

А. А. Алексеев

Иерусалимское наследие новозаветного лекционария

УДК 27-53-282

DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_143

EDN OJJFQS



Аннотация: Если византийский лекционарий был составлен в VII в., то иерусалимский имеет более раннее происхождение и восходит к IV в. Анализ его литургических особенностей, отраженных в армянских, грузинских, сирийских и латинских рукописях, показывает происхождение большинства церковных праздников и литургического оформления периода от Пасхи до Пятидесятницы и Поста. В статье представлена история формирования литургического календаря как на основании сопоставления элементов самого лекционария с событиями церковной истории, так и путем выявления закономерностей в использовании чтений Священного Писания за богослужением. Одним из центральных моментов в его формировании стало создание храма Воскресения в Иерусалиме в 335 г., имеющее как ветхозаветные аллюзии, так и литургические реминисценции.

Ключевые слова: литургическая традиция, лекционарий, литургия, библеистика, Новый Завет, Ветхий Завет, церковные праздники.

Об авторе: **Анатолий Алексеевич Алексеев**

Доктор филологических наук, профессор кафедры библеистики Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: alexeev.anatoly@gmail.com

Для цитирования: Алексеев А. А. Иерусалимское наследие новозаветного лекционария // Христианское чтение. 2023. № 2. С. 143–152.

Статья поступила в редакцию 02.02.2023; одобрена после рецензирования 20.02.2023; принята к публикации 04.03.2023.

* Впервые статья была опубликована на английском языке: Alexeev A. A. On Jerusalem Vestiges of the Byzantine Gospel Lectionary // A Catalogue of Byzantine Manuscripts in their Liturgical Context: Challenges and Perspectives. Collected Papers resulting from the expert meeting of the Catalogue of Byzantine Manuscripts programme held at the PThU in Kampen, the Netherlands on 6th-7th November 2009 / Ed. by K. Spronk, G. Rouwhorst, S. Royé. Turnhout: Brepols Publishers, 2013. P. 173–182. По просьбе автора впервые публикуется на русском языке.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 2

2023

Anatoly A. Alekseev

The Jerusalem Legacy of the New Testament Lectionary

UDK 27-53-282
DOI 10.47132/1814-5574_2023_2_143
EDN OJJFQS



Abstract: Whereas the Byzantine lectionary was compiled in the 7th century, the Jerusalem lectionary has earlier origins and dates back to the 4th century. The analysis of its liturgical peculiarities, reflected in Armenian, Georgian, Syrian and Latin manuscripts, shows the origin of most of the church feasts and liturgical formations from Easter to Pentecost and Lent. The article presents the history of the formation of the liturgical calendar, both by comparing the elements of the lectionary itself with the events of Church history, and by revealing the regularities in the use of the readings of Holy Scripture during the divine service. One of the central moments in its formation was the creation of the Church of the Resurrection in Jerusalem in 335, which had both Old Testament allusions and liturgical reminiscences.

Keywords: liturgical tradition, lectionary, liturgics, biblical studies, New Testament, Old Testament, church feasts.

About the author: **Anatoly Alekseevich Alekseev**

Doctor in Philology, Professor, Department of Biblical Studies, St. Petersburg State University.

E-mail: alexeev.anatoly@gmail.com

For citation: Alekseev A. A. The Jerusalem Legacy of the New Testament Lectionary. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 2, pp. 143–152.

The article was submitted 02.02.2023; approved after reviewing 20.02.2023; accepted for publication 04.03.2023.

В свое время Каспар Рене Грегори, неутомимый источниковед, создавший прочную базу для изданий Нестле и Аланда (см.: [Алексеев, 2012, 8–9]), датировал происхождение константинопольского лекционария временем иудеохристианской религиозной общности, т.е. II в. (Gregory, 1900–1909, 336–337). Основанием послужило то, что суббота в лекционарии выступает как праздник, равный воскресенью. В действительности субботнее богослужение христиан не имело (и не имеет) ничего общего с полным ничегонеделанием (*dolce far niente*) иудейской субботы и строго соответствует христианскому, а не иудейскому ритуалу. Его требовал XIX канон Лаодикийского Собора (362) с тем, чтобы отвлечь христиан от участия в иудейских субботних чтениях Торы, но внедрено оно было лишь в VII в., когда в самом его конце был составлен византийский лекционарий в том его виде, какой нам известен сегодня. Действительно, при иерусалимском патриархе Софронии (634–638) лишь несколько субботних чтений вошло в лекционарий¹, тогда как полный набор субботних чтений стал непременной особенностью византийского ритуала. Убедительные соображения о составлении лекционария именно в это время впервые высказал Клаус Юнак [Junak, 1972, 498–551]². Он опирался при этом на *argumentum ex silentio* – отсутствие рукописных экземпляров византийского лекционария до VIII в. Достоверность соображений Юнака можно подтвердить следующим историко-литургическим соображением: особенностью византийского лекционария, которая отличает его от первоначального лекционария иерусалимского типа, является отсутствие ветхозаветных чтений на литургии. Эта литургическая черта отражает воззрения прп. Максима Исповедника на соотношение Ветхого и Нового Заветов, высказанные в его «Мистагогии», и была введена в византийский литургический ритуал уже после смерти прп. Максима (†662) и, естественно, после оправдания (и, возможно, канонизации) его на Константинопольском Соборе 680 г. В служение патр. Германа (715–730) ветхозаветных чтений на литургии уже не было (см.: [Mateos, 1971, 131; Алексеев, 2008]). Черты сходства с иудейским ритуалом, характерные для византийского лекционария (празднование субботы и лунный календарь для празднования Пасхи), появились в нем в ту эпоху, когда вопрос об отношении с иудаизмом был снят ходом исторического развития.

Что касается более ранних источников, то все они представляют предшествующий лекционарий – иерусалимский³. Возник он в IV в. в Иерусалиме, который стал после Миланского эдикта главным литургическим центром христианства. Для Иерусалима характерна историзация богослужения, которая заключалась в воспроизведении событий новозаветной истории через литии (долгие шествия от места сбора к святым местам) и соответствующие новозаветные чтения. Сюда была перенесена из Рима сложившаяся ранее практика стационального богослужения⁴, но гробы мучеников заменили церкви, построенные в святых местах. Иерусалимский лекционарий не обладал стабильной формой, он лишь в общих чертах давал руководство к богослужению в ту эпоху, когда не сложился устав (типикон). Он сохранился в армянских⁵, грузинских⁶, сирийских [Burkitt, 2007, 301–338] и латинских [Beissel, 1907] рукописях, ранние из которых датируются V в. К армянским и сирийским источникам восходит грузинская версия, которая отразила самую развитую форму иерусалимского лекционария, возникшую при патр. Софронии (634–638) [Кекелидзе, 1912; Tarchnischvili, 1959; Tarchnischvili, 1961], учеником и сотрудником которого был прп. Максим Исповедник. Кроме того, заметное место

¹ Это видно из того, что субботние чтения наличествуют в грузинском канонаре VII в. см.: [Кекелидзе, 1912, 115–117; Tarchnischvili, 1959; Tarchnischvili, 1961].

² Датировка на с. 533–542. Ср.: [Osburn, 1995, 57–73].

³ Именно это показано в работе [Junack, 1972].

⁴ О значении лат. *statio*, которое в раннем христианстве было связано с особой практикой поста и молитвы, см.: [Baldovin, 1987, 143–144].

⁵ Издание, перевод и введение см.: [Renoux, 1969; Renoux, 1971].

⁶ См. сн. 1.

в лекционарии патр. Софрония получил принцип *lectio continua* (последовательное чтение от начала к концу того или другого священного текста), нашедший себе применение в Константинополе в конце VII в. при составлении нового лекционария. Между тем и Антиохия сыграла свою роль в развитии богослужебных форм. Здесь в наибольшей степени отразилась тенденция к созданию *fêtes d'idée*⁷, которая в дальнейшем также получила развитие и в Константинополе. Как кажется, именно в Антиохии при патр. Севире (512–518) впервые чтение пролога Евангелия от Иоанна заменило на Пасху чтение воскресного Евангелия от Марка (16:1–8).

Христианские источники, равно как соответствующий ритуал, сохраняют отчетливые следы той литургической традиции, которая имела место в Иерусалиме прежде IV в. Так, в частности, сохождение Святого Духа произошло, согласно Евангелию от Иоанна (20:22–23), в день Воскресения. В этот же день, по всей вероятности, свершилось Вознесение, во всяком случае на это указывает Лк 24:51. То же в Послании Варнавы (15:9). Однако местная иерусалимская традиция считает днем Вознесения Пятидесятницу. Это видно по тому, что Вознесение помещено на 50-й день в древнейшем сирийском лекционарии [Burkitt, 1923, 303], армянский лекционарий дает на праздник Пятидесятницы чтение Ин 16:5 «А теперь иду к Пославшему Меня» [Renoux, 197, 342–343; Zeffass, 1968, 98–99 (73)]. Византийский лекционарий также сохраняет воспоминание о таком положении вещей, ибо преполовление, которое делит дни Пятидесятницы на две части, приходится на середину 50-дневного периода, т. е. отражает ситуацию, когда отдание Пасхи приходилось не на 40-й день накануне Вознесения, как это стало позже и сохраняется до сих пор, а как раз накануне Пятидесятницы.

Между тем в Деян 2:1–12 сохождение Святого Духа представлено как событие в день Пятидесятницы. Приходится думать, что эта традиция обусловлена ритуальными навыками Палестины. Между образом Моисея-боговидца, взиравшего на Непопалимую купину в Синайской пустыне и получающего Тору на Синае (Исх 3:2–6; Исх 19:16), и апостолами, получившими дар языков и учение о Церкви в виде пламени, есть много общего.

Вероятно, сошествие Святого Духа в Пятидесятницу и заставило автора Деяний сдвинуть Вознесение на 40-й день (Деян 1:9–12) вместо 50-го, согласно литургической традиции Иерусалима. Первые сведения о переносе Вознесения на 40-й день после Пасхи в согласии с Деян 1:3 отразились в армянских источниках и датируются 417 г.⁸ Новшество это, возможно, объясняется инициативой Антиохийской Церкви, где наблюдалось стремление привести ритуал в согласие с новозаветным текстом. Считается, что первое свидетельство о праздновании Вознесения в 40-й день в Иерусалиме оставила паломница Эгерия в 383 г.⁹, однако не все в этом убеждены (см.: [Cabrol, 1895, 122–123]); возможно, что в данном случае Эгерия говорит о воспоминании в Вифлееме избитых Иродом младенцев (см.: [Devos, 1968, 103–105; Éthérie, 1948, 246–247]).

Празднование преполовления также, по всей вероятности, вызвано традицией Палестины. Деление продолжительных праздников Великого поста и Пятидесятницы на две половины характерно для христианской традиции. В период Пятидесятницы по будним дням семи недель последовательно читается Евангелие от Иоанна (*lectio continua*). Преполовление приходится на среду 4-й недели: тогда читается Ин 7:14–30, и перикопа открывается упоминанием преполовления праздника Кущей (τῆς ἑορτῆς μεσοῦσης). Накануне преполовления, во вторник, читается Ин 7:1–13, а на следующий день, в четверг, читается Ин 8:12–20. Пропущенный пассаж Ин 7:31–50 читается в Пятидесятницу. Чтение преполовления (Ин 7:14) лишь формально увязано с праздником. Когда эта связь возникла, неясно. Это же чтение на этот день содержат сирийская,

⁷ То есть праздник, посвященный той или другой богословской концепции. Термин ввел A. Baumstark, см.: [Baumstark, 1953, 173].

⁸ См.: [Baldovin, 1987, 90, note 26]. Армянская версия представлена в работах: [Renoux, 1961, 383; Renoux, 1971, 336–339].

⁹ Обзор литературы см.: [Beck, 1959, 257].

армянская и грузинская традиции, а также лекционарий Амвросия¹⁰, т.е. оно является по крайней мере иерусалимским. Оно же известно сирийским и галликанским источникам как чтение середины Поста (De media Quadragesimae) [Bessel, 1907, 69, 72]; позже становится в этом качестве основным для римской традиции [Beissel, 1907, 76, 80, 122, 134, 174]. Несмотря на это разнообразие в показаниях источников, вполне очевидно, что деление на две половины Пятидесятницы является исходным, а деление Великого поста — вторичным (см.: [Talley, 1986, 63]). Пятидесятидневный цикл после Пасхи был заимствован из прежней иерусалимской традиции, тогда как Великий пост стал новшеством IV в. Между тем византийское чтение самой Пятидесятницы (Ин 7:37–52) не является исконным: оно, как и чтение преполовения, связано с праздником внешне словами «ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς». В иерусалимском лекционарии на Пятидесятницу читали соседние перикопы, в которых есть упоминания о Святом Духе — 14:15–21¹¹, 14:25¹², 16:5–16¹³, 15:26–16:34¹⁴. Стихи 7:14 и 7:31 умело связывают в византийском лекционарии Пятидесятницу с праздником Кущей (о котором идет в них речь), но теряют богословски значимую в этом случае тему схождения Святого Духа.

В будние дни следующей 5-й недели последовательность чтений такая: в понедельник Ин 8:41–51, во вторник Ин 8:51–59, в среду (отдание преполовения) Ин 6:5–14, в четверг Ин 9:39–10:9, в пятницу 10:17–28. Пропущенные перикопы читаются в 6-е воскресенье (Ин 9:1–38) и святителям на литургии (10:1–8, «Пастырь добрый»). Отсюда видно, что для отдания праздника выбрано специальное чтение, коль скоро ради него нарушен принцип *lectio continua*. Это чтение посвящено умножению хлебов. Кажется странным, что чисто календарный праздник, не имеющий никакой связи с новозаветными событиями или важными деяниями церковной истории, имеет полную октаву наравне с великими праздниками и имеет специальное чтение для отдания. Дело, как кажется, объясняется тем, что отдание преполовения происходит в 32-й день Пятидесятницы и в канун 33-го дня, на который приходится палестинский праздник *lag ba omer* [לַג בְּעוֹמֶר] «33-й [день] снопа», т.е. 33-й день после Пасхи. В библейские времена ячменный хлеб, о котором говорит евангелист (Ин 6:9; Ин 6:13), был обычным продуктом питания, но со временем уступил свое первенство пшенице. Праздник Пасхи посвящен первому ячменному снопу, который вносят в Храм, и с этого момента начинают счет недель (*ševuot*) до Пятидесятницы, когда собирается урожай пшеницы. На 33-й день в этом счете приходится первый покос пшеницы. Он совершается с наступлением темноты после захода солнца, т.е. по солнечному календарю в предшествующий 32-й день, в ритуализованной форме и с факелами¹⁵. По всей вероятности, то заметное место, какое отдание преполовения занимает в византийском календаре, было приписано этому событию в Палестине в соответствии с народным сельскохозяйственным календарем и снабжено подходящим по смыслу чтением¹⁶. Как уже отмечалось, преполовение было введено прежде, чем Вознесение стали праздновать на 40-й день, тем самым оно относится к IV в., т.е. сложилось в Иерусалиме. Из записок Эгерии известно, что чтение Писания

¹⁰ [Baumstark, 1897, 64. (70); Beissel, 1907, 93, 99, 102]. Так в грузинском канонаре (см.: [Кеклидзе, 1912; Tarnischvili, 1959, 161; Tarnischvili, 1961, 128]. То же самое в арабской и латинской версиях: [Garitte, 1977, 207–225; Beissel, 1907, 93, 99, 102]. См. также о практике в Милане: [Heiming, 1969, 88]. То же в Антиохии: [Baumstark, 1897, 64].

¹¹ Сирийское чтение на литургии: [Burkitt, 1923, 12]. Армянские источники: [Renoux, 1971, 340–341]. Латинские источники: [Beissel, 1907, 164].

¹² Чтение на 3-м часе в армянских источниках: [Renoux, 1971, 342–343].

¹³ Литания на Сионе в армянских источниках: [Renoux, 1971, 342–343; Кеклидзе, 1912; Tarnischvili, 1959, 172; Tarnischvili, 1961, 138].

¹⁴ См. также [Кеклидзе, 1912].

¹⁵ Вавилонская геоническая традиция конца X в. свидетельствует о скорбном характере 32-дневного периода от Пасхи до 32-го дня снопа, когда, в частности, запрещены работы после захода солнца. См.: [Zarren-Zoher, 1999, 78–84].

¹⁶ Еврейская гомилетическая традиция полагала, что с этого дня начала выпадать манна в пустыне. См.: [Encyclopaedia Judaica, XII, 436–437].

при служении еп. Кирилла Иерусалимского совершалось на греческом и сирийском языках. Это значит, что среди участников богослужения были местные жители-семиты и влияния сельскохозяйственного календаря на формирование ритуала было невозможно избежать. По сирийскому счету времени день начинался утром [Grumel, 1958, 162], согласно этому календарю, полевой ритуал с факелами приходится на 32-й день после Пасхи.

Еще одним несомненным отражением литургической традиции Иерусалима IV в. является чтение Эмаусского эпизода (Лк 24:13–32) во вторник после Пасхи. Византийский лекционарий выделяет 11 так называемых «воскресных Евангелий» — перикоп, в которых описано событие Воскресения¹⁷. Эти перикопы читаются друг за другом на утрени начиная со следующего за Пасхой воскресенья (Антипасхи, или Фоминой недели) и повторяются каждые 11 недель. Первоначально на Пасху читалось 2-е воскресное Евангелие (Мк 16:1–8), как это осталось в Риме, но в Константинополе оно было заменено на Ин 1:1–18, так что вместо исторического праздника Пасха стала *fête d'idée*. В лекционариях очень редко Эмаусский эпизод попадает на соседние понедельник или среду [Rücker, 1918, 146–152; Beissel, 1907, 63]¹⁸, но весь христианский мир читает его во вторник Светлой недели. В Эммаусе была построена церковь, к которой совершался обычно принятый в таком случае крестный ход. После разрушения святых мест Палестины в 614 г. персами, а в 638 г. арабами эта церковь не была отстроена. Побывавший в Палестине в 1104–1105 гг. русский паломник Даниил сообщает о своем посещении Эммауса следующее: «В четырех верстах на запад от Рамы находится Эммаус. Тут Христос *в третий день по воскресении* явился Луке и Клеопе. Когда шли они в поселение, Он открыл им Себя через преломление хлеба. Было тут некогда большое поселение, и церковь построена. Но теперь все это разрушено язычниками, и Эммаус пуст»¹⁹. Из этого свидетельства видно, что вопреки ясному рассказу Евангелия (Лк 24:13, 21) местная традиция помещала этот эпизод на третий день. Вероятно, она отражает практику стационального богослужения в отдаленном от Иерусалима месте, которого нельзя было достичь в течение короткого времени²⁰, так что оно было перенесено на третий день Пасхи.

Другим каналом, по которому осуществлялось местное влияние в Иерусалиме на христианский ритуал, была богословская мысль. Император Константин не только был озабочен созданием в империи единой Церкви и единой Библии, он предпринял также восстановление Храма. Как и другие его поступки, этот тоже был продиктован сознанием, чуждым в ту эпоху христианству. Для христиан до-константиновой эпохи Храм был знаком побежденного иудаизма и не изжитого язычества. Храм Воскресения был построен в 335 г. и освящен 13 сентября, что приблизительно соответствовало 10 тишри. Это была дата накануне праздника Кушей, когда было совершено освящение I и II Храмов (3 Цар 8; 2 Ездр 7), так что новый храм оказался наследником Соломонова храма²¹. Вместе с тем это деяние Константина имело связь с очищением Храма, совершенным Иудой Маккавеем в 165 г. до Р. Х. (1 Мак 4:59; 2 Мак 1:18), о чем говорит употребленный термин *ἐγκαθάρσις*, «обновление», воспроизводящий евр. *hanukka* и устанавливающий мысль о наследовании данного храма храму прежнему. Память 5 сентября пророка Захарии, связанного с ветхозаветным Храмом, также, вероятно, принадлежит этому циклу. Она приходится на следующий день после памяти

¹⁷ А именно: (1) Мф 28:16–20, (2) Мк 16:1–8, (3) Мк 16:9–30, (4) Лк 24:1–12, (5) Лк 24:13–35, (6) Лк 24:36–53, (7) Ин 20:1–10, (8) Ин 20:11–18, (9) 20:19–31, (10) Ин 21:1–4, (11) 21:15–25.

¹⁸ См. также: [Pressott, 2005, 43].

¹⁹ Цит. по: [Прохоров, 1997, 82].

²⁰ Как и все христианские паломники, Даниил посетил город, известный в Средние века как Никополис, современный Кирбет Имвас, находящийся в 18 милях от Иерусалима по дороге в Яффу. См.: [Strange, 1992, 497–498].

²¹ Ср.: [Van Tongeren, 2000, 31]. Автор полагает, однако, что развитие концепции имело противоположное направление: Константин заменил иудейский Храм храмом христианским, лишь позже это было воспринято Евсевием и Эгерией как наследование. С этим трудно согласиться: в 335 г. иудейского Храма не было, так что заменять было нечего.

пророка Моисея 4 сентября, что символизирует в полном объеме историю пророчества в Израиле от ее начала до новозаветного завершения. Праздником Кущей начинался годичный цикл чтения Торы, что-то похожее было установлено и в этом случае: грузинская версия лекционария VII в. начинает счет недель накануне обновления Храма и ведет его до Рождества [Кекелидзе, 1912, 147–150], в византийском лекционарии в первое воскресенье после Воздвижения Креста Господня начинается цикл чтения Евангелия от Луки. Этот день и есть собственно литургический новый год, тогда как новый год, отмечавшийся в Византии 1 сентября, был обусловлен гражданским новым годом, установленным Диоклетианом в конце III в. в качестве начала индикта для сбора налогов. Эта последняя дата была принята как основная при имп. Ираклии, когда было введено летоисчисление от начала мира. Все эти новшества демонстрируют попытку восстановления цикла осенних праздников, связанных с первоначально утерянным в христианстве праздником Кущей (Суккот).

По-видимому, праздник Креста стоял вторым днем октавы²² и в его богослужении отразились некоторые черты праздника Кущей²³. Считается, что он посвящен обретению Креста царицей Еленой при ее паломничестве в Иерусалим в 320 г.²⁴ Однако нередко это событие отмечается 3 мая, как мы это видим в греческом Евангелии XI в. из Синайского монастыря [Aland, 1994, No 1187]²⁵ и во множестве западных источников, включая известный библейский кодекс VII в. Lindesfarne [Beissel, 1907, 81, 87, 115]²⁶. Согласно Эгрии, поклонение обретенному царицей Еленой Кресту совершалось в Страстную пятницу (158–159), но ее описание обновления храма Воскресения дошло до нас в неполном виде. Воздвижение Креста неизвестно ранним источникам иерусалимской литургической традиции и отмечается лишь в поздних. Праздник Воздвижения Креста получил сильный импульс к развитию в VII в., после возвращения Креста из персидского плена императором Ираклием в 628 г. Идея единого храма не могла удовлетворить христианство, потому Воздвижение Креста заняло главное место в праздничном цикле²⁷. Позже, по мере развития культа Богородицы, сюда в VII в. было добавлено Ее Рождество 8 сентября и память Ее родителей Иоакима и Анны 9 сентября, а к памяти пророка Моисея 4 сентября прибавлен в православии день иконы «Неопалимая Купина», ветхозаветного прообраза Богородицы (Исх 3:2–6). Отождествление Богородицы и Храма характерно для византийской гимнографии, ибо уже со времени акафиста Богородице Романа Сладкопевца (†560) за Ней закрепляется эпитет «одушевленного Храма» (Акафист, икос 12)²⁸, тогда как само метафорическое отождествление Храма, Софии и Богородицы основано на Притч 9:1–11.

²² См.: [Кекелидзе, 1912, 269]. L. Van Tongeren [Van Tongeren, 2000, 30, 35] полагает, что оба праздника — обновления и воздвижения — первоначально отправлялись в один день, но со временем воздвижение было перенесено на второй день, и обновление стало предпразднством.

²³ Ср. [Stökl Ben Ezra, 2003]. Ж. Даниэлу [Daniélou, 1958, 464–469], говоря о влиянии праздника Кущей на Богоявление, использует гомилии каппадокийцев, созданные до полного развития праздника Воздвижения. А. Baumstark [Baumstark, 1953, 169] допускает влияние на Богоявление лишь со стороны Хануки. В действительности Ханука сама подверглась влиянию римских ритуалов, связанных с зимним солнцеворотом и культом света.

²⁴ Об отражении этой темы в литературных источниках см.: [Drijvers, 1997; Алексеев, 1993, 238–241].

²⁵ Рукопись впервые описана в работе: [Антонин Капустин, 1874, 46].

²⁶ Поклонение Кресту 7 мая связано с явлением Креста архиеп. Кириллу Иерусалимскому в 351 г. См.: [Burkitt, 1923, 323; Garitte, 1958, 218].

²⁷ Возникший в X в. константинопольский синаксарь среди памятей 13 сентября приводит Энкению на последнем месте без всяких комментариев. См.: [Delehaeye, 1902, 42].

²⁸ Торжество Введения во Храм Пресвятой Богородицы замечательно тем, что оно является как бы преддверием Рождества Христова. На всех праздничных утренях поется катавасия праздника Рождества Христова: «Христос рождается, славите». Особенность отдания праздника Введения (25 ноября) та, что служба этого дня соединяется со службой сщмч. Климента Римского и св. Петра, архиепископа Александрийского. Это единственный праздник в Типиконе, отдание которого соединяется со службой святым. Обычно в отдание службы святому откладывается, и только на отдание Введения празднуется память святых.

С Иерусалимским храмом связан и другой *fête d'idée* — Успение Богородицы 15 августа. Праздник, как и многие другие, возник в Риме. Именно в Риме день мученической кончины святых во II–III вв. рассматривался как день их духовного рождения (*natalis*) и их праздник (*festum*) [Klauser, 1969, 87; Donovan, 1978, 420–424]. После Миланского эдикта начинает формироваться собственно христианская система праздников, из них первым по времени было Рождество (*Natale Domini*), отмечаемое приблизительно с 330 г. Память Богородицы была привязана к Рождеству и праздновалась в собор (*σύναξις*)²⁹ Рождества, 26 декабря. В 431 г. Эфесский Собор принимает термин «Богородица» (*Theotokos*), который противостоит учению Нестория о человеческой природе Христа с сопутствующим ему термином *Christotokos*. Со временем возникает стремление дать самостоятельное существование празднику Девы Марии, и на Западе *festum Mariae*, или *Natale S. Mariae*, приходился на 1 января, т. е. октаву от Рождества, до 600 г.; в Испании (в материалах Собора в Толедо 626 г.) для праздника назначалась октава до Рождества, 18 декабря; в Галлии 18 января; у коптов до сих пор праздник Девы Марии приходится на 16 января [Kleinheyer, 1984, 420–421], а также 9 августа [Fenoyl, 1960, 117, 181]. Литературной основой для богородичных праздников явилось протоевангелие Иакова, возникшее в Египте около 200 г.

Дата 15 августа впервые появляется в армянских источниках начала V в., а затем в сирийских [Kleinheyer, 1984, 422]³⁰. И те и другие отражают иерусалимскую традицию IV в., в Сирии проводником иерусалимского влияния был эдесский епископ Раввула (†435), который начиная с 412 г. осуществил ряд литургических преобразований. День 15 августа является условным пересчетом на юлианский календарь даты разрушения Первого и Второго храмов — 9 ава³¹. Согласно талмудическим представлениям, разрушение Храма является знаменем прихода в мир Мессии (то же в так называемом «малом апокалипсисе» синоптических Евангелий). Вот та богословская «подкладка» для праздника Богородицы, который, как и все главные праздники святых, рассматривается как день их духовного рождения (*natalis*), что физически соответствует Успению (*Dormitio*) или Вознесению (*Assumptio*). Иерусалимская традиция знала дом Иоакима у Овечьих ворот, где в IV в. стояла церковь, разрушенная персами в 614 г. (см.: [Garitte, 1958, 324, 327]). В истории развития богородичных праздников влияние этой традиции было преобладающим.

Источники и литература

1. Алексеев (1993) — Алексеев А. А. Молитва Иуды // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 1993. Т. 48. С. 238–241.
2. Алексеев (2008) — Алексеев А. А. Библия в богослужении. Византийско-славянский лекционарий. СПб., 2008.
3. Алексеев (2012) — Алексеев А. А. Текстология нового Завета и издание Нестле-Аланда. СПб., 2012.
4. Антонин Капустин (1874) — Антонин (Капустин), архим. Древний канонарь синайской библиотеки // Труды Киевской духовной академии. 1874. № 5. С. 95–216; № 6. С. 458–497.
5. Кекелидзе (1912) — Кекелидзе К. С. Иерусалимский канонарь VII века. Тифлис, 1912.
6. Мещерская (2007) — Мещерская Е. Н. Протоевангелие Иакова в сирийской традиции. Тексты. Издания. Версии // Вспомогательные исторические дисциплины. СПб., 2007. Т. 30. С. 13–27.

²⁹ Второй день праздника, в который вспоминается память тех персонажей, которые занимают в празднике важное место, но не являются главными субъектами вспоминаемого события.

³⁰ В древних сирийских источниках памяти Богородицы нет. Термин *Theotokos* появляется в них с 586 г. (см.: [Burkitt, 1923, 319, note 1]). См. также: [Мещерская, 2007, 13–27].

³¹ Например, в 2010 г. 9 ава пришлось на 3 августа по григорианскому календарю, т. е. 16 августа по юлианскому.

7. Прохоров (1997) — *Прохоров Г. М. Хожение игумена Даниила* // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 4. С. 26–117, 584–599.
8. Aland (1994) — *Aland K. Kurzgefasste Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*. Berlin; New York, 1994.
9. Baldovin (1987) — *Baldovin J. F. The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*. Roma, 1987.
10. Baumstark (1897) — *Baumstark A. Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518* // Römische Quartalschrift. 1897. Bd. 11. S. 31–66.
11. Baumstark (1953) — *Baumstark A. Liturgie comparée*. 3^{me} ed. Chevetogne, 1953.
12. Beissel (1907) — *Beissel S. Entstehung der Perikopen des Römischen Messbuches. Zur Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters*. Freiburg im Bressgau, 1907.
13. Burkitt (1923) — *Burkitt F. C. The Early Syriac Lectionary System* // Proceedings of the British Academy. 1921–1923. P. 301–338.
14. Cabrol (1895) — *Cabrol F. Etude sur la Peregrinatio Silviae. Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IV^e siècle*. Paris, 1895.
15. Daniélou (1958) — *Daniélou J. Bible et liturgie*. Paris, 1958.
16. Devos (1968) — *Devos P. P. Égérie à Bethlehem: le 40^e jour après Pâques à Jérusalem en 383* // Analecta Bolandiana. 1968. T. 86. P. 87–107.
17. Donovan (1978) — *Donovan K. The Sanctoral* // The Study of Liturgy / Ed. by C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold. New York, 1978. P. 472–484.
18. Drijvers (1997) — *Drijvers H. J. W., Drijvers J. W. The Finding of the True Cross: The Judas Kyriakos Legend in Syriac. Introduction, Text and Translation*. Louven, 1997.
19. Encyclopaedia Judaica — *Ydit M. Lag ba-omer* // Encyclopaedia Judaica. S. l. e. a. Vol. 12. P. 436–437.
20. Fenoyl (1960) — *Fenoyl M. de. Le sanctoral copte*. Beyrouth, 1960.
21. Garitte (1958) — *Garitte G. Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle)*. Bruxelles, 1958.
22. Garitte (1977) — *Garitte G. Un évangeliere grec-arab du X^e siècle (cod. Sin. ar. 116)* // Studia codicologica (= TU 124). Berlin, 1977. P. 207–225.
23. Gregory (1900–1909) — *Gregory C. R. Textkritik des Neuen Testaments*. Leipzig, 1900–1909. Bd. I–III.
24. Grumel (1958) — *Grumel V. La chronologie*. Paris, 1958.
25. Junack (1972) — *Junack K. Zu den griechischen Lektionaren und ihrer Überlieferung der katholischen Briefe* // Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare. Die gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechischen Textgeschichte / Hrsg. von K. Aland. Berlin; New York, 1972. S. 498–591.
26. Klauser (1969) — *Klauser T. A. A Short History of the Western Liturgy*. Oxford, 1969.
27. Kleinheyer (1984) — *Kleinheyer B. Maria in Liturgie* // Handbuch der Marienkunde / Ed. by W. Beinert und H. Petri. Regensburg, 1984. S. 420–421.
28. Mateos (1971) — *Mateos J., S. J. La célébration de la Parole dans la liturgie byzantine. Étude historique*. Roma, 1971.
29. Osburn (1995) — *Osburn C. D. The Greek Lectionaries of the NT* // The Text of the NT in Contemporary Research: Essays on the *Status Quaestionis*. A Volume in Honour of Bruce M. Metzger / Ed. by B. Ehrman and M. Holmes. Grand Rapids, 1995. P. 57–73.
30. Pressott (2005) — *Pressott G. La liturgia a Aquileia nel XII secolo*. Trieste, 2005.
31. Renoux (1961) — *Renoux A. Un manuscrit du lectionnaire arménien de Jérusalem (cod. Jérus. ar. 121)* // Le Muséon. Vol. 74. 1961. P. 361–385.
32. Renoux (1969) — *Renoux A. Le codex arménien Jérusalem 121, I* // Patrologia orientalis. Vol. 163. Turnhout, 1969.
33. Renoux (1971) — *Renoux A. Le codex arménien Jérusalem 121, II* // Patrologia orientalis. Vol. 168. Turnhout, 1971.
34. Rucker (1918) — *Rucker A. Ein weiter Zeuge der älteren Perikopenordnung der syrischen Jakobiten* // Oriens Christianus. Neue Serie. 1918. Bd. 17. S. 146–152.

35. Sozomen (1960) — *Sozomen. Ecclesiastical History* / Ed. by J. Bidez and G. Hansen. Berlin, 1960.
36. Stökl Ben Ezra (2003) — *Stökl Ben Ezra D. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity. The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century*. Tübingen, 2003.
37. Strange (1992) — *Strange J. R. Emmaus // The Anchor Bible Dictionary*. 1992. Vol. 2. P. 497–498.
38. Talley (1986) — *Talley T. The Origins of the Liturgical Year*. New York, 1986.
39. Tarchnischvili (1959) — *Tarchnischvili M. Le grand lectionnaire de l'église de Jérusalem (V^e–VIII^e siècle) // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Louvain, 1959. Vol. 188/189.
40. Tarchnischvili (1961) — *Tarchnischvili M. Le grand lectionnaire de l'église de Jérusalem (V^e–VIII^e siècle) // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Vol. 204/205. Louvain, 1961.
41. Van Tongeren (2000) — *Van Tongeren T. Exaltation of the Cross. Toward the Origins of the Feast of the Cross and the Meaning of the Cross in Early Medieval Liturgy*. Leuven, 2000.
42. Zarren-Zoher (1999) — *Zarren-Zoher E. From Passover to Shavuot // Passover and Easter. The Symbolic Structure of Sacred Seasons* / Ed. by P. F. Bradshaw and L. A. Hoffman. University of Notre Dame Press, 1999. P. 78–84.
43. Zerfass (1968) — *Zerfass R. Die Schriftlesung im Kathedralofficium Jerusalem*. Münster, 1968.