

А. В. Разин

ЕКАТЕРИНБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ,
ЕКАТЕРИНБУРГ, РОССИЯ

Об эkkлeзиoлoгичeских взглядах патриарха Сергия (Страгородского)

Аннотация. В настоящей статье рассматриваются эkkлeзиoлoгичeские взгляды патриарха Сергия (Страгородского) на основании анализа трёх программных статей, опубликованных в «Журнале Московской Патриархии» в 30–40-е годы XX века. Основные темы данных публикаций связаны с отношением к инославию, но их рассмотрение имеет и общее эkkлeзиoлoгичeское значение: границы церкви, богословское изъяснение чиноприёмов, апостольское преемство, иерархический строй и единоначалие в Церкви. Патриарх Сергий формулирует понимание чиноприёмов как объективной характеристики состояния инославных сообществ и свидетельства о возможности действия благодати вне границ Церкви. Практика употребления чинов приёма связывается им с церковной икономией, основанной на соборном суждении Церкви. Границы Церкви обозначаются участием в единой Евхаристии, что одновременно является свидетельством принадлежности к Церкви. Церковное единство и границы Церкви также обозначаются и её иерархическим строем, наследственной

преемственностью апостольского служения, отступление от которого выводит за церковные пределы. Икономийное действие Церкви понимается им в сотериологическом ключе стремления к спасению многих, что связывает экклезиологию патриарха с изначальным сотериологическим посылом его богословия в контексте взаимоотношения догмата и истории, юридика и живой церковной практики.

Ключевые слова: патриарх Сергей (Страгородский), православное богословие, сотериология, экклезиология, история Русской Православной Церкви XX века, границы Церкви

Для цитирования: Разин А. В. Об экклезиологических взглядах патриарха Сергея (Страгородского) // Ортодоксия. — 2024. — № 1. — С. 128–151. DOI: 10.53822/2712-9276-2024-1-128-151

Вопросы экклезиологии имеют существенное значение для любого богословского мировоззрения исходя из того, что христианская жизнь возможна в своём осуществлении только в Церкви. Осмысление природы Церкви и её исторического существования становится особо актуальным в эпоху общественных перемен, в результате которых может претерпевать существенное изменение церковное устройство, взаимоотношение Церкви с миром. С этой точки зрения представляется интересным рассмотреть экклезиологические воззрения патриарха Сергея, который был свидетелем и активным участником, строителем церковной жизни в сложнейшее время русской истории: от, казалось бы, незыблемого синодального уклада царской России через крайние потрясения революционного времени к становлению советской имперскости.

В богословском литературном наследии патриарха Сергея мы можем выделить несколько тем. В первую очередь это тема сотериологическая, раскрывающаяся в его магистерской диссертации «Православное учение о спасении» (Сергий (Страгородский) 1898). Данный труд обстоятельно

рассматривался в русском богословии как в самостоятельном значении, так и в контексте нового академического богословия как идейного течения конца XX — нач. XX века (Хондзинский 2018). Это сочинение получило различную оценку, от самой возвышенной характеристики как особого явления в русском богословии, точного изложения православной сотериологии¹, до обстоятельной систематической критики, отказывающей ему в традиционном богословском значении².

В то же время у патриарха Сергия затруднительно найти подобные этому труду систематические работы, специально посвящённые экклезиологической тематике. Однако в этой связи наше внимание привлекают три его статьи, опубликованные в «Журнале Московской Патриархии» в 1930–1940-е годы, в которых рассматривается ряд вопросов, прямо относящихся к экклезиологии. Это отношение Православной Церкви к инославию, вопрос о границах в контексте богословского изъяснения трёх чиноприёмов, апостольской преемственности и церковного единоначалия в инославии³. Первоначально журнал выходил в 1931–1935 годы, всего было выпущено 16 номеров небольшого объёма. Основное содержание представляли собой официальные определения, и чуть ли не единственным автором статей богословского содержания является Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митрополит Нижегородский (затем Московский и Коломенский) Сергий.

Если рассматривать этот период церковной истории, то возникает вопрос о богословской необходимости написания статей подобного содержания, обращённых к не самой важной теме церковной жизни, отношение к инославию, в то время когда Русская Церковь находилась на грани выживания в атеистическом государстве. Тут можно предложить

¹ См., напр.: «Труд патриарха Сергия — одно из лучших произведений в русской богословской литературе. Самостоятельный, глубокий анализ Св. Писания, прекрасное знание свв. отцов и умение мыслить по-святоотечески помогли создать богословский труд, классически выразивший православный взгляд на дело спасения христианина» (Гурий (Егоров) 1947: 122).

² «В книге А. Сергия мы находим поразительное изобилие цитат из святоотеческих творений, приводимых автором в качестве основания для его взгляда на дело нашего спасения. Но в то же время здесь, к сожалению, наблюдается неправильный метод пользования творениями свв. отцов Церкви, изречения коих приводятся при свете их толкования автором в пользу его собственного взгляда на спасение. В итоге получается учение о спасении, принадлежащее не Свящ. Писанию и святым отцам, а самому А. Сергию» (Серафим (Соболев) 1943: 113).

³ Отношение Церкви Христовой к отделившимся от неё обществам // Журнал Московской Патриархии. — 1931. — № 2. — С. 5–7; № 3. — С. 3–6; № 4. — С. 3–7; Значение апостольского преемства в инославии // Журнал Московской Патриархии. — 1935. — № 23/24. — С. 3–11; Есть ли у Христа наместник в Церкви? // Журнал Московской Патриархии. — 1944. — № 2. — С. 13–18.

несколько объяснений. Среди них возможность предполагаемых контактов с инославием как одного из способов выживания Русской Церкви, размышления в связи с положением русских людей, оказавшихся в инославной среде в эмиграции. Однако наиболее существенной мотивацией следует признать необходимость утверждения точного экклезиологического строя во время множественных расколов и активного обновленческого движения. Хотя эти статьи основной темой имеют отношение к инославным сообществам, но содержат не только критическое рассмотрение инославия, в них излагается и положительное учение, что позволяет использовать их для характеристики экклезиологических взглядов патриарха Сергия.

В первой статье, «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от неё обществам», владыка начинает рассмотрение вопроса с утверждения особого значения для верующего понимания Церкви истинной, которое требует особого рассуждения, не допускающего так называемый широкий взгляд. Согласно последнему церковные разделения не являются существенными и представляют собой выражение человеческого несовершенства, связанного с грехом. Такого рода утверждение он считает неудовлетворительным для людей по-настоящему церковных, считающих границы Церкви совпадающими с православием, вне которых не может действовать благодать и не могут совершаться спасительные таинства. В таком случае только одно церковное сообщество может быть называемо Церковью и лишь состоящий с ней в евхаристическом общении находится в истинной Церкви.

Вспоминая историю отношений со старокатоликами и её итоги, митрополит Сергей пишет: «Едва ли есть другой догмат, который бы принимался так единогласно всеми: и православными, и неправославными. Спор между ними шёл только о том, где эта Церковь Христова, какое из существующих обществ её представляет (каждый считал таким обществом своё), но что достоинство истинной Церкви Христовой принадлежит какому-нибудь одному из существующих обществ — в этом все были согласны» (Сергий (Страгородский) 2001: 22).

Именно такой взгляд он называет наиболее близким к выражению подлинного учения о Церкви, но на нём не останавливается и в дальнейшем рассуждении исходит из наличия в церковной практике не одного (через крещение), как следовало бы из вышеприведённого мнения, а трёх чиноприёмов. На первый взгляд наличие трёх чиноприёмов, для употребления которых он предполагает соответствующие основания

в самих качествах внецерковных сообществ, вступает в очевидное противоречие с указанным догматом о Церкви. Как же оно может быть разрешено?

Первоначально митрополит Сергей рассматривает позицию сторонников «строго церковного взгляда», согласно которому вне Церкви таинства не могут совершаться, различия в употреблении чиноприёмов объясняются не объективными характеристиками состояния сообщества, из которого человек приходит в Церковь, а церковной икономией, то есть церковной пользой в конкретных обстоятельствах времени и места. Владыка не называет авторов или сторонников «строго церковного взгляда», но, вероятнее всего, в первую очередь речь идёт о мнении, высказанном священномучеником архиепископом Иларионом (Троицким) в его известном письме Роберту Гардинеру, опубликованном под названием «Единство Церкви и всемирная конференция христианства» (Архимандрит Иларион 1917).

Митрополит Сергей достаточно точно излагает эту позицию, которая в качестве свидетельства о применении указанного принципа икономии весьма обоснованно указывает на очевидную любому исследователю неустойчивость и даже богословскую необъяснимость его исторического употребления. Для сторонников строгого взгляда изменчивая историческая практика Церкви в употреблении чинов приёма свидетельствует именно об отсутствии таинств вне Церкви, что и обуславливает её переменчивость и различие употребления в Поместных Церквях. Для митрополита Сергея такое понимание оказывается недостаточным и даже надуманным: «Однако эта попытка объяснить расхождение церковного принципа и церковной практики на самом деле ничего не разъясняет, а скорее увеличивает недоумение, и притом если придерживаться именно строгого взгляда» (Сергий (Страгородский) 2001: 34).

Предлагаемое рассуждение о том, что при приёме в Церковь в случае сохранности форм таинств они, не будучи действительными, могут приобретать силу через другое таинство, он подвергает решительной критике, называя его «героическим средством», «поправкой в катихизическое учение о Церкви и Таинствах». Для митрополита Сергея действие Церкви, когда она в целях икономии через одно таинство, к примеру — покаяние, преподаёт и все остальные, не уведомляя приходящего о том, что они не имели силу в их сообществах, будет некоторым обманом, нравственной ошибкой и в этом смысле не может соответствовать строгому церковному взгляду. Для него такое действие выглядит магией, и в качестве

примера он приводит иезуитскую практику тайного крещения туземцев под видом купания или обрызгивания. Здесь он также вспоминает твёрдое церковное правило о сознательности крещения, хотя вряд ли это критическое замечание можно признать верным, так как согласно «строгому взгляду» таинства не повторяются при полном соблюдении их внешних форм и при наследственности апостольского преемства, что предполагает указанную сознательность и в сохранности этих форм в инославии, и в понимании их значения.

В свою очередь, отвергая икономийное умолчание, митрополит Сергей всё-таки не отрицает икономийного действия, которым и объясняет различия в употреблении чиноприёмов, предлагая при этом твёрдое правило: «Инославное общество, по своим объективным признакам принадлежащее к одному из высших разрядов, может быть ввиду особой своей опасности в данное время отнесено к низшему (ариане, несториане, латиняне в греческой практике), а потом возвращено опять к прежнему (те же ариане по местам, несториане), но общество, по своей природе принадлежащее к низшему разряду (например, первому чиноприёму), никогда, ни при каких обстоятельствах не переводится в высший» (Сергий (Страгородский) 2001: 53). Нужно отметить, что здесь снова идёт речь о неких объективных признаках, хотя как и кем они определяются, не указано.

Весьма подробно митрополит Сергей рассматривает первое правило святого Василия Великого, на которое ссылаются сторонники строго мнения, и по-своему соединяет две темы. Во-первых, тему снисхождения или икономии, когда решение принимается исходя из церковной нужды, сложившейся практики («ради назидания многих прияти крещение (кафаров)», «...паки подобает держатися обычая») и, во-вторых, тему достаточно строгой классификации отступления от Церкви, предлагаемую святителем, — еретики, раскольники, самочинное сборище. Для митрополита Сергея такая классификация даёт возможность точного определения состояния внецерковных сообществ и одновременно свидетельствует о степени их отпадения от Церкви: «Из этого изложения, во-первых, с несомненностью видно, что инославные общества распределяются по трём классам соответственно своим природным свойствам, а не в силу каких-нибудь случайных соображений пользы или вреда» (Сергий (Страгородский) 2001: 54).

Владыка предлагает своё понимание икономийного снисхождения в толковании известного правила святителя Василия Великого для того,

чтобы преодолеть кажущееся противоречие между строгостью классификации и уступкой обычаю или простому рассуждению обстоятельств — «Но поскольку некоторым в Азии решительно угодно было, ради назидания многих, прияти крещение их: то да будет оно приемлемо» (Первое каноническое послание свт. Василия Великого 2016: 166). «Угодно было» для митрополита Сергия не может быть проявлением субъективного волюнтаризма, так как это церковное, а значит, соборное и единодушное действие, свидетельствуемое Духом. Здесь он прямо соотносит «угодно было» (ἔδοξε) правила с соборным «изволися» (ἔδοξεv) Деяний 15, 28: «Вероятнее же всего, святитель Василий здесь прямо цитирует данное место Деяний, чтобы таким фигуральным оборотом, вполне понятным Амфилохию, заменить простую фразу: “Постановлено Собором”» (Сергий (Страгородский) 2001: 56).

Таким же образом, то есть с церковной точки зрения, трактуется и «ради назидания многих» — как проявление церковного милосердия. Снова обращаясь к сторонникам «строгого взгляда», владыка считает их приверженцами отвлечённого принципа и даже укоряет в жестокости и несправедливости однозначного утверждения невозможности действия благодати вне Церкви. Отвлечённому принципу он противопоставляет действительность церковной жизни, которая не позволяет радикально провести внецерковное отсечение, на что, собственно, и указывают разные чины приёма.

Здесь он переходит к основному тезису, богословски обосновывающему наличие трёх чиноприёмов, тезису о возможности действия благодати вне Церкви во внецерковных сообществах вследствие некоторой сохранившейся связи с Церковью. При этом характеристики указанной связи не определяются ни догматически, ни исторически, а остаются на уровне констатации «невидимая и непонятная» — «вместе со связью осталась какая-то (может быть, невидимая и даже непонятная для нас) возможность пользоваться и благодатным жизненным соком, напоющим Церковь» (Сергий (Страгородский) 2001: 57).

В качестве прямого указания на сохранение некоторой связи для митрополита Сергия служат слова святителя Василия о принятии раскольников — «яко ещё не чуждых церкви, приимати» и о практике принятия епископов от енкратитов, которая обозначает «некое правило общения с ними». Такая связь понимается им как связь благодатная и, соответственно, указывающая на возможность совершения таинств вне видимых границ Церкви. Но при этом он упускает здесь же содержащееся

замечание святителя Василия о том, что раскол в своём движении лишает раскольников сообщество действия Святого Духа — «ибо хотя начало отступления произошло чрез раскол, но отступившие от церкви уже не имели на себе благодати Святого Духа. Ибо оскудело преподавание благодати, потому что пресеклось законное преемство» (Первое каноническое послание свт. Василия Великого 2016: 166).

При таком толковании получается, что исторически установленные чины приёма становятся свидетельством различных степеней отдалённости от Церкви, а это, в свою очередь, должно послужить аргументацией к возможности действия благодати вне Церкви.

Примечательно, что установление трёх чинов приёма у митрополита Сергия обосновывается также исходя из церковного начала: «Приговор этот более отвечает и человеколюбию, и мудрости, и истинности Церкви как продолжательницы дела Христова на земле» (Сергий (Страгородский) 2001: 57). Владыка несколько раз прибегает к этой аргументации нравственного характера, что может отсылать нас к общему строю его сотериологии, в которой спасение понимается как нравственное совершенствование христианина в следовании Христу, что свойственно и действию Церкви, о чём непосредственно свидетельствует даже подзаголовок его диссертации — «Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Священного Писания и творений святоотеческих».

В таком понимании дела спасения он следует своему учителю, митрополиту Антонию, который так характеризует значение его работы в своей известной сотериологической статье «Догмат искупления»: «Диссертация арх. Сергия совершенно освобождает понятие о нашем спасении от неморальных, юридических условностей» (Антоний (Храповицкий) 1917: 164). Митрополит Антоний пишет, что такое отступление от высшего начала Евангелия, которое можно назвать нравственным монизмом, глубоко вкоренилось в наше школьное сознание. Возможно, в этом изначальном контексте противостояния схоластическому юрицизму в нравственной теории и следует понимать развернутую во всей статье принципиальную критику «строгого взгляда».

Принимая различия чинов приёма в качестве объективного критерия состояния внецерковных сообществ, митрополит Сергий всё-таки вынужден обратить внимание на то, что характер и формы постулируемой им сохранившейся связи у святителя Василия совсем не обозначены, из чего следует вывод: «Святитель Василий не нашёл нужным подробно

объяснить, как и в чём раскольники остаются “не чуждыми Церкви”. Вероятно, и для самого святого отца, и для его предполагаемых читателей это не требовало объяснений как общепринятое и всем понятное. ... Есть нечто большее, что было усмотрено соборным разумом Церкви и дало возможность рядом с исповеданием веры во едину спасающую Церковь безбоязненно поставить веру и в едино крещение, согласное с Господним повелением, хотя бы это крещение совершалось и вне Церкви» (Сергий (Страгородский) 2001: 60).

Но утверждение сохранения некоего общения и возможности существования таинств вне Церкви естественно ставит вопрос о причинах и характере разъединения. Для его объяснения митрополит Сергий переходит из области догматической в область покаянной дисциплины, то есть снова в область нравственную. Он исходит из факта нерасторжимости крещения, при котором отлучение от Церкви становится отлучением от Евхаристии и переносит его на внецерковное сообщество. Отсутствие в этом сообществе таинства Евхаристии является показателем его отлучения от истинной Церкви, так как двух Евхаристий быть не может, что становится логическим завершением в трактовке митрополитом Сергием различия трёх чиноприёмов и утверждения возможности действия благодати вне Церкви.

Признавая предложенную логику, всё же следует сказать, что в ней остаётся ряд вопросов неразрешённых. Например, остаётся непрояснённым характер нераспознаваемой постулируемой связи, как и где она осуществляется, если нет церковного общения. Следующий, не менее значимый вопрос о допустимости применения частной дисциплинарной практики к нецерковному сообществу. Покаянная дисциплина, к которой обращается митрополит Сергий, предполагает смысл отлучения от Евхаристии в призывании согрешившего к покаянию, то есть нацелено на личное нравственное изменение. Если как раз следовать нравственному началу в противовес юридизму, то можно сказать, оно даётся для исправления, а не за преступление. Соответственно, каким образом может сохраняться указанный смысл отлучения как способа исцеления в применении к внецерковному сообществу, члены которого не несут актуальной личной ответственности за грех отступления от Церкви?

Также встаёт и вопрос о смысле сохранения для внецерковного сообщества всех таинств кроме таинства Евхаристии с объективной точки зрения действия Промысла Божия, благого божественного домостроительства, к которому апеллирует сам владыка в раскрытии

«правильного» значения церковной икономии. Ведь если значение таинств понимается нами в едином сотериологическом действии, для чего по спасительному Промыслу Божию, который осуществляется в соборном суждении Церкви («изволися Духу Святому и нам»), во внецерковном сообществе сохраняются таинства, если они не приводят к их центру, Евхаристии?

После разрешения вопроса о границах Церкви следующей экклезиологической темой, к которой обращается митрополит Сергей, становится тема апостольского преемства в инославии — в статье «Значение апостольского преемства в инославии». И, хотя речь непосредственно идёт о его статусе в современных инославных сообществах, в статье определяется значение иерархического строя Церкви вообще. В рассмотрении этого вопроса митрополит Сергей снова вынужден обратиться к критике «строгого взгляда». Если в первой статье он не называет его сторонников, то во второй он прибегает к цитате «покойного архиепископа Илариона» (Троицкого) для иллюстрации однозначности и простоты такого мнения. Здесь мы снова встречаемся с прямым противопоставлением догмата и истории и в том, что преимущество догмата над историей автором усваивается именно католицизму, опять-таки можем увидеть внутренне проводимую линию противостояния юридизма и живой церковной практики: «У нас, однако, нет католического принципа, по которому догмат определяет историю. Закрывать глаза на показания последней мы, православные, не можем. Видя несогласия истории с догматом, мы должны прежде всего спросить себя, правильно ли мы понимаем церковный догмат» (Сергий (Страгородский) 2001: 244).

Исходя из утверждённого ранее понимания трёх чиноприёмов как свидетельства о действии благодати вне Церкви митрополит Сергей не подвергает сомнению и действительность таинства священства в инославии при наличии исторической апостольской преемственности. В этом случае снова возникает необходимость изъяснить историческую переменчивость в отношении применения чина приёма. Здесь владыка напрямую прибегает к действию принципа икономии, описывая его опять-таки в понятиях конкретной исторической нужды Церкви к спасению большего числа людей.

Историческая сохранность преемства является принципиальным для принятия в сущем сани, но при этом подчёркивается необходимость сохранения в инославном сообществе правильного учения о благодатности священнического служения и соответствующего опыта веры:

«Можно быть уверенным, что при сомнении в действительности инославных Таинств Церковь Христова со всею искренностью высказала бы это сомнение, прямо указав нужные Таинства повторять, а не стала бы прятать своих сомнений, тем паче своей уверенности в недействительности Таинств, под преподанием их *implicite*» (Сергий (Страгородский) 2001: 245).

Осмысление соотношения догмата и истории продолжается также и в понятиях отношения канона и икономии как частного случая, что, собственно, обуславливает пластичность применения канона и указанную подвижность в использовании чиноприёмов. «Когда обстоятельства церковной жизни меняются и описанное снисхождение к данному инославному обществу перестаёт уже содействовать спасению наибольшего числа людей, тем паче когда оно начинает прямо препятствовать ему, Церковь возвращается к своему основному праву и отменяет диспенсицию, опять связывает разрешённое. Этим и объясняется кажущаяся бессистемность и изменчивость отношения Церкви к инославным обществам» (Сергий (Страгородский) 2001: 249).

Он особо подчёркивает право Церкви на такую подвижность в оценке инославного сообщества, приводя в качестве примера возможную оценку англиканской иерархии, а также и обновленческой, сходно появившихся после разрыва «со своим Патриархом и объединившейся под ним законной иерархией» от случайных, не имеющих кафедры архиереев. Владыка считает, что если бы Англиканская церковь в своих попытках сближения с православием не настаивала на принятии своей иерархии, а искала бы вхождения в Церковь, то по достижении единства с Церковью англиканская иерархия могла бы быть впоследствии признана.

В отношении обновленчества пример иной. Митрополит Сергий показывает постепенное нарастание отлучения в рамках церковной дисциплины, с употреблением соответствующих чинов приёма, что должно обозначать их упорство и настойчивость в противостоянии Церкви. Англиканство же, будучи расколом от раскола (от католичества), в своём стремлении к православию совершает правильное действие, ищет выход из раскола, что заслуживает одобрения и снисхождения со стороны Церкви. Обновленчество же является, если можно сказать, расколом чистым и весьма для Церкви опасным, что в свою очередь ведёт к строгому отношению. «Задача таких обществ не созидание, а расстройство церковного тела. Вот почему, применяя к первым двум обществам (старокаатолики, англикане) порядок церковной икономии, в отношении вторых

(белокриницкая, обновленческая иерархии) Церковь не видит оснований отступать от акривии канонов, по крайней мере до тех пор, пока позиция этих двух и им подобных расколов не изменится к лучшему» (Сергий (Страгородский) 2001: 251).

Митрополит Сергий в рассуждении о церковной дисциплине далее углубляется, собственно, в область каноническую, а затем и в сакраментологию, что представляется естественным в ходе рассмотрения экклезиологического вопроса о правильном иерархическом устройстве. К канонической области можно отнести рассмотрение современной ему практики перерукоположения принятых из обновленчества клириков, что на первый взгляд может противоречить 68-му правилу Святых Апостол, в котором устанавливается перерукоположение после хиротонии от еретиков, в то время как обновленцы относятся к расколу. В ответ на это владыка проводит «каноническое» различие между еретиком в широком смысле, здесь подразумевается всякий отделившийся от Церкви, и еретиком как отделившимся по вере, что, вероятно, можно отнести к характеристике первого чиноприёма. А также обозначает различие между лишением сана и признанием недействительности неправильной хиротонии.

Переход к сакраментологической тематике происходит также в контексте рассмотрения апостольского преемства, правильной иерархии и, соответственно, в контексте современного ему церковного движения, прежде всего обновленческого раскола. Для митрополита Сергия правильное понимание таинств раскрывается в уже ранее озвученной тематике противопоставления механического юридизма, что нас отсылает к католическому учению, и православного понимания соотношения формы и действия благодати в таинстве. В качестве главного примера такого противопоставления он приводит паламитские споры, излагая православное учение о нетварных божественных энергиях («энергию они прямо называли Богом») в противовес варлаамитскому, то есть прозападному, представлению о тварной благодати, имеющей отдельное от Бога бытие.

Соответственно, для православного сознания форма таинства не является обязательной для обеспечения действия таинства, а скорее знаком или символом в его совершении, что подчёркивает таинственность действия божественной энергии. Священник — это молитвенник о совершении таинства, в котором действует Бог, и таинства действительны тогда, когда их совершитель (священник) находится в союзе с Церковью, действует от неё. Католический юридический механицизм (*opus operatum*) особо подчёркивает самодостаточность формы таинства и его привязанность

к совершителю, так как тварная благодать дана в распоряжение иерархии. Противоположное понимание таинства как свободно сознательного (то есть нравственного) восприятия благодати постоянно подчёркивается митрополитом Сергием в своей сотериологической работе: «Спасение и, в частности, оправдание для православного есть состояние свободно-нравственное, хотя и могущее совершиться только с помощью благодати Божией. Чтобы быть возрождённым благодатию, человек должен сам содействовать своему возрождению» (Сергий (Страгородский) 2001: 197).

Митрополит Сергей считает, что именно такое учение становится в католицизме источником особого взгляда на значение священства, когда правильно рукоположенный клирик в чреде апостольского преемства становится самостоятельным носителем благодати: «Если же к этому прибавить учение о неизгладимости благодати, то и получится, что ксендз может разойтись со своею церковною властью, быть запрещённым, может совсем бросить христианство, стать, например, оккультистом или открытым безбожником, и всё-таки он остаётся ксендзом, сохраняет апостольскую хиротонию и все его акты как священника продолжают быть действительными» (Сергий (Страгородский) 2001: 253). Он отмечает, что такая «плотская» точка зрения свойственна, сознательно или несознательно, и некоторым православным.

В этом он видит принципиальную ошибку и источник исторических споров о преемстве, множественных шатаний в поиске различных положительных иерархий, доходящих до самых гротескных форм, в то время как существует живой источник благодати, то есть Церковь. В статье он приводит несколько примеров подобных странностей. Митрополит Сергей, отвергая механистическое понимание священнического дара, подчёркивает необходимость для священника живой связи с Церковью, которая своей полнотой покрывает свойственные всякому человеку личные недостатки. Священник, отделившийся от Церкви по тем или иным соображениям, теряет своё пастырское начало, эта мысль особо важна для того времени множественных разделений, нестроений в церковной жизни.

Складывающееся с развитием экуменического движения в начале XX века представление о вселенской церкви как соединении различных, в том числе и неправославных, частей является такой же несуразностью, противоречащей и учению, и истории Церкви. Главным критерием истинной Церкви для митрополита Сергия является евхаристическое единство, соответственно, вхождение в Церковь — это приобщение к Евхаристии

путём покаяния: «Нужно не только сознать свои грехи перед Церковью, но и получить от Церкви, которая одна имеет власть вязать и решить, разрешение (на участие в её евхаристии), что и делается в чиноприёме. Только это разрешение и открывает отлучённому доступ в состав полноправных членов Церкви» (Сергий (Страгородский) 2001: 257).

Третья статья, «Есть ли у Христа наместник в Церкви?», патриарха Сергия выглядит скорее небольшой заметкой на тему католического учения о власти папы как наместника (викария) Христа, которое, по сути, является центром католической экклезиологии. Статья выходит почти через десять лет, сразу после избрания митрополита Сергия Святейшим Патриархом, когда отношения советской власти и Церкви претерпевают существенные изменения. Поставленный в этой статье вопрос о главенстве в Церкви имеет не только частное богословское значение в рассмотрении инославной экклезиологии, но и более значимый богословский и церковно-исторический аспект.

К окончанию войны вырисовываются контуры грядущего послевоенного устройства мира, который уже поделён на сферы влияния. Мы видим, что после войны советское правительство покровительствует Московской Патриархии в объединении Православных Церквей, в целях создания «Московского Ватикана»⁴. Такое возможное объединение православия могло послужить мотивом к размышлениям патриарха, исходя из общего положительного изменения церковной жизни, восстановления патриаршества, которое возвращало Русской Церкви её полноценный канонический строй.

Начало вопросу о первенстве в Церкви задаётся в контексте существования Церкви во враждебном ей мире, именно это вопрошание патриарх Сергий полагает в начало статьи, обращаясь к Первосвященнической молитве, когда Господь молится к Отцу о сохранении Своих учеников в мире, который их возненавидел. Интересно отметить, что Святейший понимает «сохранение от зла» не только как дарование апостолам силы в противостоянии зlobe мира, что и является первичным смыслом, а прежде всего как сохранение от соблазна

⁴ «Уже весной 1943 г. И. Сталина стал беспокоить вопрос о будущем разделе сфер влияния в Европе. Он понимал, что преодолеть идеологический барьер с её народами будет неизмеримо легче, если прибегнуть к религии, обеспечить передачу своих идей по церковным каналам. Прежде всего, предполагалось использовать Православные Церкви Восточной Европы. Кроме того, с Московской Патриархией были связаны и более глобальные планы утверждения её первенства в православном мире, превращение в своего рода “Московский Ватикан”» (Шкаровский 1999: 286).

мира, который может проникнуть в Церковь: «Враждебный Христу мир не только будет стремиться погасить светильник Христов всякими гонениями и другими внешними средствами. Мир сумеет проникнуть внутрь самого корабля Христова: среди поставленных Христом блюстителей церковных сумеет найти себе слуг, чтобы их руками разрушать дело Божие» (Сергий (Страгородский) 1944: 13). Подобный акцент в толковании свидетельствует об экклезиологическом прочтении, об обеспокоенности судьбою Церкви и правильном понимании её иерархического строя, апостольского пастырского служения.

В чём же залог сохранения Церкви, её несокрушимой силы, которую не одолеют врата адовы? Раскрывая стройную и привлекательную с человеческой точки зрения организацию католической церкви со зримым главой, наделённым особым даром власти и непогрешимости, патриарх совершенно верно обозначает такую организацию как устройство земное. Православная Церковь, исходя из евангельского учения, оставляет водительство церковное Её Основателю, согласно данному обетованию — «Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28: 20). Вспоминая апостольский образ священного брака, союза между Христом и Церковью, патриарх Сергий подчёркивает, что именно это единство и делает Церковь единственным средством вхождения в Царство Небесное. Все формы земной организации имеют значение и правильный смысл только при сохранении этого единства: «Много значит для Церкви и её внешний канонический строй, усердие и мудрость её земных правителей. Недаром же “Дух Святой поставил их пасти церковь” (Деян. 20: 28). Однако всё это лишь до тех пор, пока с ними Сказавший: “Аз есмь с вами”. С удалением Его остаётся лишь форма Церкви, пустая, безблагодатная и неспасительная, чему церковная история представляет немало примеров» (Сергий (Страгородский) 1944: 14).

Епископское служение он рассматривает как наследственное апостольское служение проповеди и управления Церковью и особо обращает внимание на равночестность епископского звания вне зависимости от положения кафедр. В этом патриарх Сергий видит основное начало органической форме существования Православной Церкви в единстве Поместных Церквей: «Этому основному началу церковного устройства (свободе Церквей и их согласному сотрудничеству в соблюдении Христовых заповедей) церковная история нашла прекрасное выражение в стройной системе церковного управления, в помянутой

группировке Церквей с единоличным возглавлением каждой группы» (Сергий (Страгородский) 1944: 16).

Именно в рамках такого понимания патриарх Сергий допускает возможное возглавление Вселенской Церкви единым руководителем «в качестве главы церковной иерархии»: «Пожалуй, не будет ничего нарушающего описанный ход развития церковной жизни и неприемлемого и в том, если бы и всю вселенскую земную Церковь когда-нибудь возглавил тоже единый руководитель или предстоятель в качестве, например, председателя вселенского собора, но, конечно, не наместника Христова, а только в качестве главы церковной иерархии; а также и в том, если таким возглавителем окажется епископ какой-нибудь всемирной столицы (Сергий (Страгородский) 1944: 16).

Нетрудно догадаться, о какой столице здесь идёт речь⁵, хотя географическое положение и точный статус такого главенства им не указывается и оставляется на волю Божию: «Завершится ли когда развитие церковной жизни таким единоличным возглавлением, мы не знаем. Не будем настаивать и на опасности сосредотачивать вселенскую власть в руках одного человека, подверженного всяким искушениям. ... Господь ведёт свою Церковь Одному Ему известным и угодным путём, и этот путь не всегда совпадает с соображениями человеческой мудрости» (Сергий (Страгородский) 1944: 16).

Интересно отметить, что публикация этой работы вызвала неожиданный отклик в зарубежной прессе, преимущественно в католических изданиях. Патриарх согласился на встречу с иностранным корреспондентом, и тезисы возможного интервью обсуждались на последней встрече Святейшего с Г. Г. Карповым 5 мая 1944 года⁶.

Утверждая иерархическое начало, патриарх Сергий отмечает и необходимость харизматического действия в Церкви, когда Господь в определённое время выдвигает особых вождей, наделённых благодатными дарами наподобие древних пророков. Здесь он вспоминает свт. Афанасия как борца с арианством, великих каппадокийцев, свт. Кирилла Александрийского в противостоянии несторианству, подчёркивая, что

⁵ Следует сказать, что подобные настроения имели место в русской иерархии послевоенного времени, в том числе и в зарубежье, можно привести восторженный отзыв митрополита Евлогия (Георгиевского): «Огромная непобедимая Россия, от Ледовитого океана до Индийского... гроза пограничных сильных держав, покровительница малых, сестра родная всех славян... и Москва — кто знает! — быть может, всемирный центр православия...» Цит. по: (Волокитина 2018: 341).

⁶ См.: (Одинцов 1994: 76).

такими духовными вождями Церкви были епископы не значимых кафедр и даже не архиереи. Но при этом он замечает, что духовное водительство харизматических лидеров не даёт им прав на управление Церковью, занятие иерархического положения в силу временности и личного характера такого подвига.

Завершает Святейший своё рассмотрение церковного единоначалия утверждением, что именно таким образом, под водительством «небесного верховного Архиерея и Главы», «без земного главы и распорядителя», Церковь на протяжении веков трудами апостолов, отцов и учителей содержит веру и ведёт своих чад ко спасению.

Обозревая рассмотренные богословские статьи, мы можем заключить, что для патриарха Сергия экклезиология, то есть понимание Церкви, строится исходя из главной её задачи, сотериологической. Таким образом, соединяется первоначальная сотериологическая тема его богословского интереса с экклезиологическими размышлениями. Из рассмотрения его сочинений очевидно, что богословское размышление патриарха не является только интеллектуальным исследовательским поиском, а имеет своим источником прежде всего движение собственного христианского понимания и практической церковной нужды. Его стремление выразить правильную сотериологическую концепцию инициировано не только восприятием идей учителя или богословским мейнстримом того времени, а скорее горячим желанием христианского обновления в противостоянии отчуждённому юридизму. Также и вопросы экклезиологические рассматриваются им в сотериологическом ключе, в непосредственном историческом контексте жизни Церкви своего времени, через противопоставление истории и догмата, исходя из изначального понимания нравственного характера искупления.

Основой единства Церкви он полагает единство её членов с Главой, Самим Спасителем, которое совершается в единой Евхаристии, участие в ней и определяет принадлежность к Церкви. Инославные сообщества хотя и имеют некоторые таинства, имеющие силу от благодати, таинственным образом действующую от Церкви вне её пределов, но лишены таинства Евхаристии, что и является признаком их отлучения. Установленные от древности чины приёма объективно показывают степень отступления инославных сообществ от Церкви, а изменчивость употребления чинов приёма объясняется заботой Церкви о спасении множества, проявляемой в конкретных церковно-исторических обстоятельствах

соборным разумом Церкви. Такое же понимание он прилагает и к современным ему раскольническим движениям.

Для патриарха Сергия единство Церкви осуществляется и через богустановленный иерархический строй, сохраняющий апостольское преемство, при этом остаётся важной правильной каноническая историческая преемственность, хотя к её качеству патриарх Сергей также прилагает нравственный критерий веры. Отказ от канонического единства для него является свидетельством потери связи с Церковью и происходит от недостатка веры. Вероятнее всего, такое понимание значения церковной иерархии в преемственных исторических формах для сохранения Церкви и послужило основой для выстраивания отношений с советской властью, о характере и содержании которых продолжается дискуссия до сих пор. Последовательно критикуя католическое учение о викаррии Христа, патриарх Сергей считает, что Вселенская Церковь, существующая как союз Поместных Церквей, может, по воле Божией, иметь единое административное возглавление, при точном сохранении правильного экклезиологического строя во главе с Самим Спасителем.

В качестве основной характеристики богословия патриарха Сергия можно привести слова В. Н. Лосского, который находился в постоянном общении с предстоятелем Русской Церкви: «Он жил догматами Церкви: они были для него не внешними формулами, с трудом приемлемыми разумом, а внутренним опытом. Более того, богомыслие стало в нём неотъемлемым качеством его духа, тем качеством, благодаря которому он смог осуществить своё дело, превышавшее всякие человеческие силы. ... Если в своей церковной деятельности Святейший Сергей был богословом, как мы сказали, то и богословие его было действенным, “сотериологическим”, направленным к цели спасения, целеустремлённым, жизненным» (Лосский 1947: 264).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

Антоний (Храповицкий), архиеп. Догмат Искупления // Бого-словский вестник. — 1917. — Т. 2. — № 8/9. — С. 155–167.

Архимандрит Иларион, профессор императорской Московской духовной академии. Единство Церкви и всемирная конференция христианства. Письмо г. Роберту Гардинеру, секретарю комиссии для устройства мировой конференции христианства. — Сергиев Посад, 1917. — 60 с.

Волокитина Т. В. «Московский Ватикан»: замысел создания и попытки его реализации. 1943–1948 гг. // Славяне и Россия: славяне в Москве. К 870-летию со дня основания г. Москвы : сб. ст. / отв. ред. С. И. Данченко. — М. : Институт славяноведения РАН. — 2018. — № 1. — С. 339–360.

Гурий (Егоров), архиеп. Патриарх Сергей как богослов // Патриарх Сергей и его духовное наследство. — М., 1947. — С. 99–135.

Лосский В. Н. Личность и мысль святейшего патриарха Сергея // Патриарх Сергей и его духовное наследство. — М., 1947. — С. 263–273.

Одинцов М. И. Крестный путь патриарха Сергея: документы, письма, свидетельства современников (к 50-летию со дня кончины) // Отечественные архивы. — 1994. — № 2. — С. 45–80.

Патриарх Сергей и его духовное наследство. — М., 1947. — 416 с.

Первое каноническое послание свт. Василия Великого // Каноны или книга правил. — Минск, 2016. — С. 165–167.

Серафим (Соболев), архиеп. Искажение православной истины в русской богословской мысли. — София, 1943. — 348 с.

Сергий (Страгородский), архим. Православное учение о спасении: опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. — Казань, 1898. — 264 с.

Сергий (Страгородский), митр. Значение апостольского преемства в инославии // Журнал Московской Патриархии в 1931–1935 годы. — М. : Издательский совет Русской Православной Церкви, 2001. — С. 242–260.

Сергий (Страгородский), митр. Отношение Церкви Христовой к отделившимся от неё обществам // Журнал Московской Патриархии в 1931–1935 годы. — М. : Издательский совет Русской Православной Церкви, 2001. — С. 31–35; 41–47; 53–62.

Сергий (Страгородский), патр. Есть ли у Христа наместник в Церкви? // Журнал Московской Патриархии. — 1944. — № 2. — С. 13–18.

Ходзинский П. Русское «новое богословие» в конце XIX — начале XX в.: к вопросу о генезисе и содержательном объеме понятия // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. — 2018. — № 3. — С. 121–141.

Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущёве. — М. : Крутицкое патриаршее подворье; Общество любителей церковной истории, 1999. — 402 с.

Сведения об авторе:

Андрей Викторович Разин — старший преподаватель кафедры библистики и богословия Екатеринбургской духовной семинарии, 620026, Россия, Екатеринбург, ул. Розы Люксембург, 57, razin.eds@yandex.ru

Конфликт интересов:

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Статья поступила в редакцию 18.02.2024; одобрена после рецензирования 23.02.2024; принята к публикации 27.02.2024.

A. V. Razin

YEKATERINBURG THEOLOGICAL SEMINARY,
YEKATERINBURG, RUSSIA

On the Ecclesiological Views of Patriarch Sergius (Stragorodsky)

Abstract. This article examines the ecclesiological views of Patriarch Sergius (Stragorodsky) based on the analysis of three program articles published in the Journal of the Moscow Patriarchate in the 1930s and 1940s. The main topics of these publications are related to the attitude towards non-Orthodoxy, but their consideration also holds general ecclesiological significance: the boundaries of the church, the theological explanation of religious conversion, apostolic succession, the hierarchical system, and unity of the church. Patriarch Sergius formulated an understanding of religious conversion as an objective characteristic of the state of non-Orthodox communities and an evidence for the possibility of grace acting beyond the boundaries of the church. He associated the practice of religious conversion with the church oeconomy, grounded in the conciliar latitude of the church. He also delineated the boundaries of the church by participation in the single Eucharist, which simultaneously served as evidence of church membership. Moreover, he indicated the ecclesiastical unity and boundaries of the church by its hierarchical structure and the hereditary succession of the apostleship. Deviation from this succession led beyond the boundaries of the church. He understood the oeconomic action of the church in the soteriological key of striving for the salvation

of many. This connection aligned the ecclesiology of the patriarch with the original soteriological message of his theology within the context of the relationship between dogma and history, jurisprudence and living church practice.

Keywords: Patriarch Sergius (Stragorodsky), Orthodox theology, soteriology, ecclesiology, history of the Russian Orthodox Church of the XX century, boundaries of the church

For citation: Razin, A. V. (2024). On the Ecclesiological Views of Patriarch Sergius (Stragorodsky). *Orthodoxia*, (1), 128–151. [In Russian]. DOI: 10.53822/2712-9276-2024-1-128-151

REFERENCES:

Antony (Khrapovitsky), Archbishop. (1917). Dogmat Iskupleniia [The Dogma of Redemption]. *Bogoslovsky vestnik*, (8/9), 155–167. [In Russian].

Illarion, Archimandrite. (1917). *Edinstvo Tserkvi i vseмирnaia konferentsiia khristianstva. Pis'mo g. Robertu Gardineru, sekretariu komissii dlia ustroistva mirovoi konferentsii khristianstva* [Archimandrite Hilarion, professor of the Imperial Moscow Theological Academy. The Unity of the Church and the World Conference of Christianity. Letter to G. Robert Gardiner, Secretary of the commission for the establishment of the World Conference of Christianity]. Sergiyev Posad. [In Russian].

Volokitina, T. V. (2018). “Moskovsky Vatikan”: zamysel sozdaniia i popytki ego realizatsii. 1943–1948 gg. [“The Moscow Vatican”: the Idea of Creation and Attempts to Implement it. 1943-1948]. In *Slaviane i Rossiia: slaviane v Moskve. K 870-letiiu so dnia osnovaniia g. Moskvy. Sb. st.* (No 1, pp. 339–360). Moscow : Institut slavianovedeniia RAN. [In Russian].

Gury (Egorov), Archbishop. (1947). Patriarkh Sergy kak bogoslov [Patriarch Sergius as the Theologian]. In *Patriarkh Sergy i ego dukhovnoe nasledstvo* (pp. 99–135). Moscow. [In Russian].

Lossky, V. N. (1947). Lichnost' i mysl' sviatishago patriarkha Sergiia [Personality and Thought of His Holiness Patriarch Sergius]. In *Patriarkh Sergii i ego dukhovnoe nasledstvo* (pp. 263–273). Moscow. [In Russian].

Odintsov, M. I. (1994). Krestnyi put' patriarkha Sergiia: dokumenty, pis'ma, svidetel'stva sovremennikov (k 50-letiiu so dnia konchiny) [The Way of the Cross of Patriarch Sergius: Documents, Letters, Testimonies of

Contemporaries (to the 50th Anniversary of his Death)]. *Otechestvennye arkhivy*, (2), 45–80. [In Russian].

Patriarkh Sergy i ego dukhovnoe nasledstvo [Patriarch Sergius and His Spiritual Legacy]. (1947). Moscow. [In Russian].

Pervoe kanonicheskoe poslanie svt. Vasiliia Velikogo [The First Canonical Epistle of St. Basil the Great]. (2016). In *Kanony ili kniga pravil* (pp. 165–167). Minsk. [In Russian].

Serafim (Sobolev), Archbishop. (1943). *Iskazhenie pravoslavnoi istiny v russkoi bogoslovskoi mysli* [The Distortion of Orthodox Truth in Russian Theological Thought]. Sofia. [In Russian].

Sergy (Stragorodsky), Archimandrite. (1898). *Pravoslavnoe uchenie o spasenii: opyt raskrytiia npravstvenno-subektivnoi storony spaseniia na osnovanii Sv. Pisaniia i tvorenii sviatootecheskikh* [The Orthodox Doctrine of Salvation: the Experience of Revealing the Moral and Subjective Side of Salvation on the Basis of the Holy The Writings and Works of the Patristic]. Kazan. [In Russian].

Sergy (Stragorodsky), Metropolitan. (2001). *Znachenie apostol'skogo preemstva v inoslavii* [The Significance of Apostolic Succession in Non-Orthodoxy]. In *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii v 1931–1935 gody* (pp. 242–260). Moscow : Izdatel'sky Sovet Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. [In Russian].

Sergy (Stragorodsky), Metropolitan. (2001). *Otnoshenie Tserkvi Khristovoi k otdelivshimsia ot nee obshchestvam* [The Attitude of the Church of Christ to the Societies that Separated from It]. In *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii v 1931–1935 gody* (pp. 31–35; 41–47; 53–62). Moscow : Izdatel'sky Sovet Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. [In Russian].

Sergy (Stragorodsky), Patriarch. (1944). *Est' li u Khrista namestnik v Tserkvi?* [Does Christ Have a Vicar in the Church?]. *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii*, (2), 13–18. [In Russian].

Khodzinsky, P. (2018). Russkoe “novoe bogoslovie” v kontse XIX–nachale XX v.: k voprosu o genezise i soderzhatel'nom ob"eme poniatia [Russian “New Theology” in the Late XIX–Early XX Century: on the Question of the Genesis and Content of the Concept]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, (3), 121–141. [In Russian].

Shkarovsky, M. V. (1999). *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' pri Staline i Khrushcheve* [The Russian Orthodox Church under Stalin and Khrushchev]. Moscow : Krutitskoe Patriarshee Podvor'e; Obshchestvo liubitelei tserkovnoi istorii. [In Russian].

About the author:

Andrey Viktorovich Razin — Senior Lecturer at the Department of Biblical Studies and Theology of the Yekaterinburg Theological Seminary, 57, Rozy Liuksemburg str., Yekaterinburg, Russia, 620026, e-mail: razin.eds@yandex.ru

Conflict of interest:

The author declares no conflict of interests.

The article was submitted 18.02.2024; approved after reviewing 23.02.2024; accepted for publication 27.02.2024.