

ОТДЕЛ IV  
РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

---

РЕЦЕНЗИИ

УДК 801.731 (271-9)

*Adalbert de Vogüé. Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. 2 partie: Le monachisme grec. Vol. 1. De la Vie de Pachôme aux écrits d'Évagre le Pontique (IV–V siècles). R., 2015 (Analecta monastica 15, Studia Anselmiana 165).*

*Adalbert de Vogüé. Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. 2 partie: Le monachisme grec. Vol. 2. De l' Histoire Lausique aux premiers Acémètes (V–VII siècles). R., 2015 (Analecta monastica 16, Studia Anselmiana 166).*

*Adalbert de Vogüé. Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. 2 partie: Le monachisme grec. Vol. 3. Du desert de Gaza à Constantinople. R., 2015 (Analecta monastica 17, Studia Anselmiana 167).*

РЕЦЕНЗИЯ А. Б. ВАНЬКОВОЙ

Рецензируемый трехтомник представляет собой вторую часть проекта, задуманного и осуществленного отцом Адальбергом де Вогюэ, «Литературная история древнего монашества» (*Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*). Первая часть, состоящая из двенадцати томов, была посвящена латиноязычному монашеству от момента появления первых латиноязычных монахов и монашеских общин и вплоть до первой трети IX в. Соответственно, вторая часть содержит разбор знаковых произведений, созданных или дошедших до нас на греческом языке или переведенных на греческий. Этот проект не был

закончен — его прервала смерть автора в 2011 г.<sup>1</sup>, что следует иметь в виду при чтении трехтомника. В предисловии к нему братья из аббатства Ла-Пьер-ки-Вир (*Abbaye de la Pierre qui Vire*), подготовившие произведение к изданию, пишут, что два первых тома были практически закончены автором, а третий был прерван на главе о Феодоре Студите. Монашеская община и ее аббат сочли своим долгом издать этот научный труд в том виде, в котором он попал в их руки, с небольшими исправлениями. Но при этом просят учитывать, что «таким образом подготовленные тома не являются, однако, идентичными тем, которые отец Адальбер опубликовал бы, если бы он сам их завершил со своими требованиями к точности и безупречности».

К этой незавершенности можно отнести и то, что все цитаты на греческом даются в транслитерации: по всей видимости, возможности аббатства не позволили подготовить текст с греческими шрифтами.

Желающие обратиться к этому объемному труду должны учитывать несколько моментов. Во-первых, автор не ставил своей целью дать очерк рукописной традиции, хотя бы и краткий, но отсылает читателя к изданиям сочинений рассматриваемых авторов, особенно последних по времени, а при наличии критических — непосредственно к ним. Однако незаконченность произведений послужила возможной причиной того, что, рассматривая «К Феодору падшему» Иоанна Златоуста, Адальбер де Вогюэ пользуется не критическим изданием, вышедшим в 117 томе *Sources chrétiennes*, а изданием Миня. Как следствие, в книге не сказано, что это два отдельных произведения и написаны они в разные годы и адресованы разным лицам.

Второе обстоятельство, которое следует учитывать, заключается в том, что издание двенадцатитомной литературной истории латинского монашества предшествовало истории греческого, а потому ряд ключевых произведений, например, «Житие Антония Великого», т.н. «Малый Аскетикон» Василия Великого, созданных первоначально на греческом, но очень быстро переведенных на латинский язык, рассматривается именно в первой части.

<sup>1</sup> Венсан (*Депрэ*), иеромонах. Отец Адальбер де Вогюэ (1924–2011) // БВ. 2015. № 16–17. Вып. 1–2. С. 382–391.

Третья особенность состоит в том, что автор, по всей видимости, не ставил себе задачу пойти по стопам таких авторов, как, например, Квестен с его четырехтомной «Патрологией», во многом не потерявшей значения и по сей день, и дать представление не только о содержании и ключевых проблемах памятников, но также об источниковедческих и историографических проблемах, связанных с большинством рассматриваемых памятников. Информация такого рода лишь изредка появляется на страницах книги, в основном в виде отсылок к какому-либо научному труду. Однако отсутствие ссылок на литературу, не означает, что автор с ней не знаком, о чем свидетельствуют разбросанные по страницам отдельные замечания, говорящие о широкой и глубокой эрудиции прославленного ученого, а также отдельные ссылки, если автор находит нужным сослаться на статью. В результате некоторые обстоятельства оказываются смазанными или ясными лишь тому, кто уже имеет представление о проблеме. Так, например, произошло в случае с первым греческим «Житием Пахомия». Автор упоминает т.н. второе греческое «Житие Пахомия», переведенное на латынь Дионисием Малым, но не поясняет, в чем разница между первым и вторым «Житием» и сколько всего грекоязычных версий выделяется в настоящее время. Также ничего не говорится о коптских версиях и их соотношении с греческими, хотя отец Адальбер прекрасно знаком с первыми, использует их в примечаниях (так он приводит имя сестры Пахомия, дошедшее только в коптской традиции). Отметим здесь и то, что, разбирая рассказ Лавсаика о пахомианах во 2 томе, он ни слова не говорит о достоверности сведений Палладия и соотношения их с собственно пахомианской традицией. А говоря о житиях, написанных Кириллом Скифопольским, не приводит «Житие Герасима Иорданского», считая его, по всей видимости вслед за некоторыми учеными, не принадлежащим Кириллу Скифопольскому, но опять же никак не комментируя этот факт.

Приведем и обратный пример. Так, говоря о трактате Григория Нисского «De Instituto Christiano», он отсылает к работе Грибомона по поводу деталей дискуссии об авторстве и связях этого произведения с Великим посланием Макария (Vol. 1. Примеч. 318).

Неоднократно на страницах произведения возникает имя Руфина как переводчика знаковых для восточного монашества произведений,

например, первого варианта «Аскетикона» Василия Великого. Но опять же, во-первых, практически ничего не говорится о соотношении различных древних редакций «Аскетикона» и к какой из них восходит та, которой мы пользуемся. А во-вторых, говоря в данном контексте о переводе Руфина и скрупулезно прослеживая шаг за шагом, как изменялось отношение святителя к одним и тем же вопросам с течением времени по сравнению с ранней редакцией «Аскетикона», которая дошла только в латинском переводе Руфина, исследуя, какие новые отрывки добавил великий каппадокиец, де Вогюэ нигде не говорит о своеобразной переводческой манере Руфина, зачастую достаточно вольно обращавшегося с оригиналом. Следовательно, не все расхождения двух редакций «Аскетикона» могут иметь в основе правку Василия. На это де Вогюэ имплицитно указывает, говоря о втором значимом переводе Руфина — «Истории монахов в Египте», уже рассматривавшегося в латинской части произведения: «Хотя этот обзор латинской версии “Истории монахов” передает основное содержание произведения, не будет бесполезным изучить здесь греческий оригинал (отметим опять же, что, говоря: “L’original grec”, автор не приводит хотя бы краткого описания источниковедческих проблем, связанных с памятником, и в том числе вопрос приоритета латинской или греческой версий, разрешившийся ныне в пользу последней — *А. В.*) и привести главные отличия от латинской версии» (Vol. 2. P. 65).

Четвертое обстоятельство: де Вогюэ очень кратко рассказывает о биографиях персонажей, также не вдаваясь в дискуссионные моменты таковых. Поскольку он обычно не приводит литературу, на основе которой дает биографические данные, постольку это надо иметь в виду и за более детальной информацией обращаться к энциклопедиям или обобщающим трудам, где таковая информация содержится. Так, Пахомий в первом томе «Истории» удостоился краткого биографического очерка, но автор не указывает, что существуют расхождения в датировках тех или иных событий его жизни в греческих и коптских житиях и что разные ученые, в зависимости от того, каким версиям отдают предпочтение, по-разному выстраивают хронологию его жизни.

Однако, как говорилось выше, это не означает, что известный ученый не знаком с такой литературой: по некоторым разбросанным то там,

то здесь замечаниям видна его глубокая эрудиция, но отображение источниковедческих или историографических дискуссий, по всей видимости, не входило в его задачу. Вот почему лишь sporadически, в ссылках, встречаются те или иные важные для понимания памятника работы.

Что же есть в этой книге? Подробный и скрупулезный разбор основных монашеских произведений, глава за главой, письмо за письмом, а также тех произведений, которые прямо не адресованы монахам, однако упоминают о них, или же тех, в которых они выступают действующими лицами наряду с мирянами или священнослужителями. Этим книга и ценна: она дает общее представление об основных произведениях и основных линиях, она рисует абрис монашеской литературы, процветавшей в восточных провинциях империи ромеев, а после их утраты — в Константинополе и окрестностях. Работа отца Адальбера может послужить отправной точкой более глубокого изучения тех или иных затронутых автором вопросов. Например, эти выдержки и краткое перечисление содержания позволят ориентироваться в огромном эпистолярном наследии великих старцев Варсонофия и Иоанна.

Если внимательно изучить все три тома, то станет ясно, что, хотя автор обычно предпочитает постраничный разбор, есть основные темы, которые он выделяет практически во всех произведениях: например, правила и обычаи молитвы, особенно непрерывной и Иисусовой, богослужение, смирение и послушание. Есть темы, характерные для некоторых авторов. Так, отец Адальбер разбирает тему восьми основных помыслов у Евагрия Понтийского и трехчастное деление души, а затем отсылает к этому делению, анализируя произведения других авторов, например Иоанна Лествичника. Отступает он от этого правила, анализируя во втором томе алфавитную и анонимную коллекции «Апофтегм». Здесь он сам выделяет основные темы, интересующие его (непонятно, почему он не рассматривает систематическую коллекцию, что было бы логично). Таким образом, желающий подробно ознакомиться не только с основным содержанием, но и с основными темами и понятиями того или иного монашеского автора получает в свое распоряжение ценное пособие.

Одним из ключевых для отца Адальбера является понятие *ἡσυχία* и однокоренные с ним слова, такие как *ἡσυχάζω* и *ἡσυχαστής*. Исихия — достаточно многозначное и потому трудное для перевода слово.

На протяжении всего трехтомника одним из основных вариантов перевода является французское *tranquillité*, в принципе достаточно точно передающее то состояние отсутствия беспокойства, состояние покоя, внутренней сосредоточенности, которое свойственно этому виду монашеского подвига. Однако также часто встречается перевод исихии как *solitude* и, соответственно, исихаста — как *un moine solitaire*. При этом неважно, чей перевод в данном случае приводится в монографии, поскольку в тех случаях, когда историк монашества с ним не согласен, он приводит свой (следует отметить, что ученый также находит необходимым пояснять трудные места оригинала по-гречески, иногда сравнивая два современных перевода, иногда сравнивая греческий оригинал с латинским переводом, зачастую предлагая свое прочтение). Во втором томе при анализе «Апофтегм» отдельная глава названа «Отшельничество монаха: идеал спокойствия (исихии)» (*L'ascèse solitaire du moine: l'idéal de la tranquillité (hésychia)*).

Хотелось бы сделать ряд замечаний по этому поводу. Следуя своему пониманию этого термина, де Вогюэ при анализе «Диалога о жизни Иоанна Златоуста» Палладия резонно замечает, что «один из двух посланников, принесших Иоанну Златоусту этот вызов, был “исихаст Исаакий”». Употребленное единственный раз во всем произведении, название “исихаст” означает, без сомнения, монаха-отшельника, пришедшего из Египта вместе с Феофилом». Однако еще Паргуаром была высказана гипотеза, поддержанная многими последующими учеными, включая Ж. Дагрона, что этого Исаакия (Исаака) следует отождествить с известным и из других источников св. Исааком, видным представителем константинопольского монашества и ярким противником Иоанна Златоуста. Иногда автор при анализе источника неоправданно, как нам кажется, ставит знак равенства между одним из видов монашеского подвига — исихии (который по-русски передается как «безмолвие», а чаще транслитерируется) и отшельничеством — одной из форм монашества, ведь исихия могла осуществляться и в рамках общежительного монастыря. Об этом, собственно, ученый пишет в пассаже о некоем Илии Исихасте: «Он жил в киновии, обозначая самим своим именем, что подвизался в некоторой форме этой добродетели, точную природу которой остается уточнить» (р. 152). Однако на следующей

странице автор снова пишет: «Однако исихия состояла не только в молчании (affaire de silence). Слово могло также обозначать глубокое внутреннее спокойствие (tranquillité) как следствие отделения по отношению ко всякому творению... Молчание (silence), отшельничество (solitude), спокойствие (tranquillité) почти взаимозаменяемы, когда мы пытаемся перевести эти тексты, содержащие термин “исихия”». Если silence понимать не только как молчание (одна из возможных черт исихаста, но, в принципе, не обязательная), но и как безмолвие, то следует согласиться с такой интерпретацией термина, чего нельзя сказать об «отшельничестве». Такая же интерпретация термина встречается и в третьем томе при анализе многочисленных произведений — речь о безмолвии уже не идет. Либо встречается tranquillité, либо solitude. Так, на страницах, посвященных Лествичнику, он пишет, что «отшельничество (solitude, hésychia) рассматривается как вершина монашеской жизни, но также и как состояние, сопряженное с трудностями, требующее принятия особых мер предосторожности». Если применительно к Лествичнику еще возможна дискуссия, то интерпретация прозвища лавриота Феодосия Исихаста из «Луга духовного» как отшельника (solitaire), а его тридцатипятилетнего подвига как отшельничества представляется неоправданной. Таким образом, нам представляется, что исихаст мог быть отшельником, но мог подвизаться и в Лавре, и в киновии, то есть наименование того или иного монаха исихастом, а его подвига исихией не означает автоматически отшельничества.

Прекрасно разбирающийся в громадном океане монашеской литературы, Вогюэ проводит параллели между разными авторами, показывая их глубинные связи, знакомство, казалось бы, очень далеких друг от друга авторов или же сродство мысли. Так, разбирая одно место из Дорофея Газского он говорит: «Следует очень василиевское сравнение киновии с телом».

Но не только греческие авторы перекликаются на страницах трехтомника. Еще одно достоинство книги, редко встречающееся в научной литературе, — сопоставление грекоязычной и латиноязычной традиций, особый акцент на сходных моментах или же подчеркивание заимствований в западной традиции из восточной. То там, то здесь можно встретить сравнения с бенедиктинским уставом, писаниями Кассиана.

Или по поводу послания Доротея, «адресованного настоятелям монастырей и их подчиненным. Эта программа общежительной жизни начинается par un directoire abbatial, которое открывает многочисленные De abbate, которыми будут изобиловать коллекции монашеских уставов» (Vol. 3. P. 101).

Еще эта книга очень личная. Любое научное исследование, как бы ни стремился автор к объективности, несет отпечаток личности ученого. Но в данном случае речь идет не о субъективности или объективности, а о том, что отец Адальбер не только писал о монашестве, но и был монахом, а последние годы жил в уединении и то, о чем он пишет, как можно предположить, пропущено через призму его личного опыта, хотя нигде прямо об этом не сказано.

Внимательно де Вогюэ отслеживает монашескую терминологию, как относящуюся собственно к монахам и их объединениям, так и к основным категориям их понятийного аппарата. В первом случае можно отметить тщательное рассмотрение им монашеской терминологии отцов-каппадокийцев, включая и известную нелюбовь Василия Великого к уже бывшей в употреблении лексике: *μοναχός*, *μονάζω* или *μοναστήριον*, *μονή* — и приверженность Григория Назианзина к термину «философ» и его производным. Автор пишет, что в отличие от Нового Завета «под пером Григория термин “философствовать” появляется как наивысшее исполнение учения Христа и совершенство (*achèvement*) христианской жизни».

Отец Адальбер прекрасно знал и Священное Писание, вот почему на страницах его книги можно встретить ремарки следующего содержания: «Лавсаик 71.1 имплицитно цитирует Послание к евреям 13, 5, чего не заметил ни один издатель» (Vol. 2. Примеч. 89).

Еще эта книга очень личная. Любое научное исследование, как бы ни стремился автор к объективности, несет отпечаток личности ученого. Но в данном случае речь идет не о субъективности или объективности, а о том, что отец Адальбер не только писал о монашестве, но и был монахом, как мы уже упоминали, длительное время прожил отшельником.

Таким образом, рецензируемый трехтомник должен стать одним из основных пособий каждого, кто интересуется историей монашества.