

В.М. Лурье

**ИЗ ИСТОРИИ ЧИНОПОСЛЕДОВАНИЙ ПСАЛМОПЕНИЯ:  
ПОЛНАЯ ПСАЛТИРЬ В ЕЖЕДНЕВНОМ ПРАВИЛЕ  
(в связи с историей египетского монашества IV–VII вв.)**

До недавнего времени о существовании чинопоследований с вычитыванием всей псалтири подряд было известно только по "Повествованию отцов Иоанна и Софрония" об отшельнике авве Ниле Синайском (ВНГ 1438w)<sup>1</sup>. Явление это выглядело единичным или весьма редким и, во всяком случае, не имеющим корней в истории богослужения. Попытка П. Брэдшоу возвести его к раннехристианской практике была подвергнута критике о. Робертом Тафтом, и сам Брэдшоу согласился с его аргументацией<sup>2</sup>. В специальном разборе литургических данных "Повествования" мы пытались, однако, показать, что подобная практика была распространена гораздо более широко, нежели принято думать, и восходит, по крайней мере, к св.авве Елпидию (Скит, не позднее 450 г.)<sup>3</sup>. Для этого были привлечены литургические данные еще двух текстов — "Повести зело полезной об авве Филимоне" (ВНГ 2368) и апофтегмы аввы Елпидия (N 627A). Сейчас хотелось бы остановиться на литургических данных еще некоторых текстов, где упоминается правило с вычитыванием всей псалтири подряд, и которые еще не привлекали внимание историков богослужения. Кроме того, только что сделанное о. Х. Самиром открытие арабской версии фрагмента "Повести... об авве Филимоне" заставляет вновь обратиться и к этому тексту. План данной статьи оказывается, таким образом, ограниченным рамками источниковедения истории богослужения. Однако, то, что для истории богослужения может рассматриваться как источниковедение, оказывается по отношению к жизни монашества самой историей. Поэтому предлагаемая работа неминуемо должна будет содержать истори-

<sup>1</sup> Система ссылок на апофтегмы кроме специально оговоренных случаев та же, что в таблицах. *Regnault L. Les Sentences des Pères du désert: Troisième recueil et tables. Solesmes, 1976.* Основную библиогр по имеющимся собраниям апофтегм дает СРГ.

<sup>2</sup> *Taft R. The Liturgy of the Hours in East and West: The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today. 2nd Ed. Collegeville (MN), 1986. P. 208; Bradshaw P.F. Cathedral vs. Monastery: The only Alternative for the Liturgy of the Hours? // Time and Community: In Honour of Thomas Julian Talley / Ed. J.N.Alexander. Wash., 1990. P. 123-136, esp. 135, nr. 4.*

<sup>3</sup> *Лурье В М "Повествование отцов Иоанна и Софрония" (ВНГ 1438w) как литургический источник // ВВ 1993. Вып. 54. С. 62-74; Он же. Этапы проникновения гимнографических элементов в структуру всенощного бдения Иерусалимского типа и ее производные // Byzantinorossica. 1995. 1. P. 149-200.*

ческие экскурсии, которые иногда могут позволить по оставленным в литургической традиции следам проследить преемственность в собственно аскетических традициях отдельных монашеских "школ".

Подлежащие нашему рассмотрению новые источники суть следующие:

1а и 1б. Апофтегма *Серапион* 1 (а — коптская версия; б — редакция всех остальных версий).

2. Чин обители Монидийской (главным образом, по "Житиям восточных святых" Иоанна Ефесского и по "Лестнице" преп.Иоанна Синайского).

Это позволит нам проследить историю интересующего нас чина до VII в. включительно — до того времени, когда начинают распространяться его модификации, предполагающие вычитывание полной псалтири в течение суток, а не за один прием<sup>4</sup>.

### 1. Две редакции апофтегмы аввы Серапиона (Ch 240 *Serapion* 1 = Sy. gr. XVII.34 = BHG 1618b)

Говоря о двух редакциях апофтегмы, мы будем иметь в виду только редакцию богослужебного чина, так как число редакций рассказа в целом, вероятно, больше. Оговоримся сразу, что мы не будем рассматривать третью редакцию рассказа - единственную, представленную в эфиопских патериках и переведенную с арабского<sup>5</sup>. В этой редакции начало рассказа об авве Серапионе оказалось приставленным к аналогичному по сюжету рассказу об авве Иоанне Колове (*Иоанн Колов* 40), в котором, однако, нет никакого литургического материала. Было бы справедливее считать эту арабско-эфиопскую редакцию одним из вариантов апофтегмы об авве Иоанне Колове.

До критического издания апофтегм еще весьма далеко<sup>6</sup>, но материалы,

<sup>4</sup> См обзор источников с подробным разбором одного из них: *Лурье В М* Славянское "Сказание о псалтири" и его историко-литургическое значение // BS (в печати)

<sup>5</sup> *Arras V.* Geronticon. Lovanii, 1986 (CSCO vols 476-477/Scr. aeth. tt. 79-80). Vol. 476. P. 158-160; Vol. 477 P. 107-108 (текст/перевод). N 204 (анонимная). Эфиопск. назв "Изречения (букв. "слова") Отцев", согласно В.Аррасу (Vol. 476. P. 363 = Vol. 477. P. 246), соответствует арабскому сборнику "Рай монахов", издание которого (Каир, 1951) мне недоступно. Происхождение этого сборника не изучалось, но египетская основа хорошо видна в апофтегмах об Иисусовой молитве (о них специально: *Regnault L.* Quelques apophthèmes arabes sur la "Prière de Jésus" // *Irénikon*. 1979. 52. P. 344-355). Тот же текст, также анонимный, в др. сб.: *Arras V.* Asceticon. Lovanii, 1984. (CSCO vols 458-459 / Scr. aeth. tt. 77-78). Vol. 458. P. 12-14; Vol. 459. P. 9-10, N 10 (эфиоп. текст имеет отличия, указывающие на некоторые расхождения в оригинале). Этот сб. не имеет известных параллелей по составу, но также переведен с арабского, что бросается в глаза хотя бы из обилия имен собственных, сохраняющих арабский опред. артикль в форме 'el- (напр. Vol 458. P. 10.19, 21.28 (но ср. то же без артикля: 21.10-11), 28.7, 33.11-12). Однако, происхождение оригинала, несомненно, сирийское об этом свидетельствует включение двух произведений под именем св. Ефрема (1 аутентичное — *О покаянии Ниневилян*: N 58, Vol. 458. P. 111-145; Vol. 459. P. 73-94, и 1 не идентифицированное — *Беседа о Давиде*: N 59, P. 142-166/95-113) и отсутствие египетских авторов или идей (вроде Иисусовой молитвы), не принятых у яковитов, а также употребление "мар" (mar) перед именем аввы (Vol. 458 P.28.6). Проникновение сирийско-арабского текста в коптско-арабский сборник было бы обычным явлением (для XIII-XVI вв.), а обратный процесс выглядел бы экзотично. Поэтому с большей вероятностью можем заключить о сирийском происхождении анонимной арабской ред. (языком оригинала мог быть и сирий. и даже греч.). Прочие эфиоп. патерики не обнаруживают никаких следов нашей апофтегмы

<sup>6</sup> Критическое издание греч. сист. собрания готовил о.ж.-Кл. Ги, и сейчас оно издается посмертно (до нужной нам гл. 17 публикация не дошла). *Les apophthèmes de des Pères. Collection systématique. Introd., texte critique, trad. et notes par J.-Cl. Guy, P., 1993. Ch. I-IX (SC 387).* Критич. изд. алфавитного собрания находится в печати (*Schulz-Flügel. E.* Apophthegmata patrum (alphabetische Sammlung griechisch), editio critica (Geschichte des Corpus "Vitae patrum"). Однако, эти издания применительно

относящиеся к авве Серапиону, были собраны и изучены Ф. Но<sup>7</sup>. Его данные, как видно сегодня, далеки от полноты<sup>8</sup>, однако, его издание греческого текста близко к критическому. Кроме того, он издал соответствующую греческому латинскую версию<sup>9</sup>, а также показал соответствие греческому той сирийской версии, которая вошла в состав сборника несторианского монаха VII в. Энан-Ишо "Рай Отцев", и неопубликованной (по сию пору) арабской версии с сирийского (где имя "Серапион" чередуется с "Виссарий", Ф. Но показывает, что путаница возникла в сирийском переводе). Коптская версия, в которой представлена особая редакция текста, осталась вне поля зрения Ф. Но. Для данной работы мы не смогли, к сожалению, исчерпать хотя бы опубликованные данные обо всех версиях интересующего нас рассказа. Надеемся все же, что ученный материал окажется достаточным для надежности выводов.

Рассказ повествует об обращении аввы Серапионом блудницы, которая остается неназванной, но, огласно убедительным доводам Ф. Но, это будущая преп. Таисия. Все дошедшие версии рассказа, не исключая коптской<sup>10</sup> (хотя именно коптский язык был для аввы Серапиона родным), восходят к греческому оригиналу. Греческая редакция является в своей основе оригиналом дошедших переводов латинского, сирийского, арабского (с сирийского), грузинского, армянских и славянских. Относительная хронология двух редакций, различных с нашей (историко-литургической) точки зрения, не является очевидной. Следующие особенности говорят как будто против приоритета коптской: коптское (саидское) собрание является систематическим и, следовательно, менее древним, чем алфавитно-анонимное, хотя и последнее было составлено уже в послехалкидонскую эпоху<sup>11</sup>. Но и среди редакций систематического собрания коптская является не самой ранней — она более

---

к каждому отдельному рассказу учтут лишь те варианты, которые находятся в рукописях соответствующих собраний.

<sup>7</sup> *Nau F. Histoire du Taïs / Publ. des textes grecs inédits et des divers autres textes et versions // Annales de Musée Guimet. 1903. 30.3. P. 51-114.* Перед этим было опубликовано сообщение об обнаружении мощей свв. Серапиона и Таисии в Антиноэ. См.: *Gavet A. Exploration des nécropoles gréco-byzantines d'Antinoë et les sarcophages de tombes pharaoniques de la ville antique // Ibid. 1902. 30.2. P. 23-46, pl. I-XX.* См. особ. P. 35-40, 46 и pl. XVIII. Гипотезу Ф.Но об отождествлении этого св.Серапиона со св.Серапионом Синдонитом (Лавсанк, гл. 37) Г.Бартелинк считает "сомнительной". См.: *Palladio. La storia Lausiaca / Testo critico e commento a cura di G.J.M.Bartelink, Trad. di M.Barchiesi. Venezia, 1985<sup>3</sup>.* (Scrittori greci e latini. Vite dei Santi, II). P. 367.

<sup>8</sup> Неучтенная Ф.Но копт. версия будет цитироваться по изд.: *Chaine M. Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des "Aprophetegmata Patrum". Le Caire, 1960.* (Publ. de l'Institut français d'archéologie orientale (Далее: PIFAО). *Bibl. d'études coptes.* Т. VI). P. 72-74/144-145 (текст/пер.). Весь сб. издан в рус. пер.: *Еланская А.И. Изречения Египетских Отцов.* СПб., 1994 (ср. примеч. 12). Некоторые другие версии указаны в таблицах дом Рено (*Regnault L. Les Sentences...* P. 240-241), где, к сожалению, сирийская версия "выпала" (таблица учитывает лишь сир. текст в изд. *Budge E.A.W. The Book of Paradise being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert by Palladius, Hieronymus and Others / The Syriac Texts, According to the Recension of 'Anān Ishō of Bēth 'Abhā, adopted with an English. Transl. L., 1904.* I-II, где опубликована неполная рукопись. Наш текст был опублик. ранее (ср. примеч. 21); в данном изд. приведен лишь англ. пер. (Vol. I. P. 413-414) и установлено место рассказа в составе книги "Рай Отцев" (кн. II, гл. 31)

<sup>9</sup> *Nau F. Historie... P.76/77-78/79* (греч./фр. пер), 77-78 (лат.). Происхождение лат. перевода пока неясно. В собрании диаконов Пелагия и Иоанна (PL 73, 855-1022) его нет, равно как и в др. лат. собраниях, учтенных у дом Рено.

<sup>10</sup> О существовании греч. оригинала у саидского собрания см.: *Chaine M. Le texte original des APOPHTEGMES DES PERES // Mélanges de Faculté orientale. Beirouth, 1912. 5.2. P. 541-569.*

<sup>11</sup> *Chitty D.J. The Books of the Old Men // Eastern Church Review. 1973. 5. P. 15-21.* Более полно в переводе: *Los Libros de los Ancianos // Cuadernos Monasticos. Buenos Aires, 1971. 6. P. 19-35* (статья осталась незаконченной).

поздняя, нежели та, что сохранился в латинском переводе диаконов Пелагия и Иоанна (вторая половина V в.)<sup>12</sup>. Однако, если редакция собрания апофтегм на коптском оказывается отодвинутой в VI в., то это не препятствует редакции текста отдельного рассказа оказаться более древней. Именно последняя возможность удостоверяется данными историко-литературного и историко-литургического характера.

Прежде всего, нужно учесть стилистическую эволюцию подобных рассказов, установленную еще о. Ж.-Кл. Ги: от лаконизма первоначальной записи к последующему распространению<sup>13</sup>. С этой точки зрения, сравнительный лаконизм коптской редакции становится сильным доводом в пользу ее большей древности. Что касается историко-литургической стороны вопроса, то добавление (в греческой ред.) к псалтирному правилу Апостола — несомненно, черта более поздняя<sup>14</sup>. Поэтому приоритет коптской редакции нам кажется несомненным в отличие от греческой редакции, которую датировать трудно. Судя по тому, что в переведенном на латынь диаконами Пелагием и Иоанном собрании нашего рассказа еще нет, он не принадлежал к первоначальному ядру греческого систематического собрания. С другой стороны, исходя из диапазона распространения (весь христианский Восток), он попал в систематическое собрание достаточно рано, вероятно, в конце V–VI в. В греческом алфавитном собрании рассказ вполне мог находиться изначально (и именно в нем естественнее всего видеть источник заимствования в систематическое собрание). Эти рассуждения позволяют датировать греческую редакцию текста серединой V–VI в. Эта же дата оказывается для коптской *terminus ante quem*. В качестве *post quem* для древнейшей редакции можно предложить только ближайшие годы после кончины аввы Серапиона (самое начало V в.).

1а. Интересующую нас часть апофтегмы мы даем в буквальном переводе с коптского: «Авва Серапион увидел блудницу и сказал. “Я приду к тебе во время вечернее: приготовься”. И когда он пришел к ней, он ей сказал: “Подожди меня немного, ибо у меня есть закон (ΟΥΝΤΑΙ ΟΥΝΟΜΟΣ), покуда я исполню его”. Она же сказала: “Хорошо, отче”. Он же начал псалмопение (ΑΧΑΡΧΕΙ ΜΨΑΛΛΕΙ — соответствовало бы греч. ἄρχει или ἤρξε τοῦ ψάλλειν) от первого псалма до окончания пятидесятого псалма, и каждый раз, замолкая (ΚΑΤΑ ΣΟΠ ἸΚΑΡΩϞ ΕΒΟΛ, букв. ‘на каждый раз молчания’<sup>15</sup>, он делал три поклона ἸΚΛ ἸΠΑΤ<sup>16</sup>). И она тоже пребывала в молитве позади него со страхом и трепетом. Он же продолжал молиться за нее, чтобы она спаслась. И Бог услышал его <...>» (следует рассказ об обращении блудницы).

<sup>12</sup> Sauget J.M. La version sahidique des "Apophtegmata Patrum" et son modèle grec // OCP. 1973 39 P. 445-453. Эта версия дошла только в одной рукописи, фрагменты которой свел воедино о. Шэн (см. примеч. 8) Изд найденных позднее листов см.: Еланская А.И. Apophthegmata Patrum Aegyptiorum в коптской рукописи IX в. (ГМИИ. I 1.6. 649, 711, 713) // ПС 1986. 28 (91). С 128-152 Издательница до такой степени не справилась с интерпретацией своего материала, что вместо ее сопроводит статьи нужно пользоваться критич рец.: Devos P. Nouveaux apophthegmes en copte // Analecta Bollandiana. 1986. 104. P. 232-235. Новые материалы не меняют представлений о происхождении саидск собрания В новой книге А И Еланской (примеч 8) не учтена ни рец. о. Дево, ни работы указ в примеч. 9-12.

<sup>13</sup> Последняя работа см. Gould G. A Note on the Apophthegmata Patrum // The Journal of Theological Studies. 1986. 37. P. 133-138.

<sup>14</sup> См Лурье В.М. Этапы... С 182, примеч. 86 со С. 181 (с библиограф )

<sup>15</sup> А не "en silence", как слишком свободно перевел о. Шэн.

<sup>16</sup> Ср.: A Coptic Dictionary / Ed. W.E.Crum. Oxford, 1939. P. 107b, с примером из нашего текста

В этом отрывке имеется несколько темных мест: 1) Женщина "тоже" "пребывала в молитве": связано ли это "тоже" с тем, что старец читал некую молитву, совершая свои три поклона после каждого псалма, или никакой специальной молитвы после псалма не было? 2) Старец "продолжал молиться" — идет ли речь о специальной молитве после псалма или вообще о продолжении псалмопения? В пользу первой возможности в обоих случаях очень весомо свидетельствует сравнительно-исторический материал<sup>17</sup>. Наконец, и греческая редакция, к рассмотрению которой мы сейчас перейдем, именно в таком смысле развивает рассказ. Поэтому восстанавливаем чин старца согласно коптской редакции как полная псалтирь с тремя земными поклонами и молитвой на каждом псалме. Молитва, о которой идет речь, является той практикой, из которой впоследствии развивались фиксированные молитвы после отдельных частей псалтири, а также практика молитвы monologistos (вроде молитвы Иисусовой или мытаря) и молитвы-размышления (в более позднем значении лат. *meditatio*, когда слово перестало значить повторение наизусть)<sup>18</sup>.

1б. Переходим к греческой редакции, пропуская введение, где разночтения для нас несущественны. Переводим с греч. по изд. Ф. Но, учитывая приведенные у него разночтения, а также разночтения по тексту в составе новоизданного митрикона (рукопись XIV в.)<sup>19</sup>, интересному тем, что он показывает относительную стабильность литургической части при довольно заметных стилистических отклонениях (варианты по изд. Но приводятся в квадратных скобках без сиглы, варианты митрикона отмечаются М). Из разночтений версий греческой ред. учитываем древнейшие - лат.<sup>20</sup> и сир.<sup>21</sup>

<...> Подожди немного, потому что у нас есть закон ( $\nu\omicron\mu\omicron\nu\ \epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\nu = \text{'}ut\ in\ pms\text{'}$ ), но в лат. *legem habeo* 'у меня есть закон'), пока я сотворю его. И начал старец молитву (сир. *tešmešta* соответствовало бы, скорее, греч.  $\lambda\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon\rho\gamma\acute{\iota}\alpha$  в значении "правило") свою. И начав от начала (от начала *om* М) псалтири,

<sup>17</sup> *Mateos J.* L'Office divin chez les Chaldéens // *La prière des heures.* P., 1963. P. 253-281, esp. P. 272-273. Параллели из пс.— Афанасиева "О девстве" и "Уставов" (II.8) св. Иоанна Кассиана Вывод о том, что, согласно описанию св. Кассиана, молитва произносилась про себя (*en silence* – *Ibid.* P. 273) мне не кажется вполне достоверным (текст можно понять и так, что ее читал вслух председательствующий).

<sup>18</sup> *Lanne E.* Le forme della preghiera personale in San Benedetto e nella tradizione // *Atti del 7. Congresso Intern. di Studi sull'alto medioevo.* Spoleto, 1982. Т. II. P. 449-476.

<sup>19</sup> *Πάσχου Π.Β.* Νέον Μητερικόν: Ἀγῶστα καὶ ἀνέκδοτα πατερικὰ καὶ ἀσκητικὰ κείμενα περὶ τιμῶν καὶ ἀγῶν Γυναϊκῶν. Ἀθήναι, 1990. Σ. 29–31 (N 66), особ. Σ. 30.

<sup>20</sup> По изд. Ф. Но Греч. ред. дважды переводилась на рус. яз. См.: Древний патерик, изложенный по главам М., 1899. [репр. 1991]. С. 328-329 (пер. по неопубл. рукописи, не учтенной Ф. Но; согласно о. Ги, она является важнейшим представителем сист. собр.); Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцев. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993 (пер. МДА в ред. изд. 1855 г.). С. 183-184 (алфавит. собр.).

<sup>21</sup> По изд.: *Bedjan P.* Acta Martyrum et Sanctorum. Parisiis; Lipsiae, 1897. Т. 7: Vel Paradisus Patrum. P. 306-307. Сборник "Рай Отцев" составлен в знаменитом монастыре Бет-Абе (Лесной), около того времени, когда там подвизался преп. Исаак Сирин. Наличие текстов апофтегм в несторианской традиции не означает, что они были известны несторианам уже в пору III Вселенского собора, и не служат доводом против той датировки собраний апофтегм, которую предлагал о. Читти (см. примеч. 11) Сборник "Рай Отцев" вошел в поток той аскетической литературы египетского (халкидонитского или антихалкидонитского) монашества V-VII вв., с которым был связан расцвет восточно-сирийского исихазма в VII в. (ср. судьбу поучений аввы Исаии Скитского: *Chitty D.J.* Abba Isaiah // *The Journal of Theological Studies.* 1971. 22. 47-72; *Beulay R.* Lumière sans forme: Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale. Chevotogne, [1986]). Можно ожидать наличия нашего рассказа в другом сир. собрании апофтегм - так называемом *Collectio vetustior* (CPG 5578), - публикация которого готовилась покойным о. Р. Драге.

каждый псалом завершал молитвой (κατὰ ψαλμὸν ἐπέτελει (ἐποίησεν Μ) εὐχὴν), молясь (δεόμενος (ἐδέετο Μ)) Богу за нее, чтобы она покаялась и спаслась. И услышал его Бог [Иже присно волю творяй боящихся Его (ср. пс. 144.19) add M]. И женщина стояла трепеща и молясь подле старца. И когда скончал старец всю (всю om M et al.) псалтирь, женщина пала на землю (стыдом и страхом сокрушенная add M). Старец же, начав Апостол<sup>22</sup>, сказал из него много (ἀρξάμενος τοῦ ἀποστόλου εἶπεν ἐξ αὐτοῦ πολύ). И так исполнил синаксис (сир. *testmesta*, лат. *finissit orationem* "закончил молитву") <...>

Разночтения, в которых полная псалтирь заменяется на неполную, имеют очевидный поздний характер. В остальном чин стабилен: полная псалтирь, после каждого псалма — молитва (но уже без поклона. "женщина... стояла"; вместо уставных поклонов она потом бросается на землю) и по окончании всех псалмов продолжительное апостольское чтение.

В этой редакции примечательно, что весь чин назван молитвой (εὐχὴ), причем, в латинской версии это название (*oratio*) повторено дважды. Весомость разночтения латинской версии увеличивается тем, что в ней сохраняется форма ед. числа глагола (*habeo*), представленная и в коптской версии. Употребление слова εὐχὴ в качестве названия службы не характерно для греческой терминологии, но весьма характерно для семитской (сирийской, сиро-палестинской). Это не дает, разумеется, оснований подозревать сирийский оригинал (отличный от дошедшей сир. версии, которая как раз избежала в данном случае литургического "семитизма"), но может указывать на среду, в которой составлялся греческий текст редакции, — для нее была характерна инфильтрация семитского (сирийского?). Вместе с тем, судя по распространенности редакции, это должен был быть какой-то авторитетнейший центр монашеской традиции. Двум последним условиям удовлетворяет египетское монашество VI в., где к этому времени роль сирийского элемента значительно возросла во всех конфессиях.

Чтение Апостола после псалтирного правила имеет точную параллель в чине аввы Нила (ВНГ 1438w), где оно состояло из трех соборных посланий полностью. В более раннем чине аввы Филимона читалось Евангелие; в соборной утрени Иерусалимского типа, с которой названные последования имеют много общего, также было Евангелие. В ранних монашеских чинах (авва Елпидий, пс Афанасий "О девстве") чтения нет вовсе. Это позволяет видеть в Апостольском чтении сравнительно поздний субститут Евангелия (чтение которого было иерейским — ср. об этом ВНГ 1438w и современную практику, где Евангелие на утрени не может читать даже диакон; именно это чтение

<sup>22</sup> В груз. версии, следующей греческой, здесь стоит P<sup>awles</sup>a "Павла", но это просто название богослужебного Апостола (ср. чуть выше "Давид" - назв. псалтири) См *Dvali M. Šua sankunet'a povelebis jveli K'art'uli t'argmanebi*. (Двали М Древне-грузинские переводы средневековых новелл). Тбилиси, 1974. Т. II. С. 236-237, особ 236. 16 (алф.- анонимн собр., пер. св. Феофила Афонского, XI в.) Еще И Абуладзе установил, что с этого груз. текста переведено армянское собрание В (arm.B) (подробнее см *van Esbroeck M. Les Apophthègmes dans les versions orientales // Analecta Bolandiana*. 1975. 93. P. 381-389). Однако в Arm.B нашей апофтегмы нет. Она есть только в Arm.A (см об этом собрании ниже), где ее текст не имеет существенных отличий от греческого Arm.A 5,24 (см сводный лат. перевод обоих собраний *Leloir L. Paterica armeniaca a P.P. Mechitaristis edita* (1855) nunc latine reddita. II. Louvain, 1975 (CSCO Vol.361/Subsidia, T.43). P.30—31 Это особенно досадно в связи с arm. A (ср. об этом собр. ниже). Мы не учли арабские и славянские патерики, вторичные по отношению к ученым. Среди фрагментов бохайрского (CPG 5589) и согдийского (CPG 5615) собраний нашего текста нет. Нет его и в дошедших фрагментах древнейшего грузинского перевода (*Outtier B. La plus ancienne traduction géorgienne des apophthègmes: son t'endue et son origine // Mravalt'avi*. 1980, 7. 7—17.

бывает воскресным, тогда как на литургии даже по воскресеньям евангельское чтение бывает не о Воскресении).

Поклоны на псалмопении отсутствуют уже в чине Филимона, но в современном ему чине сирийца Фомы (см. ниже) они еще сохраняются, что убеждает нас в разнообразии практики в VI в.

Применительно к обеим редакциям нужно отметить одну особенность, которую невозможно осмыслить в рамках данной статьи, но которая может иметь фундаментальное значение для дальнейшей (т.е. еще более глубокой) реконструкции раннехристианского богослужения. Псалтирное правило названо "закон" (греч. νόμος = лат. *lex* = копт. *NOMOC* = сир. *pnws*<sup>23</sup> и т.д.), тогда как во всех христианских обрядах мы имеем для него обычное название "канон" (по славянски в этом смысле оно переводится словом "правило"). Последний термин принадлежит к числу самых устойчивых и древних и должен был существовать уже в IV в.<sup>23</sup> В то же время, термин "закон" несет на себе несомненный отпечаток иудео-христианской древности. Если не для него самого, то для синонимичного ему термина "завет" в раннехристианской письменности хорошо засвидетельствовано значение "устав", в частности, "богослужебный устав" (имею в виду важнейший памятник "Завет Господа нашего Иисуса Христа" (CPG 1743) III в. со слоями редактур до V в.).

#### **"Повесть... об авве Филимоне" (ВНГ 2368) в свете новых данных**

О. Халиль Самир обнаружил в копто-арабской рукописи 1386 г. выписку из "Повести..." по поводу Иисусовой молитвы (ок. 8% текста)<sup>24</sup>. О. Самир опубликовал свой французский перевод с арабского (все еще не изданного) параллельно с итальянским переводом с греческого (с. 222-227), снабдив его исследованием об авве Филимоне. Поскольку арабская выписка не покрывает изучавшегося мною специально литургического материала, оставшиеся в связи с работой о. Самира вопросы хотелось бы разделить лишь на три следующие группы.

1. *Время жизни аввы*. Я определял его в пределах от середины V в до 570-х годов (до разрушения монастырей Скита кочевниками), а о. Самир — более узко: после 474 г. (кончина блаж. Диодоха Фотикийского) и, вероятно, до 551 г. (возвращение в Скит изгнанных оттуда при св. Юстиниане монофизитских монахов) (с. 215-220). Мне кажется, что сужение хронологического интервала все же недостаточно обосновано.

О св. Диодохе упоминает только агиограф аввы, сравнивая с ним своего героя. Это указание важно для датировки текста, но не описываемых в нем событий. Прочие же данные о. Самира указывают на середину V в. как на верхний предел. Что касается нижнего предела, то конфессиональная однородность Скита (монофизитская) после 551 г. видится о. Самире преувеличенно: вероятно, там были даже несториане<sup>25</sup>, не говоря уж о православных.

<sup>23</sup> Сведения и библиогр. по термину "канон" для правила псалмопения в греч., копт., армянск., эфиопск., сир. традициях см.: *Лурье В.М. Этапы...*

<sup>24</sup> *Samir S.Kh. Un testo della Filocalia sulla preghiera di Gesù in un manoscritto arabo-copto medievale // Amore del Bello: Atti del "Simposio Internazionale sulla Filocalia". Pontificio Collegio Greco. Roma, novembre 1989. Comunità di Bose, 1991. P. 211-239. Далее ссылки в тексте.*

<sup>25</sup> *Livre de la consécration du sanctuaire de Benjamin / Introd., trad. et annotations par. R.-G. Coquin. Le Caire, 1975. Ср.: Lourié V. Prière de Jésus au cours de filiation des sectes monophysites et une fausse attribution à Chenouté // Actes du XVIII<sup>e</sup> Congrès Intern. d'Études byzantines (в печати).*

Окончательная датировка зависит от идентификации той "ереси", из-за которой авва покинул Александрию. Мне по-прежнему кажется наиболее вероятным, что имеются в виду бурные события, связанные с убиением священномученика Протерия и захватом его престола Тимофеем Элуром в 457 г. О. Самир считает "ересь" юлианитством, идентифицирует смуту с расколом между сторонниками Феодосия и Гаиана и датирует события временем ок. 535 г. (с. 216). Если принять эту гипотезу полностью, то нужно будет признать, будто авва Филимон был среди феодосиан, т.е. севириан, а это противоречит гипотезе о. Самира и моей убежденности (см. ниже) в его православии. Можно, однако, согласиться с этой гипотезой в откорректированном виде: предположить, что авва, подобно большинству православных в Египте, был в общении с патр. Тимофеем III (который не принимал Халкидон, но и не отвергал халкидонитов, как это и следовало по "Энотикону" Зинона 482 г.). Когда же после его смерти началась смута между Феодосием и Гаианом, и в то же время Константинопольский собор 536 г. наконец-то формально проклял Севира, которому следовал Феодосий, православный старец уже не мог оставаться в общении ни с одним из преемников Тимофея. Но все же едва ли эти беспорядки могли быть описаны как появление некоей новой ереси, и поэтому моя прежняя гипотеза мне кажется предпочтительной. Во всяком случае, необходимо помнить, что речь идет об эпохе, когда Халкидонский собор еще не получил вселенского признания, и ни его отрицание, ни даже его признание не могли служить окончательными критериями той или иной веры.

2 *Православие аввы*. О. Самир не находит решительных доводов ни в пользу халкидонинства, ни в пользу монофизитства, считая первую гипотезу лишь более вероятной (с. 218–220). Исходя из известного ранее материала, мне представлялось, что вероисповедное единство между агиографом аввы Филимона со св. Диадокхом служит достаточным удостоверением православия самого аввы. Это выглядело тем более убедительным, что авва Филимон мог считаться неизвестным в монофизитской агиографии. Но последнее оказалось опровергнутым находкой о. Самира.

Прежде непосредственного знакомства с его публикацией мне пришлось в связи с ней упомянуть о необычайной открытости коптов XIII–XIV вв. влиянию православных греков, которое достигало их через арабоязычных посредников (очевидно, в православном Александрийском патриархате): крупнейший коптский канонический авторитет той эпохи провозглашал официально отсутствие различий в существе веры между христианскими конфессиями<sup>26</sup>. Знакомство с публикацией о. Самира позволяет связать эти рассуждения непосредственно с нашим текстом.

Основной объем рукописи, в которой выписка об авве Филимоне занимает последний листок, занят *Толкованием на кн. Бытия* Марка ибн-аль-Канбара. Последний известен именно тем, что в конце XII в. возглавил среди коптов движение (имевшее догматические, литургические и аскетические особенности), которое, после многих споров, было проклято коптской иерархией (тогда еще не "экуменизированной") и принято в общение православным патриархом Александрии<sup>27</sup>. Поэтому всю рукопись логично считать право-

<sup>26</sup> Лурье В.М. Этапы... 169, примеч 51.

<sup>27</sup> Отделение от коптов — ок 1186, кончина — 1208 г. Обзор источников и канву событий см Graf G. Ein Reformversuch innerhalb der Koptischen Kirche in zwölften Jahrhundert. Paderborn, 1923.

славной и, хотя переписанной монофизитом, но в эпоху, когда египетские монофизиты временно утратили понимание вероисповедных различий.

3. *Данные об Иисусовой молитве.* Молитва дважды цитируется полностью как в греческом тексте, так и в арабском, но в греческом один раз в ее текст добавляются слова "Сыне Божий", чего в арабском нет. Не приходится сомневаться в правильности вывода о. Самира о том, что добавление "Сыне Божий" в греческом тексте - поздняя вставка (с. 231-232). Сложнее обстоит дело с начальным словом "Господи", эквивалентом которого в обратном переводе о. Самира становится в одном случае *Κύριε ἡμῶν* ("Господи наш"), а в другом — *Δέσποτά μου* ("Владыко мой"). Не являются ли притяжательные местоимения в обратном переводе лишними? Ведь при переводе с греческого на семитский язык они могут возникать автоматически, почти как артикли, и особенно при слове "Господи".

Более серьезный вопрос — имеет ли отношение текст поучения об Иисусовой молитве к Марку ибн-аль-Канбару персонально (а не просто к египетским арабоязычным православным). Блаженной памяти Марк принадлежал к духовно-аскетической традиции, очевидно восходящей к восточно-сирийскому исихазму VII–VIII вв., в котором, как известно, практика умной молитвы посредством именно молитвы Иисусовой усвоена не была<sup>28</sup>. Таким образом, перед нами альтернатива: либо в позднейшей истории восточно-сирийской традиции произошло включение в нее практики молитвы Иисусовой, либо (помимо Марка ибн-аль-Канбара или нет) не позднее XIV в. на коптов-монофизитов стал влиять византийский исихазм. Во всяком случае, мы имеем дело со следами каких-то малоизученных явлений.

Итак, можно утверждать, что житие аввы Филимона приходится на конец V — начало VI в. Текст жития создан в халкидонитской среде, к которой, вероятнее всего, принадлежал и сам авва (в противном случае он мог относиться и к тем, кто не принимал Халкидон, будучи все равно православным). В историко-литургическом отношении эта датировка имеет особую важность в связи с тем, что "Повесть..." дает самое раннее и до сих пор не учтенное упоминание о I часе на христианском Востоке — приблизительно, в одно время с первым упоминанием на Западе (у св. Кесария Арльского, ок. 534 г.) и намного раньше второго упоминания на Востоке (IX в., у св. Феодора Студита и, добавим, в слав. *Житии* св. Константина-Кирилла) — чем опровергается общепринятое мнение о западном происхождении этой службы<sup>29</sup>.

### **Обитель Монидийская: ее идентификация и чин псалмопения в ней**

До недавнего времени эта обитель - τὰ Μονίδια или τῶν Μονίδων — была известна лишь по трем упоминаниям в "Луге духовном" (гл. 151, 152, 178) св. Иоанна Мосха (29), но теперь о. Дж. Мунитис опубликовал еще две греческих истории из жизни этой обители, датировал весь относящийся к ней греческий материал концом VI или самым началом VII в. и связал эти истории с особой

<sup>28</sup> Марку были присущи типично восточно-сирийские рассуждения о "женском качестве" Св. Духа (Church and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries; attributed to Abū Šāliḥ the Armenian / Trad. by B.T.A. Evetts. Oxford, 1895. P. 40-41. Cp.: *Beulay R. Lumière...*), но вост.-сир исихазм VII–VIII вв. не знал практики молитвы Иисусовой (Brock S. Isaac of Nineveh: Some Newly Discovered Works // Sobornost. 1986. 8,1. P. 28-33; *Lourié V. Prière...*).

<sup>29</sup> Cp. *Taft R. The Liturgy...* P. 206-207 (с библиограф.).

редакцией собраний апофтегм (обозначенной им X), близкой к армянскому собранию A (arm. A). Реконструируемое о. Мунитисом собрание X оказывается, среди других собраний апофтегм, сохранившихся на греческом, особенно близким к петерику, приписываемому св.Амфилохию. Собрание X и arm.A должны восходить к общему архетипу VII в. (далее Arch.) О местоположении египетской обители Монидийской о. Мунитис не мог сказать ничего (30). Отталкиваясь от этих данных, можно попытаться сделать некоторые заключения относительно Arch и самой обители Монидийской.

(Продолжение следует)