

Религиозная организация
— духовная образовательная организация высшего образования
**«МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ»**

Кафедра Богословия

На правах рукописи

**Диссертация на соискание ученой степени
кандидата богословия**

**Богословское осмысление
христианской Пасхи во II–V веках**

Специальность: патрология

Автор

/игумен Вассиан (Бирагов)/

Научный руководитель:

/[проф. Сидоров А. И.]/

/доц. игумен Адриан (Пашин)/

г. Сергиев Посад, 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	4
Глава 1. ПАСХАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА	
 В СВЯТООТЕЧЕСКИХ ТРУДАХ И НАУЧНЫХ	
 ИССЛЕДОВАНИЯХ: ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ	
 И ЛИТЕРАТУРЫ.....	17
§1.1. Концепция отбора источников и проблема их аутентичности...	17
§1.2. Этимология и семантика слова «пасха». Многоаспектность Пасхи.....	18
§1.3. Святоотеческая и научно-богословская литература о проблеме «сродства» ветхозаветной и новозаветной Пасхи и пасхальном характере Тайной вечери.....	34
§1.4. Время Пасхи как богословская проблема.....	40
Выводы	48
Глава 2. БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ	
 ПАСХИ В ДОНИКЕЙСКИЙ ПЕРИОД (II–III вв.).....	49
§2.1. «Жизнь в Пасхе» и празднование Пасхи в ранней Церкви.....	49
§2.2. Пасхальные споры и разногласия во II–III вв.....	57
§2.3. Христианская Пасха в трудах представителей Малоазийской, Римской и Александрийской Церквей.....	64
2.3.1. Свт. Мелитон Сардийский о Пасхе.....	64
2.3.2. Сщмч. Иринеи Лионский и сщмч. Ипполит Римский о Пасхе	72
2.3.3. Ориген, свт. Дионисий Великий и сщмч. Петр Александрийский о Пасхе.....	77
Выводы.....	89

Глава 3. БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ	
ПАСХИ В IV–V вв.....	91
§3.1. Пасхальные споры в IV–V вв.....	91
§3.2. Христианская Пасха в трудах представителей	
Александрийской богословской школы.....	103
3.2.1. Свт. Афанасий Великий о Пасхе	103
3.2.2. Феофил, архиепископ Александрийский, о Пасхе.....	106
3.2.3. Свт. Кирилл Александрийский о Пасхе.....	118
§3.3. Христианская Пасха в трудах представителей Каппадокийской	
богословской школы.....	136
3.3.1. Свт. Григорий Богослов о Пасхе.....	136
3.3.2. Свт. Григорий Нисский о Пасхе.....	146
§3.4. Христианская Пасха в трудах представителей Западной	
богословской школы.....	156
3.4.1. Свт. Амвросий Медиоланский о Пасхе.....	156
3.4.2. Свт. Лев Великий о Пасхе.....	164
§3.5. Христианская Пасха в трудах представителей Антиохийской	
богословской школы.....	173
3.5.1. Свт. Иоанн Златоуст о Пасхе.....	173
3.5.2. Блаж. Феодорит Кирский о Пасхе.....	186
Выводы	188
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	192
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ.....	199

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования

Святая Пасха настолько близка православному сознанию, что с трудом мыслится объектом научного исследования. Тем не менее, «как в океан устремляются все ручьи, речки и реки, так к Пасхе, к Воскресению Христову стремится все учение христианское и в нем завершается»¹. Образное и емкое сравнение Пасхи с океаном отражает ее многоаспектность, многомерность и в целом значимость пасхальной темы. В рамках одного исследования невозможно отразить всю ее полноту, поэтому в данной работе выделены лишь основные моменты или вехи становления христианской Пасхи.

Актуальность настоящего исследования обусловлена теоретической и практической необходимостью углубленного изучения церковного наследия, в котором Пасха является одной из центральных тем. Однако, несмотря на интерес к пасхальной проблематике, Пасха, в совокупности ее аспектов, на наш взгляд, мало исследована в современной богословской и научной литературе. Зачастую Пасху отождествляют с ежегодным праздником, совершаемым в память Воскресения Христова. Но праздник – это только один из аспектов Пасхи, смысл и суть которой сужается ее отождествлением с праздником Воскресения Христова. Так, Иоанн Златоуст, исходя из слов ап. Павла *Пасха наша за ны пожрен бысть Христос* (1Кор. 5, 7), указывал на другой аспект Пасхи. Он отмечал, что Пасха христианская есть «приношение и жертва», и она совершается всякий раз, когда мы на литургии приобщаемся Христовых Таинств с чистой совестью. В связи с этим, представляется насущным обращение к церковному наследию с целью выявления других аспектов Пасхи, четкого их разграничения и изучения их взаимосвязи.

¹ *Виталий (Устинов), митр.* Слово на Пасху. [Электронный ресурс]. URL: <http://in-space.info/news/mitropolit-vitalii-ustinov-slovo-na-paskhu> (дата обращения: 22.03.2019).

Процесс богословского осмысления христианской Пасхи (II–V вв.) по времени совпал с первыми Вселенскими соборами, с развитием догматического учения Церкви, с Триадологическими и Христологическими спорами и является в той или иной степени их отражением. Однако представляет интерес исследование и обратного влияния: как на этом учении и спорах сказалось осмысление христианской Пасхи. Ведь на Никейском соборе пасхальному вопросу было уделено внимание не меньшее, чем спору с арианской ересью.

Становление церковного самосознания, определение отношения христианства к язычеству и иудаизму явилось предпосылкой к тому, что в рассматриваемый период богословское осмысление христианской Пасхи было сосредоточено на решении принципиально важного вопроса о степени «сродства» новозаветной и ветхозаветной Пасхи. Как решался этот вопрос, представляет интерес в связи с исследованием развития христианского учения о Богодухновенности всего Священного Писания. По этому поводу греческий богослов И. Панагопулос отмечал, что «воскресение Христово несет в себе истолковательную силу в отношении ветхозаветного Писания и учения Самого Спасителя, ибо является тем историческим фактом, которым подтверждается мессианское достоинство и посланничество Господа Иисуса Христа <...> Следовательно, христологическое понимание Ветхого Завета является, по сути, его духовным толкованием <...> Вера в воскресение и опыт воскресения являются непрямым герменевтическим условием правильного понимания Писания, поскольку адресуют читателя к полноте личности Господа Иисуса Христа, т.е. к Его человеческой и Божественной природе»².

Актуальность выбранной темы для церковной практики определяется и современной дискуссией о необходимости изменения православной пасхалии, поскольку в ее основе лежит «астрономически неточная» александрийская пасхалия.

² Панагопулос И. Толкование Священного Писания у отцов Церкви : в 2 т. М.: Перервинская Духовная Семинария, 2013–2015. Т. 1. С. 113.

В качестве аргумента сторонники изменения ссылаются на правила установления дня христианской Пасхи, сформулированные М. Властарем в «Алфавитной Синтагме»³ (первая половина XIV века). Заметим: в ряде современных работ утверждается, что на этих правилах в конце III – начале IV вв. была основана александрийская пасхалия и что они сохраняются в полной силе до нашего времени. Однако в начале XX в. русский пасхалист, сщмч. прот. Димитрий Лебедев опроверг это заблуждение и показал, что правила, сформулированные М. Властарем, не соответствуют александрийскому способу вычисления дня Пасхи⁴.

Еще в конце XIX в. проф. В. В. Болотов утверждал, что основополагающими принципами построения александрийской пасхалии являются в первую очередь не астрономические, а библейские нормы определения времени Пасхи, так как, по воззрению александрийских архиепископов, «христианская Пасха есть богоучрежденный ветхозаветный праздник Пасхи, лишь осмысленный в новозаветном духе»⁵. Из данного положения явствует, что александрийская пасхалия была призвана отразить богословский смысл христианской Пасхи и ее «сродство» с Пасхой ветхозаветной. Рано почивший В. В. Болотов не успел в полной мере обосновать и раскрыть этот тезис, а наступившая революция прервала научную деятельность сщмч. Димитрия (Лебедева). В современной церковной литературе защитники православной пасхалии в лучшем случае ссылаются на утверждение В. В. Болотова, но не обосновывают его. В данной диссертации предпринимается попытка такого обоснования на основе исследования процесса богословского осмысления христианской Пасхи в период II–V вв., в который происходили основные пасхальные споры.

³ *Властарь М.* Алфавитная Синтагма. Буква П. Гл. 7. О том, что для Пасхи положены четыре ограничения. [Электронный ресурс]. URL: www.agioskanon.ru/sintagma (дата обращения: 04.05.2019).

⁴ См. об этом : *Вассиан (Бирагов), игум.; Кузнецова Л. М.* . Вечность и неизменность библейских норм Святой Пасхи. [Электронный ресурс]. URL: <http://archive.bogoslov.ru/text/print/4733283.html> (дата обращения: 05.08.2019).

⁵ *Болотов В.В.* Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 132.

В творчестве святых отцов рассматриваемого нами периода стремление сохранить единство Церкви и единомыслие в ней было определяющим при решении пасхальных споров. Однако это единство достигалось, прежде всего, не простыми уступками, а через богословское осмысление проблемы, поиск и отстаивание истины. Ценность такого опыта в разрешении церковных разногласий становится особенно очевидной в наши дни, когда возникают расколы из-за принятия нового (или сохранения старого) стиля. Эта проблема, возможно, как никакая другая, требует богословского осмысления. Тема сакральности времени Пасхи, ее осмысление в свете единства Церкви Христовой (небесной и земной), проблема соотношения временного и вечного в православной пасхалии заслуживают самого пристального внимания богословов и ученых самых разных специальностей.

Степень разработанности проблемы

«Священное Писание и Священное Предание в совокупности служат богооткровенным источником Церковного богословия», – напоминал митр. Питирим (Нечаев), – «поэтому так называемые проблемы православного богословия составляют не сами догматы веры или морали, как и не основы благодатной литургической жизни Церкви, хранимые в Церкви от первых дней ее бытия, а способ усвоения их и воплощения в жизни христиан в определенных исторических условиях»⁶. Эти слова известного русского богослова конца XX – начала XXI вв. характеризуют подход православного отечественного богословия, не как схоластический и рассудочно-отвлеченный, но, напротив, как органично целостный, помогающий христианам усваивать спасительные истины нашей веры. На наш взгляд, именно такая задача всегда фокусировала внимание православных богословов на тех фрагментах пасхальной тематики, которые представлялись наиболее важными в тот или иной период.

⁶Питирим (Нечаев), *еп. (митр.)*. Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века // Богословские труды. М., 1970. Сб. 5. С. 215.

Во II–V вв. принципиально важным было выявление степени взаимосвязи новозаветной Пасхи и ветхозаветной. При решении этого вопроса Пасха в творчестве св. отцов (к примеру, в трудах свтт. Григория Богослова, Григория Нисского, Кирилла Александрийского) исследовалась в трех аспектах: Пасха – жертва; Пасха – священное событие; Пасха – праздник. Эти аспекты были четко обозначены и рассматривались в синтезе.

В последующие века, главным образом начиная с прп. Иоанна Дамаскина, аспекты Пасхи стали рассматриваться отдельно. Были развиты догматические формулировки о Воскресении Иисуса Христа, о всеобщем Воскресении мертвых, учения о Спасении и о роли Таинства Евхаристии в деле нашего Спасения.

Отечественное богословие сохранило и развило эту традицию. Весомый вклад в развитие соответствующих учений внесли митр. Макарий (Булгаков), сщмч. Александр (Туберовский), патриарх Сергей (Страгородский), проф. Н.Н. Глубоковский, проф. А.И. Георгиевский, проф. Н.Д. Успенский, прот. Петр (Гнедич). Однако фактически эти темы стали существовать самостоятельно от Пасхи, а Пасха упоминается преимущественно в праздничном аспекте. Такой односторонний подход привел к искажению первоначального смысла христианской Пасхи, ее связи с Пасхой ветхозаветной, что сказалось в первую очередь, на непонимании православной пасхалии. На это в конце XIX века обратили внимание проф. В. В. Болотов и сщмч. Димитрий (Лебедев). Рассматривая пасхальные споры в Древней Церкви, они пришли к выводу, что вопрос о времени празднования Пасхи носит богословский характер и определяется различными воззрениями на степень связи ветхозаветной и новозаветной Пасхи. Впоследствии подход В. В. Болотова был высоко оценен и развит проф. А. И. Георгиевским⁷. На наш взгляд, дискуссионный вопрос о времени

⁷ *Георгиевский А.И.* О церковном календаре // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 61–77.

празднования Пасхи может быть решен только при рассмотрении христианской Пасхи в совокупности всех ее аспектов. Причем, «сродство» ветхозаветной и новозаветной Пасхи должно не просто констатироваться, а всесторонне исследоваться, поскольку представляет собой неисчерпаемый источник как теоретических богословских познаний, так и практического опыта духовной жизни.

В зарубежной литературе, напротив, проявляется живой интерес к пасхальной теме как таковой. Целый ряд исследований посвящен как отражению Пасхи в трудах ранних церковных писателей⁸, так и значению, придаваемому ими ветхозаветному пасхальному установлению⁹. Однако при этом, на наш взгляд, западным исследователям не удалось раскрыть смысл связи христианской Пасхи с ветхозаветной, т.е. их «сродство». Они рассматривают обе Пасхи лишь в исторической последовательности, типологической связи, не учитывая при этом того, что в единой Церкви Христовой, небесной и земной, в живом общении пребывают и ветхозаветные праведники, и верные христиане (Ин. 8, 56).

Цель данной работы – исследовать процесс богословского осмысления во II–V вв. христианской Пасхи и выяснить степень ее «сродства» с ветхозаветной Пасхой. Для достижения цели **нами были поставлены следующие задачи:**

1. Рассмотреть причины пасхальных споров и выявить их богословский смысл.

⁸ См. об этом: *Nautin P.* Homélie Pascales : Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte. Paris: CERF, 1950. 201 p.; *Richard M.* La question pascale au II siècle // Opera minora, 1976. Т. 1. n^o8. P. 179–212; *Guéraud O. et Nautin P.* Introduction au livre d'Origène : Sur la Pâque // Origène : Sur la Pâque / Publié par O. Guéraud et P. Nautin. Paris: Beauchesne, 1979. P. 15–150; *Cattanéo E.* Trois homélie Pseudo-Chrysostomiennes sur la Pâque comme oeuvre d'Apollinaire de Laodicée. Paris: Beauchesne, 1981. 267 p.; *Gerlach K.* The Antenicene Pascha : A rhetorical history. Leuven, 1998. 434 p.; *Daniélou J.* Bible et liturgie : La theologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église. Paris. Cerf, 1951. 479 p.; *Mosshammer A.* The easter computus and the origins of Christian era. Oxford: Oxford university press, 2008. 432 p.

⁹*Nautin P.* : opus. cit. P. 58–111; *Gueraud O. et Nautin P.* : opus. cit. P. 112–150.

2. Выделить и охарактеризовать в богословской литературе II–V вв. основные аспекты христианской Пасхи, осмыслить их взаимосвязь.
3. Определить основные направления и особенности осмысления христианской Пасхи во II – V вв.
4. Провести сравнительный анализ воззрений богословских школ рассматриваемого периода на взаимосвязь различных аспектов ветхозаветной и новозаветной Пасхи. И на основе полученных результатов выяснить позиции этих школ в вопросе о степени «сродства» ветхозаветной и новозаветной Пасхи.

Объектом исследования являются богословские труды о Пасхе (II–V вв.).

Предметом исследования является процесс формирования православного воззрения на христианскую Пасху.

Основные методы исследования определены, исходя из комплексного подхода к изложению материала. Так, с помощью методов богословского анализа и синтеза, описательно-аналитического и системного подходов в работе выявлены воззрения церковных авторов на христианскую Пасху во II–V вв. Сравнительный метод позволил сопоставить эти воззрения между собой, а исторический – выявил причины и богословский характер пасхальных споров рассматриваемого периода.

Хронологические рамки исследования определены в теме диссертации и совпадают с временными границами, в пределах которых происходили основные пасхальные споры в Древней Церкви. Для удобства изложения материала рассматриваемый период разбит на две части. Первая часть (II – III вв.) относится к Доникийскому периоду, а вторая (IV – V вв.) – к Золотому веку святоотеческой письменности.

Научная новизна исследования состоит в выявлении на основании изучения богословских трудов II–V вв. принципиальной многоаспектности Пасхи (жертва, священное событие, праздник), а также в решении вопроса о степени «сродства» ветхозаветной и новозаветной Пасхи, на основе исследования взаимосвязи их соответствующих аспектов.

В ходе решения поставленных ранее задач были сформулированы ***основные положения диссертации, выносимые на защиту:***

1. Во II–V вв. основной мотивацией богословского осмысления христианской Пасхи явилось стремление отмежеваться от иудейской пасхальной практики и желание исследовать степень связи новозаветной и ветхозаветной Пасхи.
2. Причина пасхальных споров рассматриваемого периода, носивших в основном богословский характер, – расхождение в воззрениях на христианскую Пасху.
3. Богословское осмысление христианской Пасхи во II–V вв. в основном было сконцентрировано на решении вопроса о степени «сродства» ветхозаветной и новозаветной Пасхи.
4. Пасхальная тематика в творениях церковных писателей II–V вв. раскрывается через богословское осмысление основных аспектов Пасхи – жертва, священное событие и праздник.
5. В Доникийский период (II–III вв.) богословское осмысление христианской Пасхи и ее аспектов осуществлялось в трех основных направлениях – обсуждение значения слова «пасха»; определение дня праздника христианской Пасхи; и решение вопроса о пасхальном характере Тайной вечери.
6. В Доникийский период у представителей разных Церквей имелись существенные расхождения в воззрениях на христианскую Пасху и на ее связь с Пасхой ветхозаветной.
7. В Золотой век святоотеческой письменности (IV–V вв.) представители Александрийской, Каппадокийской, Антиохийской богословских школ осмысливают христианскую Пасху с позиций признания «сродства» ветхозаветной и новозаветной Пасхи.
8. Позиция Римской Церкви в этот период относительно степени «сродства» ветхозаветной и новозаветной Пасхи была внутренне противоречивой.

9. Александрийская пасхалия, лежащая в основе православной пасхалии, как метод расчета дня праздника Пасхи, соответствует библейским нормам определения времени Пасхи.

Теоретическая значимость результатов исследования. В работе представлен системный взгляд на развитие православного учения о христианской Пасхе. Разработан метод исследования позиций древних богословских школ по вопросу степени «сродства» ветхозаветной и новозаветной Пасхи. В основе метода – выделение и сопоставление аспектов ветхозаветной и новозаветной Пасхи.

Работа имеет значение для патрологической науки, догматического богословия и истории Церкви.

Практическая значимость результатов исследования.

Результаты диссертационного исследования могут найти применение при подготовке учебных курсов по патрологии, истории Церкви, и при написании пособия по изъяснению православной пасхалии.

Основные результаты диссертационного исследования были представлены в виде публикаций в научных изданиях:

1. *Вассиан (Бирагов), игум.; Кузнецова Л. М.* Александрийский цикл и православная пасхалия: временное и вечное // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал: в 4 т. М.: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2014. Т. 1 (66). С. 109–129.
2. *Вассиан (Бирагов), игум.; Кузнецова Л. М.* Александрийский цикл и православная пасхалия // Труды Нижегородской духовной семинарии: Сборник работ преподавателей и студентов. Нижний Новгород, 2014. Вып. 12. С. 175–202.
3. *Вассиан (Бирагов), игум.; Кузнецова Л. М.* Вечность и неизменность библейских норм Святой Пасхи. [Электронный ресурс]. URL: <http://archive.bogoslov.ru/text/print/4733283.html>.

4. *Вассиан (Бирагов), игум.* Богословское осмысление христианской Пасхи святителем Мелитоном Сардийским в его сочинении «О Пасхе». [Электронный ресурс]. URL: <http://archive.bogoslov.ru/text/4886664.html>.
5. *Вассиан (Бирагов), игум.* Пролог Феофила Александрийского: основные аспекты рассмотрения Святой Пасхи. [Электронный ресурс]. URL: <http://archive.bogoslov.ru/text/5319381.html>.
6. *Вассиан (Бирагов), игум.* Пасхальная тема в проповедях святителя Григория Богослова // Христианское чтение. 2019. №2. С. 10–18.
7. *Вассиан (Бирагов), игум.* Свт. Амвросий Медиоланский о Пасхе в послании «...епископам, поставленным в Эмилии» // Христианское чтение. 2019. №3. С. 10–17.
8. *Вассиан (Бирагов), игум.* Богословское осмысление христианской Пасхи в Доникийский период // Христианское чтение. 2019. №6 (принято к печати).

Апробация промежуточных результатов исследования проходила на научных конференциях:

9. Международная научная конференция по прикладной математике «Динамика, бифуркации и странные аттракторы. Применение теории динамических систем к математическим моделям в науке и технике» (г. Нижний Новгород, 20-24 июля 2015 г.). Доклад на тему: «Инварианты православной пасхалии» (соавтор Кузнецова Л. М.).
10. Ежегодная студенческая научная конференция МДА (май 2016 г.). Доклад на тему: «Богословское осмысление христианской Пасхи святителем Мелитоном Сардийским в его сочинении «О Пасхе».
11. Ежегодная студенческая научная конференция МДА (май 2017 г.). Доклад на тему: «Пролог Феофила Александрийского: основные аспекты рассмотрения Святой Пасхи».
12. Ежегодная студенческая научная конференция МДА (май 2018 г.). Доклад на тему: «Свт. Амвросий Медиоланский о Пасхе в послании «...епископам, поставленным в Эмилии».

Последовательность изложения материала

В первой главе дается обзор святоотеческой литературы и научных исследований по основным вопросам, рассматриваемым в диссертации. Излагается концепция отбора источников и затронута проблема их аутентичности. Обсуждаются мнения древних церковных писателей и современных исследователей о происхождении и значении слова «пасха», а также обозначаются и раскрываются основные аспекты Пасхи: жертва, св. событие и праздник. Акцентируется внимание на связи Пасхи с первым днем Творения мира и с Пасхой будущего века. Рассматривается также освещение вопросов «сродства» ветхозаветной и новозаветной Пасхи и пасхального характера Тайной вечери. Уделяется внимание времени празднования Пасхи как богословской проблеме. Отмечается признание сакральности времени Пасхи в творчестве св. отцов. Подчеркивается важность единого дня Пасхи для всей Церкви.

Во второй главе рассматривается богословское осмысление христианской Пасхи в Доникийский период (II–III вв.). Характеризуется историческая обстановка и выясняются причины пасхальных споров данной эпохи. Выявляются позиции церковных писателей Малоазийской, Римской и Александрийской Церквей в решении вопроса о степени «сродства» ветхозаветной и новозаветной Пасхи. Рассматривается богословское осмысление христианской Пасхи и ее аспектов (жертва, св. событие, праздник) в трех основных направлениях: обсуждение значения слова «пасха»; решение вопроса о пасхальном характере Тайной вечери (вкушал ли на ней Господь Иисус Христос с учениками законную пасху); определение дня праздника христианской Пасхи. Приводятся воззрения церковных писателей по этим направлениям и для анализа сравниваются с принятым в настоящее время мнением Православной Церкви.

В третьей главе последовательно рассматривается богословское осмысление христианской Пасхи в Золотой век святоотеческой

письменности (IV–V вв.) представителями Александрийской, Каппадокийской, Западно-Римской и Антиохийской богословских школ.

Описывается историческая обстановка на востоке и на западе Римской империи в эпоху, наступившую с правлением св. равноап. Константина Великого. Выявляются характер и причины пасхальных споров александрийцев с так называемыми протопасхитами и с римлянами в IV–V вв. Определяются основополагающие принципы построения александрийской пасхалии. Исследуются труды и пасхальные проповеди представителей Александрийской богословской школы – свт. Афанасия Великого, архиепископа Феофила Александрийского и свт. Кирилла Александрийского. Анализируются их позиции в решении вопроса о степени «сродства» ветхозаветной и новозаветной Пасхи, о взаимосвязи их соответствующих аспектов и на основе этого определяется вклад Александрийской богословской школы в развитие православного учения о христианской Пасхе.

Рассматриваются пасхальные проповеди великих каппадокийцев свтт. Григория Богослова и Григория Нисского, а также труды свт. Василия Великого, в которых он касается пасхальной темы. Выявляются особенности их взгляда на христианскую Пасху и на ее аспекты. Анализируется мнение каппадокийских святителей о влиянии взаимосвязи ветхозаветной и новозаветной Пасхи на раскрытие Божиего замысла о Творении мира и человека.

Богословское осмысление христианской Пасхи представителями Западной богословской школы рассматривается на примере творчества свтт. Амвросия Медиоланского и Льва Великого, Папы Римского. Отмечается их вклад в сохранение единства Церкви в конце IV в. и в первой половине V в. Исследуется позиция святителей в решении вопроса о степени «сродства» ветхозаветной и новозаветной Пасхи. Выявляются особенности их богословского осмысления аспектов Пасхи и, в частности, времени празднования Пасхи.

Вклад Антиохийской богословской школы в формировании православного взгляда на христианскую Пасху рассматривается на примере творчества свт. Иоанна Златоуста и блаж. Феодорита Кирского. При этом внимание акцентируется не только на богословском осмыслении аспектов Пасхи, но и на выявлении практической ценности этого осмысления, в деле сохранения единства Церкви.

В Заключении представлены основные результаты исследования процесса богословского осмысления христианской Пасхи во II–V вв.

В конце работы приведён библиографический указатель источников и научной литературы.

Автор выражает благодарность почившему в Бозе научному руководителю проф. Сидорову А. И. за руководство и постоянное внимание к работе.

Глава 1. ПАСХАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В СВЯТООТЕЧЕСКИХ ТРУДАХ И НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ: ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

§ 1.1. Концепция отбора источников и проблема их аутентичности

В ходе исследования отбор источников осуществлялся в соответствии с тематическим (пасхальная тема), хронологическим (II–V вв.) и патрологическим принципами. Принципы патрологического исследования достаточно хорошо изложены в трудах отечественных ученых: Н. И. Сагарды¹⁰, С. Л. Епифановича¹¹, А. И. Сидорова¹². Ориентируясь на их подход к отбору источников, нами рассмотрены труды представителей различных богословских школ и направлений. При этом учитывалось соответствие рассматриваемых текстов Богооткровенному учению. Взгляды еретиков, ложные концепции, отвергнутые соборным церковным разумом, заслуживающие рассмотрения лишь постольку, поскольку в борьбе с ними выковывалось стройное церковное вероучение, в работе подробно не рассматривались.

Наряду с церковной литературой рассматриваемого периода в настоящей главе приводятся точки зрения и более поздних авторов, включая современных, объектами научного исследования которых являются как сами источники, так и круг вопросов, связанных с пасхальной тематикой.

Проблема аутентичности источников обусловлена их богословским содержанием. Источники с научно обоснованной недостоверностью авторства рассматриваются с традиционно усвояемым им в церковной науке авторством. Так, «Слово огласительное во Святую Пасху», произносимое всякий раз на пасхальном богослужении, относится нами к трудам свт. Иоанна Златоуста,

¹⁰ Сагарда Н.И. Лекции по патрологии : I–IV века. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. 796 с.

¹¹ Епифанович С.Л. Лекции по патрологии : Церковная письменность I–III века. СПб.: Воскресение, 2010. 607 с.

¹² Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности : в 4 т. М.: Сибирская Благозвонница, 2013. Т. I–V.

которому приписывает авторство и наша литургическая традиция. Кроме того, нами рассматриваются некоторые работы современных авторов, которые имеют неоднозначную оценку среди богословов. К их числу, например, можно отнести работу Э. Катанео¹³ «Три проповеди Псевдо-Златоуста на Пасху как труд Апполинария Лаодикийского». Автор задается целью приписать пасхальные проповеди, помещенные в изданиях творений свт. Иоанна Златоуста, Апполинарию Лаодикийскому. Однако не защита сомнительного авторства Апполинария Лаодикийского, известного еретика IV столетия, привлекает внимание к этой работе, а исследование Э. Катанео самих гомилий.

§ 1.2. Этимология и семантика слова «пасха».

Многоаспектность Пасхи

Осмысление Пасхи всегда было в тесной связи с исследованием значения этого слова. Различные версии его происхождения существовали уже у древних толкователей Ветхого Завета. Один из них, Филон Александрийский (20/10 гг. до н.э. – 40 гг. н.э.), определяет слово «пасха» греческим словом «*τα διαβατήρια*» и истолковывает его как «жертва за успех перехода». Он поясняет, что это «всенародный праздник, по-халдейски (Филон называл халдеями иудеев – прим. пер.) называемый Пасха»¹⁴. Слово «*τα διαβατήρια*» встречается в античной литературе, и в древнегреческом словаре Вейсмана¹⁵ оно переведено как «жертва, приносимая за счастливый переход». Точно так же, в словаре Лиддела-Скотта¹⁶ это слово переведено, как «offerings before crossing the border». Переводчики русского издания

¹³ *Cattanéo E. Trois homélie Pseudo-Chrysostomiennes sur la Pâque comme oeuvre d'Apollinaire de Laodicée. Paris: Beauchesne, 1981. 267 p.*

¹⁴ *Пасхальная хроника / Пер. и комментарии Л. А. Самуткиной. СПб.: Алетейя, 2004. С. 19–20.*

¹⁵ *Вейсман А. Д. Греческо-Русский словарь. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. С. 302.*

¹⁶ *A Greek-English Lexicon / comp. by H. G. Liddell & R. Scott. Oxford: Clarendon Press, 1996. P. 462.*

«Пасхальной хроники» отмечают, что другой древний комментатор Ветхого Завета, Иосиф Флавий, живший немногим позднее Филона Александрийского, по-другому объясняет происхождение слова «пасха», вводя для перевода его на греческий язык другой термин – «ὄπερβασία» (переход)¹⁷. «Обычай жертвоприношения, ... как и связанный с ним праздник, мы называем пасхой, что значит *переход* (курсив – иг. В.), потому что в тот вечер Господь Бог поразил египтян болезнью, но прошел мимо евреев и пощадил их»¹⁸. Иосиф Флавий, таким образом, определяет слово «пасха» от еврейского глагола פָּסַח (миновал, прошел мимо).

Обратим внимание на то, что толкование слова «пасха», данное Филоном Александрийским, переводится на современный русский, да и на любой современный язык, целым словосочетанием – «жертва за успех перехода». В античном мире оно обозначалось одним словом «та διαβατήρια», что свидетельствует о реальном существовании этого понятия в древних культурах (и об исчезновении его в современной культуре). В новогреческом языке такое же существительное, только в единственном числе («то διαβατήριον»), означает «паспорт». Это понятие для перевода уже не требует целого словосочетания, однако, вероятнее всего, оно было бы труднообъяснимо для античного сознания. Древнееврейским или арамейским аналогом «та διαβατήρια», скорее всего, и было слово «пасха», которое впервые появляется в Библии в книге Исход, в таком сочетании, как *Пасха Господня* (Исх.12, 11). Этим Пасха в корне отличается от жертвоприношений языческого мира. Вероятнее всего, именно желание подчеркнуть это отличие, было мотивацией для LXX толковников оставить оригинальное еврейское слово «пасха» в тексте Библии без перевода. Далее. Своим вторым значением («переход») слово «пасха» отражает само библейское событие – прохождение Ангела смерти мимо жилищ,

¹⁷ См. об этом: *Пасхальная хроника*. Указ. соч. С. 19–20.

¹⁸ Цит. по: *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. Полное издание в одном томе. М.: Альфа-книга, 2011. С. 81.

запечатленных кровью агнца и, в более широком смысле, – спасение евреев от смерти и от рабства в стране египетской. Если бы это второе значение было первоначальным, то оставался бы непонятным мотив для LXX толковников оставить это слово без перевода. Полагаем, что объяснения Филона Александрийского и Иосифа Флавия взаимно дополняют друг друга и позволяют в разных аспектах рассматривать Пасху. При этом оба они согласны в том, что Пасха есть также всенародный праздник. Установление о Пасхе, как о празднике вечном, в роды и роды, также находим в книге Исход: *И да будет вам день сей памятен, и празднуйте в оный праздник Господу во [все] роды ваши; как установление вечное празднуйте его* (Исх.12, 14).

Блаж. Феодорит Кирский приводит мнения и Филона Александрийского, и Иосифа Флавия, отдельно толкуя слово «пасха» и как «жертва за успех перехода» (в русском издании переведено как «напутствие»), и как «переход»¹⁹. Французские авторы О. Геро и П. Нотэн доказывают, что Ориген определял слово «пасха» от слова «переход» (διάβασις)²⁰. «Пасху» как «переход» рассматривали, к примеру, Александрийские архипастыри Петр Александрийский, Афанасий Великий, Феофил Александрийский, Кирилл Александрийский, а также свт. Иоанн Златоуст²¹, блаж. Иероним²², блаж. Августин²³, свт. Лев Великий. В толковании на Евангелие от Матфея блаж. Иероним подробно объясняет: «Пасха, на еврейском языке называемая phase (פסח), получила свое название не от слова πασχώ (страдаю), как полагают очень многие, но от слова проходить мимо (transitus), потому что [ангел] – губитель, видя кровь на внешних дверях израильтян, не поражал их, а проходил мимо, или потому, что Сам Господь, подавая свыше помощь Своему народу, проходил около

¹⁹ *Феодорит Кирский блаж.* Изъяснение трудных мест Божественного Писания : Толкование на Книгу Исход // Творения. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1905. Ч. 1. С. 103.

²⁰ *Guéraud O. et Nautin P.* Introduction au livre d' Origène : Sur la Pâque // Origène : Sur la Pâque / Publié par O. Guéraud et P. Nautin. Paris: Beauchesne, 1979. P. 110.

²¹ *Иоанн Златоуст, свт.* Слова на Пасху // Творения : в 12 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1902. Т. 8. С. 935.

²² *Иероним Стридонский, блаж.* Толкование на Евангелие от Матфея. М.: Сибирская Благовонница, 2018. 460 с.

²³ PL 33. P. 204.

него»²⁴. Аналогично истолковывает слово «пасха» блаж. Августин (в послании к Ианнуарию²⁵).

Рассмотрим еще одну версию происхождения слова «пасха» (которую отвергает блаж. Иероним), утвердившуюся уже в новозаветные времена среди христианских церковных авторов, – «страдание» (от греческого глагола «*πασχῶ*»). Этой точки зрения придерживались свт. Мелитон Сардийский²⁶, сщмч. Иринеи Лионский²⁷, сщмч. Ипполит Римский²⁸, Тертуллиан²⁹, Лактанций³⁰ свт. Амвросий Медиоланский³¹. В частности, свт. Амвросий Медиоланский писал: «Священное имя Пасха происходит от страданий Спасителя...»³². Такое толкование, основанное на созвучии слов «пасха» и «*πασχῶ*», служило, скорее, уразумению различия между христианской Пасхой и пасхой иудейской. Оно подчеркивало значение Крестных страданий Спасителя, однако в смысле этимологии «перевод *πασχῶ* нельзя назвать верным»³³. К сказанному можно добавить, что такое толкование унаследовало идею жертвенного аспекта для новозаветной Пасхи от ветхозаветной, поскольку подразумевает Жертвенное страдание Господа нашего Иисуса Христа³⁴. Апостол Павел также утверждает: *Пасха наша, Христос, заклан за нас* (1Кор. 5, 7).

²⁴ Иероним Стридонский, блаж. Указ. Соч. С. 399–400.

²⁵ См. об этом: *Наименование праздника Воскресения Христова* // Христианское Чтение. 1905. №4. С. 582.

²⁶ Мелитон Сардийский, свт. О Пасхе / Пер. с древнегреч. диак. В. Василика. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/52897.html>. (дата обращения: 23.05.19).

²⁷ Иринеи Лионский, сщмч. Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания : Против ересей // Творения / Изд. на русском языке прот. П. Преображенского. СПб.: Книгопродавец И. Л. Тузов, 1900. С. 19–528.

²⁸ Пасхальная хроника. Указ. Соч. С. 33–34.

²⁹ Тертуллиан. Против иудеев // Творения / Пер. Е. В. Карнеева. СПб.: Типография морского кадетского корпуса, 1850. Ч. 3. С. 208.

³⁰ Лактанций. Божественные установления / Пер. В. М. Тюленева. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 293.

³¹ Амвросий Медиоланский, свт. О таинстве Пасхи // Христианское Чтение, 1841. Ч. II. С. 40.

³² Цит. по: Покровский И., свящ. Праздник Пасхи в Православной Церкви. СПб.: Типография В. Головина, 1862. С. 7–8.

³³ *Наименование праздника Воскресения Христова* // Христианское Чтение. 1905. №4. С. 582.

³⁴ Ср., например, «*Cette interpretation, appuyee sur l'assonance *πασχα-πασχειν*, <...> met l'accent sur la Passion, se fondant, le plus souvent, sur la typologie de l'immolation de l'agneau paschal (1Cor 5, 7)*» (Cattanéo E. *Trois homélies Pseudo-Chrysostomiennes sur la Pâque comme oeuvre d'Apollinaire de Laodicée*. Paris: Beauchesne, 1981. P. 10–11).

В трудах святителя Григория Богослова отражены оба значения слова «пасха» – и «переход», и от глагола «*πάσχω*» («страдаю») ³⁵.

Исследование этимологии слова «пасха» древними церковными писателями служило, с одной стороны, отправной точкой для богословского осмысления Пасхи, а с другой – давало необходимый ориентир для правильного понимания направления, которого следовало придерживаться в своих исследованиях.

Научно-богословская литература, подробно рассматривающая пасхальную тему, также с необходимостью изучает значение слова «пасха». Так, А. Байе (начало XVIII в.), один из авторов французской христианской энциклопедии «*Les vies des saints et l'histoire des fêtes de l'année*» (Жития святых и история праздников годичного круга) отмечает, что имя Пасхе дано Самим Господом как главному из праздников, которые Он Сам предписал детям Израиля, и обозначает «переход Господа» («*Le passage du Seigneur*») ³⁶. А. Байе исследует, какое значение слову «пасха» придавали свт. Василий Великий, Григорий Богослов и Лев Великий, а также касается особенностей семантики этого слова в современном ему французском языке ³⁷. Автор проводит две параллели. Первая, между днем заклания агнца в Ветхом Завете и днем Крестных страданий Спасителя. Вторая – между днем перехода Израиля через Красное море и днем Воскресения Христова. И в связи с этим, он отмечает двойственность, присущую некоторым толкованиям христианской Пасхи: в первом случае речь идет о Пасхе Крестной (*Stavrosime*), а во втором – о Пасхе Воскресения (*Anastasime*). Разрешение этой двойственности Байе видит в том, что промежуток из трех дней, соответствующих смерти, погребению и Воскресению Спасителя, представляет собой один переход от смерти к жизни, «и долгое время этот

³⁵ Григорий Богослов, свт. Слово 45-е : На Святую Пасху // Творения : в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2010. Т. 1. С. 661–680.

³⁶ *Baillet A. Histoire de la Fête de Pâques // Les vies des saints et l'histoire des fêtes de l'année. Paris: Chez la Veuve Roulland, 1724. Т. 4. Deuxième partie. P. 7–9.*

³⁷ Во французском языке, начиная с XV столетия, различается написание «*Pâque*» и «*Pâques*», первое соответствует еврейской Пасхе, а второе – христианской (*Pâques* : *Étymologie // Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales. [Электронный ресурс]. URL : [http // www.cnrtl.fr/definition/ pâques](http://www.cnrtl.fr/definition/pâques) (дата обращения: 03.07.2019).*

интервал рассматривался в Церкви как одна Пасха, связанная и продолженная, которая нам позволила соединить два Таинства»³⁸.

Более поздние авторы, включая современных, также исследуют вопрос об этимологии и семантике слова «пасха». Их интересует, с одной стороны, значение, приписываемое этому слову древними писателями, а с другой – особенности семантики слова «пасха» в новых языках. Общепринято, что слово «пасха» восходит к еврейскому глаголу «пасах», что означает «переходить», «миновать», имея в виду прохождение Ангела, принесшего смерть первенцем египетским, но прошедшим без всякого вреда мимо еврейских жилищ, запечатленных кровью агнца, в ночь Исхода (Исх.12, 23)³⁹.

Исследованиями святоотеческого взгляда на этимологию слова «пасха» занимались, к примеру, свящ. И. Покровский⁴⁰, Э. Катанео⁴¹ и О. Моссхаммер⁴². Э. Катанео значение слова «пасха» возводит к слову «переход», но при этом выделяет разновидности перехода (διάβασις, ὑπερβασις), в зависимости от того, какой именно переход имеется в виду тем или иным древним церковным писателем: переход народа (διάβασις – переход «через»), либо прохождение Господа или Ангела Губителя (ὑπερβασις – переход «над»). Кроме того, указывается на использование слова «пасха» и в значении «пасхальный агнец», но без какого бы то ни было объяснения.

О. Моссхаммер отмечает неясность происхождения слова «пасха»⁴³, однако при этом касается вопроса происхождения его эквивалентов в славянских и германских языках. Он, в частности, отмечает, что

³⁸ «et long-temps on n'a regardé cet intervalle dans l'Eglise que comme une Paque suivie et continue qui nous faisoit joindre les deux mysteres» (Baillet A. Op. cit. P. 9).

³⁹ См., например: *Библейская энциклопедия*. М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1990. 902 с.

⁴⁰ *Покровский И., свящ.* Праздник Пасхи в Православной Церкви. СПб.: Типография В. Головина, 1862. 121 с.

⁴¹ *Cattanéo E.* Opus. cit.

⁴² *Mosshammer A.* The easter computus and the origins of Christian era. Oxford: Oxford university press, 2008. 432 p.

⁴³ «the original meaning of the Hebrew word *Pesach* is unknown». Ibid. P. 40.

словосочетание «Велик день» означает праздник Пасхи и оно до сих пор остается в богослужебном употреблении в церковнославянском переводе Евангелия святых Кирилла и Мефодия: *бе бо велик день тоя субботы* (Ин.19, 31). О происхождении этого словосочетания, вернее, его греческой формы «μεγάλη ἡμέρα», в связи с традициями празднования ветхозаветной Пасхи писал Н. В. Глубоковский⁴⁴.

Таким образом, у новозаветных писателей встречаются следующие толкования слова «пасха»: «страдание», что не совсем верно этимологически, но зато обосновано методологически и сотериологически, и «переход», понимаемый как событие Священной истории, отражающее суть победы Господа нашего Иисуса Христа над смертью и будущего всеобщего Воскресения мертвых.

Рассмотрим теперь вопрос *об аспектах Пасхи*. Изучение святоотеческой и научной литературы по теме диссертации позволило выявить три аспекта Пасхи, которые нами обозначены как: Пасха – жертва; Пасха – священное событие; Пасха – праздник. Эти аспекты сопутствуют понятию «Пасха» от самого первого упоминания о ней в Священном Писании (Исх. 12).

Пасха – жертва. В Ветхом Завете именем «Пасха» называли агнца – жертву, которую по Закону Моисея древние евреи закаляли и вкушали в праздник: *Жертва Пасха сия Господу, Иже покры дома сынов Израилевых во Египте* (Исх. 12, 27). В Новом Завете Пасха – Христос, Агнец Истинный, закланный за нас: *Се Агнец Божий, Который берет на себя грехи мира* (Ин. 1, 29). Его Плоть и Кровь мы вкушаем в Таинстве Евхаристии. На жертвенное значение Евхаристии, по словам Н. Д. Успенского, «указал Сам Иисус Христос, когда на Тайной вечери, раздавая ученикам хлеб, назвал

⁴⁴ Глубоковский Н. В. О пасхальной вечери Христовой и об отношениях к Господу современного Ему еврейства : По поводу немецкого исследования проф. Д. А Хвольсона // Христианское Чтение. 1893. № 7–8. Прим. 24. С. 95–96.

его Своим Телом *ломимым* (1 Кор. 11, 24), а чашу – чашей Его Крови, проливаемой *за вас* (Лк. 22, 20), *за многих* (Мк. 14, 24), *во оставление грехов* (Мф. 26, 28)», а также апостол Павел: *Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете* (1 Кор. 11, 26)»⁴⁵.

Пасха – священное событие. Этот аспект Пасхи выражает сотериологическое значение центральных событий обоих Заветов. В Ветхом Завете – это прохождение Ангела смерти мимо первенцев еврейских в Египте, а затем исход Израиля в землю Обетованную. В Новом же Завете в факте Воскресения Христова «св. отцами отмечаются 2 самые главные истины: человеческое естество, воспринятое Спасителем, воскресло «силой обитающего в нем и соединившегося с ним Божества» и «перешло в состояние нетления и бессмертия, отложив тление со страстями» (*Cyr. Alex. De incarn. Domini. 27*)»⁴⁶. Спасение еврейских первенцев от смерти и всего народа израильского из рабства египетского явилось прообразом спасения мира от владычества смерти и от рабства дьяволу, дарованного нам Воскресением Господа нашего Иисуса Христа.

Пасха – праздник. Слово «Пасха», которым именуется и ветхозаветный и новозаветный праздники, подчеркивает их единство: «И как в то время ежегодно творилось воспоминание о прообразе спасения, точно то, же совершается и днесь»⁴⁷. При этом христианская Пасха мыслится прообразом Пасхи «будущего века», которая будет праздноваться после всеобщего Воскресения мертвых.

Пасха, как священное событие Воскресения Христова рассматривается во всей христианской догматической, апологетической и гомилетической

⁴⁵ Успенский Н. Д. Святоотеческое учение о Евхаристии и возникновение конфессиональных расхождений. М.: Сардоникс, 2004.

⁴⁶ *Воскресение Иисуса Христа* // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. Т. 9. С. 414–423.

⁴⁷ Афанасий Великий, свт. Праздничные послания // Творения : в 4 т. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994. Т. 3. С. 430.

литературе. *Если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших* (1Кор. 15, 17), – напоминает св. апостол Павел. Свт. Афанасий Великий в своих праздничных пасхальных посланиях лишь в немногих словах, даже несколько прикровенно, касается спасительного значения этого события. Он отмечает, что Бог Отец «даровал миру свободу посредством Крови нашего Искупителя, ад предал Он попроанию также чрез смерть Искупителя нашего, Он отверз врата небесные, указывая беспрепятственный путь тем, кои восходят туда чрез нашего Искупителя»⁴⁸. Свт. Афанасий Великий призывает воздать благодарение Богу благочестивым образом жизни за Великий дар Воскресения.

Праздничные послания свт. Кирилла Александрийского также посвящены богословскому осмыслению христианской Пасхи. Он «раскрывает плоды Крестной смерти, низшествия во ад и Воскресения Спасителя для показания необычайной торжественности праздника»⁴⁹. Святителю Кириллу принадлежит толкование ветхозаветного «снопа возношения» (Числ. 15, 18–21) как образа Воскресения Христова⁵⁰. Образ жатвы в Священном Писании привлекает внимание исследователей в связи с новозаветной эсхатологией⁵¹. От хлеба естественного, также подаваемого Богом в известные времена для телесного прокормления рода человеческого, ум возносится к Хлебу, сшедшему с Небес, Господу нашему Иисусу Христу (Ин. 6, 51). Повествование о Воскресении Христовом, не выделяясь в отдельно рассматриваемую богословскую тему, центральной мыслью проходит практически через все пасхальные проповеди свт. Кирилла Александрийского.

⁴⁸ Там же. Т. 3. С. 427.

⁴⁹ *Миролюбов А.* Проповеди св. Кирилла Александрийского. Киев, 1889. С. 131.

⁵⁰ *Кирилл Александрийский, свт.* Глафиры или искусные объяснения избранных мест из пятикнижия Моисея // Творения : в 2 кн. М.: Паломник, 2001. Кн. 2. С. 392–393.

⁵¹ См. об этом : *Смагло С., свящ.* Жатва как апокалиптический образ в новозаветной эсхатологии // Христианское Чтение, 2018. № 2. С. 25–36; *Dunn J.* Jesus remembered. Grand Rapids. Eerdmann. 2003. Vol. 1. P. 868–869.

У великих каппадокийцев тканевая структура пасхальных проповедей меняется: вводится четкое разграничение аспектов Пасхи. Известно, что святителями Григорием Богословом⁵² и Григорием Нисским⁵³ было написано на пасхальную тему по три проповеди. Эти гомилии обоих святителей тематически и содержательно оригинальны. Святители отразили в каждой из своих проповедей определенный аспект Пасхи, а в целом – ее трехаспектность. Заметим, что у свт. Григория Нисского разделение аспектов более четко выражено. Так, Пасхе как событию Воскресения Христова, у него посвящено «Слово 2 на Пасху..., о воскресении»⁵⁴, в котором святитель последовательно раскрывает догмат о всеобщем Воскресении мертвых в связи с Воскресением Христовым. Работы митрополита Макария Оксиюка⁵⁵, проф. С.Л. Епифановича⁵⁶ представляют глубокий анализ этой проповеди Григория Нисского⁵⁷, которая, как отмечалось, посвящена, в основном, вопросам эсхатологии. Проф. С.Л. Епифанович ставит под сомнение аутентичность этой проповеди, имеющей, скорее всего, более раннее происхождение. Однако это не умаляет ее богословской ценности в осмыслении христианской Пасхи. К этой же проповеди обращаются и другие исследователи творчества свт. Григория Нисского (к примеру,

⁵² *Григорий Богослов, свт.* Слово 1-е : На Пасху и о своем замедлении // Творения : в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2010. Т. 1. С. 21–23; Слово 44-е : На Неделю новую, на весну и в память мученика Маманта. Там же. С. 553–558; Слово 45-е : На Святую Пасху. Там же. С. 559–574.

⁵³ *Григорий Нисский, свт.* Слово 1-е на Пасху : Святого Григория Нисского слово на святую и спасительную Пасху // Христианское чтение. СПб., 1839. Ч. II. С. 48–51; Слово 2-е на Пасху : Святого отца нашего Григория Ниссага, слово на Святую Пасху, о воскресении // Христианское чтение. СПб., 1847. Ч. II. С. 3–41; Слово 3-е на Пасху : Слово на святую Пасху и о тридневном сроке Воскресения Христова // Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 306–334.

⁵⁴ *Григорий Нисский, свт.* Слово 2-е на Пасху : Святого отца нашего Григория Ниссага, слово на Святую Пасху, о воскресении // Христианское чтение. СПб., 1847. Ч. II. С. 3–41.

⁵⁵ *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология св. Григория Нисского: Историко-догматическое исследование. СПб.: Аксион эстин, 2009. 196 с.

⁵⁶ *Епифанович С.Л.* По поводу книги Ф.М. Оксиюка «Эсхатология Григория Нисского» // Труды Киевской Духовной Академии. 1917. №1. С. 135–166.

⁵⁷ *Григорий Нисский, свт.* Слово 2-е на Пасху : Святого отца нашего Григория Ниссага, слово на Святую Пасху, о воскресении // Христианское чтение. СПб., 1847. Ч. II. С. 3–41.

К.И. Скворцов в своей работе «Учение св. Григория Нисского о достоинстве природы человеческой»⁵⁸).

Из богословских исследований, посвященных событию Воскресения Христова и Воскресению мертвых, отметим лишь некоторые, достаточно известные работы. Проф. А.И. Георгиевский рассматривал отражение события Воскресения Христова в пасхальном богослужении⁵⁹, историческое развитие Воскресного догмата⁶⁰ и исследовал существующие направления его развития⁶¹. Всестороннему изучению события Воскресения Христова посвящена книга сщмч. Александра (Туберовского)⁶². Из современных исследований укажем работу В. А. Никитина⁶³. В этом труде показано, как развивалось учение о Воскресении мертвых, начиная с ветхозаветных времен и до нашего времени. Автор отмечает, ссылаясь на проф. А. И. Георгиевского, что Воскресному догмату одним из первых дает систематическое изложение прп. Иоанн Дамаскин, согласно учению которого залогом нашего воскресения со Христом является евхаристическое общение с Ним⁶⁴. Заметим со своей стороны, что об этом же писали святители Кирилл Александрийский, Григорий Богослов и Григорий Нисский в пасхальных проповедях, органично рассматривая Пасху во всех аспектах (см. §3.2.3. и §3.3).

Особое внимание в творчестве церковных писателей уделяется аспекту Пасхи как жертвы. Священное Писание называет Господа нашего Иисуса Христа Пасхой нашей, которая принесена в жертву за нас, *Пасха наша, Христос, заклан за нас* (1Кор.5, 7), и Агнцем Божиим, взявшим

⁵⁸ Скворцов К. И. Учение св. Григория Нисского о достоинстве природы человеческой // Труды Киевской Духовной Академии. 1865. Т. 3. № 10. С. 159–184.

⁵⁹ Георгиевский А.И. Пасхальное богослужение. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/pasxalnoe-bogosluzhenie> (дата обращения: 14.04.2019).

⁶⁰ Георгиевский А. И. Догмат о воскресении в эпоху вселенских соборов // Богословские труды. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1984. Вып. 25. С. 321–342.

⁶¹ Георгиевский А.И. О воскресении мертвых в связи с Евхаристией, в свете учения Священного Писания // Богословские труды. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1973. Вып. 14. С. 33–45.

⁶² Туберовский А. М. Воскресение Христова : Опыт мистической идеологии пасхального Догмата. Сергиев Посад: Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1916. 340 с.

⁶³ Никитин В. А. Пасхальный догмат в русском богословии // Богословские труды. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1990, Сб. 30. С. 279–303.

⁶⁴ Там же. С. 285.

грехи мира (Ин. 1, 29). Стихи ветхозаветного пророка Исаии, провидевшего в образе кроткого агнца грядущего Мессию (Ис. 53, 7–8), повторяет каждый священник во время совершения проскомидии. Эти же слова из пророка Исаии встречаются и в Новом Завете, именно они послужили стимулом к обращению евнуха Кандакии, царицы Эфиопской (Деян. 8, 32–33). Их напоминает и свт. Мелитон Сардийский в «Слове о Пасхе»⁶⁵, посвященном раскрытию значения спасительной Жертвы Христовой именно в связи с Пасхой, которую он трактует как «страдание». Свт. Григорий Богослов⁶⁶ осмысливает жертвенный аспект Пасхи в связи с домостроительством нашего спасения, предустановленного от века. «Кому и для чего пролита эта излиянная за нас кровь – кровь великая и преславная Бога и Архиерея и Жертвы?» – ставит вопрос Григорий Богослов. «Приемлет Отец, не потому что требовал или имел нужду, но по домостроительству и потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога»⁶⁷, – таков краткий ответ святителя. Однако сама постановка этого вопроса в пасхальной проповеди дала толчок развитию отечественной сотериологии в XIX–XX вв., находившейся долгое время под влиянием юридической теории Искупления. Известна работа архиепископа Сергия (Страгородского), будущего патриарха Московского и всея Руси⁶⁸, поставившего вопрос об участии самого человека в деле своего спасения, о необходимом возрождении его благодатью Божией. В этом же направлении развивали мысль о нашем спасении свщмч. Иоанн (Орфанитский)⁶⁹, кн. Е. Н. Трубецкой⁷⁰ и прот. Петр Гнедич⁷¹.

⁶⁵ Мелитон Сардский, свщмч. О Пасхе / Пер. с древнегреч. диак. В. Василика. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/52897.html> (дата обращения: 23.05.19).

⁶⁶ Григорий Богослов, свт. Слово 45 : На Святую Пасху. // Творения : в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2010. Т. 1. С. 559–574.

⁶⁷ Григорий Богослов, свт. Слово 45. Указ. соч. С. 676.

⁶⁸ Сергий (Страгородский), патр. Православное учение о спасении. М.: Московский Патриархат, 1991. 264 с.

⁶⁹ Орфанитский И., свящ. Историческое изложение догмата об Искупительной жертве Господа нашего Иисуса. М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1904. 237 с.

⁷⁰ Кн. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. Избранные произведения. Серия «Выдающиеся мыслители». Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 17–337.

⁷¹ Гнедич П., прот. Догмат искупления в русской богословской науке. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 494 с.

Отдельные положения из пасхальных проповедей свт. Григория Богослова о Промысле Божиим, об участии Лиц Пресвятой Троицы в деле нашего спасения и об искупительной Жертве Спасителя разбираются в книге священника Н. Виноградова «Догматическое учение святого Григория Богослова»⁷², в статье А. Л. Катанского «Учение о благодати Божией в творениях св. Григория Богослова»⁷³, и в целом ряде отечественных богословских исследований⁷⁴.

Свт. Лев Великий, Папа Римский, также раскрывает тему Пасхи и Страстей Господних, в основном, с идеей Божия домостроительства (*dispensatio*) и замысла нашего спасения (*dispositio*), которые обретают цельность через единение двух природ во Христе⁷⁵. Святитель проповедует о распятии Христа за мир как Таинстве, превосходящем все остальные дела, употребленные к нашему спасению. В этом проявляется, как отмечали исследователи его творчества В. Ф. Певницкий⁷⁶ и проф. А. Р. Фокин⁷⁷, Христологическая направленность всего богословского подхода Льва Великого.

Свт. Григорий Нисский задается вопросом о том, какой день считать началом «тридневного Воскресения» Спасителя⁷⁸. По мнению святителя, необходимо считать дни от Тайной вечери, от Жертвоприношения Самого

⁷² Виноградов Н., *свящ.* Догматическое учение святого Григория Богослова. Казань: Типография Императорского Университета, 1887. 508 с.

⁷³ Катанский А. Л. Учение о благодати Божией в творениях св. Григория Богослова // Христианское Чтение. 1900. № 12. С. 849–886.

⁷⁴ См., напр. : Орфанитский И., *свящ.* Историческое изложение догмата об Искупительной жертве Господа нашего Иисуса. М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1904. 237 с.; Сергей (Страгородский), *патр.* Православное учение о спасении. М.: Моск. патриархат, 1991. 264 с.; Гнедич П., *прот.* Догмат искупления в русской богословской науке. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 494 с.

⁷⁵ Лев Великий, *свт.* Слово VII о страстях Господних, произнесенное в воскресенье // Пер. Д. Зотова в кн. В.Л. Задворного. История Римских Пап : в 2 т. М.: Колледж католической теологии им. Фомы Аквинского, 1995. Т. 1. С. 289–294; *Léon le Grand, st. Sermons : dans 4 volumes / Trad. et notes de René Dolle.* Paris: Cerf, 2004. V. 3. 332 p.

⁷⁶ Певницкий В.Ф. Св. Лев Великий и его проповеди. Киев: Губернская типография, 1871. 174 с.

⁷⁷ Фокин А. Р. Святитель Лев Великий // Альфа и Омега. 2000. № 25. С. 378–388.

⁷⁸ Григорий Нисский, *свт.* Слово 3 на Пасху : Слово на святую Пасху и о тридневном сроке Воскресения Христова // Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 306–334.

Совершителя страшной и спасительной Жертвы, причастниками которой мы становимся в Таинстве Евхаристии. Этот вывод отличается от укоренившейся на Западе концепции, основанной, в частности, на мнении блаж. Августина: отсчитывать трехдневный срок Воскресения Христова от Страстной Пятницы⁷⁹. На наш взгляд, ошибочно к этой концепции присоединяют так же мнение свт. Амвросия Медиоланского⁸⁰ на основании одного из его писем, в котором, во-первых, свт. Амвросий не задается вопросом о тридневном сроке Воскресения Христова, как таковом, а, во-вторых, ясно указывает, что день Страстей – это день Тайной вечери⁸¹.

Свт. Кирилл Александрийский подробно разъясняет типологическое значение деталей ветхозаветного пасхального установления, в основном касающихся жертвы агнца⁸². Он, раскрывая смысл вкушения ветхозаветного агнца, отмечает, что для спасения необходимо стать причастниками Жертвы Христовой в Таинстве Евхаристии⁸³. Отметим важное отличие такого мнения от учения Оригена, который, напоминая о необходимости духовного толкования вкушения ветхозаветного агнца, избегает, однако, говорить о Таинстве Евхаристии⁸⁴. Из толкования святителя Кирилла следует, что вкушение агнца типологически прообразует Таинство Евхаристии и анагогически означает освящение во Христе.

В связи с нашим исследованием необходимо отметить также работу свящ. Н. Покровского «Символические формы агнца в древне-христианском искусстве»⁸⁵. В ней раскрывается значение пасхального агнца, который со времени Авеля служит «символом примирения человека с Богом и залогом

⁷⁹ *Августин, блаж.* Теологические трактаты : О согласии евангелистов // Творения: в 4 т. СПб.: Алетейя, 2000. Т. 2. С. 282–283.

⁸⁰ *Гу Р.-М.* Semaine sainte et triduum pascal // Maison Dieu, 1955. V. 41. P. 7–15.

⁸¹ *Амвросий Медиоланский, свт.* Письмо господам братьям, возлюбленным епископам, поставленным в Эмилии // Собрание творений. М.: ПСТГУ, 2015. Т. IV. Ч. 2. С. 405.

⁸² Там же. С. 695.

⁸³ *Кирилл Александрийский, свт.* Глафиры или искусные объяснения избранных мест из пятикнижия Моисея // Творения : в 2 кн. М.: Паломник, 2001. Кн. 2. С. 269.

⁸⁴ *Origène.* Sur la Pâque / Publié par O. Guéraud et P. Nautin. Paris: Beauchesne, 1979. P. 198–205.

⁸⁵ *Покровский И., свящ.* Праздник Пасхи в Православной Церкви. СПб.: Типография В. Головина, 1862. 121 с.

надежды на будущие благодеяния». Отмечается также распространение этого символа в литургической жизни на Востоке и на Западе. По тому, как используется символ агнца, прообразовательно-типологически или плотски-чувственно, видно, как глубоко или, наоборот, поверхностно понимается внутренняя связь ветхозаветной и новозаветной Пасхи.

Праздничному аспекту Пасхи уделяют внимание практически все писатели, которые когда-либо касались пасхальной темы. Этот аспект напрямую связан с проблемой определения времени праздника, освещение которого в научно-богословской литературе исследуется в § 1.4. Здесь лишь отметим связь христианской Пасхи с первым днем Творения мира и с Пасхой будущего века, о чем писали еще церковные авторы III в. Так, Ориген в одной из своих работ упоминает «о третьей Пасхе, которая свершится в собрании мириад ангелов во времена окончательного и счастливейшего исхода»⁸⁶.

Свт. Дионисий Великий, Александрийский архипастырь, указывает на совпадение первого дня Творения мира с воскресным днем⁸⁷. Примечательно, что ему же принадлежит авторство канонического правила о времени прекращения поста перед Пасхой с наступлением воскресного дня⁸⁸. Исследователи обращают внимание на то, что наличие поста перед Пасхой подчеркивает значимость этого праздника еще в Древней Церкви⁸⁹.

Аналогично, Свт. Кирилл Александрийский отмечает, что «Пасха является образом и начала, и, вместе с тем, кончины мира»⁹⁰. Святитель Григорий Богослов указывает на то, что днем недельным (*κυριαή ήμέρα*)

⁸⁶ *Ориген*. Толкования на Евангелие от Иоанна... СПб., 2010. Вып. 8. С. 260–261.

⁸⁷ *Дионисий Александрийский, свт.* Творения / Перевод, вступительная статья, примечания свящ. А. Дружинина. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1900. С. 173.

⁸⁸ *Дионисий Александрийский, свт.* Послание каноническое к епископу Василиду // Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 269–273.

⁸⁹ См., напр. : *Скабалланович М.* Толковый Типикон : Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Киев: Типография Н. Т. Корчак-Новицкого, 1910. Вып. 1. С. 64–70; *Битбунов Г. С.* Дванадцатые праздники. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. С. 12–15.

⁹⁰ *Кирилл Александрийский, свт.* О поклонении и служении в Духе и Истине : Книга о святых праздниках // Творения : в 2 кн. М.: Паломник, 2000. Т. 1. С. 701.

началось Творение, «и второе творение начиналось опять тем же днем». Образом будущего века свт. Григорий считает Антипасху, то есть восьмой день Пасхи⁹¹. Пасхе как образу будущего Воскресения мертвых посвящено «Слово на Святую Пасху, о Воскресении»⁹² свт. Григория Нисского.

И. Панагопулос, на примере трудов свт. Афанасия Великого, утверждает цельный, христианский взгляд на историю: «Вокруг литургического таинства пасхи сосредотачивается вся мировая история, прошлое, настоящее и будущее, где в средоточии Сам воскресший Христос, так что и вся тварь приобщается этим событиям, и верующий становится очевидцем и свидетелем Божественного домостроительства в его исторической и эсхатологической перспективе»⁹³. Такой же цельный взгляд на Домостроительство нашего спасения в связи с Пасхой характерен для свт. Григория Богослова⁹⁴, Льва Римского⁹⁵ и, в целом, для всей святоотеческой литературы рассматриваемого периода. Б. Грин, сопоставляя проповеди «О Страстях» свт. Льва Великого с пасхальными проповедями Гауденция из Брешии (IV–V вв.)⁹⁶, отмечает, что последний расширил взгляд на Пасху, рассматривая время ее празднования в контексте общего фундаментального космологического порядка⁹⁷.

Современные авторы также обращают внимание на неразрывную связь нынешней Пасхи с Пасхой будущего века. Архиеп. Иоанн (Шаховской) отмечает, что «жало» смерти исторгнуто воскресением Христовым и, чтобы нам быть в будущем «Воскрешенными во Христе» необходима «смерть для греха»⁹⁸. Прот. А. Шмеман призывает в настоящем

⁹¹ Григорий Богослов, свт. Слово 44-е : На Неделю новую, на весну и в память мученика Маманта // Творения: в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2010. Т. 1. С. 555.

⁹² Григорий Нисский, свт. Слово 2-е на Пасху : Святого отца нашего Григория Нисского, слово на Святую Пасху, о воскресении // Христианское чтение. СПб., 1847. Ч. II. С. 3–41.

⁹³ Панагопулос И. Толкование Священного Писания у отцов Церкви. М., 2013. Т. 1. С. 438.

⁹⁴ Григорий Богослов, свт. Слово 45-е : На Святую Пасху // Творения: в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2010. Т. 1. С. 559–574.

⁹⁵ PL 54. De Passione. 3, 1; 5, 1.

⁹⁶ Green B. The Soteriology of Leo the Great. Oxford, University Press, 2008. P. 96–97.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Иоанн (Шаховской), еп. Время веры. Нью-Йорк: Изд. имени Чехова, 1954. С.157–158.

дне Пасхи увидеть и день Воскресения Христова, и будущий день всеобщего Воскресения: «Пасхальная ночь – это свидетельство о том, что Христос жив и с нами, и мы живы с Ним. Вся она – призыв увидеть в мире и жизни зарю таинственного дня Царства света»⁹⁹.

§ 1.3. Святоотеческая и научно-богословская литература о проблеме «сродства» ветхозаветной и новозаветной Пасхи и пасхальном характере Тайной вечери

Можно утверждать, что все святоотеческие пасхальные беседы, проповеди и гомилии затрагивают тему «сродства» ветхозаветной и новозаветной Пасхи. Работа проф. А. И. Сидорова «Св. Мелитон Сардийский. Жизнь и творения. Сочинение «О Пасхе»¹⁰⁰ посвящена творчеству апологета II века свт. Мелитона Сардийского и в ней, наряду с другими, дошедшими до нас, его творениями, рассматривается пасхальная гомилия. Автор статьи анализирует многоаспектное толкование Пасхи этим церковным писателем. Следует отметить, что у свт. Мелитона эти аспекты выделены достаточно четко и именно при их рассмотрении прослеживается связь новозаветной и ветхозаветной Пасхи.

Сродство праздничных аспектов ветхозаветной и новозаветной Пасхи утверждается свт. Афанасием Великим. Он рассматривает Пасху как единый праздник¹⁰¹. Свт. Кирилл Александрийский¹⁰² в единстве буквально-исторического, духовного (анагогического) и типологического истолкования, как характеризует его экзегетику проф. А. И. Сидоров¹⁰³, осмысливает

⁹⁹ Шмеман А., прот. Воскресные беседы. М.: Паломник, 1993. С. 182.

¹⁰⁰ Сидоров А.И. Св. Мелитон Сардийский. Жизнь и творения. Сочинение «О Пасхе». [Электронный ресурс]. URL: [http://www.bibliofond.ru /view.aspx?id=107342](http://www.bibliofond.ru/view.aspx?id=107342) (дата обращения: 27.03.2019).

¹⁰¹ Афанасий Великий, свт. Праздничные послания // Творения : в 4 т. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994. Т. 3. С. 426.

¹⁰² Кирилл Александрийский, свт. Глафиры или искусные объяснения избранных мест из пятикнижия Моисея // Творения : в 2 кн. М.: Паломник, 2001. Кн. 2. С. 7–427.

¹⁰³ Сидоров А.И. Святитель Кирилл Александрийский, его жизнь, церковное служение и творения : вступительная статья // Творения святителя Кирилла епископа Александрийского. М.: Паломник, 2000. Т. 1. С. 51.

«сродство» ветхозаветной и новозаветной Пасхи, утверждая, что их неразрывная связь обусловлена Христоцентричностью обоих Заветов. Это во всей полноте нашло свое выражение в цикле праздничных (пасхальных) посланий¹⁰⁴, написанных на протяжении всего его пребывания на Александрийской кафедре. Святой Кирилл связывает Пасху со всеми аспектами церковной жизни. Однако его пасхальные проповеди, в целом, мало изучены. Работа А. Миролюбова «Проповеди св. Кирилла Александрийского»¹⁰⁵ осталась до настоящего времени едва ли не единственной попыткой проанализировать все дошедшие до нас 30 пасхальных проповедей александрийского святителя (целиком сохранились 29), до сих пор, к сожалению, полностью не переведенных на русский язык. Французские авторы под руководством Пьера Эвье издали в оригинале первые 17 пасхальных проповедей свт Кирилла, снабдив их параллельным французским переводом и критическими статьями¹⁰⁶. Все пасхальные проповеди святителя изданы недавно в переводе на английский, но без критического анализа¹⁰⁷.

Многие научно-богословские работы, посвященные изучению Ветхого и Нового Завета, типологическому методу и святоотеческой экзегетике, затрагивают вопросы «сродства» ветхозаветной и новозаветной Пасхи.

Так, А.В. Иванов в учебном пособии¹⁰⁸ для духовных школ XIX в. отмечает, что новозаветные события, образы и притчи имеют в отношении Ветхого Завета истолковательную силу. Работа И. Н. Корсунского¹⁰⁹ показывает, что ветхозаветный Закон в Новом Завете получил полноту

¹⁰⁴ *Cyrille d'Alexandrie, st. Lettres festales: I–XVII en 3 vol / éd. par Pierre Evieux. Paris: Cerf, 1991–1998; Cyril of Alexandria, st. Festal letters : 13–30 / éd. by D.G. Hunter. Washington: The Catholic University of America Press, 2013. 220 p.*

¹⁰⁵ *Миролюбов А. Проповеди св. Кирилла Александрийского. Киев, 1889. 300 с.*

¹⁰⁶ *Cyrille d'Alexandrie, st. Lettres festales: I–XVII en 3 vol / édité par Pierre Evieux. Paris: Cerf, 1991–1998.*

¹⁰⁷ *Cyril of Alexandria, st. Festal letters : 13–30 / ed. by D.G. Hunter. Washington: The Catholic University of America Press, 2013. 220 p.*

¹⁰⁸ *Иванов А.В. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. СПб.: Воскресение, 2008. 912 с.*

¹⁰⁹ *Корсунский И. Н. Новозаветное толкование Ветхого Завета. М.: Типография Снегирева, 1885. 327 с.*

своего исполнения. Книга еп. Михаила (Лузина)¹¹⁰ иллюстрирует, что толкование Ветхого и Нового Заветов в Церкви всегда взаимозависимо: оба Завета составляют одно целое в Божественном Домостроительстве. Статья сщмч. Александра Глаголева¹¹¹ посвящена доказательству утверждения, что факт и сущность Нового Завета заверяются Ветхим Заветом.

Современный библеист Д. Г. Добыкин отмечает, что, во всех Божественных явлениях в истории ветхозаветного Израиля, согласно святоотеческому учению, проявлялось действие Бога-Сына. Следовательно, и в событиях ветхозаветной Пасхи действовал Христос: «Например, иудеев через Красное море провел Христос: *Коня и всадника в море Чермное <...> Христос истрясе, Израиля же спасе*»¹¹².

Из работ зарубежных авторов, исследовавших святоотеческую экзегетику II–V вв., отметим работу И. Панагопулоса¹¹³. Он рассуждает о христологическом понимании Ветхого Завета, которое «является, по сути, его духовным толкованием»¹¹⁴. Жан Даниелу также исследует, как отражено в трудах святых отцов рассматриваемого периода единство Ветхого и Нового Завета, и какое значение оно имело для ранней христианской проповеди¹¹⁵. Он отмечает святоотеческую традицию типологического толкования пасхального, по преимуществу, содержания Книги Исход и указывает аспекты ветхозаветной Пасхи, которые раскрывают Таинство Христово¹¹⁶. Однако автор ничего не сообщает о соответствующей многоаспектности новозаветной Пасхи.

¹¹⁰ Михаил (Лузин), еп. Библийская наука : Очерк истории толкования Библии. Киев: Типография Фортунатова, 1898. 152 с.

¹¹¹ Александр Глаголев, сщмч. Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви // Труды Киевской Духовной Академии. 1909. Ноябрь. С. 491–504.

¹¹² Добыкин Д.Г. Православное учение о толковании Священного Писания: Лекции по библейской герменевтике. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2018. 273 с.

¹¹³ Панагопулос И. Толкование Священного Писания у отцов Церкви : в 2 т. М.: Перервинская Духовная Семинария, 2013–2015.

¹¹⁴ Там же. Т. 1. С. 113.

¹¹⁵ Даниелу Ж. Таинство будущего : Исследования о происхождении библейской типологии. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. 448 с.

¹¹⁶ Elle (la Pâque – Пасха ветхозаветная – иг. В.) comprende un certain nombre d'aspects à travers le mystère de Christ nous apparaît (*Daniélou J. Bible et liturgie : La theologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église. Paris. Cerf, 1951. P. 388.*)

Заметим, что на существенные различия в осмыслении степени связи ветхозаветной и новозаветной Пасхи у древних церковных писателей, впервые внимание обратил В.В. Болотов¹¹⁷.

Отношения церковных писателей II–V вв. к вопросу о пасхальном характере Тайной вечери будут рассмотрены в следующих главах. Здесь лишь укажем наиболее значимые, на наш взгляд, работы, посвященные этой проблеме. Историей вопроса занимался прот. А.В. Горский¹¹⁸. Он, рассмотрев различные источники, начиная с древних церковных писателей, показал, что положительное мнение о пасхальном характере Тайной вечери окончательно утвердилось в Церкви после подробного разъяснения свт. Иоанна Златоуста¹¹⁹. Обоснование Д. Хвольсоном даты Тайной вечери Господа нашего Иисуса Христа (13 нисана ветхозаветного лунного календаря)¹²⁰, как возможной даты ветхозаветной Пасхи (если 14 нисана выпадает на пятницу, на канун субботы), является подтверждением воззрения на Тайную вечерю, как на пасхальную. Подобное согласование необходимо, поскольку оно отражено в построении православной пасхалии. К тому же его отсутствие давало ложный повод «редактировать» Евангелие.

В этой связи следует отметить труд известного богослова Н.Н. Глубоковского¹²¹, который по достоинству и одновременно критически оценил труд Д. Хвольсона. Он воздал должное Д. Хвольсону за решение отнюдь не простой задачи согласования свидетельств евангелистов-синоптиков и святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова относительно пасхального

¹¹⁷ Болотов В.В. Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 105–144.

¹¹⁸ Горский А.В., прот. Совершил ли Господь Иисус Христос Пасху иудейскую на последней Вечери Своей с учениками? // Прибавление к Творениям святых Отцов. 1853. Ч. 12. Кн. 3. С. 446–491.

¹¹⁹ Иоанн Златоуст, свт. Толкование на святого Матфея евангелиста // Творения : в 12 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1901. Т. 7. С. 809–829.

¹²⁰ Хвольсон Д.А. Последняя пасхальная вечеря Иисуса Христа и день Его смерти // Христианское чтение. 1875. № 9–10. С. 430–488; 1877. № 5–6. С. 821–876; № 11–12. С. 557–610; 1878. № 3–4. С. 352–419.

¹²¹ Глубоковский Н. Н. О пасхальной вечери Христовой и об отношениях к Господу современного Ему еврейства : По поводу немецкого исследования проф. Д. А Хвольсона // Христианское Чтение. 1893. № 7–8. С. 85–123; № 9–10. С. 289–320.

характера Тайной вечери Господней. Вместе с тем Н. Н. Глубоковский показал, что, нет и не может быть, никаких оснований для пересмотра евангельского текста, поскольку это столь же излишне, сколь и вредно.

Примерно в одно время с работой Д. А. Хвольсона опубликована ранее упомянутая нами работа А. В. Иванова¹²², который также склоняется к тому, чтобы считать Тайную вечерю пасхальной. Он дает ее пространное описание, дополняя свой рассказ изложением пасхальных традиций, относящихся ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. В частности, он отмечает, что Иисус Христос на последней вечери исполнил все ветхозаветные пасхальные обряды, которые в глазах учеников имели значение и историческое, и прообразовательное¹²³.

В начале второй половины XX в. выходит работа Н. Д. Успенского¹²⁴, которая развивает научную традицию осмысления Тайной вечери как пасхальной. Русский богослов находит подтверждающие это дополнительные детали в тексте всех трех синоптических Евангелий. Он подмечает, что Тайная вечеря началась в строго определенный час: *когда настал вечер* (Мф.26, 20; Мк.14, 17), *когда настал час* (Лк.22, 14), то есть сразу же по заходу солнца. «Эта подробность теряла бы свой смысл, – пишет Н. Д. Успенский, – если бы Тайная вечеря была повседневной трапезой, потому что для всedневных трапез у евреев установленного законом времени не существовало»¹²⁵.

Автор рассматриваемой статьи устанавливает, с какими элементами Пасхальной вечери была соединена совершенная Господом Иисусом Христом Евхаристия, а именно: по традициям пасхальной трапезы один из хлебов хранился целым до ее окончания и с благословением преломлялся и раздавался главой трапезы его сотрапезникам. Чаша же, которую Господь подал святым

¹²² Иванов А.В. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. СПб.: Воскресение, 2008. 912 с.

¹²³ Там же. С. 314–315.

¹²⁴ Успенский Н.Д. Тайная Вечеря и Трапеза Господня // Православная литургия : Историко-литургические исследования. Праздники, тексты, устав. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви. 2007. Т. 3. С. 3–27.

¹²⁵ Там же. С. 14.

Своим ученикам и апостолам со словами *пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя, Нового Завета* (Мф. 26, 27–28), скорее всего, была третьей чашей пасхальной трапезы, поскольку следовала уже после снедения агнца и сопровождалась торжественными и многократными благословениями¹²⁶.

Далее Н. Д. Успенский на многих примерах из Ветхого и Нового Заветов поясняет, что в словах Господа на Тайной вечери: *Сие творите в Мое воспоминание* (Лк.22, 19), слово «воспоминание» означает большее, чем воспроизведение в памяти минувшего, но «воспроизведение ими (апостолами – иг. В.) в дальнейшем сущности происшедшего на Тайной вечери». Иначе наставления апостольские, – *Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова* (1Кор.10, 16)? – были бы беспредметными.

Очень желал Я есть с вами сию пасху прежде Моего страдания, ибо сказываю вам, что уже не буду есть ее, пока она не совершится в Царствии Божием (Лк. 22, 15–16), – эти слова Господа нашего Иисуса Христа, как отмечает Н. Д. Успенский, определили эсхатологический характер Тайной вечери. В связи с этим, и «первый день недели, в который воскрес Иисус Христос, встречали вечерей Господней (Деян. 20, 7), и самый день этот стали называть днем Господа (Откр. 1, 10) (Κυριακή ἡμέρα в греческом оригинале – иг. В.), т. е. так, как называется в Апостольских посланиях Второе пришествие Христово»¹²⁷.

Эсхатологический характер богослужения Евхаристии, как указывает Н. Д. Успенский (а мы добавим также, и пасхальный его характер), особенно ярко проявляется, когда священник произносит слова: «О, Пасха велия и священнейшая Христе! О, Мудросте и Слове Божий и Сило! Подавай нам истее Тебе причащаться в невечернем дни Царствия Твоего»¹²⁸. Завершая описание работы Н. Д. Успенского, приведем слова православного богослужения службы Великого Четверга: «Сугубая вечеря, пасху бо закона

¹²⁶ Там же. С. 16.

¹²⁷ Там же. С. 21–22.

¹²⁸ См. об этом: Там же. С. 22.

носит: И пасху новую, Кровь, Тело Владычнее» (Синаксарь в Великий Четверг), которые автор рассматриваемой статьи справедливо счел настолько важными для подтверждения факта совершения Спасителем на Тайной вечери Пасхи ветхозаветной и Пасхи новой, понимаемой здесь как Таинства Тела и Крови Его, что поместил их в качестве эпиграфа своего труда. Пасха Новозаветная, еще не понимаемая как Воскресение, уже совершена, сразу же после Пасхи ветхозаветной за тем же столом и на тех же сосудах, при неоконченных еще песнопениях последней, прикровенно для апостолов, и торжественно для нас, участников богослужения Великого Четверга.

Выяснению пасхального характера Тайной вечери и типологической связи ветхозаветной и новозаветной Пасхи посвящены работы Ф. Манна¹²⁹ и Г. Глигорова. Последним, в частности, отмечается: «Ничто не раскрывает христианский смысл праздника Пасхи таким образом, как его связь с древнееврейским прообразом»¹³⁰. Исследованию связи Тайной вечери с традициями ранней христианской анафоры посвящена статья М. Желтова¹³¹.

§ 1.4. Время Пасхи как богословская проблема

Богословский характер вопроса о времени праздника Пасхи до сих пор является дискуссионным¹³². Пособий по изучению православной пасхалии написано достаточно много, однако качество ее объяснения оставляет желать лучшего. Отечественный исследователь пасхалии сщмч. Димитрий Лебедев в

¹²⁹ *Manns F.* Encore une fois: la dernière Cène, un repas pascal // *Didaskalia*. Lisboa, 2007. V. 37. Fascículo 2. P. 27–32.

¹³⁰ *Глигоров Г.* Типологическое значение еврейского праздника Пасхи. «Пасха – прообраз явления Мессии и участия в пире Мессии». [Электронный ресурс]. URL: bogoslov.ru/text/1632232.html (дата обращения: 14.04.2019).

¹³¹ *Желтов М., диак. (свящ.).* Чин Тайной вечери в представлениях современных литургистов // XV Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. 2005 г. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. Т. I. С. 66–73.

¹³² *Георгиевский А.И.* О церковном календаре // *Календарный вопрос*. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 61–77. *Цытин В., прот.* О календарных спорах и церковных канонах. Там же. С. 96–104. *Календарь вечности : Интервью с архим. Тихоном (Шевкуновым)*. Там же. С. 54–60. *Огицкий Д. П.* Канонические нормы православной пасхалии. Там же. С. 218–233.

свое время счел необходимым опубликовать свою переписку с В. В. Болотовым. Слова последнего в связи с пасхалией следующие: «В толковании Тяжелова¹³³ ни тени правды. Вообще пасхалия у нас не в авантаже обретается. Вздору печатают в пасхалиях в достаточной степени. В программе моих затей... стоит и «Православная пасхалия на исторических основаниях»...»¹³⁴.

Большой интерес у исследователей вызывает эпоха после Никейского собора в связи с пасхальными спорами и способами их преодоления. Некоторые авторы справедливо видят в этом влияние Никейского собора¹³⁵. Отмечается и не оспаривается, что эта эпоха ознаменовалась распространением и утверждением в Церкви александрийской пасхалии. Однако споры обычно рассматриваются с точки зрения технической хронологии (т.е. изучаются и анализируются смещения и различия в построениях лунных пасхальных циклов, вне связи с богословским осмыслением Пасхи)¹³⁶. Первые и наиболее глубокие объяснения александрийской пасхалии, именно на богословско-исторической основе, дано, на наш взгляд, сщмч. Петром и свт. Афанасием Александрийскими¹³⁷, а также свт. Амвросием Медиоланским в письме «... епископам, поставленным в Эмилии»¹³⁸. Св. отцы, рассуждая о времени празднования

¹³³ Тяжелов А.И. Руководство к Пасхалии : Для употребления в духовных училищах. М.: Синодальная типография, 1820. 70 с.

¹³⁴ Димитрий Лебедев, сщмч. Речь перед защитой магистерской диссертации : «Из истории древних пасхальных циклов : I. 19-летний цикл Анатолия Лаодикийского. СПб., 1912» // Богословский вестник. 1916. Т. 1. № 1. С. 36–47.

¹³⁵ Schwartz E. Christliche und jüdische Ostertafeln. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1905. 197 p.; Daunoy F. La question pascale au concile de Nicée // Echos d'Orient, 1925. Т. 24. n^o 140. P. 424–444.; Lejbowicz M. De tables pascales tables astronomiques et retour : Formation et réception de comput patristique. [Электронный ресурс]. URL: [http : Max Lejbowicz@univ-paris1.fr](http://Max.Lejbowicz@univ-paris1.fr). (дата обращения: 29.07.2019).

¹³⁶ Krusch B. Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen. Leipzig: Verlag von Veit und Comp, 1880. 349 s.; Schwartz E. Christliche und jüdische Ostertafeln. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1905. 197 p.; Grumel V. Le problème de la date pascale aux III^e et IV^e siècles // Revue des études byzantines. 1960. Т. 18. P. 163–178.

¹³⁷ Пасхальная хроника / Пер. и комментарии Л. А. Самуткиной. СПб.: Алетейя, 2004. С. 21–27.

¹³⁸ Амвросий Медиоланский, свт. Письмо господам братьям, возлюбленным епископам, поставленным в Эмилии // Собрание творений. М.: ПСТГУ, 2015. Т. IV. Ч. 2. С. 399–417.

Пасхи, в первую очередь обращают внимание на сакральность времени Пасхи, указывают на то, что этот день избрал Сам Господь. Именно в Священном Писании, «чтобы не показалось, что мы отступаем от Ветхого Завета», а не в человеческом мудровании святитель Амвросий Медиоланский призывает найти указания для определения времени праздника.

Особо следует отметить, что современные исследователи практически не учитывают тот факт, что в VI в. Римская Церковь, хотя и ввела в пасхальную практику александрийский способ расчета дня праздника, но, при этом, не приняла воззрений александрийских архипастырей на христианскую Пасху и на ее «сродство» с Пасхой ветхозаветной, что повлекло за собой распространение на Западе заблуждений относительно принципов построения александрийской пасхалии: якобы в ней главным является астрономический фактор. Полагаем, что ошибочная трактовка, сводящая александрийский принцип назначения дня Пасхи к отысканию ближайшего после весеннего равноденствия полнолуния, восходит к сочинениям западного церковного писателя VI в. Виктора Капуанского¹³⁹. Его слова в двух отрывках цитирует известный на Западе ученый богослов Беда Достопочтенный. В первом из них¹⁴⁰ содержится критика в адрес западного пасхалиста Виктория Аквитанского по поводу назначения дня Пасхи в 550 году. Виктор Капуанский отстаивает для этого года дату 24 апреля, назначенную согласно александрийской пасхалии. Однако далее в своем тексте¹⁴¹ он же излагает метод определения 14-й луны пасхального месяца (т. е. пасхальной границы) по признаку перехода солнца через точку весеннего равноденствия (14-я луна после весеннего равноденствия).

Со временем это ошибочное мнение стало проникать на Восток. Так, византийский монах и ученый XIV в. М. Властарь утверждал, что Пасху

¹³⁹ *Victor Capuensis, ep. Ex libello de cyclo paschal // Spicilegium solesmense complectens sanctorum partum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera. Paris: Prosiat apud firmin Didot fratres, 1852. T. 1. P. 296–301.*

¹⁴⁰ *Bede. The reckoning of time / Transl. by F. Wallis. Liverpool: University Press, 1999. P. 135.*

¹⁴¹ *Ibid. P. 421–422.*

необходимо праздновать после весеннего равноденствия, совершать не в один день с иудеями; не просто после равноденствия, но после первого полнолуния, имеющего быть после равноденствия, и после этого полнолуния в ближайшее воскресение¹⁴². Современник Властара Никифор Григора даже просил (правда, безуспешно) императора Андроника реформировать пасхалию, чтобы привести ее в соответствие с указанными астрономическими «нормами»¹⁴³.

Обратим внимание на существенный момент. Многие древние авторы высказывались по поводу времени празднования Пасхи. В основном, они так же указывали на необходимость соблюдать день наступления весеннего равноденствия и полнолуния. Подчас речь идет даже не о равноденствии, например у Евсевия Кесарийского, а о вступлении солнца в первый знак зодиака, что имеет смысл начала года в некоторых календарных системах. В книге П. В. Кузенкова¹⁴⁴ приводятся соответствующие высказывания Евсевия Кесарийского¹⁴⁵, Евсевия Емесского¹⁴⁶, Андрея, брата епископа Магна¹⁴⁷, Псевдо-Иоанна Златоуста¹⁴⁸, Епифания Кипрского¹⁴⁹, Симеона Баркайя¹⁵⁰, Анании Ширакаци¹⁵¹. Однако их мнения необходимо рассматривать в контексте с условиями той эпохи. Действительно, Феофил Александрийский в своем Прологе¹⁵² к александрийской пасхалии также указывает на

¹⁴² *Властарь М.* Алфавитная Синтагма. Буква П. Гл. 7. О том, что для Пасхи положены четыре ограничения. [Электронный ресурс]. URL : www.agioskanon.ru/sintagma (дата обращения: 04.05.2019).

¹⁴³ *Никифор Григора.* Римская история. [Электронный ресурс]. URL : https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/rimskaja-istorija-nikifora-grigory-nachinayushajasja-so-vzjatija-konstantinopolja-latinjanami-tom-1 (дата обращения: 23.05.19).

¹⁴⁴ *Кузенков П. В.* Христианские хронологические системы : История летосчисления в святоотеческой и восточнохристианской традиции. М.: Русский издательский центр, 2004. 1001 с.

¹⁴⁵ Там же. С. 586.

¹⁴⁶ Там же. С. 599.

¹⁴⁷ Там же. С. 602.

¹⁴⁸ Там же. С. 608.

¹⁴⁹ Там же. С. 621.

¹⁵⁰ Там же. С. 680.

¹⁵¹ Там же. С. 715.

¹⁵² *Theophili Alexandrini, ep.* Prologus de sancto ac salutari Paschate // *Patrologia Graeca.* Paris: J.-P. Migne, 1857. T. 65. P. 47–52.

необходимость соблюдать 21 марта, как дня весеннего поворота. Он объясняет это тем, что именно александрийский цикл, в котором 21 марта является нижней пасхальной границей, правильно определяет библейский пасхальный «месяц новых». Александрийские архиепископы, сщмч. Петр¹⁵³, Феофил¹⁵⁴, свт. Кирилл¹⁵⁵, дали исчерпывающие разъяснения на этот счет: Пасха справляется в месяце новых (плодов) – *Наблюдай месяц Авив и совершай Пасху Господу Богу твоему* (Втор. 16, 1). Можно также предположить, принимая во внимание сходство культуры земледелия хлебных злаков в древности во всей Передней Азии, что на Востоке хорошо известно время наступления «месяца новых (плодов)». Здесь, по мнению известного русского биолога и генетика Н. И. Вавилова, «вырабатывались соответствующие формы (зерновых – иг. В.) в благоприятных условиях осеннего посева, мягкой зимы и при сравнительно благоприятном распределении осадков»¹⁵⁶.

На рубеже XIX–XX столетий основополагающие принципы построения александрийской пасхалии исследовал В. В. Болотов. Он, основываясь на библейском указании о «снопе возношения» (*принесите первый сноп жатвы вашей к священнику ... на другой день праздника вознесет его священник* (Лев. 23, 10–11)), доказал, что существенным признаком месяца Авив является время созревания ячменя в окрестностях Иерусалима¹⁵⁷. Это подтверждается историческими исследованиями практики ветхозаветного богослужения времен земной жизни Господа нашего Иисуса Христа¹⁵⁸. Именно богословские

¹⁵³ *Пасхальная хроника* / Пер. и комментарии Л. А. Самуткиной. СПб.: Алетейя, 2004. С. 21–27.

¹⁵⁴ PG. Paris, J.-P. Migne, 1857. Т. 65. Р. 47–52.

¹⁵⁵ *Cyrille d'Alexandrie, st. Lettres festales: I–XVII en 3 vol* / édité par Pierre Evieux. Paris: Cerf, 1991–1998. Т. 1. С. 198.

¹⁵⁶ *Вавилов Н. И. Пять континентов*. М.: Государственное издательство географической литературы, 1962. С. 159.

¹⁵⁷ *Болотов В.В. Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос*. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 134–135.

¹⁵⁸ *Год – библейский и церковный* // Православная богословская энциклопедия или богословский энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Лопухина. СПб., 1903. Т. IV. С. 455–467.; *Календарь библейско-еврейский и иудейский* // Православная богословская энциклопедия / Сост. Н. Н. Глубоковский. СПб., 1907. Т. VIII. С. 1–6.; *Гаркави А.Я. Исторические очерки караимства* // Журнал «Восход». 1897. № 5. С. 121–122.

принципы назначения дня Пасхи создателями александрийской пасхалии указаны В. В. Болотовым в его работе, и не что иное, как пренебрежение первыми, всегда приводило к путанице в пасхальном вопросе.

К сказанному необходимо добавить, что существенным признаком православной пасхалии является то, что в ней, в отличие от пасхалии александрийской, используется летосчисление от Сотворения мира (так называемая Византийская эра¹⁵⁹).

Святоотеческое учение о связи христианской Пасхи с первым днем Творения мира и с Пасхой будущего века оказало влияние на то, что к VI веку начинают оформляться так называемые пасхалистические эры от Сотворения мира. Виктор Аквитанский (V в.) в Прологе к своей пасхалии писал, что тайна учения о пасхалии «может проявиться яснее, если будет отыскиваться от возникновения самого мира...начало рассматриваемого торжества (Пасхи – иг. В.), а также, таким образом, целостность скрытого вопроса будет изучаться через последовательность веков»¹⁶⁰. Русский хронолог Н. Степанов по этому поводу отмечал: «Хотя эти вычисления (пасхальные – иг. В.) и касались воспоминания новозаветного события, но, по воззрению христианских устроителей пасхалии, христианская пасха должна была провидеться и в ветхозаветной церкви, а потому все циклы пасхальные должны начинаться с первого года сотворения мира»¹⁶¹.

Описанию пасхалистических хронологических систем посвящены достаточно объемные работы известных специалистов в этой области¹⁶².

¹⁵⁹ *Димитрий Лебедев, сщмч.* Так называемая византийская эра от сотворения мира // Византийское обозрение. Юрьев. 1917. Т. 3. С. 1–52. (Из-за революции статья о Византийской эре сщмч. Димитрия Лебедева осталась незавершенной).

¹⁶⁰ «*istius modi disciplinae secretum luculentius posse reserare, si ab ipsius mundi ... deinceps huius sollemnitatis initium requiratur, atque ita per digestum ordinem saeculorum questoneis abstrusae exploretur integrites*» (*Bucherius A. De doctrina temporum commentarius in Victorium Aquitanum. Antwerp: Balthasaris Moreti, 1634. Col. 2–69.*)

¹⁶¹ *Степанов Н.* Таблицы для решения летописных задач на время // Известия Отделения русского языка и словестности Императорской Академии Наук. 1908. XIII. Кн. 2. С. 91.

¹⁶² См., напр. : *Dulaurier E. Recherches sur la chronologie Arménienne technique et historique.* Paris; L'Imprimerie Impériale, 1839. Т. 1. 427 p.; *Grumel V. La chronologie.* Paris: Presses Universitaires de France, 1958. 487 p.; *Кузенков П. В.* Христианские хронологические системы : История летосчисления в святоотеческой и восточнохристианской традиции. М.: Русский издательский центр, 2004. 1001 с.

Разносторонний, энциклопедический и вместе с тем богословский подход к изучению этих систем указал сщмч. Димитрий (Лебедев)¹⁶³. Он также считал важным продление пасхальных циклов к году Творения мира и определение дней Творения по этим циклам. Эта мысль, вместе с приведенным выше высказыванием Н. Степанова, восполнила, на наш взгляд, очевидный недостаток объективных критериев практической исторической значимости ранних христианских хронологических систем.¹⁶⁴

Вопрос о едином дне праздника Пасхи для всей Церкви возник уже во II в., когда представители Римской Церкви во главе с епископом Виктором вели спор с приверженцами малоазийской пасхальной практики (ее сторонники – Поликрат, епископ Ефесский, и свт. Мелитон Сардийский) о выборе дня недели для праздника Пасхи¹⁶⁵.

На Первом Вселенском соборе также обсуждался вопрос о едином дне праздника Пасхи для всей Церкви. О его важности свидетельствуют послание равноап. Константина Великого¹⁶⁶ и труды церковного историка Сократа Схоластика¹⁶⁷. Такие выдающиеся иерархи, как свтт. Иоанн Златоуст и Лев Великий указывали на отражение в едином дне празднования Пасхи единства Церкви. Например, совершенство агнца и мужской пол, целостность и единственность пасхальной жертвы, всецелое ее потребление в одном доме за единой пасхальной трапезой¹⁶⁸ святитель Иоанн Златоуст

¹⁶³ *Димитрий Лебедев, сщмч.* Так называемая византийская эра от сотворения мира // Византийское обозрение. Юрьев. 1917. Т. 3. С. 1–52.

¹⁶⁴ Вопрос о реальной исторической значимости древних пасхальных циклов ставил в свое время известный богослов начала XX столетия сщмч. Иларион (Троицкий). См. об этом : *Троицкий В. А., сщмч.* О церковном употреблении пасхальной эннеакэдекаетириды Анатолия Лаодикийского // Богословский вестник. 1916. №1. Т. 1. С. 48–62.

¹⁶⁵ Этот спор подробно будет разобран в §2.1

¹⁶⁶ *Константин Великий, равноап.* Послание из Никей к епископам, не присутствовавшим на соборе // Деяния Вселенских Соборов. СПб.: Воскресение, 1996. Т. 1. С. 80–82.

¹⁶⁷ *Кузенков П.В.* Указ. соч. С. 658.

¹⁶⁸ См. об этом также : *Илья (Жуков) игум.* Пасха и пасхалия : Время и календарь в православном сознании. СПб.: Изд-во Виктора Немтинова, 2000. С. 89.

истолковывает как главенство Христа и единство Церкви¹⁶⁹. Что касается святителя Льва Римского, то он, как отмечал исследователь его творчества В. Ф. Певницкий, часто повторял в проповедях: «двух истинных вер быть не может, а (есть – иг. В.) одна»¹⁷⁰. В пасхальном споре 455 г. Лев Великий принимает дату Пасхи Александрийской Церкви не просто уступая, а убеждаясь в ее правильном определении из переписки с Александрийским предстоятелем св. Протерием. Он сообщает, что тем самым хочет сохранить единство церковное, о котором имеет особенное попечение¹⁷¹.

В последующие времена, именно забота о сохранении единства церковного, удержала Матфея Властаря, Исаака Аргири и самого императора Андроника¹⁷² от изменения пасхалии, к которому, как отмечалось ранее, они первоначально склонялись в силу ложного понимания ее принципов.

В XIX–XX столетии пасхальный вопрос вновь привлек внимание богословов и церковных историков. В связи с переменами в церковной жизни после революции он дискутировался на Всероссийском Поместном соборе 1917–1918 гг., и, не смотря на разные концептуальные мнения, был решен в пользу сохранения нашей пасхалии, в первую очередь, из-за стремления сохранить единство и мир в Церкви¹⁷³. Однако, как показал анализ источников, единство в пасхальном вопросе невозможно сохранить, лишь руководствуясь консервативно-охранительным мышлением, не вникания в суть дела и не пытаясь найти истину. Именно убежденность в возможности ее обретения является основанием единства Церкви в решении пасхального вопроса.

¹⁶⁹ *Иоанн Златоуст, свт.* Слово 1-е на Пасху // Творения : в 12 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1902. Т. 8. Кн. 2. С. 927.

¹⁷⁰ *Певницкий В.Ф.* Св. Лев Великий и его проповеди. Киев: Губернская типография, 1871. С. 99–100.

¹⁷¹ PL 54. Ep. CXXXVII, 1.

¹⁷² *Кузенков П. В.* Указ. соч. С. 773, 775–776, 755.

¹⁷³ *Дискуссия по календарному вопросу на Всероссийском поместном соборе 1917–1918 гг.* // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. Приложение 2. С. 287–319.

ВЫВОДЫ

1. Основными принципами отбора источников, используемых в диссертации, являются: тематический, хронологический и патрологический. Последний представлен в работах Н. И. Сагарды, С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. Проблема аутентичности источников обусловлена их богословским содержанием; источники с научно обоснованной недостоверностью авторства рассматриваются с традиционно усвояемым им в церковной науке авторством.

2. Значение слова «пасха» у древних авторов служило отправной точкой для богословского осмысления Пасхи, и давало ориентир для выбора правильного направления в их исследованиях. Более поздние авторы, включая современных, исследуя вопрос об этимологии и семантике слова «пасха», рассматривают как значение, приписываемое этому слову древними писателями, так и особенности семантики этого слова в новых языках.

Изучение святоотеческой и научной литературы позволило выявить три аспекта Пасхи: Пасха – жертва; Пасха – священное событие; Пасха – праздник.

3. Все святоотеческие пасхальные беседы, проповеди и гом依ии затрагивают тему «сродства» ветхозаветной и новозаветной Пасхи. В работах современных богословов отражен данный аспект святоотеческого наследия, раскрыт пасхальный характер Тайной вечери.

4. Богословский характер вопроса о времени праздника Пасхи до сих пор является дискуссионным. Опыт св. отцов, видевших в едином дне празднования Пасхи отражение единства Церкви, указывает путь к его разрешению на основе «сродства» ветхозаветной и новозаветной Пасхи и библейских норм определения ее времени.

Воззрения св. отцов на связь христианской Пасхи с первым днем Творения мира и с Пасхой будущего века нашли отражение в создании пасхалистических эр от Сотворения мира.

Глава 2. БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ПАСХИ В ДОНИКЕЙСКИЙ ПЕРИОД (II–III вв.)

§2.1. «Жизнь в Пасхе» и празднование Пасхи в ранней Церкви

Процесс осмысления христианской Пасхи в Доникийский период осуществлялся на фоне беспрецедентных гонений на христиан со стороны населения Римской империи и ее правительства, греческой философии и иудеев¹⁷⁴. Последние, как и язычники, не только физически, но и внутренне пытались повлиять на нарождавшееся христианство. Иудеи, «с ярко выраженной традиционалистической религией», должны были «толкать христианство на путь религии как традиции, или закона»; язычники – наоборот, побуждали «христианство погрузиться в область темных, бессознательных мистических переживаний»¹⁷⁵. Однако христианство противопоставило внешнему окружению, живущему по плотским похотям или согласно религиозному традиционализму, веру в Воскресение Христово, проповедь покаяния и новую жизнь. «С верой в Воскресение Иисуса Христа христианство вступило на совершенно своеобразный путь развития»¹⁷⁶. «Христианство начинало не с доктрины, не с формулы, а с обновления жизни» – так характеризует первые века христианства сщмч. Иларион (Троицкий)¹⁷⁷. Действительно, живая вера в Воскресшего Христа, подкрепленная силою Благодати и пасхальной радостью ожидания будущего всеобщего Воскресения мертвых, подвигла христиан на беспримерные подвиги и определила основные направления богословской мысли и творчества церковных писателей Доникийского периода. Об этом

¹⁷⁴ Сагарда Н. И. Лекции по патрологии : I–IV века. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. С. 184.

¹⁷⁵ Боголюбов Н., свящ. Вера в воскресение Иисуса Христа // Сб. Воскресение Христово. Киев: Пролог, 2004. С. 3–4.

¹⁷⁶ Там же. С. 4.

¹⁷⁷ Троицкий В.А., сщмч. Понятие о Церкви в противоиудейской полемике первых двух веков // Богословский вестник. 1912. Т. 2. №5. С. 1.

свидетельствуют, во-первых, личный духовный опыт подвижников, во-вторых, письменные источники того времени. Так, сщмч. Игнатий Богоносец, в первые годы II в. предостерегавший в своих посланиях верных от лжеучения докетов о, якобы, призрачности Страданий, а следовательно, и Воскресения нашего Господа, писал: «А если иные говорят, что Он страдал только призрачно (сами они – призрак), то зачем я в узах, зачем я пламенно желаю бороться со зверями, зачем я напрасно умираю? Значит, я говорю ложь о Господе?»¹⁷⁸. Эта мысль сщмч. Игнатия вполне перекликается с известными словами ап. Павла: *По рассуждению человеческому, когда я боролся со зверями в Ефесе, какая мне польза, если мертвые не воскресают? Станем есть и пить, ибо завтра умрем* (1Кор. 16, 32)! Жизнь в Господе приводит Игнатия Богоносца к откровению возвышенных христологических истин: «Есть только один Врач, телесный и духовный, рожденный и нерожденный, Бог во плоти, в смерти истинная Жизнь, от Марии и от Бога сперва подверженный, а потом неподверженный страданию Господь наш Иисус Христос»¹⁷⁹.

Христианство, «как новая жизнь», определяется и в «Учении 12 апостолов» (известном как «Дидахе» – иг. В.). В подтверждении этого сщмч. Иларион (Троицкий)¹⁸⁰ приводит два стиха из евхаристических молитв, содержащихся в этом раннехристианском памятнике, относящемся к началу II в.:

1. «Благодарим Тебя, Отче наш, за жизнь и ведение, которые Ты открыл чрез Иисуса, Отрока Твоего, Тебе слава во веки»¹⁸¹;
2. «Благодарим Тебя, Отче святой, за имя Твое святое, которое Ты вселил в сердцах наших, и за ведение, и веру, и бессмертие, которые Ты

¹⁷⁸ Цит. по: *Орфанитский И., свящ.* Историческое изложение догмата об Искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа. М., 1904. С. 12.

¹⁷⁹ Там же. С. 12.

¹⁸⁰ *Троицкий В.А., сщмч.* Указ. соч. Т.2. № 6. С. 243.

¹⁸¹ *Дидахе* 9,3 // Журнал Московской Патриархии. 1975. № 11. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/pravila/didahe_rus/#0_1 (дата обращения: 30.08.19).

открыл нам чрез Иисуса, Отрока Твоего, Тебе слава во веки»¹⁸². Однако если первый из этих находящихся в разных главах, но практически повторяющихся стихов можно разуметь как благодарение за обновленную жизнь, то второй следует понимать как благодарение за бессмертие, дарованное чадам Божиим Воскресением Господа нашего Иисуса Христа¹⁸³.

Таким образом, в приведенных примерах христианство отождествляется с «новой жизнью во Христе», которая предполагает и жизнь в Его Воскресении, а значит, и в пасхальной радости будущего бессмертия. Именно стремление к «жизни в Пасхе» указали для нас первые христиане, и именно такой жизнью жили и живут святые всех времен.

Некоторые современные западные исследователи утверждают, что Пасха христианская получила рождение во II столетии в период возникновения пасхальных споров¹⁸⁴. Они указывают на то, что до середины II в. как будто нет прямых исторических свидетельств отдельного празднования христианской Пасхи. Тем более, что сторонники такого мнения ссылаются на «Дидахе», утверждая, что в этом раннехристианском памятнике нет упоминания о Пасхе. В самом деле, была ли необходимость для первых христиан праздновать Пасху, если они постоянно пребывали в пасхальной радости обновленной жизни во Христе? Попробуем ответить на этот вопрос.

Взгляд на Церковь, как на новый народ, характерен для литературы рассматриваемого периода. «Родом праведных», «новым родом», «новым народом», «новым творением» называется Церковь последовательно в мученических актах Поликарпа Смирнского, в Послании к Диогнету мч. Иустина философа, философом Аристидом и в «Пастыре» Ерма¹⁸⁵.

¹⁸² *Дидахе* 10, 2. Указ. соч.

¹⁸³ *Воскресение Иисуса Христа* // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 417; *Воскресение мертвых* // Православная энциклопедия. М., 2005. Т.9. С. 427.

¹⁸⁴ *Guéraud O. et Nautin P. Introduction au livre d' Origène : Sur la Pâque // Origène : Sur la Pâque / Publié par O. Guéraud et P. Nautin Paris: Beauchesne, 1979. P. 96; Richard M. La question pascale au II siècle // Opera minora. 1976. Т.1. n^o8. P. 179–212.*

¹⁸⁵ *Троицкий В.А., сщмч.* Указ. соч. №6. С. 245.

По учению сщмч. Климента Римского, христиане, как новый народ, «заняли в отношении к Богу место ветхозаветного Израиля, а потому Авраам и другие ветхозаветные праведники – отцы христиан»¹⁸⁶.

В это время же происходит становление церковного самосознания, подобно тому, как «личность определяет, что она есть и что она не есть: в самосознании определяется я в его отличии от не-я»¹⁸⁷. И именно в этот период Церковь начинает осмысливать и определять свое отношение к ветхозаветным событиям и, в частности, к ветхозаветной Пасхе. Это отношение можно определить как глубокое усвоение и духовное осмысление ее в свете новозаветных событий, о чем свидетельствуют «евхаристические» 9-я и 10-я главы «Дидахе». В них содержится молитва о единстве Церкви: «Как сей преломляемый хлеб был рассеян по холмам и собранный вместе стал единым, так и Церковь Твоя от концев земли да соберется в царствие Твое, ибо Твоя есть слава и сила чрез Иисуса Христа во веки»¹⁸⁸, а также: «Помяни, Господи, Церковь Твою, да избавишь ее от всякого зла и усоверишишь ее в любви Твоей, и от четырех ветров собери ее, освященную в царство Твое, которое Ты уготовал ей, потому что Твоя есть сила и слава во веки»¹⁸⁹. Единство Церкви Христовой необходимо требует и единства Пасхального торжества. Об этом свидетельствует многовековая церковная практика: оба вопроса всегда решались в неразрывной связи друг с другом.

Как явствует из слов первой молитвы, единство Церкви ставится в образную взаимосвязь с единым хлебом Евхаристии. А вторая – содержит прошение о наследовании Царства будущего века, которое уготовано Церкви святых. Таким образом, речь идет об эклезиологическом и эсхатологическом аспектах Евхаристии, соответственно¹⁹⁰. Следует обратить

¹⁸⁶ Там же. № 6. С. 243.

¹⁸⁷ Там же. № 5. С. 1.

¹⁸⁸ *Дидахе* 9, 4. Указ. соч.

¹⁸⁹ *Дидахе* 10, 5. Указ. соч.

¹⁹⁰ См. напр. : *Константин (Горянов), архиеп. (митр)*. Богословские аспекты Таинства Евхаристии. [Электронный ресурс]. URL : <https://azbyka.ru/bogoslovskie-aspekty-tainstva-evхаристии#9> (дата обращения 08.06.19).

внимание не столько на буквальное, а сколько на смысловое, структурное сходство «евхаристических» 9 и 10 глав «Дидахе» с ветхозаветным пасхальным установлением, содержащемся в 12 главе Книги «Исход». Последнее недвусмысленно определило критерий принадлежности к Ветхозаветной Церкви, а именно участие в пасхальной трапезе, за которой совершалось вкушение пасхального агнца: *И рече Господь к Моисею и Аарону: сей закон пасхи: всяк иноплеменник да не яст от нея* (Исх. 12, 43). И это же участие в пасхальном жертвоприношении стало условием спасения еврейских первенцев. Аналогично в «Дидахе» формулируется критерий принадлежности к Церкви новозаветной: «И от Евхаристии вашей никто да не вкушает и не пьет, кроме крещенных во имя Господне, ибо о сем сказал Господь: не давайте святыни псам»¹⁹¹, а также: «Если кто свят, да приступает, если кто нет, пусть покается. Маран – афа. Аминь»¹⁹². И это участие в новозаветном жертвоприношении также является условием спасения и залогом уже вечной жизни¹⁹³.

Богом установлено жертвоприношение пасхального агнца в Ветхом Завете (Исх. 12) и Богом установлено Таинство Евхаристии словами Господа Иисуса Христа: *Сие творите в Мое воспоминание* (Лк. 22, 19). Богоучрежденность этих двух положений и их неразрывная связь, в которой проявляется «сродство» ветхозаветной и новозаветной Пасхи, имеет, на наш взгляд, глубокий богословский смысл. Участие в пасхальном жертвоприношении в свое время приуготовило ветхозаветных евреев к

¹⁹¹ Дидахе 9, 5. Указ. соч.

¹⁹² Дидахе 10, 6. Указ. соч.

¹⁹³ Современная научная трактовка этих молитв признает их евхаристическими. Что касается первоисточников этих молитв, то идею их сходства с иудейскими пасхальными благословениями развивали И.А.Карабинов, архим. Киприан (Керн) и Н.Д.Успенский, труды последнего были рассмотрены в первой главе (*Дидахе* // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. Т. 14. С. 673). Благодарение Бога Отца за Отрока Его Иисуса, которым было даровано бессмертие (Дидахе 10, 2), ассоциирует известный ветхозаветный образ «отрока Яхве» с Мессией, что характерно именно для новозаветного предания и несвойственно иудеям, как «представление о воскресении Бога (точнее Богочеловека)» (*Воскресение мертвых* // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. Т. 9. С. 425).

переходу в Землю обетованную. Участие христиан в Таинстве Евхаристии также приуготовляет христиан к переходу в жизнь вечную. Однако как факт спасения еврейских первенцев и факт Воскресения Христова свершились единожды, так и единожды свершится всеобщее Воскресение мертвых. Это обстоятельство в Ветхом Завете подчеркнуто Богоучрежденностью ежегодного праздника Пасхи. Прообразовательная связь времени ветхозаветной Пасхи и дня Воскресения Христова устанавливается Самим Господом: Он воскрес ни в какой-либо другой день года, а на ветхозаветной Пасхальной седмице. Таким образом, преемственность главных событий обоих Заветов утверждается выбором одного дня в году в качестве пасхального и в новозаветной Церкви, как и в ветхозаветной. Если бы этого выбора пасхального дня не было, то и прообразовательное соответствие между обоими Заветами оказалось бы не полным, и жизнь ранней Церкви лишилась бы главного праздничного ритма, как своего драгоценнейшего украшения.

Следует отметить, что установление ежегодного праздника Пасхи не противоречит тому, что Таинство Евхаристии может совершаться и каждый день в году. Каждое из этих условий не тождественно новозаветной Пасхе, а отражает только один из ее аспектов, праздничный и жертвенный соответственно. Поэтому у первых христиан, на наш взгляд, и совершалось Таинство Евхаристии, и ежегодно отмечался праздник Пасхи. Об этом свидетельствует и В. В. Болотов. Он указывает на то, что во времена св. Иустина философа «от Пасхи до Пятидесятницы верующие не постились»¹⁹⁴ и приводит примеры различного образа празднования Пасхи в рассматриваемый период¹⁹⁵

О праздновании Пасхи в Апостольские времена свидетельствует и Священное Писание. Действительно, спутники ап. Павла через пять дней после опресночных провели вместе с ним семь дней в Троаде. В первый день недели, *когда ученики собрались для преломления хлеба ... намереваясь*

¹⁹⁴ Болотов В. В. Церковнообрядовые разности во втором столетии // Собрание церковно-исторических трудов: в 8 т. М.: Мартис, 1999. Т. 1. Прим. 25. С. 553.

¹⁹⁵ Там же. С. 546–561.

отправиться в следующий день (Деян. 20, 6–7), он поспешал, если можно, в день Пятидесятницы быть в Иерусалиме (Деян. 20, 16).

В этих стихах уделено внимание не только дням опресночным, т.е. дням ветхозаветной Пасхи, но и дню Пятидесятницы (ветхозаветной), неподвижно связанному с Пасхой. В Первом Послании к коринфянам апостол Павел призывает христиан очистить старую закваску, *чтобы быть вам новым тестом, так как вы безквасны, ибо Пасха наша, Христос заклан за нас. Посему станем праздновать не со старою закваскою, не с закваскою порока и лукавства, но с опресноками чистоты и истины* (1Кор. 5, 7–8). Как видим, ап. Павел прямо возвещает о Пасхе: «станем праздновать». В «Руководстве к изучению Священного Писания Нового Завета»¹⁹⁶ отмечается, что Послание написано действительно перед ветхозаветной Пасхой, судя по всему 58 года, и, как явствует из этих строк, Пасха понимается уже по-новозаветному – ею назван Сам Христос. Кроме того, апостол указывает на то, что «опресноки» следует понимать также духовно, как символ обновления, очищения от старой закваски, то есть от греха.

Правда, святитель Иоанн Златоуст в комментарии к этому стиху говорит, что апостол призывает праздновать не потому, «чтобы тогда была пасха или пятидесятница, но чтобы показать, что для христиан всякое время есть время праздника, по преизбытку дарованных им благ»¹⁹⁷. Однако такое толкование не исключает, а подтверждает, что бывало время и Пасхи, и Пятидесятницы.

Некоторые комментаторы утверждают, что в «Павловой» общине «неохотно» (reluctant) соблюдали Пасху¹⁹⁸. Обосновывая это, ссылаются на упрек Апостола, обращенный к галатам: *Наблюдаете дни, месяцы, времена и годы. Боюсь за вас, не напрасно ли я трудился у вас* (Гал. 4, 10). Однако прп. Ефрем Сирийский, комментируя Послание к галатам, видит здесь не что

¹⁹⁶ *Иванов А.В.* Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. СПб.: Воскресение, 2008. С. 608.

¹⁹⁷ *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Первое Послание к Коринфянам // Творения : в 12 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1904. Т. 10. С. 145.

¹⁹⁸ *Gerlach K.* The Antenicene Pascha : A rhetorical history. Leuven. Peeters. 1998. P. 39.

иное, как опасение св. Павла за христиан, чтобы те «не унизились ... до перехода в иудейство»¹⁹⁹.

Аналогично толкует эти слова Апостола и И. Златоуст: «Из этих слов видно, что (иудействующие) проповедывали галатам не только обрезание, но и необходимость соблюдения иудейских праздников и новомесячий»²⁰⁰. Так что эти слова ап. Павла св. отцы непосредственно не связывали с празднованием Пасхи христианами. Это и понятно, поскольку тот же св. Иоанн Златоуст в 1-м Пасхальном слове указывает: «Иудеи празднуют Пасху земную, отвергнув небесную, мы же, празднуя Пасху небесную, оставили земную»²⁰¹.

Как видим, Священное Писание дает достаточно много свидетельств того, что уже в Апостольские времена праздновалась христианская Пасха.

Однако воздержимся от конкретных суждений об образе празднования Пасхи в это время, ограничив свои дальнейшие выводы словами ап. Павла: *Кто различает дни – для Господа различает, кто не различает дней, для Господа не различает* (Рим. 14, 6). Сам св. Павел спешил именно в день ветхозаветной Пятидесятницы быть в Иерусалиме, в том числе и для наибольшего успеха своей апостольской проповеди. Он пройдет обряд очищения по Закону в Иерусалимском храме, но будет свидетельствовать о Воскресшем Христе иудеям, собравшимся на праздник, что станет поворотным пунктом в его проповеди, ибо далее она продолжится апостолом уже в узах.

Полагаем, что останется некоей тайной то, как апостолы и ранние христиане различали дни для Господа. Лишь с возникновением во II веке споров о праздновании Пасхи²⁰² в письменных источниках появляются упоминания о различных практиках празднования христианской Пасхи.

¹⁹⁹ *Ефрем Сирийский прп.* Толкование на Послание ап. Павла к Галатам // Творения : в 8 т. М.: Отчий дом, 1995. Т. 7. С. 168.

²⁰⁰ *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Послание к Галатам // Творения : в 12 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1904. Т. 10. С. 787.

²⁰¹ *Иоанн Златоуст, свт.* Слова на Пасху // Творения : в 12 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1902. Т. 8. С. 924.

²⁰² *Болотов В.В.* Споры о времени празднования пасхи. Лекции по истории древней церкви : в 4 т. Минск: Изд-во Белорусской Православной Церкви, 2008. Т. 2. С. 536–549.

§ 2.2. Пасхальные споры и разногласия во II–III вв.

Ранние попытки богословского осмысления христианской Пасхи, как уже отмечалось во введении, в основном были сконцентрированы на решении принципиально важного вопроса о степени «сродства» ветхозаветной и новозаветной Пасхи. Эта проблема возникла в эпоху становления Церковного самосознания, когда стремление отмежеваться от иудейства сопровождалось и желанием исследовать связь Ветхого и Нового Завета²⁰³. В решении сформулированного вопроса мнения церковных писателей расходились. Основными можно считать следующие воззрения: Пасха – *Богоучрежденный ветхозаветный праздник, лишь осмысленный в духе христианского богочитания* (его отстаивали александрийские архиепископы, начиная с середины III в.) и Пасха – *самостоятельный новозаветный праздник Воскресения Христова* (такого мнения, по утверждению В. В. Болотова, придерживалась Западная Церковь, начиная со св. Ипполита Римского²⁰⁴).

Для того чтобы выяснить позицию того или иного церковного писателя в решении вопроса о степени «сродства» новозаветной и ветхозаветной Пасхи, необходимо, на наш взгляд, рассмотреть, как в его трудах устанавливается и раскрывается их внутренняя связь. Следует отметить, что в Доникийский период (II–III вв.) богословское осмысление христианской Пасхи и поиски ответа на вопрос о степени «сродства» ветхозаветной и новозаветной Пасхи велись в трех основных направлениях: обсуждение значения слова «пасха»; решение вопроса о пасхальном характере Тайной вечери, т.е. вкушал ли на ней Господь Иисус Христос с учениками законную пасху; и третье направление – определение дня праздника христианской Пасхи.

²⁰³ Троцкий В.А., *сщмч.* Понятие о Церкви в противоиудейской полемике первых двух веков // Богословский вестник. 1912. Т. 2. № 5. С. 1–29.

²⁰⁴ Болотов В.В. Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 132.

В первой главе достаточно подробно было разобрано, как освещены эти направления в святоотеческой и современной научной литературе (см. §§1.2, 1.3 и 1.4). Однако в этом параграфе мы сконцентрируем внимание на пасхальных спорах между представителями Малоазийской, Александрийской и Римской Церквей по этим направлениям, так как именно между этими Церквами возникли основные пасхальные разногласия во II–III вв.

В вопросе о значении слова «пасха» древние церковные писатели не были единодушны во мнениях. Так, представители Малоазийской и Римской Церквей выдвигали на первый план новозаветные события и истолковывали слово «пасха» как «страдание» (от созвучного с греческим словом πασχώ – «страдать»). К примеру, свт. Мелитон Сардийский в произведении «Слово о Пасхе» отмечает: «Что есть Пасха? Имя наречено от происшедшего, от пасхо (πασχώ) – страдать»²⁰⁵. Такого же мнения придерживались и представители Римской Церкви сщмч. Иринеи Лионский, Тертуллиан, Лактанций, св. Ипполит Римский. Так, Лактанций, в своем слове «De cruce Jesu» говорит, что священное имя «пасха» происходит от страданий Спасителя²⁰⁶.

Представители Александрийской Церкви, начиная с Оригена, переводят слово «пасха» – «переход» (от еврейского глагола «пасах» – проходить, миновать). В трактате «О Пасхе» Ориген, прежде чем перейти к рассмотрению ветхозаветных пасхальных установлений, пишет: «Теперь мы перейдем к рассмотрению самого текста, разумея, что Пасха означает *переход*»²⁰⁷.

Толкование слова «пасха» как «переход» (прохождение, прехождение) в полной мере будет богословски осмыслено св. отцами в IV – V вв. и именно оно позволит выявить суть двух самых главных истин в факте Воскресения Христова: «человеческое естество, воспринятое Спасителем, воскресло

²⁰⁵ Мелитон Сардский, сщмч. О Пасхе (строфа 46) / Пер. с древнегреч. диак. В. Василика. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/52897.html>. (дата обращения: 23.05.19).

²⁰⁶ Наименование праздника Воскресения Христова // Христианское Чтение. 1905. № 4. С. 579.

²⁰⁷ Ср. Ἐλευσόμ[εθα δ]ὲ καὶ ἐπ' αὐτῶν ἤδη τῶν [ρῆ]τ[ῶν τῆ]ν ἐξέτ[α]σιν, διάβ[α]σιν ση[μ]ά[τι]νοωτος τοῦ πάσχα[α]. Origène. Sur la Pâque / Publié par O. Guéraud et P. Nautin. Paris: Beauchesne, 1979. P.156.

«силой обитающего в нем и соединившегося с ним Божества» и «перешло в состояние нетления и бессмертия, отложив тление со страстями» (*Cyr. Alex. De incarn. Domini. 27*)»²⁰⁸.

Вопрос о пасхальном характере Тайной вечери Господней имеет принципиальное значение не только в плане выявления степени «сродства» ветхозаветной и новозаветной Пасхи, но и в связи со становлением церковного самосознания. Споры о пасхальном характере Тайной вечери, как известно, возникли из-за различных толкований соответствующих мест писаний евангелистов-синоптиков (Мф. 26, 18–20; Мк. 14, 12–17; Лк. 22, 13–14) и ап. Иоанна Богослова (Ин. 13, 1. 18, 28).

Полемику по этому вопросу, как отмечалось ранее (см. §1.3), исследовал прот. А. В. Горский в середине XIX в.²⁰⁹. Он отмечал, что вначале в церковной литературе Римской и Александрийской Церквей (II–III вв.) преобладало мнение, отрицающее пасхальный характер Тайной вечери. Такого воззрения, к примеру, придерживались Климент Александрийский, Аполлинарий, еп. Иерапольский²¹⁰. Малоазийцы же, среди которых были св. Поликрат Ефесский, св. Мелитон Сардийский, наоборот, утверждали, что Господь Иисус Христос вкушал на Тайной вечери законную пасху²¹¹. В середине II в. Аполлинарий, еп. Иерапольский, написал ответ на доводы сторонников малоазийской практики: «Они говорят, что в четырнадцатый день Господь с учениками вкусил агнца, а в великий день опресноков Сам пострадал, и утверждают, что Матфей говорит так, как они придумали, отсюда ясно, что их мнение не согласно с законом <...> Четырнадцатый день – истинная Пасха Господня, великая жертва, вместо агнца – Дитя Божие <...>»²¹².

²⁰⁸ *Иванов М. С.* Воскресение Иисуса Христа // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. Т. 9. С. 414–423.

²⁰⁹ *Горский А.В., прот.* Совершил ли Господь Иисус Христос Пасху иудейскую на последней Вечери Своей с учениками? // Прибавление к Творениям святых Отцов. 1853. Ч. 12. Кн. 3. С. 446–491.

²¹⁰ *Димитрий Лебедев, сщмч.* Средники // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1911. Май. С. 116.

²¹¹ *Болотов В.В.* Лекции по истории древней церкви : в 4 т. Минск: Изд-во Белорусской Православной Церкви, 2008.

²¹² *Пасхальная хроника* / Пер. и комментарии Л. А. Самуткиной. СПб.: Алетей, 2004. С. 34–35.

Св. Ипполит Римский в связи с возникшими разногласиями писал о Господе нашем Иисусе Христе: «Он не вкушал законную пасху. Ибо Сам был той Пасхой, о которой было предсказано и которая в предназначенный час совершилась <...> Он совершил вечерю до пасхи, пасху же не ел, но претерпел <как Пасха>. Ибо было не время вкушать ее»²¹³. Климент Александрийский в «Речи о Пасхе» сообщает следующее: «<...> в предшествующие <страстям> годы Господь, празднуя, вкушал приносимую в жертву у иудеев пасху. После того как Он завершил проповедь, <...> как только научил учеников таинству прообраза <Пасхи> в тринадцатый день <...> пострадал наш Спаситель на следующий день, Сам как Пасха, принесенный в жертву иудеями. <...> И вот на четырнадцатый день, когда Он пострадал, утром первосвященник и книжники, явившись к Пилату, не вошли в преторию, чтобы не оскверниться, но чтобы беспрепятственно вечером <можно было> есть пасху»²¹⁴.

По мнению А. В. Горского, лишь со времени Оригена, который утверждал, что «Иисус праздновал Пасху по обычаю иудейскому телесно» для того, чтобы освободить нас от закона и чтобы мы, отложив ветхие опресноки, праздновали *с опресноками чистоты и истины* (1Кор. 5, 8)²¹⁵, у церковных писателей, и в первую очередь у александрийцев, чаще утверждается мысль, что Господь на Тайной вечери вкушал с учениками законную пасху. На окончательное решение этого вопроса оказал влияние свт. Иоанн Златоуст.

В свете положительного решения вопроса о пасхальном характере Тайной вечери, на наш взгляд, утверждается, что именно христоцентризм, как ветхозаветной, так и новозаветной Пасхи обуславливает их «сродство». На Тайной вечери явлено исполнение Ветхого Закона Господом нашим Иисусом Христом во всей полноте: *Иисус... возлюбль Своя сущья в мире до*

²¹³ Там же. С. 33–34.

²¹⁴ Там же. С. 36.

²¹⁵ Горский А.В., *прот.* Указ. соч. С. 452–453.

конца возлюби их (Ин. 13, 1). Это было исполнение того Закона, учредителем которого Христос явился по Своей Божественной природе – единой с Богом Отцом. Более того, Иисус Христос, *Агнец Божий, вземляющий грехи мира* (Ин. 1, 29), на Тайной вечери, до Своих страданий, как Господь и Бог, устанавливает Безкровную Жертву в Таинстве Евхаристии. Он показывает Свою Божественную Силу, указывает на добровольность будущих Страданий и Смерти, а также приуготовляет Своих ближайших учеников к всемирной проповеди и к «жизни будущего века».

Отметим, что промыслом Божиим сначала предпочтение получила другая точка зрения, которую высказывали представители Римской Церкви. В противном случае, по нашему мнению, Пасха могла лишиться своего новозаветного осмысления, настолько сильным было влияние иудейских обычаев. Однако этого не случилось, и акцент в праздновании Пасхи сместился с 14 дня первого месяца на следующий за ним воскресный день.

Споры о времени проведения праздника Пасхи традиционно относят к истории Церкви. Однако проф. В. В. Болотов обсуждает причины пасхальных споров именно с богословской точки зрения²¹⁶.

В Ветхом Завете Законом был установлен порядок проведения пасхальной трапезы и указано время праздника: в ночь с 14 на 15 день луны месяца Авив (он же Нисан) – месяца «новых плодов» (Исх. 13, 4. 23, 15; Втор. 16, 1). В Новозаветном же Священном Писании «нет отдела, подобного ветхозаветному обрядовому закону; оно уясняет только дух христианского богопочитания (Ин. 4, 23–24), определяет лишь то, каково должно быть внутреннее настроение молящегося (Мф. 6, 5–18)»²¹⁷ Однако еще раз подчеркнем, неотъемлемой, Богоустановленной частью празднества является Таинство Евхаристии.

²¹⁶ Болотов В.В. Споры о времени празднования пасхи. Лекции по истории древней церкви : в 4 т. Минск: Изд-во Белорусской Православной Церкви, 2008. Т. 2. С. 536–549.

²¹⁷ Болотов В. В. Церковно-обрядовые разности во втором столетии. Собрание церковно-исторических трудов: в 8 т. М.: Мартис, 1999. Т. 1. С 546.

Пасхальные споры о времени празднования Пасхи можно объединить в три тематические группы: выбор дня недели для праздника Пасхи; определение границ пасхального воскресения и выбор пасхального месяца.

По поводу *выбора дня недели для праздника Пасхи* во II в. были значительные споры между Малоазийской и Римской Церквами. В 155 г., как пишет В. В. Болотов, о разнице в дне празднования Пасхи зашла речь, «но не спор между св. Поликарпом Смирнским, и Аникитой Римским. Оба епископа остались при своей практике, и в мире, и общении друг с другом»²¹⁸.

В 167 г. в Лаодикии обсуждался вопрос о времени страдания Иисуса Христа (14 или 15 нисана), вызванный разницей в хронологии Евангелий синоптиков и Евангелия от Иоанна. По этому поводу писали св. Мелитон Сардийский, Аполлинарий Иерапольский, Климент Александрийский и св. Ипполит Римский²¹⁹. «Все три последние держатся того воззрения, что Христос пред страданием 13 нисана совершил последнюю вечерю, но не вкушал законной пасхи, а Сам – таинственная Пасха распят был 14 нисана». Сторонники малоазийской практики, наоборот, считали, что Христос пострадал 15 нисана, а 14-го вкушал законную пасху со своими учениками²²⁰.

И, наконец, между 190–192 гг., состоялся третий и самый важный спор, по предположению В. В. Болотова, касающийся Пасхи 189 г., которая праздновалась, скорее всего, в Малой Азии 20 марта, в Александрии – 20 апреля, а в Риме – 30 апреля²²¹.

Суть разногласий состояла в том, что в Риме справляли Пасху только в воскресенье и обычно пост заканчивали в субботу поздно вечером. Пасха же малоазийских христиан, как и Пасха иудеев, приходилась всегда на 14 нисана, вне зависимости от того, на какой день недели падало данное число по еврейскому лунному календарю²²². В этот день соблюдался

²¹⁸ Болотов В.В. Споры о времени празднования пасхи. Лекции по истории древней церкви : в 4 т. Минск: Изд-во Белорусской Православной Церкви, 2008. Т. 2. С. 536.

²¹⁹ Там же. С. 536.

²²⁰ Там же. С. 536.

²²¹ Болотов В.В. Из эпохи споров о Пасхе в конце II века // Христианское чтение, 1900. Ч. 1. № 3. Там же. С. 450–454.

²²² Позднейших, но упорно консервативных сторонников малоазийского обряда называли четырнадцатниками.

строгий пост, затем он прерывался «вечерей любви» («агапой»), за которой следовала Евхаристия²²³.

По поводу этого спора В. В. Болотов констатирует, во-первых, угрожающее требование Римского епископа Виктора в адрес Малоазийских Церквей присоединиться к римской практике, которую поддержали Поместные соборы (Римский, Галльский, Александрийский, Палестинский, Понтийский, Коринфский, Осроинский). Во-вторых, «отповедь» Виктору со стороны св. Поликрата, епископа Ефесского, защищавшего азийскую практику. Его мнение, ссылавшегося на авторитет апостолов Филиппа и Иоанна Богослова, подробно приводит Евсевий Кесарийский. Он же упоминает и о желании Виктора Римского вследствие этого (письма Поликрата) «разом» отлучить за инакомыслие азийские и сопредельные с ними Церкви (Eus. V, 24. 9). В-третьих, «примирительно-увещательное» по тону письмо, написанное св. Иринеем Лионским Виктору Римскому и многим другим епископам²²⁴ (об этом письме подробнее см. §2.3.2).

Однако это была внешняя сторона вопроса, которая, тем не менее, выявляла внутренние противоречия, носившие богословский характер. В. В. Болотов вскрывает истинную причину пасхальных споров, выявляет отличие практики Малоазийской Церкви от других Церквей того времени: «...разность в тоне празднования определяется тем, что малоазийские христиане совершали в Пасху «таинство страдания»,... христиане всех других церквей — «таинство Воскресения Господня» <...> Евсевий (Eus. V, 23) характеристично называет малоазийскую Пасху <...> – спасительным праздником Пасхи... Это не было празднование одного момента евангельской истории; ветхозаветная пасха претворялась лишь в новозаветный праздник *спасения*, как цельного факта в совокупности моментов, его составляющих...пасха церквей малоазийских не была праздником

²²³ Сидоров А.И. Св. Мелитон Сардийский. Жизнь и творения. Сочинение «О Пасхе». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bibliofond.ru/view.aspx?id=107342> (дата обращения: 27.03.2019).

²²⁴ Болотов В.В. Споры о времени празднования пасхи. Лекции по истории древней церкви : в 4 т. Минск: Изд-во Белорусской Православной Церкви, 2008. Т. 2. С. 537.

новозаветным в тесном смысле этого слова (по самому установлению), это была *христианизованная ветхозаветная пасха*...малоазийцы ...в качестве основания для соблюдения 14 нисана...указывают не на то, что, например, в этот день Христос пострадал, а просто на то, что *Сам Христос совершил этот ветхозаветный праздник и заповедовал творить в Его воспоминание*²²⁵. Такая практика со временем была отвергнута Церковью.

Во II–III вв. разногласия из-за определения границ пасхального воскресения и выбора пасхального месяца только обозначились. Они приобретут ярко выраженный характер в пасхальных спорах, начиная с эпохи Никейского собора и фактически до середины VI в., поэтому будут подробно рассмотрены в § 3.1.

§ 2.3. Христианская Пасха в трудах представителей Малоазийской, Римской и Александрийской Церкви

2.3.1. Свт. Мелитон Сардийский о Пасхе

Сочинение свт. Мелитона Сардийского «О Пасхе», дошедшее до нас в греческом оригинале, стало доступным отечественному читателю благодаря литературным переводам, в частности, митрополита Илариона (Алфеева)²²⁶, А. Г. Дунаева²²⁷ и диакона Владимира Василика²²⁸ (его перевод цитируется в работе, соответствующие пункты-строфы произведения отмечены в сносках). Это произведение является древним, подробным, поэтически обработанным собранием богословских мыслей о христианской Пасхе.

²²⁵ Там же. С. 536–538.

²²⁶ Мелитон Сардийский, свт. О Пасхе / Пер. с древнегреч. Митр. Илариона (Алфеева). [Электронный ресурс]. URL: <http://old.hilarion.ru/2010/02/23/629>. (дата обращения: 30.08.19).

²²⁷ Мелитон Сардийский, свт. О Пасхе / Пер. с древнегреч. А. Г. Дунаева // Сочинения древних христианских апологетов. СПб.: Алетейя, 1999. С. 520–584.

²²⁸ Мелитон Сардский, свт. О Пасхе / Пер. с древнегреч. диак. В. Василика. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/52897.html> (дата обращения: 23.05.19).

Для новозаветной Пасхи, по мнению святителя Мелитона, ветхозаветная Пасха является прообразом. Он призывает понять, каково есть «новое и древнее, вечное и временное, тленное и нетленное, смертное и бессмертное Пасхи таинство»²²⁹. При этом свт. Мелитон уточняет: «Древнее – согласно закону, новое – согласно слову, временное – через образ, вечное – через благодать, тленное – чрез заклание овцы, нетленное – через жизнь Господа, смертное – через в земле погребение, бессмертное – чрез из мертвых воскресение. Ибо: древен закон, но ново слово; временен образ – вечна благодать; тленна овца – нетленен Господь, закланный, как агнец, восставший, как Бог»²³⁰.

В целом сочинение «О Пасхе» как раз и посвящено таковому «восхождению», от ветхозаветных образов к новозаветным истинам, т. е. прообразовательному (типологическому) истолкованию Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Это поясняет сам автор на примере произведения и образца: «Без образца произведение не появляется...И ведь спасение Господне и истина в народе прообразовалась, и догматы Евангелия законом были проповеданы. И стал народ образцом модели, и закон – писанием притчи, Евангелие же – истолкованием и исполнением закона, Церковь же – приятелище истины»²³¹.

Через ветхозаветные образы святитель Мелитон по-новозаветному осмысливает Пасху. Хотя образы и богословские мысли, о которых идет речь, у него в повествовании постоянно переплетаются, мы упорядочим их, выделив три аспекта понимания святителем Пасхи: жертва – событие – праздник. Рассмотрим каждый из аспектов в отдельности.

1. Пасха – жертва

Отметим, что применительно к Жертве Христовой автором также употребляется словосочетание – Таинство Господне. Именно Таинство Господне видит свт. Мелитон в ветхозаветной жертве пасхального агнца, и

²²⁹ Там же. Строфа 2.

²³⁰ Там же. Строфы 3, 4.

²³¹ Там же. Строфы 36–40.

тема эта, многократно повторяясь, проходит рефреном через все произведение: «Скажи мне, о Ангел, чего ты утрашился? ... Явно, что ты утрашился, узрев Господа таинство в овце свершившимся, Господа жизнь в закланье овцы, Господа образ в смерти овцы.»²³². Таинственно для нас и очевидно для Ангела виден образ Господа в закланном агнце. Святитель, поясняя образ «овцы» и агнца, приводит хорошо известный каждому священнику, ставший литургическим текст из пророка Исаии: «Как овца, на заклание веден Он, и как агнец безгласный пред стрегущим его, так не отверзает уст Своих. Род же Его кто изъяснит?»²³³.

От естественных качеств агнца, безгласия и покорности руке, приносящей его в жертву, наш ум возводится к вышеестественным достоинствам Спасителя – Его бесконечным кротости и смирению. Автор формирует впечатление о безмерном достоинстве искупительной жертвы Спасителя и о величии Его подвига. Св. Мелитон проводит параллели, т.е. соответствия существенных деталей, касающихся агнца ветхозаветного (взятого от стада, на заклание влекомого, вечером в жертву принесенного) и обстоятельств последних дней и часов земной жизни Спасителя (взятого от стада учеников, влекомого на Голгофу, на исходе дня на Кресте умершего, ночью погребенного).

Жертву Христову таинственно прообразуют все перечисляемые свт. Мелитоном праведники Ветхого Завета, в жизни каждого из них были безвинные страдания, и именно на это святитель обращает наше внимание: «на Авеля, подобно Ему умерщвляемого, на Исаака, подобно Ему связуемого, на Иосифа, подобно Ему продаваемого, на Моисея, подобно Ему извергаемого, на Давида, подобно Ему гонимого, на пророков, подобно ради Христа страдавших»²³⁴.

²³² Там же. Строфы 32–33.

²³³ Там же. Строфа 64.

²³⁴ Там же. Строфа 59.

Уже в Ветхом Завете пророки, вдохновляемые Духом Божиим, предживописали искупительные страдания грядущего Мессии. Св. Мелитон приводит слова Моисея к народу: *И узрите жизнь вашу, висящую пред очами вашими ночью и днем, и не поверите в жизнь вашу* (Втор. 28, 66), а также пророчества Давида: *Предстали цари земли и собрались князья воедино на Господа и на Христа Его* (Пс. 2, 2), и Иеремии: *Я же, как агнец беззлобный, ведомый на заклание* (Иер. 11, 19)²³⁵.

Свт. Мелитон противопоставляет нравственное величие Спасителя беззаконию, совершенному Израилем, предавшим Господа смерти, и этим резким контрастом подчеркивает аксиологическую сторону искупительной жертвы Христовой. Словами пророка Исаии св. Мелитон обвиняет Израиля: «Воздали мне злом за благо и безчадием душе моей, помыслив на меня злое, сказав: “Свяжем праведника, ибо тяжек нам есть”»²³⁶. Говорятся эти слова святителем Мелитоном не для того только, чтобы обвинить Израиля, который совсем не является центром повествования, но чтобы оправдать и показать славу Сына Человеческого. Далее автор вступает в воображаемый диалог с убившим Господа Израилем, приводя от лица последнего, возможно, когда-либо звучавшие оправдания: «Да, говорит Израиль, я убил Господа. Почему? Потому что надлежало Ему пострадать». «Заблуждаешься, – отвечает Израилю святитель Мелитон, – надлежало Ему пострадать, но не от тебя. Надлежало Ему быть униженным, но не тобой. Надлежало Ему быть осужденным, но не тобой. Надлежало ему быть повешенным, но не десницей твоей»²³⁷.

Автор указывает на христоцентричность Ветхого Завета. Именно Христос, по его мнению, сохранял и питал Израиля в Египте, освещал столпом и покрывал облаком, извел оттуда, рассеяв врага. Он Тот, Кто «даровал тебе закон в Хориве, дал тебе землю в наследство, послал к тебе пророков, царей тебе воздвигнул»²³⁸.

²³⁵ Там же. Строфа 61.

²³⁶ Там же. Строфа 72.

²³⁷ Там же. Строфы 72–74.

²³⁸ Там же. Строфа 82.

Итак, святитель Мелитон показал, как прообразована была жертва Христова пасхальным агнцем, как предуказана была пророками, и какое ее безмерное достоинство на фоне того беззакония и «неслыханной несправедливости», что свершились «посреди Иерусалима».

Размышления о смерти и воскресении нашего Спасителя приводят святителя Мелитона, как в свое время и сщмч. Игнатия Богоносца (см. §2.1), к созерцанию христологических истин о непостижимом соединении в Лице Господа Иисуса Христа божественной и человеческой природ: «Ибо, как Сын Он рожден, ... и как человек погребен, из мертвых восстал Он, как Бог, по природе – Сущий Бог и Человек»²³⁹.

Проф. А. И. Сидоров в своей работе, посвященной святителю Мелитону и его сочинению «О Пасхе»²⁴⁰, пишет, что, «по мнению одного исследователя, между св. Игнатием Богоносцем и св. Иринеем Лионским св. Мелитон является наиважнейшим звеном, позволяющим восстановить христологическое веросознание Церкви в первые два века ее существования..., Христос является средоточием всего мирозерцания св. Мелитона, жизненным нервом всего его богословия»²⁴¹.

Проф. А. И. Сидоров, указывая и на следующие строки сочинения св. Мелитона, звучащие как заключительный аккорд его произведения: «Сей есть сотворивший небо и землю, и создавший в начале человека,... чрез Него же все сотворил Отец от начал до веков. Сей есть Альфа и Омега, Сей есть *начало и конец*»²⁴², отмечает, что в этом «славословии ("доксологии") Господу ... ясно обнаруживается глубинный христоцентризм мирозерцания святителя... Христос здесь, будучи центром и мира

²³⁹ Там же. Строфа 8.

²⁴⁰ Сидоров А.И. Св. Мелитон Сардийский. Жизнь и творения. Сочинение «О Пасхе». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bibliofond.ru/view.aspx?id=107342> (дата обращения: 27.03.2019).

²⁴¹ Там же.

²⁴² Мелитон Сардский, свт. О Пасхе / Пер. с древнегреч. диак. В. Василика. Строфа 104. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/52897.html>. (дата обращения: 23.05.19).

духовного, и мира материального, предстает в различных Своих аспектах: космологическом, антропологическом, сотериологическом...»²⁴³.

Позволим себе добавить к изложенному, что «развитие христологического веросознания Церкви», о котором мы говорили и в начале настоящей главы (§ 2.1), как раз способствовало упомянутому нами ранее переходу или переносу акцента в праздновании Пасхи с вечера 14 нисана на ближайший за ним воскресный день. Не только учение о Воскресении святых Игнатия Богоносца, Иринея Лионского и других апологетов и отцов Церкви, но и христологические истины, проповеданные свт. Мелитоном, способствовали, как это ни парадоксально, этому переносу акцента, окончательно совершившемуся в христианском мире в последующем, III столетии.

2. Пасха – событие

У свт. Мелитона Пасха в этом плане рассматривается как с ветхозаветной, так и с новозаветной точек зрения. В Ветхом Завете это событие – прохождение Ангела смерти мимо Израиля в Египте. Спасение еврейских первенцев противопоставлено смерти первенцев египетских в ночь Пасхи, а затем и спасение всего Израиля от Египетского рабства. Смерть показана как таковая, как только что свершившийся факт, во всем своем неприглядном виде, со всеми сопутствующими ей невыносимыми переживаниями, «тьма осязаемая, и смерть осязающая»²⁴⁴, чтобы понятно было, чего миновал и чего избежал Израиль в Пасхальную ночь.

Такое описание смерти первенцев египетских дано свт. Мелитоном, чтобы разделить в смысловом отношении смерть и спасение, которое получил Израиль; показать, что это – особое действие десницы Божией и великое чудо.

²⁴³ Сидоров А.И. Св. Мелитон Сардийский. Жизнь и творения. Сочинение «О Пасхе». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bibliofond.ru/view.aspx?id=107342> (дата обращения: 27.03.2019).

²⁴⁴ Мелитон Сардский, свт. О Пасхе / Пер. с древнегреч. диак. В. Василика. Строфа 22. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/52897.html> (дата обращения: 23.05.19).

Отметим, что первые девять египетских казней обходили израильтян стороной, без какого бы то ни было их участия. В последний же раз весь Израиль деятельно участвует в своем спасении. Заклание пасхального агнца, помазание жертвенной кровью дверных косяков жилищ происходит в каждой израильской семье. Действия эти несложные, но требуют от человека веры, «и смерть овцы была жизнью народа, и кровь устрашила Ангела!»²⁴⁵.

Новозаветная Пасха у свт. Мелитона представлена событием спасения, совершенного Иисусом Христом. Автор говорит о Таинстве спасения как цельного факта, рассматривая при этом все события: Его страдания, распятие, смерть и воскресение – в синтезе. Для раскрытия новозаветного таинства спасения святитель Мелитон характеризует самые страшные грехи, низводящие человека в бездну ниже всякого животного естества²⁴⁶.

И как контраст описанному – спасение вечное от Господа, к которому призываются уверовавшие в Него. Именно Пасху, как спасение вечное, рассматривает святой Мелитон.

Христос – одновременно и Пасха спасения нашего и спасение наше, и Агнец, за нас закланный, и Искупление наше, и Жизнь наша, и Воскресение наше, и Царь наш²⁴⁷.

3. Пасха – праздник

Отражение этого аспекта в произведении св. Мелитона примечательно тем, что святитель являлся сторонником малоазийской практики празднования Пасхи, о которой шла речь в предыдущем параграфе. О такой приверженности свидетельствуют первые строки его произведения: «Писание еврейского народа днесь читается, и таинства слова днесь разъясняются, как агнец в жертву приносится и как народ спасается»²⁴⁸. Действительно, неотъемлемой и характерной чертой ветхозаветной Пасхи

²⁴⁵ Там же. Строфа 31.

²⁴⁶ Там же. Строфа 52.

²⁴⁷ Там же. Строфа 103.

²⁴⁸ Там же. Строфа 1.

(и малоазийской практики²⁴⁹) было чтение и разъяснение 12-й главы Книги «Исход» во время ночного бдения с 14-го на 15-е нисана.

Однако есть основания полагать, что этим и ограничивалось внешнее сходство малоазийской практики с ветхозаветной праздничной традицией. В самом деле, обличая богоубийственный Израиль, святитель Мелитон делает существенный вывод о празднике, который он называет праздником опреснок, по-видимому, чтобы не спутать его с праздником Пасхи, которая стала теперь христианской: «Итак, горек тебе праздник опреснок, как написано: *Будете есть опресноки с горькими травами*»²⁵⁰. И хотя, по утверждению В. В. Болотова²⁵¹, остается открытым вопрос, употреблялись или нет опресноки в малоазийской практике, сам святитель Мелитон с Пасхой христианской их явно не ассоциирует. Это же касается и самого пасхального ветхозаветного агнца, жертва которого упразднена Агнцем истинным, Господом нашим Иисусом Христом, единожды принесшим Самого Себя в жертву, в искупление за все грехи рода человеческого: «Была некогда драгоценной жертва овцы, ныне же малоценна ради жизни Господа»²⁵². Напомним также, что как в малоазийских, так и во всех прочих Церквах неотъемлемой частью пасхального богослужения было принесение бескровной жертвы в таинстве Святой Евхаристии²⁵³.

Отсюда можно заключить, что во II в., несмотря на некоторые особенности малоазийской практики, богословское осмысление Пасхи в ней, как христианского праздника, сохраняло и развивало традиции, утвержденные Апостолами. Ибо со времен апостольских Агнцем истинным изображается Господь Иисус Христос: *и вот посреди престола и четырех*

²⁴⁹ Сидоров А.И. Св. Мелитон Сардийский. Жизнь и творения. Сочинение «О Пасхе». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bibliofond.ru/view.aspx?id=107342> (дата обращения: 27.03.2019).

²⁵⁰ Мелитон Сардский, свт. О Пасхе / Пер. с древнегреч. диак. В. Василика. Строфа 93. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/52897.html> (дата обращения: 23.05.19).

²⁵¹ Болотов В.В. Споры о времени празднования пасхи. Лекции по истории древней церкви : в 4 т. Минск: Изд-во Белорусской Православной Церкви, 2008. Т. 2. С. 540.

²⁵² Мелитон Сардский, свт. О Пасхе / Пер. с древнегреч. диак. В. Василика. Строфа 43. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/52897.html> (дата обращения: 23.05.19).

²⁵³ Сидоров А.И. Указ. соч.

животных и посреди старцев стоял Агнец как бы закланный (Откр. 5, 6). И апостол Павел в послании к Евреям говорит, что *освящены мы единократным принесением тела Иисуса Христа* (Евр. 10, 10), благовествуя об отмене ветхозаветных всесожжений и животных жертвоприношений.

Осмысление Пасхи будет продолжено представителями других Церквей. Однако это не умаляет достоинства, рассмотренного нами вдохновенного произведения свт. Мелитона Сардийского, остающегося литературным шедевром и гимном Святой Пасхи как для своей эпохи, так и в настоящее время.

2.3.2. Сщмч. Иринеи Лионский и сщмч. Ипполит Римский о Пасхе

В пасхальных спорах 189–190 гг. сщмч. Иринеи Лионский занял, как отмечалось ранее, примиряющую позицию. Евсевий Кесарийский приводит его доводы по этому вопросу, выраженные от лица многих западных епископов. Однако перед тем как его передать, Евсевий сообщает, что Иринеи «сразу заявил, что таинственное Воскресение Господне должно праздновать только в день Господень (день Недельный – иг. В.)», и лишь вслед за этим написал Виктору Римскому, уговаривая последнего «не отлучать целые Церкви Божии за то, что они соблюдают издревле переданный им обычай». Он отмечал, что спор идет не только о дне праздника, но и о длительности поста. Одни считали, что поститься надо один день, другие число дней поста доводили до сорока. Однако, по мнению святого, разница в традициях празднования Пасхи и соблюдения поста «не является догматической, но есть лишь дело обычая, а не правила веры». При этом Иринеи, еп. Лионский, полагает: «Вся пестрота, соблюдающих (пост)...утверждает единство веры». Ибо независимо от дня праздника и длины поста перед ним, «все жили в мире, и мы живем в мире друг с

другом», – писал Ириней Виктору (*Eus. V, 24. 11–17*)²⁵⁴. О Послании сщмч. Иринея Лионского Римскому епископу Виктору упоминает и блаж. Иероним Стридонский в труде «О знаменитых мужах»²⁵⁵.

Высказывания св. Иринея Лионского в защиту неосуждения сторонников малоазийской практики и примирения с ними интересны, поскольку сам он известен и как сторонник празднования Пасхи в воскресный день, и как создатель учения о воскресении Господом нашим Иисусом Христом в Себе Самом человеческой природы, а именно:

- *о восстановлении Господом нашим Иисусом Христом человека в Себе Самом*: «Человека восстанавливая в Себе Самом, Он невидимый сделался видимым, необъемлемый сделался объемлемым и чуждый страдания страждущим, и Слово стало человеком, все восстанавливая в Себе, так что как в пренебесном, духовном и невидимом (мире) начальствует Слово Божие, так и в видимом и телесном Оно имеет начальство и присвоив Себе первенство и поставив Себя Самого Главою Церкви, все привлечет к Себе в надлежащее время»²⁵⁶;

- *об оправдании человека Господом нашим Иисусом Христом в Себе Самом*: «Ибо Тому, Кто предпринял убить грех и искупить человека, повинного смерти, надлежало сделаться тем, чем был Он, то есть Человеком, Который был приведен в рабство грехом и находился под властью смерти, дабы грех был умерщвлен человеком и человек ушел от смерти. Ибо как чрез непослушание одного человека, который был первоначально создан из неводеланной земли, многие сделались грешниками и потеряли жизнь, так надлежало, чтобы чрез послушание Одного Человека, Который первый родился от Девы, многие оправдались и получили спасение. Таким образом,

²⁵⁴ Цит. по : *Евсевий Кесарийский*. Церковная История. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013. С. 254–255.

²⁵⁵ *Иероним Стридонский, блаж.* О знаменитых мужах // Творения. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879. Кн. 6. Ч. 5. С. 283–344.

²⁵⁶ Цит. по : *Ириней Лионский, сщмч.* Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания : Против ересей / Изд. на русском языке прот. П. Преображенского. СПб.: Книгопродавец И. Л. Тузов, 1900. III. 16. С. 280.

Слово Божие сделалось человеком...Но чем казался, то Он и был, – Бог, восстанавливающий в Себе древнее создание человека, чтобы убить грех и упразднить смерть и оживить человека: и поэтому-то истинны дела Его»²⁵⁷;

- о воскрешении Господом нашим Иисусом Христом человека в Себе Самом: «Посему и Господь исповедует Себя Сыном человеческим, восстанавливая в Себе первородного человека, от которого создана была жена, чтобы как чрез человека побежденного род наш нисшел в смерть, так опять чрез человека победителя мы взошли в жизнь, и как опять чрез человека смерть одержала победу над всеми, так опять чрез человека мы получили победу над смертью»²⁵⁸.

По сути, это учение о всецелом восприятии Господом нашим Иисусом Христом на Себя нашей человеческой природы в целях ее оправдания, врачевания и воскрешения. Еще впереди нападки еретиков на это учение, так же, как и доводы его защитников, великих каппадокийцев, справедливо утверждавших принцип: «невоспринятое – неуврачено». Впереди отточенные христологические формулировки Вселенских соборов, к которым, однако, весьма приблизило размышление над тайной Воскресения таких духоносных отцов, как уже известные нам св. Игнатий Богоносец, свт. Мелитон Сардийский и св. Иринеи Лионский. Повторим, что в защиту неосуждения сторонников малоазийской практики св. Иринеи Лионский высказывается лишь после того, как решительно обозначает свою позицию в этом пасхальном споре – праздновать в воскресный день. Такая позиция подтверждает высокое нравственное достоинство святителя, а также терпимость и благородство по отношению к еще не утвердившейся в истине братии.

Римская практика утверждалась трудами и других древних церковных писателей, например **св. Ипполита Римского**. Его вклад в осмысление

²⁵⁷ Цит. по : Там же. III. 18. С. 291–292.

²⁵⁸ Цит. по : Там же. V. 21. С. 489–490.

Пасхи и в пасхалию признавали Евсевий Кесарийский (Eus VI, 22)²⁵⁹ и блаж. Иероним Стридонский²⁶⁰.

Творчеством св. Ипполита занимались и наши современники, например, уже упоминаемый нами выше Пьер Нотэн. Он пишет, что 6-я Пасхальная проповедь, размещенная в трудах святителя Иоанна Златоуста, в разделе *Spuria*²⁶¹ была вдохновлена Ипполитом и написана по его утерянной проповеди «О Пасхе»²⁶².

Влияние св. Ипполита Римского на всю римскую практику празднования Пасхи констатирует В. В. Болотов: «Западная Церковь, начиная с Ипполита, в своей пасхалии проводила ту мысль, что наша Пасха есть *самостоятельный новозаветный* праздник воскресения Христова»²⁶³. В. В. Болотов сформулировал, но подробно не раскрыл это положение. На наш взгляд, в творчестве св. Ипполита Римского идея самостоятельности христианской Пасхи простиралась вплоть до независимости от ветхозаветной. Это подтверждается следующими доводами.

Во-первых, тем, что сщмч. Ипполит Римский, вместе с другими представителями Римской Церкви, такими как сщмч. Ириней Лионский, Тертуллиан, Лактанций, а в более позднее время свт. Амвросий Медиоланский, понимал значение слова «пасха» как «страдание», а не как исконное еврейское значение слова «пасха» – «переход» (см. § 2.2). Таким образом, мысль акцентировалась только на новозаветных событиях, и в первую очередь на страданиях Спасителя.

²⁵⁹ «...Ипполит среди прочих трудов написал книгу «О Пасхе», где...дает пасхалию на шестнадцать лет, начиная первым годом царствования императора Александра». *Евсевий Кесарийский*. Указ. соч. С. 287.

²⁶⁰ «Ипполит, епископ некоей церкви (название города я не помню), описал пасхальные празднества и составил хронологические таблицы вплоть до начала правления императора Александра. Он также рассмотрел шестнадцатилетний цикл и подсказал идею Евсевию...» (*Иероним Стридонский, блаж.* О знаменитых мужах // Творения. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879. Кн. 6. Ч. 5. С. 283–344).

²⁶¹ *Иоанн Златоуст, свт.* Слова на Пасху // Творения : в 12 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1902. Т. 8. С. 944–956.

²⁶² *Nautin P.* Homélie Pascales : Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte. Paris: CERF, 1950. P. 34–46.

²⁶³ *Болотов В.В.* Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 132.

Во-вторых, св. Ипполит Римский не признавал пасхальный характер Тайной вечери (см. § 2.2). Тем самым он вновь разделяет ветхозаветную и новозаветную Пасхи.

В-третьих, св. Ипполит, создавая свою пасхалию, исходил из принципа независимости новозаветного праздника Пасхи. Покажем это.

Согласно пасхалии св. Ипполита Римского, христианскую Пасху нельзя праздновать раньше 16-го дня луны²⁶⁴. Впоследствии в Западной Церкви будет принят более совершенный 84-летний цикл, в котором сохранится этот принцип. В руководстве к новой римской пасхалии это положение будет объяснено последовательностью новозаветных священных событий: «14 нисана (в пятницу) Христос был распят, 15 нисана (в субботу) положен во гроб и утром 16 нисана (в воскресенье) воскрес»²⁶⁵. В отличие от этого у александрийцев самым ранним возможным днем пасхального воскресенья считалась не 16-я, а 15-я луна, по происхождению являющаяся началом ветхозаветной праздничной пасхальной недели.

В пасхалии св. Ипполита Римского на 21 апреля приходится самая поздняя Пасха, и эта дата совпадает с днем праздника в честь основания Рима²⁶⁶. Видимо этот факт дал повод В. В. Болотову утверждать, что принцип римской пасхалии, принятой в IV–V вв., «Пасха – не позже 21 апреля», был введен св. Ипполитом²⁶⁷. Это условие, ограничивающее пасхальный месяц, называемое В.В Болотовым «мнимым преданием апостола Петра», не соответствует ветхозаветному установлению: праздновать Пасху в «месяце новых». Таким образом, в творчестве сщмч. Ипполита связь ветхозаветной и новозаветной Пасхи была заметно ослаблена.

²⁶⁴ *Димитрий Лебедев, сщмч.* Из истории древних пасхальных циклов : 19-летний цикл Анатолия Лаодикийского // Византийский временник: в 23 т. СПб.: Императорская Академия Наук, 1913. Вып. 1–4. Т. 18. С. 227.

²⁶⁵ *Болотов В.В.* Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 132.

²⁶⁶ *Кузенков П. В.* Христианские хронологические системы : История летосчисления в святоотеческой и восточнохристианской традиции. М.: Русский издательский центр, 2004. С. 95.

²⁶⁷ *Болотов В.В.* Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. Прим. 1. С. 141.

Однако при этом следует учесть, что творчество св. Ипполита Римского пришлось на время становления церковного сознания, на эпоху гонений и борьбы с влиянием язычества и иудейства (см. § 2.1). По утверждению Д. А. Лебедева, «христианская церковь уже к началу III в. ... настолько порвала связи с иудейством, что почувствовала потребность в самостоятельном вычислении пасхи»²⁶⁸. Скорее всего, св. Ипполит Римский в пасхальном вопросе преследовал именно такую цель. В противном случае, как отмечалось ранее (см. § 2.1), Пасха могла лишиться своего новозаветного осмысления, настолько сильным было влияние иудейских обычаев. А 112-летний пасхальный цикл св. Ипполита вместе с другими первыми, несовершенными пасхалиями «напоминает, что Воскресение лежит в основе христианского праздника по преимуществу»²⁶⁹. Так или иначе, исповедничество, засвидетельствованное Церковью почитанием святого Ипполита в лике священномучеников подтвердило его непоколебимую веру и искреннее служение ей. Другое дело, что впоследствии, в Посленикейском периоде, воззрения сщмч. Ипполита на христианскую Пасху Римская Церковь перенесла в другую эпоху, когда на Востоке уже укрепились позиции александрийской пасхалии. Об этом будет изложено в § 3.1.

2.3.3. Ориген, свт. Дионисий Великий и сщмч. Петр Александрийский о Пасхе

Блаж. Иероним, высказываясь об Ипполите Римском, отмечает, что проповедь «О Пасхе» последнего произносилась в присутствии Оригена. Именно как ответ св. Ипполиту на его пасхальную проповедь рекомендует понимать трактат «О Пасхе» Оригена уже цитируемый нами П. Нотэн

²⁶⁸ *Димитрий Лебедев, сщмч.* Из истории древних пасхальных циклов : 19-летний цикл Анатолия Лаодикийского. 1913. Вып. 1–4. Т. 18. С. 148.

²⁶⁹ *Lejbowicz M.* De tables pascales tables astronomiques et retour : Formation et réception de comput patristique. [Электронный ресурс]. URL: [http : Max Lejbowicz@univ-paris1.fr](http://Max.Lejbowicz@univ-paris1.fr) (дата обращения: 29.07.2019).

(знакомство и даже единомыслие сщмч. Ипполита и Оригена признаются и другими современными исследователями²⁷⁰). П. Нотэн, в своей объемной работе (в соавторстве с О. Геро)²⁷¹, посвященной пасхальной проповеди александрийского церковного писателя, утверждает, что Ориген добивается в своей работе двух целей: 1) доказать, что Пасха обозначает «переход», а не «страдание»; 2) продемонстрировать, что Пасха не является образом Страстей Христа, но образом Самого Христа²⁷².

Обе эти цели, по сути, предназначены исправить недостатки работы Ипполита Римского, и вместе с тем избежать прямой критики в адрес последнего. Значительная часть труда Геро и Нотэна посвящена доказательству аутентичности малоизвестного трактата «О Пасхе» Оригена. Авторы используют сличение текста с другими работами Оригена, в частности, с «Толкованиями на Евангелие от Иоанна»²⁷³.

В трактате «О Пасхе», толкуя стих из Евангелия от Иоанна: *Приближалась Пасха Иудейская* (Ин. 2, 13), Ориген задается вопросом, зачем «мудрейшему» Иоанну понадобилось добавление: «иудеев»? Поскольку достаточно было сказать: «приближалась Пасха». И сам отвечает на этот вопрос: «...поскольку одно дело Пасха человеческая, которую совершают не по воле Писания, а другое – истинно божественная, в духе и истине совершаемая теми, кто поклоняется Богу в духе и истине, то, вероятно, он противопоставил божественную так называемой иудейской»²⁷⁴.

Далее Ориген приводит примеры из Ветхого Завета той и другой Пасхи, сосуществовавших в нем, хотя и взаимоисключающих одна другую. В пасхальном установлении в 12 главе Исхода Пасха трижды называется

²⁷⁰ Иванцов-Платонов А., *прот.* Ереси и расколы первых веков христианства. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Ivancov_Platonov/eresi-i-raskoly-pervyh-treh-vekov-hristianstva/ (дата обращения: 30.08.19). С. 390–391.

²⁷¹ Guéraud O. et Nautin P. Introduction au livre d' Origène : Sur la Pâque // Origène : Sur la Pâque / Publié par O. Guéraud et P. Nautin. Paris: Beauchesne, 1979. P. 15–150.

²⁷² Ibid. P. 110.

²⁷³ Ориген. Толкования на Евангелие от Иоанна : Книга 10 // Альманах «ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ – материалы и исследования по истории платонизма» / Пер. и примеч. О. И. Кулиева. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2010. Вып. 8. С. 244–292.

²⁷⁴ Там же. С. 255.

«Пасха Господа», однажды просто «Пасха» и ни разу – «ваша Пасха». Напротив, когда пророки обличают иудеев, говорится следующее: *Новомесячий ваших, суббот и дня великого (Пасхи – иг. В.) не терплю!* (Ис.1, 13). «Господь говорит, что не считает Своим то, что совершается грешниками, и что все подобное ... душа Его ненавидит, будь то новомесячия или субботы, или день великий (Пасха – иг. В.), или пост, или праздники»²⁷⁵. Далее, поясняя, почему именно в этом стихе Евангелия от Иоанна Пасха названа иудейской, Ориген напоминает, что непосредственно в следующих трех стихах идет повествование об изгнании Господом Иисусом Христом торговцев из храма (Ин.2, 14–16), таким образом, «при иудейской пасхе в храме обнаруживаются торговцы быками, овцами и голубями; вот почему еще более очевидно, что Пасха иудеев не есть Пасха Господа»²⁷⁶.

Это отличие Оригеном Пасхи Господней от Пасхи иудейской было позже разработано Александрийской школой. Это позволило александрийцам, с одной стороны, отмежеваться от иудейской практики празднования Пасхи, а с другой – восстановить в пасхальной практике библейские нормы определения дня Святой Пасхи, исходя из понимания Богом установленного в Ветхом Завете праздника Пасхи как Пасхи Господней. У Оригена звучит мысль о богодухновенности всего Священного Писания, в данном случае ветхозаветного пасхального установления. Понимая его прообразовательно, Ориген задается вопросом, как Агнец вмещает в себя образ Христа; как ко Христу относятся слова Священного Писания: *Будете есть в эту ночь мясо агнца, изжаренное на огне, и ешьте его с опресноками и горькими травами* (Исх. 12, 8); как истолковать изложенное: *Не ешьте его ни сырым, ни сваренным в воде, но – зажаренным в огне; ешьте голову с ногами и внутренностями; не оставляйте его до утра и не сокрушайте кости его; оставшееся же к утру сожгите* (Исх. 12, 8)?

²⁷⁵ Там же. С. 256.

²⁷⁶ Там же. С. 261.

Отвечая на эти вопросы, Ориген напоминает, что в своем Евангелии Апостол и евангелист Иоанн Богослов воспользовался изречением «не сокрушайте кости его», как восходящим к домостроительству о Спасителе. Воины *не пребили Ему голений* (Ин. 19, 32), дабы исполнилось как пророчество изложенное ранее об Агнце. О вкушении плоти Агнца, взявшего на Себя грех мира, в приводимой Оригеном цитате говорит Сам Спаситель: *Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни* (Ин. 6, 53). Далее Ориген трактует (уже самостоятельно и не находя аналогичных толкований в самом Священном Писании), что «мясо агнца не должно есть сырым, как это делают рабы буквы, уподобясь неразумным и диким существам,... в сравнении с теми воистину разумными, кто хочет понять духовное в Слове. <...> Мы же посредством пламенеющего духа и данных Богом огненных слов сделаем мясо Агнца жареным, так чтобы усвоив его и имея в себе Христа говорящего, могли бы сказать: *Сердце наше горело в пути, когда Он открыл нам Писание* (Лк. 24, 32)»²⁷⁷.

И далее Ориген продолжает толковать пасхальное установление об агнце, комментируя предписание вкушать его *с главою, ногами и внутренностями* (Исх.12, 9): «Поедание должно быть начато с головы, т.е. с наиважнейших и наиглавнейших догматов о небесном, закончено же — ногами, т.е. самыми отдаленными познаниями ...наиболее материального, или подземного, или злых духов, или нечистых демонов. Ведь учение об этом есть нечто иное, чем сами эти вещи, и, будучи хранимо в тайнах Писания, оно образно может быть названо ногами Агнца. Нельзя воздерживаться и от внутренностей, т.е. от скрытого и эзотерического, ибо ко всему Писанию должно подойти как к единому телу; не должно разбивать и разрушать те прочнейшие и крепчайшие связи, что образуют гармонию всего состава Писания. Однако именно так поступают те, кто, насколько могут, разрушают единство Духа, присутствующего во всем написанном»²⁷⁸.

²⁷⁷ Там же. С. 259–260.

²⁷⁸ Там же. С. 260.

Отметим для себя, что Ориген не проводит важную параллель между жертвой Агнца и Евхаристией. Об этой связи впоследствии будут достаточно подробно говорить в своих толкованиях святые отцы последующие представители Александрийской школы. В заключение данной темы Ориген делает итоговый вывод: «Вот так, вкратце, согласно с апостольским пониманием и с тем, что сказано об Агнце в Евангелии, пусть будет показано, что закланный Христос есть Пасха, – и далее Ориген дает обоснование своего метода толкования Писания, – ибо нельзя полагать, что историческое есть образ исторического, а телесное – телесного, но должно полагать, что телесное есть образ духовного, а историческое – умопостигаемого»²⁷⁹.

Эсхатологическая тема также затронута Оригеном: вскользь делается упоминание «о третьей Пасхе, которая свершится в собрании мириад ангелов во времена окончательного и счастливейшего исхода», говорить о которой, тем не менее, «не представляется... теперь необходимым»²⁸⁰. Богодухновенные, как и все Священное Писание, ветхозаветные пасхальные установления, осмысливаемые Оригеном духовно-прообразовательно, позволяют сделать вывод о взгляде последнего на Пасху как на Богоучрежденный праздник Пасхи Ветхого Завета, осмысленного в Евангельском духе.

Рассматриваемые эгзегетические методы Оригена получают дальнейшее развитие в трудах Александрийской школы. Они будут очищены от предосудительных мнений этого церковного писателя, впоследствии отвергнутых Церковью. Проф. А. И. Сидоров в связи с этим пишет: «Именно новоалександрийцами и преодолен тот онтологический дуализм мира духовного и мира материального, восходящий к платонизму, который является одним из главных пороков герменевтики Оригена»²⁸¹.. На наш

²⁷⁹ Там же. С. 260.

²⁸⁰ Там же. С. 260–261.

²⁸¹ Сидоров А. И. Предисловие к кн. : *Панагопулос И.* Толкование Священного Писания у отцов Церкви : в 2 т. М.: Перервинская Духовная Семинария, 2013–2015. Т. 1. С. 6.

взгляд, именно этот дуализм Оригена проявился в том, что он «не замечает» параллели между вкушением агнца ветхозаветного и вкушением Плоти и Крови Господа нашего Иисуса Христа в Таинстве Евхаристии. А. И. Сидоров приводит мнение И. Панагопулоса по поводу цельного мирозерцания александрийских святителей, для которых «мир материальный является реальной основой для мира духовного и внутренне тяготеет к нему. Превосходство умопостигаемого мира не разрывает его органической закономерной связи с миром чувственным»²⁸².

Рассмотрим теперь труды *свт. Дионисия Великого Александрийского*, другого основоположника Александрийской школы, младшего современника Оригена. В своей вводной статье к Творениям св. Дионисия свящ. А. Дружинин приводит основные факты его биографии, и в частности, следующее: «Приняв крещение от александрийского епископа Димитрия, св. Дионисий сделался учеником знаменитого Оригена, управлявшего в то время александрийскую огласительную школу»²⁸³. Ранее мы упоминали о личном знакомстве сщмч. Ипполита Римского и Оригена, теперь остается добавить, что св. Дионисий лично тоже знал Ипполита Римского и, уже став епископом александрийским, по-видимому, принял живейшее участие в судьбе последнего, отвратив его от новацианского раскола и фактически тем самым вернув его в лоно Церкви²⁸⁴. Отметим, что каждый из трех упомянутых нами отцов и учителей Церкви внес свой неповторимый и уникальный вклад в осмысление христианской Пасхи. Все трое лично знали (и уважали) друг друга, и каждый считал тему Пасхи настолько важной, что уделил ей одно из основных мест в своем богословском творчестве. Мы полагаем, что

²⁸² Сидоров А. И. Предисловие к кн. : *Панагопулос И.* Толкование Священного Писания у отцов Церкви : в 2 т. М.: Перервинская Духовная Семинария, 2013–2015. Т. 1. С. 6.

²⁸³ *Дионисий Александрийский, свт.* Творения / Перевод, вступительная статья, примечания свящ. А. Дружинина. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1900. С. II.

²⁸⁴ *Иванцов-Платонов А., прот.* Ереси и расколы первых веков христианства. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Ivancov_Platonov/eresi-i-raskoly-pervyh-treh-vekov-hristianstva/ (дата обращения: 30.08.19). С. 393–395; *Писарев Л.* Святой Ипполит, епископ Римский. Очерки его жизни и литературной деятельности. Казань, 1898. Вып. 1. 48 с.

осмысление христианской Пасхи было очень важно для становления церковного самосознания в Доникийскую эпоху.

Блаж. Иероним в своем труде «О знаменитых мужах» пишет, что святой Дионисий оставил «много торжественных посланий по случаю еврейской Пасхи, написанных в возвышенном стиле»²⁸⁵. У Евсевия Кесарийского сохранились упоминания о семи посланиях, из которых можно заключить, что речь во всех идет о христианской Пасхе, и это первые, известные нам ежегодные послания александрийского епископа, возвещающие египетским церквам дату праздника Пасхи и начала Великого поста (Eus.VII, 20)²⁸⁶. У Евсевия сохранились фрагменты следующих трех пасхальных посланий: «К Иераксу», «К Ермаммону» и «К александрийским братьям во время моровой язвы» (Eus.VII, 21–23)²⁸⁷.

Рассмотрим последнее из перечисленных посланий, как представляющее важнейшее нравоучительное значение. Св. Дионисий говорит о приближающейся Пасхе и вместе с тем о бедствиях, постигших Александрию. Автор пишет: «Другим людям нынешнее время не покажется подходящим для праздника, и не будет оно подходить ни для этого нашего праздника, ни для какого другого...». Свящ. А. Дружинин в примечаниях к этому посланию св. Дионисия говорит, что под другими людьми здесь понимаются язычники, которые «во время болезни прекратили все обычные у них религиозные торжества»²⁸⁸. Св. Дионисий продолжает: «Сейчас всюду похоронный плач, все горюют; город оглашают вопли по умершим и каждодневно умирающим»²⁸⁹. Святитель проводит параллель с Книгой Исход: «Как написано было о первенцах египтян, так и теперь: *и поднялся вопль великий, ибо нет дома, где не было бы мертвеца* (Исх.12, 30) – хорошо,

²⁸⁵ Иероним Стридонский, блаж. О знаменитых мужах // Творения. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879. Кн. 6. Ч. 5. Гл. 69. С. 283–344.

²⁸⁶ Цит. по : Евсевий Кесарийский. Церковная История. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013.

²⁸⁷ Там же.

²⁸⁸ Дионисий Александрийский, свт. Указ. соч. С. 77.

²⁸⁹ Цит. по : Евсевий Кесарийский. Церковная История. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013. С. 339.

если не больше одного»²⁹⁰. Св. Дионисий напоминает об одной из минувших Пасх, которую праздновали христиане Александрии в условиях гонений, бывших, по-видимому, во времена Декия или Валериана: «Сначала нас изгнали, но мы, одинокие, всеми преследуемые, всегда под угрозой смерти, и тогда справляли этот праздник. Место, где кто-то пострадал: деревня, пустыня, корабль, гостиница, тюрьма, – становилось для нас обителью праздника, самым сияющим был он для скончавшихся мучеников, участников пира небесного»²⁹¹.

Далее св. Дионисий переходит к описанию нынешнего бедствия, чумы, события исключительного, как следует из приводимого им свидетельства языческого писателя Фукидида. Однако св. Дионисий не считает это событие чем-то неожиданным для христиан: «Для нас оно таким не было; как и в других случаях, Господь нас испытывал и закалял. Болезнь не обходила и нас, но поражала язычников больше»²⁹².

В заключение св. Дионисий приводит примеры того, как вели себя во время бедствия христиане и язычники: «Весьма многие из наших братьев по избытку милосердия и братолюбия, не жалея себя, поддерживали друг друга, безбоязненно навещали больных, безотказно служили им, ухаживая за ними ради Христа, радостно умирали вместе; исполняясь чужого страдания, заражались от ближних и охотно брали на себя их страдания. Многие, ухаживая за больными и укрепляя других, скончались сами, приняв смерть вместо них <...> Язычники вели себя совсем по-другому: заболевших выгоняли из дома, бросали самых близких, выкидывали на улицу полумертвых, оставляли трупы без погребения, так как боялись смерти, отклонить которую при всех ухищрениях было не легко»²⁹³.

Это повествование поучительно для нас во многих отношениях. С одной стороны, здесь содержится важное свидетельство того, как

²⁹⁰ Там же. С. 339.

²⁹¹ Там же. С. 339.

²⁹² Там же. С. 339–340.

²⁹³ Там же. С. 340.

вырабатывалось и закалялось в испытаниях отношении к христианскому празднику, в данном случае Пасхи, который никто из верных не помышлял перенести на другое, быть может, более благополучное время. Скорби в таком случае воспринимаются, как попущенные Господом ради исправления и совершенствования верных, как необходимые сопутствующие обстоятельства, а не как досадные недоразумения. С другой стороны, это послание – живой нравственный урок того, как необходимо относиться к ближним, особенно в таком тяжком бедствии, как смертельная заразная болезнь, которая, по свидетельству св. Дионисия, затронула и христиан, но поражала язычников гораздо чаще, несмотря на все их внешние ухищрения.

Отметим еще одно важное для нас послание св. Дионисия «К Василиду». «Заключающиеся в этом послании правила приняты Православною Церковью в качестве канонов, потому оно помещается в сборниках Правил св. апостолов, св. отцов и св. Вселенских и Поместных соборов», – напоминает свящ. А. Дружинин в примечаниях к Трудам св. Дионисия²⁹⁴. Для нас важно в данном послании Правило 1, к которому, собственно, относится заглавие всего послания «О великой субботе и о том, когда следует оставлять пост». В нем св. Дионисий приводит различные мнения по поводу того, когда следует разрешать пост перед Пасхой (дословно – «пасхальное разрешение от поста»): «Некоторые из братьев утверждают, ... что следует делать это во время пения петуха, а другие, что следует с вечера». Далее св. Дионисий делает весьма важное замечание: «Что после времени воскресения Господа нашего следует начинать празднование и радование, смиряя до того времени души свои постом, с этим легко согласятся все»²⁹⁵.

Отсюда следует весьма важный вывод, что ко времени св. Дионисия в Римской и Александрийской Церквях, о которых идет речь в послании,

²⁹⁴ *Дионисий Александрийский, свт.* Указ. соч. С. 39.

²⁹⁵ Там же. С. 40.

христиане праздновали Пасху в день воскресный. Важно и само рассуждение о том, почему следует праздновать именно в воскресенье: «после времени воскресения Господа нашего следует начинать празднование и радование, смиряя до того времени души свои постом». Св. Дионисий приводит свидетельства евангелистов о том, когда жены мироносицы узнали о воскресении Спасителя: *поздно в субботу* (Мф. 28, 1)²⁹⁶; *зело заутра возсиявшу солнцу* (Мк. 16, 2); *зело рано* (Лк. 24, 1); *заутра еше сущей тме* (Ин. 20, 1). В соответствии с изложенным, св. Дионисий одобряет и тех, кто прекращает пост в пасхальную полночь, однако хвалит и тех, кто терпит до утра воскресного дня («до четвертой стражи»), как «мужественных и трудолюбивых»²⁹⁷.

Святитель отмечает и тот факт, что не все постятся одинаково, «но одни пребывают без пищи в строгом посте все шесть дней, другие же два, иные три, иные четыре, иные ни одного». Свящ. А. Дружинин говорит, что речь идет здесь о знакомом для древних христиан сугубом посте и полном воздержании от пищи²⁹⁸, по-видимому, простиравшемся на всю Страстную седмицу.

В проповедях, приписываемых святителю Дионисию, сохранившихся на армянском языке, есть замечательные рассуждения о значении дня Господня, в которых проводится параллель с первым днем Творения, который также является воскресным (седьмой день – суббота (Быт. 2, 2–3), следовательно, первый – воскресенье). В проповеди впервые, в поэтической форме, обращается внимание на глубокую промыслительность этой связи: «Подобно тому, как ежедневно созерцая солнце, мы, однако, каждый день желаем его света, так и в день Господень, всегда остающийся с нами, мы любим блеск его, ибо он – царь дней, поелику и в истории творения он

²⁹⁶ Свящ. А. Дружинин перевел так, как дословно сказано в греческом оригинале Евангелия – иг. В.

²⁹⁷ Там же. С. 44.

²⁹⁸ Там же. С. 44.

является первым и в порядке благочестия занимает первое место. Сам Бог поставил его первым и творением, и воскресением. В этот день, во время творения, отделил Он тьму от света и, по слову Павла, изгнал смерть, производя Евангелием светлую жизнь и нетление. В этот день творения отделил Он свет от тьмы и в день воскресения отделил веру от неверия»²⁹⁹.

Хотя, как отмечалось ранее, празднование Пасхи и в Риме, и в Александрии уже совершалось во времена свт. Дионисия в воскресный день, но приведенное рассуждение о значении «дня Господня» способствовало, как утверждению христиан в этой практике, так и развитию христоцентрического сознания Церкви.

В «Пасхальной хронике»³⁰⁰ сохранился, посвященный Пасхе фрагмент письма еще одного александрийского архипастыря – *сщмч. Петра Александрийского*, занимавшего александрийскую кафедру с 300 по 311 гг., которого сщмч. Димитрий Лебедев считает возможным создателем александрийской пасхалии³⁰¹. Письмо св. Петра, написанное некоему Трикентию, цитирует св. Афанасий Великий Александрийский уже в своем послании, адресованном свт. Епифанию Кипрскому. Сщмч. Петр призывает возблагодарить Бога за то, что «стал нам известен определенный священными законами месяц нового урожая, начало месяцев и первый среди месяцев года»³⁰², как было «в самом начале перед установлением Пасхи»³⁰³. Он отмечает, что по свидетельству древних и новых писателей этот месяц имеет «самую очевидную и явную границу»: наступление срока поспевания плодов. Сщмч. Петр указывает на то, что Пасху было установлено праздновать в четырнадцатый день этого месяца после

²⁹⁹ Там же. С. 173.

³⁰⁰ *Пасхальная хроника* / Пер. и комментарии Л. А. Самуткиной. СПб.: Алетейя, 2004. 216 с.

³⁰¹ *Димитрий Лебедев, сщмч.* Средники // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1911. Май. С. 122.

³⁰² Греческое выражение «αρχὴ μηνῶν» (переведенное как «начало месяцев») дословно понимается отечественными издателями «Пасхальной хроники» как «первый при Творении мира». *Пасхальная хроника*. Указ. соч. С. 21–22.

³⁰³ *Пасхальная хроника*. Указ. соч. С. 21–22.

весеннего равноденствия, и поясняет, что при наступлении теплого времени года, удлинения дня и уменьшения ночи «новый урожай зерновых, как только <зерно> созреет, в гумно свезенный, молотят»³⁰⁴. Сщмч. Петр подкрепляет свою мысль цитатами из Священного Писания, где говорится о зрелости плодов как в начале Творения мира (Быт. 1, 11), так и во время Исхода (Исх. 9, 32).

Видно, что ключевым признаком пасхального месяца для св. Петра является не «после равноденствия», которого, кстати, нет в Библии³⁰⁵. а библейский признак – месяц «новых плодов» (Исх.13, 4).

Из цитируемого нами письма выясняется, что поводом к его написанию послужило, в свою очередь, письмо Трикентия, в котором последний ошибочно, по словам сщмч. Петра, утверждал, что евреи неправильно определяли Пасху всегда «от начала и до пришествия Христова». Св. Петр указывает Трикентию: «иудеи не заблуждались в этом, когда были с ними с самого начала очевидцы и служители (Лк.1, 2), и уж тем более – не от начала и до пришествия Христа. Ибо не за учреждение Пасхи Бог их называет заблуждающимися сердцем, как ты написал, но по причине всяческого неповиновения, за подлые и низкие дела, так как ты увидел, что они обратились к идолопоклонству и блуду»³⁰⁶.

Таким образом, от Оригена до сщмч. Петра Александрийского, прослеживается трактовка христианской Пасхи александрийскими богословами, как идея преемственности ее от Богоучрежденной в Ветхом Завете Пасхи Господней³⁰⁷. Эта преемственность проявилась не только в определении месяца, но и дня Пасхи, воскресного, находящегося в интервале ветхозаветных (опресночных) пасхальных дней с 15 по 21 нисана.

³⁰⁴ Там же. С. 23–24.

³⁰⁵ *Болотов В.В.* Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 133–134.

³⁰⁶ *Пасхальная хроника.* Указ. соч. С. 27.

³⁰⁷ *Болотов В.В.* Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 132.

ВЫВОДЫ

1. Христианство в Доникийский период противопоставило внешнему окружению (римской государственности, греческой философии и иудейской традиции) новую жизнь, основанную на вере в Воскресение Христово и пасхальной радости будущего бессмертия. Несмотря на утверждение некоторых современных западных исследователей об отсутствии прямых исторических свидетельств празднования христианской Пасхи до середины II в., есть все основания утверждать, что в рассматриваемый период Церковь празднует Пасху, осмысляя «сродство» новозаветной и ветхозаветной Пасхи.

2. В решении принципиально важного вопроса о степени «сродства» ветхозаветной и новозаветной Пасхи мнения церковных писателей расходились. Основными можно считать следующие воззрения: Пасха – Богоучрежденный ветхозаветный праздник, лишь осмысленный в духе христианского богопочитания (Александрийская Церковь) и Пасха – самостоятельный новозаветный праздник (Римская Церковь). Этот спор велся в трех основных направлениях: обсуждение значения слова «пасха»; решение вопроса о пасхальном характере Тайной вечери; определение дня праздника христианской Пасхи. Споры о времени проведения праздника Пасхи, традиционно относимые к истории Церкви, имеют богословский характер.

3. Практики празднования Пасхи Малоазийской, Александрийской и Римской Церквями были Христоцентричны: неотъемлемой частью пасхального богослужения было принесение Бескровной Жертвы в Таинстве Святой Евхаристии, предваряемое молитвенным воспоминанием событий последних дней земной жизни Господа нашего Иисуса Христа, Его спасительной Крестной Жертвы и Воскресения.

В решении вопроса о степени связи ветхозаветной и новозаветной Пасхи позиции малоазийской и римской практик оказались внутренне противоречивыми. Малоазийская Церковь, признавая пасхальный характер

Тайной вечера, считая, что 14 нисана Христос вкушал законную пасху, а пострадал лишь 15-го, тем не менее, совершала в Пасху «Таинство страдания».

Римская Церковь, наоборот, как и христиане других Церквей праздновала Пасху только в воскресный день, но при этом само слово «пасха» понималось ею как «страдание», что не раскрывало в полной мере духовного смысла «Таинства Воскресения Господня». Кроме того, большая часть западных церковных писателей Доникийского периода не признавала пасхальный характер Тайной вечера, считала, что Господь не вкушал на ней законную пасху, тем самым отделяя новозаветную Пасху от ветхозаветного праздника, что и нашло отражение в римской пасхалии. В результате вместо «сродства» христианской и ветхозаветной Пасхи, получилось их противопоставление.

Только Александрийские архиепископы были последовательны в своих воззрениях. Они считали Пасху единым праздником Ветхого и Нового Заветов, истолковывая ветхозаветные пасхальные установления в свете евангельских событий. Благодаря их учению, в Церкви постепенно стало утверждаться признание совершения Спасителем ветхозаветной Пасхи на Тайной вечера. Идея «сродства» ветхозаветной и новозаветной Пасхи в полной мере отразилась в пасхальной практике александрийцев: в воскресный день праздника совершается «Таинство Воскресения Господня», в свете осмысления которого раскрывается и «Таинство Богом учрежденной ветхозаветной Пасхи Господней», и значение слова «пасха» как «переход».

Процесс богословского осмысления христианской Пасхи не был завершен ко времени Никейского собора, но уже создались объективные предпосылки для признания преимущественного авторитета в пасхальном вопросе за Александрийской Церковью.

Глава 3. БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ПАСХИ В IV–V вв.

§ 3.1. Пасхальные споры в IV–V вв.

Прекращение гонений на христиан со стороны языческой власти с воцарением равноапостольного Константина Великого не означало прекращения брани, которую вел против Церкви диавол, воздвигая теперь против нее всевозможных еретиков. Последние же насколько неправы были в догматическом отношении, настолько же усердны в привлечении на свою сторону общественного мнения и государственной власти.

При правлении ближайших наследников Константина, и во всю эпоху Вселенских соборов временами случались примеры грубого вмешательства императоров в дела церковные: от Констанция (337–361 гг.), который преследовал св. Афанасия Великого в угоду арианам, до императоров-иконоборцев VI–VII вв. Далеко не совершенные отношения Церкви и государства в эпоху Вселенских соборов дают возможность проявить героическую стойкость за православие, и она стала «естественной заменой героизма исповедников предшествующего периода»³⁰⁸.

В Никейскую эпоху общее состояние церковного строя и на Востоке, и на Западе характеризуется победой централизации на всех ступенях иерархической лестницы, а высшим представительством церковного строя стали, как пишет В.В. Болотов, церковные соборы³⁰⁹.

Закономерно, на наш взгляд, что именно в начале данного периода особым образом формулируется пасхальная задача – праздновать Пасху всем христианам в одно время. Этот вопрос выносит император Константин на

³⁰⁸ Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви : в 4 т. Минск: Изд-во Белорусской Православной Церкви, 2008. Т. 3. С. 14.

³⁰⁹ Там же. С. 14.

Никейский собор вместе с вопросом о прекращении спора, произведенного возмущением Ария. Однако нельзя не признать, что, в силу сопоставимой важности обеих проблем, а возможно и их внутренней глубинной связи, Божий промысел объединил отцов Первого Вселенского собора для решения этих вопросов.

Однако исследование деятельности Никейского собора по пасхальному вопросу осложняется тем, что в исторической церковной науке долгое время господствовало ошибочное толкование пасхальных разногласий, с которыми имели дело отцы собора. В. В. Болотов сообщает, что первый, кто правильно охарактеризовал пасхальные споры, был французский ученый Дюшен³¹⁰. Точку зрения Дюшена разделял и сам В. В. Болотов, и именно она принята современной наукой.

Ошибка предыдущих ученых заключалась в том, что они считали причиной пререканий на Никейском соборе практику так называемых «четыренадесятников», уже знакомых нам как сторонников малоазийской практики (см. § 2.2). Дюшен же показал на основании сохранившихся документов, что и большинство, и меньшинство Никейского собора к последним не принадлежало, но «все были согласны на том, что праздновать Пасху нужно в воскресный день»³¹¹. Христиане же, имеющие отличительную практику празднования Пасхи, именуется в послании Никейского собора к Александрийской Церкви³¹² «восточными братьями». В научной литературе эти «восточные братья», поскольку они нередко праздновали Пасху ранее остального христианского мира, названы «протопасхитами»³¹³.

³¹⁰ Duchesne L. La question de la Pâque au concile de Nicée // *Revue des questions historiques*. 1880. Т. XXVIII. Р. 5–42.

³¹¹ Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви : в 4 т. Минск: Изд-во Белорусской Православной Церкви, 2008. Т. 2. С. 543.

³¹² *Соборное послание к церквам Божиим, находящимся в Александрии, Египте, Пентаполе, Ливии и во всей поднебесной, клиру и мирянам, исповедающим православную веру* // Деяния Вселенских Соборов. СПб.: Воскресение, 1996. Т. 1. С. 84.

³¹³ Болотов В.В. Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // *Календарный вопрос*. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 116.

В. В. Болотов в своих работах³¹⁴ подробно рассмотрел историю вопроса и показал, что главная причина пасхальных разногласий того времени заключается в пренебрежении библейскими нормами определения времени Пасхи. Составившие пасхалию александрийские архиепископы видели ее назначение в том, чтобы определить день Святой Пасхи так, как его устанавливали во дни Иисуса Христа³¹⁵.

В. В. Болотов отмечал, что «во время существования храма и жертв невозможно было принять за пасхальный, т. е. за нисан, тот месяц, к полнолунию которого не мог созреть ячмень в окрестностях Иерусалима»³¹⁶. Это было именно потому, что, согласно ветхозаветному пасхальному установлению (Лев. 23, 10–16; Втор. 16, 9), в дни опресночные полагалось приносить Господу так называемый «сноп возношения», т. е. первый в этот день сжатый сноп ячменя, и с этого дня разрешалось вкушение свежих зерен, и начиналась жатва.

В древние времена вопрос о необходимости вставки в календарь дополнительного месяца в тот или иной год чаще всего решался визуально, т. е. непосредственным наблюдением за степенью зрелости хлебов к половине адара – месяца, предшествующего пасхальному нисану. Если к этому сроку ячмень казался готовым к жатве, то следующее новолуние было первым числом нисана и началом нового года (Исх. 12, 2). В противном же случае старый год дополнялся вторым адаром – веадаром, и уже следующий месяц был нисаном³¹⁷.

Однако, помимо визуального способа вставки дополнительного месяца (он был известен до вавилонского пленения), существовал и другой – циклический, через определенные промежутки времени. Еще в IV в. до Р. Х. иудеи переняли у вавилонян не только названия месяцев (месяц Авив, к примеру, стал называться Нисаном), но и лунные 19-летние циклы, в которых

³¹⁴ Болотов В.В. Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 105–144; Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви : в 4 т. Минск: Изд-во Белорусской Православной Церкви, 2008.

³¹⁵ Там же. С. 133.

³¹⁶ Там же. С. 135.

³¹⁷ Год – библейский и церковный // Православная богословская энциклопедия или богословский энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Лопухина. СПб., 1903. Т. IV. С. 455–467; Календарь библейско-еврейский и иудейский // Православная богословская энциклопедия / Сост. Н. Н. Глубоковский. СПб., 1907. Т. VIII. С. 1–6.

вставка дополнительного 13-го месяца осуществлялась по определенному циклическому закону³¹⁸.

Итак, во времена земной жизни Господа нашего Иисуса Христа, вероятнее всего, оба способа ведения лунного календаря сосуществовали в Иудейской стране: «Уже во времена второго Иерусалимского храма... потребовалось заменить первобытный способ наблюдения новолуния... более рациональным способом астрономических вычислений, каковой реформе противились саддукеи и боэтусцы (боэтузеи)³¹⁹»³²⁰. По этому поводу спорили боэтузеи и фарисеи (последние, судя по всему, были сторонниками циклического способа). На основании исследований древней иудейской истории известно, что боэтузеи нанимали лжесвидетелей дабы явить заблуждение фарисеев в их вычислениях дня новолуния³²¹. Если лжесвидетели заявляли о расхождении визуального и аналитического способов определения календарных дат, то истинные свидетельства, таким образом, должны были убеждать в обратном, то есть в согласии обоих способов. Визуальное наблюдение и лунные циклы, по-видимому, взаимно дополняли друг друга, давая одинаковый результат: циклическая вставка дополнительного месяца подтверждалась необходимостью ждать соответствующей готовности хлебов к жатве. Правило вставки дополнительного месяца в древних еврейских циклах и было использовано впоследствии александрийцами. Можно предположить, что древние евреи в календарной практике стали использовать циклы лишь только потому, что по

³¹⁸ Бикерман Э. Хронология древнего мира: Ближний Восток и античность. М.: Наука, 1975. С. 20–22; *Календарь библейско-еврейский и иудейский* // Православная богословская энциклопедия / Сост. Н. Н. Глубоковский. СПб., 1907. Т. VIII. С. 1–6; *Гаркави А.Я.* Исторические очерки караимства // Журнал «Восход». 1897. № 5. С. 121–122.

³¹⁹ Во времена Иисуса Христа в Иерусалиме жил род Боэтузеев, из среды которых выбирались первосвященники, бывшие все саддукеями. (Об этом см. *Хвольсон Д.А.* Возражения против ложного мнения, будто Иисус Христос в действительности не жил // Христианское Чтение. 1911. № 1. С. 18 – 19.

³²⁰ *Гаркави А.Я.* Указ. соч.

³²¹ Ср. «...it is narrated that the Boethusians hired false witnesses in order to lead the Pharisees astray in their calculations of the new moon». *The Jewish Encyclopedia: complete en 12 volumes. Vol. 3 / Isidore Singer (Ed.). New York, London: Funk & Wagnalls, 1903. P. 284-286.*

ним правильно определялся библейский месяц Авив, он же «месяц новых» – месяц, в который созревал ячмень, самый ранний злак (Втор. 16,1). Именно стремлением к правильному определению пасхального месяца Нисана руководствовались и создатели александрийского лунного цикла. Они добились того, чтобы александрийский цикл оказался полностью соритмичен биологическому циклу созревания ячменя в окрестностях Иерусалима.

Во-первых, об этом свидетельствует сщмч. Петр Александрийский (его сщмч. Димитрий (Лебедев) считает создателем александрийской пасхалии³²²), письмо которого к Трикентию мы рассматривали в §2.3.3.

Во-вторых, в конце IV в. на соответствие циклического александрийского нисана библейскому «месяцу новых» указывают Феофил Александрийский и свт. Амвросий Медиоланский (см. §3.2.2 и §3.4.1).

В-третьих, в конце XIX в. В.В. Болотов утверждал, что и в его время ячмень вблизи Иерусалима созревает в месяце, соответствующем александрийскому циклическому нисану. В доказательство он приводит свидетельства очевидцев, утверждавших, что в долине Иорданской жатва ячменя начинается уже в марте по григорианскому календарю, а в окрестностях Иерусалима позже на две-три недели³²³. Более того, соритмичность александрийского цикла биологическим циклам созревания ячменя в Палестине сохраняется и в наши дни³²⁴.

Следует отметить, что в приведенном ранее письме к Трикентию сщмч. Петр подчеркивает, что до взятия Иерусалима римлянами евреи правильно определяли «месяц новых», после взятия – способ определения этого месяца «подвергся извращению». Здесь александрийский архипастырь не говорит ни о замене визуальной практики определения пасхального месяца аналитической после падения Иерусалима, ни о том, что

³²² *Димитрий Лебедев, сщмч.* Средники // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1911. Май. С. 122.

³²³ *Болотов В.В.* Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 138.

³²⁴ *Вассиан (Бирагов), игум.; Кузнецова Л. М.* Вечность и неизменность библейских норм Святой Пасхи. [Электронный ресурс]. URL: <http://archive.bogoslov.ru/text/print/4733283.html> (дата обращения: 08.08.2019).

александрійці ввели новий, а іменно, циклічний спосіб визначення пасхального місяця. Вероятнее всего, речь в письме идет о том, что иудеи в своей пасхальной практике стали использовать сирийский цикл, по которому «первый месяц» определялся неверно.

Действительно, ко времени создания александрийской пасхалии уже существовал более древний 19-летний лунный цикл, называемый сирийским. Его в календарной практике придерживались в Восточном Диоцезе не только иудеи в эпоху рассеяния, но и часть христиан (протопасхиты). Причем некоторые месяцы, в том числе нисан, назывались одинаково у сирийцев и иудеев. Поэтому они справляли Пасху в одном и том же месяце – нисане сирийского цикла. Но протопасхиты, в отличие от иудеев, праздновали всегда только в воскресенье. Обычно в этот день справляли Пасху и сторонники александрийской пасхалии. Однако два раза за каждые 19 лет праздник протопасхитов наступал на 28–35 дней раньше, чем у александрийцев. Это давало повод приверженцам александрийской пасхалии упрекать протопасхитов в том, что они «особятся» и справляют Пасху вместе с иудеями.

Александрийский и сирийский циклы построены по одному принципу, но они смещены относительно друг друга³²⁵. Подробности их построения описаны в работах³²⁶. В каждый год цикла определялся пасхальный месяц и его 14-й день, называемый пасхальной границей.

В табл. 3.1 в датах юлианского календаря представлены пасхальные границы обоих циклов, границы сирийского цикла реконструированы сщмч. Димитрием (Лебедевым)³²⁷.

³²⁵ Болотов В.В. Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 108–110; Димитрий Лебедев, сщмч. Средники // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1911. Май. С. 3.

³²⁶ Вассиан (Бирагов), игум.; Кузнецова Л. М. Александрийский цикл и православная пасхалия: временное и вечное // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал: в 4 т. / М.: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2014. Т. 1 (66). С. 109–129; Вассиан (Бирагов), игум.; Кузнецова Л. М. Александрийский цикл и православная пасхалия // Труды Нижегородской духовной семинарии: сб. работ преподавателей и студентов. Нижний Новгород, 2014. Вып. 12. С. 175–202.

³²⁷ Димитрий Лебедев, сщмч. Из истории древних пасхальных циклов : 19-летний цикл Анатолия Лаодикийского // Византийский временник: в 23 т. СПб.: Императорская Академия Наук, 1913. Вып. 1–4. Т. 18. С. 267.

Таблица 3.1

Пасхальные границы александрийского и сирийского циклов

Годы александрийского цикла	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19
Александрийский цикл Пасхальные границы	5а	25м	13а	2а	22м	10а	30м	18а	7а	27м	15а	4а	24м	12а	1а	21м	9а	29м	17а
Сирийский цикл Пасхальные границы	6а	26м	14а	2а	22м	10а	30м	19м	7а	27м	15а	4а	24м	12а	1а	21м	9а	29м	18м
Годы сирийского цикла	17	18	19	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16

Пояснения к табл. 3.1

В таблице используются сокращения: «м» — март, «а» — апрель. Дни выражены в датах юлианского календаря.

Представленные в таблице данные позволяют выяснить, в чем заключался пасхальный спор во времена Никейского собора. В каждые 8-й и 19-й годы александрийского цикла (соответственно в 5-й и 16-й сирийского) возникала разница во времени празднования Пасхи александрийцев и протопасхитов почти в месяц длиной. В свою очередь, между протопасхитами и иудеями (в силу использования теми и другими сирийского цикла) ни в эти, ни в другие годы не было разницы во времени празднования Пасхи, а именно Пасха первых всегда приходилась на воскресенье опресночной недели других. Внешне это могло быть истолковано, как желание протопасхитов праздновать Пасху одновременно с иудеями, а не с другими христианами.

На Никейском соборе, как известно, было достигнуто согласие, чтобы «восточные братья» присоединились ко всей Церкви³²⁸. По мнению В. В. Болотова, подробных рассмотрений пасхалистической практики и, тем более, поручений Александрийской Церкви оповещать остальные Церкви о

³²⁸ *Константин Великий, равноап.* Послание из Никей к епископам, не присутствовавшим на соборе // Деяния Вселенских Соборов. СПб.: Воскресение, 1996. Т. 1. С. 80–82; *Соборное послание к церквам Божиим, находящимся в Александрии, Египте, Пентаполе, Ливии и во всей поднебесной, клиру и мирянам, исповедающим православную веру* // Деяния Вселенских Соборов. СПб.: Воскресение, 1996. Т. 1. С. 82–84.

дне ежегодного празднования Пасхи отцами собора, просто в силу технической сложности вопроса, не было и не могло быть сделано. По этой же причине, а также из-за удаленности характеризуемых территорий, существовавшая разница во времени празднования Пасхи между Александрией и Римом не стала центральной проблемой, рассматриваемой на Никейском соборе³²⁹. Однако эта проблема остро возникла в эпоху, наступившую после собора.

Перед тем, как ее рассматривать, следует отдельно охарактеризовать обстановку в Западно-Римской империи. Вызванные арианством религиозное брожение и споры на Западе усугубляются усилением борьбы между народившимся христианством и отживавшим язычеством. В это время начинает возрастать роль римского епископа. В Западной Церкви стало проявляться желание обосновать исторические прерогативы пап преемственностью от Первоверховного апостола Петра, что позволяло бы избежать зависимости Римской кафедры от политической конъюнктуры.

Тенденции в Западно-Римской империи, обусловленные влиянием германских народов, со временем привели к возникновению развивающихся западноевропейских государственных образований. Церковь имела в этих молодых «варварских» государствах сильнейшее влияние. Стать епископом, например, в меровингской Галлии VI в., «означало взвалить на свои плечи огромную ответственность и получить огромную власть». Нередко епископы являлись не только защитниками общественной морали, но и становились образцами для подражания³³⁰.

Результатом сложившегося на Западе в силу объективных причин внешнего влияния Церкви стала, как нам представляется, специфическая направленность западного богословия. И. Панагопулос характеризует

³²⁹ *Болотов В.В.* Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 127–128.

³³⁰ *Торп Л.* Введение к «Истории франков» Григория Турского. [Электронный ресурс]. URL: [http:// kartaslov. ru/Турский_Г_История_франков/1](http://kartaslov.ru/Турский_Г_История_франков/1).(дата обращения: 14.08.2019). С. 1–2.

господствующий на Западе дух богословия как «направленный преимущественно на практические вопросы человеческой морали, на иерархическое устройство и авторитет Церкви». Греческий богослов говорит о преимущественном качестве восприятия на Западе Священного Писания «как божественного удостоверения исторического устройства Церкви и как канонического мерил нравственности верующих»³³¹. Такое узкое понимание Священного Писания не давало места осмыслению Пасхи, основанному на осознании духовного единства Ветхого и Нового Заветов. Вместо этого на Западе закрепляется понимание христианской Пасхи как специфически новозаветного праздника.

В этом можно убедиться, исследуя причины пасхальных споров между Александрией и Римом в IV–V вв. Видимой причиной этих разногласий являются разные методы вычислений дня Пасхи римлянами и александрийцами. Однако главной и скрытой причиной является различие в воззрениях на Пасху. Александрийцы, как это отмечалось ранее, понимали христианскую Пасху как осмысленный в новозаветном духе Богоучрежденный ветхозаветный праздник. Римская же Церковь, начиная с сщмч. Ипполита, по словам В. В. Болотова, считала христианскую Пасху самостоятельным новозаветным праздником Воскресения Христова³³². Разрыв новозаветной Пасхи с ветхозаветной привел к отказу Римской Церкви от библейских норм определения дня христианской Пасхи и заменой этих норм искусственными, не имеющими основ в Священном Писании. Убедимся в изложенном.

Для этого, не вдаваясь в детали, рассмотрим основные принципы построения римского 84-летнего лунного цикла, так называемого «*Romania Supputatio*» (введенного в период с 343 по 354 гг. и используемого Римской

³³¹ *Панагопулос И.* Толкование Священного Писания у отцов Церкви : в 2 т. М.: Перервинская Духовная Семинария, 2013–2015. Т. 1. С. 398.

³³² *Болотов В.В.* Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 132.

Церковью до 444 г. включительно), и их отличия от основополагающих принципов построения александрийского цикла³³³.

Напомним, что александрийцы видели задачу пасхалии в том, чтобы назначать день праздника Пасхи так, как его назначали во дни Иисуса Христа³³⁴. Выбором эпохи отсчета цикла (29 августа 284 г. юлианского календаря – эра Диоклитиана) и правилом вставки дополнительных 30-дневных месяцев перед циклическим нисаном, александрийцы добились соритмичности своего лунного цикла биологическому циклу созревания ячменя в окрестностях Иерусалима (см. выше). Поэтому циклический александрийский нисан, определенный в датах солнечного александрийского года (для простоты изложения переводим эти числа в даты юлианского календаря – иг. В.) для каждого года цикла, соответствовал библейскому лунному «месяцу новых». В нем определялась 14-я луна (полнолуние, называемое пасхальной границей) и Пасха праздновалась в следующее за пасхальной границей воскресенье. Начало месяца Нисана (и соответственно 14-я луна) каждый год цикла приходилась на разные даты юлианского календаря. К примеру, самая ранняя пасхальная граница в цикле совпадала с днем весеннего равноденствия в ту эпоху, т.е. с 21 марта (соответственно, самая ранняя Пасха могла быть 22 марта), а самая поздняя граница приходилась на 18 апреля (самая поздняя Пасха – 25 апреля).

Римский же 84-летний лунный цикл своим построением не соответствовал древнееврейскому лунному календарю. В нем, в частности, вставка дополнительного месяца в 30 дней осуществлялась перед месяцем, содержащем дату 1 января. Но самое главное несоответствие заключалось в следующем. В древнееврейском календаре «первый месяц», как и другие месяцы, определялся по течению луны, т.е. был лунный, а в римском цикле, в отличие от александрийского, пасхальный месяц был солнечный. Этот месяц, искусственно выделенный в солнечном юлианском календаре, состоял из 31 дня и имел неподвижные границы. Он начинался 22 марта, в день

³³³ *Krusch B.* Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen. Leipzig: Verlag von Veit und Comp, 1880. S. 50–54.

³³⁴ *Болотов В.В.* Указ. соч. С. 132–133.

весеннего равноденствия, по мнению римлян, и заканчивался 21 апреля³³⁵. Именно в этом интервале в каждый год цикла римляне определяли подходящий для праздника воскресный день.

Таким образом, самое раннее пасхальное воскресенье могло прийти на 22 марта (по мнению В.В. Болотова, эту дату римляне взяли у александрийцев), а самое позднее – на 21 апреля, день праздника в честь основания Рима³³⁶. В подтверждение такой позиции римлян Б. Круш приводит цитату из исследуемого им документа – «Кельнского Пролога» к римской пасхали: «Кто отважится праздновать Пасху 22, 23 и 24 апреля, тот должен быть осужден как отступник старой традиции, как нарушитель Божественного закона, как отступник от веры, т. к он в действительности, вопреки законным постановлениям, переходит во второй месяц»³³⁷. Условие праздновать Пасху «не позже 21 апреля» В.В. Болотов называет «мнимым преданием от апостола Петра»³³⁸.

Ссылаясь на закон и традиции (см. приведенные ранее цитаты Б. Круша), римляне при этом сами оказались их нарушителями: вместо Богоустановленного времени наступления Пасхи в «месяце новых», они искусственно ввели неподвижный интервал в датах юлианского календаря и в нем каждый год определяли день праздника. Их пасхальный месяц не признавали восточные христиане, к тому же для его введения нет оснований в текстах Священного Писания.

Письмо Протерия Александрийского папе Льву Великому по поводу спора о дате Пасхи 455 года между Александрией и Римом показывает осведомленность автора в доводах, приводимых в «Кельнском Прологе» римской пасхалии, раскрывая их несостоятельность, а именно,

³³⁵ *Димитрий Лебедев, сщмч.* Из истории древних пасхальных циклов : 19-летний цикл Анатолия Лаодикийского // Византийский временник: в 23 т. СПб.: Императорская Академия Наук, 1913. Вып. 1–4. Т. 18. С. 180.

³³⁶ *Болотов В.В.* Указ. соч. С. 141.

³³⁷ *Wer am 22, 23 und 24 April Ostern zu feiern wagt, soll als Uebertreter ...* (См. *Krusch B. Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen.* Leipzig: Verlag von Veit und Comp, 1880. S. 51).

³³⁸ *Болотов В.В.* Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. Прим. 1. С. 141.

бессмысленность упрека в переносе празднования Пасхи «на второй месяц», к которому, якобы всегда, относятся указанные числа апреля с 22-го по 24-е, соответствующие 9, 8 и 7 календам мая. Глава VIII письма Протерия на примерах показывает, что первый месяц лунного календаря начинается каждый год в разные числа солнечного календаря, соответственно и Пасха, приходящаяся (в 455 году) на 8 календы мая попадает на XXI день первого лунного месяца и никак не может считаться относящейся ко второму месяцу.³³⁹ Святитель завершает свое письмо призывом хранить церковное единство в пасхальном вопросе³⁴⁰.

Отдельного пояснения заслуживает вопрос, какими днями луны могли быть пасхальные воскресенья у александрийцев и римлян. Первые, определяя возможный день луны пасхального воскресенья, исходили из ветхозаветных пасхальных установлений (Исх. 12, 14–20). По их мнению, так как ветхозаветного пасхального агнца закалали вечером 14 нисана, а вкушали в ночь с 14 на 15 нисана, то пост нельзя кончать ранее глубокой ночи 14 нисана. Следовательно, и справлять Пасху нельзя раньше 15-го числа. Таким образом, у александрийцев Пасха праздновалась в воскресный день, попадавший в промежуток от 15 до 21 дня луны, когда ветхозаветные евреи справляли праздник опресноков.

Римляне, начиная с Ипполита Римского, при выборе возможного дня луны для пасхального воскресенья руководствовались только последовательностью новозаветных событий. Самое нижнее значение фазы луны пасхального воскресенья было 16, самое верхнее – 22. «Так как 14 нисана (в пятницу) Христос был распят, 15 нисана (в субботу) положен во гроб и утром 16 нисана (в воскресенье) воскрес, то Западная Церковь не признавала пасхальными те воскресенья, которые совпадали с *luna quinta decima* (15-луна – иг. В.)»³⁴¹ (см. также § 2.3.2).

³³⁹ *Dominicum Pascha XXIX die mensis ipsius Pharmuthi qui est VIII kal. Maiar., celebrantes, in secundum mensem minime recedimus, cum lunam tunc XXI indubitate habeamus* (PL 54. Ep. CXXXIII, 8).

³⁴⁰ См. там же. PL 54. Ep. CXXXIII, 9.

³⁴¹ *Болотов В.В.* Указ. соч. С. 132.

Подводя итог, можно утверждать, что пасхальные споры в IV–V вв. между Римом и Александрией имели в первую очередь богословский характер и определялись различными воззрениями на христианскую Пасху.

Однако возможность для усвоения на Западе характерного для александрийского богословия взгляда на Пасху как на Богом установленный в Ветхом Завете праздник Пасхи, лишь осмысленный в новозаветном духе, все же была вполне реальна. Возможность, во-первых, объективная, ибо со времени Константина Великого государственная власть благопрятствовала сближению христиан Востока и Запада. Во-вторых, возможность субъективная, обусловленная творчеством лучших представителей Западной богословской мысли. Критика арианства в чем-то сблизила литературу западную с восточной. Именно тому, чтобы открыть восточному богословию доступ на Запад, посвящена была литературная деятельность свт. Амвросия Медиоланского³⁴². Лучшие же традиции западной экзегетики, как подтверждение Божественного установления единства Церкви, отразились в трудах и письмах свт. Льва Великого, посвященных Пасхе и единению всех христиан во взглядах на нее и на определение времени ее празднования.

§3.2. Христианская Пасха в трудах представителей Александрийской богословской школы

3.2.1. Свт. Афанасий Великий о Пасхе

Разработанный святителем Афанасием Великим метод истолкования Священного Писания, оформившись в Александрийской экзегетической традиции, отличается от аллегорического метода Оригена прежде всего своей христологической направленностью. христоцентризм святителя Афанасия проявляется и в понимании взаимного согласия всех книг Писания:

³⁴² *Адамов И.И.* Св. Амвросий Медиоланский // Богословский вестник. 1911. Т. 3. №9. С. 99–117.

«В каждой книге Писания, преимущественно о Спасителе, предвозвещается то же, что во всех Писаниях. Это есть общий предмет, одно и то же согласие Духа»³⁴³. При этом Ветхий Завет был и остается образом и тенью Нового, и святитель Афанасий решительно подчеркивает, «что между образом и истиной существует онтологическое различие»³⁴⁴.

Важным аспектом учения святителя о типологическом методе толкования Священного Писания И. Панагопулос считает толкование ветхозаветной и новозаветной Пасхи. Свт. Афанасий в праздничных посланиях говорит о Пасхе ветхозаветной и новозаветной, как о едином празднике. «Бог, Который в начале учредил для нас праздник и соизволил даровать нам ежегодное его совершение, – Он определил и жертву Сына Своего для (нашего) искупления и как основание этого священного празднества дал нам Того, о Котором каждый год возвещает, Который всегда прославляется в этот час»³⁴⁵. Таким образом, в Ветхом Завете праздник Пасхи был учрежден, а в Новом наполнился содержанием («основанием»).

При этом нынешнее пасхальное празднество является не только осуществлением ветхозаветного прообраза, но и, в свою очередь, прообразом «превосходнейшего праздника» будущего века: «Мы же празднуем великий день воскресения, как предзнаменование будущего века, на который здесь мы получаем залог для того, чтобы воспринять будущую вечную жизнь. А когда уже совсем преселимся отсюда, будем праздновать с Самим Христом превосходнейший праздник»³⁴⁶. О значении Пасхи, как Воскресения Христова, святитель Афанасий говорит следующее: «ибо чрез это Он достиг победы над смертью, то есть ниспроверг диавола, а нас воскресил купно с Собою, разрешив узы смерти и даровав вместо клятвы благословение, вместо печали радость, вместо сетования пасхальное торжество»³⁴⁷. Таким образом,

³⁴³ *Афанасий Великий, свт.* Праздничные послания // Творения : в 4 т. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994. Т. 4. С. 9.

³⁴⁴ *Панагопулос И.* Толкование Священного Писания у отцов Церкви : в 2 т. М.: Перервинская Духовная Семинария, 2013–2015. Т. 1. С. 435.

³⁴⁵ *Афанасий Великий, свт.* Указ. соч. С. 426.

³⁴⁶ Там же. С. 403.

³⁴⁷ Там же. С. 410.

«вокруг литургического Таинства Пасхи сосредотачивается вся мировая история, прошлое, настоящее и будущее, где в средоточии Сам воскресший Христос», подводит итог И. Панагопулос по сути многоаспектному рассмотрению Пасхи свт. Афанасием³⁴⁸.

Цель празднования Пасхи христианами, согласно свт. Афанасию, – освящение. Христиане празднуют не с язычниками, имеющими цель объядение, а также не с иудеями, до сих пор блуждающими в области теней и прообразов и не с отступниками, раздирающими ризу Христову, «но в доме едином (Исх. 12, 46), в Кафолической Церкви вкушаем пасху Господа, Который, даровав Свои святые законы, путеводил нас к добродетели и для (ближайшего) общения с нею учредил празднество: ибо пасхальное торжество есть поистине удаление от порока к добродетели и переход от смерти к жизни»³⁴⁹.

Неоднократно святитель напоминает о ветхозаветном образе чудесного перехода евреев через Красное море, по-видимому, как отражающему саму суть Пасхи как ветхозаветной, так и новозаветной: «тогда иудеи со рвением готовились к исходу из Египта в Иерусалим, а теперь мы переходим от смерти к жизни; тогда перешли они от Фараона на сторону Моисея, теперь мы восходим от диавола к Искупителю, и как в то время ежегодно творилось воспоминание о прообразе спасения, точно то же совершается и днесь»³⁵⁰.

Свт. Афанасий рассуждает о Богом учрежденном «в начале» празднике Пасхи и его «ежегодном совершении». Ярко высвечивается у святителя значение Пасхи именно в нами понимаемом аспекте праздника, как «дара возможности совокупного моления» и общей для всех благодати праздника³⁵¹. Логическим следствием этого является необходимость правильного выбора времени праздника Пасхи.

³⁴⁸ Панагопулос И. Цит. соч. Т. 1. С. 438.

³⁴⁹ Афанасий Великий, свт. Цит. соч. : С. 430.

³⁵⁰ Там же. С. 430.

³⁵¹ Там же. С. 426–427.

Заметим, что свт. Афанасий во всех праздничных посланиях акцентирует внимание на «благопотребном времени» праздника Пасхи: «Надлежащее время призывает нас к тому, чтобы мы совершили празднество, <...> чтобы радость не миновала нас, хотя время преходяще. Ибо знать благопотребное время первее всего необходимо при упражнении в добродетели»³⁵². Хотя время преходяще, и оно минует, но радость о Господе не должна миновать нас, она должна остаться с нами – таков смысл, таково следствие, по мнению святителя, правильного избирания времени праздника. Сочетание непреходящей пасхальной радости с праздником Пасхи, приуроченного к вполне определенному времени, неоднократно подчеркивает св. Афанасий: «Этою священной радостью пасхального празднества...радуемся мы во всякое время...никогда притом не забывая предвозвещать о времени его... как приняли это по преданию от наших Отцев»³⁵³.

В письме свт. Афанасия к Епифанию Кипрскому, где первый цитирует письмо сщмч. Петра Александрийского к некоему Трикентию (см. § 2.3.3.), речь как раз идет о правильном выборе пасхального месяца: правильном не в силу сложившейся традиции, которая могла быть, как видим, различной, а в силу выполнения библейского установления о пасхальном месяце (Исх.12, 2).

3.2.2. Феофил, архиепископ Александрийский, о Пасхе

Архиепископ Феофил Александрийский – личность, несомненно, масштабная, незаурядная, при этом неоднозначная (в основном упоминаемая в связи с изгнанием святителя Иоанна Златоуста). Но, как пишет профессор А. И. Сидоров, «вряд ли можно описывать личность этого Александрийского архиепископа в однотонных мрачных цветах»³⁵⁴. Существуют свидетельства

³⁵² Там же. С. 393.

³⁵³ Там же. С. 410.

³⁵⁴ Сидоров, А. И. Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия. Святоотеческое наследие и церковные древности : в 4 т. М.: Сибирская Благовонница, 2013. Т. 3. С. 312.

о том, насколько большим авторитетом он обладал в Египте еще при жизни, и о том, что сразу же по кончине началось его почитание среди египетских христиан³⁵⁵. Св. Кирилл Александрийский, племянник и преемник святителя Феофила на Александрийской кафедре, в начале своего архиерейского служения воздает хвалу своему дяде и предшественнику (в пасхальной проповеди 414 г.), «называя его славной и всечестной памяти отцом нашим Феофилом, а тем самым как бы намекает на определенную преемственность и связь своего архипастырства с его служением»³⁵⁶. Исследователи жизни и богословского наследия Феофила Александрийского также отмечают его значение для Египетской Церкви, его верность и ревность в утверждении Православия, незаурядный ум и несомненные пастырские способности в сочетании с качествами сильного церковного политика³⁵⁷.

Архиепископ Феофил в своих трудах в большинстве непереуведенных на русский язык, продолжает развивать тему Пасхи, – в частности, в праздничных посланиях, которыми александрийские архипастыри ежегодно оповещали свою паству о начале поста и о дате самого праздника. Среди работ Феофила Александрийского, однако, содержится произведение, которое хотя и не относится к числу пасхальных посланий, но по смыслу тесно к ним примыкает. Это письмо к императору Феодосию Первому, содержащее пасхальную таблицу и так называемый Пролог к ней, который дошел до нас как в греческом оригинале, сохранившемся благодаря «Пасхальной хронике»³⁵⁸, так и в латинском переводе. Оба текста, и греческий и латинский, опубликованы в издании Миня³⁵⁹, а также полностью приведены Крушем³⁶⁰. Интересно, что примерно в это же время, т. е. в конце

³⁵⁵ Bauer A. und Strzygowski J. Eine Alexandrinische Weltchronik. Text und miniature // Denkschriften Der Kaiserlichen Akademie Der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Classe. Wien. 1905. Vol. 60.

³⁵⁶ Сидоров, А. И. Цит. соч. С. 314.

³⁵⁷ Russel N. Theophilus of Alexandria. Routledge: Taylor & Francis, 2006. 235 p.

³⁵⁸ Пасхальная хроника / Пер. и комментарии Л. А. Самуткиной. СПб.: Алетейя, 2004. 216 с.

³⁵⁹ Theophili Alexandrini, ep. Prologus de sancto ac salutari Paschate // Patrologia Graeca. Paris, J.-P. Migne, 1857. Т. 65. Р. 47–52.

³⁶⁰ Krusch B. Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen. Leipzig: Verlag von Veit und Comp, 1880. S. 221–226.

IV столетия, написан Пролог к римской пасхалии, исследованию которого как раз и посвящена работа Б. Круша³⁶¹. Пролог Феофила отличается лаконичностью, четкой завершенностью мысли и практичностью. Произведение состоит из шести небольших пронумерованных пунктов-разделов, каждый из которых просто и понятно логически выстроен. Рассуждения в Прологе в основном касаются проблемы определения дня Пасхи, и вопрос этот решается на основе богословского осмысления отношения христианской Пасхи к ветхозаветной.

Архиепископ Феофил в начале Пролога говорит о том, что «Святая и блаженная Божия Пасха явно познается из Закона, который одновременно устанавливает месяц и день ее празднования, поэтому они должны соблюдаться с великой тщательностью»³⁶². Феофил, как следует из приведенных слов, не разделяет ветхозаветный и новозаветный праздники, а объединяет их, говоря «Святая и блаженная Божия Пасха». А познается она из Закона, т. е. из всего Священного Писания, как Ветхого, так и Нового Завета. Однако, называя Пасху Божией, Святой и Блаженной, автор отделяет ее от праздников грешников или иудеев, отвергающих Господа нашего Иисуса Христа. Напомним, что похожие рассуждения встречаются и у Оригена (см. §2.3.3).

В первом пункте Пролога Феофил рассуждает о ветхозаветном пасхальном установлении: *Храни месяц новых (плодов) и да сотвориши Пасху Господеви Богу твоему* (Втор. 16, 1); *В четырнадцатый день первого месяца (к вечеру, и сотвориши ю во время ея)* (Числ. 9, 3). Феофил дает развернутое определение «месяца новых» и богословски осмысливает (вполне в духе александрийской школы) значение самого месяца и его четырнадцатого дня: «Новый же глаголет месяц, также первым называет, в

³⁶¹ *Krusch B. Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen. Leipzig: Verlag von Veit und Comp, 1880. 349 s.*

³⁶² «Τὸ μὲν ἅγιον καὶ μακάριον Πάσχα τοῦ Θεοῦ διαρρήδην ὑπογράφει ὁ νόμος, ὁμοῦ καὶ τὸν μῆνα δηλῶν καθ' ὃν δεῖ τοῦτο ποιεῖν καὶ τὴν ἡμέραν κελεύων διατηρεῖσθαι μετὰ πολλῆς τῆς ἀκριβείας». (*Theophili Alexandrini, ep. Prologus de sancto ac salutari Paschate // Patrologia Graeca. Paris: J.-P. Migne, 1857. T. 65. P. 48*).

который созревающие народившиеся плоды провозвещают, что старые (плоды) заканчиваются³⁶³.

Четырнадцатый день лунного месяца прообразует то, что мы должны, «подражая свету полной луны, <...> возжечь свет совершенного понимания и не проводить время во тьме греха³⁶⁴, зрелость же плодов – «всяческую добродетель (παντοδαπέσιν ἀρεταῖς)», с которой «наподобие нив светлыми пребываем (ληϊῶν δίκην φαῖδροῖ διαμείνωμεν)»³⁶⁵.

Завершается пункт 1. Пролога замечанием Феофила о том, что Священное Писание, говоря о месяцах, имеет в виду лунные, а не солнечные месяцы и что последние введены были в обиход египтянами, как более удобные для счета времени. Пользование же лунными месяцами приводит к неоднозначности в счете дней по солнечному календарю («блуждания дней»³⁶⁶). Отсюда напрашивается следующий вывод: поскольку Пасха определяется в лунном месяце, то необходимо принять дополнительные меры для устранения этой неоднозначности и для определения дня Пасхи «с великой тщательностью».

Второй пункт Пролога начинается с предостережения в адрес тех многих, кто ошибочно «ставит (месяц) зимнего поворота, завершающий год, первым среди всех (месяцев)³⁶⁷». «Творят же сие не ведая, что поворот на весну начинается с 12 календ апреля, что попадает на 25 фаменота, 21 марта <...> двадцать первое дистра»³⁶⁸. Отметим, что Феофил вместо термина «равноденствие (ισημερία)» употребляет «весенний поворот (τῆς ἐαρινῆς

³⁶³ «Μῆνα δὲ νέον λέγει, ὄν καὶ πρῶτον καλεῖ, ἐν ᾧ τεθιλότες οἱ καρποὶ τὴν γενομένην τῶν παλαιῶν προσημαίνουσι κατάπαυσιν». Ibid. P. 49.

³⁶⁴ «ἢ ἵνα κατὰ μίμησιν τοῦ τῆς σελήνης φωτὸς πλήρη τὸν ἴδιον κύκλον ἔχουσης, τὸν μὲν τῆς διανοίας φωστῆρα ἡμεῖς τέλειον ἔχοντες, ἐν σκότῳ ἀμαρτίας μὴ διατρίβωμεν» Ibid. P. 49.

³⁶⁵ Ibid. P. 49.

³⁶⁶ Ibid. P. 49.

³⁶⁷ «τοῦ ἐνιαυτοῦ συντέλειαν ὄντα τῆς χειμερινῆς τροπῆς, ὡς πρῶτον διόλου τάπτουσι»

³⁶⁸ «Τοῦτο δὲ ποιῶσιν ἀγνοοῦντες ὅ {ὅτι } τῆς ἐαρινῆς τροπῆς ἀρχομένης, ἥτις ἀπὸ {ἀρχομένης ἀπὸ – (см. Круш Б. С. 223. – иг. В.)} τῆς πρὸ β' καλανδῶν Ἀπριλλίου τυγχάνει ὅ ἐστιν Фаμενώθ κε', Μαρτίου κα' <...> Δύστρου μιᾶ καὶ εἰκάδι» (*Theophili Alexandrini, ep. Prologus de sancto ac salutari Paschate // Patrologia Graeca. Paris: J.-P. Migne, 1857. T. 65. P. 49).*

τροπῆς)». На наш взгляд, несмотря на то, что оба эти понятия с точки зрения астрономии эквивалентны, духовный смысл у них разный. «Равноденствие», понимаемое как равенство длительностей дня и ночи, невольно удерживает на этом равенстве внимание, вопреки духовной несопоставимости света и тьмы. А «поворот» по смыслу близок к Пасхе, как «переходу» от тьмы к свету, от смерти к жизни. По мнению автора, «если такое соблюдение (в определении поворота на весну – иг. В.) здесь нужно, то именно для того, чтобы каким-либо образом не впасть в наихудшее заблуждение: определив четырнадцатый день лунного месяца и (неверно) полагая этот месяц первым, тем самым ошибиться и в Пасхе³⁶⁹. «Месяц новых приходится не на двенадцатый месяц зимнего поворота, <...> когда еще нет плодов новых и не может быть послан серп на жатву (Втор. 16,9), ибо именно это установил Божественный закон знаком первого месяца³⁷⁰».

Из приведенных ранее в пунктах 1 и 2 рассуждений Феофила Александрийского можно выявить отличительные характеристики первого месяца.

Во-первых, для архипастыря не подлежит сомнению, что Пасху следует праздновать, согласно Божественному Закону, в «месяце новых». В. В. Болотов уточняет: в еврейском оригинале текста месяц назван «Авив» и «можно считать довольно вероятным, <...> что *авив* значит месяц зреющих колосьев» и что это утверждение «граничит с бесспорным»³⁷¹. Как известно, во время существования храма и жертв невозможно было принять за пасхальный месяц тот месяц, к полнолунию которого не мог созреть ячмень в

³⁶⁹ «ἢν ἐπιτηρεῖν προσήκει μάλιστα, μήπω {μή πως – (см. Круш Б. С. 223. – иг. В.)} ταύτης κατωτέρω πεπλανημένως τις, τὴν τεσσαρεσκαίδεκαταίαν κατὰ σελήνην τάξας διαμάρτη τοῦ Πάσχα, ὡς τοῦ πρώτου μηνὸς νομίζων εἶναι ταύτην)» (*Theophili Alexandrini, ep. Prologus de sancto ac salutari Paschate // Patrologia Graeca. Paris: J.-P. Migne, 1857. T. 65. P. 49*).

³⁷⁰ «Ὁὐ γὰρ ἐν τῷ δωδεκάτῳ μηνὶ χειμερινῆς τροπῆς, ὡς προεῖπον, οὐσης, ὁ τῶν νέων τάττεται μὴν, οὐπω τῶν καρπῶν τῶν νέων πεπνημένων οὐδὲ δυναμένου δρεπάνου ἐν ἀμτῷ πέμπεσθαι, τοῦτο γὰρ μάλιστα σημεῖον τοῦ πρώτου μηνὸς ὁ θεῖος ἔταξε νόμος». См. пер. *Болотов В.В. Александрийская пасхалия: Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 136.*

³⁷¹ *Болотов В.В. Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 135.*

окрестности Иерусалима³⁷². Согласно Лев. 23, 10–16, Втор. 16, 9, на второй день праздников опресноков должно было приносить Господу «сноп возношения», т.е. первый в этот день сжатый сноп ячменя. С этого времени разрешалось вкушать свежие зерна, и начиналась жатва. Данный пример позволяет убедиться в том, что указания Ветхого Завета о первом лунном месяце толкуются александрийскими архиепископами вполне конкретно. Более того, такое конкретное понимание «месяца новых», безусловно, требуется для правильного, согласно Божественному Закону, установления ежегодного времени празднования Пасхи.

Во-вторых, автор Пролога утверждает, что пасхальным является тот лунный месяц, 14-й день которого приходится не ранее дня начала весеннего поворота. Уточним, что Пролог Феофила предшествует составленной по александрийскому циклу на сто лет таблице пасхальных дат. В каждый год цикла определялся пасхальный месяц и его 14-й день – пасхальная граница (см. § 3.1). День весеннего поворота (21 марта) в александрийской пасхалии является самой ранней, т.е. нижней пасхальной границей. Исходя из рассуждений архиепископа Феофила о Божественном Законе, устанавливающем время Пасхи, В. В. Болотов приходит к важному выводу: «*Весеннее равноденствие* не есть основной и вседвлюющий признак уже потому, что оно в пасхалию вносится как величина *производная*, как *condition sine qua non* {необходимое условие} *месяца новых*. Новый ячмень в Палестине не созревает до равноденствия; вот почему до равноденствия нельзя праздновать Пасху»³⁷³.

В-третьих, Феофил указывает, что поворот на весну начинается с 21 марта юлианского календаря. Автор призывает соблюдать эту дату, как отмечалось ранее, именно для того, чтобы не ошибиться в определении «месяца новых».

³⁷² Там же. С. 105–144.

³⁷³ Там же. С. 136.

В связи с изложенным, возникают вопросы: почему Феофил Александрийский указывает 21 марта как дату начала весеннего поворота и почему выбор именно этой даты приводит к правильному определению пасхального «месяца новых», в который созревает ячмень в окрестностях Иерусалима, и начинается жатва. Попробуем ответить на эти вопросы.

Известно, что архиепископ Феофил находился на Александрийской кафедре с 385 по 412 гг.³⁷⁴. К этому времени в пасхальной практике христиан, как отмечалось в § 3.1, помимо александрийского, использовались и другие лунные циклы. Римская Церковь определяла Пасху по 84-летнему, св. Елифаный Кипрский в 376 г. придерживался еще 8-летнего цикла, а часть христиан Сирии (так называемые протопасхиты) использовали сирийский 19-летний лунный цикл³⁷⁵. В каждый год этих циклов определялась пасхальная граница, а Пасха праздновалась в воскресенье, обычно следующее за этим днем. Некоторые реконструкции пасхальных циклов приведены в работах Д. А. Лебедева, Б. Круша и иг. Вассиана (Бирагова) в соавторстве с Кузнецовой Л. М.³⁷⁶ Сирийский цикл не учитывал день весеннего равноденствия, при этом нижняя пасхальная граница приходилась на 18 марта, т.е. раньше 21 марта³⁷⁷. В Западной Церкви в IV–V вв. нижняя пасхальная граница понималась несколько по-другому, а именно как *terminus ante quem* non Пасхи: 22 марта – дата, ранее которой Пасха не наступала³⁷⁸.

Небольшой, на первый взгляд, разброс нижних пасхальных границ, на практике, из-за особенностей построения циклов, приводил к тому, что в некоторые годы дни празднования Пасхи в различных христианских Церквях

³⁷⁴ Там же. С. 105–144.

³⁷⁵ Там же. С. 105–144.

³⁷⁶ *Димитрий Лебедев, сщмч.* Из истории древних пасхальных циклов : 19-летний цикл Анатолия Лаодикийского // Византийский временник: в 23 т. СПб.: Императорская Академия Наук, 1913. Вып. 1–4. Т. 18. С. 148–389; *Krusch B.* Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen. Leipzig: Verlag von Veit und Comp, 1880. 349 s.; *Вассиан (Бирагов), игум.; Кузнецова Л. М.* Вечность и неизменность библейских норм Святой Пасхи. [Электронный ресурс]. URL: <http://archive.bogoslov.ru/text/print/4733283.html> (дата обращения: 08.08.2019).

³⁷⁷ *Болотов В.В.* Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 110.

³⁷⁸ *Болотов В.В.* Лекции по истории древней церкви : в 4 т. Минск: Изд-во Белорусской Православной Церкви, 2008. Т. 2. С. 552.

могли отличаться на целый месяц. Это случилось, к примеру, в следующих годах: 322, 330, 368 и в 387. В перечисленные годы Пасха протопасхитов и в Риме праздновалась на месяц раньше, чем в Александрии³⁷⁹. Так, в 387 г. протопасхиты справляли Пасху 21 марта, а Александрийская Церковь – 25 апреля³⁸⁰. Следствием таких расхождений и были споры о правильном определении первого месяца и дня Пасхи. Перед Пасхой 387 г. обличал протопасхитов антиохийский пресвитер Иоанн Златоуст³⁸¹. Считается, что также по причине пасхальных разногласий в 387 г. Феофил Александрийский составил свою пасхальную таблицу, написав к ней Пролог³⁸². Оба пастыря, как видим, в этом вопросе были единомышленны.

Западная Церковь в 387 г. приняла 19 марта за 14-й день первого лунного месяца, в то время как по александрийской пасхалии этот месяц считался еще зимним (14-я луна раньше 21 марта)³⁸³. Пасху в Риме праздновали либо 21 марта (по утверждению В. В. Болотова³⁸⁴), либо 28 марта (по утверждению Б. Круша³⁸⁵, но в обоих случаях – на месяц раньше александрийцев. Такое большое расхождение в датах праздника, на наш взгляд, произошло потому, что Западная Церковь считала христианскую Пасху самостоятельным новозаветным праздником Воскресения Христова³⁸⁶. Поэтому на Западе не придавалось должного значения ветхозаветным установлениям относительно времени празднования Пасхи в «месяце новых» и вытекающим из них ограничениям на четырнадцатый день этого лунного

³⁷⁹ *Krusch B. Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen. Leipzig: Verlag von Veit und Comp, 1880. 349 s.; Болотов В.В. Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 105–144.*

³⁸⁰ *Болотов В.В. Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 119.*

³⁸¹ *Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви : в 4 т. Минск: Изд-во Белорусской Православной Церкви, 2008. Т. 2. Прим. 2 сщмч. Димитрия Лебедева. С. 553.*

³⁸² Там же. Т. 2. С. 553.

³⁸³ Там же. Т. 2. С. 553.

³⁸⁴ Там же. Т. 2. С. 553.

³⁸⁵ *Krusch B. Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen. Leipzig: Verlag von Veit und Comp, 1880. S. 111.*

³⁸⁶ *Болотов В.В. Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 132.*

месяца (о которых говорит Феофил). Весьма характерно в этом отношении само появление условия для *terminus ante quem non*, сформулированного для дня Пасхи, а не для пасхальной границы, как в Александрии.

Для разрешения этого пасхального спора и для предотвращения других, подобных ему разногласий архиепископ Феофил Александрийский в своем Прологе и указывает на вечный и неизменный библейский признак первого месяца – это месяц «новых плодов». Александрийский цикл (см. § 3.1), как никакой другой пасхальный цикл, соответствует времени созревания ячменя в окрестностях Иерусалима. Следует отметить, что в православной пасхалии, основанной на александрийском цикле, 21 марта и даты по юлианскому календарю других пасхальных границ уже давно утратили астрономический смысл, но они остались реальными характеристиками «месяца новых»³⁸⁷.

Выделим характерную деталь: представитель Александрийской богословской школы архиепископ Феофил настаивает в Прологе на «конкретном», а не только на аллегорическом понимании библейского условия «месяца новых» (Втор. 16, 9) ввиду большого расхождения в разных Церквях во времени празднования Пасхи. О том, что «месяц новых» имеет четко выраженную границу и о необходимости ее соблюдать при выборе пасхального месяца, свидетельствовали александрийские святители сщмч. Петр и Афанасий Великий (см. § 2.3.3. и § 3.2.1). Для нашего богословского исследования во всех примерах важно не только соответствие пасхального «месяца новых» реальному времени созревания злаков в Египте и в земле Израиля, но и благоговейное отношение александрийских архипастырей к ветхозаветному установлению о времени празднования Пасхи (Втор. 16, 9). Как пишет современный исследователь святоотеческих толкований Священного Писания Иоаннис Панагопулос, «бесспорен вклад отцов в дело сохранения и передачи изначального библейского текста... Благодаря им сохранились также многие

³⁸⁷ *Вассиан (Бирагов), игум.; Кузнецова Л. М.* Вечность и неизменность библейских норм Святой Пасхи. [Электронный ресурс]. URL: <http://archive.bogoslov.ru/text/print/4733283.html> (дата обращения: 08.08.2019).

бесценные сведения исторического, филологического, археологического, общественного, географического (и т. д.) характера... Отцы...никогда не утверждали, что их толкование является окончательным и обязательным для всех... Единственное, о чем действительно постоянно заботились отцы, – не погрешить против истины, поскольку *отпадение от истины приводит к помрачению разума и слепоте*³⁸⁸.

В третьем пункте Пролога Феофил рассматривает частный случай, когда четырнадцатый день лунного месяца выпадает на воскресенье, и обличает тех, кто по этой причине прекращает пост накануне в субботу, то есть в данном случае в тринадцатый день лунного месяца, а саму Пасху празднует в четырнадцатый³⁸⁹. Автор отмечает, что не следует этого делать, хотя бы четырнадцатый день и был воскресеньем, а лучше перенести Пасху на следующее воскресенье по следующим причинам. С одной стороны, «если тринадцатое число лунного месяца приходится на субботу, нельзя прекращать пост, так как это будет нарушением Закона. Следует заметить, что в этот день луна еще не вошла в свою полноту³⁹⁰. С другой стороны, «если и воскресный день, и четырнадцатое число лунного месяца совпадают, не должно быть принуждения к посту, ибо это манихеев такие суть дела»³⁹¹. При этом Феофил проводит поясняющую аналогию, а именно: большее содержит в себе меньшее, «совершенно как число 10 содержит в себе 9, так и

³⁸⁸ Панагопулос И. Толкование Священного Писания у отцов Церкви : в 2 т. М.: Перервинская Духовная Семинария, 2013–2015. Т. 1. С. 57.

³⁸⁹ Французский исследователь В. Грюмель, ссылаясь на «Церковную Историю» Созомена, *Soz.* (VII, 18) (русский перевод : *Созомен Е.* Церковная история. СПб., 1851. С. 515–516), писал о достаточно распространенных в некоторых провинциях империи еретиках-новацианах, праздновавших Пасху хотя и в воскресный день, но не переносящих ее на следующее воскресенье в случае совпадения первого дня недели с 14 днем первого лунного месяца (*Grumel V. Le problème de la date pascale aux III^e et IV^e siècles // Revue des études byzantines. 1960. Т. 18. P. 177*).

³⁹⁰ «μὲν ἵνα μὴ τρισκαίδεκαταίᾳ κατὰ σελήνην, Σαββάτου τότε εὕρισκομένου, περιλύσωμεν τὰς νηστείας ὅπερ οὐκ ἀκόλουθον, τοῦ νόμου τοῦτο μὴ προστάξαντος, ἀλλὰ καὶ τοῦ φωστῆρος τῆς σελήνης ἔτι περ ἀτελοῦς περὶ τὸν κύκλον τὸν ἑαυτοῦ ὄντος» (*Theophili Alexandrini, ep. Prologus de sancto ac salutari Paschate // Patrologia Graeca. Paris: J.-P. Migne, 1857. Т. 65. P. 49*).

³⁹¹ «ἵνα καὶ Κυριακῆς οὐσίς, καὶ τεσσαρεσκαίδεκαταίᾳ κατὰ σελήνην ὑπαρχούσης, ἀναγκοσθῶμεν νηστεύειν, ἀπρεπὲς πρᾶγμα ποιῶντες. Μανιχαίων γάρ ἐστιν ἴδιον πρᾶγμα τοιοῦτον». *Ibid.* P 52.

четырнадцатое число лунного месяца содержится в воскресном дне (очевидно по значимости того и другого – иг. В.)»³⁹².

Итак, 14-й день первого лунного месяца требует поста, а в воскресный день, наоборот, уместна радость и поста быть не должно. Автор призывает воздать должное каждому дню.

В четвертом пункте Пролога Феофил говорит о последовательности дней Страстной седмицы и о том, что только после них следует Воскресение Спасителя. По мнению автора, в этой необходимой последовательности дней, завершающихся торжеством дня Господня, о которой свидетельствует Святое Евангелие, можно найти оправдание и основание переноса Пасхи с предписанного Ветхим Заветом вечера 14 числа, даже совпадающего с воскресным днем, на следующее воскресенье: «<...> после того, как Спаситель наш был предан в тринадцатый день, то есть в пятый от субботы, в четырнадцатый же распят, в третий день (Он) воскрес, то есть в шестнадцатое число лунного месяца, тогда же и явился (ученикам), в день Господень, как Евангелие замечает. Мы имеем утешение в том, что празднуем Пасху, даже если ее наступление отсрочилось по необходимой причине»³⁹³. Свидетельство Евангелия, по нашему мнению, введено Феофилом в текст Пролога как обоснование праздновать Пасху именно в воскресный день.

Далее автор обобщает мысль о переносе празднования Пасхи с четырнадцатого числа первого лунного месяца на ближайший воскресный день: «Если, таким образом, четырнадцатое (число лунного месяца – иг. В.) святой Пасхи приходится на субботу, или перед субботой на любой другой день седмичный, без сомнения следует ее праздновать (в ближайший воскресный день – иг. В.). Если же четырнадцатое число первого лунного

³⁹² «ὡσπερ ὁ δέκατος ἄριθμὸς περιλαμβάνει τὸν ἑννέα, οὕτως ἡ τεσσαρεσκαίδεκαταία τῆς σελήνης ἐν Κυριακῇ εὐρισκομένη». Ibid. P. 52.

³⁹³ «Ἄλλως τε ἐπεὶ ὁ Σωτὴρ ἡμῶν τῇ μὲν τρισκαίδεκαταία παρεδόθη, τουτέστι τῇ πέμπτῃ τοῦ Σαββάτου, τῇ δὲ τεσσαρεσκαίδεκαταία ἐσταυρώθη, ἐν τριήμερῳ ἀναστὰς, τουτέστιν τῇ ἕξ καὶ δεκάτῃ κατὰ σελήνην, ἥτις ἠῤῥέθη τότε ἐν Κυριακῇ, ὡς ἡ τῶν Εὐαγγελίων ἔχει παρατήρησις. Ἔχομεν παραμύθιον τοῦ καλῶς ποιεῖν τὸ Πάσχα, κ' ἂν ὑπέρθεσις γένιται, διὰ τὴν καταλαβοῦσαν ἀνάγκην». Ibid. P. 52.

месяца пришлось на воскресенье, то делаем отсрочку, пропуская все шесть седмичных дней. Ибо воскресный есть первый день недели, как сказано»³⁹⁴.

Фактически в этом пункте Феофилом впервые было разъяснено основное свойство пасхальной границы, как дня, в ближайшее воскресенье после которого празднуется Пасха. Будучи 14 днем первого лунного месяца, этот день несет богословский смысл кануна Пасхи как ветхозаветной, так и новозаветной.

В пятом пункте Пролога, дошедшем до нас в латинском переводе, александрийский архипастырь развивает мысль о необходимости переноса празднования Пасхи на ближайший воскресный день после четырнадцатого дня первого лунного месяца, в случае совпадения последнего с воскресным днем. Автор приводит ветхозаветный пример переноса празднования Пасхи на последующий месяц, если кто-то не мог ее отпраздновать в первый по каким-то вынужденным причинам (Числ. 9,10–12; 2 Пар. 30, 2). Текст Феофила приводим в переводе с латинского: «Учтено должно быть, что если кто, следуя Закону, не имеет возможности, вследствие необходимых причин, отпраздновать Пасху в первый месяц, то он празднует ее во втором. Ибо лучше для нас, когда мы вынуждаемся обстоятельствами, следовать высшему, нежели низшему <...> Следовательно, если Божественный Закон разрешает перенос на следующий месяц, как можно отрицать необходимость недельного переноса в случае совпадения четырнадцатого числа и воскресного дня?»³⁹⁵.

В этом пункте, на первый взгляд, нет ничего нового, ведь предыдущие рассуждения о переносе Пасхи уже были вполне обоснованы. Однако нам

³⁹⁴ «Ἐν μὲν οὖν ἡ τεσσαρεσκαίδεκάτῃ τοῦ ἁγίου Πάσχα ἔρχεται ἐν Σαββάτῳ, ἢ πρὸ τοῦ Σαββάτου ἐν ταῖς ἄλλαις τῆς ἑβδομάδος ἡμέραις, ἀραρότως τοῦτο ποιεῖν προσήκει· ἐὰν δὲ ἐν Κυριακῇ ἀπαντήσῃ ἡ τεσσαρεσκαίδεκάτῃ τῆς σελήνης τοῦ πρώτου μηνὸς, ὑπερθετέον πάντως εἰς τὴν ἐξῆς ἑβδομάδα. Ἡ γὰρ Κυριακὴ πρώτη ἡμέρα τῆς ἑβδομάδος ἐστίν, ὡς προεῖρηται). Ibid. P. 52.

³⁹⁵ «Etiam considerandum est, quod et lex frequenter causa necessitates eos qui constrictio temporis quadam non poterunt in primo mense Pascha celebrare, secundo idem facere praecipit. Melius est enim in necessitate positos superior quam inferior sectari... Quod si lex ad secundum mensem transire nos praecipit <...> non intelligo cur non, si decima quarta luna in Dominicum diem incurrerit, rationabiliter in septimanam sequentem dilationem Paschae facere debeamus?». Ibid. P. 52.

представляется, что здесь автор указывает на существенную разницу между переносом Пасхи на более позднее время (по вынужденным причинам) и преждевременным празднованием её. Первое иногда допускается Законом Божиим (Числ. 9, 10–12; 2 Пар. 30, 2), второе – никогда. И это – существенное различие между вынужденным и произвольным уклонением от своевременного празднования Пасхи.

Шестой, заключительный пункт Пролога содержит адресное обращение к Феодосию Первому с извещением, что к Прологу добавлен список пасхальных дат с указанием 14-х дней первого лунного месяца на сто лет вперед с первого года правления императора.

Пролог Феофила Александрийского, таким образом, примечателен еще и тем, что на примере конкретного случая совпадения воскресного дня и четырнадцатого числа первого лунного месяца содержит богословское сопоставление того и другого. Значимость новозаветного праздника Воскресения Христова неизмеримо велика, но и значение ветхозаветной даты кануна Пасхи не растворяется и не поглощается воскресением, а учитывается, как в данном случае, – переносом Пасхи на неделю вперед. И новозаветные, и ветхозаветные истины получают богословское осмысление в сопоставлении, доходящем у автора даже до аналогии с «количественным сравнением».

Можно утверждать, что Феофил Александрийский в своем Прологе разъяснил неизменность библейских пасхальных установлений, а принципы, им разработанные и записанные, действуют в нашей Пасхалии и сегодня.

3.2.3. Свт. Кирилл Александрийский о Пасхе

Св. Кирилл Александрийский, по общему мнению исследователей его творчества, принадлежит к числу самых плодовитых духовных писателей. Он оставил обширное литературное и богословское наследие, работа по переводу которого на русский язык, начатая еще в дореволюционную эпоху,

продолжается и поныне. Значительная часть его трудов посвящена богословскому осмыслению Пасхи, которая понимается святителем как торжество, «превышающее всякий ум и слово человеческое» в деле нашего спасения Господом Иисусом Христом³⁹⁶.

Наиболее полно, на наш взгляд, пасхальная тематика раскрывается свт. Кириллом в его различных экзегетических и гомилетических произведениях, а также в праздничных посланиях. Цельно и систематично святитель осмысливает Пасху в книге «*О святых праздниках*»³⁹⁷. Будучи частью известного труда «О поклонении и служении в Духе и Истине», эта книга, как и весь труд, представляет собой программу его религиозно-нравственных убеждений³⁹⁸. Мысль святителя охватывает главное и принципиальное, рельефно оттеняя предызображенное в Ветхом Завете Таинство Христово. Рассмотрим основные положения, представленные святителем о Пасхе, в книге «О святых праздниках».

Свт. Кирилл относится к участию христиан в празднике как к священной обязанности и возводит заповедь о соблюдении всех церковных праздников к ветхозаветному постановлению об обязательном участии мужей израильских в трех годовых празднествах: Пасхи, Пятидесятницы и Кущей: *Трикраты в лето да явится всяк мужеск пол пред Господем Богом твоим* (Исх. 23, 17). Празднующим во славу Божию свойственно быть мужающимися, а не падшими духом, считает святитель и именно это требование, по его мнению, определяет обязанность являться мужскому полу «пред Господем».

Излагая историю установления праздника Пасхи в Ветхом Завете, святитель Кирилл в своем толковании событий Исхода евреев из Египта делает акцент на их Христоцентричности и, вместе с тем Христологичности.

³⁹⁶ *Мирослюбов А.* Проповеди св. Кирилла Александрийского. Киев, 1889. С. 52.

³⁹⁷ *Кирилл Александрийский, свт.* О поклонении и служении в Духе и Истине : Книга о святых праздниках // Творения : в 2 кн. М.: Паломник, 2000. Т. 1. С. 692–732.

³⁹⁸ *Сидоров А.И.* Святитель Кирилл Александрийский, его жизнь, церковное служение и творения : вступительная статья // Творения святителя Кирилла епископа Александрийского. Кн.1. М.: Паломник, 2000. Т. 1. С. 47.

Он отмечает, что иудеи не потерпели зла от губителя первенцев египетских, только потому, что «этого...можно было достигнуть кому-либо» не иначе, «как только через Христа, Который есть *живот* (Ин. 14, 6) и происходящий от *живота* по естеству, то есть от Отца (Ин. 5, 26)»³⁹⁹. Ветхозаветное пасхальное установление, по мнению святителя, предызображает «Христово Таинство». Оно было установлено «в начале года и в первом месяце, ... потому что для нас служит новым веком время пришествия Спасителя нашего, изменившее все к лучшему». Таинство Христово не есть нечто новое, так как знание о Христе было древнее Его страдания: «о нем предвозвещали святые люди, и вопиял закон, и...Священное Писание предызображало нам Его таинство»⁴⁰⁰.

В рассматриваемом труде «О святых праздниках» святитель Кирилл Александрийский объясняет предписание праздновать Пасху во второй месяц тем, кто были или *на пути далече*, или *нечисты о души человек* (Числ. 9, 10–12). Помимо конкретного смысла, который святитель Кирилл видит в ветхозаветном тексте и изъясняет его, он утверждает, что нечистыми «о души человек ... мы должны считать иудеев, оскверненных убиением Христа и подлежащих обвинению в нечистоте по причине дерзости против Еммануила». Святитель, однако, делает о них вывод: «Но по милости хотящего *всем спастися* (1 Тим. 2, 4), и они соделаются причастны Христа в последующие за сим времена, как бы во втором месяце, и будут праздновать вместе со святыми»⁴⁰¹. В §3.2.2 говорилось о понимании архиепископом Феофилом предписания праздновать Пасху во второй месяце, как об одном из оснований перенести ее на неделю вперед. Толкование святителя Кирилла, как видим, несколько иное, но не менее значимое по смыслу.

Особого внимания заслуживает толкование святителем Кириллом библейского указания на святость первого и седьмого дня праздничной

³⁹⁹ Кирилл Александрийский, *свт.* Указ. соч. С. 694.

⁴⁰⁰ Там же. С. 695.

⁴⁰¹ Там же. С. 704–705.

седмицы опресноков: *первый день свят*, а также и *седьмой – нарочит свят* (Исх. 12, 16). Святитель Кирилл отмечает: «...закон показывает, что начальное время жизни человека было свято в праотце рода человеческого – Адаме, еще не нарушившем заповеди... Но свято также, и гораздо более того, последнее время жизни – во Христе, Который есть второй Адам, прообразующий нас из того состояния, которое наступило в середине, в обновлении жизни Духом»⁴⁰². Отсюда следует, что, согласно мысли святителя Кирилла Александрийского, Пасха является образом и начала, и, вместе с тем, кончины мира, а семь ее дней отражают всю полноту времен. Впоследствии мысль эта найдет отражение в создании церковной системы летосчисления от начала до конца мира на основе пасхальных циклов.

На наш взгляд, в своей книге «О святых праздниках» святитель Кирилл изложил главное в понимании и осмыслении праздника Пасхи: богоустановленность новозаветных праздников, особенно святой Пасхи, унаследованной из Ветхого Завета.

Другая его работа, *«Глафиры, или искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия»*, написанная через некоторое время, по объяснению самого свт. Кирилла, призвана дополнить первую книгу рассмотрением не вошедших в нее мест Священного Писания и их толкований⁴⁰³. Святитель Кирилл еще раз напоминает историю установления ветхозаветной Пасхи, подчеркивает ее прообразовательное значение в деле нашего спасения и акцентирует внимание на том, «что во Христе и только в Нем одном мы освобождаемся от владычества смерти и...нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись (Деян. 4, 12)»⁴⁰⁴. В этой книге на примере толкования ветхозаветной Пасхи, на наш взгляд, выразилась суть «экзегетической программы» святителя Кирилла, которая, как

⁴⁰² Там же. С. 701.

⁴⁰³ Кирилл Александрийский, свт. Глафиры или искусные объяснения избранных мест из пятикнижия Моисея // Творения : в 2 кн. М.: Паломник, 2001. Кн. 2. С. 7.

⁴⁰⁴ Там же. С. 263.

пишет проф. А. И. Сидоров, в одном из главных моментов сводится к «единству типологического (прообразовательного), духовного (анагогического) и буквального (исторического) толкований»⁴⁰⁵.

Поясним это на примере наиболее значимой и характерной, на наш взгляд, для «Глафир» темы, связанной с ветхозаветным пасхальным установлением, – темы «снопа возношения». Она отсутствует в Книге Исход, однако в Книге Левит говорится о принесении «снопа возношения»: *когда придете в землю, которую Я даю вам, и будете жать на ней жатву, то принесите первый сноп жатвы вашей к священнику; он вознесет этот сноп пред Господом, чтобы вам приобрести благоволение; на другой день праздника вознесет его священник... никакого [нового] хлеба, ни сушеных зерен, ни зерен сырых не ешьте до того дня, в который принесете приношения Богу вашему: это вечное постановление в роды ваши во всех жилищах ваших* (Лев. 23, 9–14). Святитель Кирилл приводит это указание вместе с подобным ему из Книги Чисел: *когда вы войдете в землю, в которую Я веду вас, и будете есть хлеб той земли, то возносите возношение Господу; от начатков теста вашего лепешку возносите в возношение; возносите ее так, как возношение с гумна; от начатков теста вашего отдавайте в возношение Господу в роды ваши* (Числ. 15, 18–21). Анализируя оба этих постановления Ветхозаветного Закона, святитель Кирилл находит, что они имеют один и тот же смысл: «Возношением же Богу делать это повелел поселившимся уже на земле обетованной для того, чтобы в том и другом уразумеваем был Христос. Ибо Он есть хлеб сходяй с небесе и животворящий (Ин. 6, 33) и начаток смешения (теста) воссозидаемых в Нем к обновлению жизни»⁴⁰⁶.

«Начатком древнейшего смешения (теста) был Адам», но после его согрешения «в нем осужден был на смерть и тление человеческий род».

⁴⁰⁵ Сидоров А.И. Святитель Кирилл Александрийский, его жизнь, церковное служение и творения... С. 51.

⁴⁰⁶ Кирилл Александрийский, свт. Глафиры...С. 391.

Христос же есть «начаток второго смешения (теста)... Он воскрес, поправ смерть, и возшел ко Отцу не только как возношение светлое и дароприношение, но и как бы некий начаток человечества, обновляемый в нетление»⁴⁰⁷. Далее святитель уточняет, что сноп также может быть понимаем иносказательно: «Полевым колосьям можно уподобить род человеческий, ... Христос же соделался подобен нам, возникши из Святой Девы наподобие колоса»⁴⁰⁸. Поскольку Христос духовно содержит в Себе всех верующих, то Его можно уподобить не только колосу, но и снопу, пишет святитель. «Итак, Христос есть сноп, как всех содержащий в Себе и за всех возносимый, и начаток человечества, совершенного в вере и долженствующего быть принесенным наконец в вышние и небесные сокровищницы»⁴⁰⁹. Святитель Кирилл отмечает, что принесением снопа *на другой день праздника* (опресноков – иг. В.) (Лев. 23, 11), то есть на третий день от заклания агнца, указывается время Пасхи новозаветной. Богословский смысл типологической связи «снопа возношения» и Пасхи заключается с том, что «сноп возношения» образно позволяет объяснить новозаветную истину Воскресения Христа – Перворожденного из мертвых, Начатка от усопших. В данном толковании святитель Кирилл объясняет действительно труднопостижимое для человеческого ума. Он ясно показывает, как Христос «содержит в Себе всех верующих, конечно, именно по единству духовному». И это есть, по сути, не только типологическое, но и духовное, анагогическое толкование.

Необходимо также заметить, что «сноп возношения» можно было приносить только при условии, что Пасха праздновалась в реальном «месяце новых» – месяце созревания хлебов в окрестностях Иерусалима, поскольку невозможно было приносить Господу незрелый сноп, равно как и

⁴⁰⁷ Там же. С. 391.

⁴⁰⁸ Там же. С. 392.

⁴⁰⁹ Там же. С. 391–392.

перезрелый, осыпавшийся. Это заметил в свое время еще В. В. Болотов⁴¹⁰ (также см. § 3.1).

Таким образом, «сноп возношения», с нашей точки зрения, является вещественным конкретным знаком точного определения времени Пасхи, ибо мог быть принесен только в «месяце новых», когда созревали хлеба. Ошибочное определение этого месяца неминуемо привело бы к тому, что сноп стал бы непригодным для приношения Господу. Святитель Кирилл обращает внимание на то, что день приношения «снопа возношения» – второй день опресноков или третий после закалания агнца, также указывал на день Христова Воскресения. В год страдания Спасителя день возношения снопа совпал с днем славного Воскресения Христова. Свящ. Сергей Смагло в своей статье указывает на то, что в древнееврейском оригинальном тексте книги Левит речь шла, вероятно, о втором дне после ветхозаветной пасхальной субботы (*ha-shabbat*)⁴¹¹, т. е. о прообразе будущего, еще не наступившего, Пасхального воскресения.

Тема «снопа возношения», внешне не объединенная с темой ветхозаветной Пасхи, за исключением лишь предписания совершать это возношение на второй день опресноков, соответственно, на третий день после заклания агнца, утверждается как пасхальная только во Христе. И весь Ветхий Завет, как указывалось ранее, получает осмысление во Христе воскресшем. А «воскресение Христово несет в себе истолковательную силу в отношении ветхозаветного Писания и учения Самого Спасителя».

В «Глафирах» святитель повествует и о времени праздника. Он отмечает, что «начало всего есть Христос (Кол.1, 18) ... по причине рождения от Бога Отца прежде веков». Господь Сам Освящает всякое время от начала и до конца, но особенное торжество бывает в месяце новых плодов,

⁴¹⁰ Болотов В.В. Александрийская пасхалия ...С. 135.

⁴¹¹ Смагло С., свящ. Жатва как апокалиптический образ в новозаветной эсхатологии // Христианское Чтение. 2018. № 2. С. 32.

так как «человеческое естество снова расцвело в изначальное состояние во Христе». Таков, по мнению святителя Кирилла, духовный смысл «месяца новых»⁴¹².

Рассуждая далее о временах, святитель Кирилл толкует, что взятие агнца в десятый день, а не в первый, означает, что «много времен прошло и много веков было прежде нас, в которые всегда был и есть, и будет Бог», а то, что агнец хранится в течение пяти последующих дней до заклания, символизирует уже наш век, от Адама и до последних времен, разделенный условно на пять периодов, объяснение которым святитель находит в притче о работниках в винограднике. Работников нанимал хозяин пять раз, от первого до одиннадцатого часа выходя к ним (Мф. 20, 1–7), что символизировало, соответственно, Адама, Ноя, Авраама, Моисея и пророков и, наконец, язычников, нанятых хозяином в единонадесятый час, то есть при конце времен, когда явился Христос. Агнец же соблюдается в течение этого времени, чтобы мы уразумели, что «таинство Христово не есть ни новое, ни недавнее, но соблюдается было в предведении Отца с самого сложения мира (ср.: Еф. 3, 9)»⁴¹³.

Что касается закалания агнца к вечеру четырнадцатого дня первого лунного месяца, то заметим разницу между толкованиями архиепископа Феофила, видевшего в полнолунии символ полноты добродетелей (§ 3.2.2), и святителя Кирилла. Последний усматривает духовный смысл полной луны в том, что «по всей вселенной славился князь ночи, то есть диавол, ...так как луна положена *в начало ночи* (Быт. 1, 16), и как бы ложный некий свет, премудрость мира сего, проливающий в сердца заблуждающихся, чем приобретал себе полнейшую славу... Умер же ради нас и за нас Христос, истинный *Агнец Божий* (Ин. 1, 29), и разрушил славу диавола»⁴¹⁴.

⁴¹² Кирилл Александрийский, *свт.* Глафиры или искусные объяснения избранных мест из пятикнижия Моисея // Творения : в 2 кн. М.: Паломник, 2001. Кн. 2. С. 265.

⁴¹³ Там же. С. 266.

⁴¹⁴ Там же. С. 267.

Толкование святителя Кирилла значительно глубже – оно показывает сокровенный таинственный смысл Писания, доселе не обнаруженный и не предположенный никем из толкователей.

Для всестороннего раскрытия взгляда святителя Кирилла Александрийского на христианскую Пасху необходимо рассмотреть еще его **Пасхальные послания**. Написанные во время его архипастырства в Александрии, они отражают его зрелый взгляд на жизнь. А. Миролубов считает Пасхальные послания проповедями, которые свт. Кирилл произносил перед верующим народом⁴¹⁵. Проф. А. И. Сидоров отмечал, что в них святитель толкует Священное Писание Ветхого и Нового Завета, как замечательный экзегет: воздавая должное буквальному смыслу, он, тем не менее, призывает идти от него к смыслу «более тонкому, сокровенному, т. е. духовному». По мнению А. И. Сидорова, «одно только буквальное толкование, если его абсолютизировать, явно извращает смысл Писания»⁴¹⁶. Практически в каждом послании святителя содержится экзегетический анализ различных элементов ветхозаветного пасхального установления. Французские исследователи Пасхальных посланий святителя Кирилла (пока нет их русского издания) также подтверждают, что каждое послание отличается соответствующими темами, развиваемыми, в частности, в связи с одним, или более, из ветхозаветных текстов, что составляет основу послания⁴¹⁷. При этом во всех посланиях прослеживается «основная идея пасхального торжества... сообщая им ярко выраженный христологический и сотериологический характер, но в каждой проповеди она звучит в особой и своеобразной тональности, обогащаясь множеством оттенков и нюансов»⁴¹⁸. По мнению

⁴¹⁵ Миролубов А. Указ. соч. С. 102.

⁴¹⁶ Сидоров А. И. Святитель Кирилл Александрийский, его жизнь, церковное служение и творения : вступительная статья // Творения святителя Кирилла епископа Александрийского. Кн. 1. М.: Паломник, 2000. Т. 1. С. 62.

⁴¹⁷ Burns W. H. Introduction aux lettres festales // Lettres festales: I–VI / par st. Cyrille d'Alexandrie / éd. par P. Evieux. Paris, Cerf, 1991. V. 1. P. 62.

⁴¹⁸ Сидоров А.И. Указ. соч. С. 95.

А. Миролюбова, мысль святителя Кирилла в посланиях устремляется на причины, сущность, важность, историю празднества, наши обязанности в связи с ним, но «многообразно разнообразясь, мысль эта, тем не менее, всегда проникнута общей пасхальной идеей», а именно победой Спасителя над грехом, проклятием и смертью, и примирением людей с Богом⁴¹⁹.

По сравнению с уже рассмотренными нами сочинениями, круг охваченных в посланиях ветхозаветных тем заметно расширяется. По этой причине мы не углублялись в эти сюжеты, рассматривая «Книгу о святых праздниках» и «Глафиры», за исключением специфически отраженных в этих произведениях. Автор то фокусирует внимание на отдельных моментах ветхозаветного пасхального установления, которые осмысливаются в духе Нового Завета, то охватывает самые разные ветхозаветные сюжеты, руководствуясь бесчисленными духовно-нравственными нуждами паствы, для которой и писались эти послания, включая задачи апологетические и полемические.

Заметим, что даже у своей обязанности возвещать о празднике Пасхи ежегодную проповедь-посланием святитель Кирилл находит основание еще в Ветхом Завете: «Священные слова издревле воспели черты святого нашего праздника, – говорит святитель в 14-м Послании, – они установили, что при наступлении его следует возвестить далеко разносящимся словом, говоря: *вострубите в новомесячье трубою во благознаменитый день праздника вашего...*но оставя неуместный звук труб..., мы воспользуемся целесообразным и приличным употреблением проповеди, как знаком нашего праздника»⁴²⁰. Ветхозаветный образ трубного звука, призывающего не на битву с врагами, но к сладостной радости о Господе, присутствует во многих пасхальных посланиях святителя.

Вновь (после Глафир) во втором Пасхальном послании отражена тема «хлебного приношения» (Лев. 2, 15), аллегорически толкуемая как дара Богу

⁴¹⁹ Миролюбов А. Указ. соч. С. 105–106.

⁴²⁰ Цит. по : Миролюбов А. Проповеди св. Кирилла Александрийского. Киев, 1889. С. 79.

– нашей благочестивой жизни, объединяющей в себе все множество добродетелей, подобно множеству крупинок муки, составляющих цельный хлеб. Святитель Кирилл в этом же аллегорическом смысле говорит и о приносимых в жертву в Ветхом Завете елее, вине, соли.

В девятом послании святитель Кирилл обращается к довольно редко упоминаемой теме ветхозаветного пасхального установления на предмет того, кто может быть допущен ко вкушению Пасхи. *Вот закон Пасхи: никакой иноплеменник не должен есть ее; переселенец и наемник не должен есть ее; а всякий раб, купленный за серебро, когда обрежешь его, может есть ее* (Исх. 12, 43–45). В первой и второй главах мы упоминали о евхаристических главах Дидахе (см. §1.2 и §2.1), где можно усмотреть лишь косвенную связь этого пасхального установления с запретом «Дидахе»: «И от евхаристии вашей никто да не вкушает и не пьет, кроме крещенных во имя Господне, ибо о сем сказал Господь: не давайте святыни псам» (Дидахе 9, 5)».

У свт. Кирилла иноплеменник, переселенец и наемник обозначают, соответственно, неверующего, двоеверного и лицемерно участвующего в Таинствах⁴²¹. Сама же ветхозаветная Пасха, таким образом, предызображает Таинство Евхаристии.

И, наконец, святитель Кирилл упоминает о рабах, рожденных в доме или купленных за серебро. Когда будут обрезаны, Господь их приглашает приблизиться. Святитель Кирилл говорит, что «мы были рабами злых духов, то есть собственными страстями поработенными, а Христос сделал нас выкупленными за серебро, отдав за жизнь всех Свою Кровь, и за нас принес Свое Тело»⁴²². Святитель делает вывод, что нам следует, как обрезанным, отсечь от себя гнусность древнего рабства и крепко прилепиться ко Христу, ибо мы должны Ему собственную жизнь⁴²³.

⁴²¹ «ἀλλογενῆ μὲν νοήσεις, ὑπονοστοῦντα τὴν ἀπιστίαν, ὑποκριτῆς». Ibid. V. 2. P. 172.

⁴²² «Οἰκέτας ἡμᾶς ὄντας τῶν πονηρῶν δαιμόνων, ἥτοι τῶν ἰδίων παθῶν, ἐξεπρίατο Χριστός, καὶ ἀργιωνήτους ἀπέδειξε, δοὺς ἀντίλυτρον τῆς ἀπάντων ζωῆς τὸ ἴδιον αἷμα, καὶ ἦν δι' ἡμᾶς πεφόρηκε σάρκα». Ibid.

⁴²³ Ibid.

Свт. Кирилл различает в доме рожденного и выкупленного за серебро рабов. Первого относит к первоначальному, падшему человеку, как рабу греха еще от рождения, а второго – к выкупленному Христом, то есть свободному от греха и носящему благое иго Христово. Таким образом, рабство в Ветхозаветной Церкви, давая право на участие в священной пасхальной трапезе, прообразовало свободу во Христе. Добавим, что Евангелие не противопоставляет наемника и раба, но противопоставляет наемнику и волку Пастыря Доброго – Самого Христа, а также носящего Его образ истинного раба Христова (Ин. 10, 11–12).

В 10-м послании, начав с ветхозаветного образа освобождения Ветхого Израиля от рабства египетского (упорствующий фараон показан как образ дьявола, всячески желающего удержать человека в рабстве страстям) святитель Кирилл развивает повествование в сотериологическом плане. Как спасение сынов Израилевых стало возможным только по принесении жертвы агнца «во образ Христа», так и наше спасение совершил Христос, восприняв нашу человеческую природу и подарив ей «устойчивость Своей собственной природы»⁴²⁴. Святитель Кирилл объясняет и образ освящения нашей природы во Святом Духе, «Который в Его качестве освящающего, делает нас подобными Христу»⁴²⁵. Святитель приводит триадологические рассуждения о существенном единстве и ипостасийном различии Духа и Сына. Показано участие всех Лиц Пресвятой Троицы в нашем спасении. И снова ветхозаветный образ освящения первенцев израильских, тесно связанный с ветхозаветным пасхальным установлением, помогает святителю Кириллу объяснить образ освящения Нового Израиля. Святитель говорит, что первенцы израильские были святы, потому что носили «яркий образ Святого Первенца»⁴²⁶. Образ же освящения рода христианского содержится в

⁴²⁴ «τῆς ἑαυτοῦ φύσεως τὴν ἀσφάλειαν». Ibid. V. 2. P. 208.

⁴²⁵ «συμμόρφους ἡμᾶς ἀποτελοῦντος Χριστῷ, διὰ τῆς ἐν ἁγιασμῷ δηλονότι ποιότητος». Ibid. V. 2. P. 210.

⁴²⁶ «ἡ εἰκὼν ἐναστράπτουσα φαίνοιτο τοῦ ἁγίου καὶ προτοτόκου». Ibid. V. 2. P. 212.

приводимых святителем словах ап. Павла: *Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, тех Он и призвал, тех Он также освятил; а кого освятил, тех также и прославил* (Рим. 8, 29). И далее от освящения – к нетленности, святитель даже называет целью Господа нашего Иисуса Христа «вновь открыть к ней доступ человеческой природе»⁴²⁷, и вновь к теме пасхального торжества, к призыву Господа, обращенному к содержащимся во аде: «Выходите и покажитесь!»⁴²⁸ Начав издалека, от состояния египетского рабства, святитель напоминает все вехи на пути нашего спасения, завершающегося пасхальным торжеством. Это действительно Пасха, переход, невысказанный без ветхозаветной истории (или предыстории).

Святитель Кирилл к теме времени праздника возвращается неоднократно на протяжении «Пасхальных посланий» и, соответственно, своего архипастырства. Толкование времени Пасхи остается прежним, но несколько углубляется в более поздних посланиях. Сочетание конкретного понимания необходимости соблюдать «месяц новых» с его символическим толкованием характерно для святителя Кирилла. Раскрывая смысл новых плодов, новых побегов как образа Воскресения для Пасхи новозаветной, автор пишет: «И вот над нами разлился как весенний свет, и после этого нам даны были начатки Духа... *Ибо мы Христово благоухание Богу*, как говорит Павел»⁴²⁹. Весна короткая земная предвозвещает весну вечную небесную. Святитель Кирилл приводит стих прекрасной Песни Песней (Песнь Песней 2, 10–12), которым призывается «послушать Жениха, указывающего Невесте истинный месяц новых»⁴³⁰. Святитель Кирилл уподобляет Творца земледельцу по отношению к нам, Который в ожидании плодоношения лозы

⁴²⁷ «κανοτομῆσαι πάλιν τῇ ἀθροπείᾳ φύσει τὴν εἰς ἀφθαρσίαν ἀναδρομήν». Ibid. V. 2. P. 238.

⁴²⁸ «Ἐξέλθετε, καὶ ἀνακαλύφθητε». Ibid.

⁴²⁹ «Ἦρινὸν δὲ ὡσπερ εἰς ἡμᾶς τέταται φῶς ... ἔϊτα πρὸς τοῦτοις ἡ δοθεῖσα τοῦ Πνεύματος ἀπαρχή, Χριστοῦ γὰρ εὐωδία ἐσμὲν τῷ Θεῷ, καθάπερ Παῦλος φησι». Ibid. V. 1. P. 200.

⁴³⁰ «ἀκουέτω λέγοντος τοῦ νυμφίου, καὶ τὸν ἀληθέστερον μῆνα τῶν νέον τῇ νύμφῃ σημαίνοντος». Ibid.

заранее срезает бесплодные побеги, то есть искореняет в нас бесполезные и засохшие намерения для благочестия и оставляет расти и сохраняет целыми и невредимыми разумные рассуждения⁴³¹.

Святитель Кирилл размышляет и о том, что Закон заповедал совершать Пасху в четырнадцатый день первого месяца вечером в назначенное время, и совершать ее согласно праздничным установлениям: «Следует благоискусно разобрать каждое из обоих предписаний»⁴³². Святитель, ссылаясь на пророка Исайю, побуждает правильно вникать в смысл Священного Писания: *Ищите, ища и у Меня живи* (Ис. 21, 12).

Святитель Кирилл обращает внимание и на то, что повеление совершать Пасху в первый месяц повторяется после Книги Исход в Книге Чисел лишь на втором году странствования Израиля (Чис. 9, 1–3), то есть уже перед третьей Пасхой, а не перед второй. Чем была вызвана эта отсрочка, задается автор вопросом. Наряду с «педагогическим» объяснением («нужно было ... сделать так, чтобы сознание признало жизнь в Законе до жизни во Христе»)⁴³³, а также типологическим, в соответствии с которым второй год странствия Израиля является прообразом второго времени в жизни Церкви – времени Христа⁴³⁴, святителем Кириллом дается еще одно истолкование, основанное на факте построения скинии на втором году странствия и установления ее перед третьей Пасхой, в новолуние первого месяца (Исх. 40, 2). Св. Кирилл говорит, что новомесячие являет собой вполне ясный образ нового века⁴³⁵ и напоминает описание скинии, согласно апостолу Павлу: *За вторую же завесою была скиния, называемая «Святое-Святых»*

⁴³¹ Ibid.

⁴³² «Χρῆναι δὲ ὑπολαμβάνω τῶν θεοεπισμένων ἕκαστα φυλοκρινοῦντας εὐτέχνως». Ibid. V. 3. P. 218.

⁴³³ «Ἐδει ... τῆς ἐν Χριστῷ νοουμένης ζωῆς προεισκρίνεσθαι τὴν ἐν νόμῳ». Ibid. V. 3. С. 226.

⁴³⁴ *Meunier B.* Introduction et l'annotation au XVI festale // *Lettres festales: XII–XVII / par st. Cyrille d'Alexandrie / éd. par P. Evieux.* Paris, Cerf, 1998. V. 3. P. 227.

⁴³⁵ *Cyrille d'Alexandrie, st.* *Lettres festales: I–XVII en 3 vol / édité par Pierre Evieux.* Paris: Cerf, 1991–1998. P. 228.

(Евр. 9, 3). Напоминает Святитель и о том, что «перед нами»⁴³⁶ Иисус со Своею Кровию *вошел во святилище и приобрел вечное искупление* (Евр. 9, 12), как о том написано в Писании. Святитель поясняет, что сказанное им ясно показывает, в какое время можно совершать Пасху⁴³⁷. На наш взгляд здесь подразумевается, что предписанное Законом время Пасхи указывало на Пасху более совершенную, доступ к которой был открыт Христом.

На протяжении всех посланий святитель Кирилл неоднократно говорит о торжестве праздника, что веселиться следует именно о восстании Христа из мертвых. При этом святитель «кратко раскрывает плоды Крестной смерти, низшествия во ад и Воскресения Спасителя для показания необычайной торжественности праздника»⁴³⁸. Святитель Кирилл представляет образ Спасителя, победно освобождающего одержимых адом и призывающего их: «Те, кто в узах выходите! Те, кто во тьме, подымайтесь!»⁴³⁹ (5-е Праздничное послание). Аналогично находим и в 10-м Послании: «Выходите и покажитесь»⁴⁴⁰. Тема обращения Господа к содержимым в аду неоднократно встречается у святителя Кирилла, очевидно потому, что на призыв Господа отозвались души усопших во свидетельство будущего всеобщего Воскресения. Об этом говорит и Святое Евангелие: *И гроби отверзошася: и многа телеса усопших святых востаха: и изшедше из гроб, по воскресении Его, внидоша во святей град и явишася мнозем* (Мф. 27, 52–53). Евфимий Зигабен в толковании на Евангелие пишет: «И это совершилось для доказательства силы Иисуса Христа и для устрашения иудеев <...> Воскресли святые, чтобы, говоря об Иисусе Христе, они заслуживали доверие. После того, как явились, они опять умерли»⁴⁴¹. Так же рассуждает и блаженный Феофилакт

⁴³⁶ «πρόδρομος γὰρ ὑπὲρ ἡμῶν». Ibid. V. 3. P. 234.

⁴³⁷ «Ἐξέλιθη μὲν οὖν, καθάπερ ἐγῶμαι, τὰ προειρημένα πρὸς ἀπόδειξιν ἐναργῆ τοῦ καιροῦ, καθ' ὃν ἂν εἰκότως τελοῖτο τὸ Πάσχα» Ibid. V. 3. P. 234.

⁴³⁸ Мирлюбов А. Цит. соч. : С. 131.

⁴³⁹ «τοῖς ἐν δεσμοῖς, Ἐξέλθετε, καὶ τοῖς ἐν τῷ σκότει, Ἀνακαλύφθητε» Cyrille d'Alexandrie, st. Lettres festales: I–XVII en 3 vol / édité par Pierre Evieux. Paris: Cerf, 1991–1998. V. 1. P. 284.

⁴⁴⁰ «Ἐξέλθετε, καὶ ἀνακαλύφθητε». Ibid. V. 2. P. 238.

⁴⁴¹ Евфимий Зигабен. Толкование на Евангелие от Матфея. СПб. : Общество свт. Василия Великого, 2000. С. 361–362.

Болгарский: «Ты же знай, что воскресение мертвых, случившееся при кресте Господа, давало знать об освобождении душ, находившихся во аде»⁴⁴².

Особо следует отметить истолкование деталей ветхозаветного пасхального установления как в Пасхальных посланиях, так и в «Книге о святых праздниках», а также в «Глафирах». Полагаем, что имеет смысл разобрать их в целом, не разделяя по отдельным экзегетическим произведениям святителя. Тем более, что на наш взгляд, истолкование ветхозаветного пасхального установления, во всяком случае, его части, где описывается образ вкушения агнца, по существу, может считаться принадлежащим к области нравственной или нравственно-богословской.

Свт. Кирилл подробно разъясняет типологическое значение деталей ветхозаветного пасхального установления, в основном касающихся жертвы агнца. Совершенство овцы (*совершенно и мужеск пол* – (Исх. 12, 5)) означает по мысли святителя «или свободу от всякого порока, крепость и здоровье (ибо Христос беспорочен и чужд всякой страсти), или же действительное совершенство, потому что Еммануил всесовершен, имея в Себе Самом и по естеству то, чрез что Он есть Бог»⁴⁴³. «Он будет заклан к вечеру: ибо смерть Христова совершилась в последние времена ... Закалается же всем обществом; ибо Он умер за всех... Посему и мы являемся закалающими Его, ...хотя бы исполнение принадлежало другим»⁴⁴⁴. То, что мясо съедалось печеным указывало «на совершение Еммануила через страдания: *подобаше бо*, сказано, воистину *подобаше начальника спасения нашего страданьми совершити*» (Евр. 2, 10). Встречаем также объяснение, что приступающие к общению со Христом должны быть горячи духом (Рим. 12, 11), а также еще и «потому, что *слова Господня огнем разжжена*

⁴⁴² *Феофилакт Болгарский, блаж.* Толкование на Евангелие от Матфея. [Электронный ресурс]. URL: [http // azbyka.ru](http://azbyka.ru) > Feofilakt_Bolgarskij/tolkovanie-na-evangelie-ot-matfeja (дата обращения: 08.08.19).

⁴⁴³ *Кирилл Александрийский, свт.* О поклонении и служении в Духе и Истине : Книга о святых праздниках // Творения : в 2 кн. М.: Паломник, 2000. Т. 1. С. 695.

⁴⁴⁴ Там же. С. 695.

(Пс. 11, 7)»⁴⁴⁵. Несокрушимость костей агнца, помимо евангельского свидетельства, *Кость Его да не сокрушится* (Ин. 19, 36), о котором неоднократно упоминает святитель, означает, по его мнению, также «твердость превышающих ум догматов», которые, однако, сокрушают «в себе всецело совращающиеся с правого пути еретики»⁴⁴⁶.

Вкушение агнца с пресными хлебами и горькими травами означает, по мнению святителя Кирилла, наше удаление от злобы и лукавства, поскольку «в богодухновенном Писании часто сравниваются с закваской различные способы коварства»⁴⁴⁷, и величайшую охоту «претерпевать страдания ради любви к Нему» и переносить «горькие труды»⁴⁴⁸. Снедение головы с ногами и внутренностями символизирует, как считает св. Кирилл, то, что причастникам «святой Его Плоти и Крови должно иметь и ум Его и стараться идти путем Его деяний с ясным разумением того, что заключается в Нем... Внутренности же приносимых в жертву животных не указывают ли на нечто внутреннее и сокровенное?»⁴⁴⁹.

В решительной готовности толковать глубоко и детально ветхозаветное установление о пасхальном агнце со святителем Кириллом из всех толкователей Священного Писания можно сопоставить, пожалуй, Оригена (см. §2.3.3). Однако толкование святителя гораздо богаче; у Оригена отсутствует параллель, ясно видимая в толковании св. Кирилла, между Таинством Евхаристии и его прообразом – вкушением ветхозаветного агнца. Предписание съесть всего агнца в одну ночь, чтобы не оставлять от него ничего до утра (Исх. 12, 10), по мнению святителя Кирилла, означает, что «в веке грядущем некоторым иным образом освятит и благословит Христос

⁴⁴⁵ Кирилл Александрийский, свт. Глафиры или искусные объяснения избранных мест из пятикнижия Моисея // Творения : в 2 кн. М.: Паломник, 2001. Кн. 2. С. 270.

⁴⁴⁶ Там же. С. 271.

⁴⁴⁷ «Ζύμη μὲν γὰρ τοὺς τῆς φαυλότητος τρόπους παρεικάζειν ἔθος τῆ θεοπνεύστῳ Γραφῆ» (Cyrille d'Alexandrie, st. Lettres festales: I–XVII en 3 vol / édité par Pierre Evieux. Paris: Cerf, 1991–1998. V. 3. P. 238).

⁴⁴⁸ Кирилл Александрийский, свт. О поклонении и служении в Духе и Истине : Книга о святых праздниках // Творения : в 2 кн. М.: Паломник, 2000. 2000. Кн. 1. С. 698.

⁴⁴⁹ Там же. 698.

посвящающих себя Ему через веру и освящение и не будет опять питать собственною Своею Плотию и животворить Своею Кровию, как ныне; но так как смерть уже упразднится и тление совсем уничтожится, то будет некоторый мысленный образ освящения»⁴⁵⁰. Здесь говорится о наследовании жизни будущего века благодаря освящению во Христе. Образ же освящения дан во вкушении ветхозаветной Пасхи, и в гораздо большей степени – в таинстве Евхаристии, в Пасхе нынешней. Вместе с тем это и проникновение в тайну Пасхи будущего века, где будет иной образ освящения.

Наконец, слова: *чресла ваша препоясана...обувь ваша на ногах ваших и посохи ваши в руках ваших, и ешьте его с поспешностью: это — Пасха Господня* (Исх. 12, 11), по мнению святителя Кирилла, означают бодрость юношеского духа, «готовность воли к тому, чтобы без замедления шествовать туда, куда хочет Бог»⁴⁵¹.

Подводя итог, святитель напоминает, что Пасха есть «прехождение», а когда настало время перейти «от мирского непотребства к усердному деланию того, что угодно Богу» тогда медлить и уклоняться было бы самое опасное дело⁴⁵². Святитель Кирилл поясняет также, «что совершающие в истине пресвятой праздник...будут иметь только мысли о горнем, поспешат к горнему городу, и в некотором роде перенесутся в другую жизнь, достойную святых, разумеется, и освобожденную от земного»⁴⁵³.

В заключение, следует отметить некоторые особенности богословского осмысления Пасхи александрийскими предстоятелями. В. В. Болотов в свое время утверждал, что отцы Никейского собора не возлагали на епископов Александрийской Церкви обязанность оповещать остальные Церкви о дне ежегодного празднования Пасхи, но при этом он указывал на то, что они

⁴⁵⁰ Там же. С. 699.

⁴⁵¹ *Кирилл Александрийский, свт.* Глафиры или искусные объяснения избранных мест из пятикнижия Моисея // Творения : в 2 кн. М.: Паломник, 2001. Кн. 2. С. 271.

⁴⁵² Там же. С. 700.

⁴⁵³ «Οἱ γὰρ πάντα γνον ἀληθῶς ἐπιτλοῦντες πανήγυριν...τὰ ἀνω φρονοῦσι λοιπόν, εἰς τὴν ἀνω σπεύδουσι πόλιν, καὶ εἰς ἑτέραν ὡσπερ μεταφοιτῶσι ζωὴν ἀγιοπρεπῆ δηλονότι καὶ τῆς γῆϊνης ἀπηλλαγμένην» (*Cyrille d'Alexandrie, st. Lettres festales: I–XVII en 3 vol / édité par Pierre Evieux. Paris: Cerf, 1991–1998. V. 3. P. 236.*

«пользовались авторитетом как истолкователи начал» александрийской пасхалии⁴⁵⁴, принятой со временем в Церкви повсеместно. Следовательно, представители Александрийской школы неизбежно несли ответственность за богословское обоснование пасхалии. Обратной стороной этой ответственности, на наш взгляд, была некоторая замкнутость богословского осмысления новозаветной Пасхи на ее типологической связи с Пасхой ветхозаветной. Кроме того, в творчестве александрийцев уделялось внимание и многоаспектности Пасхи, однако эти аспекты (жертва, священное событие и праздник), как правило, рассматривались слитно, что не дает возможности сопоставить их значимость, понять, каков их, условно говоря, «удельный вес». Задача разделения аспектов и их подробного исследования была решена великими каппадокийцами, в основном, свт. Григорием Богословом и свт. Григорием Нисским.

§ 3.3. Христианская Пасха в трудах представителей Каппадокийской богословской школы

3.3.1. Свт. Григорий Богослов о Пасхе

Свт. Григорий Богослов в своих проповедях также обращается к теме Пасхи. И речь, произнесенная им по поставлении во пресвитера в Назианзе, и одно из последних обращений, произнесенных им в конце земной жизни, посвящены Пасхе. В трудах свт. Григория Богослова мысль о единстве ветхозаветной и новозаветной Пасхи, сформулированная ранее александрийскими святителями Петром и Афанасием Великим⁴⁵⁵, получает дальнейшее развитие и богословское обоснование.

⁴⁵⁴ Болотов В.В. Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 131.

⁴⁵⁵ Пасхальная хроника / Пер. и комментарии Л. А. Самуткиной. СПб.: Алетейя, 2004. 216 с.; Афанасий Великий, свт. Праздничные послания // Творения : в 4 т М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994. Т. 3. С. 376–524.

Рассмотрим три проповеди свт. Григория Богослова: «Слово 1, на Пасху и о своем замедлении»⁴⁵⁶, «Слово 44, на неделю новую, на весну и на память мученика Маманта»⁴⁵⁷, «Слово 45, на святую Пасху»⁴⁵⁸ – и выделим в них основные положения.

Важная особенность этих проповедей состоит в том, что святитель увязывает пасхальную тему с Божиим домостроительством. Он начинает свое повествование с того, что именует Лица Пресвятой Троицы – Отца и Сына и Святого Духа и защищает учение о Ней от тех, кто ограничивает Божество меньшим числом (иудеи), или, напротив, увеличивает количество Лиц Святой Троицы (язычники). Говоря о Благости Божией, о том, что «надлежало, чтобы благо разливалось, шло дальше и дальше, чтобы число благодетельствованных было как можно большее», автор утверждает, что следствием этого является сотворение мира, и в особенности человека, в котором приведены в единство душа и тело, «невидимое и видимая природа». Человек мыслится как существо, «здесь предуготовляемое и переселяемое в иной мир и (что составляет конец тайны) через стремление к Богу достигающее обожения»⁴⁵⁹. Именно в этом свт. Григорий Богослов видит замысел Божий о человеке и цель Божиего домостроительства.

В результате грехопадения человека произошло его отпадение от Бога и умножение греха в мире. Однако, по мнению святителя, это падение не изменило Божиего замысла о человеке. Доказывая это, свт. Григорий на примере пасхальных установлений поэтапно раскрывает суть «сродства» Ветхого и Нового Заветов и его значение в Божием домостроительстве.

Свт. Григорий, характеризуя Ветхий Завет, определяет его словами ап. Павла: «весь Закон есть *тень будущего* (Кол. 2, 17)». А Божие повеление

⁴⁵⁶ Григорий Богослов, свт. Слово 1-е : На Пасху и о своем замедлении // Творения : в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2010. Т. 1. С. 21–23.

⁴⁵⁷ Григорий Богослов, свт. Слово 44-е : На Неделю новую, на весну и в память мученика Маманта // Творения : в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2010. Т. 1. С. 655–661.

⁴⁵⁸ Григорий Богослов, свт. Слово 45-е : На Святую Пасху // Творения : в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2010. Т. 1. С. 661–680.

⁴⁵⁹ Там же. С. 665.

Моисею: «Смотри, сделай все по образцу, показанному тебе на горе» (Исх. 25, 40) – святитель рассматривает как завет избранному народу неукоснительно исполнять все законные установления. Главное предназначение всего ветхозаветного закона в Божием домостроительстве святитель видит в том, что он должен был быть «как бы стена, поставленная между Богом и идолами, чтобы отводить от идолов и приводить нас к Богу». Именно в этом, по убеждению автора, заключается основной смысл ветхозаветных жертв, которые дозволяются, «чтобы восстановить в нас ведение о Боге»⁴⁶⁰. Однако для исполнения замысла Божиего домостроительства необходимо большее – стремление человека к Богу и к обожению, что невозможно было осуществить, по мнению святителя, без у врачевания поврежденного грехопадением смертного человека «сильнейшим средством», а именно воплощением Сына Божиего, Господа нашего Иисуса Христа.

Для более полного и наглядного раскрытия этого тезиса, а также для разъяснения христологических и сотериологических истин православной веры святитель обращается к теме «великой и досточтимой Пасхи».

Свт. Григорий Богослов переходит к исследованию этимологии и семантики слова «пасха». Он говорит об изначальном значении этого слова как «прехождении» (в переводе с еврейского языка – иг. В.), что было обусловлено как историческим событием, прохождением евреев из рабства в земле египетской в обетованную землю Ханаанскую, так и духовно, «по причине прохождения и восхождения от дольного к горнему и в землю обетованную». Однако в семантике слова святитель, в дополнении к уже изложенному, учитывает смысл, благоприобретенный и относящийся ко «спасительному страданию» (πασχῶ).

Выделяя основные аспекты Пасхи (св. событие, жертва и праздник), свт. Григорий Богослов аспект Пасха – событие понимает как процесс, как переход от смерти к жизни и от земли на небеса «по причине прохождения и

⁴⁶⁰ Там же. С. 669.

восхождения от дольного к горнему и в землю обетованную». Проповедник призывает нас к деятельному участию в процессе нашего спасения: «Слово Божие хочет, чтобы ты не на одном месте стоял, но был приснодвижен, благодвижен, совершенно новоздан, и если грешишь, отворачивался от греха, а если благоуспеваешь, еще более напрягал силы»⁴⁶¹.

Значение праздничного аспекта Пасхи – праздника Воскресения Христова, в деле нашего спасения свт. Григорий Богослов характеризует так: «Таков праздник, который празднуешь ты ныне! <...> Таково для тебя таинство Пасхи! Это предписал Закон, это совершил Христос – разоритель буквы, совершитель духа, Который, Своими страданиями уча страдать, Своим прославлением дарует возможность с Ним прославиться»⁴⁶².

Исследуя христианское понимание Пасхи как жертвы, свт. Григорий Богослов утверждает, что не оставил Бог ветхозаветные жертвы «вовсе неосвященными, несовершенными и ограничивающимися одним пролитием крови». Они были прообразом «великой и относительно к первому Естеству, так сказать, незакалаемой Жертвы», принесенной в вечное очищение не только «малой части вселенной» (под этой малой частью, по-видимому, подразумевается ветхозаветный Израиль), но и мира целого, вечного⁴⁶³.

Из всего Священного Писания проповедник раскрывает образ «Великой Жертвы», за нас принесенной, «которая есть и именуется одеждой нетления». Так, исследуя признаки пасхального агнца (Исх. 12, 5), святитель отмечает, что берется «агнец по незлобию и как одеяние древней наготы». Библейское установление: *Овца совершенно, мужеск пол, непорочно и единолетно будет вам* (Исх. 12, 5) – Григорием Богословом истолковывается в свете Жертвы Господа нашего Иисуса Христа, которая «совершенна», потому что совершенно Божество и совершенно воспринятое (человеческое) естество, так как оно «помазано Божеством, стало тем же с Помазавшим и,

⁴⁶¹ Григорий Богослов, свт. Слово 44-е : На Неделю новую, на весну и в память мученика Маманта // Творения : в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2010. Т. 1. С. 659.

⁴⁶² Григорий Богослов, свт. Слово 45-е : На Святую Пасху // Творения : в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2010. Т. 1. С. 675.

⁴⁶³ Там же. С. 669.

осмелюсь сказать, купно Богом»⁴⁶⁴. «Мужской пол» – потому что «приносится за Адама, не имеет в Себе ничего женского, несвойственного мужу». Именно мужской пол, «по великой власти расторгающий девственные и материнские узы», прикровенно указывает на чудесное рождение Господа нашего Иисуса Христа от Девы Марии, что подчеркивается приведенным святителем парафразом стиха из пророка Исаии: *И приступих к пророчице...и роди сына* (Ис. 8, 3). Жертва является «однолетней», так как, по мнению святителя, годовой круг символизирует совершенный «круг добродетелей, неприметно между собой сливающихся и растворяющихся по закону взаимности и порядка». Круг совершенств, присущих Спасителю и Господу нашему Иисусу Христу, изображается метафорой *солнце правды* у пророка Малахии (Мал. 4, 2) и метафорой *венец благости* в псалмах (Пс. 64, 12). Что касается непорочности искупительной Жертвы Христовой, то она подтверждается святителем из Новозаветных Книг: «Спаситель искушен был *во всем подобно нам, кроме греха* (Евр. 4, 15), потому что гонитель *Света*, Который *во тьме светится*, Его не объят (Ин. 1, 5)»⁴⁶⁵.

Упоминается святителем Григорием «первый месяц, или, лучше сказать, *начало месяцев* (Исх. 12, 2)» и высказывается предположение, что таковой «от таинства (Пасхи – иг. В.) принял наименование первого». И десятый день месяца (Исх. 12, 3), в который агнец, согласно ветхозаветному установлению, отделяется от стад, и следующие пять дней (Исх. 12, 6) до наступления опресночных, трактуются святителем Григорием символически: десять – как обозначение совершенства и полноты, пять – как образ освящающихся пяти чувств человека.

Избирается агнец не только из овец, но и «из стоящих по левую руку, от коз (Исх. 12, 5), – как пишет святитель Григорий, – потому что закалывается не за праведных только, но и за грешных, и за последних, может быть, тем больше, что имеем нужду в большем человеколюбии»⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ Там же. С. 670.

⁴⁶⁵ Там же. С. 670.

⁴⁶⁶ Там же. С. 669–670.

Рассуждая о домостроительстве Божиим, святитель Григорий задается вопросом: «Кому и для чего пролита эта излишняя за нас кровь – кровь великая и преславная Бога и Архиерея и Жертвы?» «Приемлет Отец, не потому что требовал или имел нужду, но по домостроительству и потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силой, и возвел нас к Себе через Сына посредствующего и все устрояющего в честь Отца, Которому оказывается Он во всем покорствующим», – таков краткий ответ святителя⁴⁶⁷. Не только этот ответ, но и сама постановка вопроса святителем Григорием привлекла внимание многих богословов в период расцвета отечественной богословской науки к сотериологической теме⁴⁶⁸.

Для нашего исследования важно то, что святитель задается этим богословским вопросом именно в проповедях о Пасхе. На наш взгляд, это неслучайно. И вот почему. Пасха, духовно понимаемая как «переход» от дольного к горнему, рассматривается свт. Григорием Богословом как процесс нашего спасения, в котором мы должны принять деятельное участие. Но как осуществляется этот «переход» и каким путем нам надо идти, чтобы быть причастным обожения – конечной цели Божиего домостроительства? Единственный путь, который ведет нас к этой цели, указывает Сам Господь и Его Крестная смерть: *Аз есмь путь и истина и живот* (Ин. 14, 6) и *Иже хочет по Мне идти, да отвержется себе, и возьмет крест свой и по Мне грядет* (Мф. 16, 24). Это призыв Спасителя к самоотвержению, крестоношению и следованию за Ним, за распятым Христом, даже до смерти.

О своем стремлении ко Христу свт. Григорий Богослов свидетельствует так: «Вчера я распинался со Христом, ныне прославляюсь с Ним; вчера умирал с Ним, ныне оживаю; вчера спогребался, ныне

⁴⁶⁷ Там же. С. 676.

⁴⁶⁸ *Гнедич П., прот.* Догмат искупления в русской богословской науке. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 494 с.; *Орфанитский И., свящ.* Историческое изложение догмата об Искупительной жертве Господа нашего Иисуса. М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1904. 237 с.; *Сергий (Страгородский), патр.* Православное учение о спасении. М.: Московский Патриархат, 1991. 264 с.

совоскресаю»⁴⁶⁹. И нам святитель предлагает принести себя самих в дар Богу, говоря: «воздадим Образу сотворенное по образу ... соделаемся богами ради Него, ибо и Он стал человеком для нас»⁴⁷⁰. Только при этих условиях, по мнению святителя Григория Богослова, мы станем причастны Пасхе будущего века, брачному пиру Агнца Божия, куда и мы в земной жизни призываемы Божественной Литургией.

Святитель убеждает нас причаститься Пасхи «ныне пока прообразовательно, хотя и откровеннее, нежели в Ветхом Завете. Ибо подзаконная Пасха <...> была еще более неясным образованием прообразования. А впоследствии и скоро причастимся совершеннее и чище, когда Слово будет пить с нами это *новое* (вино – иг. В.) *в царстве Отца* (Мф. 26, 29)». Здесь, как видим, рассуждение святителя Григория, согласно с развитым впоследствии представителями антиохийской богословской школы учением о трех состояниях, смысл которого заключается в том, что и новозаветный образ, в свою очередь, является прообразом некоего архетипа, окончательного свершения истории в Царствии Божием⁴⁷¹.

Истолковывая ветхозаветное пасхальное установление, проповедник делает особый акцент на его духовно-нравственном значении. Этому же подхода, толкуя ветхозаветное пасхальное установление, придерживался, в частности, и Ориген (однако, в отличие от святых отцов, последний практически ничего не говорит о прообразовательной связи вкушения ветхозаветного агнца с Таинством Евхаристии и, следовательно, существенным образом сужает духовное понимание ветхозаветного пасхального установления)⁴⁷². Святитель Григорий пишет о необходимости стремиться к Богу в нравственном совершенствовании, например, духовно понимать

⁴⁶⁹ Григорий Богослов, *свт.* Слово 1-е : На Пасху и о своем замедлении // Творения : в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2010. Т. 1. С. 18.

⁴⁷⁰ Там же. С. 18.

⁴⁷¹ Панагопулос И. Толкование Священного Писания у отцов Церкви : в 2 т. М.: Перервинская Духовная Семинария, 2013–2015. С. 337.

⁴⁷² Ориген. Толкования на Евангелие от Иоанна : Книга 10 // Альманах «ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ - материалы и исследования по истории платонизма» / Пер. и примеч. О. И. Кулиева. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2010. Вып. 8. С. 259–260.

помазание кровью агнца обоих косяков дверей как «запечатление дел и ума, или силы и деятельности». При этом и отказ от квасного хлеба в течение семи дней прообразует, по мнению святителя, отвержение «остатков фарисейского и безбожного учения». Агнец должен быть не *вареный*, но *испеченный* (Исх. 12, 8–9), чтобы у нас в слове не было ничего необдуманного и водянистого, и удобно-распускающегося, но чтобы оно было твердо и плотно, испушено огнем очистительным, свободно от всего грубого и излишнего». Стихи, где говорится о потреблении жертвы со *тщанием, с пресным хлебом и с горькими травами*, перепоясав чресла и надев *обувь*, и подобно старцам опершись на *посохи* (Исх. 12, 8. 11), святитель Григорий истолковывает как необходимость незамедления в подвиге, терпения злостраданий и презрения удовольствий, а также того, чтобы, «взяв ... жезл для опоры (да не преткнемся мыслью, когда слышим о крови, страдании и смерти Бога),...смело и не сомневаясь ели Тело и пили Кровь, если желаем жизни»⁴⁷³.

Таким образом, полагаем, что в призыве, слышимом нами каждодневно за Божественной Литургией – «со страхом Божиим и верою приступите», сосредоточен, как в фокусе, смысл «нравственной» части ветхозаветного пасхального установления.

К нам, участникам празднования Пасхи новозаветной, святитель Григорий обращается следующими словами: «Вчера заклан был Агнец, помазаны двери, Египет оплакивал первенцев; мимо нас прошел погубляющий, печать для него страшна и досточтима, и мы ограждены драгоценной кровью»⁴⁷⁴. Именно о нас говорит свт. Григорий, как об убежавших «из Египта, от жестокого властителя фараона и немилосердных приставников», освободившихся «от брения и плинфodelания». Он призывает нас праздновать «не в квасе ветсе злобы и лукавства, но в безквасии чистоты и истины (1 Кор. 5, 8), не принося с собой египетского кваса безбожного».

⁴⁷³ Григорий Богослов, свт. Слово 45-е : На Святую Пасху // Творения : в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2010. Т. 1. С. 671–674.

⁴⁷⁴ Григорий Богослов, свт. Слово 1-е : На Пасху и о своем замедлении // Творения : в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2010. Т. 1. С. 18.

О чудесном событии Воскресения Христова святитель Григорий говорит самыми возвышенными словами и находит стройность и соотношение в вещах сверхъестественных: распинаемый Бог, омрачающееся и снова возгорающееся солнце, раздравшаяся завеса, кровь и вода, излившиеся из ребра, колеблющаяся земля и мертвецы, восставшие в уверение, что будет последнее и общее Воскресение. «Но ни одно из них не уподобляется чуду моего спасения», – заключает святитель. И это чудо прикровенно указывает на Пасху посредством образа «молока огустевшего»: «Немногие капли крови воссоздают целый мир, и для всех людей делаются тем же, чем бывает закваска для молока, собирая и связуя нас воедино»⁴⁷⁵. Святитель говорит, что будет беседовать с Пасхой, как с чем-то одушевленным: «Великая и священная Пасха, и очищение всего мира! ...Слово Божие, и свет, и жизнь, и мудрость, и сила! – все твои наименования меня радуют»⁴⁷⁶.

Сравнивая значение праздника Пасхи со значимостью остальных праздничных дней, святитель Григорий Богослов пишет: «Пасха у нас праздников праздник и торжество торжеств; настолько превосходит все торжества, не только человеческие и земные, но даже Христовы и для Христа совершаемые, насколько солнце превосходит звезды»⁴⁷⁷.

Праздником в честь обновления нашего спасения называет святитель Григорий неделю новую, т.е. Антипасху. Отвечая на предполагаемое возражение о необходимости вводить новый праздник, тогда как и Пасху можно считать обновлением, святитель Григорий пишет: «То был день спасения, а это день воспоминания спасения, тот день разграничивает собой погребение и воскресение, а этот есть чисто день нового рождения»⁴⁷⁸.

⁴⁷⁵ *Григорий Богослов, свт.* Слово 45-е : На Святую Пасху // Творения : в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2010. Т. 1. С. 680.

⁴⁷⁶ Там же. С. 680.

⁴⁷⁷ Там же. С. 662.

⁴⁷⁸ *Григорий Богослов, свт.* Слово 44-е : На Неделю новую, на весну и в память мученика Маманта // Творения : в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2010. Т. 1. С. 657.

Святитель Григорий говорит также о том, что днем Господним (κυριαῖ ἡμέρα) началось Творение, «и второе творение начиналось опять тем же днем». Прикровенное указание на праздник Обновления (Антипасху), как на день восьмой после Пасхи, символизирующий жизнь будущего века, святитель находит у Соломона, повелевающего дать часть семи и дать часть восьми (Еккл. 11, 2), а также у Давида (Пс. 6, 11, 29), связывающего с этим днем обновление дома, а этот дом, по мнению Богослова, «мы, которые удостоились быть, именоваться и сделаться храмом Божиим»⁴⁷⁹.

С наступлением Антипасхи, как праздника в честь грядущего обновления нашего, имеющего уже и в здешней жизни как бы некую «часть ... от тамошнего восстановления», становится очевидным смысловое разграничение праздника Пасхи и еженедельного праздника Воскресения Христова. И нас святитель Григорий Богослов призывает обновиться, он приводит нам на память весеннее обновление природы. Удивительные описания радующейся своему обновлению живой природы увенчиваются сравнением «Царицы дней» – Пасхи и «Царицы времен года» – Весны: «Царица времен года выходит навстречу царице дней и приносит от себя в дар все, что есть прекраснейшего и приятнейшего»⁴⁸⁰.

Почему же праздник Воскресения празднуется именно еженедельно? Позволим себе предположить, следуя рассуждению свт. Григория Богослова, что таковая «часть» (каждый первый день недели – иг. В.) должна даваться уже от здешней жизни настоящего века грядущему «тамошнему восстановлению». Равно как и в ветхозаветные времена, эта самая «часть» прообразовательно указывалась еженедельным субботним покоем.

Подводя итоги, заметим, что, несмотря на то, что основная часть пасхальных проповедей свт. Григория Богослова посвящена уяснению смысла Пасхи как Жертвы Христовой, все три аспекта Пасхи освещены

⁴⁷⁹ Там же. С. 657.

⁴⁸⁰ Там же С. 660.

святителем в связи с идеей нашего спасения и Божиего домостроительства. Более того, он связывает их воедино в Пасхе «будущего века». Разграничение аспектов Пасхи будет четко видно в трудах другого представителя плеяды великих каппадокийцев – святителя Григория Нисского.

3.3.2. Свт. Григорий Нисский о Пасхе

Тема Пасхи последовательно раскрывается в трех пасхальных проповедях свт. Григория Нисского. «Слово первое на Святую и спасительную Пасху»⁴⁸¹, «Слово второе на Святую Пасху, о воскресении»⁴⁸² и «Слово третье на Святую Пасху, и о тридневном сроке Воскресения Христова»⁴⁸³, поэтапно углубляя друг друга, дают многостороннее богословское осмысление христианской Пасхи.

Так, Слово первое на Святую и спасительную Пасху посвящено Пасхе как празднику. Святитель призывает осмыслить пророчество, возвещающее, что Пасха есть *день, егоже сотвори Господь* (Пс.117, 24) и отмечает, что в этот день заповедано не что иное, как радость и веселие: «Веселие и радость – вот предписание, вот обязанность! Ими полагается предел осуждению за грех»⁴⁸⁴.

Здесь все богословские рассуждения святителя Григория предназначены помочь нам осмыслить и исполнить это повеление Господне – этот «легкий подвиг» в праздник Пасхи. Для этого проповедник сопоставляет «настоящий день» с ветхозаветным днем осуждения впавших во грех прародителей. Он отмечает, что тогда было сказано: *в болезнях*

⁴⁸¹ *Григорий Нисский, свт.* Слово 1-е на Пасху : Святого Григория Нисского слово на святую и спасительную Пасху // Христианское чтение. СПб., 1839. Ч. II. С. 48–51.

⁴⁸² *Григорий Нисский, свт.* Слово 2-е на Пасху : Святого отца нашего Григория Ниссаго, слово на Святую Пасху, о воскресении // Христианское чтение. СПб., 1847. Ч. II. С. 3–41.

⁴⁸³ *Григорий Нисский, свт.* Слово 3-е на Пасху : Слово на святую Пасху и о тридневном сроке Воскресения Христова // Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 306–334.

⁴⁸⁴ *Григорий Нисский, свт.* Слово 1-е на Пасху : Святого Григория Нисского слово на святую и спасительную Пасху // Христианское чтение. СПб., 1839. Ч. II. С. 48–49.

родиши чада (Быт. 3, 16), а ныне и безболезненно рождение, и опять «райский источник ... напаяет все поле Церкви», и нам «опять предложен плод жизни в наслаждение, по желанию нашему». «Что же после сего нам должно делать, ... как не *взыграть подобно горам и холмам* (Пс. 113, 6)?», – заключает Григорий Нисский⁴⁸⁵.

«Итак, – подводит итог святитель Григорий, – приидите, возвеселимся о Господе! Он сокрушил силу врага, и водрузил для нас победное знамение Креста, поразив противника». Эти догматические основания нашей веры являются источниками неистощимого веселия и пасхальной радости⁴⁸⁶.

В проповеди «Слово второе на Святую Пасху, о воскресении», которая начинается подобно первой, с призыва восхвалить Господа, тема Пасхи, однако, развивается в несколько ином направлении. В центре внимания автора – «настоящий день» праздника, который святитель Григорий сравнивает «с днем будущего воскресения». Причем первый, по его мнению, «радостнее будущего: тогда по необходимости будут плакать те, коих грехи обличатся; ныне, напротив, нет между нами печальных»⁴⁸⁷.

Неспецифический для свт. Григория Нисского характер рассмотрения эсхатологической темы дал законные основания известному русскому патрологу начала XX в. С.Л. Елифановичу отрицать аутентичность этой проповеди⁴⁸⁸. При этом, однако, никоим образом не подвергается сомнению ее ценность для изучения святоотеческой экзегетики. Не возвращаясь к этой теме, здесь и везде далее будем рассматривать эту проповедь с традиционно усвояемым ей авторством свт. Григория Нисского.

Размышления о «дне будущего Воскресения» призваны преобразить нас нравственно, а в «настоящем дне» праздника, согласно свт. Григорию, «сокрыта

⁴⁸⁵ Там же. С. 49–50.

⁴⁸⁶ Там же. С. 50–51.

⁴⁸⁷ *Григорий Нисский, свт.* Слово 2-е на Пасху : Святого отца нашего Григория Нисского, слово на Святую Пасху, о воскресении // Христианское чтение. СПб., 1847. Ч. II. С. 10.

⁴⁸⁸ *Елифанович С.Л.* По поводу книги Ф.М. Оксьюка «Эсхатология Григория Нисского» // Труды Киевской Духовной Академии. 1917. №1. С. 135–166.

надежда нашего воскресения, которая побуждает ревновать о добродетели и ненавидеть порок». В подтверждение своей мысли, автор ссылается на слова святого ап. Павла, который «взирая на сей день,...презирает жизнь временную, пламенно желает вечной, говорит: *аще в животе сем точию уповающее..., окаяннейши всех человек есмы* (1Кор. 15, 19)»⁴⁸⁹.

Свт. Григорий Нисский последовательно раскрывает догмат о всеобщем Воскресении в связи с Воскресением Христовым. Он определяет необходимое условие нашего спасения – веру в грядущее Воскресение. Проповедник призывает слушателей верить Тому, кто говорит: *Вострубит... и мертви восстанут* (1Кор. 15, 52)⁴⁹⁰. Доказательства грядущего воскресения, приводимые святителем, основаны на всемогуществе и человеколюбии Божиим. По мнению святителя, человеколюбию Божию подобало воссоздать человека, лучшее из Своих творений. Если даже земные пастухи стараются сохранить вверенное им стадо, тем более «Виновнику и Творцу рода человеческого еще более прилично восстановить и исправить падшее творение свое»⁴⁹¹.

Святитель Григорий говорит о всемогуществе Божиим, зародившего жизнь из ничего и тем более могущего восстановить ее в поврежденных смертью существах. Проповедник приводит примеры возрождения жизни в семенах растений и во впадающих в спячку животных. Также и евангельскую притчу о богаче и Лазаре святитель Григорий толкует как предвозвещающую всеобщее Воскресение мертвых.

«Слово второе на Святую Пасху» наряду с догматической богословской частью имеет существенную нравственную составляющую – утвердить нас в вере в грядущее Воскресение, чтобы его день оказался и для нас отрадным, как «поревновавшим о добродетели и возненавидевшим порок». По мнению святителя, «сей истине противятся люди, любящие

⁴⁸⁹ Григорий Нисский, свт. Слово 2-е на Пасху : Святого отца нашего Григория Нисскаго, слово на Святую Пасху, о воскресении // Христианское чтение. СПб., 1847. Ч. II. С. 12.

⁴⁹⁰ Там же. С. 28.

⁴⁹¹ Там же. С. 17.

нечестие, и враги всякой добродетели», так как «они, сознавая за собою свои беззакония, достойные великого наказания, из страха суда отвергают и воскресение»⁴⁹².

Свт. Григорий доказывает нечестие и тех, кто, признавая будущий суд для бессмертной души, отвергает при этом ее ответ на этом суде вместе с воскрешенным телом. Сказав о том, что в благих делах тело человека терпит злострадания наравне с душою, «чтобы не изменить священному любомудрию», проповедник доказывает, что и наказания грядущие назначены также для души вместе с телом. Ибо, что касается души, то «до ней не может коснуться огонь; не может устрашить ее и тьма, потому что нет у ней очей и органов зрения», а также «что сделает ей и червь, который может вредить только телу, а не духу?»⁴⁹³.

«Слово третье на Святую Пасху, и о тридневном сроке Воскресения Христова» святитель Григорий Нисский начинает с рассмотрения ветхозаветных образов и пророчеств, так как считает, что «от каждого из богодухновенных указаний можно взять что-либо приличное настоящему празднеству»⁴⁹⁴. Так, к примеру, сын Авраама Исаак, несущий на себе дрова, вкупе с закланным вместо него агнцем прообразует все носящего «глаголом силы», Который «Сам и несет бремя наших дров – грехов, и древом воспринимается, неся как Бог, и возносимый как Агнец»⁴⁹⁵. Свт. Григорий приводит уже знакомые нам пророчества, в которых под образом жертвенного агнца или овча подразумевается Жертва Сына Божия: *яко овча на заклание ведеса, и яко агнец пред стригущими его безгласен* (Ис. 53, 7), *яко агня незлобиво ведомо на заклание* (Иер. 11, 19). Также и «благословенная суббота первого миротворения» прообразует «сию субботу, день успокоения», в который «истинно успокоился от всех дел своих

⁴⁹² Там же. С. 32.

⁴⁹³ Там же. С. 38–39.

⁴⁹⁴ *Григорий Нисский, свт.* Слово 3-е на Пасху : Слово на святую Пасху и о тридневном сроке Воскресения Христова // Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 307.

⁴⁹⁵ Там же. С. 308.

Единокродный Бог, промыслительным восприятием смерти субботствовавший плотию, и опять возшедши туда, где был». После приведенных примеров святитель подводит некий итог: «На настоящем светлом празднестве (то есть Пасхи – иг. В.) *весь закон и пророцы висят* (т. е. утверждают), как говорит негде Евангелие (Мф. 22, 40)».

Однако, как отмечает святитель, «закон нисколько не обуздal злое могущество смерти», и только смертные страдания Господа нашего Иисуса Христа, Его тридневное пребывание во гробе полагают конец ее владычеству над миром: «Пришло царство жизни, и разрушилась держава смерти; явилось иное рождение *...не от крове, ни от похоти плотския, ни от похоти мужеския, но от Бога родишася* (Ин. 1, 13)»⁴⁹⁶. Далее святитель поясняет, что означают слова «от Бога родишася» и поэтапно раскрывает таинства христианской жизни, водимой Божией благодатью: «Этот плод вероу чревоноситея, возрождением крещения изводится на свет; кормилица его есть Церковь, сосцы – наставления; пища – хлеб свыше; совершение возраста – высокая жизнь; брак – сожитие с мудростию; чада – надежды; дома – царство; наследие и богатство – наслаждение в раю, конец же – вместо смерти, жизнь вечная в блаженстве предстоящем святым»⁴⁹⁷.

Святитель считает, что именно ко времени благодати, пришедшему на смену времени владычества смертной державы, относятся слова пророков: оно *ни день и не ношь* (Зах. 14, 7) и *сей день, его же сотвори Господь* (Пс. 117, 24). Далее проповедник разъясняет, что день сей «иной, отличный от дней, созданных в начале (Быт. 1, 15)». В этот день Господь творит новое небо («твердь веры во Христа»), новую землю (благое сердце – *землю, пьющую падающий на нее дождь и плодоносящую обильный колос* (Евр. 6, 7)), в этом «творении созидаётся истинный человек, по образу и подобию Божию»⁴⁹⁸.

О значении тридневного срока пребывания Господа во гробе, прообразованного трехдневным пребыванием пророка Ионы во чреве кита,

⁴⁹⁶ Там же. С. 310.

⁴⁹⁷ Там же. С. 310–311.

⁴⁹⁸ Там же. С. 311–312.

святитель говорит так: «Для того истинная Премудрость и посещает... сердце земли, чтобы уничтожить в ней великий во зло ум и просветить тьму». При этом смертное поглощается жизнью, а зло обращается «в ничтожество, по истреблении последнего врага, который есть смерть (1 Кор. 15, 26)»⁴⁹⁹. Проповедник считает, что Иисус Христос совершил это Своей божественной силой: «одно простое и непостижимое пришествие Жизни и присутствие Света для сидящих во тьме и тени смертной, произвело полное исчезновение и уничтожение тьмы и смерти»⁵⁰⁰.

Далее следует глубокое по богословскому содержанию рассуждение свт. Григория о том, как считать дни страдания Спасителя, «ибо в числе не малого не достанет (то есть никак не насчитываем трех дней – иг. В), если станешь считать время с девятого часа пятницы, в который (Господь) предал дух в руки Отчие»⁵⁰¹. По мнению проповедника, не следует также отсчитывать дни страданий ни от предательства Иуды, «ни от разбойнического нападения иудеев, ни незаконного суда Пилатова, чтобы их злоба была началом и причиною общего спасения людей»⁵⁰². Святитель утверждает, что Господь «своим домостроительством Сам предупреждает их наступление способом священнодействия неизреченным и людьми невиданным, самого Себя приносит в приношение и жертву за нас, будучи вместе священником и Агнцем Божиим, вземлющим грех мира»⁵⁰³. И далее Григорий Нисский указывает на момент Жертвоприношения, а именно, «когда (Господь) преподал ученикам тело для ядения и кровь для пития». Поскольку «жертвенное тело не было бы пригодно к ядению, если бы было еще одушевлено,...то свободно властью Домостроителя Таинства тело Его неизреченно и невидимо уже было принесено в жертву, а душа была в тех местах, куда пренесла ее власть Домостроительствующего, вместе с соединенною с нею божественною силою; она обходила оную страну в

⁴⁹⁹ Там же. С. 314.

⁵⁰⁰ Там же. С. 316.

⁵⁰¹ Там же. С. 317.

⁵⁰² Там же. С. 318.

⁵⁰³ Там же. С. 318.

сердце (земли)»⁵⁰⁴. Свт. Григорий указывает и на время окончания пребывания Господа в сердце земли, замечая, что евангелист Матфей точно обозначил время, говоря, что вечер субботный был часом воскресения»⁵⁰⁵.

В своей проповеди святитель также задается вопросом, который считает самым главным: «каким образом Господь в одно и то же время мог быть в сих трех: в сердце земли, в раю с разбойником и в руках Отца?»⁵⁰⁶ Вопрос возникает при сопоставлении евангельских слов Спасителя, сказанных, соответственно, фарисеям – *яко же бо бе Иона во чреве китове..., тако будет и Сын человеческий в сердцах земли* в продолжении трех дней (Мф. 12, 40), благоразумному разбойнику – *днесь со мною будеши в раи* (Лк. 23, 43) и Богу Отцу – *в руке Твои предаю дух Мой* (Лк. 23, 46).

Для того чтобы ответить на поставленный вопрос, свт. Григорий Нисский обращается к евангельским свидетельствам о соединении Божественной и человеческой природы в Лице Господа нашего Иисуса Христа и о предназначении этого вышеестественного соединения для исцеления человеческой природы, которая, по мысли святителя, состоит из души и тела: «тело обнаруживало (находящееся) в нем Божество, совершая исцеления чрез прикосновение, душа показывала божественную силу могущественною оною волею»⁵⁰⁷. Святитель приводит, в частности, пример исцеления прокаженного, сначала восхотев исцелить которого, Господь затем дотрагивается до него.

Возвращаясь далее к поставленному вопросу об одновременном пребывании Господа в раю и в аду, святитель поясняет, что перевооружив (как в воинские доспехи – иг. В.) «всего (восприятого им) человека в божественное естество чрез соединение с ним», Бог «и во время страдания по домостроительству не отступил ни от одной из частей, с коими однажды

⁵⁰⁴ Там же. С. 318.

⁵⁰⁵ Там же. С. 320.

⁵⁰⁶ Там же. С. 321.

⁵⁰⁷ Там же. С. 322.

соединился: *нераскаянна бо дарования* Божии (Рим. 11, 29)». Таким образом, добровольно приняв смерть через разлучение души и тела, «Божество... показало, что оно пребывает в обоих».

Святитель богословски истолковывает смерть и воскресение Господа нашего Иисуса Христа: «поскольку состав человеческий двойствен, а Божественное естество просто и единовидно; то и во время разлучения тела и души неделимое не разделяется вместе с сложным ... Ибо единством Божеского естества, равно присущего как телу, так и душе, разрозненное опять соединяется вместе. И таким образом смерть происходит от разделения соединенного, воскресение же – от соединения разделенного»⁵⁰⁸.

В таком толковании вопроса смерть и воскресение мыслятся как итог процессов, имеющих временное протяжение и названных святителем Григорием «разделением» и «соединением»; автор относит их к человеческой душе и телу, воспринятым Господом. По поводу трехдневного срока Воскресения Христова святитель Григорий утверждает следующее: «этого числа требует таинственная и неизглаголанная причина», а также, что «Творец веков, имел власть в своих делах не быть подвластным времени, но устроить время сообразно с делами»⁵⁰⁹.

Далее в проповеди святитель разъясняет духовный смысл некоторых положений ветхозаветного пасхального установления, отражая при этом нападки со стороны иудеев, упрекавших христиан в его несоблюдении. Так, например, согласно мнению святителя, для нас христиан семь дней опресноков означают то, что мы должны проводить «всю седмицу сей жизни ... без примеси и кваса ветхой злобы», а четырнадцатый день лунного течения, то есть полнолуние, в который отсутствует тьма как днем, так и ночью – постоянно наблюдать за собою, «чтобы все время, измеряемое ночью и днем, было у нас непрерывно светло и свободно от примеси мрачных дел»⁵¹⁰.

⁵⁰⁸ Там же. С. 323–324.

⁵⁰⁹ Там же. С. 320.

⁵¹⁰ Там же. С. 326, 328.

Проповедник указывает на предустановленность от века Креста Господня и, отвечая на вопрос, почему Господом была избрана именно Крестная смерть, говорит, что «образ Креста, представляющий четыре выступа, соединенные по середине, обозначает на все простирающуюся силу и промышление Того, Кто на нем явился»⁵¹¹.

Святитель также призывает следовать примеру благообразного советника Иосифа, благоговейно обвившего «тело Господа, чистый и святой дар, ... чистою плащаницею» и принимать самим святыню тела Господня чистой совестью; и благочестивых жен-мироносиц: «В наших руках да будут и ароматы: вера и совесть; ибо это – благоухание Христово»⁵¹².

В завершение своей третьей пасхальной проповеди святитель замечает: в Ветхом Завете хлеб опресноков приправлялся горькими травами, а ныне мы видим медовые соты в руках воскресшего Господа (Лк. 24, 42). Этими примерами проповедник призывает нас приступить «к хлебу услаждаемому сотами благой надежды, во Христе Иисусе, Господе нашем»⁵¹³, что, по нашему мнению, может означать сладостное и спасительное Таинство Святой Евхаристии. Таким образом, пасхальная проповедь, посвященная Жертве Христовой, оканчивается призывом стать достойными причастниками этой Великой Жертвы.

О неразрывной связи воскресного дня, первого при Творении мира, с Пасхой нынешнего века и с днем всеобщего Воскресения мертвых рассуждает *свт. Василий Великий*, вклад которого в богословское осмысление Пасхи нельзя не отметить. Характеризуя богословское наследие этого великого святителя, проф. А. И. Сидоров пишет, что «ученое богословие» свт. Василия Великого, на взгляд его же самого, – «мера вынужденная, порождаемая полемикой с еретиками»⁵¹⁴. По нашему мнению,

⁵¹¹ Там же. С. 329.

⁵¹² Там же. С. 332.

⁵¹³ Там же. С. 334.

⁵¹⁴ См. *А.И. Сидоров*. Святоотеческое наследие и церковные древности : в 4 т. М.: Сибирская Благовонница, 2017. Т. 5. С. 71.

именно в связи с возможным отсутствием в то время острой церковной необходимости в подробных богословских разъяснениях на тему Пасхи, мы можем найти у него лишь немногие, но тем более драгоценные высказывания на пасхальную тему.

В книге «О Святом Духе» он говорит о первом дне седмицы, то есть дне воскресном, в который мы «совершаем молитвы, стоя прямо» в образ «ожидаемого нами века». О воскресном дне, имея в виду, что с него началось сотворение мира, святитель Василий отмечает, что «будучи началом дней, у Моисея назван он не первым, а единым...*бысть вечер, и бысть утро, день един* (Быт. 1, 5)»⁵¹⁵.

И в «Шестодневе» святитель Василий Великий, подобно тому, как и свт. Григорий Богослов в «Слове 44, на святую Пасху»⁵¹⁶ (см. выше), ссылается на псалмы Давидовы, находя в них указание на день всеобщего Воскресения мертвых. Он пишет, что «тот невечерний, не имеющий преемства и нескончаемый день, который у псалмопевца наименован осьмым (Пс. 6, 1), потому что он находится вне сего седмичного времени <...>, сей образ века, сей начаток дней, сей современный свету (свету первого дня Творения –иг. В.), святой Господень день, прославленный Воскресением Господа»⁵¹⁷.

Рассуждения Василия Великого о «дне Господнем», как о будущем дне всеобщего Воскресения мертвых, и размышления Григория Нисского о «дне Господнем», как уже наступившему ныне после Воскресения Спасова Царству благодати, не противоречат, но дополняют друг друга. Пасха новозаветная является прообразом Пасхи «будущего века», поэтому пасхальная радость «настоящего» дня обуславливает ожидание будущей радости, которая заключена в последних словах Символа Веры: «Чаю Воскресения мертвых и жизни будущего века. Аминь».

⁵¹⁵ *Василий Великий, свт.* О Святом Духе. К святому Амфилохию, епископу Иконийскому // Творения : в 2 т. М., 2008. Т. 1. Гл. 27. С. 100.

⁵¹⁶ *Григорий Богослов, свт.* Слово 44-е : На Неделю новую, на весну и в память мученика Маманта // Творения. М.: Сибирская Благовонница, 2010. Т. 1. С. 553–558.

⁵¹⁷ *Василий Великий, свт.* Беседы на Шестоднев // Творения: в 2 т. М., 2008. Т. 1. С. 235–236.

§ 3.4. Христианская Пасха в трудах представителей Западной богословской школы

3.4.1. Свт. Амвросий Медиоланский о Пасхе

В трудах свт. Амвросия Медиоланского воззрение Александрийской Церкви на пасхальную проблематику получило дальнейшее развитие на основе глубокого толкования Ветхого и Нового Завета. Убедимся в этом на примере его письма «Господам братьям, возлюбленным епископам, поставленным в Эмилии»⁵¹⁸.

Это письмо⁵¹⁹ написано в 386 году в связи с возникшими разногласиями по поводу назначения дня празднования Пасхи весной будущего – 387 г.⁵²⁰.

⁵¹⁸ Необходимо заметить, что существуют различные, неоднозначные мнения по поводу аутентичности этого послания. Так, в конце XIX – начале XX вв. известные пасхалисты Е. Шварц (*Schwartz E. Christliche und jüdische Ostertafeln. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1905. P. 54*) и Б. Круш (*Krusch B. Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen. Leipzig: Verlag von Veit und Comp, 1880. S. V*) оспаривали подлинность письма св. Амвросия в своих работах. Их доводы, в частности, основывались на анализе таблицы пасхальных дат с 299 по 382 гг., полученных с помощью римского 84-летнего пасхального цикла (см. *Krusch B. С. 236–240*). По мнению этих ученых, святитель в пасхальной практике руководствовался именно этой таблицей и по ней, согласно с Римской Церковью, определил 21 марта, как день Пасхи в 387 г. В подтверждении изложенного, Б. Круш (см. *Krusch B. С. 57*) ссылается на Пролог, помещенный вместе с таблицей в рассматриваемом документе. Несмотря на это, современные исследователи литературного наследия святителя Амвросия М. Цельцер (*Zelzer M. Zum Osterfestbrief des hl. Ambrosius, und zur römischen Osterberechnung des 4. Jahrhunderts // Wiener Studien. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1978. № 91. S. 187–204*) и Ж. Норуа (*Nauroy G. Édition et organisation du recueil des lettres d'Ambroise de Milan: une architecture cachée ou altérée? // La correspondance d'Ambroise de Milan : Actes du colloque international de Saint-Étienne et Lyon 26–27. 11. 2009 / Ed. par A. Canellis. Saint-Étienne: Presses Universitaires de Saint-Étienne, 2012. P. 19–73*) на основе текстологического анализа доказывают и подтверждают аутентичность письма «... епископам, поставленным в Эмилии». Историк М. Лейбович в своем исследовании (*Leibowicz M. Une étape contournée dans l'unification des pratiques computistes médiévales latines // Cahier de recherches médiévales. Auxerre., Centre d'études médiévales d'Orléans. 2008. № 15. P. 277–303.*), ссылаясь на выводы, сделанные М. Цельцер, подводит итог рассматриваемой полемики, признавая подлинность послания св. Амвросия Медиоланского.

⁵¹⁹ *Амвросий Медиоланский, свт.* Письмо господам братьям, возлюбленным епископам, поставленным в Эмилии // Собрание творений. М.: ПСТГУ, 2015. Т. IV. Ч. 2. С. 399–417.

⁵²⁰ См. комментарий Т. Л. Александровой (*Амвросий Медиоланский, свт.* Письмо господам братьям, возлюбленным епископам, поставленным в Эмилии // Собрание творений. М.: ПСТГУ, 2015. Т. IV. Ч. 2. Прим. 1. С. 399).

Напомним, что Александрийская Церковь назначила праздник на 25 апреля, а часть христиан Сирии, Киликии и Месопатамии (так называемые протопасхиты) – на 21 марта⁵²¹. В Риме Пасху также собирались праздновать на месяц раньше александрийцев – либо 21 марта (по утверждению В. В. Болотова⁵²², либо 28 марта (по утверждению Б. Круша⁵²³)⁵²⁴. Следствием этих расхождений стало возникновение споров о правильном определении пасхального месяца и дня праздника (подробно см. § 3.1). Тогда на защиту александрийского способа вычисления дня Пасхи единодушно выступили три архипастыря: на Востоке – Феофил, архиепископ Александрийский, будущий архиепископ Константинопольский – антиохийский пресвитер Иоанн Златоуст, а на Западе – свт. Амвросий Медиоланский.

Именно желание с богословской точки зрения осмыслить христианскую Пасху и подтвердить правильность александрийского расчета дня праздника побудили свт. Амвросия обратиться к епископам Эмилии с письмом «Господам братьям, возлюбленным епископам, поставленным в Эмилии». В этом письме можно выделить следующие принципиально важные положения.

***І. «Сам Господь избрал этот день, когда совершал Пасху,
и этот выбор согласуется с соблюдением правильного расчета»***

«Некая необходимость задумываться о совершении этого праздника оказывается возложена на всех христиан», – считает свт. Амвросий. Так как «Сам Господь избрал этот день, когда совершал Пасху»,

⁵²¹ Болотов В.В. Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 105–144.

⁵²² Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви : в 4 т. Минск: Изд-во Белорусской Православной Церкви, 2008. С. 553.

⁵²³ Krusch B. Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen. Leipzig: Verlag von Veit und Comp, 1880. S. 111.

⁵²⁴ Реальной причиной нежелания Римской Церкви праздновать Пасху в тот год вместе с восточными христианами было то, что на Страстную неделю пришлось бы торжества основания Рима. См. комментарий сщмч. Димитрия Лебедева в работе В. В. Болотова (Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви : в 4 т. Минск: Изд-во Белорусской Православной Церкви, 2008. С. 553).

то празднование ее должно быть единым для всех христиан в единый для всех день. И особенности, характерные для каждой Поместной Церкви, не должны играть роль при выборе этого дня⁵²⁵. Такая мысль проходит через все послание святителя.

Свт. Амвросий считает, что следует «благочестивым умом» соблюдать день, о котором написано: *сей день его же сотворил Господь* (Пс. 117, 4). Примерами из Ветхого и Нового Заветов святитель подтверждает свою мысль о значимости дня и даже часа празднования: *Отче, пришел час, прославь Сына Твоего, да и Сын Твой прославит Тя* (Ин. 17, 1); *Время действовать, Господи* (Пс. 118, 126); *Всему свое время* (Екк. 3, 1); *Горлица и ласточка, птицы полевые, знают время, когда им прилетать* (Иер. 8, 7); *Вот, теперь время благоприятное, вот теперь день спасения* (2 Кор. 6, 2); *Настал же день, в который надлежало закалат пасхального агнца* (Лк. 22, 7).⁵²⁶

Святитель обращает особое внимание на то, что в определении дня Пасхи не следует «уклоняться от истины и блуждать умом в разномыслии». Для праздника Пасхи «не на землю должны мы спускаться, но искать *горницу большую, устланную*»⁵²⁷. Мысль святого Амвросия Медиоланского о том, что время Пасхи сакрально является центральной в его послании. Сам Господь определил этот день, и праздник установлен для всей Церкви Христовой, в которой в живом общении и в единстве пребывают Церковь небесная и Церковь земная.

Святитель Амвросий как бы предупреждает, что все попытки искать нормы определения времени Пасхи не в единстве Церкви небесной и земной, не в Священном Писании, не в Божием Законе, неминуемо приведут к мудрованию по стихиям мира сего преходящего. «Не на землю должны мы спускаться», – говорит святитель Амвросий, подразумевая исследование

⁵²⁵ Амвросий Медиоланский, свт. Письмо господам братьям, возлюбленным епископам, поставленным в Эмилии // Собрание творений. М.: ПСТГУ, 2015. Т. IV. Ч. 2. С. 401.

⁵²⁶ Там же. С. 401–405.

⁵²⁷ Там же. С. 401.

лунных дней «на основании простонародных примет». Здесь имеется в виду языческое по своей сути стремление свести определение дня Пасхи к исключительно астрономической процедуре, – «наблюдать, как язычники, и рассуждать, в какую луну что следует предпринимать», от точности (или неточности) вычислений, в которой будет зависеть правильный (или ошибочный) выбор времени праздника⁵²⁸.

Именно в Священном Писании, «чтобы не показалось, что мы отступаем от Ветхого Завета», святитель призывает найти указания для определения времени праздника. Он утверждает, что необходимо соблюдать два условия: «четырнадцатый день от новолуния и первый месяц, который называется месяцем новых плодов»⁵²⁹. В подтверждение чего свт. Амвросий напоминает содержание соответствующих ветхозаветных стихов: *Месяц сей да будет у вас началом месяцев, первым ... между месяцами года* (Исх. 12, 2); *[Храни месяц новых (плодов)] и совершай Пасху Господу Богу твоему* (Втор. 16, 1); *в четырнадцатый день первого месяца [вечером совершите ее в назначенное для нее время]* (Числ. 9, 3).

Для определения месяца «новых плодов» св. Амвросий рекомендует воспользоваться александрийским девятнадцатилетним лунным циклом, так как он, по его мнению, соответствует библейским нормам наступления времени Пасхи. Он называет александрийский способ исчисления дня Пасхи правильным, «потому что в Египте именно в этот первый месяц [нисан александрийского цикла – иг. В.] собирают урожай хлеба»⁵³⁰. Таким образом, святитель подтверждает и укрепляет авторитет александрийской пасхалии.

Другое библейское условие определения дня Пасхи – 14-й день пасхального месяца, в который надлежало закалать пасхального агнца. В этот день, по мнению святителя, Тот, Кто возвестил Закон, Господь наш Иисус Христос, накануне Своих Крестных Страданий совершил законную

⁵²⁸ Там же. С. 401.

⁵²⁹ Там же. С. 405.

⁵³⁰ Там же. С. 411.

Пасху на Тайной вечери. «Он ел пасху с учениками, а на следующий день, ... в пятнадцатый день от новолуния, Он был распят»⁵³¹.

II. «В один день надо отмечать Страсти, в другой – Воскресение»

Св. Амвросий по многим вопросам рассуждает так же, как александрийские архипастыри⁵³². Напомним, что рассматривая частный случай, когда 14-е число пасхального месяца выпадает на воскресный день, Феофил Александрийский в своем Прологе обличает тех, кто в этой ситуации прекращает пост накануне в субботу, то есть в 13-й день лунного месяца, а саму Пасху празднует в 14-й. Автор Пролога указывает, что не следует этого делать, а лучше перенести Пасху на следующее воскресенье (см. §3.2.2). К такому же выводу приходит и святитель Амвросий: «мы должны соблюдать <...> закон Пасхи: четырнадцатый день считать не днем Воскресения, а днем Страстей <...> В день Господень мы не можем поститься, ведь и манихеев мы справедливо осуждаем за пост в этот день <...> празднование Пасхи должно быть перенесено на следующую седмицу»⁵³³.

Таким образом, свт. Амвросий подчеркивает принципиальное значение разграничения дня Страстей и Дня Господня («в тот мы будем поститься, в этот утешаться (*reficiamur*)»). Это вполне созвучно учению александрийских святителей о том, что празднование приходит через разрешение поста, с наступлением дня Господня⁵³⁴.

Некоторые западные исследователи отмечают введение св. Амвросием понятия «пасхального тридневия (*triduum pascal*)», под которым

⁵³¹ Там же. С. 405.

⁵³² Исследовательница М. Цельцер полагает, что св. Амвросий, писавший после Феофила Александрийского, был знаком с Пасхальным Прологом последнего (*Zelzer M. Zum Osterfestbrief des hl. Ambrosius, und zur römischen Osterberechnung des 4. Jahrhunderts // Wiener Studien. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1978. № 91. S. 187–204*).

⁵³³ *Амвросий Медиоланский, свт.* Письмо господам братьям, возлюбленным епископам, поставленным в Эмилии // Собрание творений. М.: ПСТГУ, 2015. Т. IV. Ч. 2. С. 407.

⁵³⁴ См., например, каноническое послание свт. Дионисия Александрийского (*Дионисий Александрийский, свт.* Послание каноническое к епископу Василиду // Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992. С. 269–274).

подразумевают Страстную Пятницу, Великую Субботу и Пасхальное Воскресение⁵³⁵. Действительно, святитель в своем послании говорит о «священном тридневии», на протяжении которого «Христос пострадал, упокоился и воскрес»⁵³⁶. Однако тридневный срок воскресения Христова святитель Амвросий отсчитывает от дня Тайной вечери, а не от дня Страстной Пятницы. Покажем это.

Прежде всего следует отметить, что свт. Амвросий день распятия Господа нашего Иисуса Христа на Кресте считает 15-м днем луны пасхального месяца (тогда, как и Александрийская и Римская Церковь относили их к 14-му дню этого месяца⁵³⁷). Однако при этом духовное воспоминание «Страстей Господних» святитель связывает именно с 14-м днем, а не с 15-м. Он называет его Днем Страстей – «*passionis diem*», предписывая его соблюдение в день, когда вспоминается Тайная вечеря. Об этом святитель пишет так: «Тот, Кто возвестил закон, затем, в последние времена, придя от Девы, возвел к совершенству полноту закона, ибо пришел не разрушить закон, но исполнить, <...> праздновал Пасху в ту седмицу, в которую четырнадцатый день новолуния приходится на пятый день седмицы. В этот самый день, как учит Писание, Он ел пасху с учениками, а на следующий день, то есть в шестой день недели, в пятнадцатый день от новолуния, Он был распят. Великая Суббота была в шестнадцатый день, поэтому Он воскрес из мертвых в семнадцатый день от новолуния. Поэтому мы должны соблюдать этот закон Пасхи: четырнадцатый день считать <...> днем Страстей»⁵³⁸.

Таким образом, мнение свт. Амвросия по этому вопросу, как нам представляется, соответствует православному пониманию Страстей Христовых, началом которых полагается священнодействие Господа нашего

⁵³⁵ Gy P.-M. *Semaine sainte et triduum pascal* // *Maison Dieu*, 1955. 41. P. 7–15.

⁵³⁶ *Амвросий Медиоланский, свт.* Указ. соч. С. 407.

⁵³⁷ Такое же мнение распространено и в богословской науке. См., например, исследование Д. Хвольсона (*Хвольсон Д.А. Последняя пасхальная вечеря Иисуса Христа и день Его смерти* // *Христианское чтение*. 1875. № 9–10. С. 430–488; 1877. № 5–6. С. 821–876; № 11–12. С. 557–610; 1878. № 3–4. С. 352–419).

⁵³⁸ *Амвросий Медиоланский, свт.* Указ. соч. С. 405.

Иисуса Христа на Тайной вечери⁵³⁹. Этот взгляд отличается от трактовки «пасхального тридневия» некоторыми современными авторами на Западе, которые полагают, что Страстям Христовым соответствуют только события Великой Пятницы⁵⁴⁰.

Св. Амвросий, рассматривая связь 14 дня пасхального месяца с воспоминанием Страстей Спасителя, обращается к Священному Писанию: «Текст Ветхого Завета также показывает, что в один день надо отмечать Страсти, в другой – Воскресение <...>, день Страстей считается постным <...>, агнца закалали вечером <...>, и в тот день соблюдался пост <...>. А ликование в день Воскресения – это отдохновение и радость; в этот день народ вышел из Египта <...>, когда народ, уходя из Египта, был крещен морем и облаком, как говорит апостол, и победил смерть, приняв хлеб духовный и почерпая от скалы духовное питье»⁵⁴¹. Св. Амвросий считает день исхода народа (израильского) из Египта не только прообразом Воскресения, но и называет его самим днем Воскресенья (*quia dies resurrectionis is cum egrediens populus de Aegypto*)⁵⁴². Такое богословское осмысление святителем Страстей Господних и Пасхи заметно отличается от традиции Западной Церкви – считать христианскую Пасху самостоятельным новозаветным праздником⁵⁴³.

III. «Ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа (Ин. 1, 17)»

В раскрытии пасхальной темы в послании «...епископам, поставленным в Эмилии», важно само богословское обоснование свт. Амвросием принципа разделения дней, Страстей и Пасхи. Для этого святитель Амвросий обращается как к тексту ветхозаветного пасхального

⁵³⁹ Григорий Нисский, свт. Слово 3-е на Пасху : Слово на святую Пасху и о тридневном сроке Воскресения Христова // Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 306–334.

⁵⁴⁰ Гу Р.-М. *Semaine sainte et triduum pascal* // *Maison Dieu*, 1955. 41. P. 7–15.

⁵⁴¹ Амвросий Медиоланский, свт. Указ. соч. С. 413, 415.

⁵⁴² Там же. С. 414–415.

⁵⁴³ Болотов В.В. Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 105–144.

установления, так и к семнадцатому стиху первой главы Евангелия от Иоанна, который памятен для нас тем, что им завершается евангельское чтение на пасхальной Литургии: *Ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа* (Ин. 1, 17)⁵⁴⁴.

В связи с Пасхой, Закон устанавливает соблюдение 14-го числа первого лунного месяца и пост в этот день. Пост, понимаемый в широком смысле как воздержание, являлся основным содержанием Закона, начиная с жизни прародителей в раю. Так и сейчас ветхозаветное установление о Пасхе (пост перед Пасхой) нами соблюдается в воспоминание Страстей Господних. Святитель Амвросий напоминает, что вкушение ветхозаветной Пасхи было с горькими травами, «то есть с печалью, ибо совершилось неслыханное святотатство, и Содетель нашего спасения был убит». Контрастом к посту показан у святителя Амвросия праздник Воскресения Христова – дня Господня: «В день Господень мы не можем поститься ... В день же Господень надо радоваться»⁵⁴⁵. Святитель приводит слова пророка о Дне Господнем, которые, заметим, в пасхальном богослужении относятся напрямую к Пасхе: *Сей день, его же сотвори Господь, возрадуемся и возвеселимся в онь* (Пс. 117, 24). Пророки лишь предсказывали наступление светлого и радостного дня в будущем и чаяли его.

Итак, день поста, т.е. 14-й день пасхального месяца, дан Законом о Пасхе, день же Воскресения – Самим Господом нашим Иисусом Христом. Эти дни отстоят недалеко друг от друга, но не должны совпасть, что принципиально важно. Поэтому значительная часть как Пролога Феофила Александрийского, так и письма св. Амвросия Медиоланского посвящена объяснению необходимости переноса праздника Пасхи на следующее воскресенье, т.е. на 21-й день, если с воскресным днем совпало 14-е число первого лунного месяца. Именно по этой же причине оба иерарха обличают в своих работах практику совмещать Пасху с ветхозаветным кануном праздника, т.е. с 14-м днем первого месяца. Сама же христианская Пасха,

⁵⁴⁴ Амвросий Медиоланский, свт. Указ. соч. С. 405.

⁵⁴⁵ Там же. С. 407.

таким образом, является осмысленным в новозаветном духе богоучрежденным в Ветхом Завете праздником. Установленное же Законом время кануна Пасхи с необходимостью выделяет один из воскресных дней в году в качестве пасхального.

Вся работа свт. Амвросия доказывает, что в выборе дня Святой Пасхи не должен действовать человеческий произвол, но «Сам Господь избрал этот день». Божиим устройением следует считать не только еженедельное празднование Дня Господня, но и ежегодное выделение среди воскресных дней одного в качестве Пасхального. Исходя из этого положения, уже можно судить о богословском значении послания «... епископам, поставленным в Эмилии» святителя Амвросия Медиоланского для всей Церкви.

3.4.2. Свт. Лев Великий о Пасхе

Святитель Лев Великий, Папа Римский, известный главным образом как защитник православной христологии во времена Халкидонского собора и автор знаменитого «Томоса к Флавиану, архиепископу Константинопольскому», оставил богословское наследие, сохранившееся в дошедших до нас его проповедях и письмах.

Пасхальная тема раскрывается им, прежде всего, в целом ряде проповедей, посвященных Страстям Господним, а также в проповедях на Воскресение Господне, на Вознесение и на Святую Пятидесятницу.

Несмотря на то, что дошедшие до нас проповеди свт. Льва не имеют в оригинале посвящения «на Пасху», очевидно, что святитель придает ей великое значение, называя ее возвышенным Таинством непостижимым человеческим умом: «Пасхальное торжество есть столь возвышенное таинство, что постигнуть его невозможно ... даже обладая выдающимися способностями»⁵⁴⁶.

⁵⁴⁶ *Лев Великий, свт.* Слово VII о страстях Господних, произнесенное в воскресенье / Пер. Д. Зотова в кн. В.Л. Задворного. История Римских Пап: в 2 т. М.: Изд-во Колледжа католической теологии им. Фомы Аквинского, 1995. Т. 1. С. 289.

Раскрытие темы Пасхи и Страстей Господа у святителя Льва связано, в основном, с идеей Божия домостроительства (*dispensatio*) и замысла нашего спасения (*dispositio*). Свт. Лев говорит о распятии Христа за мир как Таинстве, превосходящем все остальные дела, употребленные ко спасению нашему, чему «служили все тайны предыдущих веков и всё, что по священному домостроительству по-разному передавалось в разнообразии жертв, в пророческих знамениях и установлениях закона, всё это возвещало замысел, всё обещало, что это должно исполниться»⁵⁴⁷. При этом святитель подчеркивает, что «Творец и Господь всего Христос...совершает домостроение всех таинств и всех сил через спасительные Страсти»⁵⁴⁸.

Отметим, что у свт. Льва Домостроительство нашего спасения обретает цельность через единение двух природ во Христе. В «домостроении таинства, устроенного для нашего восстановления прежде всех веков»⁵⁴⁹, действуют как «человеческая немощ, так и божественная сила»⁵⁵⁰. «Сотериологическую направленность христологии» святителя Льва отмечают также современные исследователи творчества святого⁵⁵¹. Безусловно – это характерная особенность богословия свт. Льва Великого, однако здесь он находится в полном согласии со всем святоотеческим богословием.

Чтобы понять, каков был уникальный вклад святителя Льва в осмысление Пасхи, следует отметить еще одну особенность его богословия, которую исследователь его творчества В. Ф. Певницкий определял как «заботу о сохранении единства веры, а через нее единства Церкви». В. Ф. Певницкий напоминает часто повторяющуюся в словах и проповедях святителя мысль, что «двух истинных вер быть не может, а (есть – иг. В.) одна»⁵⁵².

⁵⁴⁷ «*universa praecedentium saeculorum mysteria servierunt, et quidquid in hostiarum differentis, in propheticis signis et legalibus institutis, sacra dispensatione variatum est, hoc praenuntiavit dispositum, hoc promisit implendum*» (PL 54. De Passione. 3, 1).

⁵⁴⁸ «*Creator et Dominus omnium rerum Christus... dispensationem omnium sacramentorum omniumque virtutum salutifera passion consummat*» (PL 54. De Passione. 5, 1).

⁵⁴⁹ «*quia dispensatio sacramenti, ad reparationem nostrum ante saecula aeterna dispositi*» (PL 54. De Passione. 3, 2).

⁵⁵⁰ «*nec sine humana infirmitate, nec sine divina...virtutate*» (PL 54. De Passione. 3, 2).

⁵⁵¹ Фокин А. Р. Святитель Лев Великий // Альфа и Омега, 2000. № 25. С. 378–388.

⁵⁵² Певницкий В.Ф. Св. Лев Великий и его проповеди. Киев: Губернская типография, 1871. С. 99–100.

«Незыблемая и истинная вера есть великая опора, и в ней ничто и никем не может ни прибавляться, ни уменьшаться, ибо если не едина она, то уже и не вера, как говорит Апостол: *Один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас* (Еф.4, 5–6)». Стремиться к этому единству и в этой вере стяжать всякую святость, призывает святитель⁵⁵³.

В разрешении пасхальных разногласий своего времени свт. Лев Великий руководствовался именно стремлением осознать и отстоять истину. Известный немецкий пасхалист XIX столетия Б. Круш писал: «21-летнее епископское правление Льва Великого (440–461) имеет огромное значение в истории христианского праздника Пасхи. При нем как раз разгорелись те большие пасхальные разногласия между Западом и Востоком, римским и александрийским епископами, которые, если бы Лев не делал уступки, уже тогда, с уверенностью можно сказать, привели бы к окончательному разделению христианской церкви»⁵⁵⁴. Выясним, каковы были основания у Б. Круша для такой оценки.

Уже более 100 лет прошло после Никейского собора, постановившего праздновать Пасху всем христианам вместе, а на деле получалось, что на Востоке и на Западе нередко справляли праздник в разное время.

Свт. Лев пытается вникнуть в пасхальный вопрос. Известна его переписка по этому поводу со свт. Кириллом Александрийским и с епископом Пасхазином Лилибейским накануне Пасхи 444 года (на Востоке ее собирались праздновать 23 апреля, а в Риме – на месяц раньше, 26 марта). Б. Круш исследует эту переписку. Сначала Лев Великий пишет письмо

⁵⁵³ Лев Великий. Слово IV на Рождество Христово [Электронный ресурс]. Электрон. книги и статьи. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Lev_Velikij/slova-na-rozhdestvo-khristovo/#0_4 (дата обращения: 07.08.19).

⁵⁵⁴ «Der 21-jährige Episcopat Leo's des Grossen ist für die Geschichte des christlichen Osterfesten des grossten Bedeutung. Unter ihm entbrannten nämlich jene grossen Osterstreitigkeiten zwischen dem Occident und dem Orient, dem Romischen und dem Alexandrinischen Bischof, die, wenn nicht Leo nachgegeben hatte, sicher schon damals zu einer definitiven Trennung der christlichen Kirche geführt hatten» (Krusch B. Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen. Leipzig: Verlag von Veit und Comp, 1880. S. 98–99).

Кириллу Александрийскому с вопросом о правильной дате Пасхи, а затем свт. Кирилл сообщает свт. Льву дату Пасхи согласно александрийской пасхалии по таблице Феофила Александрийского. Очевидно у свт. Льва Великого остаются сомнения, и он обращается за их разъяснениями к еп. Пасхазину⁵⁵⁵.

Прежде чем изложить суть разъяснений Пасхазина по пасхальному вопросу, необходимо остановиться на его личности. Будучи легатом Льва, Папы Римского на Халкидонском соборе и его доверенным лицом, он открывал этот собор (взяв на нем первое слово) и председательствовал на одном из его заседаний⁵⁵⁶. Пасхазин обладал, по-видимому, определенным доверием и авторитетом у всей Церкви, а не только у Льва Великого. Тем большую ценность для нас представляют сохранившиеся в рассматриваемом письме его богословские суждения, а согласие с его доводами святителя Льва позволяет говорить о сотаинничестве обоих иерархов.

В первой части послания Пасхазин благодарит св. Льва за доставленное ему письмом святителя утешение в скорбях (незадолго до этого Сицилия была захвачена варварами – вандалами) и изъявляет готовность подтвердить истинность александрийских пасхальных вычислений на предстоящий год.

Далее Пасхазин излагает суть проблемы. Ее специфика заключается в том, что дата Пасхи 23 апреля соответствует эмболимическому году по александрийскому циклу, в то время как по римской пасхалии 444 г. считается простым. Автор письма призывает не пугаться удлинения срока ожидания праздника в связи с тем, что год стал эмболимическим, но остерегаться уклонения от истинного времени Пасхи, которое определено Самим Господом. Для доказательства немаловажности и даже сакральности времени праздника,

⁵⁵⁵ Б. Круш считает сохранившимися не сами эти письма, а лишь косвенные указания на них (*Krusch B. Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen. Leipzig: Verlag von Veit und Comp, 1880. Прим. 5 и 6. С. 99*), полученные, в свою очередь, из сохранившегося письма – ответа Пасхазина Лилибейского свт. Льву Великому (PL 54. Ep. III) на вопрос о дате Пасхи.

⁵⁵⁶ *Цыпин В., прот. IV Вселенский собор. Ч. 1. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/51824.html> (дата обращения: 07.08.19).*

Пасхазин ссылается на сакральность времени Евангельских событий: *Когда пришел час, чтобы Иисус перешел от этого мира к Отцу* (Ин. 13, 1). При этом он объясняет и смысл слова «пасха» – «переход (*transitum dici*)».

Как видим, епископ Пасхазин в пасхальном вопросе рассуждает так же, как и свт. Амвросий Медиоланский в письме «...епископам, поставленным в Эмилии»: время Святой Пасхи не определяется по человеческому произволу, оно учреждено Самим Богом, *Сей день, его же Сотворил Господь*, и это время едино для всей Церкви, Небесной и Земной.

В подтверждение истинности александрийского расчета дня Пасхи епископ Пасхазин вспоминает чудо, регулярно происходившее на Пасху, когда водою наполнялась открытая купель, находящаяся в одном из приходов Западной Церкви. Однажды, когда год необходимо было считать эмболимическим, его сочли простым⁵⁵⁷ и на Западе праздновали Пасху на месяц раньше, чем на Востоке. Тогда купель осталась сухой и наполнилась водою лишь в Пасху восточных христиан. «Следовательно, чудом было явлено, что на Западе впали в заблуждение – делает вывод Пасхазин.⁵⁵⁸

Отметим, что иерархи по пасхальному вопросу обмениваются перепиской, происходящей на фоне весьма тяжелых обстоятельств: целые области Римской империи одна за другой, в том числе и Лилибейская страна, где епископствует Пасхазин, подпадают под владычество варварских народов. Однако об этом лишь косвенно упоминается в письмах. Главное – найти истину, которой по-настоящему живет Церковь. Св. Лев Великий принял разъяснения епископа Пасхазина и повелел отпраздновать Пасху 444 года 23 апреля, согласно с александрийцами вопреки пасхалии Римской Церкви⁵⁵⁹.

Покажем, что и в проповедях свт. Льва, начиная с 444 года, внимание концентрируется как на сакральности времени Пасхи, так и вообще на связи ветхозаветной и новозаветной Пасхи.

⁵⁵⁷ Речь идет о Пасхе 417 г.

⁵⁵⁸ «Evidenti ergo miraculo claruit Occidentalium partium fuisse errorem)». (PL 54. Ep. III. 1–4).

⁵⁵⁹ *Krusch B. Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen. Leipzig: Verlag von Veit und Comp, 1880. S. 101.*

В VII проповеди о Страстях Господних (444 год) свт. Лев Великий говорит о замысле Божественного Совета именно в том, чтобы совпало с Пасхой ветхозаветной время Страстей Господа нашего Иисуса Христа: «...Ибо следовало, чтобы очевидным образом исполнилось то, что давно было обещано образами ветхозаветных богослужений: чтобы Истинная Овца заменила собой овцу символическую и многообразие различных жертв дополнилось еще одним Жертвоприношением»⁵⁶⁰. Далее говорится о том, что Господь Иисус Христос, «непоколебимый в деле отеческого замысла, совершил Ветхий Завет и учредил новую Пасху»⁵⁶¹.

О «сродстве» ветхозаветной и новозаветной Пасхи святитель Лев рассуждает в IX проповеди о Страстях Господних. Сказав о ветхозаветной Пасхе как о празднике, в который через жертвоприношение агнца был отвращен гнев истребителя и который стал, таким образом, священнейшим из всех праздников, святитель переходит к Пасхе новозаветной и к Агнцу Истинному. Последнего он называет «истинной и единственной в своем роде Жертвой, которою не один лишь народ от власти фараона, но вся вселенная от пленения дьявола была избавлена»⁵⁶². «Таково это Таинство, которому с самого начала служили все тайны»⁵⁶³, – делает вывод святитель из рассуждений, раскрывающих жертвенный аспект Пасхи.

Наконец, в XXI проповеди о Страстях Господних, произнесенной в Страстную Пятницу 444 года, святитель Лев, сказав об этимологии слова «Пасха», называемой «у евреев Phase, то есть исход» и повторив ту же евангельскую фразу о приближении часа перехода Спасителя из мира (Ин. 13, 1), что была процитирована и в письме Пасхазина, задается вопросом

⁵⁶⁰ «Opportebat enim ut manifesto implerentur effectus, quae diu figurato fuerant promissa mysterio, ut ovem significativam ovis vera removeret, et uno expleretur sacrificio variarum differentia victimarum» (PL 54. De Passione. 7, 1).

⁵⁶¹ «...in opera paternae dispositionis intrepidus, vetus Testamentum consummabat, et novum Pascha condebat» (PL 54. De Passione. 7, 3).

⁵⁶² «ut in occisione Christi, Pascha esset verum, et singulare sacrificium, quo non ex dominatione Pharaonis unus populus, sed ex diaboli captivate totus mundus eruitur» (PL 5.4 De Passione. 9, 2).

⁵⁶³ «Hocigitur illud est ... sacramentum, qui ab initio omnia sunt famulata mysteria» (PL 54. De Passione. 9, 3).

о природе этого перехода: «Чьей же природы был этот грядущий переход, если не нашей, ибо ведь неразделен и Отец в Сыне, и Сын в Отце?» В самом деле, по Божественному естеству Сын всегда пребывает с Отцом. Следовательно, этот переход относится к человеческой природе. И далее святитель продолжает: «Но так как Слово и плоть есть одно Лицо, то не отделяется принятый от принимающего, и почесть возвышения приводит к возрастанию возвышающего, и ... *поему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени* (Флп. 2, 9)». Свт. Лев делает вывод о том, что в Господе Иисусе Христе «особенно раскрывается величие принятого человека; как неделимая (неотделяемая – иг. В.) Божественность пребывает в Его страданиях, так и Сам совечен в славе Божественности». И далее из слов святителя становится понятным и высшее значение «пасхи», как «перехода»: «Для соучастия в этом неизъяснимом даре Сам Господь приготовил блаженный переход для своих верных; когда уже было неотвратимо для Него страдание, Он молился не только о своих апостолах и учениках, но также и о Вселенской Церкви, говоря: *Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их: да будет все едино; как Ты, Отче, во мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино* (Ин. 17, 20–21)»⁵⁶⁴.

Проблема в разности определения дня праздника на Востоке и на Западе возникла вновь при приближении Пасхи 455 года. По александрийской пасхалии она приходилась на 24 апреля, а по римской – на 17 апреля. Разница небольшая, однако вновь возникла переписка по этому вопросу, как и прежде по инициативе свт. Льва. Причина, на этот раз вызвавшая недоумение святителя, заключалась в том, что Страстная Пятница по александрийской пасхалии выходила за границы, отводимые ей римской церковной традицией, и попадала на 22 апреля. Мы можем судить о важности этого условия для римлян из писем свт. Льва епископу Пасхазину, императору Маркиану и епископу

⁵⁶⁴ Лев Великий. Слово второе на воскресение Господне / Пер. Д. Зотова в кн. В. Л. Задворного. История Римских Пап : в 2 т. М.: Изд-во Колледжа католической теологии им. Фомы Аквинского, 1995. Т. 1. С. 307.

Юлиану Цензенскому с выражением своего недоумения⁵⁶⁵. Что это недоумение нельзя трактовать как окончательное мнение святителя Льва по поводу пасхальных разногласий с александрийцами, свидетельствует письмо Маркиану. Мы предлагаем взглянуть на него с точки зрения сближения богословского взгляда на Пасху святителя Льва с александрийской точкой зрения по сравнению, хотя бы, со спором вокруг даты Пасхи 444 года.

В письме императору Маркиану от 15 июня 453 года святитель Лев:

- 1) называет Пасху праздником, в котором максимально заключено Таинство человеческого спасения: «Paschale etenim festum, quo sacramentum salutis humanae maxime continetur»;
- 2) признает, что этот праздник должен праздноваться в первом месяце лунного года: «...in primo semper mense celebrandum sit, ita tamen est lunaris cursus conditione mutabile»;
- 3) признает ответственность александрийского епископа перед всей Церковью за безошибочное указание дня Пасхи⁵⁶⁶:

Характерно, на наш взгляд, что именно небольшая разница, всего лишь в одну неделю, в определении даты Пасхи 455 г. вызвала такой спор. Если бы разница была в месяц, как в 444 году, то спора, скорее всего, не было бы, потому что, как мы видели, свт. Лев признает и важность пасхального месяца, и авторитет александрийского предстоятеля в пасхальном вопросе. Суть спора 455 г. заключалась в решении богословского вопроса: позволительно ли, следуя человеческим традициям (в данном случае праздновать Пасху не позднее 21 апреля – Дня основания Рима), вносить коррективы в Божественное установление определения времени Пасхи?

Закономерно, что получив письмо Протерия Александрийского⁵⁶⁷, который доказывает неправоту и несмыслие тех, которые пытаются обосновать временные рамки для дня Пасхи (либо Страстной Пятницы) от 22 марта до

⁵⁶⁵ *Krusch B.* Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen. Leipzig: Verlag von Veit und Comp, 1880. S. 131, 255–260.

⁵⁶⁶ «Studierunt itaque sancti Patres occasionem huius errores auferre, omnem hanc curam Alexandrino episcopo delegantes» (PL 54. Ep. CXXI).

⁵⁶⁷ (PL 54. Ep. CXXXIII); *Krusch B.* Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen. Leipzig: Verlag von Veit und Comp, 1880. С. 269–278.

включительно 21 апреля, и при этом еще называют этот промежуток «первым» месяцем (см. § 3.1). Свт. Лев принял дату Пасхи 24 апреля 455 г. Он сообщает об этом в последующем письме императору Маркиану, а так же отмечает, что желает сохранить церковное единство»: «...к этому нас побудила забота о единстве, о котором мы особенно имеем попечение⁵⁶⁸. Как настоящий архипастырь, святитель Лев не мог не поставить вопрос о дне празднования Пасхи, который был причиной столь многих преткновений, и также не мог не уступить здесь Александрийской Церкви, узнав от нее, что римский пасхальный месяц не имеет никакой основы в Священном Писании.

Вследствие этого, святитель Лев подчиняется необходимости праздновать Пасху одновременно с Восточной Церковью во все годы своего епископства, заложив тем самым основу для принятия александрийского пасхального цикла в следующем столетии.

Таким образом, трудами святителей Амвросия Медиоланского и Льва Римского, их вкладом в богословское осмысление христианской Пасхи, была заложена основа для принятия Западной Церковью воззрения Восточной Церкви на Пасху и для одновременного празднования этого Святого дня всей Вселенской Церковью.

Однако общая тенденция в пасхальном вопросе, направленная на обособление Римской Церкви, так и не была полностью преодолена. В вопросе о «сродстве» ветхозаветной и новозаветной Пасхи позиция римлян осталась, как и в Доникийский период, внутренне противоречивой. Не до конца последовательными оказались и воззрения на этот вопрос свт. Амвросия Медиоланского и Льва Великого: акцент в осмыслении Пасхи делался ими на Страсти Господни. Так, свт. Амвросий Медиоланский, вопреки мнению других богословов, считал, что слово «пасха» происходит от глагола «страдать». Лев Великий, хотя и признавал значение слова «пасха» – «переход», однако основная тема его пасхальных проповедей посвящена Страстям Господа, а в осмыслении праздничного аспекта Пасхи

⁵⁶⁸ «quia unitatis, quam maxime custodimus, cura persuaserit» (PL 54. Ep. CXXXVII. 1).

он, на наш взгляд, не смог до конца преодолеть стереотипы римского воззрения на Пасху как на самостоятельный праздник Воскресения Христова. Об этом свидетельствует тот факт, что в годы его епископства не был введен александрийский цикл в римскую пасхальную практику. Римляне лишь модифицировали свой лунный цикл, не затрагивая при этом основополагающих принципов ее построения. Вследствие этого в Риме сохранились особенности неправильного объяснения александрийской пасхалии, что привело в свое время к григорианской реформе календаря.

Ограниченный объем нашего исследования не дал возможности в полной мере отразить труды всех церковных авторов на Западе, писавших на тему Пасхи. Отметим труды еще одного автора, – епископа Гауденции итальянской провинции Брешии (387–410). До нас дошли некоторые проповеди его на пасхальную тему⁵⁶⁹, они отличаются изяществом, поэтичностью и, вместе с тем, указывают на необходимость определять день Пасхи, согласно с библейским установлением в Книге Исход (Исх. 12).

§ 3.5. Христианская Пасха в трудах представителей Антиохийской богословской школы

3.5.1. Свт. Иоанн Златоуст о Пасхе

Богословское осмысление Пасхи свт. Иоанном Златоустом представляет, на наш взгляд, лейтмотив целого ряда гомилетических трудов святителя, среди которых можно выделить два завершённых цикла: «Против иудеев»⁵⁷⁰ и цикл пасхальных проповедей «На Пасху», помещённый в разделе *Spuria* (недостовверные) в полном собрании сочинений святителя⁵⁷¹.

⁵⁶⁹ См., например, Проповедь I «О чтении Исхода первое» (PL 20. 0843).

⁵⁷⁰ *Иоанн Златоуст, свт.* Против иудеев // Творения : в 12 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1895. Т. 1. Кн. 2. С. 635–749.

⁵⁷¹ *Иоанн Златоуст, свт.* Слова на Пасху // Творения : в 12 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1902. Т. 8. С. 924–971.

Вопросы аутентичности пасхальных проповедей святителя мы здесь не рассматриваем, на эту тему существует обширная научная литература⁵⁷². Однако нам представляется необходимым показать взаимообусловленность и взаимодополняемость этих двух циклов. Именно в этих направлениях мы будем проводить дальнейшее исследование.

Восемь проповедей «*Против иудеев*»⁵⁷³ произнесены были святителем Иоанном, в то время еще пресвитером антиохийским, фактически против участия христиан в иудейской Пасхе и в иудейском посте⁵⁷⁴. Обличая обнаружившийся порок, он говорит о заразительности и пагубности этого нечестия, ссылаясь на ап. Павла: *если кто-нибудь увидит, что ты, имея знание, сидишь в капище, то совесть его, как немощного, не расположит ли и его есть идоложертвенное* (1Кор. 8, 10) ?

В духе апостола Павла святитель Иоанн выступает против иудейского понимания Ветхого Завета. Он различает, а не противопоставляет христианскую Пасху ветхозаветной («истину» и ее «образ»). «Закон не противоречит Христу...он дан Им и к Нему руководит нас», – утверждает святитель. Но при этом он разделяет два взаимоисключающих сотериологических подхода: законнический (с упованием на ветхозаветный Закон и с надеждой на спасение от дел Закона) и христианский (с надеждой на спасение от Господа нашего

⁵⁷² См. об этом : *Nautin P. Homélie Pascales : Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte. Paris: CERF, 1950. 201 p.; Cattaneo E. Trois homélie Pseudo-Chrysostomiennes sur la Pâque comme oeuvre d'Apollinaire de Laodicée. Paris: Beauchesne, 1981. 267 p.*

⁵⁷³ *Иоанн Златоуст, свт. Против иудеев // Творения : в 12 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1895. Т. 1. Кн. 2. С. 635–749.*

⁵⁷⁴ Сщмч. Димитрий Лебедев относит эти проповеди ко времени Пасхи 387 года (*Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви : в 4 т. Минск: Изд-во Белорусской Православной Церкви, 2008. Т. 2. Прим. 2. С. 553*). Причину их написания он видит в уклонении некоторых членов Антиохийской Церкви в соблюдение иудейских обычаев, что стало особенно заметно на фоне большой разности во времени празднования Пасхи христианской и иудейской в этом году. В 387 г. иудеи справляли Пасху в субботу, 20 марта, а часть антиохийских христиан (протопасхиты) – в воскресенье 21 марта. Александрийская же Церковь назначила праздник в этом году на 25 апреля (*Болотов В.В. Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 119*).

Иисуса Христа). «Усиливающийся спастись делами закона не имеет никакого общения с благодатью» – заключает И. Златоуст⁵⁷⁵.

Отвержение иудеями Господа Иисуса Христа делает кощунственным и их отношение к Моисею и ветхозаветным пророкам. «Когда они говорят, будто (пророки и Моисей) не знали Христа и ничего не сказали о Его пришествии, то какое же еще может быть большее оскорбление для этих святых, как не обвинение их в том, будто они не знают своего Владыку...» – утверждает святитель⁵⁷⁶.

Тем же из христиан, которые хвалят иудейские праздники, говоря, что они «имеют в себе нечто важное и великое», святитель возражает словами пророка Амоса, возвещавшего от лица Господа Бога: *Возненавидех и отвергох праздники ваша* (Амос. 5, 21)⁵⁷⁷. По мнению проповедника, те «и оскорбляют закон, когда то повелевают отстать от него и приступить ко Христу, то снова держатся его»⁵⁷⁸. Из этих слов святителя очевидно, что обличаются именно те христиане, которые, познав благодать Христову, отвергаются ее, обращаясь к упованию на иудейские обряды. Обличается тот, кто «не любит Господа ... когда участвует в празднике (иудеев), убивших Его»⁵⁷⁹. Исполняющему даже только одну заповедь закона об обрезании или о посте (имеется в виду пост иудейский перед Пасхой) Златоуст указывает, что он «отдал всего себя во власть закона, и не в состоянии уже освободиться от нее, пока имеет желание повиноваться ему, хотя отчасти».

В своих дальнейших рассуждениях свт. Иоанн раскрывает положение, что «иудейская Пасха есть образ, а христианская – истина», и разъясняет разницу между ними: «Та избавляла от телесной смерти, а эта прекратила гнев Божий, которому подпала вся вселенная; та избавила некогда от Египта, эта освободила от идолослужения; та погубила фараона, эта – диавола; после той – Палестина, после этой – небо».

⁵⁷⁵ Иоанн Златоуст, свт. Против иудеев // Творения : в 12 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1895. Т. 1. Кн. 2. С. 663.

⁵⁷⁶ Там же С. 654.

⁵⁷⁷ Там же. С. 657.

⁵⁷⁸ Там же. С. 663-665.

⁵⁷⁹ Там же. С. 667.

Из изложенного проповедник делает два важных вывода. Во-первых, он подчеркивает несвоевременность исполнения «образа», когда известна «истина»: «...когда настало совершеннейшее состояние, не будем возвращаться к прежнему»⁵⁸⁰. А, во-вторых, святитель указывает на невозможность иудеям в новозаветные времена буквально исполнять обрядовые предписания ветхозаветного пасхального установления. В подтверждение этого он ссылается на слова Священного Писания: *Не возможеши жрети пасху ни в едином от градов твоих ... но токмо на месте, еже избрет Господь Бог твой, призываети имя Его ту* (Втор. 16, 5–6). И добавляет, что это, как известно, сказано об Иерусалиме. «Бог... впоследствии разрушил и самый город, чтобы и поневоле отклонить их (иудеев – иг. В.) от прежнего порядка жизни,... хотел отменить и самый праздник»⁵⁸¹.

В цикле проповедей «Против иудеев» свт. Иоанн Златоуст излагает свое видение новозаветного подхода к установлению праздника Пасхи. Он обозначен на основании евангельского обетования Спасителя: *Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них* (Мф. 18, 20). Святитель Иоанн доказывает, что именно этот подход привел участников Первого Вселенского собора к решению о едином дне Святой Пасхи для всех христиан: «они-то (отцы собора – иг. В.), вместе с изложением веры постановили и то, чтобы праздник (Пасхи христиане) совершали все вместе и согласно»⁵⁸².

Одна из основных целей данного цикла проповедей – показать, что для христиан отпала необходимость буквального исполнения ветхозаветного пасхального установления. Святитель признает пасхальный характер Тайной вечери, однако утверждает, что Господь наш Иисус Христос «не только не повелел нам наблюдать дней (Моисеева закона), но и освободил нас от этой необходимости»⁵⁸³. Для доказательства этого тезиса проповедник

⁵⁸⁰ Там же. С. 677–678.

⁵⁸¹ Там же. С. 672.

⁵⁸² Там же. С. 671.

⁵⁸³ Там же. С. С. 673.

напоминает слушателям слова ап. Павла, обращенные к галатам: *Наблюдаете дни, месяцы, времена и годы. Боюсь за вас, не напрасно ли я трудился у вас* (Гал. 4, 10–11), и затем раскрывает смысл опасений апостола. Ссылаясь на высказывание ап. Павла о Таинстве Евхаристии: *всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете* (1 Кор. 11, 26), свт. Иоанн указывает, что словами «всякий раз» мы освобождены от необходимости соблюдения времен, когда приступаем к приобщению Святых Таин. И далее, развивая свою мысль, он продолжает: «А что (наша) пасха в этом и состоит, послушай слова Павла: *Пасха наша, Христос, заклан за нас* (1 Кор. 5, 7) ... значит, всякий раз, как ты приступаешь с чистою совестью, ты совершаешь пасху, – не тогда, когда ты постишься, – но когда участвуешь в этой жертве..., а возвешение смерти Господней и есть пасха»⁵⁸⁴. «Пасха – не пост, – еще раз подчеркивает проповедник, – а приношение и жертва, совершающаяся всякий раз, когда бывает собрание (литургия)»⁵⁸⁵.

Смысл сорокодневного поста святитель объясняет так: христианский пост «не для пасхи и не для креста, но ради своих прегрешений ... ибо достойное причащение зависит не от наблюдения времени, но от чистой совести ... Итак, – резюмирует святитель, – эту-то точность и тщательность вы должны бы показывать не в наблюдении времен, но в приступлении к причащению»⁵⁸⁶. И, напротив, нехранение мира с ближним и, тем более, единения со всей Церковью, которое «многие теперь расторгают, когда ... считают их (иудеев) учителями», делают христианина недостойным «в таком расположении духа совершить пасху».

Далее святитель отмечает, что «даже у иудеев допускается нарушение определенного времени, только бы пасха совершалась в Иерусалиме»⁵⁸⁷. «А ты не предпочитаешь времени единение с Церковью, – укоряет Златоуст

⁵⁸⁴ Там же. С. 673.

⁵⁸⁵ Там же. С. 673.

⁵⁸⁶ Там же. С. 674–675.

⁵⁸⁷ Здесь имеется в виду повеление совершать Пасху во второй месяц тем, кто не мог поспеть в Иерусалим к ее времени или был «нечист о души человеческой» (Числ. 9:9).

наблюдающих день Пасхи согласно моисееву закону, – (и) оскорбляешь общую нашу мать и рассекаешь святое собрание»⁵⁸⁸.

Богословский смысл единого места и единого дня совершения ветхозаветной Пасхи, по словам святителя, прообразовательно заключался в том, чтобы чадам новозаветной Церкви соблюдать единение с нею. «Если бы даже и ошибалась Церковь (в определении дня празднования Святой Пасхи – иг. В.), и в таком случае не столько было бы похвально точное наблюдение времен, сколько осуждения достойны разделение и раскол...Церковь не знала строгого наблюдения времен; но когда затем всем отцам (церкви) угодно было собраться из различных стран и назначить определенный день (пасхи), то церковь, во всем почитающая согласие и любящая единомыслие, приняла их определение»⁵⁸⁹.

Возникает вопрос, не противоречат ли эти слова святителя его же утверждению: «Всякий раз, как ты приступаешь (к Святым Тайнам) с чистою совестью, ты совершаешь Пасху». Нам представляется, что здесь актуализируются разные аспекты Пасхи: Пасхи как жертвы, когда речь идет о достойном причащении Святых Тайн, и Пасхи как праздника, когда речь идет о едином дне ее празднования. Святитель также обращает внимание на то, что ежегодное празднование Пасхи в единый день не должно «ограничивать наш воскресный день». Видимо, воскресный день упомянут Иоанном Златоустом в связи с ежегодным днем празднования Пасхи потому, что этот еженедельный праздник необходимо отражает еще один аспект Пасхи, а именно, священное событие Воскресения Господа нашего Иисуса Христа.

Итак, подводя итог этим рассуждениям, отметим, что и ежедневное совершение Пасхи за божественной литургией, и связь ее с еженедельным праздником Воскресения Христова, и единый для всей Церкви праздник Пасхи не противоречат друг другу, но отражают многоаспектность

⁵⁸⁸ *Иоанн Златоуст, свт.* Против иудеев // Творения : в 12 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1895. Т. 1. Кн. 2. С. 675–676.

⁵⁸⁹ Там же. С. 678.

последней, как многомерного явления, что и находит свое отражение в святоотеческой литературе.

Как было показано ранее, в цикле проповедей «Против иудеев» Иоанн Златоуст доказывает, что христиане освобождены от необходимости буквального исполнения ветхозаветного пасхального установления. Тем не менее, проповедник раскрывает духовный смысл единого времени и места Пасхи. В отличие от александрийских богословов, отмечавших необходимость соблюдения «месяца новых», он делает акцент на соблюдении совокупности единого времени с единым местом совершения Пасхи. Эта совокупность «единств» в Ветхом Завете, по мнению Иоанна Златоуста, указывает на важность соблюдения единства христианской Церкви и хранения единомыслия в ней, в частности, в пасхальном вопросе.

Такое понимание необходимости для христиан праздновать Пасху в единое время оказалось практически важным именно в Антиохии. Благодаря проповедям Иоанна Златоуста, можно констатировать, что заблуждения некоторых антиохийских христиан начинались, по-видимому, с протопасхитства, то есть с празднования Пасхи отдельно от остальных христиан и в одном месяце с иудеями (см. § 3.1). Но не ограничились только этим, а приобрели со временем явные формы иудейства. Если бы все ограничивалось лишь несвоевременным празднованием Пасхи, не обличал бы тогда святитель тех, кто, увлекаясь своим «великим невежеством», принимал участие в иудейском празднике.

В следующем цикле из восьми проповедей «*На Пасху*» свт. Иоанн Златоуст также отмечает важность хранения единства и единомыслия в новозаветной Церкви на основании правильного понимания ветхозаветного пасхального установления. Однако в ныне рассматриваемом цикле бесед, в отличие от первого цикла проповедей, где святитель решительно призывает христиан отмежеваться от Пасхи иудейской, проповедник раскрывает значение ветхозаветной Пасхи через новозаветные истины. По его мнению, обе Пасхи, ветхозаветная и новозаветная, – Христоцентричны. Святитель, характеризуя

первую, которая совершалась как напоминание «о спасении первенцев иудейских», которые таинственно были сохранены кровью пасхальной жертвы, раскрывает ее богословский смысл: «Совершившееся и временное, будучи образом и подобием вечного, было приуготовлено для того, чтобы оттенить ныне воссиявшую истину; когда же явилась истина, образ сделался неуместным, – все равно как при появлении царя в своем народе никто не захочет, оставив самого живого царя, падать ниц перед его изображением»⁵⁹⁰. Ветхозаветная Пасха именно «совершалась» в прошлом и не совершается теперь. В этом ее непреходящий смысл, как образа нашей Пасхи – Христа.

Святитель далее отмечает, что «установления ветхозаветной Пасхи следует рассматривать духовно и созерцать сообразно с духовными толкованиями» и, что верному «естественно, конечно, стремиться к тому, чтобы понять этот образ во всем его объеме и притом именно со стороны соответствия его действительности». Восходя умом от ветхозаветных образов к новозаветным истинам, проповедник указывает направление от дольного к горнему.

Итак, весьма великое предназначение видит Златоуст в ветхозаветной Пасхе – быть образом Пасхи нашей – Христа. Смысл созерцания образа, заключается в том, «чтобы все относящееся к закону имело близкое отношение ко Христу, чтобы через духовное телесное стало явственнее, и невидимое оказалось видимым как на живописной картине»⁵⁹¹. Образное сравнение с живописной картиной, начиная с Мелитона Сардийского (см. §2.3.1), отмечает И. Панагопулос, довольно часто встречается и у других экзегетов. К тому же в этом сравнении прослеживается, на наш взгляд, и «антиохийское учение о трех состояниях», смысл которого заключается в том, что и новозаветный образ, в свою очередь, является прообразом некоего архетипа, окончательного свершения истории в Царствии Божием⁵⁹².

⁵⁹⁰ *Иоанн Златоуст, свт.* Слова на Пасху // Творения : в 12 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1902. Т. 8. С. 924–925.

⁵⁹¹ Там же. С. 925.

⁵⁹² *Панагопулос И.* Толкование Священного Писания у отцов Церкви : в 2 т. М.: Перервинская Духовная Семинария, 2013–2015. Т. 2. С. 336–337.

Чтобы убедиться в этом, рассмотрим подробно толкование святителем Иоанном ветхозаветного установления о «первом месяце» (Исх. 12, 2). Он считает его «первым месяцем» из-за того, что начало года приурочивается ко времени, когда совершилась спасительная Пасха⁵⁹³, и когда *мы умерли для греха* (Рим. 6, 2), чтобы не возвращаться к прежней жизни. «Таково символическое значение начала года», а «истинная пасхальная жертва является началом вечной жизни» – утверждает святитель, и разъясняет: «В самом деле, год есть символ вечности, потому что, делая круг, он всегда вращается в самом себе и не останавливается ни на каком конце ... Отец будущего века, Христос, жертва за нас принесенная ... дает через купель возрождения начало другой жизни, по подобию Своей смерти и воскресения»⁵⁹⁴.

В рассуждениях Иоанна Златоуста прослеживается следующий ряд раскрывающихся прообразов: ветхозаветная Пасха – новозаветная Пасха – жизнь вечная. Следовательно, новозаветная Пасха в аспекте священного события Воскресения Христова является, в свою очередь, образом жизни будущего века. Или, если спроецировать сравнение на временную категорию, можно выявить еще один ряд сопоставлений: первый (пасхальный) месяц – год – вечность.

В своих толкованиях ветхозаветных пасхальных установлений, святитель акцентирует внимание на том, что пасхальная жертва (агнец) берется в десятый день месяца, и пять дней жертва находится «вместе с теми, кому она должна доставить спасение». Свт. Иоанн видит в этих днях, как впоследствии и свт. Кирилл Александрийский (см. §3.2.3), образы периодов: «от Адама до Ноя, от Ноя до Авраама, от Авраама до Моисея, от Моисея до пришествия Христова и пятый – период самого пришествия». Оба святителя сравнивают эти периоды с теми, что указаны в евангельской притче о работниках в винограднике, нанятых хозяином в разное время

⁵⁹³ *Иоанн Златоуст, свт.* Слова на Пасху // Творения : в 12 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1902. Т. 8. С. 925.

⁵⁹⁴ Там же. С. 925.

(Мф. 20, 1–16). При этом, на наш взгляд, святители взаимно дополняют друг друга. Иоанн Златоуст пишет, что спасение до пришествия Христова «через блаженную жертву уготовлялось для всякого человека, но еще не совершалось»⁵⁹⁵. У святителя Кирилла, как было отмечено ранее, спасение осуществляется через «Таинство Христово», которое «соблюдается было в предведении Отца с самого сложения мира» (§3.2.3). В первом случае спасение лишь уготовлялось, но еще не совершалось до пришествия Христа, во втором – Таинство Христово уже соблюдается было в предведении Отца с самого сложения мира. Акценты на актуальном совершении спасения (точка зрения свт. Кирилла) и на его потенциальной возможности (точка зрения свт. Иоанна) представляют интерес в сопоставлении богословских точек зрения Антиохийской и Александрийской школ. Мы еще раз убеждаемся, что своеобразие каждой из них «не было сущностным разногласием, а лишь различием в акцентах и в своеобразности видения Слова Божия, воплотившегося в письменах», как пишет проф. А. И. Сидоров⁵⁹⁶.

Рассматривая фрагменты ветхозаветного пасхального установления, особенно те, в которых говорится о совершенстве агнца, его целостности, единственности пасхальной жертвы и всецелом ее потреблении в одном доме за единой пасхальной трапезой, – святитель Иоанн проводит главную мысль о том, что един Христос, едина вера, и, что «спасение получает один только дом: этот дом – Церковь, сущая по всей вселенной»⁵⁹⁷.

Проповедник, исходя из тезиса, что «неделимым единством жертвенного животного закон прообразовал Христа, предызображая им же вместе с тем и единство Церкви»⁵⁹⁸, через признаки жертвенной овцы

⁵⁹⁵ Там же. С. 926.

⁵⁹⁶ Сидоров А.И. Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия. Святоотеческое наследие и церковные древности : в 4 т. М.: Сибирская Благовонница, 2013. Т. 3. С. 613.

⁵⁹⁷ Иоанн Златоуст, свт. Слова на Пасху // Творения : в 12 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1902. Т. 8. С. 926.

⁵⁹⁸ Там же. С. 927.

раскрывает образ Христа. Отмечая, что мужеский пол агнца означает главенство и преимущество, проповедник заключает: «... и Христос по природе и в действительности есть Глава и Царь». Однолетний возраст, совершенство и непорочность агнца, согласно святителю Иоанну Златоусту, означают истинное Божество Спасителя. Напомним (см. §3.3.1), что слова *овча совершенно, мужеск пол, непорочно и единоклетно будет вам* (Исх. 12. 5) истолковываются также и святителем Григорием Богословом в свете Жертвы Господа нашего Иисуса Христа, которая совершенна, потому что совершенно Божество и совершенно воспринятое (человеческое) естество, так как оно «помазано Божеством, стало тем же с Помазавшим и, осмелюсь сказать, купно Богом»⁵⁹⁹. Святитель Григорий делает акцент на образе соединения в Лице Господа нашего Иисуса Христа Божественной и человеческой природы. Златоуст же делает акцент на единстве веры и Церкви, что сближает его истолкование с основным смыслом проповедей свт. Льва Римского, рассмотренных нами в §3.4.2.

Святитель Иоанн, завершая свое первое слово «На Пасху», делает вывод, что если кто будет отрицать истинное Божество Спасителя так же, как и приписывать Ему причастность греху или рабству закона, то для такого совершенный, непорочный и однолетний агнец мужеского пола «не может уже служить прообразом Христа»⁶⁰⁰. Эти слова явно направлены против ариан и всех вообще еретиков, которые отторгнуты Церковью. Таким образом, проповедник объединил тему осмысления Пасхи и обличения арианской ереси, тем самым показав глубинную связь двух основных вопросов Первого Вселенского собора.

Другие пасхальные проповеди святителя Иоанна Златоуста продолжают истолкование ветхозаветного пасхального установления, в

⁵⁹⁹ Григорий Богослов, свт. Слово 45-е : На Святую Пасху // Творения : в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2010. Т. 1. С. 670.

⁶⁰⁰ Иоанн Златоуст, свт. Слова на Пасху // Творения : в 12 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1902. Т. 8. С. 927.

частности прообразов, относящихся ко Христу, к Его страданию и Воскресению. «Все это ... в Нем получает оправдание своей истинности и необходимости; взятое же само по себе оно не может иметь никакого смысла», – пишет святитель⁶⁰¹.

Во второй беседе «На Пасху» разъясняется духовный смысл помазания кровию агнца *на обоих косяках и на перекладине дверей* (Исх. 12, 7). «Входит смерть через грех», – утверждает святитель Иоанн, и поясняет, что косяки дверей греха означают страсть двоякую – изнеженность и грубость, рассудок же подобен перекладине и также является проводником греха, когда мысль принимает неправильное направление. «Ради пролитой за нас крови мы получаем Духа Святаго», а Святое Причастие есть «сама одежда, в которую облакаемся, – мудрость не плотская, но Христова»⁶⁰².

Далее говорится о вкушении агнца. Много общего в толковании пасхальных предписаний об этом у святителей Иоанна Златоуста и Кирилла Александрийского. Оба они видят в этом образ вкушения божественного тела за Евхаристией. Даже предписание не оставлять ничего до утра толкуется обоими святителями в том смысле, что ночь – символ настоящей жизни, а утро – жизни будущего века. Однако святитель Кирилл пойдет дальше в своем толковании. У него мы находим, что в будущем веке будет иной образ причащения: «в веке грядущем некоторым иным образом освятит и благословит Христос посвящающих себя Ему через веру и освящение и не будет опять питать собственною Своею Плотию и животворить Своею Кровию, как ныне» (см. §3.2.3). Обоими святителями во многом аналогично объясняются и другие условия ветхозаветной пасхальной трапезы.

Следует отметить, что у церковных писателей, таких как сщмч. Мелитон Сардийский, Ориген, свтт. Кирилл Александрийский и Иоанн Златоуст, во многом сходны толкования ветхозаветных пасхальных образов.

⁶⁰¹ Там же. С. 928.

⁶⁰² Там же. С. 930.

Так, в 7-й проповеди «На Пасху» Иоанна Златоуста, посвященной объяснению правила определения дня праздника Пасхи, встречаются фрагменты, перекликающиеся с положениями Пролога Феофила Александрийского и Послания свт. Амвросия Медиоланского к епископам Эмилии (см. §3.2.2 и §3.4.1). Автор беседы объясняет необходимость переносить Пасху на следующее воскресенье в случае совпадения 14-й луны с воскресным днем и саму пасхальную 14-ю луну в случае наступления ее до дня весеннего равноденствия, соответственно, на следующий лунный месяц. В связи с изложенным, можно утверждать, что приведенные ранее правила (переноса) александрийской пасхалии были приняты всей Восточной Церковью и проповеданы лучшими представителями богословской мысли на Западе.

В завершение, рассмотрим «*Слово огласительное во Святую Пасху*» свт. Иоанна Златоуста, которое читается за пасхальной утреней в день Светлого Христова Воскресения. В отличие от более раннего произведения, судя по всему, «Слова на Святую Пасху»⁶⁰³, посвященного в основном раскрытию значения Воскресения Христова, как победы Спасителя над смертью, «Слово огласительное» наиболее полно и всецело, на наш взгляд, отражает Пасху именно в многоаспектности последней. Пасха вместе и *жертва*, потому что «трапеза полна пищи... телец огромный (упитанный в богослужебном тексте – иг. В.): пусть никто не уйдет голодным!», и *священное событие* Воскресения Христова, поскольку схваченный смертью «попрал ее, сошедший во ад пленил ад, огорчил его, вкусившего от плоти Его», и, конечно, *праздник* – «возвеселитесь сегодня!... наслаждайтесь все!... все пользуйтесь богатством благодати! Никто пусть не плачет от бедности, потому что явилось общее царство. Никто пусть не оплакивает согрешений: прощение воссияло из гроба!»⁶⁰⁴. Это слово святителя Иоанна Златоуста, наполненное радостью пасхального торжества, по праву занимает достойное место в нашем пасхальном богослужении.

⁶⁰³ Там же. С. 820–826.

⁶⁰⁴ Там же. С. 924.

3.5.2. Блаж. Феодорит Кирский о Пасхе

Изыщество историко-грамматического своеобразия антиохийской школы вполне отразилось в экзегетическом труде яркого представителя этого богословского направления, блаженного Феодорита Кирского – «Изъяснении трудных мест Священного Писания»⁶⁰⁵. В толковании на книгу «Исход», исследуя этимологию слова «пасха», блаж. Феодорит дает емкий и вместе с тем лаконичный анализ его происхождения. Он приводит различные варианты перевода «пасхи»: Филона Александрийского и Иосифа Флавия, «*τα διαβατήρια*» и «*ὄπερβασία*», в русском издании переведенные как «напутствие» и «прехождение», соответственно, а также точку зрения Симмаха – «прехождения», во множественном числе. Отметим, что довольно тонкое различие между объяснением слова «пасха» Филоном и Флавием, помимо блаж. Феодорита, а возможно, и вслед за ним, подмечено в более позднем источнике – «Пасхальной хронике»⁶⁰⁶. Напомним, что первое из них, «*τα διαβατήρια*», встречается в античной литературе, и в древнегреческом словаре Вейсмана оно переведено как «жертва за успех перехода» (см. § 1.2). Блаж. Феодорит акцентирует внимание на переводе, вернее, на транслитерации с еврейского Феодотиона – «фасек», и отмечает, что «имя сие у Евреев означает спасение первородных»⁶⁰⁷. Это значение и является определяющим в толковании основных моментов ветхозаветного пасхального установления, – начиная от помазания кровию агнца дверных косяков и порогов, которое необходимо для того, «чтобы Погубляющий, когда придет поражать первородных египетских, видя кровь, проходил мимо домов еврейских»⁶⁰⁸. Блаж. Феодорит указывает на то, что выяснение смысла

⁶⁰⁵ *Феодорит Кирский, блаж.* Изъяснение трудных мест Божественного Писания : Толкование на книгу Исход // Творения. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1905. Ч. 1. С. 89–132.

⁶⁰⁶ *Пасхальная хроника* / Пер. и комментарии Л. А. Самуткиной. СПб.: Алетейя, 2004. 216 с.

⁶⁰⁷ *Феодорит Кирский, блаж.* Указ. соч. С. 103.

⁶⁰⁸ Там же С. 103.

пасхального установления необходимо как ветхозаветному Израилю («потому что Израильтянам должно было из сего знамения дознать Божию попечительность»), так и нашей Церкви (чтобы «и нам приносящим, в жертву непорочного Агнца, познать преднаписанный образ»). Опресноки объясняются Феодоритом Кирским двояко: «не должно выносить с собою следов египетского образа жизни», и нам дана заповедь в Евангелии: *блюдитесь от кваса книжников и фарисеев* (Мф.16, 6)⁶⁰⁹.

В помазании кровью агнца дверных опор и порога, блаженный усматривает и предзнаменование «наших Таинств» в видимом (телесном – иг. В.) смысле, освящающих наши уста и язык, «а в мысленном (т.е. умозрительном смысле – иг. В.) вместо прага – разумное, а вместо двух подвоев (дверных опор – иг. В.) – раздражительное и вождевательное в душе»⁶¹⁰. В объяснении умозрительного смысла есть сходство или продолжение толкования свт. Иоанна Златоуста о преграждении входа смерти к нам через дверной проем, опорами которого является двоякая страсть – грубость и изнеженность, а перекалиной – неправильное направление мысли (см. §3.5.1).

Блаж. Феодорит отмечает и новозаветный смысл ветхозаветного таинства помазания кровью агнца, предзнаменующего принятие Тела и Крови Христовых. Причем этот смысл заключается не в запрещении, а в освящении раздражительной и вождевательной сил души и разума человека, двусоставность которого подчеркивается освящением также уст и языка.

Заповедь «не оставлять ничего от Агнца до следующего дня» блаженный Феодорит прообразовательно соединяет со смыслом жизни будущего века, в которой не будет уже нужды в знамениях, но «в ней увидим самую действительность»⁶¹¹. Его толкования аналогичны рассуждениям святителя Иоанна Златоуста и свт. Кирилла Александрийского.

⁶⁰⁹ Там же С. 103–104.

⁶¹⁰ Там же С. 104.

⁶¹¹ Там же С. 105.

Ряд прообразовательных толкований блаж. Феодоритом Кирским ветхозаветных пасхальных установлений завершается объяснением повеления снестъ пасху *в едином дому* (Исх. 12, 46). Блаженный отмечает, что это повеление «сохраняют верные в единой Божией Церкви, причащаясь божественных тайн, гнушаясь же еретическими сборищами»⁶¹². Этот тезис указывает на единомыслие и согласие Феодорита Кирского и свт. Иоанна Златоуста.

Сопоставляя итоги осмысления христианской Пасхи Антиохийской богословской школы с основными выводами, сделанными представителями Александрийского богословия, можно отметить следующее. Руководствуясь, на первый взгляд, различными предпосылками для решения пасхальных вопросов, а именно: с одной стороны, важности богословского осмысления христианской Пасхи для правильного определения дня ее празднования на основе библейских принципов (предпосылка Александрийской богословской школы); и, с другой стороны, – важности хранения единства Церкви и единомыслия в ней (принципиальное положение богословов Антиохийской школы) – представители Александрийской и Антиохийской богословских школ пришли к согласованным выводам по основным вопросам пасхальной тематики.

ВЫВОДЫ

1. Споры о времени празднования Пасхи в IV–V вв. в основном велись в двух направлениях: определение границ пасхального воскресения и выбор пасхального месяца. По первому направлению спор вели Александрийская и Римская Церкви. Принципиальное различие в богословских воззрениях на христианскую Пасху сказалось в том, что александрийцы назначали пасхальное воскресение в те дни, когда ветхозаветные евреи справляли праздник опресноков, т.е. с 15 по 21 нисана. Западная же Церковь определяла границы пасхального воскресения с 16 по 22 нисана, исходя из последовательности новозаветных священных событий.

⁶¹² Там же С. 106.

Из-за выбора пасхального месяца в период Никейского Собора вели спор александрийцы с так называемыми протопасхитами – частью христиан Сирии, Киликии и Месопотамии, которые справляли Пасху в некоторые годы на месяц раньше, чем александрийцы. К середине IV в. разница в месяц выявилась и между пасхальными практиками Рима и Александрии, которая ранее была менее заметна. Техническая сторона вопроса определялась разностью в построении и смещенностью относительно друг друга лунных циклов. Богословская сторона вопроса заключалась в том, что александрийцы при выборе циклического нисана руководствовались библейскими нормами пасхального месяца Авив – в котором в окрестности Иерусалима созревал ячмень. У протопасхитов циклический нисан не соответствовал библейскому «месяцу новых». Римляне же, игнорируя эти нормы, искусственно ввели для определения пасхального месяца неподвижный интервал в датах юлианского календаря.

2. Представители Александрийской богословской школы, продолжая и развивая учение о христианской Пасхе своих предшественников Доникийского периода, исходили из признания «сродства» и христологической направленности ветхозаветной и новозаветной Пасхи. Пасха – св. событие понимается как переход от смерти к жизни, как процесс нашего спасения в соработничестве Бога и человека. По учению александрийских богословов, Господь наш Иисус Христос воспринял человеческую природу для ее уврачевания, открыл ей доступ к нетленности и подарил устойчивость против греха. Таинство Евхаристии, понимаемое как жертвенный аспект Пасхи, раскрывается через типологическое толкование деталей ветхозаветных пасхальных событий, в основном касающихся заклания и вкушения пасхального агнца.

Необходимость единого дня празднования Пасхи для всей Церкви, ставшая очевидной после Первого Вселенского собора, во многом определила направление трудов представителей Александрийской богословской школы в IV–V вв. Подчеркивается Богоустановленность

праздника Пасхи еще в Ветхом Завете. Участие христиан в пасхальном торжестве, т.е. в праздничной литургии в Доме Господнем, рассматривается как священная обязанность.

Месяц «новых плодов», помимо указания конкретных временных рамок праздника Пасхи, являет собой один из лучших образов, раскрывающих тайну Воскресения. Пасхальное торжество будущего века мыслится как торжество в честь завершения нашего перехода в жизнь вечную.

3. Представители Каппадокийской богословской школы в своих работах увязывали пасхальную тему с домостроительством Божиим, Творением мира и человека. В раскрытии этой связи вполне проявились Триадологические и Христологические воззрения, характерные для всего богословия «каппадокийского синтеза». Взгляд святителей на христианскую Пасху, как и у александрийских богословов, определяется признанием «сродства» ветхозаветной и новозаветной Пасхи. В проповедях Григория Богослова и Григория Нисского все три аспекта Пасхи освещены также в связи с идеей нашего спасения и Божиего домостроительства. Несмотря на то, что у обоих святителей процесс нашего спасения мыслится в соработничестве человека Богу, акценты в раскрытии этого соработничества поставлены различно. О неразрывной связи воскресного дня, первого при Творении мира, с Пасхой нынешнего века и с днем всеобщего Воскресения мертвых рассуждает свт. Василий Великий, однако тема Пасхи в его трудах подробно не освещается.

4. Благодаря представителям Западного богословия, святителям Амвросию Медиоланскому и Льву Великому, в конце IV–V вв. сохранялось единство Вселенского православия. Ими была заложена основа в богословское осмысление христианской Пасхи для принятия Западной Церковью воззрения Восточной Церкви на Пасху и для одновременного празднования этого Святого дня всей Вселенской Церковью. Однако общая тенденция в пасхальном вопросе, направленная на обособление Римской Церкви, так и не была полностью преодолена.

5. Пасхальная тема в трудах Иоанна Златоуста и блаж. Феодорита Кирского раскрывается в связи с вопросом о единомыслии и единстве Церкви. Подробно рассматривая отношение христианства и иудаизма к Ветхому Завету, святитель указывает основные отличия Пасхи христианской от пасхи иудейской, ограниченной обрядовой стороной Закона и понимаемой как история освобождения израильского народа от египетского рабства. Блаж. Феодорит Кирский исследует происхождение слова «пасха», понимая его как «переход», и отмечает и новозаветный смысл ветхозаветного таинства помазания кровью агнца, предзнаменующего принятие Тела и Крови Христовых. Представители Антиохийской Церкви пришли к выводам, согласованным с Александрийской богословской школой по основным вопросам пасхальной тематики, несмотря на то, что исходили из различных предпосылок для их решения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В ходе исследования установлено, что во II–V вв. основной мотивацией богословского осмысления христианской Пасхи явилось стремление отмежеваться от иудейской пасхальной практики и желание исследовать степень связи новозаветной и ветхозаветной Пасхи. Уже в церковной литературе Доникийского периода (II–III вв.) были обозначены три аспекта Пасхи (священное событие, жертва и праздник). Однако более полно и всесторонне они были богословски осмыслены лишь в Золотой век святоотеческой письменности (IV–V вв.).

В **Доникийский период** (II –III вв.) у представителей Малоазийской, Александрийской и Римской Церквей имелись существенные расхождения в воззрениях на христианскую Пасху и на ее связь с Пасхой ветхозаветной. В этот период аспект пасха – св. событие, раскрывался через непосредственное обсуждение значения слова «пасха», под которым одни понимали «переход», а другие – «страдание». Сторонники последнего толкования, основываясь на словах ап. Павла: «Пасха наша за ны пожрен бысть Христос» (1Кор. 5, 7), началом праздника Пасхи считали страдания и Крестную смерть Спасителя.

Представители Александрийской Церкви приняли значение «переход», выражающее суть главных священных событий обоих Заветов и отражающее их внутреннюю связь.

Связь жертвенных аспектов ветхозаветной и новозаветной Пасхи в Доникийский период выявлялась в основном через решение вопроса о пасхальном характере Тайной вечери: вкушал ли на ней Господь Иисус Христос с учениками законную пасху. Вначале у отцов Римской и Александрийской Церквей преобладало мнение, отрицающее ее пасхальный характер, в отличие от малоазийцев, утверждавших его. Положительное решение вопроса о пасхальном характере Тайной вечери начинает преобладать с конца III в. Одновременность двух событий, вкушение законной пасхи и учреждение Безкровной Жертвы, есть доказательство того,

что именно на Тайной вечери Господь Иисус Христос утвердил «сродство» ветхозаветной и новозаветной Пасхи.

Раскрытие праздничного аспекта напрямую связано со спорами о выборе дня недели для Пасхи (споры между Малоазийской и Римской Церквями в конце II в.). Эти разногласия явились следствием того, что у представителей разных Церквей имелись существенные расхождения в воззрениях на христианскую Пасху и на ее связь с Пасхой ветхозаветной. Так, Малоазийские христиане справляли христианизованную ветхозаветную Пасху, точно следуя иудейским вычислениям времени Пасхи. Римляне считали Пасху самостоятельным праздником Воскресения Христова, независимым от ветхозаветной Пасхи. Александрийцы же определили христианскую Пасху как «Богоучрежденный ветхозаветный праздник, лишь осмысленный в новозаветном духе».

В Золотой век святоотеческой письменности (IV–V вв.) большой интерес к пасхальной тематике был вызван как необходимостью решения вопроса о едином дне празднования Пасхи для всей Церкви, поднятого на Первом Вселенском соборе, так и стремлением к раскрытию христологических и эсхатологических истин.

Главная особенность этого периода заключается в том, что осмысление Пасхи проходило в условиях признания большинством богословских школ «сродства» ветхозаветной и новозаветной Пасхи. Для этой эпохи характерно, с одной стороны, углубленное изучение и Христоцентрическое понимание ветхозаветных пасхальных установлений и всех событий Исхода израильского народа из Египта в свете новозаветных истин. А с другой – стремление к познанию Личности Господа Иисуса Христа, Его Божественной и Человеческой природы, к постижению Таинств Христовых и замысла Божиего домостроительства через раскрытие ветхозаветных образов и событий.

Богословское осмысление христианской Пасхи в IV–V вв. исследовано на примере Александрийской, Каппадокийской, Западной и Антиохийской

богословских школ. Во многих суждениях св. отцы были согласны друг с другом. Именно этот *consensus patrum* свидетельствует о том, что в Церкви к концу V в. в основном завершился процесс богословского осмысления христианской Пасхи. При этом каждая из школ внесла свой неоценимый вклад. Так, наиболее полно пасхальная тематика раскрыта в творчестве свт. Кирилла Александрийского. В проповедях Григория Богослова Пасха освещена в связи с идеей нашего спасения и Божьего домостроительства. У Григория Нисского в трех проповедях на пасхальную тему четко видно освещение Пасхи в трех аспектах (священное событие, жертва и праздник). Свт. Иоанн Златоуст и Лев Великий делают акцент на необходимости хранения единства веры и Церкви. Также в проповедях свт. Льва христологическое единство обеих природ Спасителя, Божественной и Человеческой, объединяет события ветхозаветной и новозаветной Пасхи. Свт. Амвросий Медиоланский свидетельствует из текста Священного Писания о сакральности времени Пасхи. Основополагающие принципы построения александрийской пасхалии излагают свт. Афанасий Великий и архиепископ Феофил Александрийский.

Итоги осмысления каждого из трех аспектов христианской Пасхи целесообразно рассматривать не разделяя, но сводя воедино результаты, полученные каждой школой.

Пасха Господня, понимаемая как *священное событие*, трактуется святыми отцами как прехождение или как переход от смерти к жизни, от земли на небеса. В Ветхом Завете этот переход рассматривается и как свершившийся факт временной победы жизни над смертью, явленной в спасении еврейских первенцев (Исх. 13, 1–2), и как процесс перехода в Землю обетованную. При этом отмечается бессилие Ветхого Закона обуздать могущество смерти, причина которой – отпадение человека от Бога и его рабство дьяволу. В Новом Завете переход от смерти к жизни рассматривается также двояко: и как свершившийся факт и как процесс. Переход Господа нашего Иисуса Христа от Крестной смерти к Воскресению понимается как

свершившийся факт, но уже всецелостной победы жизни над смертью. А совершаемый нами переход от земли в небесный Иерусалим рассматривается как процесс, в котором осуществляется Божий замысел о Творении мира и человека (как существа, здесь приготавливаемого и переселяемого в иной мир) – его обожение.

Переход от смерти к жизни мыслится в соработничестве Бога и человека. В нем участвуют все Лица Святой Троицы, но наше спасение, как исполнение того, что «было в предведении Отца с самого сложения мира»⁶¹³, совершил Христос.

В факте Воскресения Христова святые отцы отмечают две самые главные истины: обожение Его человеческого естества силой обитающего в Нем и соединившегося с Ним Божества и открытие доступа человеческой природе к нетленности, к устойчивости против греха для делания добра и подавления страстей.

Воскресение Христово понимается как начало Творения нового мира и нового человека, *от Бога родишася* (Ин. 1, 13)⁶¹⁴. После Воскресения Христа жизнь обновляется Святым Духом. Он, освящая, соделывает нас нетленными и подобными Христу.

Наш переход от смерти к жизни определяется как переход от Воскресения Господа нашего Иисуса Христа, первенца из мертвых, ко всеобщему Воскресению мертвых, вера в которое, как и участие в Таинстве Евхаристии, должна преобразить нас нравственно и является необходимым условием нашего спасения.

Деятельное участие человека в своем спасении мыслится как стремление человека к Богу через добровольную покорность Ему и готовность совершить «переход» от смерти к жизни, «от жизни мирской к боголюбезному житию».

⁶¹³ *Кирилл Александрийский, свт.* Глафиры или искусные объяснения избранных мест из пятикнижия Моисея // Творения : в 2 кн. М.: Паломник, 2001. Кн. 2. С. 266.

⁶¹⁴ *Григорий Нисский, свт.* Слово 3-е на Пасху : Слово на святую Пасху и о тридневном сроке Воскресения Христова // Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 310.

Все ветхозаветные пасхальные установления имеют прообразовательный и аскетико-богословский смысл как руководства к совершенствованию жизни христианина. Так, вкушение агнца *с пресным хлебом и с горькими травами* (Исх. 12, 8) понимается как удаление от злобы и лукавства, терпение скорбей ради любви ко Господу. Установления: *чресла ... препоясаны, обувь ... на ногах ... и посохи в руках* (Исх. 12, 11), означают бодрость юношеского духа, готовность воли следовать туда, куда укажет Господь.

Жертвенный аспект Пасхи глубоко Христоцентричен. Св. отцы исходят из того, что *начало всего есть Христос* (Кол. 1, 18), о Котором «вопиял закон»⁶¹⁵. Домостроительство нашего спасения обретает цельность через единение двух природ во Христе: в деле нашего спасения действует как Его «человеческая немощь, так и Божественная сила»⁶¹⁶. Божественность пребывает неотделимо в страданиях Господа нашего Иисуса Христа, а Его человеческое естество совечно во славе Божественности⁶¹⁷.

Христологические истины и Образ Христа, как Человека, познаются через совершенство его ветхозаветного прообраза – пасхального агнца, который совершен, без порока, смирен и кроток. При этом сами ветхозаветные жертвы освящаются тем, что через них действует Таинство Христово, и что они явились прообразом «незакалаемой Жертвы»⁶¹⁸.

Таинство Христово раскрывается через типологическое толкование деталей ветхозаветных пасхальных событий, в основном касающихся заклания и вкушения пасхального агнца. Пасха христианская, как приношение и жертва, совершается всякий раз, когда мы на литургии приобщаемся к Христовым Таинствам с чистой совестью.

⁶¹⁵ Кирилл Александрийский, *свт.* О поклонении и служении в Духе и Истине : Книга о святых праздниках // Творения : в 2 кн. М.: Паломник, 2000. Т. 1. С. 695.

⁶¹⁶ Ср. «*nec sine humana infirmitate, nec sine divina... virtutate*» (PL 54. De Passione. 3, 2).

⁶¹⁷ Лев Великий. Слово второе на воскресение Господне / Пер. Д. Зотова в кн. В. Л. Задворного. История Римских Пап : в 2 т. М.: Изд-во Колледжа католической теологии им. Фомы Аквинского, 1995. Т. 1. С. 307.

⁶¹⁸ Григорий Богослов, *свт.* Слово 45-е : На Святую Пасху // Творения : в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2010. Т. 1. С. 669.

В пасхальной теме *праздничному* аспекту Пасхи уделено особое внимание. Основная идея пасхального торжества – победа Спасителя над грехом, проклятием и смертью. Это праздник перехода от нашего осуждения к нашему оправданию.

Мысль о том, что христианская Пасха есть Богоучрежденный ветхозаветный праздник, лишь осмысленный в новозаветном духе, и что великий день Воскресения является, в свою очередь, предзнаменованием «будущего века», четко высказана Афанасием Великим и проходит, как центральная, через все его пасхальные послания: «И как в то время ежегодно творилось воспоминание о прообразе спасения, точно то, же совершается и днесь».

На Тайной вечери, как в свое время в Ветхом Завете (Исх. 12, 43), Господь Иисус Христос устанавливает критерий принадлежности к Церкви – участие верных в пасхальной трапезе. Это условие объединяет и ветхозаветных праведников, и христиан в единую Церковь Христову, в которой в живом общении пребывают Церковь земная и небесная.

Христос освящает всякое время, от начала и до конца. Праздник Пасхи – образ начала и в то же время кончины мира. Св. отцы рассматривают в единстве воскресный день, первый при Творении мира, с Пасхой нынешнего века и с днем всеобщего Воскресения мертвых. Пасхальное торжество будущего века мыслится как торжество, в честь завершения нашего перехода в жизнь вечную.

Время Пасхи сакрально и день праздника должен быть единым для всей Церкви Христовой. Божественным замыслом было определено, чтобы время Страстей Господних совпало со временем ветхозаветной Пасхи, а Воскресение Господа – совершилось тогда, *когда пришел час, чтобы Иисус перешел от этого мира к Отцу* (Ин. 13, 1). Божиим устройением следует считать не только еженедельное празднование Дня Господня, но и ежегодное выделение среди воскресных дней одного, в качестве пасхального.

В определении дня Пасхи истину следует искать в Священном Писании и в Церковном единстве. Все другие попытки определить время Пасхи неминуемо приведут к «мудрованию по стихиям мира сего приходящего», что и нашло подтверждение в пасхальных спорах из-за определения границ пасхального воскресения (спор Александрийской и Римской Церквей) и выбора пасхального месяца (спор александрийцев с протопасхитами и с римлянами).

Подводя итог богословского осмысления христианской Пасхи во II–V вв. и исследования степени ее «сродства» с ветхозаветной Пасхой по трем аспектам (св. событие, жертва и праздник), следует отметить, что все богословские школы признавали важность пасхальной темы и уделили ей должное внимание. Пасха, понимаемая как св. событие и как жертва, осмысливались в Золотой век святоотеческой письменности (IV–V вв.) с позиций «сродства» Ветхого и Нового Завета. Однако позиция Западной Церкви оказалась внутренне противоречивой при рассмотрении праздничного аспекта Пасхи.

В Восточной же Церкви, к концу V в., воззрение александрийцев на христианскую Пасху как на Богоучрежденный ветхозаветный праздник, лишь осмысленный в новозаветном духе, получило всеобщее признание. Александрийская пасхалия как метод расчета дня праздника, соответствующий библейским нормам, легла в основу православной пасхалии, в которой «сродство» ветхозаветной и новозаветной Пасхи закреплено единой системой летосчисления – Византийской эрой от Сотворения мира.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

ИСТОЧНИКИ

1. *Библия : Книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов.* М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2007. 1330 с.
2. *Библия : Книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов на церковно-славянском языке.* М.: Российское Библейское Общество, 1993. 1658 с.
3. *Августин, блаж. Теологические трактаты : О согласии евангелистов // Творения: в 4 т. СПб.: Алетейя, 2000. Т. 2. С. 74–315.*
4. *Амвросий Медиоланский, свт. О таинстве Пасхи // Христианское Чтение. 1841. Ч. II. С. 40–47.*
5. *Амвросий Медиоланский, свт. Письмо господам братьям, возлюбленным епископам, поставленным в Эмилии // Собрание творений: на латинском и русском языках. М.: ПСТГУ, 2015. Т. IV. Ч. 2. С. 399–417.*
6. *Афанасий Великий, свт. Праздничные послания // Творения : в 4 т. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994. Т. 3. С. 376–524.*
7. *Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев. Беседа 2 // Творения : в 2 т. М., 2008. Т. 1. С. 213–293.*
8. *Василий Великий, свт. О Святом Духе. К святому Амфилохию, епископу Иконийскому // Творения : в 2 т. М., 2008. Т. 1. Гл. 27. С. 60–108.*
9. *Властарь М. Алфавитная Синтагма. Буква П. Гл. 7. О том, что для Пасхи положены четыре ограничения. [Электронный ресурс]. URL : www.agioskanon.ru/sintagma (дата обращения: 04.05.2019).*
10. *Григорий Богослов, свт. Слово 1-е : На Пасху и о своем замедлении // Творения : в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2010. Т. 1. С. 21–23.*

11. *Григорий Богослов, свт.* Слово 44-е : На неделю новую, на весну и в память мученика Маманта // Творения : в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2010. Т. 1. С. 655–661.
12. *Григорий Богослов, свт.* Слово 45-е : На Святую Пасху // Творения : в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2010. Т. 1. С. 661–680.
13. *Григорий Нисский, свт.* Слово 1-е на Пасху : Святого Григория Нисского слово на святую и спасительную Пасху // Христианское чтение. СПб., 1839. Ч. II. С. 48–51.
14. *Григорий Нисский, свт.* Слово 2-е на Пасху : Святого отца нашего Григория Ниссаго, слово на Святую Пасху, о воскресении // Христианское чтение. СПб., 1847. Ч. II. С. 3–41.
15. *Григорий Нисский, свт.* Слово 3-е на Пасху : Слово на святую Пасху и о тридневном сроке Воскресения Христова // Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. С. 306–334.
16. *Дидахе* // Журнал Московской Патриархии. 1975. № 11. [Электронный ресурс]. URL: [https://azbyka.ru/ otechnik/pravila/didahe_rus/#0_1](https://azbyka.ru/otechnik/pravila/didahe_rus/#0_1) (дата обращения: 30.08.19).
17. *Дионисий Александрийский, свт.* Творения / Пер., вступительная статья, примечания свящ. А. Дружинина. Казань: Типо-литография Императорского Университета, 1900. 181 с.
18. *Дионисий Александрийский, свт.* Послание каноническое к епископу Василиду // Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. С. 269–274.
19. *Евсевий Кесарийский.* Церковная История. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2013. 544 с.
20. *Евфимий Зигабен.* Толкование на Евангелие от Матфея. СПб.: Общество свт. Василия Великого, 2000. 640 с.
21. *Ефрем Сирий, прп.* Толкование на Послание ап. Павла к Галатам // Творения : в 8 т. М.: Отчий дом, 1995. Т. 7. С. 156–176.

22. *Иероним Стридонский, блаж.* Толкование на Евангелие от Матфея. М.: Сибирская Благовонница, 2018. 460 с.
23. *Иероним Стридонский, блаж.* О знаменитых мужах // Творения. Киев: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1879. Кн. 6. Ч. 5. С. 283–344.
24. *Иоанн Златоуст, свт.* Против иудеев // Творения : в 12 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1895. Т. 1. Кн. 2. С. 635–749.
25. *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на святого Матфея евангелиста // Творения : в 12 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1901. Т. 7. С. 5–891.
26. *Иоанн Златоуст, свт.* Слова на Пасху // Творения : в 12 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1902. Т. 8. С. 924–971.
27. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Первое Послание к Коринфянам // Творения : в 12 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1904. Т. 10. С. 5–455.
28. *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на Послание к Галатам // Творения : в 12 т. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1904. Т. 10. С. 729–816.
29. *Иосиф Флавий.* Иудейские древности. Иудейская война. Против Апиона. Полное издание в одном томе. М.: Альфа-книга, 2011. 1218 с.
30. *Иринеи Лионский, сщмч.* Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания : Против ересей / Изд. на русском языке прот. П. Преображенского. СПб.: Книгопродавец И. Л. Тузов, 1900. С. 19–528.
31. *Кирилл Александрийский, свт.* О поклонении и служении в Духе и Истине : Книга о святых праздниках // Творения : в 2 кн. М.: Паломник, 2000. Кн. 1. С. 692–732.

32. *Кирилл Александрийский, свят.* Глафиры или искусные объяснения избранных мест из пятикнижия Моисея // Творения : в 2 кн. М.: Паломник, 2001. Кн. 2. С. 7–427.
33. *Константин Великий, равноап.* Послание из Никеи к епископам, не присутствовавшим на соборе // Деяния Вселенских Соборов. СПб.: Воскресение, 1996. Т. 1. С. 80–82.
34. *Лактанций.* Божественные установления / Пер. В. М. Тюленева. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. 505 с.
35. *Лев Великий, свят.* Слово IV на Рождество Христово. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Lev_Velikij/slova-na-rozhdestvo-khristovo/#0_4 (дата обращения: 07.08.19).
36. *Лев Великий, свят.* Слово VII о страстях Господних, произнесенное в воскресенье / Пер. Д. Зотова в кн. В.Л. Задворного. История Римских Пап: в 2 т. М.: Изд-во Колледжа католической теологии им. Фомы Аквинского, 1995. Т. 1. С. 289–294.
37. *Лев Великий, свят.* Слово второе на воскресение Господне (Слово XXI о страстях Господних) / Пер. Д. Зотова в кн. В.Л. Задворного. История Римских Пап : в 2 т. М.: Изд-во Колледжа католической теологии им. Фомы Аквинского, 1995. Т. 1. С. 301–309.
38. *Мелитон Сардийский, свят.* О Пасхе / Пер. с древнегреч. Митр. Илариона (Алфеева). [Электронный ресурс]. URL: <http://old.hilarion.ru/2010/02/23/629> (дата обращения: 30.08.19).
39. *Мелитон Сардский, свят.* О Пасхе / Пер. с древнегреч. диак. В. Василика. [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.ru/52897.html> (дата обращения: 23.05.19).
40. *Мелитон Сардийский, свят.* О Пасхе // Сочинения древних христианских апологетов / Пер. с древнегреч. А. Г. Дунаева. СПб.: Алетейя, 1999. С. 520–584.

41. *Никифор Григора*. Римская история Никифора Григоры, начинающаяся со взятия Константинополя Латинянами. [Электронный ресурс]. URL : https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/rimskaja-istorija-nikifora-grigori.
42. *Ориген*. Толкования на Евангелие от Иоанна : Кн. 10 // Альманах «ΑΚΑΔΗΜΕΙΑ – материалы и исследования по истории платонизма» / Пер. и примеч. О. И. Кулиева. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2010. Вып. 8. С. 244–292.
43. *Пасхальная хроника* / Пер. и комментарии Л. А. Самуткиной. СПб.: Алетейя, 2004. 216 с.
44. *Соборное послание к церквам Божиим, находящимся в Александрии, Египте, Пентаполе, Ливии и во всей поднебесной, клиру и мирянам, исповедающим православную веру* // Деяния Вселенских Соборов. СПб.: Воскресение, 1996. Т. 1. С. 82–84.
45. *Созомен Е*. Церковная история. СПб.: Типография Фишера, 1851. 636 с.
46. *Тертуллиан*. Против иудеев // Творения / Пер. Е. В. Карнеева. СПб.: Типография морского кадетского корпуса, 1850. Ч. 3.
47. *Феодорит Кирский, блаж.* Изъяснение трудных мест Божественного Писания : Толкование на Книгу Исход // Творения. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1905. Ч. 1. С. 89–132.
48. *Феофилакт Болгарский, блаж.* Толкование на Евангелие от Матфея. [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/Feofilakt_Bolgarskij/tolkovanie-na-evangelie-ot-matfeja. (дата обращения: 08.08.19).
49. *Bede*. The reckoning of time / Transl. by F. Walles. Liverpool: University Press, 1999. 479 p.
50. *Bucherius A.* De doctrina temporum commentarius in Victorium Aquitanum. Antwerp: Balthasaris Moreti, 1634. Col. 2–69.
51. *Cyrille d’Alexandrie, st.* Lettres festales: I–XVII en 3 vol / éd. par Pierre Evieux. Paris: Cerf, 1991–1998.

52. *Cyril of Alexandria, st.* Festal letters : 13–30 / éd. by D.G. Hunter. Washington: The Catholic University of America Press, 2013. 220 p.
53. *Ignatus, s. martyr.* Epistola ad Ephesios // Patrologiae cursus completus... Seria Graeca... / Accurante J. P. Migne. Parisiis, Apud Garnier Fratres, Editores et J.-P. Migne Successores, 1894. T. 5. Col. 729–756.
54. *Léon le Grand, st.* Sermons : dans 4 volumes / Trad. et notes de René Dolle. Paris: Cerf, 2004. V. 3. 332 p.
55. *Leo Magnus st.* Epistola CXXI. Ad Marcianum Augustum. De Paschate // Patrologiae Latinae. Parisiis, Apud J.-P. Migne Editorem, 1846. T. LIV. Col. 1055–1058.
56. *Leo Magnus st.* Epistola CXXXVII. Ad eudem Marcianum // Patrologiae Latinae. Parisiis, Apud J.-P. Migne Editorem, 1846. T. LIV. Col. 1100–1101.
57. *Origène.* Sur la Pâque / Publié par O. Guéraud et P. Nautin. Paris: Beauchesne, 1979. 272 p.
58. *Petavii D. (Petau D.)* Opus de Doctrina Temporum : auctius in hac nova editione notis & emendationibus quamplurimis, quas manu sua codici adscripsera Dionysius Petavius. Antverpiae, D. Donatii, 1703. V. 2. P. 552.
59. *Theophili Alexandrini, ep.* Prologus de sancto ac salutari Paschate // Patrologia Graeca. Paris: J.-P. Migne, 1857. T. 65. P. 47–52.
60. *Victor Capuensis, ep.* Ex libello de cyclo paschal // Spicilegium solesmense complectens sanctorum partum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera. Paris: Prosiat apud firmin Didot fratres, 1852. T. 1. P. 296–301.

ЛИТЕРАТУРА

61. *Адамов И.И.* Св. Амвросий Медиоланский // Богословский вестник. 1911. Т. 3. №9. С. 99–117; №11. С. 605–624; 1912. Т. 1. №2. С. 269–296; Т. 2. №5. С. 147–179.

62. *Александр Глаголев, сщмч.* Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви // Труды Киевской Духовной Академии. 1909. Ноябрь. С. 491–504.
63. *Библейская энциклопедия.* М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1990. 902 с.
64. *Бикерман Э.* Хронология древнего мира: Ближний Восток и античность / Пер. с англ. под ред. М. А. Дандамаева. М.: Наука, 1975. С. 20–22.
65. *Битбунов Г.С.* Двенадесятые праздники. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. 255 с.
66. *Боголюбов Н., свящ.* Вера в воскресение Иисуса Христа // Сб. Воскресение Христово. Киев: Пролог, 2004. 108 с.
67. *Болотов В.В.* Из эпохи споров о Пасхе в конце II века // Христианское чтение. 1900. Т. 1. С. 450–454.
68. *Болотов В. В.* Церковно-обрядовые разности во втором столетии. Собрание церковно-исторических трудов: в 8 т. М.: Мартис, 1999. Т. 1. С. 546–561.
69. *Болотов В.В.* Александрийская пасхалия : Логика и эстетика // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 105–144.
70. *Болотов В.В.* Лекции по истории древней церкви : в 4 т. Минск: Изд-во Белорусской Православной Церкви, 2008.
71. *Вавилов Н. И.* Пять континентов. М.: Государственное изд-во географической литературы, 1962. 254 с.
72. *Вассиан (Бирагов), игум.;* *Кузнецова Л. М.* Вечность и неизменность библейских норм Святой Пасхи. [Электронный ресурс]. URL: <http://archive.bogoslov.ru/text/print/4733283.html>. (дата обращения: 08.08.2019).
73. *Вассиан (Бирагов), игум.;* *Кузнецова Л. М.* Александрийский цикл и православная пасхалия: временное и вечное // Церковь и время.

- Научно-богословский и церковно-общественный журнал: в 4 т. М.: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2014. Т. 1 (66). С. 109–129.
74. *Вассиан (Бирагов), игум.; Кузнецова Л. М.* Александрийский цикл и православная пасхалия // Труды Нижегородской духовной семинарии: сб. работ преподавателей и студентов. Нижний Новгород, 2014. Вып. 12. С. 175–202.
75. *Вейсман А. Д.* Греческо-Русский словарь. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. 1870 с.
76. *Виноградов Н., свящ.* Догматическое учение святого Григория Богослова. Казань: Типография Императорского Университета, 1887. 508 с.
77. *Виталий (Устинов), митр.* Слово на Пасху. [Электронный ресурс]. URL: <http://in-space.info/news/mitropolit-vitalii-ustinov-slovo-na-paskhu> (дата обращения: 22.03.2019).
78. *Воскресение Иисуса Христа* // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. Т. 9. С. 414–423.
79. *Воскресение мертвых* // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. Т. 9. С. 423–437.
80. *Гаркави А.Я.* Исторические очерки караимства // Журнал «Восход». 1897. № 5. С. 121–122.
81. *Георгиевский А. И.* О воскресении мертвых в связи с Евхаристией, в свете учения Священного Писания // Богословские труды. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1973. Вып. 14. С. 33–45.
82. *Георгиевский А. И.* Догмат о воскресении в эпоху вселенских соборов // Богословские труды. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1984. Вып. 25. С. 321–342.
83. *Георгиевский А.И.* Пасхальное богослужение. [Электронный ресурс]. URL : <https://azbyka.ru/pasxalnoe-bogosluzhenie> (дата обращения: 14.04.2019).

84. *Георгиевский А.И.* О церковном календаре // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 61–77.
85. *Глигоров Г.* Типологическое значение еврейского праздника Пасхи. «Пасха – прообраз явления Мессии и участия в пире Мессии». [Электронный ресурс]. URL: bogoslav.ru/text/1632232.html (дата обращения: 14.04.2019).
86. *Глубоковский Н. Н.* О пасхальной вечери Христовой и об отношениях к Господу современного Ему еврейства : По поводу немецкого исследования проф. Д. А Хвольсона // Христианское Чтение. 1893. № 7–8. С. 85–123; № 9–10. С. 289–320.
87. *Гнедич П., прот.* Догмат искупления в русской богословской науке. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 494 с.
88. *Год – библейский и церковный* // Православная богословская энциклопедия или богословский энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Лопухина. СПб., 1903. Т. IV. С. 455–467.
89. *Горский А.В., прот.* Совершил ли Господь Иисус Христос Пасху иудейскую на последней Вечери Своей с учениками? // Прибавление к Творениям святых Отцов. 1853. Ч. 12. Кн. 3. С. 446–491.
90. *Даниелу Ж.* Таинство будущего : Исследования о происхождении библейской типологии. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. 448 с.
91. *Димитрий Лебедев, сщмч.* Средники // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1911. Май. С. 106–155.
92. *Димитрий Лебедев, сщмч.* Из истории древних пасхальных циклов : 19-летний цикл Анатолия Лаодикийского // Византийский временник: в 23 т. СПб.: Императорская Академия Наук, 1913. Вып. 1–4. Т. 18. С. 148–389.
93. *Димитрий Лебедев, сщмч.* Речь перед защитой магистерской диссертации : «Из истории древних пасхальных циклов : 19-летний

- цикл Анатолия Лаодикийского» // Богословский вестник. 1916. Т. 1. № 1. С. 36–47.
94. *Димитрий Лебедев, сщмч.* Так называемая византийская эра от сотворения мира // Византийское обозрение. Юрьев. 1917. Т. 3. С. 1–52.
95. *Дискуссия по календарному вопросу на Всероссийском поместном соборе 1917–1918 гг.* // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. Приложение 2. С. 287–319.
96. *Добыкин Д.Г.* Православное учение о толковании Священного Писания: Лекции по библейской герменевтике. СПб.: Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2018. 273 с.
97. *Епифанович С.Л.* По поводу книги Ф.М. Окснюка «Эсхатология Григория Нисского» // Труды Киевской Духовной Академии. 1917. №1. С. 135–166.
98. *Епифанович С.Л.* Лекции по патрологии : Церковная письменность I–III века. СПб.: Воскресение, 2010. 607 с.
99. *Желтов М., диак. (свящ.).* Чин Тайной вечери в представлениях современных литургистов // XV Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. 2005 г. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. Т. I. С. 66–73.
100. *Иванов А.В.* Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. СПб.: Воскресение, 2008. 912 с.
101. *Иванцов-Платонов А., прот.* Ереси и расколы первых веков христианства. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Ivancov_Platonov/eresi-i-raskoly-pervyh-treh-vekov-hristianstva (дата обращения: 30.08.19).
102. *Илья (Жуков) игум.* Пасха и пасхалия : Время и календарь в православном сознании. СПб.: Изд-во Виктора Немтинова, 2000. 141 с.
103. *Иоанн (Шаховской), еп.* Время веры. Нью-Йорк: Изд. имени Чехова, 1954. 412 с.

104. *Календарь библейско-еврейский и иудейский* // Православная богословская энциклопедия / Сост. Н. Н. Глубоковский. СПб., 1907. Т. VIII. С. 1–6.
105. *Календарь вечности : Интервью с архим. Тихоном (Шевкуновым)* // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 54–60.
106. *Катанский А. Л.* Учение о благодати Божией в творениях св. Григория Богослова. Христианское Чтение. 1900. № 12. С. 849–886.
107. *Константин (Горянов), архиеп. (митр.)*. Богословские аспекты Таинства Евхаристии. [Электронный ресурс]. URL : <https://azbyka.ru/bogoslovskie-aspekty-tainstva-evхаристии> (дата обращения: 09.08.19).
108. *Корсунский И. Н.* Новозаветное толкование Ветхого Завета. М.: Типография Снегирева, 1885. 327 с.
109. *Кузенков П. В.* Христианские хронологические системы : История летосчисления в святоотеческой и восточнохристианской традиции. М.: Русский издательский центр, 2004. 1001 с.
110. *Макарий (Оксиюк), митр.* Эсхатология св. Григория Нисского: Историко-догматическое исследование. СПб.: Аксион эстин, 2009. 196 с.
111. *Мейендорф И, прот.* Введение в святоотеческое богословие // Храм прп. Агапита Печерского. Киев, 2002. 338 с.
112. *Миролюбов А.* Проповеди св. Кирилла Александрийского. Киев, 1889. 300 с.
113. *Михаил (Лузин), еп.* Библейская наука : Очерк истории толкования Библии. Киев: Типография Фортунатова, 1898. 152 с.
114. *Наименование праздника Воскресения Христова* // Христианское Чтение. 1905. № 4. С. 579–586.
115. *Никитин В. А.* Пасхальный догмат в русском богословии // Богословские труды. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1990. Сб. 30. С. 279–303.

116. *Огицкий Д. П.* Канонические нормы православной пасхалии. Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 218–233.
117. *Орфанитский И., свящ.* Историческое изложение догмата об Искупительной жертве Господа нашего Иисуса. М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1904. 237 с.
118. *Панагопулос И.* Толкование Священного Писания у отцов Церкви : в 2 т. М.: Перервинская Духовная Семинария, 2013–2015.
119. *Певницкий В.Ф.* Св. Лев Великий и его проповеди. Киев: Губернская типография, 1871. 174 с.
120. *Писарев Л. И.* Святой Ипполит, епископ Римский. Очерки его жизни и литературной деятельности. Казань, 1898. Вып. 1. 48 с.
121. *Питирим (Нечаев), еп. (митр.).* Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX века // Богословские труды. М., 1970. Сб. 5. С. 215–226.
122. *Покровский И., свящ.* Праздник Пасхи в Православной Церкви. СПб.: Типография В. Головина, 1862. 121 с.
123. *Покровский Н., свящ.* Символические формы агнца в древне-христианском искусстве // Христианское чтение. 1878. № 5–6. С. 743–782.
124. *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии : I–IV века. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004. 796 с.
125. *Сергий (Страгородский), патр.* Православное учение о спасении. М.: Московский Патриархат, 1991. 264 с.
126. *Сидоров А. И.* Святитель Кирилл Александрийский, его жизнь, церковное служение и творения : вступительная статья // Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Кн. 1. М.: Паломник, 2000. Т. 1. С. 3–122.
127. *Сидоров А. И.* Св. Мелитон Сардийский. Жизнь и творения. Сочинение «О Пасхе». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bibliofond.ru/view.aspx?id=107342> (дата обращения: 27.03.2019).

128. *Сидоров А.И.* Святоотеческое наследие и церковные древности : в 4 т. М.: Сибирская Благовонница, 2013. Т. I– IV.
129. *Скабалланович М.* Толковый Типикон : Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Киев: Типография Н. Т. Корчак-Новицкого, 1910. Вып. 1. 494 с.
130. *Скворцов К. И.* Учение св. Григория Нисского о достоинстве природы человеческой // Труды Киевской Духовной Академии. 1865. Т. 3. № 10. С. 159–184.
131. *Смагло С., свящ.* Жатва как апокалиптический образ в новозаветной эсхатологии // Христианское Чтение. 2018. № 2. С. 25–36.
132. *Степанов Н.* Таблицы для решения летописных задач на время // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук. 1908. XIII. Кн. 2. С. 83–132.
133. *Торп Л.* Введение к «Истории франков» Григория Турского. [Электронный ресурс]. URL: http://kartaslov.ru/Турский_Г_История_франков/1 (дата обращения: 14.08.2019).
134. *Троцкий В.А., сщмч.* Понятие о Церкви в противоиудейской полемике первых двух веков // Богословский вестник. 1912. Т. 2. № 5. С. 1–29; № 6. С. 241–255.
135. *Троцкий В.А., сщмч.* О церковном употреблении пасхальной эннеакэдекаетириды Анатолия Лаодикийского // Богословский вестник. 1916. №1. Т. 1. С. 48–62.
136. *Кн. Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. Избранные произведения. Сер. «Выдающиеся мыслители». Ростов н/Д.: Феникс, 1998. С. 17–337.
137. *Туберовский А. М.* Воскресение Христово : Опыт мистической идеологии пасхального Догмата. Сергиев Посад: Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1916. 340 с.
138. *Успенский Н.Д.* Тайная Вечеря и Трапеза Господня // Православная литургия : Историко-литургические исследования. Праздники, тексты,

- устав. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви. 2007. Т. 3. С. 3–27.
139. *Фокин А. Р.* Святитель Лев Великий // Альфа и Омега. 2000. № 25. С. 378–388.
140. *Хвольсон Д.А.* Последняя пасхальная вечеря Иисуса Христа и день Его смерти // Христианское чтение. 1875. № 9–10. С. 430–488; 1877. № 5–6. С. 821–876; № 11–12. С. 557–610; 1878. № 3–4. С. 352–419.
141. *Цытин В., прот.* IV Вселенский собор. Ч. 1. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/51824.html> (дата обращения: 07.08.19).
142. *Цытин В., прот.* О календарных спорах и церковных канонах // Календарный вопрос. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2000. С. 96–104.
143. *Шмеман А., прот.* Воскресные беседы. М.: Паломник, 1993. 250 с.
144. *A Greek-English Lexicon* / comp. by H. G. Liddell & R. Scott. Oxford: Clarendon Press, 1996. 2436 p.
145. *Baillet A.* Histoire de la Fête de Pâques // Les vies des saints et l’histoire des fêtes de l’année. Paris: Chez la Veuve Roulland, 1724. Т. 4. Deuxième partie. P. 7–9.
146. *Bauer A. und Strzygowski J.* Eine Alexandrinische Weltchronik. Text und miniature // Denkschriften Der Kaiserlichen Akademie Der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Classe. Wien. 1905. Vol. 60.
147. *Burns W. H.* Introduction aux lettres festales // Lettres festales: I–VI / par st. Cyrille d’Alexandrie / éd. par P. Evieux. Paris, Cerf, 1991. V. 1. P. 11–133.
148. *Cattanéo E.* Trois homélies Pseudo-Chrysostomiennes sur la Pâque comme oeuvre d’Apollinaire de Laodicée. Paris: Beauchesne, 1981. 267 p.
149. *Daniélou J.* Bible et liturgie : La theologie biblique des Sacrements et des fêtes d’après les Pères de l’Église. Paris. Cerf, 1951. 479 p.
150. *Daunoy F.* La question pascale au concile de Nicée // Echos d’Orient, 1925. Т. 24. n^o 140. P. 424–444.

151. *Duchesne L.* La question de la Pâque au concile de Nicée // Revue des questions historiques. 1880. T. XXVIII. P. 5–42.
152. *Dulaurier E.* Recherches sur la chronologie Arménienne technique et historique. Paris; L’Imprimerie Impériale, 1839. T. 1. 427 p.
153. *Dunn J.* Jesus remembered. Grand Rapids. Eerdmann. 2003. Vol. 1. 1019 p.
154. *Gerlach K.* The Antenicene Pascha : A rhetorical history. Leuven. Peeters. 1998. 434 p.
155. *Green B.* The Soteriology of Leo the Great. Oxford: University Press, 2008. 273 p.
156. *Grumel V.* La chronologie. Paris: Presses Universitaires de France, 1958. 487 p.
157. *Grumel V.* Le problème de la date pascale aux III^e et IV^e siècles // Revue des études byzantines. 1960. T. 18. P. 163–178.
158. *Guéraud O. et Nautin P.* Introduction au livre d’ Origène : Sur la Pâque // Origène : Sur la Pâque / Publié par O. Guéraud et P. Nautin. Paris: Beauchesne, 1979. P. 15–150.
159. *Gy P.-M.* Semaine sainte et triduum pascal // Maison Dieu, 1955. 41. P. 7–15.
160. *Krusch B.* Der 84-jährige Ostercyclus und seine Quellen. Leipzig: Verlag von Veit und Comp, 1880. 349 s.
161. *Leibowicz M.* Une étape contournée dans l’unification des pratiques computistes médiévales latines // Cahier de recherches médiévales. Auxerre., Centre d’études médiévales d’Orléans. 2008. № 15. P. 277–303.
162. *Lejbowicz M.* De tables pascales tables astronomiques et retour : Formation et réception de comput patristique. [Электронный ресурс]. URL: [http : // Max Lejbowicz@univ-paris1.fr](http://Max.Lejbowicz@univ-paris1.fr) (дата обращения: 29.07.2019).
163. *Manns F.* Encore une fois: la dernière Cène, un repas pascal // Didaskalia. Lisboa, 2007. V. 37. Fascículo 2. P. 27–32.
164. *Meunier B.* Introduction et l’annotation au XVI festale // Lettres festales: XII–XVII / par st. Cyrille d’Alexandrie / éd. par P. Evieux. Paris. Cerf, 1998. V. 3. P. 209.

165. *Mosshammer A.* The easter computus and the origins of Christian era. Oxford: Oxford university press, 2008. 432 p.
166. *Nauroy G.* Édition et organisation du recueil des lettres d'Ambroise de Milan: une architecture cachée ou altérée? // La correspondance d'Ambroise de Milan : Actes du colloque international de Saint-Étienne et Lyon 26–27. 11. 2009 / Ed. par A. Canellis. Saint- Étienne: Presses Universitaires de Saint-Étienne, 2012. P. 19–73.
167. *Nautin P.* Homélie Pascales : Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte. Paris: CERF, 1950. 201 p.
168. *Richard M.* La question pascale au II siècle // Opera minora. 1976. T. 1. n^o8. P. 179–212.
169. *Russel N.* Theophilus of Alexandria. Routledge: Taylor & Francis, 2006. 235 p.
170. *Schwartz E.* Christliche und jüdische Ostertafeln. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1905. 197 p.
171. *Zelzer M.* Zum Osterfestbrief des hl. Ambrosius, und zur römischen Osterberechnung des 4. Jahrhunderts // Wiener Studien. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1978. № 91. S. 187–204.