года: материалы. М., 2020. С. 132–135

Трудности виделись лишь в том, что у библейского направления не окажется сразу в наличии (т.е. в библиотеке университета) соответствующей материально-технической базы, в частности соответствующей богословской литературы. Что касается обеспечения других направлений, авторы проекта не видели каких-либо затруднений, т.к. считали, что библиотека и профессорско-преподавательский состав юридического и историко-филологического факультетов вполне способны закрыть потребности этих направлений. Примечательно то, что доступ в богословский факультет предполагалось разрешить и женщинам, имеющим среднее образование. Учебный год предполагалось начать уже осенью 1919 года¹².

Была ли альтернатива этому проекту? Необходимо отметить, что проект открытия академии не был предан забвению и также активно обсуждался. Так, на проходившем в июне 1919 г. съезде Томской епархии был заслушан доклад священника Иоанна Ливанова о необходимости скорейшего открытия Сибирской духовной академии. В своем докладе он упомянул и проходившее совещание 1918 года в Томске и проект прот. Якова Галахова, причем критически отнесся к нему¹³, ссылаясь также и на мнение единомышленников, в частности — беженца протоиерея Василия Беликова, ректора закрытой к этому

времени Казанской духовной семинарии. В своем исследовании, посвященной вопросу высшего богословского образования в Сибири, прот. Василий Беликов приходит к такому выводу: «Никакой ощутительной пользы для наших университетов от учреждения в них богословских факультетов, без общей реформы университетского образования, не последует: одни из блестящих ожиданий о. профессора (т.е. прот. Иакова Галахова) просто фиктивны, а другие очень и очень проблематичны»¹⁴.

В своем докладе свящ. Иоанн Ливанов формулирует и конкретные предложения:

1) просить от лица Епархиального собрания 1919 г. Высшее Временное Церковное Управление озаботиться скорейшим открытием Сибирской Духовной Академии

2) Предложить к покупке для Академии здание Епархиального женского училища в Томске, которое Томская епархия, по отделении Алтайской, не в состоянии будет содержать.

Епархиальное собрание постановило:

1. Приветствовать конкретные предложения доклада;

2. Просить докладчика изложить письменно доклад для напечатания его с протоколами настоящего Собрания.

Таким образом, главную проблему проекта, а именно — отсутствие материально-технической базы, докладчик решал весьма своеобразно

и достаточно радикально, в духе того времени, предлагая, по сути, выселить Томское женское епархиальное училище из его здания. Однако даже такое радикальное решение, связанное со столь значительной жертвой, было неосуществимо — армия Колчака летом 1919 года уже конфисковала для своих нужд это здание, разместив там офицерскую школу.

Примечательно, что в смете расходов Томской епархии на 1919/1920 гг., утвержденной на епархиальном собрании, не значились статьи расходов, связанных с реализацией проекта по открытию академии или богословского факультета. Очевидно, что в условиях гражданской войны, отдельно взятая епархия, не могла в принципе осуществить такой проект и поэтому все свелось лишь к обсуждению проблемы и декларации намерений, связанных с ожидаемыми победами белого движения и последующей консолидации сил и средств правительства Колчака и церкви.

Однако всем этим проектам не суждено было осуществиться — в конце декабря 1919 года части 5-й армии красных вошли в г. Томск и к январю 1920 года были закрыты все духовные учебные заведения города.

Подводя итоги исследования, можно сделать вывод о том, что в период гражданской войны уже не обсуждается вопрос о необходимости

¹² К открытию богословского факультета при Томском университете // Вестник Омской церкви. 1919. № 11–12. С. 16.

¹³ Протоколы второго Томского Епархиального Собрания духовенства и мирян. г. Томск, 1919 г. Томск. 1919. Типография Епархиального братства. 84с. С. 70–72.

¹⁴ Там же. С. 72.

реализации проекта высшего духовного образования — принципиально он был решен еще до начала Первой Мировой войны, причем с явно наметившейся тенденцией формирования двух центров реализации проекта и их конкуренцией. Гражданская война, с ее разрухой, внесла коррективы в виде обоснованных сомнений в реализации проекта в виде академического богословского образования, как более дорогостоящего, и его альтернативой в виде университетского богословского образования, сторонником которого выступил, в частности прот. Иаков Галахов, более трезво, на наш взгляд, оценивавший политическую ситуацию в стране. Тем не менее, проект академии нашел своих сторонников, которые сформировали свою позицию в период общепатриархального съезда, проходившего в Томске летом 1919 года.

Список использованной литературы:

6. Хаминов Д. В., Некрылов С. А. Православие в жизни дореволюционного классического российского университета (на примере Императорского Томского университета) // Сибирский медицинский журнал. 2009. № 3–1. С. 137–141.
7. Дорская А. А. Развитие науки церковного права в Томском университете в конце XIX — начале XX вв. // Общегосударственная и региональная тематика в современных историко-правовых исследованиях: Сборник научных статей. СПб. 2012. С. 114–121.
8. Кремнев Д. «Академия нужна Сибири...!» Проект Сибирской духовной академии (к вопросу об открытии духовной академии в Томске) / Д. Н. Кремнев // Духовное образование в Сибири: история и современность: материалы конференции. Томск, 4 октября 2008 г. Томск. 2009. С. 103–108.
9. Бычков С. Пятая Академия русской православной церкви как проект интеллектуального усиления православия в Сибири в первые десятилетия XX в. // Азиатская Россия: люди и структуры империи. Сборник научных трудов. Омский государственный университет. Омск. 2016. С. 289–295.
10. Духовное образование в Русской Православной Церкви при Святейшем Патриархе Московском и всея России Тихоне (1917–1925) // Христианское чтение. 1992. № 7. С. 19–49.

Сведения об авторе. Кремнев Дмитрий Николаевич, диакон, соискатель кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии, преподаватель Томской духовной семинарии, E-mail: kremnev_d@mail.ru.

About the author. Deacon Dmitry Kremnev, applicant of the Department of Church History of the St. Petersburg Theological Academy, teacher of the Tomsk Theological Seminary, E-mail: kremnev_d@mail.ru

Мнимый конкордат: к вопросу о взаимоотношениях советских и партийных органов с обновленческим расколом на региональном уровне в конце 1922 — начале 1924 года

Диакон Сергей Кульпинов,
Томская духовная семинария,
г. Томск, Российская Федерация

Аннотация. В рамках данной статьи рассматривается проблема церковно-государственных отношений в период институционализации обновленческого раскола в Советской России и начальный период противостояния между обновленчеством и Патриаршей Церковью после обновленческого II Поместного собора. Анализируются действия региональных властей и партийных органов по поддержке обновленческого раскола и их соответствие принятой в государстве религиозной политике. Также рассматривается тенденция к усвоению самими обновленцами прав государственной власти, что имело место в период противостояния с Патриаршей Церковью. Указывается, что обновленчество, несомненно, поддерживалось советской властью, однако усиление этой поддержки и позиционирование обновленцев, как «государственной церкви» на местах осуждались и пресекались в Москве. В равной степени осуждались и пресекались

попытки самих обновленцев позиционировать себя в качестве новой «государственной церкви» и усваивать себе права государственной власти. В то же время, большинство подобных действий не дошло до центральной власти, и, соответственно, в Москве на них никак не отреагировали. Делается вывод о том, что позиционирование и самопозиционирование обновленчества в качестве новой «государственной церкви» в начале 1920-х гг. являлось следствием церковно-государственных отношений синодального периода, поскольку и отдельные советские чиновники, и обновленцы, ориентируясь на синодальную модель вполне видели возможность аналогичного построения церковно-государственных отношений в СССР.

Ключевые слова: конкордат, церковно-государственные отношения в раннем СССР, обновленческий раскол, Сибирская обновленческая церковь, Е. А. Тучков.

The Imaginary Concordat: On The Issue Of Relations Between Soviet And Party Bodies With The Renovatist Split At The Regional Level In Late 1922 — Early 1924

deacon Sergiy Kulpinov, Tomsk Theological Seminary, Tomsk, Russian Federation.

Annotation. Within the framework of this article, the problem of church-state relations during the institutionalization of the Renovatist schism in Soviet Russia and the initial period of confrontation between Renovatism and the Patriarchal Church after the Renovatist II Local Council is considered. The actions of regional authorities and party bodies to support the renovatist schism and their compliance with the religious policy adopted in the state are analyzed. The article also considers the tendency for the Renovatists themselves to assimilate the rights of state power, which took place during the confrontation with the Patriarchal Church. It is indicated that Renovatism was

undoubtedly supported by the Soviet government, but the strengthening of this support and the positioning of the Renovatists as the “state church” on the ground were condemned and suppressed in Moscow. The attempts of the Renovatists themselves to position themselves as a new “state church” and to assimilate the rights of state power were equally condemned and suppressed. At the same time, most of these actions did not reach the central government, and, accordingly, Moscow did not react to them in any way. It is concluded that the positioning and self-positioning of Renovatism as a new “state church” in the early 1920s was a consequence of church-state relations of the synodal period, since both individual Soviet officials and Renovatists, focusing on the synodal model, fully saw the possibility of a similar construction of church-state relations in the USSR.

Keywords: concordat, church-state relations in the early USSR, Renovatist schism, Siberian Renovatist Church, E. A. Tuchkov.

Проблема взаимоотношений между обновленчеством и советской властью для многих исследователей представляется вполне очевидной. Несомненно, сами обновленцы воспринимали свое движение, как однозначно просоветское, а на начальном периоде своего существования активно прибегали к помощи советской власти в борьбе с церковными оппонентами. Эта тактика сохранялась и в период активного противостояния между обновленчеством и Патриаршей Церковью, между II и III обновленческими Поместными

соборами (май 1923 г. — октябрь 1925 г.). На этапе институционализации обновленцы совершенно четко позиционировали себя именно, как своего рода религиозное подразделение советского государства, особенно четко это можно видеть на примере становления Сибирской обновленческой церкви, которая активно прибегала к помощи Сибревкома не только в агитационных и организационных, но и в бытовых вопросах¹. До некоторой степени можно считать, что сами лидеры Сибирской церкви воспринимали себя, как религиозное подразделение Сибревкома.

В более поздний период эта тактика пошла на спад, однако определенно обновленцы продолжали прибегать к помощи советской власти в деле устранения наиболее активных противников раскола. Причем идеологически это обосновывалось тем, что новая, обновленческая, церковь является революционной, в отличие от «контрреволюционной» «тихоновской» Церкви. Соответственно ее поддержка со стороны советской власти вполне очевидна и логична².

Устремленность на конкордат с советской властью представляется вполне очевидной для раннего обновленческого

¹ Государственный архив Томской области (далее — ГАТО). Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 493. Л. 66–72 об.

² См.: Государственный архив Иркутской области (далее — ГАИО). Ф. Р-157. Оп. 3. Д. 2655. Л. 4; ГАИО. Ф. Р-157. Оп. 3. Д. 11823. Л. 1 об.; ГАИО. Ф. Р-157. Оп. 3. Д. 687. Л. 4; ГАИО. Ф. Р-157. Оп. 3. Д. 348. Л. 1 об.; ГАИО. Ф. Р-157. Оп. 3. Д. 7768. Л. 1 об.

движения, причем это подчеркивалось не только исследователями [6, с. 87–95; 5, с. 3], но и современниками, в частности, Н.К. Чуковский в романе «Юность» вложил в уста священника-обновленца, отца Сергия, прототипом которого, с большой вероятностью, послужил обновленческий «митрополит» Александр Иванович Введенский, фразу «нам нужен конкордат», подразумеваемая, конечно, конкордат с советской властью [8, с. 73]. Очевидно, что некий конкордат с новой властью имели ввиду и члены II Поместного собора, как во время подготовки к собору опираясь на советскую власть в решении текущих вопросов³, так и проводя радикальную советскую идеологию на самом соборе, в частности, поднимая вопрос о признании капитализма «смертным грехом»⁴.

Вместе с тем, советская власть определено не воспринимала обновленческое движение, как своего равного партнера в церковно-государственных отношениях, что видно из ряда документов. Обновленчество определено виделось только тактическим союзником, который в дальнейшем должен был быть также постепенно ликвидирован, уступив

место безрелигиозному обществу⁵. Это можно проследить и на примере событий 1922 г., когда первоначально обновленчество всячески поддерживалось советской пропагандой, хотя и делались определенные оговорки о том, что атеизм все же предпочтительнее церковности, даже и просоветской⁶, а уже с конца года пропаганда обновленчества через официальные печатные органы сошла на нет, более того, в 1923–1924 гг. уже имеются примеры того, как официальная пропаганда очерняла обновленчество не в меньшей мере, чем Патриаршую Церковь⁷.

В рамках настоящего исследования предполагается проследить, насколько выше обозначенные установки центральной советской власти считывались на местах и каким образом строились в регионах взаимоотношения между местными властями и обновленческими церковными структурами в период институционализации раскола и, в особенности, на начальном этапе активизации противостояния между обновленчеством и Патриаршей Церковью во второй половине 1923 г. Анализируя данные взаимоотношения мы

не станем касаться собственно вопросов пропаганды, сосредоточив свое внимание на конкретных действиях местных властей в отношении обновленчества. Также можно отметить, что проблема пропаганды обновленчества в советской печати на примере Сибири уже достаточно хорошо исследована нами в некоторых предыдущих публикациях [3; 4].

При рассмотрении взаимоотношений между местными властями и обновленцами в период институционализации раскола большой интерес представляет, к примеру, цитируемое историками сообщение о том, что в Ярославской губернии был убит священник-обновленец, член РКП(б) [2, с. 279]. Сам по себе этот факт свидетельствует о том, что имело место грубейшее нарушение советского законодательства со стороны местных властей, поскольку священнослужителям прямо было запрещено членство в партии по окончании Гражданской войны. Даже верующие, не несущие церковного служения, допускались в партию только с рядом оговорок⁸. Представляется маловероятным, что губернские структуры РКП(б) могли не знать о принятом

³ Государственный архив Российской Федерации (далее — ГАРФ). Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 55. Л. 19–21.

⁴ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 9.

⁵ См.: ГАТО. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 493. Л. 60.

⁶ См.: Раскол церкви (доклад тов. Ржанова) // Власть труда. 1922. 17 августа; Сообщение о «Живой церкви» // Власть труда. 1922. 23 августа; Церковное движение // Власть труда. 1922. 24 августа; «Церковное возрождение» // Власть труда. 1922. 24 сентября.

⁷ См.: Богомольные эксплуататоры // Бурят-Монгольская правда. 1923. 15 ноября; У церковной паперти. «Торжественная встреча» // Бурят-Монгольская правда. 1923. 21 ноября; Дорога в ад // Бурят-Монгольская правда. 1923. 21 ноября; Живые и мертвые. Посвящается губернскому съезду духовенства // Власть труда. 1924. 21 сентября; У театрального подъезда. 21 сентября состоялась 3-я лекция гр. Введенского // Власть труда. 1924. 23 сентября.

⁸ Государственный архив Красноярского края (далее — ГАКК). Ф. П-1. Оп. 1. Д. 210. Л. 1.

ранее постановлении. Следовательно, имело место очевидное нарушение местной партийной организацией внутрипартийного законодательства. При этом сама история с убийством священника довольно слабо освещена в научной литературе, поэтому не представляется возможным судить о том, как отреагировала центральная советская власть на произошедшее, а также, какая в действительности была мотивация у местных партийцев закрывать глаза на нарушение партийного постановления упомянутым священником.

Примечательно, что священники, вступившие в РКП(б) в Сибири, в этот период либо снимали сан, оставаясь членами партии, как И. А. Вашкорин [7, с. 105], либо не афишировали своего сана, отходя от служения, но формально не отрекаясь от священства, как «сибирский Мелье», В. И. Головин⁹. Иными словами, несоблюдение выше упомянутого партийного постановления не являлось повсеместной тенденцией.

Большой интерес для анализа взаимоотношений между региональными властями и обновленческими церковными структурами в губерниях представляют жалобы отдельных общин на имя

Е. А. Тучкова и во ВЦИК. Если говорить о периоде институционализации раскола и подготовки ко II Поместному собору, то представляет интерес жалоба общины Александроневского монастыря в Армавире на то, что 14 марта 1923 г. монастырь был закрыт постановлением Кубано-Черноморского облисполкома с формулировкой: «был населен черным духовенством, враждебным к советской власти и ведущим пропаганду тихоновских идей среди верующих»¹⁰. Контекст жалобы вполне понятен, поскольку закрытие монастырей, как «очагов черной реакции» на начальном этапе существования обновленчества было повсеместным и особенно имело свое распространение в Сибири¹¹. Вместе с тем, инициатива по закрытию монастырей исходила именно от обновленческих губернских церковных управлений, а не от местных властей. При этом примечательно, что в Кубано-Черноморской области исполком использовал, помимо светской, и обновленческую терминологию, если его постановление передано верно. Это говорит о тесной связи между местными властями и обновленческими структурами.

Еще один любопытный пример из того же массива документов связан

с Петрозаводским епископом Евфимием (Лапиным), который, согласно документам, прекратил поминовение Патриарха Тихона 22 декабря 1922 г. в связи с получением соответствующей директивы Карельского областного отдела ГПУ. В целом, давление на архиереев старого поставления в целях признания ими обновленчества было общим местом в период институционализации раскола¹², однако здесь примечательно именно то, что ГПУ, согласно документу не пыталось завуалированно надавить на архиерея, а прямо директивно указывало ему на необходимость дальнейших действий, чему он беспрекословно и подчинялся. Хотя, с другой стороны, вполне вероятно, что епископ Евфимий, уже неоднократно подвергавшийся преследованиям в 1922 г. [1, с. 80–81], исполнял постановление именно вследствие давления со стороны ГПУ.

В том же массиве документов содержится еще ряд жалоб Е. А. Тучкову от общин верующих, относящихся к 1923 г., в которых указывается, что Орловский губисполком обязывал всех священнослужителей регистрироваться в «Живой церкви»¹³, Челябинское ГПУ способствовало передаче храмов обновленцам¹⁴, а в Калуге священник М. Ильинский

⁹ Государственный архив Новосибирской области (далее — ГАНО). Ф. П-5. Оп. 2. Д. 966. Л. 18–19.

¹⁰ ГАРФ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 55. Л. 32.

¹¹ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 43. Л. 3; ГАТО. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 493. Л. 20.

¹² См.: Свящ. Данилов. За обновление церкви. Из беседы с бывшим Иркутским архиепископом Анатолием // Власть труда. 1922. 5 сентября; Государственный архив Забайкальского края (далее — ГАЗК). Ф. Р-422. Оп. 2. Д. 794. Л. 16 об. — 17 об.; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 81. Л. 1–2.

¹³ ГАРФ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 55. Л. 35.

¹⁴ Там же. Л. 66.

был арестован на основании обвинения в контрреволюции со стороны обновленческого епархиального управления¹⁵. Эти примеры свидетельствуют об открытом действии местных властей в интересах обновленчества, вместе с тем, будучи обвинены в перегибах, и Орловский губисполком, и Челябинское ГПУ отрицали свое покровительство местным обновленческим структурам¹⁶.

С другой стороны, нужно отметить, что отдельные шаги местных властей навстречу обновленцам в рассматриваемый период не подвергались какой-либо критике. В частности, 29 июня 1923 г. Религиозный отдел ГПУ решал вопрос о пользовании московскими кладбищенскими храмами, ориентируясь на проект, предложенный обновленческим «протопресвитером» В. Д. Красницким¹⁷.

Еще большей критике со стороны центральной советской власти и, в частности, Религиозного отдела ГПУ подвергались имевшие место на местах случаи усвоения обновленческими структурами прав государственных органов. В этом отношении примечателен циркуляр Сибирской церкви от 28 сентября 1923 г.,

в котором подчеркивалось, что поименование Патриарха Тихона (Беллавина) является уголовным преступлением, подпадающим под 68-ю статью уголовного кодекса республики¹⁸. Несмотря на то, что этот документ, в целом, шел в русле общей синодальной политики¹⁹, центральными властями он был воспринят крайне негативно. В особенности раздражение вызвало то, что сибирские и дальневосточные обновленческие епархии восприняли циркуляр, как руководство к действию и стали угрожать оппозиционному расколу духовенству от имени советской власти. Такая картина имела место практически во всех сибирских епархиях²⁰, насколько можно судить по имеющимся источникам, однако в материалах ГАРФ приведены только отдельные факты, преимущественно, касавшиеся дальневосточных епархий. В частности, указывалось, что права государственного органа присваивали себе обновленческие Хабаровский епархиальный церковный совет²¹ и епархиальное управление в Петропавловске-на-Амуре²².

С другой стороны, аналогичные декларации ряда сибирских обновленческих

епархий, угрожавших непокорным клирикам уголовным преследованием, не рассматривались в этот период в Москве, хотя, надо полагать, что просто не поступало жалоб с мест о подобных действиях обновленцев. В этой связи любопытна ситуация, произошедшая в Киренском уезде Иркутской губернии осенью 1923 г., когда уездный комитет РКП(б) предоставил прибывшему обновленческому «епископу» Григорию Шевлягину мандат, в котором указывалось, что все храмы уезда должны перейти в его подчинение²³. То есть в рассматриваемый период в Сибири не только сами обновленцы позиционировали себя, как часть государственного аппарата, но и некоторые местные власти аналогично считали их представителями «государственной церкви».

Вместе с тем, позиционирование себя в качестве объединенной с советским государством церкви и, как следствие, угрозы уголовным преследованием оппонентам со стороны обновленческих церковных структур имели место не только в Сибири. В частности, сообщения о таких действиях местных обновленческих структур

¹⁵ Там же. Л. 110 А.

¹⁶ Там же. Л. 36, 66.

¹⁷ ГАРФ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 55. Л. 155.

¹⁸ Там же. Л. 119–119 об.

¹⁹ Там же. Л. 119 об.

²⁰ ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 28. Л. 39; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 58. Л. 2; ГАЗК. Ф. Р-422. Оп. 2. Д. 791. Л. 9 об.; ГАТО. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 493. Л. 87.

²¹ ГАРФ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 55. Л. 117.

²² Там же. Л. 173.

²³ Государственный архив новейшей истории Иркутской области (далее — ГАНИИО). Ф. 1. Оп. 1. Д. 1336. Л. 8.

приходили во второй половине 1923 г. из Петрограда²⁴ и Крыма²⁵. В начале 1924 г. верующие в Перми жаловались Е. А. Тучкову на аналогичные действия обновленческого «епископа» Михаила Трубина²⁶.

В целом, можно говорить о том, что как отдельные региональные исполнительные и партийные структуры, так и ряд обновленческих церковных структур в конце 1922 — начале 1924 гг. позиционировали обновленческий раскол именно, как новую «государственную церковь» по аналогии с дореволюционным Святейшим Синодом. Причем, как действия властей такого рода, так и действия обновленческих епархий и «архиереев», в Москве осуждались и, по возможности, пресекались. В этой связи нельзя говорить о том, что обновленчество не поддерживалось официальной советской властью, что вполне очевидно, а только о том, что пресекались попытки влиять на церковную жизнь таким образом, как будто обновленцы действительно являются «друзьями» и «союзниками» советской власти и должны пользоваться государственной поддержкой наподобие старой синодальной Церкви.

Вполне логично, что для советской власти не могло быть в полной мере «дружественной» церкви просто в силу постоянного продвижения тезиса о том, что

атеизм априори лучше любой религии. Вместе с тем, представляется вероятным, что советские и партийные чиновники на местах, которые на протяжении своей жизни застали Синодальный период и могли иметь представление о сложившихся тогда церковно-государственных отношениях, вполне вероятно понимали политику по определенной поддержке обновленчества, как возникновение нового церковно-государственного конкордата. Иными словами, тактические уступки обновленцам для реализации их борьбы с Патриаршей Церковью на местах вполне могли считываться именно, как союз советской власти и советской, обновленческой, церкви.

Аналогично могли понимать свое положение и сами обновленцы, которые отчетливо представляли себе положение Церкви в Синодальный период и могли видеть в уступках советской власти до определенной степени возрождение некоторых норм этого периода, что, в свою очередь, приводило не просто к опоре на власть, а к самостоятельным действиям епархиальных структур от имени советского государства, на что в действительности обновленцы не имели никакого права, что подтверждалось в Москве после поступающих жалоб. В целом, можно сказать, что традиция церковного

сервилизма перед властью стала одним из факторов формирования обновленческого раскола, хотя, конечно, далеко не единственным и не решающим фактором, поэтому вполне логично, что обновленцы, служа новой власти, как царской, рассчитывали и на аналогичную взаимную поддержку от государства.

Подводя итоги настоящего исследования, можно обозначить, что материалы жалоб, поступавших во второй половине 1922 г. — начале 1924 гг. во ВЦИК и лично Е. А. Тучкову свидетельствуют о понимании некоторыми региональными партийными и государственными структурами обновленчества, как государственной церкви, а также об аналогичном восприятии обновленцами самих себя, как части аппарата советского государства. При этом в региональных архивах можно найти ряд примеров, свидетельствующих о том, что такие взаимоотношения между региональными властями и обновленческими епархиальными структурами, при которых обновленцы виделись «государственной церковью», не были редкостью на местах, и большая часть подобных примеров просто не дошла до Москвы. В то же время те случаи, которые стали известны во ВЦИК и Религиозном отделе ГПУ, вызвали серьезное недовольство, некоторые местные советские

²⁴ ГАРФ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 55. Л. 144.

²⁵ Там же. Л. 227.

²⁶ Там же. Л. 296.

органы даже вынуждены были оправдываться за излишнюю поддержку обновленцев. В целом, обновленчество, разумеется, не было даже аналогом государственной церкви при СССР, однако именно так его понимали некоторые местные чиновники и некоторые собственно обновленческие деятели, поскольку у них перед глазами стояли живые примеры синодальной эпохи и подобные взаимоотношения представлялись вполне логичными.

Список литературы

1. Их называли КР: Репрессии в Карелии 20–30-х годов / Сост. А. Цыганков М. — Петрозаводск: Карелия, 1992. — 336 с.
2. Кузнецов А. И. Обновленческий раскол в Русской Церкви // Обновленческий раскол (Материалы для церковно-исторической и канонической оценки). — М.: ОЛЦИ, изд-во Крутицкого подворья, 2002. — С. 128–605.
3. Кульпинов С. С. Возникновение и становление обновленческого раскола в Западной Сибири (июнь — август 1922 г.) // Известия ИГУ. Сер. Политология. Религиоведение. 2022. № 40. С. 93–104.
4. Кульпинов С. С., диак. Процессы распространения обновленческих идей и институционализации обновленческого раскола в Иркутской епархии в материалах советской
- периодической печати (на примере газеты «Власть труда») // Христианское чтение. 2020. № 3. С. 159–170.
5. Лавринов В., прот. Обновленческий раскол в портретах его деятелей. — М.: ОЛЦИ, 2016. — 736 с.
6. Лобанов В. В. «Обновленческий» раскол в Русской Православной Церкви (1922–1946 гг.) — СПб.: Петроглиф, 2019. — 268 с.
7. Партизанское движение в Сибири. Т. 1: Приенисейский край. М. — Л., 1925. 296 (XVI) с.
8. Чуковский Н. К. Юность. — Л.: издательство писателей в Ленинграде, 1934. — 180 с.

Сведения об авторе. Кульпинов Сергей Сергеевич, диакон, кандидат богословия, доцент, главный научный сотрудник Томской духовной семинарии, e-mail: agnus.dei@rambler.ru

About the author. Kulpinov Sergey Sergeevich, deacon, doctor of divinity, associate professor, Chief Researcher of Tomsk Theological Seminary, e-mail: agnus.dei@rambler.ru

Право, нравственность и смысл жизни в философии кн. Е. Н. Трубецкого

Иерей Иоанн Макаров,
Барнаульская духовная семинария,
г. Барнаул, Российская Федерация

Аннотация. В статье рассматривается правовое, философское и религиозное наследие князя Е.Н. Трубецкого, внесшего весомый вклад в отечественную гуманитарную науку. Соотношение права и нравственности – важный вопрос в философии Е. Трубецкого, разрешение которого невозможно без определения места человека в мире. Идея всеобщего добра, источником которого выступает Бог, объединяет и примиряет в себе идеи права и нравственности. Смысл жизни человека – служение всеобщему добру, богочеловек – конечная цель нравственной эволюции человека.

Ключевые слова: Е.Н. Трубецкой, право, нравственность, смысл жизни, свобода, философия права, религиозная философия.

Law, morality and the meaning of life in the philosophy of E. N. Trubetsky

priest John Makarov, Barnaul Theological Seminary, Barnaul, Russian Federation

Abstract. The article examines the legal, philosophical and religious heritage of Prince E.N. Trubetsky, who made a significant contribution to the national humanities. The correlation of law and morality is an important issue in the philosophy of E. Trubetsky, the solution of which is impossible without determining the place of a person in the world. The idea of universal goodness, the source of which is God, unites and reconciles the ideas of law and morality. The meaning of human life is service to the universal good, the God-man is the ultimate goal of human moral evolution.

Keywords: E.N. Trubetsky, law, morality, meaning of life, freedom, philosophy of law, religious philosophy.

Е. Н. Трубецкой (1863–1920 гг.), — философ и религиозный мыслитель, правовед и общественный деятель. Он плотно занимался философией, но в университете читал лекции по истории философии права и по энциклопедии

права. Обе диссертации (магистерскую и докторскую) он посвятил истории западной религиозной мысли, но все же чисто философские темы увлекали его больше. Е. Трубецкой в своих произведениях развивает нравственное учение Вл. Соловьева. Н. Лосский

в «Истории русской философии», что на становление Е. Трубецкого как философа повлияло два произведения опубликованные одновременно в журнале «Русский вестник» — это диссертация Вл. Соловьева «Критика отвлеченных начала» и «Братья

Карамазовы» великого русского экзистенциалиста Достоевского [4, с.174]. Не смотря на разножанровость, обе работы стремится ответить на один вопрос: «имеет ли смысл нравственная жизнь, если Бога нет?». Еще молодого мыслителя заинтересовали рассуждения С. Хомякова о Церкви, где последний говорит о том, что единение народов возможно только в Церкви, которая содержит в себе непреложную истину. Уже будучи проф. философии права в Московском университете, Е. Трубецкой высказывает идею об отделении Церкви от государства. После революции он стоял на антибольшевистских позициях, в Гражданскую войну находился при Добровольческой армии.

Право. Правовые взгляды Е. Н. Трубецкого системно изложены в двух учебных пособиях: «Энциклопедии права» и «Истории правовых учений» (1907). В этих работах перед нами предстаёт оригинальная картина философии права, назначения и сущности права в современном автору обществе. В системе Е. Трубецкого право понимается как внешняя свобода, ограниченная нормой: «Право есть совокупность норм, с одной стороны, предоставляющих, а с другой стороны, ограничивающих внешнюю свободу лиц в их взаимных отношениях» [9, с. 257]. Е. Трубецкой разбирает различные определения права, отвергает его безусловное отождествление с государством, с силой авторитета, с силой принуждения, нравственностью, но все эти

признаки для него не являются определяющими. Валидным признаком права философ считает тот, с которым дезавуируется само понятие права, и этим признаком он называет свободу: «отсутствие внешней свободы, есть синоним бесправия; лицо, лишенное внешней свободы есть лицо вполне бесправное; стало быть, внешняя свобода является необходимым, существенным признаком права» [Лекции 6, с. 389].

Е. Н. Трубецкой различает два вида свободы: внутреннюю и внешнюю. Если первая, ни чем не ограничена, то вторая касается и деятельности других субъектов, поэтому нужно установить границы этой свободы: «В самом деле, уважение к внешней свободе ближнего требуется не только правом, но и нравственностью: есть множество нравственных норм, которые ограничивают произвол одних лиц во имя внешней свободы других; так нравственные нормы воспрещают красть, убивать, наносить ближним побои, следовательно, они, подобно нормам правовым, ограждают внешнюю свободу лица против насилий и всяких произвола. Отсюда, по-видимому, можно заключить, что данное нами определение права не заключает в себе тех признаков, на которых можно было бы отличить нормы правовые от норм нравственных» [8, с. 390]. Согласно Трубецкому право содержит в себе как ограничительные нормы, так и разрешительные, право имеет две стороны: личную

и общественную. Право дает объективный порядок отношений в обществе и субъективный, содержащий индивидуальные права.

Нравственность. Являясь наследником философских воззрений Вл. Соловьева определяет соотношения права и нравственности таким образом: «Право есть принудительное требование реализации определенного минимального добра, или порядка, не допускающего известных проявлений зла» [5], Е. Н. Трубецкой Е. Н. Трубецкой разводит две этих категории: «Во множестве исследований и учебников, трактующих о существе права, одно из существенных отличий права и нравственности выражается в следующей формуле: нравственность есть закон внутренний, право — закон внешний; нравственность регулирует не только внешнее поведение, но и внутреннее настроение; напротив, право регулирует исключительно внешнее поведение, только внешнюю сферу человеческих действий — для него безразлично, из какого настроения истекают эти действия» [1, с. 31–32]. Вл. Соловьев, также, говорит о том, что право находит условия для своего реального осуществления лишь в государстве, именуя его «воплощенным правом». Трубецкой, обращаясь к содержанию права, делает вывод, что оно направлено на ограничение внешней свободы, т.к. нереализованное внутреннее мотивы могут быть нравственно предосудительными, но не являются нарушением права:

«Содержанием права является исключительно внешняя свобода лица. Содержанием нравственности является добро, или благо, причем требования добра могут касаться как сферы внутренних, так и внешних проявлений нашей свободы, как действий лица, так и его настроения. В область права входят все вообще требования, которые ее представляют и ограничивают, независимо от того, нравственны или безнравственны эти нормы, служат или не служат они целям добра. В область нравственности входят вообще все правила или нормы, предписывающие осуществлять добро, независимо от того, имеют или не имеют эти предписания правовое значение, касаются ли они внешней сферы действий или только внутренней сферы настроения лица» [8, с. 392].

Итак, в понимании права Е. Трубецкой отходит от Соловьевского понимания права как минимума нравственности, отмечая, что существуют правовые нормы с отрицательным знаком т.е. есть безнравственные и есть нравственные требования, лежащие вне правового поля. Согласно Е. Трубецкому, право, всё-таки не является просто частью нравственности: «Содержанием права является исключительно внешняя свобода лица. Содержанием нравственности является добро, или благо, причем требования добра могут касаться как сферы внутренних, так и внешних проявлений нашей свободы, как действий лица, так и его настроения. В область права входят все вообще

требования, которые ее представляют и ограничивают, независимо от того, нравственны или безнравственны эти нормы, служат или не служат они целям добра. В область нравственности входят вообще все правила или нормы, предписывающие осуществлять добро, независимо от того, имеют или не имеют эти предписания правовое значение, касаются ли они внешней сферы действий или только внутренней сферы настроения лица» [8, с. 392].

Смысл жизни. Изучение проблем права и нравственности, закономерно приводит Е. Н. Трубецкого к коренному вопросу философии: какое место человек занимает в мироздании, в чем смысл его существования? Итогом этих размышлений стала книга «Смысл жизни», которую можно назвать итогом размышлений на данную тематику всей отечественной философии к началу XX в. В этой книге он подробно говорит о природе свободы человека, продолжая философскую позицию Вл. Соловьева, Е. Трубецкой заключает, что замысел Бога о человеке — это София, но в отличии от своего учителя, для него София — это нравственно-правовой идеал, у Вл. Соловьёва она представляет отдельную божественную сущность: «Идея — это тот образ грядущей, новой твари, который должен быть осуществлен в свободе» [7, с. 182]. Вл. Соловьев, говорит о том, что принцип отношений Бога и человека строится на любви, у Трубецкого же основу этих отношений составляет свобода: «Свобода есть

самоопределение: но вне идеи, выражающей замысел Божий о нем, сотворенное существо не имеет самости и не в состоянии ее определить» [7, с.184].

Бог, согласно Е. Трубецкому не виновник зла, зло подобно паразиту, оно существует дотолу, пока причастно существу подверженному искушениям, поэтому, зло не субстанционально. Человек волен выбирать различные пути в жизни, но существование зла не вредит божественному замыслу: «Человек ценен и незаменим как сотрудник и друг Божий: лишь в этом качестве он является носителем вечной божественной идеи» [7, 187], через служение божественному замыслу, человек реализует подлинный смысл своего бытия. Человек причастен к двум мирам: по животным законам он стремится к оправданию зла, а духовное начало возводит его к осмысленному существованию: «И в этом круговращении сам человек становится колесом неизвестно для чего вертящейся машины. Отличие его от белки — в том, что он обладает умом, способным сознавать свое унижение, и сердцем, которое о нем страдает и мучится» [7, с. 65].

Проблему свободы человека Е. Н. Трубецкой окончательно разрешает с религиозно-философских позиций: освобождение человечества от греха осуществляется через крестную жертву Христа. Через боговоплощение и искупительную жертву сделалось возможным восстановление гармонии между землей и небом:

«Мир приходит к своему безусловному концу не в смысле прекращения, а в смысле достижения полноты бытия. И выстрадавший блаженство, развенчанный царь-человек вновь восстанавливается в своем царственном достоинстве» [7, с. 77]. Согласно представлениям Е. Н. Трубецкого: «вся жизнь есть стремление к всеединству, т.е. в одно и то же время и утверждение всеединства, и совершенно реальное, мучительное ощущение его отсутствия. Всеединство есть абсолютная полнота бытия...<...> Вера в смысл жизни неразрывно связана с верой в человека как носителя этого смысла, в безусловное, царственное достоинство человека» [7, с. 89], получается смысл бытия в реализации божественного замысла о человеке — восхождение к Богу по благодати, реализуя положительную свободу.

Итак, кн. Е. Н. Трубецкой предлагает нам концепцию нравственного идеализма, в которой право не является составной частью нравственности, право в ней выступает как внешняя свобода, область нравственности — абсолютное добро. Источником нравственности у него является Бог, свобода воли реализуется как выбор — следовать божиему замыслу о человеке или нет: «Свобода выбора именно и заключается в возможности выбрать между идеей и ее отрицанием» [7, с. 222]. Как отмечает Е. Н. Кравец: «Право и нравственность в учении Трубецкого связаны идеей объективного и всеобщего добра, составляющего смысл

и цель человеческой жизни» [3, с. 720]. Согласно концепции философа, богочеловек — абсолютный конец нравственной эволюции человечества, а идея о богочеловечестве и есть истинный смысл жизни.

Список литературы

1. Валицкий А. Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX — начала XX века // Вопросы философии. — 1991. — № 8.
2. Кафанова Оксана Викторовна. Право как свобода (общетеоретический анализ на основе научных взглядов Е. Н. Трубецкого) // Философия права. 2013. № 6 (61). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pravo-kak-svoboda-obscheteoreticheskiy-analiz-na-osnove-nauchnyh-vzglyadov-e-n-trubetskogo> (дата обращения: 01.05.2023).
3. Кравец Константин Викторович Е. Н. Трубецкой о соотношении права и нравственности // Nomothetika: Философия. Социология. Право. 2021. № 4. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/e-n-trubetskoy-o-sootnoshenii-prava-i-nravstvennosti> (дата обращения: 01.05.2023).
4. Лосский Н. О. История русской философии. М.: Советский Писатель, 1991.
5. Соловьев Вл. Нравственная философия. Оправдание добра / Отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. — 656 с.
6. Сулейманов Тимур Фуатович Когерентность права и нравственности в философско-правовой системе Е. Н. Трубецкого // Вестник МИЭП. 2011. № 4 (5). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kogerentnost-prava-i-nravstvennosti-v-filosofsko-pravovoy-sisteme-e-n-trubetskogo> (дата обращения: 01.05.2023).
7. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 2003. — 432 с.
8. Трубецкой Е. Н. Лекции по энциклопедии права // История русской правовой мысли. — 183 с. URL: <https://predanie.ru/book/220669-enciklopediya-prava/> (дата обращения: 01.05.2023).
9. Хрестоматия по истории политических и правовых учений России (XIX начало XX в.). — Уфа, 1993. — 366 с.

Сведения об авторе. Макаров Иван Викторович, иерей, старший преподаватель, Барнаульская духовная семинария, tanges@mail.ru

About the author. Makarov Ivan Viktorovich, priest Senior Lecture/ Barnaul Orthodox Theological Seminary, tanges@mail.ru

Канонические обязанности христианина в отношении миссионерского служения

Попов Петр Петрович, г. Москва,
Российская Федерация

Аннотация. В статье обосновывается роль мирян в миссии Русской Православной Церкви, а также анализируются принципы православной миссии в современных условиях.

Ключевые слова: правовое регулирование, источник права, миссионерская деятельность.

Canonical duties of a christian in relation to missionary service

Popov Pyotr Petrovich, Moscow, Russian Federation

Abstract. The article substantiates the role of lay people in the mission of the Russian Orthodox Church, as well as analyzes the principles of the Orthodox mission in modern conditions.

Key words: legal regulation, source of law, missionary activity.

Повеление Господа о проповеди Евангелия касается каждого члена Церкви. Будучи членом единого Богочеловеческого организма, христианин подпадает под установленные и действующие в этом организме правила — нормы церковного права. В общепринятом понимании право опирается на справедливость и в этом, несомненно, уступает нравственному закону о милости, который основан на любви. Но в таком

случае, есть ли в Церкви место принуждению? Сектантски мыслящие богословы и протестантские ученые делают антиномистские выводы, утверждая, что «между понятием права и христианской Церковью лежит внутреннее противоречие, что право и Церковь несовместимы, что церковное право — это нонсенс» [4, с. 19]. Но мы знаем, что Сам Господь говорил: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел

Я, но исполнить» (Мф. 5:17) [6, с. 1015]. И правовое начало — это неотъемлемый элемент в жизни земной Церкви.

Православному миссионеру, как клирику, так и мирянину, в своем служении необходимо опираться на церковные каноны. Они подтверждают чистоту преподаваемого учения и авторитет самого проповедника, как члена Церкви. «Одно тело и один дух ... один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через

всех, и во всех нас» (Еф. 4:4–6) [6, с. 1281]. Каноны, как правила, регулирующие жизнь земной Церкви, приняты в согласии с духом Нового Завета и служат такому единству. Они указывают нормы христианского бытия. Замечательно выразился по этому поводу прот. Павел Светлов: «Если сознательный гражданин должен знать основные законы своего государства, то тем более убежденному христианину должны быть известны законы Церкви. Действительно, насколько душа ценнее тела, настолько Церковь выше и дороже государства. Читая книгу канонов, человек убеждается в исключительной важности предметов, составляющих ее содержание. Он убеждается в стройности и, что особенно важно, в святости, богодухновенности того мировоззрения, которое пронизывает эту великую книгу. Человек почувствует, что только богоносные Отцы могли создать ее, и не только не осмелится легкомысленно посягнуть на священные правила, содержащиеся в этой книге, ... но, наоборот, со скорбью задаст себе два вопроса: 1) зачем так поздно стали мне известны эти богомудрые законы, так близко касающиеся меня и моей Матери-Церкви, и 2) почему Господь попустил мне и нашему православному обществу так далеко отойти от святых заветов отеческих, апостольских, Христовых? ... мы можем и должны, со спокойной совестью довериться им, как послушные дети мудрым отцам и духовной,

и церковной архитектонике и, напротив, с осторожностью относиться к современным ученым богословам, тщетно, со вредом для себя и Церкви Божией, пытающимся «превзойти» самосознание святоотеческое. Будем помнить, что духовная истина движется по руслу святости, а не учености» [1].

Каноны — это духовные ориентиры, указывающие человеку «границы» Церкви, но они не ограничивают его свободы, так как внутри такой «ограды» христианин руководствуется своими личными суждениями.

Божественная воля Основателя Церкви — Господа Иисуса Христа — является первоисточником церковного права. Божественное право по принятой у канонистов терминологии составляют заповеди Спасителя и постановления, изданные боговдохновенными апостолами, содержащиеся в Священном Писании. «Но область Божественного права не ограничивается правовыми нормами, содержащимися в Священных книгах. Заповеди, которые хотя и не вошли в Писание, но хранились в Церкви изначально, как откровенная истина, как Священное Предание, правила веры, которые Церковь получила от апостолов, ..., являясь частью Священного Предания, также составляют Божественное право» [7, с. 26].

Слова Спасителя «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча соблюдать их все, что Я повелел вам»

(Мф. 28:19–20) [6, с. 1053] были сказаны Им апостолам, но через них и для всех христиан. Это — норма Божественного права, закон, данный нам для исполнения. При этом важно, чтобы такое размышление обязательно находилось в рамках пастырского духовного руководства, в противном случае легко попасть в ловушку самомнения, присущего нашей падшей природе. Об этом предупреждал апостол Иаков, когда говорил «не многие делайтесь учителями, зная, что мы подвергнемся большему осуждению, ибо все мы много согрешаем» (Иак. 3:1) [6, с. 1207].

Правила святых апостолов и постановления Соборов относительно миссии обращены, прежде всего, к священнослужителям. Так, 58-е апостольское правило гласит: «Епископ или пресвитер, нерадящий о причте и о людях и не учащий их благочестию, да будет отлучен. Если же останется в сем нерадении и лености: да будет извержен» [5]. Оно перекликается с 19 правилом Пято-Шестого Вселенского собора: «Предстоятели церковей должны по вся дни, наипаче же во дни воскресные, поучать весь клир и народ словесам благочестия, избирая из Божественного писания разумения и рассуждения истины, и не преступая положенных уже пределов и предания Богоносных отцов ... Ибо, чрез учение вышереченных отцов, люди, получая познание о добром и достойном избрания, и о неполезном и достойном отвращении, исправляют жизнь свою

на лучшее, и не страждут недугом неведения, но, внимая учению, побуждают себя к удалению от зла, и, страхом угрожающих наказаний, соделывают свое спасение» [13].

При хиротонии во иерея ставленник произносит слова присяги и говорит: «Я, многогрешный диакон, призываемый ныне к служению иерейскому, обещаю и клянусь пред Всемогущим Богом и святым Его Крестом и Евангелием ... Учение веры содержать и другим преподавать по руководству Святой Православной Церкви и Святых Отец;веряемые попечению моему души охранять от всех ересей и расколов, а заблудших вразумлять и обращать на путь истины и спасения» [12]. То есть каждый будущий священник клянется исполнять миссионерское служение и при этом условии он получает от Церкви священный сан.

Если обязанность непосредственного учения Церковью возложена именно на священнослужителей, то соблюдение принципа канонической территории в деле миссионерского служения является нормой, адресованной как клирикам, так и мирянам. «Посланничество апостолов не было хаотичным или случайным. Предание свидетельствует о том, что каждый апостол по жребию получил определенное миссионерское поле и проповедовал по мере удела, какой назначил ему Бог (2Кор. 10:13). То есть, каждый из апостолов возвещал благовестие Христовой истины на своем месте, в определенной географической точке,

и без ведома Церкви никто не распространялся за границы своего удела» [3, с. 56].

Епископ, как глава Поместной Церкви или ее административно-территориальной структуры, несет ответственность за проповедь и назидание в благочестии. При этом каноны предписывают епископу ограниченное по времени пребывание на территории, закрепленной за другим архиереем, и тем паче запрещают как-либо уничтожать достоинство местного епископа: «Епископ, когда от одного града переходит в другой град или от одной области в другую область, ради тщеславия подвизаясь о собственной похвале или о совершении Богослужения с большей важностью, и хочет пребыть там долгое время, тогда как епископ того града неискусен в учении, то да не пренебрегает его и да не проповедует часто, стараясь постыдить и уничтожить лицо местного епископа. Ибо сей предлог обыкновенно производит смятения ...» [2].

Из канонической нормы о территории, относящейся к епископам, вытекает правило, имеющее непосредственное отношение к миссионерскому служению мирян. Апостол Павел учил, что «без всякого же прекословия меньший благословляется большим» (Евр. 7.7). Так и призвание на любое служение в Церкви происходит только через священноначалие, с соблюдением принципа иерархии. «Поэтому любое миссионерское делание, устроенное без благословения епископа и его участия лишается

кафоличности в силу того, что епископ Поместной Церкви несет ответственность за вселенское общение всех церквей и без его благословения ничто не может происходить на территории его епархии» [9].

С 90-х гг. XX в., когда в России началось возрождение религиозной жизни, и Церковь получила возможность говорить открыто, органы церковной власти утвердили рабочие документы, касающиеся миссионерского служения. К основным из них можно отнести следующие:

— О православной миссии в современном мире. Собор отметил, что «радикальные изменения, происходящие в нашем обществе, вызвали к жизни такие отрицательные явления, как мировоззренческая растерянность людей и возникновение духовного вакуума, который все больше заполняется псевдокультурой, пропагандой насилия, порока, вражды, преступности, безнравственности» и призвал пастырей и чад Русской Православной Церкви «выйти на поприще миссионерского служения» [8], восстановить полнокровную церковную жизнь в епархиях и приходах, расширить усилия в области религиозного образования, катехизации и евангелизации.

— Концепция возрождения миссионерской деятельности Русской Православной Церкви [9]. В Концепции определены направления возрождения миссионерского делания, православное понимание миссии, принципы и формы миссионерской деятельности Русской Церкви.

— Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви [10]. Этим документом установлены особенности современного миссионерского поля Русской Православной Церкви, методология и формы современной православной миссии, образ современного миссионера и его качества, практика миссионерского служения, в том числе миссионерское служение мирян, миссионерское богослужение и перспективные направления миссионерского служения.

— Об организации миссионерской работы в Русской Православной Церкви [11]. Определяет структуру и уровни осуществления миссионерской деятельности: общецерковный, епархиальный, благочиннический и приходской.

Важно помнить, что Православная Церковь, в отличие от католиков, никогда не устраивала крестовых походов ради спасения заблудших. Им просто говорилось благое слово веры, а дальше предоставлялось Богу это слово возрастить. Пределы миссионерской ревности нам установил Господь, когда сказал: «Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас» (Мф. 7:6) [6, с. 1018]. То есть не всем вообще заповедал Господь благовествовать, но тем, кто в силу своего духовного состояния способен воспринять слово о спасении. Апостол Павел поясняет: «Душевный человек не принимает того,

что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием» (1 Кор. 2:14) [6, с. 1246]; и наставляет: «Еретика, после первого и второго вразумления, отвращайся» (Тит. 3:10) [6, с. 1309]; и очень серьезно предупреждает, что «в последние дни наступят, времена тяжкие. Ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, нежели боголюбивы, имеющие вид благочестия, силы же его отрекшиеся. Таковых удаляйся» (2 Тим. 3:1–5) [6, с. 1306].

Всё же, как минимум, своим свидетельством мы можем выразить благодарность Богу за спасение, оживить и укрепить личную веру. Но при этом, исполняя закон Спасителя «Идите и научите все народы...», христианину неизбежно приходится учитывать политические реалии того государства, на территории которого ему довелось нести Благую весть. Следовательно, ему необходимо иметь представление об основных государственных законах, так или иначе затрагивающих вопросы исполняемого им служения.

Список использованной литературы

1. Григорий (Граббе), еп. Каноны святых апостолов и Вселенских соборов [Электронный ресурс]. Адрес: https://azbyka.ru/otechnik/pravila/kanony-pravoslavnoj-tserkvi-grabbe/#O_2
2. Добротолубие: В 5 т. — Т. 1. — М.: Изд-во Сретенского монастыря — Изд. 4-е. — 2010. — 608 с.
3. Миссиология. Учебное пособие. Издание 2-е исправленное и дополненное/Под ред. свящ. А. Гинкель. — М.: Миссионерский отдел РПЦ, 2010. — 400 с.
4. Цыпин Владислав, прот. Каноническое право. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, Изд. 2-е. — 2012. — 864 с.
5. Апостольские правила. [Электронный ресурс]. Адрес: https://azbyka.ru/otechnik/pravila/Pravila-i-Sobory-pravoslavnoj-cerkvi-apostolskie-pravila/#O_58
6. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В русском переводе с параллельными местами и приложениями. М.: РБО, 2011. — 1376 с.
7. Итоговый документ V Всецерковного съезда епархиальных миссионеров. [Электронный ресурс]. Адрес: <http://xn—7sbzamhkhkpfaf1p.xn—p1ai/index.php/category/dokumenty>

8. Определение Архидиоцезисского Собора 1994 г. «О православной миссии в современном мире», [Электронный ресурс]. Адрес: <http://www.patriarchia.ru/db/text/527258.html>
9. Определение Священного Синода РПЦ от 06.01.1995 (журнал № 4043, Концепция возрождения миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. Адрес: <http://портал-миссия.рф/index.php/item/kontseptsiya-vozrozhdeniya-missionerskoj-deyatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi>
10. Определение Священного Синода РПЦ от 27.03.2007. Концепция миссионерской деятельности РПЦ. [Электронный ресурс]. Адрес: [http://xn—7sbzamhkhkraf1p.xn—p1ai/index.php/item/kontseptsiya-missionerskoj-deyatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi](http://xn--7sbzamhkhkraf1p.xn--p1ai/index.php/item/kontseptsiya-missionerskoj-deyatelnosti-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi)
11. Определение Священного Синода от 27.12.2011, Журнал № 152 «Об организации миссионерской работы в Русской Православной Церкви»
12. Текст ставленнической присяги при рукоположении во иерея, [Электронный ресурс]. Адрес: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1435038.html>
13. Постановления VI Вселенского Собора [Электронный ресурс]. Адрес: https://azbyka.ru/otechnik/pravila/pravila-i-sobory-pravoslavnoj-cerkvi-shestoj-vselenskij-sobor-konstantinopolskij/#O_19

Сведения об авторе. Попов Петр Петрович, церковный специалист в области катехизической деятельности; Московская обл., г. Балашиха, e-mail: fpb-2006@bk.ru

About the author. Petr Petrovich Popov, church specialist in the field of catechetical activity; Balashikha, Moscow Region, e-mail: fpb-2006@bk.ru

Православная концепция закона: на примере Святителя Иоанна Златоуста

Третьякова Ксения Владимировна,
Санкт-Петербургский
государственный экономический
университет, г. Санкт-Петербург,
Российская Федерация

Аннотация. В работе представлена православная концепция закона на примере произведений святителя Иоанна Златоуста (347–407). В широком смысле закон у Златоуста представляет собой оптимальную модель поведения, позволяющую достигнуть целей человеческой жизни, небесных или земных. Образно закон предстает в виде пути как благодатного, Богом данного средства. В узком, философско-богословском смысле у свт. Иоанна Златоуста можно выделить трехуровневое восприятие закона, представленное законом творения, природным (естественным) законом свободного следования своей совести и духовными совершенными законами, обладающими полной властью. Показывается роль апостолов как носителей духовных законов — одушевленных законов. При этом человеческие законы являются благодатными лишь в той степени, в какой отражают духовные законы.

Ключевые слова: православное правопонимание; Иоанн Златоуст; закон, одушевленный закон, творение, совесть.

The orthodox concept of the law: on the example of st. John Chrysostom

Ksenia V. Tretyakova, Saint Petersburg State University of Economics, Saint Petersburg, Russian Federation

Annotation. The article presents the Orthodox concept of law on the example of St. John Chrysostom (347-407). In a broad sense, the law is the optimal model of behavior that allows a person to achieve the goals of human life, heavenly or earthly. As an image, the law appears in the form of a path as a gracious, God-given means. In the works of St. John Chrysostom in a narrow, philosophical sense, one can distinguish a three-level perception of the law, represented by the law of creation, the natural law of free following of conscience and spiritual perfect laws that have full power. The role of the apostles as bearers of spiritual laws is shown, as well as the priority of the latter. Human laws are gracious only to the extent that they reflect spiritual laws.

Keywords: Orthodox legal understanding; John Chrysostom; law; animated law, creation, conscience.

Введение. Православная философия права является достоянием не только русской правовой мысли. Ее возникновение и первоначальное развитие происходило в лоне Древней православной Церкви, духовно-интеллектуальная жизнь которой была сосредоточена в первых богословских школах Антиохии, Александрии, Эдессы, Каппадокии. Несмотря на высокий интерес к византийской культуре, исследования правовых (а не политических) концепций пока строятся, больше исходя из законодательства или трудов политических деятелей (В. Е. Вальденберг, В. А. Томсинов, И. П. Медведев, Г. В. Нефедовский, А. И. Смирнов и др.). Однако оба указанных источника несут на себе печать земного несовершенства и политических компромиссов, не в полной степени отражая подлинно православный взгляд на юридическую сферу. Последний может содержаться только в Священном Предании, представленном в том числе Священным Писанием и святоотеческой литературой.

Однако правовые концепции, изложенные в святоотеческой письменности, являются почти не затронутыми исследователями, особенно это касается греческих святых отцов. В то время как правовым взглядам русских философов посвящены отдельные диссертационные исследования, то подобных специальных отечественных исследований в отношении значимых византийских богослов нет. Единственная

работа Б. И. Кецбы является в некотором смысле обзорной, и большее внимание в ней уделено политическим, а не правовым взглядам мыслителей. Подобное исследование А. Кеннета (A. Jr. Kenneth) является более подробным, однако посвящено политической, а не правовой философии греческих святых отцов. В России сложившаяся ситуация объясняется историческими событиями, когда в XIX в. юридическая наука делала свои первые шаги, в XX в. — имела заданную идеологическую антирелигиозную направленность, а в XXI в. юридическое образование не включает в себя знакомство с древнегреческим языком, что затрудняет исследование греческой литературы. Хотя именно концепты византийской православной культуры, заложенные в славянский язык в процессе ее рецепции, намного ближе и актуальнее для русской концептосферы, нежели термины и построения латиноязычной римско-католической культуры, пришедшей на Русь только в Новое время. Поэтому актуальность настоящей работы связана с необходимостью восполнить пробел в понимании православной концепции права и закона греческими святыми отцами, чтобы обрести надежный фундамент для построения русской православной философии права, опираясь на изначальную непрерывную традицию Священного Предания, а не собственные интуитивные

догадки, особенно в восприятии терминов, имеющих свою историю возникновения и развития.

Среди богословов IV, «золотого века» святоотеческой письменности можно выделить *святителя Иоанна Златоуста* (347–407) по причине его отличного знакомства с современной ему юридической практикой, философской традицией Античности, богословием православной Церкви и христианской аскетикой. Его беседы, проповеди и толкования Священного Писания особенно ценны за проникновенное отражение социально-нравственной проблематики и разрешения ее на основе глубокого православного взгляда. Являясь вселенским учителем Церкви, его произведения дают опору, утешение и наставление всем православным христианам, вне зависимости от национальности и времени, так как само православное учение вневременно, следовательно, таким же вневременным должен быть его взгляд на юридическую сферу. Последняя представлена двумя фундаментальными концептами — «законом» (*νόμος*) как сферой нормативного и «правом» (*δικαιοσύνη*) как сферой реализации закона. Целью текущей работы являлось выявление православной концепции закона на примере произведений святителя Иоанна Златоуста.

Закон: значения, образ, цель. В целом святитель Иоанн слово «закон» использует в нескольких значениях (*смыслах*):

1) философско-богословском как указание на причинно-следственную связь между явлениями (например, физические законы); 2) в юридическом смысле как обозначение обязательного правила, исходящего от государственной власти (законы царей, правителей); 3) как правил, характерных для какой-либо науки или сферы человеческой деятельности, необходимых для достижения в ней успеха (например, законы ведения войны); 4) как указание на распространенные правила поведения, обычаи (например, широкое распространение в современном Златоусту обществе педерастии как беззакония, ставшего законом).

Наиболее часто святой отец говорит о законе в философско-богословском смысле; употребление в последних трех значениях встречается у него на порядок реже. Общей идеей, объединяющей все эти значения, на наш взгляд является то, что закон — это некая *оптимальная модель поведения*, следование которой приводит человека к успеху, а поведение вне этой модели приводит к *неблагоприятным последствиям*. Модель поведения, закон — это своего рода указатель на *пути*, ведущий человека к *цели*. На высших уровнях эта модель определяется целью всей человеческой жизни — возвращению и прилепению к своему Творцу, поэтому божественный или нравственный закон справедливо находится в центре внимания святителя. Использование образов для обозначения

нематериальных явлений является обычным для богословия, позволяя, несмотря на свою неточность, донести до слушателя суть описываемого явления. Так, для демонстрации связи Церкви с Христом используются образы виноградной лозы с отходящими побегами; здания, выстроенного на краеугольном камне; и др. Относительно образа *пути* для закона святой отец поясняет: «*Путем Писания* обыкновенно называет заповеди Божии» [2, с. 29]. Для Златоуста законы Божии и *заповеди Божии* — одно и то же, данные словосочетания являются у него взаимозаменяемыми, хотя «заповеди» (греч. *ἐντολαί*) — это отдельное слово, означающее у античных авторов *повеления, указания, поручения*. Представляется, что использованием слова «заповеди» как тождественного «закону» святитель подчеркивает назначение законов, выражающееся в их *руководстве* поведением человека.

Таким образом обозначена цель законов — руководство к благой жизни. Наиболее полно эта цель достигается опять же применительно к божественным законам. Так, про их исполнение святитель Иоанн замечает, что Бог: «ввел между нами такой образ жизни, такие положил для нас законы, такие установил нравы, что усваивающие их скоро соделываются ангелами и подобными Богу, сколько это возможно по силам нашим» [8, Беседа XII.2, с. 118]. О том, что целью законов есть стяжание добродетели, говорят и результаты, плоды, которые

обретаются при исполнении небесных законов. Об этом Златоуст говорит то, что «... душа при самом повиновении закону получает величайшие плоды, очищается, освобождается от порока и восходит к самой добродетели» [4, Толкование на пророка Исаию. II.6, с. 33]. Преступающие же духовный закон, по мнению святителя, находятся в таком темном и тягостном состоянии души, что страдают еще прежде наступления наказания, испытывая «страх, трепет и угрызения совести» [4, с. 33].

Прочие законы, возникающие в социуме (человеческие законы или распространенные практики) — это лишь *уподобление* человека как творения в своей деятельности Творцу, и оно может быть более или менее удачным, близким или далеким от совершенства и святости божественных законов, а может даже находится с ними в противоречии, становясь беззаконием. Но благая цель руководства к благой жизни, ограничения распространения и действия греха, сохраняется и у внешних (гражданских) законов. Как указывает святой отец: «Так как войны постоянно произрастают от горня грехов, то стражи законов и точные блюстители правосудия, обуздывая большую часть грехов, могут уничтожать и поводы к войне» [4, Толкование на пророка Исаию. III.2, с. 41]. Отличие законов от прочих благодатных средств, ведущих человека к цели, заключается в наличии *наказаний*. Страх их наступления, обуславливает «тягостный характер» законов.

Однако основная цель любого закона все же не столько покарать нарушителя, сколько сформировать поведение людей определенным образом. Поэтому наказания, по мнению архипастыря, присущи не только земным, но и божественным законам. Про них святитель Иоанн говорит: «Когда они нарушаются, то следуют наказания, а сами они не колеблются; когда люди преступают их, то Бог отмщает за них... Никакой законодатель не говорит только для угрозы, но для вразумления» [2, с. 308].

Три уровня в восприятии законов. Сферу, охватываемую «законом» в узком, философско-богословском смысле, у Златоуста можно представить в виде *трех уровней*. Как человек состоит из тела, души и духа, так и область нормативного охватывает телесное существование человека, душевное и духовное, представленное соответственно законами творения, естественным законом и духовными законами, включающими в себя заповеди Ветхого и Нового заветов. Об этом святитель говорит следующим образом: «Ὁ τοῖνυν νόμος τοῦτο μάλιστα ἔχει τὸ ἐξαίρετον, τὸ ἀθάνατον, τὸ διννεκές, καὶ ὁ τῆς κτίσεως, καὶ ὁ φυσικός, καὶ ὁ τῆς φιλοσοφίας, καὶ τῆς Καινῆς Διαθήκης» [11, с. 412, 414], что можно перевести как: «Итак, закон прежде всего отличается тем, что он бессмертен, незыблем, и закон творения, и закон природный, и закон философии, и Нового Завета». Философией, то есть любому-дрии, святитель регулярно

именует благочестивый образ жизни, в данном случае — исполнение ветхозаветных заповедей. Следует подчеркнуть, что в православном теоцентричном восприятии *источником* всех указанных выше законов, как и вообще всего *благого существа*, является Бог.

Таким образом *на первом уровне* находятся законы творения, то есть закономерности, по которым совершается движение светил, смена времен года на земле и проч., то есть по сути — закономерности природы. Их восприятие святителем Иоанна — повод для неустанного восхищения и благодарения Создателя: «Он для тебя и распротер небо, и возжег солнце, и основал землю, разлил море и воздух... назначил не переменяемые законы временам года, и все прочее заставляет Своим мановением неуклонно совершать свое течение» [9, с. 211–212]. То, что святой отец в своем богословии творения выступает как апологет, подчеркивает и П. И. Хохлова: «Рациональные аргументы сочетаются у него с возвышенно-поэтическим и сострадательным взглядом на мир» [10, с. 379–380]. Действительно, Златоуст восклицает: «Что скажут язычники в день суда? Мы не знали Тебя?.. Разве вы не заметили законов дня и ночи, всегда остающихся неизменными...? Неужели вы не заметили, что все пребывает в порядке и своею красотой и величием возвещает Творца?» [7, Беседы на послания к Римлянам. III.2, с. 511].

На втором уровне существует природный, или естественный закон, т.е. вложенная в изначальную природу человека способность к *различению* нормативного благого поведения и отклонений от него. У Златоуста внимание акцентируется не на то, что закон установлен Богом, а на то, что он установлен *человеколюбивым* Богом, то есть воспринимается как милость, которая оказывается человеку не как нечто причитающееся за его деяния, а даруется свободно, по любви Творца к своему творению. Как дарование закона Моисея, говорит святой отец, обусловлено человеколюбием Божиим, так и дарование изначального естественного закона совести, то есть «немедленное, после происхождения, научение тому, что должно делать и чего не делать, вложение закона этого в саму природу нашу, внедрение в нас неподкупного судилища совести — все это есть дело величайшей благодати и неизреченного человеколюбия» [8, с. 138]. Когда святитель Иоанн говорит о природном (естественном) законе, он имеет в виду как телесно-душевные движения и силы человека (σάρξ, плоть), заключающиеся в питье, еде, размножении, привязанности к родным, так и интеллектуально-социальные связи человека, характеризующие его жизнь в обществе.

Естественный закон интересен тем, что оставляет значительное место для проявления вложенной Богом в природу человека **свободы**, высвечивая *дилемму* между

следованием закону совести или отклонению от заданного пути, проявляемое в совершении противоестественных поступков. Так, способность к различению добра и зла, и свобода человека, обнаруживаются, по мнению Златоуста, от начала творения и в жизни первых людей, преступивших заповеди Адама и Каина, и в жизни различных ветхозаветных народов. Так, Златоуст подчеркивает, что «до пришествия Христова были уже: и естественный закон, и пророки, и закон писанный, и учение, и бесчисленные обетования, и явление чудес, и наказания, и мучения, и многое другое, что могло исправлять (людей)» [8, Беседа XXVIII, п. 1, с. 267–268]. Однако человек предпочитает часто оставаться в рабстве у греха, по своему произволению предаваясь пороку. Так и относительно древних греков применительно к естественному закону святитель Иоанн подчеркивает, толкуя ап. Павла, «что нечестие было причиную нарушения законов» [7, Беседы на послания к Римлянам. III.3, с. 514]. Поэтому естественный закон, согласно взглядам святителя Иоанна, присущ всем без исключения людям и народам. Наиболее емко он выражается простым правилом: «во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки» (Мф. 7:12).

На третьем, самом высоком уровне находятся духовные законы, которые выражают полноту руководства человека к достижению цели

его жизни — обретению совершенства в пребывании с Богом, что стало доступно человечеству только после искупительного подвига Господа Иисуса Христа. Божественные законы, как указывает святитель Иоанн, по своей сущности отличаются от иных закономерностей тем, что принадлежат *духовному миру*, не земному, поэтому в них действуют *иные закономерности, отличные* как от действующих в природе, так и от повседневной жизни социума: «Потому и Христос говорил: «слова, которые говорю Я вам, суть дух», т.е.: не предполагай, что учение, содержащееся в Моих словах, подлежит обыкновенному порядку вещей и тем законам, по которым все совершается. Предметы духовные не таковы: они не могут быть подчинены законам земным» [8, Беседа XLVII.3, с. 469–470]. Для православного восприятия характерно противопоставление мира земного и небесного, принадлежность к первому и второму может требовать от человека определиться, какому миру, господину он служит. Необычность для повседневной жизни социума (хотя и близость внутренней природе человека) божественных, духовных законов приводит к необходимости, по словам святителя, тщательно изучать их, в том числе посредством Священного Писания, так как представление о них человек не может получить из наблюдения за природными или повседневными социальными явлениями.

Содержанием духовных законов являются заповеди Христа о любви к Богу и ближнему. Комментируя фразу ап. Павла о том, что «любовь есть исполнение закона» (Рим. 13:10), святитель Иоанн подчеркивает важность любви вообще и любви к ближнему. Любовь, по выражению Златоуста, есть «и корень и необходимое условие, и вершина добродетели» [7, Беседы на послание к Римлянам, XXIII.3, с. 779], включая в себя одновременно «и воздержание от зла... и делание добра... не только вкратце представляя для нас учение о том, что должно делать, но и делая легким исполнение этого» [7, Беседы на послание к Римлянам, XXIII.4, с. 780].

Божественные законы обладают, в отличие от человеческих законов, полнотой *совершенства*. Так, Златоуст восклицает: «А кто может изобразить мудрость правил, совершенство небесных законов...?» [8, с. 118]. В частности, они обладают *постоянством*: как указывает святой отец, «Бог... по одним и тем же законам управляет и настоящим и прошедшим» [3, Беседы на псалмы. 142.4а, с. 506]. Человеческие же законы часто меняются, причем, не только в силу объективного изменения условий жизни общества, но часто в силу перемены в проводимой государственными деятелями политики. Приходит новый правитель и устанавливает новые правила, а память о прошлом затемняется и исчезает. Так,

святитель, сравнивая законы, переданные от Бога через своих апостолов, и человеческие, отмечает: «Сами дела показывают, что Петр и Павел превзошли царей и властителей. Законы царей отменяются даже при жизни их; а законы этих рыбаков и по смерти их пребывают твердыми и непоколебимыми, хотя и демоны, и долговременная привычка, и нечестие, и сладострастие и другие бесчисленные силы старались ниспровергнуть их» [1, Против иудеев и язычников. П. 6, с. 614].

По содержанию духовные законы также отличаются от человеческих законов тем, что отражают истину и правду. Как отмечает Златоуст: «Нет в них... ничего неправого, ничего уклончивого, ничего темного, ничего сказанного по страсти, или вражде, но все направлено ко благу и пользе, — не так, как законы человеческие, в которых заключается много изменчивого, много неясного, много человеческого» [2, Беседы на псалмы. 110.6, с. 308]. По сути речь идет о праведности божественного закона как отсутствии омрачающих страстей, пороков, ведущих к искажению прямого пути. Люди действительно часто пристрастны в своей деятельности, на что и указывает святой отец: «Многие из законов человеческих часто были устанавливаемы под влиянием страстей человеческих; иной хочет отомстить врагу или сделать угодное другу, и сообразно с тем

устанавливал законы» [2, Беседы на псалмы. 110.6, с. 308]. Эта пристрастность происходит из подчиненности к греху, чаще из властолюбия, тщеславия и сребролюбия. Таким образом, можно видеть, что праведность законов Божиих заключается в направлении людей к добродетельной, беспорочной жизни. Духовные законы обладают также всеобщностью, то есть не различаются в зависимости от этнической, культурной принадлежности, положения в общества или в Церкви. Так, свт. Иоанн подчеркивает, что требования возрастать в добродетелях распространяется на всех верующих, при этом нет различий между мирянином и монахом: «Сожалею, что вы скромность и целомудрие почитаете обязанностью одних монахов, тогда как Христос постановил общие для всех законы... Я не предпринимаю идти в горы и пустыни, но чтобы ты вел себя честно, скромно, целомудренно, живя среди города. Все законы у нас с монахами общие, кроме брака» [9, с. 121].

Наличие трехуровневого восприятия законов у свт. Иоанна может порождать вопрос об их соотношении между собой. Представляется, что проблема эта решается также как вопрос соотношения в человеке тела, души и духа. Греховность, как известно, заключается не в телесности человека, а в нарушении *гармонии* между составляющими силами человека, когда вместо приоритета духовного,

человек порабощается телу. Также и все установленные Богом законы гармонично сосуществуют вместе, если у человека (или общества) правильно расставлены приоритеты, и человек искренне стремится к исполнению прежде всего заповедей Божиих. Так, святитель Иоанн говорит о приоритете божественного закона даже над природным, который выражается в любви к своим детям. Это показывает он на примере готовности Авраама принести в жертву Исаака, когда Бог пожелал продемонстрировать «произволение Авраама, посреди всей вселенной возвестить о доблести его и всех потомков научить, что заповеди Божии должно предпочитать и детям, и природе, и всему имуществу, и самой душе своей» [1, О Лазаре. V.5., с. 837]. Так как ценность божественных законов выходит за пределы земной жизни, то от искренне верующего человека ожидается готовность душу положить за них. Поэтому про небесные законы святой отец говорит: «Законы их имеют силу не только при жизни их, но и по смерти; и принявшие их скорее решились бы отдать душу свою, чем отступить от этих законов» [2, с. 207].

Апостолы как одушевленные законы. Если земные законы исходят от некоего государственного органа, чаще изложены письменно и имеют формальную определенность, то возникает вопрос, *как переданы и определены* духовные законы. Бог

действует через людей, двигая для этой цели служителей: в Ветхом завете это *пророки*, в Новом завете — *апостолы*, ученики Христа. Специфичность такой передачи заключается в том, что в соответствии с православным вероучением такие люди являются не просто людьми, а теми, в ком действует Святой Дух, что и позволяет им говорить от имени Бога. Для апостолов Христа временем, когда на них снизошел Св. Дух, явился день Пятидесятницы. Если закон Моисея был зафиксирован по преданию на каменных скрижалях, то для Нового завета вместо свитков и чернил *вместилищами законов Божиих* стали *сердца, души апостолов*. Сам образ сердца, исписанного Духом Святым, взят из книги ветхозаветного пророка Иеремии о заключении Нового завета: «Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу... новый завет, не такой завет, какой Я заключил с отцами их... Вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его» (Иер. 31:31–34). Имея в виду данный образ, свт. Иоанн Златоуст указывает на дарование нового закона Богом: «И не на досках, и не на столпах изобразил Он Свои законы... Он воздвиг для нас двенадцать душ апостольских и на них Духом Святым написал эти письма» [6, Беседы на деяния апостольские, V.4, с. 59]. Так апостолы становятся *носителями закона*, как бы одушевленным законом, на что указывает Златоуст: «В самом деле,

апостолы не с горы сошли с каменными досками в руках, подобно Моисею, а неся в душе своей Духа, и всюду ходили, источая сокровище и источник учений, даров духовных и всяких благ, став по благодати одушевленными книгами и законами» [9, Беседа I.1, с. 9]. Предваряя средневековые аллюзии к ватсилевсу как одушевленному закону, заметим, что одушевленными законами святитель называет только апостолов, причем, даже не апостолов от семидесяти, а только ближайших двенадцать учеников. Далее святитель больше апеллирует к Священному Писанию, чем к каким-либо религиозным практикам или обычаям. Например, Златоуст подчеркивает, что и архиереи не являются самовластными лицами, а подчиняются божественным законам, о чем свидетельствует возложение Евангелия на голову рукополагаемого: «чтобы он знал, что хотя он и глава всех, но поступает, подчиняясь этим законам, — что, властвуя над всеми, он находится во власти закона, — что, требуя во всем отчета от других, он сам отдает отчет закону и получает от него предписание» [5, Беседа о том, что один Законодатель Ветхого и Нового Заветов, также об одежде священника, и о покаянии, п. 4, с. 707].

Заключение. Подводя итог, можно сделать вывод о некоторых характеристиках православной концепции закона на примере произведений свт. Иоанна

Златоуста. В самом широком смысле закон представляет собой оптимальную модель, позволяющую достигнуть целей человеческой жизни, небесных или земных. Образно закон предстает в виде пути как благодатного средства, данного Богом для выполнения человеком своего предназначения. При этом человеческие законы являются благодатными лишь в той степени, в какой отражают духовные законы. От прочих благодатных средств закон отличает «тягостный характер», принуждающий к их исполнению посредством страха наступления наказаний. В узком, философско-богословском смысле, у святителя Иоанна имеется трехуровневое восприятие законов: на земном уровне — это законы творения, на среднем уровне — это природный, или естественный, закон, оставляющий за человеком выбор свободно следовать своей природе (совести) или оставаться в рабстве у греха, и на высшем уровне — это духовные законы, характеризующиеся совершенством, постоянством и всеобщностью. Изначально носителями духовных законов, как указывает Златоуст, были непосредственно апостолы, являясь как бы одушевленным законом. Затем божественные законы были зафиксированы в Священном Предании, в частности, в текстах Священного Писания. Духовные законы, подчеркивает святитель, обладают высшей властью и над

священством, и над мирянами, предполагая готовность следовать им, несмотря на природные склонности и различные обстоятельства земного бытия.

Список использованной литературы

1. Иоанн Златоуст. Творения Святаго отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольскаго, в русском переводе. — Санкт-Петербург: Санкт-Петербургская духовная академия, 1895–1906. — Т. 1: в 2-х кн. Кн. 2: 1895. — [393]-883 с. — URL: <https://viewer.rsl.ru/ru/rsl01003109776?page=1&rotate=0&theme=white> (дата обращения: 07.03.2023). — Текст: электронный.
2. Иоанн Златоуст. Творения Святаго отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольскаго, в русском переводе. — Санкт-Петербург: Санкт-Петербургская духовная академия, 1895–1906. — Т. 5: в 2-х кн. Кн. 1: 1899. — 414 с. — URL: <https://viewer.rsl.ru/ru/rsl01003114179?page=3&rotate=0&theme=white> (дата обращения: 08.03.2023). — Текст: электронный.
3. Иоанн Златоуст. Творения Святаго отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольскаго, в русском переводе. — Санкт-Петербург: Санкт-Петербургская духовная академия, 1895–1906. — Том 5: в 2-х кн. Кн. 2: 1899. — [419]-1007 с. — URL: <https://viewer.rsl.ru/ru/rsl01003114186?page=1&rotate=0&theme=white> (дата обращения: 04.03.2023). — Текст: электронный.
4. Иоанн Златоуст. Творения Святаго отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольскаго, в русском переводе. — Санкт-Петербург: Санкт-Петербургская духовная академия, 1895–1906. — Том 6: в 2-х кн. Кн. 1: 1900. — 488 с. — URL: <https://viewer.rsl.ru/ru/rsl01003114194?page=1&rotate=0&theme=white> (дата обращения: 09.03.2023). — Текст: электронный.
5. Иоанн Златоуст. Творения Святаго отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольскаго, в русском переводе. — Санкт-Петербург: Санкт-Петербургская духовная академия, 1895–1906. — Т. 6: в 2-х кн. Кн. 2: 1900. — [492]-982 с. — URL: <https://viewer.rsl.ru/ru/rsl01003114196?page=1&rotate=0&theme=white> (дата обращения: 04.03.2023). — Текст: электронный.
6. Иоанн Златоуст. Творения Святаго отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольскаго, в русском переводе. — Санкт-Петербург: Санкт-Петербургская духовная академия, 1895–1906. — Т. 9: в 2-х кн. Кн. 1: 1903. — 478 с. — URL: <https://viewer.rsl.ru/ru/rsl01003114016?page=1&rotate=0&theme=white> (дата обращения: 30.04.2023). — Текст: электронный.
7. Иоанн Златоуст. Творения Святаго отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольскаго, в русском переводе. — Санкт-Петербург: Санкт-Петербургская духовная академия, 1895–1906. — Т. 9: в 2-х кн. Кн. 2: 1903. — 484–1008 с. — URL: <https://viewer.rsl.ru/ru/rsl01003114035?page=1&rotate=0&theme=white> (дата обращения: 30.04.2023). — Текст: электронный.
8. Златоуст Иоанн, святитель. Толкование на Евангелие от Иоанна / Святитель Иоанн Златоуст. — Москва: Сибирская Благозвонница, 2016. — 926, [2] с. — ISBN 978-5-906853-37-0 (кн. 3). — Текст: непосредственный.
9. Златоуст Иоанн, святитель. Толкование на Евангелие от Матфея. В двух книгах. Книга первая / Святитель Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский. — Москва: Сибирская Благозвонница, 2016. — 734 с. — ISBN

978-5-906853-35-6
(кн. 1). — Текст: непосредственный.

10. Хохлова (Масанова), П. И. Свт. Иоанн Златоуст как апологет: некоторые значимые аргументы в рассуждении о творении / П. И. Хохлова. — Текст: электронный // В сборнике: Златоустовские чтения. Сборник докладов научно-практической конференции. — Москва, 2021. — С. 367-380. — URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=47459332> (дата обращения: 10.03.2023).
11. Ιωαννου Χρυσοστομου. Απαντα τα εργα / Ιωαννου Χρυσοστομου. — Τόμος 6: Υπομνημα εις τους ψαλμους (ΜΔ΄-ΡΚ΄Γ). — Θεσσαλονίκη: Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας, Πατερικά Εκδόσεις «Γρηγόριος ο Παλαμάς», 1978. — 755 p. — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/sobranie-sochinenij-svt-ioanna-zlatousta-na-grechskom-jazyke/ (date of request: 23.08.2022). — Text: electronic.

Сведения об авторе. Попов Петр Петрович, церковный специалист в области катехизической деятельности; Московская обл., г. Балашиха, e-mail: fpb-2006@bk.ru

About the author. Petr Petrovich Popov, church specialist in the field of catechetical activity; Balashikha, Moscow Region, e-mail: fpb-2006@bk.ru

Типология финансовой модели православного прихода

Шалыгин Александр Иванович,
кандидат экономических наук

Аннотация. Вопросы финансового управления не являются ключевыми в деятельности религиозных организаций. Но практика хозяйственной жизни постоянно ставит те или иные вопросы перед приходом и его настоятелем. Финансовый менеджмент светских предприятий, за более чем столетнюю историю, сформировал достаточно эффективных инструментов, которые, после их адаптации можно предложить в качестве вспомогательных в приходской деятельности. В данной статье проводится пробная типологизация финансовых моделей приходов для оценки возможности и актуальности их использования в церкви. Определены задачи такого моделирования, описаны и проименованы каждая из предложенных шести моделей.

Ключевые слова: финансовое управление православного прихода, источники финансирования, финансовая модель православного прихода, задачи финансового управления православного прихода.

Typology of the financial model of an Orthodox organization.

*Shalygin Alexander Ivanovich
Tomsk Theological Seminary, Tomsk,
Russian Federation*

Annotation. Issues of financial management are not key in the activities of religious organizations. But the practice of economic life constantly Orthodox raises certain questions before the parish and its rector. The financial management of secular enterprises, for more than a century of history, has formed quite effective tools, which, after their adaptation, can be offered as auxiliary in parish activities. In this article, a trial typology of financial models of parishes is carried out to assess the possibility and relevance of their use in the Church. The tasks of such modeling are defined, each of the proposed six models is described and named.

Keywords: financial management of the Orthodox parish, sources of funding, financial model of the Orthodox parish, tasks of the financial management of the Orthodox parish.

Рассматривая тематику экономической жизни православного прихода можно с уверенностью утверждать, что вопросов больше чем ответов. Так дискурс понятия финансовой модели православного прихода сегодня практически не представлен. Простой запрос по тегу «Финансовая модель предприятия» в поиске Гугл выдает нам около 1 млн. источников. Но тот же запрос «Финансовая модель православного прихода» практически не выдает ни одного результата¹.

История финансового управления как науки ведет свое начало с XIX века². В этот период были созданы первые финансовые институты, такие как биржи и инвестиционные компании. Финансовые менеджеры стали использовать математические методы для принятия решений и управления рисками. В XX веке финансовый менеджмент стал еще более развитым благодаря развитию технологий и глобализации экономики. В настоящее время финансовый менеджмент включает в себя множество методов и техник, таких как финансовый анализ, управление портфелем, управление рисками и т. д. Эта область знаний постоянно развивается и изменяется в соответствии с новыми технологиями и экономическими условиями.

Финансовые модели

организации — это инструменты, используемые компаниями для планирования и управления финансами. Они помогают предсказывать будущие доходы и расходы, оценивать риски и принимать решения о финансовых стратегиях. Существует множество различных финансовых моделей, каждая из которых предназначена для определенных целей. Например, модель бюджетирования используется для планирования расходов на год, в то время как модель прогнозирования доходов помогает предсказать будущие доходы.

Финансовые модели предприятия являются важным инструментом для планирования и управления финансами. Они помогают компаниям принимать обоснованные решения, основанные на анализе данных и прогнозах. Кроме того, они могут помочь компаниям минимизировать риски и максимизировать прибыль.

Применительно к хозяйственной деятельности православного прихода весь этот накопленный инструментарий и опыт мало используется. Как и любая другая организация, религиозная организация также может использовать финансовые модели для планирования и управления своими финансами. Например, модель бюджетирования может быть использована для планирования расходов на текущую деятельность, религиозные мероприятия и проекты.

Необходимо учитывать, что в случае религиозной организации, могут существовать дополнительные факторы, которые не учитываются в обычных финансовых моделях. Например, религиозные организации имеют свои собственные ценности и принципы, которые приоритетно влияют на их финансовые решения. Кроме того, религиозные организации имеют свои собственные правила и нормы относительно использования денежных средств.

Каких-то существенных ограничений или противоречий в использовании финансового инструментария в практике жизни православного прихода не существует. Церковь имеет внутреннюю систему финансового учета и отчетности. До 2021 г. приходы, как и светские организации, сдавали обязательную бухгалтерскую отчетность³. Учет доходов и расходов, в той или иной форме, проводится каждой религиозной организацией.

Существенным является целеполагание той или иной формы учета в приходской деятельности. Преобладающей целью сегодня является необходимость формирования ретроспективной⁴ отчетности по требованию тех или иных вышестоящих/контролирующих инстанций, как внутрицерковных, так и государственного контроля. Задачи управления и планирования экономической деятельности при этом не учитываются.

¹ Можно менять ключевые слова — например «бюджет православного прихода», «финансовое управление прихода», но это все равно не дает нам содержательного результата

² Анализ финансовой отчетности: учеб. пособие / под ред. О. В. Ефимовой, М. В. Мельник. — М.: Омега-л, 2016. с. 54

³ Федеральный закон «О бухгалтерском учете» от 06.12.2011 N 402-ФЗ (последняя редакция)

⁴ Т.е. отражающей хозяйственную деятельность по факту ее совершения в прошлом периоде

В данной статье мы попробуем обобщить практику финансовой стороны жизни прихода, которая сложилась на сегодняшний день в Русской православной церкви. Выделив и систематизировав эту практику применительно к той или иной финансовой модели. При этом данный список не является исчерпывающим и статичным, дискуссия по его формулировкам и формату может быть продолжена (и только приветствуется).

В начале необходимо определиться с задачами подобного моделирования. К такому можно отнести:

1. Отчетность в той или иной форме по фактической деятельности прихода за определенный отчетный период.
2. Формирования необходимой информации в режиме «он-лайн» для принятия управленческих решений.
3. Планирование финансовой деятельности на будущее периоды.
4. Определение финансовой модели, с учетом ее характерных особенностей, при построении учетной политики руководителем (настоятелем) прихода.
5. Допустимое раскрытие особенностей финансов православных приходов в публичной (общественной) медиа-сфере. Во избежание фейков и слухов про «несметные церковные богатства»⁵.

Обзор практики хозяйственной приходской жизни дает возможность выделить

несколько сложившихся финансовых моделей, перечень которых (как уже отмечалось) не является исчерпывающим.

1. «Традиционная» финансовая модель самодостаточного прихода.
2. «Зависимая» финансовая модель прихода
3. «Дефицитная» финансовая модель прихода.
4. «Сметно-приходская» финансовая модель
5. Финансовая модель с одним (или несколькими) постоянными источниками средств прихода
6. «Предпринимательская» финансовая модель прихода

Определяющим фактором классификации представленных финансовых моделей является определение ключевого источника (или источников) средств. Модель включает в себя и расходную часть деятельности, различную по своей структуре и содержанию в предложенных вариантах, но при этом приоритетным является доходная часть, которая и формирует возможности по использованию имеющихся средств.

Рассмотрим каждую из предложенных моделей подробнее.

«Традиционная» финансовая модель самодостаточного прихода. Наиболее распространенный формат экономической ситуации на приходе. Основным источником средств являются пожертвования в той или иной форме многочисленных (от нескольких десятков до тысяч) прихожан (включая

тех, кого в церковной практике называют «захожане»). Разовые пожертвования могут составлять существенные суммы, но они носят характер непредсказуемости, могут иметь характер адресности (когда жертва дается например на ремонт, на приобретение икон(ы), утвари и т.д.). Характерным для данной модели является относительно «свободная» практика принятия хозяйственных решений настоятелем прихода. Доходы такой модели, на первый взгляд, являются хаотичными и непостоянными, но в действительности, с течением времени, достаточно прогнозируются и позволяют планировать экономику прихода на среднесрочную перспективу.

«Зависимая» финансовая модель приходской жизни описывает практику, когда небольшой приход (чаще в сельской местности, но может быть и городским) прикрепляется к более крупному приходу в части софинансирования его расходов. Настоятель такого прихода может одновременно являться штатным священником «головного» прихода и получать там зарплату. Ремонт и содержание так же могут полностью или частично финансироваться по централизованному принципу. Особенностью данной модели является «несамостоятельность» настоятеля прихода в принятии тех или иных хозяйственных решений. Встречаются примеры, когда такие приходы, постепенно, трудом настоятеля и прихожан формирую со временем достаточную ресурсную базу

⁵ См. например <https://pravoslavie.ru/131476.html> (дата обращения 10.04.23 г.)

и переходят в «традиционную» модель. Но возможна и обратное развитие — в случае структурных изменений в «головном» приходе и его отказа от софинансирования, приход может оказаться в ситуации следующей модели — «дефицитной», рассмотрение которой приводится следующей.

«Дефицитная» модель экономической жизни прихода. При рассмотрении структуры затрат такого прихода всегда можно выделить те расходы, покрытие которых является жизненно необходимым. Заработная плата, в ее минимальном варианте, коммунальные услуги (отопление, электроэнергия и пр.), закуп минимального набора свечей, книг, икон, богослужебные расходы (вино, мука для просфор и пр.). Общая сумма таких расходов определяет «бездефицитную» деятельность прихода и чем стабильнее такая ситуация, тем ближе модель к традиционному варианту. Постоянная нехватка средств ставит перед настоятелем сложную задачу сокращение жизненно важных затрат. Отказ от собственной заработной платы (поиск сторонних доходов, например, подработка такси), экономия на коммунальных расходах, например, отопление храма только в дни богослужения и другие варианты сокращения и без того минималистического набора затрат. В ситуации с коммерческой организацией такая модель является убыточной и при ее постоянном характере ведет к ее закрытию. Но православный приход существует в других

смыслах и целеполагании «более радости будет об одном грешнике кающемся»⁶. Существование даже немногочисленной паствы оправдывает приходскую жизнь. И таких примеров в Русской православной церкви множество.

«Сметно-приходская» финансовая модель не является распространенной в РПЦ. Однако ее принципы и построение не противоречат каким-либо государственным или церковным законам и нормам и вполне допустимы. Такая модель эффективна прежде всего в приходах со стабильным и сознательным (в вопросах хозяйственного характера) составом прихожан. Настоятель совместно с такими прихожанами (как вариант возможно формирование актива прихожан — приходского собрания) разрабатывает полную смету всех затрат прихода. Включая и заработную плату настоятеля и приобретение свечей и т.д. Целесообразнее всего формировать такую смету на год, но при этом учитывать ежемесячный (или иной) характер трат. Далее полученная смета, ее общая сумма, утверждается приходским собранием и исходя из этого определяется участие каждого прихожанина в финансировании прихода. Размеры и периодичность пожертвования так же принимаются общим собранием или в равной степени по количеству прихожан/семей, или дифференцировано по размеру дохода, или добровольным волеизъявлением или так как это приемлемо

для большинства прихожан. Настоятель прихода, получая такой формат финансирования, как правило, не нуждается в дополнительных пожертвованиях за поминовение на богослужениях, требы и пр. Свечи так же могут быть «бесплатно». Дополнительные доходы, при пожертвованиях лиц, не являющихся прихожанами, включаются в общую доходную отчетность сметы и формируют «фонд прихода» решение о расходовании которого так же принимается приходским собранием.

Финансовая модель **с одним (или несколькими) постоянными источниками** средств прихода. В практике церкви встречаются примеры когда один или несколько благодетелей помогают приходу не только в строительстве храма и/или иных капитальных расходах, но и берут на себя бремя текущих расходов прихода в той или иной форме. Это может быть постоянно оказываемая материальная поддержка, покрытие полностью крупных статей затрат, например, фонда оплаты труда и/или коммунальных расходов. Существует так же практика строительства (или выделения отдельного помещения) церковного здания в комплексе имущества крупного предприятия или иного учреждения для духовного окормления, как сотрудников такого предприятия, так и местных жителей. При этом расходы по содержанию и обслуживанию церковного помещения несет само предприятие.

⁶ Лк. 15:7

«Предпринимательская» финансовая модель прихода. Церковь в качестве основной своей цели имеет религиозную деятельность, но при этом Уставом церкви, ее законами, а так же, законами государства приходу разрешается предпринимательская активность, при условии что заработанные средства будут расходоваться на основную деятельность. Такая деятельность должна быть совместима с образом Церкви, ее религиозными и нравственными принципами. Нередко такая деятельность имеет церковное основание в той или иной форме. Например, изготовление (роспись) икон, ювелирных украшений, издательство книг, пекарня (оборудование используемое для выпечки богослужебных просфор действует для выпечки хлебобулочных изделий), швейное производство церковных облачений и т.д. Сельские приходы в качестве такого источника дохода, как правило, используют продукцию своих подворьев. Ведение такой предпринимательской деятельности снимает с прихода бремя основных расходов, позволяя священнослужителям в богослужебной жизни не переживать постоянно за необходимые расходы, сбор пожертвований и т.д.

«Ни серебра, ни золота, ни одежды я ни от кого не пожелал: сами знаете, что нуждам моим и нуждам бывших при мне послужили руки мои сии. Во всем показал я вам, что, так трудясь, надобно

поддерживать слабых и помнить слова Господа Иисуса, ибо Он Сам сказал: блаженнее давать, нежели принимать»⁷ — пишет святой апостол Павел, давая нам пример как надобно поступать в ситуации когда вопрос финансирования приходской деятельности не является очевидным. Многообразие финансовых моделей не ограничивается предложенными вариантами и может быть дополнено, а так же, переформатировано в процессе дискуссии. При этом задачи моделирования могут быть актуализированы в процессе накопления практики использования изложенной классификации.

Список литературы:

7. Федеральный закон «О бухгалтерском учете» от 06.12.2011 N 402-ФЗ https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_122855/ (Дата обращения 12.05.2023 г.)
8. Гориславская, Н. В. Особенности экономического анализа деятельности религиозных организаций / Н. В. Гориславская // Вестник Астраханского государственного технического университета. Экономика.- 2014. — № 4.
9. Полковский, Л. М. Бухгалтерский управленческий учет: Учебник для бакалавров / Полковский Л. М. — М.: Дашков и К, 2016.
10. Данилов Е. Н. Анализ хозяйственной деятельности в бюджетных и научных учреждениях / Данилов Е., Абарникова В., Шипиков Л. [Электронный ресурс].
11. URL: <https://bookmix.ru/bookprice.phtml?id=372689-> (дата обращения 11.05.2023).
12. Антонова З. Г., Астапенко С. А. Анализ хозяйственной деятельности: учебное пособие. Томск: центр учебно-методической литературы томского государственного педагогического университета. 2016. —156с.
13. Анализ финансовой отчетности: учеб. пособие / под ред. О. В. Ефимовой, М. В. Мельник. — М.: Омега-л, 2016. —375с.
14. Барнгольц, С. Б. Экономический анализ хозяйственности на современном этапе развития. Текст: учебное пособие. / С. Б. Барнгольц. — М: Финансы и статистика, 2016. — 617 с.

Сведения об авторе. Шалыгин Александр Иванович, кандидат экономических наук, доцент кафедры церковно-практических дисциплин Томской духовной семинарии, tpk01@mail.ru

About the author. Shalygin Alexander Ivanovich, Candidate of Economic Sciences, Associate Professor of the Department of Church and Practical Disciplines of the Tomsk Theological Seminary, tpk01@mail.ru

⁷ Деян. 20:33-35

Председатель редакционного совета: Митрополит Томский и Асиновский Ростислав;

Члены редакционного совета:

1. Баган Владислав протоиерей, кандидат юридических наук, кандидат богословия доцент, Смоленская духовная семинария (Смоленск);
2. Буряков Евгений Владимирович, доктор юридических наук, профессор ОМА МВД России (Омск);
3. Гайденко Павел Иванович доктор исторических наук, доцент, Московский государственный лингвистический университет (Москва);
4. Костромин Константин протоиерей, кандидат исторических наук, кандидат богословия, Санкт-Петербургская духовная академия (Санкт-Петербург);
5. Костюкова Татьяна Анатольевна, доктор педагогических наук, профессор, ТГУ, Томская духовная семинария (Томск);
6. Луговик Виктор Федорович, доктор юридических наук, профессор, ОМА МВД России (Омск);
7. Мазырин Александр, иерей, доктор церковной истории, кандидат исторических наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский университет (Москва);
8. Марченко Алексей протоиерей, доктор исторических наук, доктор богословия, профессор, Общецерковная аспирантура и докторантура (Москва);
9. Масленников Дмитрий Владимирович, доктор философских наук, профессор, РХГА (Санкт-Петербург);
10. Сазонова Наталья Ивановна, доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор, ТГПУ (Томск);
11. Смирнов Алексей Евгеньевич, доктор философских наук, доцент, Иркутский государственный университет (Иркутск);
12. Шкаровский Михаил Витальевич доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская духовная академия (Санкт-Петербург).

Главный редактор: архимандрит Иосиф (Еременко), кандидат богословия, ректор Томской духовной семинарии;

Ответственный редактор: диакон Сергей Кульпинов, кандидат богословия, Томская духовная семинария;

Редакционная коллегия:

1. иерей Виталий Коллантай, кандидат юридических наук, Томская духовная семинария, Томский государственный педагогический университет;
2. Шалыгин Александр Иванович, кандидат экономических наук, доцент, ТГУ, Томская духовная семинария;
3. Аксенова Лейла Юсуповна, кандидат юридических наук, доцент, ОМА МВД России (Омск);
4. иеромонах Паисий (Одышев), кандидат физико-математических наук, Томская духовная семинария;
5. Санфилова Ольга Владиславовна, кандидат экономических наук, доцент, ТГПУ (Томск);
6. Исаева Анастасия Александровна, кандидат юридических наук, доцент, ТГУ (Томск);
7. иерей Максим Стыров, кандидат экономических наук, ФИЦ «Коми научный центр Уральского отделения РАН», г. Сыктывкар;
8. протоиерей Павел Бочков доктор теологии, кандидат юридических наук, Красноярская епархия;
9. иерей Илья Соловьев кандидат исторических наук, кандидат богословия, Общество любителей церковной истории (Москва).

Томский Богословский Вестник. Теология. Право. Экономика.
регистрационный номер ПИ № ФС77-84136
от «22» ноября 2022 г.
Входит в общецерковный перечень рецензируемых изданий.
Рег. № 65 от 28.04.2023г.

Учредитель: ООО «ТПК»

Главный редактор: архимандрит Иосиф (Еременко), кандидат богословия, ректор Томской духовной семинарии

Ответственный редактор: диакон Сергей Кульпинов, кандидат богословия, Томская духовная семинария

Дизайн обложки, верстка журнала: Я. В. Родина

Номер 2 (4), мая 2023 г. Подписано в печать 01.06.2023 г.

Время подписания в печать:

по графику — 12.00 фактическое — 12.00

Дата выхода в свет 08.06.2023 г.

Тираж 1000 экз.

Распространяется бесплатно.

Адрес редакции и издателя: Томская духовная семинария.

634009, г. Томск, пр. Ленина, 82, тел. 8(3822) 512-645

Отпечатано ООО «Томский Полиграфический Комплекс»,

634003, г. Томск, ул.Пушкина, 40/1, тел.: 8(3822) 52-11-52.



