

В.М. Лурье

**ИЗ ИСТОРИИ ЧИНОПОСЛЕДОВАНИЙ ПСАЛМОПЕНИЯ:  
ПОЛНАЯ ПСАЛТИРЬ В ЕЖЕДНЕВНОМ ПРАВИЛЕ  
(в связи с историей египетского монашества IV–VII вв.)<sup>1</sup>**

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

До недавнего времени эта обитель – τὰ Μονίδια или τῶν Μονιδῶν – была известна лишь по трем упоминаниям в "Луге духовном" (гл. 151, 152, 178) св. Иоанна Мосха<sup>2</sup>, 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 редакцией собраний апофтегм (обозначенной им *x*), близкой к армянскому собранию А (*arm. A*). Реконструируемое о. Мунитисом собрание *x* оказывается, среди других собраний апофтегм, сохранившихся на греческом, особенно близким к патерику, 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 смог сказать ничего<sup>3</sup>. Отталкиваясь от этих данных, можно попытаться сделать некоторые заключения относительно *Arch* и самой обители Монидийской.

**3.1. *Arch*: близость монофелитской среде по данным  
рукописной традиции**

Как известно, собрание *arm. A* и по своему составу и, добавим, по редакциям отдельных апофтегм, не имеет точных аналогов, и происхождение его остается неясным; не вполне ясно даже то, с какого языка оно переводилось, хотя доводы в пользу перевода с сирийского сейчас опровергнуты<sup>4</sup>. В. Буссе настаивал на сильной

<sup>1</sup> Окончание. Начало см.: ВВ. 1996. Т. 56(81). С. 228–237.

<sup>2</sup> PG 87/3, 3016D, 3017A, 3048B соответственно. Единственный полный русский перевод выполнен вне монашеской школы переводов аскетической литературы и пестрит малоуместными вставками переводчика, неточностями и даже порчей текста (Луг Духовный, творение блаж. Иоанна Мосха / Пер. прот. М.И. Хитрова. Сергиев Посад, 1915 (репр. Оптина Пустынь, 1991). Особ. с. 181–185, 210–211 (нумерация глав сбита, название обители всюду пропущено). Для наших целей желательно восстановить неузнаваемо испорченный переводчиком текст гл. 151, из поучений аввы Маркелла (ср. с. 183): "Чада, оставим браки и чадородия взирающим к земле и настоящее возлюбившим и не пекущимся о будущем, ниже подражанию вечных благих поучающимся, ниже привременных отчуждителям могущим" (3021A).

<sup>3</sup> Munitiz J. Two Stories from the Monida // After Chalcedon. Studies in Theology and Church History / Ed. by C. Laga, J.A. Munitiz, L. Van Rompay. Leuven, 1985. (Oientalia Lovaniensia Analecta, 18). P. 233–253, особ. P. 243, 247.

<sup>4</sup> Esbroeck M. van Les Apophthegmes dans les versions orientales // Analecta Bollandiana. 1975. 93. P. 381–389, особ. P. 384–385.

зависимости состава *arm. A* от сирийской модели<sup>5</sup>, но сегодня это видится не столь однозначно: скорее всего, что для нас потеряны какие-то важные звенья цепи, когда-то связывавшей собрания на греческом, сирийском, коптском, армянском и грузинском языках<sup>6</sup>.

Согласно выводам о. Мунитиса, *arm. A* сформировалось после VII в. на основе собрания, сложившегося в диофизитской среде. Так как именно в VII в. значительная часть армянских монофизитов с католиками во главе была в состоянии унии с греками-диофизитами (монофелитами), то велика вероятность монофелитского происхождения и *arm. A*. Общий же греческий архетип *arm. A* и *x* или сложился в монофелитскую эпоху (633–680), или, если он сложился немного ранее, именно в эту эпоху получил распространение. Сирийские же связи *arm. A*, если они точно таковы, при условии установления дио-, а не монофизитского происхождения *Arch*, стали бы сильным доводом в пользу усвоения или даже происхождения *Arch* в монофелитской среде.

С другой стороны, близость *Arch* монофелитской среде находит косвенное подтверждение и в близости к собранию св. Амфилохия. Некоторые редкие апофтегмы и, в частности, *BHG* 1445nb (авва Феодор Византийский) дошли в собрании под именем св. Амфилохия, хотя, по наблюдению о. Мунитиса, не принадлежат аутентичной амфилохиевой традиции<sup>7</sup>. Но рукописная традиция самих этих рассказов еще не изучалась<sup>8</sup>. Если же мы обратимся к именам тех, кому они принадлежат, то получим некоторое основание для дальнейших выводов. В одном случае (*BHG* 1445n) это ниоткуда больше неизвестный авва Павел Каппадокийский, но в другом (*BHG* 1445nb) – Феодор Византийский. Трудно предположить в нем иное лицо, нежели известного лидера монофелитов и противника св. Максима Исповедника<sup>9</sup>. Вполне возможно, что сборник амфилохиевых апофтегм был подвергнут цензурованию, при котором исключались рассказы от имени монофелитов. Но если это предположение и не оправдывается, *BHG* 1445nb показывает заинтересованность монофелитского компилятора в имени св. Амфилохия Иконийского.

Итак, по данным рукописной традиции можно сделать вывод о формировании *Arch* в монофелитской среде, как о весьма вероятном. На пути к этому заключению мы упомянули об отождествлении двух Феодоров Византийских – оппонента в 640-е годы св. Максима Исповедника и автора апофтегмы *BHG* 1445nb. Это для нас представляет особенный интерес, поскольку близкие по содержанию и стоящие подряд друг за другом в одном рукописном псевдо-амфилохиевом собрании апофтегмы *BHG* 1445n и 1445nb обе посвящены необходимости внешних ограничений в жизни подвижника и, в особенности, необходимости для него читать исключительно псалтирь без всякой примеси тропарей и вообще гимнографии, что весьма созвучно требованию вычитывать полную псалтирь ежедневно.

<sup>5</sup> Bousset W. *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums.* Tübingen, 1923. S. 21, 51.

<sup>6</sup> Esbroeck M. van. *Les Apophthègmes...*

<sup>7</sup> См. указ. в изданной ркл.: Possinus P. *Thesaurus asceticus, sive Syntagma opusculorum duodecima de re ascetica scriptorum.* Tolosae, 1683. P. 270. Неисконность атрибуция изданных здесь апофтегм амфилохиеву собранию: Munitiz J. *Theognosti Thesaurus.* Turnhout; Louven, 1979 (*Corpus Christianorum. Ser. graeca*, 5). P. LI.

<sup>8</sup> Рукописи перечислены под номерами текстов в "Novum Auctarium" *BHG* (1984).

<sup>9</sup> Был ритором и синодикарием монофелитского архиеп. Константинопольского Павла. См.: Sherwood P. *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor.* Roma, 1952 (*Studia Anselmiana*, 30). P. 51–52. *CPG* 7632.

### 3.2. "Протомонофелитство" в Монидийской обители по данным "Луга духовного"

Для православного монашества V–VI вв. Халкидонский собор далеко не всегда был знаменем Православия – как не стал он им еще и для Церкви в целом, когда ни приверженность к нему не была гарантией Православия, ни неприятие Собора – гарантией ереси. Однако даже на фоне тогдашней запутанности межконфессиональных отношений поведение героя гл. 178 "Луга духовного" выглядит "отклоняющимся". Это был "великий труженик", т.е. подвижник, который по своей простоте причащался без различия то у православных, то у монофизитов, пока не был вразумлен особым видением. Очевидно, что на земле некому было поступить с ним по канонам – отлучить от церковного общения и изгнать из монастыря. Примечательно, что подвижник причащался у еретиков по простоте, а не по упорству – иначе он не сподобился бы и небесного вразумления. Значит, из людей никто его не вразумлял – таково было устройство братии в обители Монидийской.

Гл. 151 содержит материал о другом монидийском подвижнике, и его имя названо: авва Маркелл Скитской. Сказано также, что родом он был из Апамеи, т.е. из Сирии (прозвание "Скитской" должно было относиться к прошлому месту жизни). Вся глава представляет собой запись его кратких поучений, которые он произносит в качестве игумена Монидийского. Подобно апофтегмам псевдоамфилохиева собрания его поучения отличаются не совсем обычной строгостью<sup>10</sup>. Для нас наиболее примечательно, что самое пространное из них превозносит псалмопение.

Итак, из двух названных глав видно, что обитель Монидийская имела связь с сирийским монашеством в Египте (игумен – сириец, ранее подвизавшийся в Скиту), в ней были возможны еще в VI в. какие-то недолжные колебания относительно Православия, и, наконец, в ней как-то нарочито усердствовали к псалмопению. Что касается последнего, то, судя по псевдоамфилохиевым апофтегмам ВHG 1445n и ВHG 1445nb, где делается упор на псалмопение вместо тропарей и канонов<sup>11</sup>, упор на псалмопение мог быть связан еще и с полным отвержением гимнографии. В такой ситуации напрашивается мысль искать дальнейших сведений о обители в сирийских источниках.

### 3.3. Идентификация обители Монидийской

Важнейшим для идентификации источником оказываются Жития восточных святых яковита Иоанна Эфесского<sup>12</sup>. В гл. 27 (Житие Сусанны) здесь повествуется о том, как ссыльные сирийцы-антихалкидониты основали обитель рядом с деревней

<sup>10</sup> См. примеч. 2. Классическая православная традиция от Житий св. Феклы и апостолов (особ. Андрея, Иоанна, Павла, Фомы) и древних апофтегм до св. Николая Кавасилы утверждает возможность истинно христианской жизни в миру при условии, что она ведется при полном отречении от удовольствий, происходящих от мирских благ, хотя бы и при пользовании этими благами (как бы "скрытое", находящееся в неестественных для себя условиях, монашество). Особенность ряда текстов интересующей нас традиции VI и особенно VII в. – определение христианства в миру как заведомо неистинного ("внутреннее монашество" в миру – вне нормы). Примеры, кроме упоминаемых в тексте: св. Иоанн Синайский ("Лествица", степень 1), "Повесть о Варлааме и Иоасафе" (основа VII в., согласно новой датировке о. ван Эсбрёка: Esbroeck M. van. La Sagesse de Balavar à travers la tradition géorgienne // *Sagesses de l'Orient ancien et chrétien. La voie de vie et conduite spirituelle chez les peuples et dans les littératures de l'Orient chrétien. Conférences I.R.O.C. 1991–1992 / Textes réunis par R. Lebrun. P., 1993. (Sciences théologiques & religieuses, 2).* P. 219–242.

<sup>11</sup> Лурье В.М. "Повествование отцов Иоанна и Софрония" (ВHG 1438w) как литургический источник // ВВ. 1993. Т. 54. С. 62–74, особ. с. 63, примеч. 11.

<sup>12</sup> John of Ephesus. *Lives of the Eastern Saints* / Ed., transl. by E.W. Brooks // *Patrologia Orientalis*. 1923. 17. P. 87–213; 1924. 18. P. 511–598; 1926. 19. P. 151–285.

m-n-d-y-s, в 24 милях вверх по Нилу от Александрии (вскоре после 519 г.)<sup>13</sup>. Название деревни, осторожности ради оставленное неогласованным в "Тезаурусе" Р. Пэйн Смита<sup>14</sup>, было огласовано издателем критического текста Э.В. Бруксом как Mendis, очевидно, по аналогии с современным арабским названием этой деревни Мендише. Но в неогласованной записи угадывается греческий прототип, скорее всего на -λοσ, что хорошо соответствовало бы названию монастыря (не самой деревни) τὰ Μονίδια или τῶν Μονίδων, как стоит в греческих источниках, т.е. "относящееся к [селению] Μονίδιος".

Примечательно, что не только греческая, но и сирийская монофизитская традиция весьма смутно сохранила память о обители. Одно из свидетельств тому – частое искажение ее названия в рукописи В 875 г. (но в ркп. А 688 г., положенной в основу издания Э.В. Брукса, оно выдерживается точно)<sup>15</sup>. Это будет согласовываться с выводом о *damnatio memoriae* обители, который мы сделаем ниже, – *damnatio* равным образом у православных и яковитов, так как обитель стала монофелитской.

### 3.4. Чин келейного правила

В гл. 13 Житий (Житие Фомы и иже с ним) излагается подробно чин ночного псалмопения одного подвижника Монидийской обители – "блаженного Фомы". Автору Житий пришлось наблюдать исполнение им обычного правила в необычных условиях – когда, где-то между 519 и 530 г., Фоме пришлось жить в частном доме у себя на родине в Амиде до тех пор, пока в 530 г., монофизитам не было разрешено вернуться в свои египетские монастыри<sup>16</sup>. В это время Иоанн Эфесский жил от него через стенку. Отметим наперед, что в эти годы собственная монидийская традиция еще не могла успеть сформироваться. Следовательно, коль скоро речь идет все-таки о обычном правиле, перед нами какой-то более древний устав. Перевод соответствующего отрывка представляет трудности, и поэтому предложим пока предварительный вариант:

Служба же его [t̄sm̄š th = λειτούργια αὐτοῦ] от первого часа ночи<sup>17</sup> до самого утра была непрерывной, причем, на каждой мармите \* он полагал по-египетски (букв. "египетских") тридцать поклонов, при чтении молитв, до тех пор, пока не исполнял [их] пятьсот за ночь вместе со службой утрени [саффо].

(Дальше рассказывается, как автор узнал о правиле своего соседа благодаря тому, что всю ночь слышал равномерный стук от его поклонов...)

<sup>13</sup> Patrologia Orientalis. 1924. 18. P. 541–558, особ. P. 547–558, 551–552 (сир. и англ. пер. на двух половинах одной страницы).

<sup>14</sup> R. Payne Smith. Thesaurus Syriacus. Oxford, 1868–1901. Col. 2171, s.v., с примерами только из нашего текста.

<sup>15</sup> См. разночтения на страницах, указанных в примеч. 13 и 16.

<sup>16</sup> Patrologia Orientalis. 1923. 17. P. 187–213, особ. P. 190, not. 3. Цитируемый ниже текст и его перевод – P. 204; см. также P. 209. Как параллель данному источнику в несторианской (формально) среде конца VI в. упомянем правило (tešmešta, как и у Фомы) бызымянной подвижницы, которая в детстве решающе повлияла на будущего митр. Сахдону – св. Мартирия (он принадлежал к православному течению в формальном несторианстве, что привело его впоследствии к "расколу"). Эта подвижница "проводила большую часть ночей без сна, в постоянном псалмопении и молитве", тогда как днем к этому прибавлялось чтение Писаний и аскетической литературы (св. *Мартирий*. Книга о совершенстве. I, iii, 75; *Halleux A. de. Martyrius (Sahdona). Oeuvres spirituelles*. I. Louvain, 1960 (CSCO, vol. 200 / Scr. syri, t. 86). 47.22–26; франц. пер.: *ibid.*, vol. 201 / t. 87. P. 47–48). Ночью нет чтений, а только псалмопение. Судя по продолжительности, оно должно было включать всю псалтирь (150 псалмов занимают не более 6 часов "чистого времени"). Засвидетельствованность чина в несторианской среде позволяет отодвинуть его *terminus ante quem* до начала V в., что подтверждается и апофтегмой аввы Елпидия (об авве Елпидии см. начало этой статьи: ВВ. 1996. Т. 56(81). С. 228).

<sup>17</sup> Счет с полуночи! См. примеч. издателя: Patrologia Orientalis. 1923. 17. P. 204. Not. 1.



1. Славянское "Сказание о псалтири"<sup>21</sup>: после каждой кафизмы ночного псалмопения (на котором вычитывается большая часть псалтири) 9 поклонов. Число 9 образуется из трех поклонов, соответствующим 3 статьям каждой кафизмы. Статьи являются древнейшим подразделением богослужебной псалтири (не позднее IV в.) и содержат (в идеале) 3 псалма<sup>22</sup>. Славянское "Сказание", чин которого я датирую VII в., в отношении поклонов имеет в виду псалтирь без больших подразделений (кафизм).
2. Повечерие по сиро-палестинскому часослову (= СПЧ) (соответствует греческому синайскому и, вероятно, палестинскому монашескому чину VII в.<sup>23</sup>): в конце первой части повечерия, исторически соответствующей концу ночного псалмопения, на 40-кратном *Господи помилуй* 15 поклонов. Бросятся в глаза соответствие последних поклону на каждой из 15 мармит в позднейших сирийских чинах. Совпадение в числе выглядит тем менее случайным, что сиро-палестинский чин повечерия обнаруживает близкое родство с чином славянского "Сказания" и явно имеет корни в той эпохе, когда вычитывание ночью полной псалтири было нормальным (ср. данные настоящей статьи и, особ., ниже, материал о "Лествице"). Но увидеть здесь реликт чина вычитывания полной псалтири, состоявшей из 15 мармит (а не 20 кафизм), мешает, как будто, мелькитская принадлежность СПЧ при отсутствии в нем других элементов маронитского обряда.

Только теперь, после рассмотрения свидетельства Иоанна Эфесского, появляется решительный довод в пользу отражения в СПЧ яковитского и маронитского деления псалтири. С одной стороны, известна монофелитская принадлежность СПЧ (во всяком случае, формальная). С другой стороны, обещанный вывод о монофелитстве Мондийской обители в VII в. (см. ниже) позволит объяснить естественным образом, как яковитское нововведение проникло к мелькитам. Повторим, что для этого потребовалась более ранняя датировка введения 15 мармит, возможная лишь по данным Иоанна Эфесского. Сирийско-греческая среда, в которой развивалось богослужение Мондийской обители, вероятно, нашла отражение не только в переведенном с греческого СПЧ<sup>24</sup>.

50 поклонов на утрени также интересны для структуры службы. Обычно-земные поклоны относятся к заключительным молитвословиям всех служб, что хорошо сохраняется в современном великопостном богослужении (по уставу так следует служить и в другие посты). Для тех же молитвословий характерны 40-кратные *Господи помилуй*. В славянском "Сказании о псалтири" для поста здесь вместо 40 раз имеем 50. Обычно в посту сохраняется более древнее богослужение. В данном случае это подтверждается чином аввы Нила Синайского (ВНГ 1438w), где в чине воскресного бдения также 50 *Господи помилуй*.

<sup>21</sup> Данные о издании и схема устава: Лурье В.М. Славянское "Сказание о Псалтири" как историко-литургический источник // BS. 1996. 57. С. 140–155.

<sup>22</sup> Mateos J. Office de minuit et office du matin chez s. Athanase // Orientalia Christiana Periodica. 1962. 28. P. 173–180, особ. P. 175.

<sup>23</sup> О литургическом значении памятника (с библиографией) и о чине повечерия: Лурье В.М. Славянское... О родстве чина утрени с чином аввы Нила (ВНГ 1438w), где вычитывалась полная псалтирь: Лурье В.М. "Повествование..." С. 72–73.

<sup>24</sup> В частности, сиро-яковит. ркп. British Museum. Add. 17129 (VII–VIII вв.) содержит собрание расположенных по алфавиту 22 молитв "между мармитами" – но по алфавиту греческому (несмотря на то что количество букв этого алфавита соотв. сир.): Mateos J. Une collection syrienne de "prières entre les *marmyata*" // Orientalia Christiana Periodica. 1965. 31. P. 53–75, 305–335.

Итак, древность числа 50 и обычная отнесенность серии земных поклонов к концу службы заставляют нас отнести 50 поклонов на утрене "блаженного Фомы" к заключительным молитвословиям (вероятно, с *Господи помилуй*).

### 3.5. Идентификация обители, описанной в "Лествице"

В 4 и 5 степенях "Лествицы", а также в "Слове к пастырю" св. Иоанна Синайского (VII в.) много сказано об одной обители недалеко от Александрии, в которой автор когда-то побывал как паломник<sup>25</sup>. О строгости тамошней жизни не скажешь яснее святого отца: "Удивляться трудам сих святых дело похвальное; ревновать им спасительно; а хотеть вдруг сделаться подражателем их жизни есть дело безрассудное и невозможное"<sup>26</sup>. По всему видно, что монастырь должен был обладать исключительным духовным авторитетом. Тем более непонятно, почему как монастырь, так и его настоятель – "великий муж" и "светило светил" – так и остаются у св. Иоанна неназванными. Впоследствии это даже привело к необычному явлению в нашем церковном календаре: под 7 июля в нем значится память преп. Акакия, иже в "Лествице" – не в монастыре, а в книге! Зная традиции греческой аскетической литературы, подобное умолчание св. Иоанна невозможно считать неумышленным. Самое вероятное объяснение для него – какой-то род *damnatio memoriae* монастыря уже в пору написания "Лествицы", спустя не более, чем несколько десятилетий после описываемых в ней событий. Ближайшая параллель – исключение имени Евагрия Понтийского из почти всех греческих текстов после его осуждения. В исторической ситуации VII в. подобные явления могли быть связаны с монофелитской унией. Подтвердить высказанную здесь гипотезу позволяют следующие соображения.

Описанный в "Лествице" монастырь, насколько мне известно, до сих пор не поддается идентификации, несмотря на значительное количество ярких примет: близость к Александрии, исключительная строгость устава, большой духовный авторитет уже к началу VII в., большое число братии и, видимо, значительная территория (по крайней мере, кроме основной территории, имелся уже и удаленный метох – знаменитая "Темница"). Это совсем не то же самое, что идентифицировать какую-нибудь глухую пустынь.

После сказанного выше ясно, что единственный кандидат – обитель Монидийская – близкая к Александрии, очень строгая по уставу, имевшая значительный авторитет уже к времени св. Иоанна Мосха (рубеж VI и VII вв.), наконец, балансирующая между православием и монофизитством еще прежде монофелитской унии. Для такой обители, основанной яковитами, принятие монофелитской унии было, рассуждая по-человечески, естественно (сама уния из различных монофизитских сект ориентировалась на сирийское яковитство). При своем авторитете именно этой обители было естественно стать духовным центром монофелитства в Египте и тем самым заслужить *damnatio memoriae* и у православных, и у монофизитов. Отсюда ее почти полное исчезновение из письменности тех и других и вероятная связь дошедших, несмотря ни на что, реликтов с монофелитской средой.

Особый аргумент в пользу предложенной идентификации обители дает литур-

<sup>25</sup> Лествица. 4 (PG 88, 681C–728), 5 (764D–777B); "Слово к пастырю". 14 (1200A–D). Близость к Александрии видна из рассказа об архидиаконе Македонии (696B–697A), который уходил из обители в Александрию, отлучаясь "ненадолго", и отчасти из рассказа о разбойнике покаявшемся (681C–684D), который изъявлял готовность к публичному покаянию "даже посреди Александрии". Ср. также рассказ об Исидоре, происходившем из князей Александрии (689A).

<sup>26</sup> Рус. пер. по изд.: Преп. Отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. Сергиев Посад, 1908 (репр. М., 1991). Р. 39.

гика. Монидийский чин псалмопения находит соответствие в данных "Лествицы"<sup>27</sup>. Один из монахов, преп. Мина (характерно, что св. Иоанн не скрывает имен рядовых монахов, а только настоятеля, очевидно, потому, что лишь последнее легко выдавало секрет обители), подойдя к игумену после общих вечерних молитв взять правило (о числе келейных молитв, поклонов и т.п.), как это следовало по уставу монастыря<sup>28</sup>, и положив земной поклон, был оставлен игуменом в таком положении до времени утреннего правила. "Ученик же преподобного Мины, утверждая истину сего происшествия, сказывал: Я прилежно допытывался у него, не напал ли на него сон, когда он был оставлен игуменом в таком положении? Преподобный отец открыл мне, что лежа на земле, он прочитал наизусть всю псалтирь". Знание псалтири наизусть не было редкостью, тем более среди монахов, но примечательно то, что псалтирь читалась тогда, когда можно было, казалось бы, ожидать молитвы *μωολβυιστος* (наподобие Иисусовой), тем более, что именно таковым деланием устав обители предписывал заполнять все время между уставными молитвословиями<sup>29</sup>. Это и заставляет думать, что чтение псалтири в течение ночи было уставным<sup>30</sup>, и соль этого рассказа заключается в том, что необычное положение тела не заставило преп. Мину отступить от обычного правила. Таким образом, мы имеем здесь греческую параллель к сирийскому рассказу Иоанна Эфесского.

Если Монидийская обитель приняла монофелитство, то быстрая "погибель" ее "памяти" была предreshена: в отличие от монастыря Мар Марона, который еще в рамках Православия напоминал по самостоятельности поместную церковь<sup>31</sup>, она не имела столь же самостоятельной традиции. Никакого "монидийского синтеза", аналогичного маронитскому или синаитскому, не успело произойти. Тем не менее, после арабского завоевания Египта и последовавшего за тем изгнания оттуда диофизитских и яковитских монахов носители "монидийской" традиции внесут закваску новых духовных движений в монашеские центры от православного Синая до яковитского Шингара (Персия)... Но это тема другого исследования<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> PG 88, 697В–700А; рус. пер., с. 35–36.

<sup>28</sup> Слово к пастырю. 14; PG 88, 1200СD.

<sup>29</sup> Лествица. 4; PG 88, 685С.

<sup>30</sup> В "Слове к пастырю" упоминается, что назначаемое келейное правило перед сном могло состоять из 30, 50 или 100 псалмов, читаемых наизусть (PG 88, 1200С). Можно заключить, что знание псалтири наизусть в монастыре было нормой, хотя и не для всех было в обычае вычитывание ее целиком ежедневно.

<sup>31</sup> Ср.: Naaman P. Théodoret de Cyr et le monastère de Saint Maroun. Les origines des maronites. Essai d'histoire et de géographie. Kaslik, 1971 (Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, III). Произведение тенденциозной маронитской историографии, представляющее все же интерес в качестве свода источников. Вопрос о происхождении маронитов для современной науки остается вне досягаемости. Сохраняет известное значение: *Vailh é S. L' Église maronite du Ve au IXe siècle // Échos d'Orient*. 1906. 9. P. 257–268, 344–351. Status quaestionis до сих пор определяется работой: *Gribomont J. Documents sur les origines de l' Église Maronite // Parole de l'Orient*. 1974. 5. P. 95–132. Небольшая (77 с.) монография: *Garcione F. La genesi storico-teologica del monotelismo maronita*. Roma, 1990 весьма интересна в отношении истории богословских идей, но не привносит ничего нового в отношении историко-культурном.

<sup>32</sup> Автор сердечно благодарит тех, кто помог ему в выполнении этой работы, и особенно – отцов J. Munitiz'a и M. van Esbroeck'a, Общества Иисусова, а также о. Василия Grolimund'a.