

ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ И ЭККЛЕСИОЛОГИЯ

Какой вид принимает теология в христианской историографии, наглядно показывает Евсевий Кесарийский, который наряду с литературным жанром «хроники» — повествования о событиях во всем мире, исходящего из понимания истории как совершающегося, — разработал новый литературный жанр — «историю церковную», предназначенную изобразить непогрешимость церкви как «столпа и утверждения истины» (1 Тим. 3: 15) на примерах того, как из поколения в поколение правоверные мученики и священнослужители противостояли натиску внешних преследований и внутренней порче, вызываемой ересями.¹

Вопрос о связи теологической нацеленности на историческое исследование, явленный историографическими произведениями Евсевия, заключен не только в его сочинениях и отнюдь не отошел в прошлое.

В 1963 г. Роже Обер (Roger Aubert) во введении к «Nouvelle Histoire de l'Église» («Новой истории Церкви»), вышедшей впоследствии в переводе еще на семь языков, изложил соображения, вызвавшие столь важную издательскую инициативу. Она родилась во время понтификата Иоанна XXIII и была представлена на начавшемся к тому времени Втором Ватиканском соборе. В определенном климате, сложившемся в те годы в католической церкви, и особенно под прямым воздействием собора (торжественно открытого 11 октября 1962 г.), Обер объявлял, что в области историографии преимущество четырехугольника Вена-Брюссель-Кадис-Неаполь отныне решительно преодолено и что, очерчивая совокупную историю церкви, необходимо уделить большое место «в первую очередь, германскому и англосаксонскому миру, не забывая при этом мир славянский и восточный, а также недавно образовавшиеся церкви». И хотя новая публикация так и должна была остаться историей лишь католической церкви,

¹ «Я поставил себе задачей описать следующие события: преемство святых апостолов; то, что произошло от времен Спасителя нашего и до наших дней; какие и сколь важные дела совершены были, по сказаниям, в Церкви: кто стоял во главе наиболее известных церковных кругов и со славою руководил ими; кто в каждом поколении — устно или письменно — защищал слово Божие; имена, нрав и время тех, кто, жаждая новизны, дошли до пределов заблуждения и, вводя лжеименное знание (гнозис), как лютые волки, беспощадно расхищали стадо Христово; также то, что произошло со всем иудейским племенем сразу же после их заговора против Спасителя нашего; когда и каким образом язычники подняли войну против слова Божия, какую великую борьбу в свое время вели за него мученики, претерпевшие пытки и пролившие свою кровь; затем современные нам свидетельства и благостное милосердие Спасителя нашего ко всем нам» (Евсевий Кесарийский. Церковная история. I, I, 1).

все же предполагалось не забывать о «месте, занятом и, конечно, занимаемом в этой истории другими церквями».²

Итак, эта «История церкви» была названа «новой», потому что изначально была задумана как демонстрация новых горизонтов изучения церкви, от чего зависело само выделение его предмета и определение его объема.

Последний аспект с очевидностью вел к одному деликатному следствию в плане эпистемологии: если в определении предмета церковной истории присутствовали соображения из области экклесиологии, то церковная история становилась, безусловно, не только исключительно исторической дисциплиной, но историко-теологической, поскольку как раз от теологии, а именно от экклесиологии, она получала предмет своего исследования.

Именно такое утверждение Губерт Йедин (Hubert Jedin) положил в 1962 г. в основу Введения к своему «Handbuch der Kirchengeschichte» («Руководству по церковной истории»),³ и именно оно в 1970-е гг. подверглось уместному и почетному обсуждению.

В 1973 г. издательство Морцелли (*Casa editrice Morcelliana*) в Брешии, изначально приобретшее права на итальянское издание «Руководства», впоследствии переданные «Jasa Book», выпустило, как позже и «Jasa Book», отдельным изданием «Введение в историю церкви» Йедина с глубоким вводным очерком Джузеппе Альбериги.⁴ Получился золотистый томик, присовокупленный к третьему изданию, где были сопоставлены две эпистемологические перспективы, диалектика которых представляется еще не снятой, но именно к ней я хотел бы привлечь внимание в силу значимости для церковной историографии Центральной Европы затронутых в ней вопросов и в силу следующих из нее более обширных культурологических выводов.

Уже 1964 г. Роже Обер поставил перед собой проблему эпистемологической значимости религиозной принадлежности или ее отсутствия у исследователя духовной истории.⁵ К тому же узловому вопросу впоследствии вернулся Виктор Конземиус (Conzemius), определивший позицию Йедина как «клерикальную узурпацию» церковной истории, хотя тот — с учетом выше сказанного — мог лишь рассматривать подход с позиции веры как неизбежную предпосылку.⁶

Выдвинутое Конземиусом требование эпистемологической неотделимости церковной историографии от общей историографической деятельности распространялось на более обширную область; требование, высказываемое в предыдущие годы теми (особенно протестантами), кто ратовал за преодоление

² *Aubert R.* Introduzione Generale // *Nuova Storia della Chiesa*: 5 voll. Torino, 1970. Vol. I. P. 21—22 (фр. оригинал. изд.: *Nouvelle Histoire de l'Église*. Paris etc., 1963—1975).

³ *Jedin H.* Einleitung in die Kirchengeschichte, in *Handbuch der Kirchengeschichte*. Freiburg, 1962. Bd. 1.

⁴ *Alberigo G.* Nuove frontiere della storia della Chiesa // *Jedin H.* Introduzione alla storia della Chiesa, Brescia, 1973. P. 7—30.

⁵ *Aubert R.* Historiens croyants et historiens incroyants devant l'histoire religieuse // *Recherches et débats*. 1964. Vol. 47. P. 28—43.

⁶ *Conzemius V.* Kirchengeschichte als «nichttheologische» Disziplin: Thesen zu einer wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung // *Tübinger Theologische Quartalschrift*. 1975. Bd. 104. P. 177—197 (с обширным обзором литературы по вопросу). См.: *Seeliger H. R.* Kirchengeschichte: wie und warum?: Wissenschaftstheoretische Vorüberlegungen // *Wissenschaft und Weisheit: Zeitschrift für augustinisch-franziskanische Theologie und Philosophie in der Gegenwart*. 1978. Bd. 41. P. 224—228.

этой дисциплиной в рамках христианского мира конфессиональных подходов, в значительной мере характеризовавших ее с XVI в.⁷

Следует заметить, что опыт, предпринятый в этом направлении тремя томами «Ökumenische Kirchengeschichte» («Всемирной церковной истории»), выходящими с 1970 по 1974 г. в Магонце под редакцией Раймунда Коттье (Raymund Kottje) и Бернда Мёллера (Bernd Moeller), представляется не столько внеконфессиональной и надконфессиональной историей церкви, сколько простодушным соположением конфессиональных историографий.⁸ Точно таким же образом во втором томе упомянутого труда «Nouvelle Histoire de l'Église» разделы, посвященные разрыву между Римом и Константинополем, приняли форму диптихов, где очерк с точки зрения православия (Дмитрия Оболенского) стоял рядом с очерком католического автора Дэвида Ноулза (David Knowles).

Такие решения, несомненно, выдавали желание избежать узких мест, куда позиция Йедина (и не только его) заключала церковно-историческое исследование, но, парадоксальным образом, соположение различных конфессиональных подходов только подтверждало интерпретацию истории церкви Йедином как историю, в основе своей конфессиональную.

Причины неудовлетворительности подобных ответов, как мне кажется, выделены с необычайной четкостью в очерке того же Йедина, появившемся в 1979 г. в журнале «Communio». Так, в этом выступлении встречаем следующее: «История церкви (...) принадлежит теологическому *ratio studiorum* или же является единственно видом вспомогательной науки, цель которой — передать изучающему теологию некоторые исторические познания, дабы он был в состоянии постичь, например, развитие догмата или изменения в каноническом праве и бытии церковных учреждений? (...) История церкви — это теология и история (...). Историк католической церкви, будь он священнослужитель или мирянин, должно ответить на вопрос: веруешь ли? Если ты отвечаешь на этот вопрос отрицательно, ты не историк католической церкви, а значит, не можешь преподавать историю церкви на факультете католической теологии».⁹

Очевидно, что, утверждая так, Йедин заботится о проблемах обучения на факультетах теологии, выполняющих свои задачи с помощью *ratio studiorum*. При таком теологическом подходе эпистемологический статус учебной дисциплины неизбежно принимает теологическую окраску и, следовательно, подчиняется требованию — для теологии непременно — провозглашать ортодоксию (в этимологическом смысле этого слова: правое учение).

Попытки отмежеваться от позиции Йедина по изложенным выше предметам, по моему мнению, существенно ограничиваются все же неизменно «теологическим» подходом к проблеме, заграждающим для них по-настоящему новые пути. Если такой подход является «тем самым подходом», то ради экуменического политета можно избегать полемических резкостей, но церковные историографии необходимо останутся историографиями конфессиональными, чьим позициям не суждено будет согласоваться между собой, пока сами церкви не достигнут какого-либо согласия.

Это, мне кажется, значит — хотя и в явном противоречии с настоящим Йедином, — что церковную историю следует представлять себе как простое под-

⁷ См.: Benz E. Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht. Leiden, 1961.

⁸ Ökumenische Kirchengeschichte: 3 voll. Mainz, 1970—1974.

⁹ Jedin H. Storia della Chiesa come teologia e storia // Communio. 1979. Vol. 47/48.

споре теологии с целью дать будущему богослову некоторые исторические сведения, дабы он был в состоянии изучать историю самостоятельно.

Это убеждение в несамостоятельном эпистемологическом статусе церковной истории можно встретить в богословских, а следовательно, и в церковных кругах, и оно выражается в отнюдь не второстепенных положениях и высказываниях. Нашумевшим подтверждением тому стал в моих глазах Баламандский документ (23 июня 1993 г.), выработанный смешанной комиссией по богословскому диалогу между католической и православной церковью (в ее совокупности). В этом документе пунктом № 30 практических правил церкви призваны стремиться к «*historiography in agreement / historiographie concordante*» («согласованной историографии»), будто церкви легко могут подчинить лишенную своего специфического эпистемологического статуса церковно-историческую дисциплину собственным, несомненно, благородным, целям.¹⁰

Действительный ответ на недостатки и противоречия в системе доказательств Йедина, мне кажется, с особой убедительностью изложен в очерке Джузеппе Альбериги, опубликованном вместе с «Введением в историю церкви» Йедина в упомянутом томе 1973 г. Следует отметить, что это выступление Альбериги смогло открыть новые и необычные подходы, ибо оно располагалось не в богословской плоскости, но в плоскости строго исторической и выдвигало проблему познавательной ценности истории церкви как исторической дисциплины, а следовательно, признавало ее внутренние познавательные границы.

«Я полагаю, — утверждает Альбериги, — что предметом истории церкви должна стать церковь, а потому — христианские церкви, не в догматическом смысле, а в феноменологическом (...). История церкви работает, применяя по существу позитивно-эмпирический метод критического анализа источников, свидетельствующих о прошлом. Этот метод не позволяет в полной мере познать сложное богочеловеческое строение церкви (...) [История церкви] располагает лишь инструментами, годными для восприятия видимой части церкви».¹¹

В соответствии с этими утверждениями Альбериги высказывает и следующее замечание: «Полагаю, — пишет он, — что попытка вырваться за эти границы (...) поведет не к изощрению, а к истощению вклада в историю церкви, плодотворность которого прямо пропорциональна степени научной строгости исследования».¹²

Насколько строгость в использовании инструментария и изощрение методов в рамках узко и исключительно исторического подхода является — согласно указанию Альбериги — гарантией продуктивности для истории церкви, можно ощутимо проследить на примере новейших историографических сочинений, посвященных отдельным регионам Центральной Европы. Различные конфессиональные истории то соотносятся здесь с одной и той же этнической действительностью, то сопоставляются с разнородными событиями и национальными историографиями.

В связи с этим я хотел бы сосредоточить внимание на Трансильванском регионе. Наряду с недавними случаями появления новых форм религии, традиционные явления западного христианства — венгерский кальвинизм (епископаль-

¹⁰ Текст также см.: Service Orthodoxe de Presse. 1993. Suppl. 180 (Juin/Juillet).

¹¹ Alberigo G. Nuove frontiere della storia della Chiesa // Jedin H. Introduzione alla storia della Chiesa. P. 16, 17, 30.

¹² Ibid. P. 17—18.

ный), венгерское римское католичество, саксонское лютеранство и венгерский антитринитаризм (тоже епископальный) — жили и продолжают жить бок о бок с румынским элементом: латинизированный по языку, но в религиозном отношении восточный, славяно-византийский (румынизированный под влиянием Реформации в XVII в.), он вошел в римско-католическую общность в 1697—1701 гг., но в действительности позже разделился на две части — унитарную (сыгравшую большую историческую роль, однако ныне оставшуюся в заметном меньшинстве) и православную. В XVIII в. также произошло значительное переселение на эти территории армянских народностей, имевших собственную религиозную традицию внутри римско-католической общности; от них городской центр Герлы (*Gherla*; по-венгерски: *Самосуйвар*, *Szamosújvár*) получил латинское наименование Арменополя (*Armenopolis*).

В такой обстановке заметно постоянное стремление толковать церковную историю в узкоконфессиональном смысле и одновременно сближать ее с национальной историографией в обрисовке отношений между различными церковными и национальными составляющими.

Эта ситуация породила историографические стереотипы, в научном плане слабые и бесплодные для культуры, не способные дать церковной жизни что-либо кроме традиционной апологетической полемики.

Показательно, что если в годы, последовавшие за падением идеократического тоталитаризма, открылись новые горизонты в изучении церковной истории, то это произошло именно благодаря исследователям, свободным от конфессиональных забот: в большинстве своем их авторами были миряне, работавшие не на теологических, а на исторических факультетах.

Здесь я не могу не вспомнить труды Шербана Туркуша (*Şerban Turcuş*) о деятельности римской курии в трансильванских землях, где корректное введение документальных данных в контекст учений того времени о каноническом праве и церкви оправдало устойчивые «национальные» интерпретации, имевшие целью подтвердить пользу папской деятельности для установления венгерского господства.¹³

Столь же новаторским для исследования конфессиональных и культурных отношений румын и венгров в трансильванском контексте XVI—XVIII вв. представляется труд на венгерском и румынском языках с кратким содержанием на английском и немецком, созданный тремя исследователями (один из которых духовное лицо), тоже не связанными с факультетами теологии: румынами Аной Думитран и отцом Николае Данила (*Nicolae Dănilă*) и венгром Ботондом Гудорой.¹⁴

Сравнение церковной историографии, понимаемой исключительно в границах истории в рамках гуманитарного факультета, и церковной историографии на богословском факультете и с теологическим уклоном становится прямым и непосредственным, если обратиться к опыту Клуйского университета.

¹³ *Turcuş Ş.* 1) *Sfântul Scaun și românii în secolul al XIII-lea*. București, 2000; 2) *Sinodul General de la Buda* (1279). Cluj, 2001.

¹⁴ *Dumitran A., Botond G., Dănilă N., pr.* *Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania (mijlocul secolului XVI — primele decenii ale secolului XVIII): Román-magyar felekezeti közti kapcsolatok Erdélyben (a XVI. század közepe — a XVIII. század első évtizedei között)*. Alba Iulia. Gyulafehérvár, 2000; см. также позднейшую публикацию: *Dumitran A.* *Religie ortodoxă — Religie reformată. Ipostaze ale identității confesionale a Românilor din Transilvania în secolele XVI—XVII*. Cluj Napoca, 2004.

Корни этой трансильванской исторической академии уходят в недра иезуитской коллегии, учрежденной в 1581 г., которую впоследствии сменила высшая школа унитариянской (антитринитарной) церкви. В XVIII в. по инициативе императора это престижное заведение было реорганизовано в немецкоязычный университет, за ним последовало преобразование в Венгерский королевский университет, а затем, в 1919 г., — переустройство в Румынский королевский университет. В настоящее время академия имеет три отделения: румынское, венгерское и немецкое, в ее составе имеются четыре богословских факультета: православный и греко-католический на румынском языке; реформатский и римско-католический — на венгерском.

Совместное существование различных церквей, укрепившееся со временем и человеческими отношениями, перенесло и приход коммунизма, и печальные последствия его падения, и откровенную рану, нанесенную отменой объединенной церкви 1 декабря 1948 г. со всеми довольно известными последствиями, драматически обнаружившимися в момент ее восстановления 31 декабря 1989 г.

Если «теологические» историографии, как кажется, больше всего задерживаются на аргументах конфессиональной полемики, повторяя общие места отошедших в прошлое поколений, то «мирская» историография развернула систематическую работу по изданию источников и по историческому переосмыслению, что дало необычайные результаты как по содержанию, так и по значению.

Думаю, не ошибусь, заявив, что наиболее выдающиеся качественные и количественные приобретения касаются именно объединенной Румынской церкви.

В этом отношении школа покойного академика Помпилиу Теодора для эпохи Просвещения, школа нынешнего ректора университета профессора Николае Бокшана (Nicolae Bocşan) для XIX в., исследования Мариуса Букура по второй половине прошедшего столетия вместе с учеными занятиями других специалистов вызвали к жизни целый комплекс трудов, весьма впечатляющий и исключительно высокого научного уровня.

Особенно важным результатом является обращение к этому разделу научного поиска различных исследователей вне зависимости от их конфессиональной принадлежности. Все упомянутые выше трое ученых по своему вероисповеданию являются православными. И если к унитариянской церкви принадлежат такие исследователи, как Овидиу Гитта и Грета Мирон, то Ана Сима — православная, сотрудничавшая при переиздании «Католического Востока» («Oriente Cattolico») с самой конгрегацией в пользу восточных церквей римской курии.

Полагаю, что осуществленное в Клуе являет собой конкретный пример той самой историографии вне конфессиональных барьеров, о которой теологически ориентированные историки мечтали во времена после Второго Ватиканского собора, но были не в состоянии ее реализовать.

Англиканский епископ Марк Сантер в свое время говорил о «примирении воспоминаний».¹⁵ В области историографии такое примирение может родиться, на мой взгляд, только от предельной методологической строгости, которая

¹⁵ *Santer M. The Reconciliation of Memories // Their Lord and Ours: Approaches to Authority, Community and Unity of the Church. London, 1982. P. 149—160.*

освободила бы исторические рассуждения от всякой орудийной направленности, даже самой благостно-экуменической.

В связи с этим, мне думается, надлежит обратить внимание на инициативу Клуйского университета, а именно — его исторического факультета в сотрудничестве с факультетом греко-католического богословия. Ее целью было вновь рассмотреть в ходе историографической конференции в ноябре 2000 г. Трансильванскую унию по случаю ее трехсотлетия, проанализировав ее по строго исторической методике и призвав к этой задаче различных ученых с учетом их специальной компетенции и вне зависимости от их религиозной и идеологической принадлежности. Результатом же стала во многом показательная публикация, к которой с пользой для себя могут обратиться также теологи и извлечь из нее немало тем для размышления.¹⁶

Из вышеизложенного с предельной ясностью вырисовывается задача насущного исторического момента для исследований в церковной истории в пространстве Центральной Европы на гуманитарных факультетах и в академических центрах. Речь идет о научной задаче, но также и полном осознании ответственности перед будущим обществом и церковью.

Все это имеет один немаловажный аспект.

Установление коммунистических режимов в европейских странах православной традиции с коренной лаицизацией обществ привело к заметной клерикализации церквей, превратившихся — как никогда в многовековой истории православных обществ — в некий аппарат служителей культа, отчужденных от социальной действительности и замкнутых в стенах храма. Взаимное проникновение интеллектуальной жизни и духовных исканий, характеризовавшее события европейского православного мира в десятилетия, предшествовавшие приходу идеократии, было сознательно и повсеместно пресечено ею. В Румынии духовный путь и деятельность Нику Штейнхардта, еврейского интеллектуала, принявшего православие в тюрьме, а затем ставшего монахом (но не иеромонахом) в одном трансильванском мужском монастыре достаточно выражает осознание этого разрыва и стремление преодолеть его.¹⁷

Ученые, в настоящее время работающие над церковной историей на гуманитарных факультетах, помимо деклерикализации этой дисциплины на самом деле вносят фундаментальный по своей значимости вклад в восстановление былого взаимного общения между церковной жизнью и интеллигенцией.

Но, кроме этого, их труд, выполняемый без богословской озабоченности, на самом деле способствует возникновению предпосылок к взаимному признанию церквей в обоюдном уважении. Сверх того, это также важный вклад в строительство Европы, которая может быть лишь единством в многообразии (*in varietate concordia*), возникающим в силу более глубокого взаимопонимания и осознания общей судьбы.

¹⁶ Имеем в виду изд.: 300 de ani de la Unirea Bisericii Românești din Transilvania cu Biserica Romei: Actele Colocviului internațional din 23—25 Noiembrie 2000. Presa Universitară Clujeană, 2000. Впрочем, желательно было бы переиздание этого тома на более употребительном европейском языке.

¹⁷ См. свидетельство его интеллектуального и духовного пути: Jurnalul fericirii. Cluj Napoca, 1991; на итал. яз.: Diario della felicità. Bologna, 1996; на фр. яз.: Journal de la Félicité. Paris, 1996; на венгер. яз.: A Gyumolcs ideje. Cluj Napoca, 1999.