

## Деяния святых апостолов

### Иван Петрович Николин

#### Предварительные замечания

#### Отношение священного Деяписателя к повествуемым им событиям

Предварительные замечания Отношение священного Деяписателя к повествуемым им событиям

Необходимость постановки такого вопроса. – Путь, который намечает сама свящ. книга Деяний для решения его. – Господствующий взгляд в науке по данному вопросу. – Характер предлагаемого исследования в соответствии с этим. – Источники и пособия

Ценность и достоверность всякого исторического произведения зависит от того, каким путем и откуда писатель его получил сведения о передаваемых им событиях. Поэтому первый вопрос, который представляется решить исследователю какого-либо исторического литературного памятника, это – вопрос об отношении писателя к рассказанным им событиям, о характере, содержании и качестве источников, из которых он черпал материал для своего повествования. Эта задача при исследовании священной книги Деяний отчасти облегчается, так как сама священная книга представляет ценное свидетельство относительно личности писателя и источника его сведений, которые составляют содержание его произведения. Как особенность Деяний; в сравнении с другими новозаветными писаниями, нужно отметить то обстоятельство, что с половины священной книги повествование по местам (XVI, 10–17; XX, 5–15; XXI, 1–18; XXVII–XXVIII, 16) ведется в первом лице множественного числа. По естественному ходу мысли из этого выражения «мы» можно построить одно заключение, что писатель Деяний был современником и частью участником в описываемых им происшествиях и во всяком случае стоял в непосредственной близости к событиям, вошедшим в его повествование, и главным деятелям в них. Такое совершенно естественное заключение подтверждается тем церковным

преданием, что писателем Деяний был ученик Ап. Павла, спутник в некоторых его путешествиях, и сотрудник его, что он и обозначает попеременным употреблением «мы» в своем повествовании. Церковное предание указывает на св. Евангелиста Луку, как на писателя Деяний. Эта священная книга, поэтому, есть с одной стороны плод его собственного личного участия в описанных событиях (вторая часть), а с другой – свод рассказов и наблюдений других лиц, близко стоящих к истории первохристианства и так или иначе принимающих участие в движении её (первая часть свящ. книги).

Против этого, повторим, совершенно естественного заключения новейшая наука выдвигает так называемую «теорию письменных источников», по которой Деяния нужно рассматривать не как целое оригинальное произведение одного и того же писателя, а как собрание отдельных отрывков, разрозненных письменных документов, обязанных своим происхождением различным писателям. Тогда появление «мы» во второй части Деяний указывало бы только на начало нового письменного источника, который Деянописатель ввел в свое произведение. Шлейермахеру принадлежит подробное развитие и обоснование теории письменных источников. В своем «введении в Новый Завет» он высказал такое основное положение: «если бы было вполне удостоверено, что Деяния – оригинальное произведение, то можно бы было допустить, что спутник Ап. Павла был автором его. Но если это еще не решено, и автор ограничился только тем, что собрал и связал найденные материалы, то и выражение «мы» не доказывает, ничего более, кроме того, что одни материалы происходят от очевидца, другие – нет.<sup>1</sup>

Теория письменных источников вслед за Шлейермахером была принята многими учеными и держится упорно в науке до последнего времени. Видными представителями её можно назвать Овербека, Гольцманна, Якобсена, Спитту, отчасти Сорофа и др. К ним примыкают Евальд, Тирш, Трип и др. Большинство из них допускает значительную переработку источников Деянописателем и, притом, с тенденциозной целью<sup>2</sup>.

Отсюда первую нашу задачу составить разбор теории письменных первоисточников во всех её видоизменениях, причем наше внимание будет направлено на раскрытие строгой историчности отдельных явлений и рассказов свящ. книги Деяний, полного соответствия самого хода, развития повествования с современной им исторической обстановкой их. Ту же самую цель мы будем преследовать при выяснении задачи и намерений писателя, с которыми он приступал к написанию свящ. книги, при изложении биографических сведений о нем и при соображениях относительно времени появления свящ. книги. Отсюда наш опыт будет носить на себе в значительной степени характер исторический.

Свое построение предлагаемый опыт исследования получает от общего направления западной библиологической науки. Последняя рассматривает священные книги, как историко-литературные памятники, и с этой точки зрения судит о них. Справедливое, конечно, только в том смысле, что новозаветные писания стоят в тесной связи с современным им течением и развитием христианской жизни, подобное воззрение наиболее применимо к Деяниям. Являясь по самому своему содержанию книгой с характером не дидактическим, а по преимуществу историческим, она, естественно, возбуждает ряд тех вопросов, которые применяет к новозаветной священной письменности научный метод исследования. Как произошла священная книга Деяний, действительно ли она принадлежит тому лицу, которому приписывается церковным преданием, соответствует ли её внутреннее содержание времени происхождения её и тому высокому значению, какое усвоится ей, точно ли древняя христианская церковь с первых моментов происхождения свящ. книги придавала ей каноническое достоинство в том смысле, какое усвоится ей в настоящее время среди христиан, – таковы вопросы, критическое рассмотрение которых намечается для введения в Деяния новыми критиками – исследователями. Православный богослов должен стоять на страже церковного достояния и быть в живом соприкосновении с нарождающимися взглядами в библиологической науке. Он не имеет права проходить их

молчанием, но должен подвергнуть анализу выводы современной рационалистической науки относительно священной книги. Его слово будет удовлетворять требованиям времени и отвечать на его вопросы, если он, не игнорируя выводов отрицательной науки, но критически проверяя их на основании данных самой священной книги и церковного предания, будет стремиться к объективному изложению соответствующего о ней представления в духе древней христианской церкви. Для православного богослова каждая книга свящ. канона включает в себе глаголы «жизни вечной» (Ин.5:39), и потому он не может относиться равнодушно к построениям отрицательной библиологической науки. Самый лучший и испытанный прием борьбы в данном случае тем же самым оружием, какое употребляет отрицательная наука. Вот почему предлагаемый опыт введения в свящ. книгу Деяний получает с другой стороны характер критический.

Намечаемое нами историко-критическое изучение книг свящ. Писания не может сопровождаться ущербом для знакомства с их положительной стороной. Сознательное усвоение их положительной стороны и может быть достигнуто только при основательном научном разборе существующих отрицательных взглядов на нее. Богодухновенное по своему содержанию, свящ. Писание, как произошедшее путем взаимодействия Духа Божественного с духом человеческим, по необходимости отражает на себе печать последнего в исторических условиях своего появления. Каждый свящ. писатель пишет по известному историческому поводу и побуждению, имеет известную цель, которая определяет направление и дух писания, каждый принадлежит своему месту и времени. Все это с наибольшим правом может быть отнесено к писаниям св. Луки (Еванг.1:1–4), который был и Дееписателем. Само собой, понятно, что правильное уяснение этой историко-человеческой стороны священных писаний способствует пониманию и уразумению самого содержания их. Св. Иоанн Златоуст в одной из своих бесед высказывает такое положение: «не станем просто судить о делах, но будем тщательно вникать вовремя, причину, намерение, в различие лиц и во все другие

обстоятельства, – иначе невозможно дойти до истины»<sup>3</sup>. Это мудрое правило великого Отца Церкви и златословесного истолкователя свящ. Писания и лежит в основании предлагаемого исследования о свящ. книге Деяний.

Сообразно с историко-критическим направлением предлагаемого опыта исследования, и источники и пособия, которыми мы пользовались при написании своего сочинения, распадаются на два класса, примыкая с одной стороны к трудам чисто-исагогическим и частью экзегетическим, а с другой к произведениям с историческим характером, воспроизводящим перед нами историю Апостольского века.

В нашем распоряжении прежде всего находились общие введения в Новый Завет, каковы:

1. Schliermacher. Einleitung ins Neue Testament. Berlin, 1845 г.
2. Bleek. Einleitung in Neue Testament. Berlin. 1875 г.
3. Cornely. Historica et critica introductio in libros sacros. t. III, Parisiis, 1886 г.
4. Holtzmann. Lehrbuch der historisch – kritischen Einleitung in das Neue Testament. Freiburg, 1886 г.
5. Weiss. Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament. Berlin, 1886 г.
6. Гэрике. Введение в новозаветные книги священного писания. Перевод с немецкого под редакцией Архимандрита Михаила, Москва, 1869 г.

Несколько монографий, посвященных общему исследованию свящ. книги Деяний и частным вопросам из области критики её:

1. König. Die Echtheit der Apostelgeschichte des heiligen Lucas. Breslau, 1867 г.
2. Schmidt. Die Apostelgeschichte unter dem Hauptgesichtspunkte ihrer Glaubwürdigkeit kritisch – exegetisch bearbeitet. Band. I. Erlangen, 1882 г.
3. Lekebusch. Die Composition und Entstehung der Apostelgeschichte. Goth a, 1854г.
4. Zeller. Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht. Stuttgart, 1854 г.

5. Bauer. Die Apostelgeschichte eine Ausgleichung des Paulinismus und des Iudenthums innerhalb der christlichen Kirche. Berlin, 1850 г.

6. Mag erhoff. Einleitung in die petrinischen Schriften nebst einer Abhandlung über den Verfasser der Apostelgeschichte. Hamburg, 1835 г.

7. Schneckenburger. Ueber den Zweck der Apostelgeschichte. Bern, 1841 г.

8. Jacobsen. Die Quellen der Apostelgeschichte. Berlin, 1885 г.

9. Sorof. Die Entstehung der Apostelgeschichte. Berlin, 1890 г.

10. Spitta. Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert. Halle, 1891 г.

11. Ebrard. Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte Frankfurt. 1868 г. th. 1, s. 860–943: Die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte.

12. Pfleiderer. Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren, Berlin, 1887 г., s. 544–615. Die Apostelgeschichte.

Пособия истолковательного характера.

1. Cramer. Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum: catena in Acta ss. Apostolorum tom. II. Oxonii, 1844 г.

2. Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Деяния Апостольские. Санкт-Петербург, 1856 г.

3. Блаж. Феофилакт, Архиепископ Болгарский. Толкование на Деяния святых Апостолов. Казань, 1871 г.

4. Meyer. Kritisch – exegetischer Kommentar über das Neue Testament. III: Krit. exeget. Handbuch über die Apostelgeschichte. Göttingen, 1870 г.

5. Baumgarten. Die Apostelgeschichte oder der Entwicklungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom. th. 1–11. Halle 1852 г.

6. Overbeck. Kurze Erklärung der Apostelgeschichte von de Wette, bearbeitet und stark erweitert. Leipzig, 1870 г.

Руководства исторического характера для изучения Апостольской эпохи:

1. Ewald. Geschichte des Apostolischen Zeitalters. Göttingen, 1858 г.

2. Neander. Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. Gotha, 1862 г.

3. Gfrörer. Geschichte des Urchristenthums: die heilige Sage. Stuttgart, 1838 г. –

4. Thiersch. Die Kirche im apostolischen Zeitalter. Augsburg. 1879 г.

5. Hausrath. Neutestamentliche Zeitgeschichte, t. I. Heidelberg, 1873 г., t. II, 1872 г., и t. III, 1874 г.

6. Schürer. Lehrbuch der Neutestam. Zeitgeschichte. Leipzig, 1874 г.

7. Wieseler. Chronologie des apostolischen Zeitalters. Gottingen, 1848 г.

8. Прот. А.В. Горский. История Евангельская и церкви Апостольской. Москва, 1883 г.

9. Krenkel. Paulus der Apostel der Heiden. Leipzig 1869 г.

10. Kenan. Die Apostel. Leipzig und Paris, 1866 г.

11. Renan. Paulus. Leipzig und Paris, 1869 г.

12. Banr. Paulus. Leipzig. 1866 г.

13. Oertel. Paulus in der Apostelgeschichte. Halle, 1868 г.

14. Trip. Paulus nach der Apostelgeschichte. Leiden, 1866 г.

15. Фаррар. Жизнь и труды св. Апостола Павла. Пер. Лопухина. Изд. иллюстрированное. СПб. 1887 г.

В качестве вспомогательных источников собственно для критики текста у нас находились:

1. Bretschneider. Lexicon manuale Graeco – Latinum in libros Novi Testamenti, t. I – II. Lipsiae, 1829 г.

2. Cremer. Biblisch – theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität. Gotha, 1872 г.

3. Wilkii. Clavis Novi Testamenti philologica. Lexicon Graeco – Latinum in libros Novi Testamenti auctore Grimm. Lipsiae, 1848 г.

В подлежащих местах *textus receptus* был тщательно сверяем с *Novum Testamentum Graece Tischendorf. Editio octava major. Lipsiae, 1870 г.*

Другие пособия и журнальные статьи цитируются в своем месте. Там же указаны и первоисточники, с которыми автор считал нужным время от времени справляться.

## Глава 1. Разбор теории письменных первоисточников для Деяний святых Апостолов

Изложение этой теории у Шлейермахера, Спитты и Сорофа. – Анализ повествования Деяний о внутренней жизни первохристианского общества. – Мнимая несогласованность повествования Деяний относительно этого. – Отсутствие различных, исключаящих друг друга, письменных источников в основе его. – Историческая достоверность повествования об «общении имений» и смысл этого явления первохристианской жизни. – Мнение Шлейермахера и Блэка об особом источнике для 13 и 14 гл. Деяний. – Гипотеза Шмидта о раннейшем составлении второй части Деяний, начиная с 13 гл. – Гипотеза Якобсена относительно письменных источников для первых двенадцати глав Деяний – в синоптических Евангелиях и посланиях Ап. Павла. – Строгое различие в изображении Дееписателем двойного судопроизводства над Апостолами от описания синоптиками суда над Иисусом Христом. – Самостоятельность Дееписателя при составлении своего повествования от послания Ап. Павла. – Другие письменные источники, указываемые критикой для первой части Деяний: «биография Ап. Петра», отдельная запись о смерти св. Стефана, «источник о Варнаве» (Barnabasquelle). – Аргументы критики за существование таких источников и несостоятельность этих аргументов. – Неудачная попытка Целлера указать письменные источники для Деяний. – Анализ пролога третьего Евангелия, будто бы благоприятствующего предположению таких источников. – Наивероятнейший и достовернейший источник для отдельных рассказов Деяний в лице непосредственных очевидцев и свидетелей. – Свидетельства древности об устных источниках для Деяний.

Теория письменных первоисточников, как она обработана у Шлейермахера, основывается главным образом на том, что в Деяниях св. Апостолов часто встречаются «отдельные рассказы, которые ничего не знают о ранних (подобных), друг друга



игнорируют»<sup>4</sup>. У Шлейермахера Деяния превращаются в собрание отдельных, часто очень мелких, рассказов, заимствованных из разных письменных источников и искусно связанных между собой. В новейшей науке опыт приложены теории письменных источников встречается у Спитты, который в основание Деяний владеть два главных источника, не одинаково ценных с исторической точки зрения и не всегда искусно переработанных в одно Дельное произведение.<sup>5</sup> Сороф<sup>6</sup> делает попытку выделить в Деяниях рассказ первоначального автора и указать дополнения и переделки со стороны позднейшего. И по взгляду последняя, но настоящая свящ. книга представляет собою не первоначальное произведение Евангелиста Луки, но значительно дополненное и измененное позднейшим редактором<sup>7</sup>. Поэтому при разборе теории Шлейермахера и Спитты мы будем касаться и гипотезы Сорофа, который, если и не принимает вполне теории письменных источников, сходится с последней в расчленении содержания Деяний на мелкие отрывки, принадлежащие разным писателям.

Как на доказательство своей теории, Шлейермахер указывает на описание состояния первохристианской общины в конце глав второй и четвертой свящ. книги. Описания эти почти тождественны. Повторение дееписателем одного и того-же, отсутствие всякой ссылки во втором случае на первый может быть объяснимо по Шлейермахеру только тем, что Дееписатель заимствовал эти два описания из двух различных источников.<sup>8</sup> Две руки автора и позднейшего редактора видит и Сороф в изображениях состояния первохристианской общины, который дают нам главы вторая и четвертая. Рассказ последней главы принадлежит перу первоначального автора, а 2, 42–47 есть дополнение редактора. Если первый рассказ совершенно у места, то второй представляет собой простую вставку.<sup>9</sup> – Тот и другой взгляды имеют тем большую важность, что они подрывают историчность самого рассказа Деяний о внутреннем состоянии перво-христианской общины. Так, Gfrorer, отрицая факт «общения имуществ» в апостольский век прямо относит эту «ошибку» дееписателя на счет излишней доверчивости его к

«неизвестному источнику»<sup>10</sup>. Сам Шлейермахер, правда на основаны заметки 6, 1 о раздоре, возникшем'! в общине, по поводу вспоможения вдовам, сомневается в верном изображении состояния первенствующей церкви, данном во 2-й и 4-й главах. Противоречие, которое он находит между этими местами Деяний, зависит от того, что с 6-й гл. начинается новый источник, который не имеет никакого отношения к первым двум<sup>11</sup>. На критике же текста указанных мест Деяний основывается и Бауровское отрицание достоверности их.<sup>12</sup> – Нам нужно показать, что в обоих описаниях 2 и 4-й глав, виден один и тот же писатель, и защитить естественность такого (повторения), а не иного хода рассказа св. Луки.

Первое, можно сказать, очевидно. Чуть не дословное сходство в описаниях 2 и 4-й глав ясно обнаруживает одного Дееписателя (ср. IV, 32 и II, 44; IV, 34–5 и II, 45). Со стороны редактора нужно предполагать очень искусную подделку под слог первоначального писателя. Судя по тому, что рассказ 2 й главы отличается большей краткостью и общностью в сравнении с подробным и как бы более торжественным рассказом четвертой главы, нужно считать первоначальным скорее первый, чем второй рассказ. Но главная тяжесть вопроса заключается в том, как объяснить повторение в описании состояния перво-христианской общины, почему Дееписатель считает нужным снова развернуть перед взором читателей картину внутреннего состояния перво-христианской общины, указывая на единодушие верующих и общение имуществ. Чтобы объяснить это, нужно принять во внимание, в какой связи идет рассказ об этом у дееписателя в другой раз.

Общение имуществ, коренясь в братской любви первенствующих христиан, было характеристической чертой перво-христианского общества. В этом выражалась внутренняя жизненность общины, всепокоряющая сила духа новой христианской религии. Этим христиане снискали себе любовь народа, и *«Господь ежедневно прилагал спасаемых к церкви»* (2, 47) И вот эта новая община должна перенести первое испытание. Внешняя сила этого мира восстаёт против духовной силы, живущей в перво-христианском обществе. Ап. Петр и

Иоанн схвачены синедрионом, который с угрозой запрещает им проповедовать имя Иисуса (4, 21). Христианская община получает первое грозное предостережение. Победоносно отражает она это нападение внешней силы Апостолы Петр и Иоанн смело заявляют в синедрионе, что они должны слушаться более Бога, чем людей (4,19). Все апостолы вообще исполняются Святого Духа и большого дерзновения говорить слово Божие (4, 31). Мужественно препобеждается первая опасность и *«всеми уверовавшими»*. Она не отражается ни на их духовном настроении, ни на внешнем состоянии общины. *«У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имени своего не называл своим, но все у них было общее»* (4, 32). Как искусный писатель, Св. Лука этим замечанием хочет указать скрытое основание побеждающей силы, живущей в перво-христианской общине. Эта сила коренится в том духе, который проникает и одушевляет перво-христиан. С обнаружением враждебного отношения к христианам внешняя безопасность для христианской общины уничтожилась. Если бы теперь «общение имений» было следствием счастливого положения общества, а не коренилось в незыблемых основаниях духа, то оно через новый оборот дела должно бы получить сильный удар. То обстоятельство, что факт общения имуществ снова подтверждается дееписателем, должно быть для нас новым доказательством того, что оснований его нужно искать во внутреннем складе общины. А если так, то свящ. писателю не нужно было искать ничего лучшего для засвидетельствования внутренней жизненной энергии общества, его несокрушимости перед начинающимися гонениями, а просто ограничиться новым указанием на общение имуществ, как на самое характерное проявление духовной силы, живущей в перво-общине. Он так и сделал. – Таким образом нет никакой неестественности в повторении Св. Лукой одного и того же описания состояния первенствующей церкви, и это нисколько не говорит против единства писателя всего произведения.

Напрасно Шлейермахер видит противоречие между изображением внутреннего состояния перво-общины

христианской, как оно изображается Дееписателем во 2-й и 4-й главе, и раздором между Евреохристианами и Еллинистами по вопросу о вспоможении вдовам (6, 1). Напрасно он прибегает к своему обычному натянутому объяснению этого мнимого противоречия, будто писатель-компилятор почерпнул последний рассказ из нового источника, не позаботившись снести его и согласить с первыми двумя. На самом деле в повествовании Св. Луки о внутренней жизни христианского общества нет никакого противоречия. Заподозривать историчность отдельных черт из внутренней перво-христианской жизни (общение имуществ), как это делает Шлейермахер и Бауровская школа, текст повествования Св. Луки не дает никаких оснований. – Об общении имений в свящ. книге рассказывается: «и они (верующие сн. ст. 41, 44) постоянно пребывали в общении (κοινωνία). Все же верующие были вместе и имели все общее (κοινά). И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого» (2, 42, 44–5). В другом месте: «у множества же уверовавших было одно сердце и одна душа, и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее (κοινά). Не было между ними никого нуждающегося; ибо все, которые владели землями, или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам Апостолов, и каждому давалось, кто в чем имел нужду» (4, 32, 34–5). – В этом рассказе Деяний об общении имений среди первенствующих христиан обращает на себя внимание слово *κοινωνία*, *κοινός*. По перво-христианскому словоупотреблению *κοινωνία* значить – «общение веры и любви» (Филим.1:6; 2Кор.9:13; 1Ин.1:37)<sup>13</sup>. Оно имеет значение не внешнего соглашения, союза для известных целей, а означает собой внутреннее, самое тесное общение нескольких личностей (ср. Гал.2:9). *Κοινωνία* тоже, что *ἀδελφότης* братство<sup>14</sup>. Выражается оно между прочим в подаении бедным (Рим.15:26), в благотворении им (Евр.13:16). Нигде *κοινωνία* не переходит в активное значение собственно «подаения» и в пассивное «поданного, милостыни», но это слово постоянно означает отношение между известными личностями, которое имеет своим основанием христианское единство, «единение». *Εὐποία*

(Евр.13:16) есть следствие *κοινωνία*, доказательство его.<sup>15</sup> – Раз установлено понятие *κοινωνία*, не трудно отсюда уяснить, что такое разумеет дееписатель под «общением имений». Это было такое пробуждение братского чувства, такой порыв христианской любви, когда люди отказывались от всякой личной имущественной собственности в пользу общества. *«У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа, и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее»*, рассказывает Св. Лука. «Это было ангельское общество, поясняет св. Златоуст<sup>16</sup>, потому что они ничего не называли своим. Отсюда был исторгнут корень золь, и своими делами они показали, что слышали слово проповеди... Отказывались от имущества и радовались». Девизом общества, переводить Гаусрат ту же мысль на современный светский язык, было не – «каждому свое», а «каждому мое». Верующие перво-христиане приняли «буквально» (?) слова Мессии: «пойди продай имение твое и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах» (Мф.19:21). «Какая высота чувства, какое уничтожение эгоизма!»! заключает Гаусрат.<sup>17</sup> Совершенно справедливо. Мы даже не можем вполне представить себе этого христианского чувства. Мы выросли в сложившихся христианских преданиях и формах жизни. – Религия, которая часто имеет для нас значение благочестивых воспоминаний, была по истине душой всей жизни первых христиан. Она проникала все отправления общественной жизни. И общение имуществ не было созданным искусственным учреждением, продуктом размышления, а непосредственным проявлением нового религиозного духа, охватившего перво-христианское общество, и невольным излиянием переполненного сердца, которому в вере в Иис. Христа открывался новый мир общественных отношений. Не в этом ли причина того, что современная экзегетика не хочет признать факта «общения имуществ» для апостольского века в его полном значении? Христианство сумело осуществить идеальные чаяния лучших людей древности (Платон в *de republica* об общении имений) без всяких философских соображений и построений, без

переустройства государственных учреждений, а единственно в силу своих вечных принципов – веры и любви.

Итак, под «общением имений» не «довольно понимать» простую только благотворительность к бедным единоверцам, как общехристианскую обязанность<sup>18</sup> или «бескорыстие и самоотречение богатых в пользу бедных»<sup>19</sup>, такое «расположение братской любви первых верующих, по которому каждый готов был разделить свою собственность с нуждающимся братом»<sup>20</sup>. Это не выражает всей сущности новозаветного слова *κοινωνία* и не выдерживает вполне значения сильных выражений, употребленных дееписателем. *«все же верующие были вместе и имели все общее»* (2, 44), *«все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам Апостолов»* (4, 34). Нисколько не уменьшает значения этих слов дееписателя приводимый им далее рассказ о пожертвовании имущества Иосиею, *«нареченным от Апостолов Варнавою»*, левитом, в пользу общества (4, 36–7). В данном месте он приводится Св. Лукой не как единственный или, по крайней мере, редкий случай полного отказа от имущества в пользу общества<sup>21</sup>, а как пример общего положения дела, тем более значительный и убедительный, что здесь действующим лицом выступает один из представительнейших членов общества, бывший «левит», может быть самый первый обращенец в христианство из этого с судейской точки зрения высокого сословия. Кроме того, нужно принять во внимание, какое важное значение в последующей истории христианства принадлежит Варнаве по изображению Деяний. Это одно дает удовлетворительное объяснение подробной, на первый раз непонятной, заметки дееписателя о Варнаве. Отсюда же можно заключать о тесной связи в содержании и о единстве писателя, который, предвидя, что ему придется довольно подробно говорить о св. Варнаве, теперь при первом удобном случае знакомит читателей с ним<sup>22</sup>.

В первенствующей христианской церкви господствовало таким образом «общение имений» в собственном и лучшем смысле слова. Это общение было результатом самой обстановки первенствующего общества христиан. Оно прежде

всего было священным подражанием жизни Господа с Его ближайшими учениками. Во время земной жизни Господа ученики вместе с Ним переставляли из себя как бы одну семью, в которой Иисус Христос был как бы хозяином дома, а они – Его домочадцами (ср. Мф.10:25). Естественно, что и после Его вознесения апостолы сохранили ту же форму общежития и даже теснее сплотились между собой. У них, вероятно, остался тот общественный «ковчежец» (Ин.13:29, 12:6), который существовал при жизни Иисуса Христа для удовлетворения их потребностей. Через сошествие Св. Духа эта форма общежития получила все свое оправдание и освящение. Одушевленные единым Духом Святым, они по истине сделались братьями не по плоти, но по духу. Сила религиозного одушевления была столь велика, что она охватывала и новообращающихся; присоединяясь к апостолам, они принимали готовую форму общежития и стремились распространить ее на всю общину. Справедливо замечает Неандер: «первая христианская община составляла как бы одну семью, и сила впервые пробудившегося христианского чувства общности, чувство общей благодати спасения так сильно перевешивало все другие личные и общественные чувства, что все другие отношения само собой подчинились новому иному».<sup>23</sup> Сущность этого нового отношения, как во всякой обыкновенной семье, составляет безусловное общение во всем членов её. Такое же общение дееписатель отмечает в перво-христианском обществе – этой великой семье, – Стремление к «общению имений», кроме этого внутреннего основания, получало побуждение и со-вне. Перво-христианское иерусалимское общество было очень бедно. Это, вероятно, зависело от того, что оно состояло на первых порах из людей низкого состояния, из так называемого пролетариата, который в Иудее того времени получил вообще широкое развитие<sup>24</sup>. По крайней мере другие церкви посылали постоянно «милостыни святым», подавания для содержания бедных и неимущих братьев иерусалимских (1Кор.16:1; 2Кор.9:1–4; Рим.15:26), и сама церковь иерусалимская обращалась за помощью к другим! (Гал.2:10). В этом отношении христианство шло лишь на встречу обще иудейскому обычаю, который

сложился мало-помалу. Каждая из иудейских общин, которые распространялись по берегам Средиземного моря, имела свою кассу для взаимной помощи. Милостыня сделалась талмудическим предписанием. Она собиралась в храме, в синагогах (Мф.6:2), она была обязанностью прозелитов (Деян.10:2, 4:31). При Иерусалимском храме была сокровищница для пособия вдовам и сиротам (2Мак.3:10). И Св. Лука первую задачу «общения имуществ» указывает помощь бедным и вдовам (4:34–5, 6:1). Внешние условия перво-христианской общины подготовляли таким образом стремление к братскому общению. И что удивительного, если под влиянием религиозного чувства и братской любви в перво-христианском обществе сначала утвердилось «общение имений»? Не влекла ли та же энергия религиозного одушевления позднее христиан на всевозможные мучения, перед которыми отказ от имуществ был сравнительно малой жертвой? Не исполнялось ли теперь воочию обетование Божие на благословенном Израиле: *«благословением благословит тя Господь, Бог твой на земли, юже тебе Господь Бог даст в жребии прияти ю: яко не будет у тебе недостаточен (Втор.15:4)»*? И св. Лука в тесном общении верующих видит знак великой благодати Божией, почивающей на обществе христиан. *«И великая благодать была на всех их. Не было между ними никого нуждающегося; ибо все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам Апостолов (4:33–4)»*. Ап. Павел служение бедным, выражающееся в благотворении, также называет благодатию Божиею (2Кор.8:1). Благодать Божия растворяла сердца верующих, и они «своими делами показали, что слышали слово проповеди... Отказывались от имущества и радовались» (Златоуст). Не даром два столетия спустя христианство казалось язычникам, так сказать, коммунистической сектой.<sup>25</sup> В «Учении двенадцати Апостолов», IV, 8 читаем с явным соотношением на Деяния: «все дели с братом твоим и не говори, что это (все) твоя собственность». Еще ранее в посл. Варнавы.19:8: «во всем делись с ближним твоим и не называй это (все) своей собственностью». Евиониты, по свидетельству Епифания,



рассказывали о себе, что они получили свое имя от господствовавшего во времена апостолов обычая продавать свою собственность и цену проданного полагать к ногам апостолов<sup>26</sup>. Не напрасно Баур в выражении Деяний *τιθέναι παρὰ τοὺς πόδας* находит чисто историческую черту<sup>27</sup>. Оно получило со временем значение технического термина, с которым Евиониты соединяли воспоминание об обычае, распространенном среди первенствующих христиан.

Но «общение имений» среди первенствующих христиан не было во 1-х, учреждением, связанным внешним законом, имеющим обязательное, безусловное значение. Передача имущества в общество не была, как у Ессеев, условием вступления в него<sup>28</sup>. Она составляла свободный добровольный акт собственников. Это видно из Деяний (Деян.5:4, 12:12)<sup>29</sup>. Во 2-х, это было такого рода общение, в котором «уравнение состояло в пропорциональном отношении не к внесенному капиталу, а к потребностям каждого отдельного индивидуума»<sup>30</sup>. *«Разделяли всем, выразительно добавляет свящ. книга, смотря по нужде каждого»* (2:45). *«Каждому давалось, в чем кто имел нужду»* (4:34). При таком представлении о перво-христианском общении имущества нет ничего затруднительного, непонятного, а главное неисторичного в повествовании об этом дееписателя.

Вполне согласно с духом того времени и не стоит в противоречии с только что разобранным нами состоянием перво-христианского общества дальнейшее свидетельство дееписателя: *«когда умножились ученики, произошел у Еллинистов ропот на Евреев за то, что вдовицы их пренебрегаемы были в ежедневном раздаянии потребностей»* (6:1). «Ропот» этот был отголоском тогдашней общественной неприязни между чистыми Евреями и Еллинистами. Еллинисты были те же иудеи (рассеянные), но они отличались от Палестинских Иудеев тем, что говорили по-гречески и читали Библию на греческом языке<sup>31</sup>. Еллинисты были верными хранителями отеческого закона<sup>32</sup>, но само положение их среди греческого мира способствовало скорейшей потере ими иудейской исключительности и слиянию с Еллинами. Сами того не замечая, они, при всем сохранении отеческой веры, меняли

свою иудейскую национальность на греческую. По своему языку, образу мыслей, образованию они делались Еллинами<sup>33</sup>. С талмудической строго-ортодоксальной иудейской школой Еллинисты значительно расходились. Они отличались от неё по своему свободомыслию. В самом Иерусалиме они имели свои отдельные синагоги (Деян.2:9–11, 6:9). Это полагало значительную грань между иудеями Палестинскими и возбуждало между ними взаимное недоверие и неприязнь<sup>34</sup>. Следы его, при всем смягчающем влиянии христианской любви, встречаются и в истории Христовой церкви – между прочим по вопросу о вспоможении бедным и вдовам. Усилившееся вступление Еллинистов в христианскую церковь вызвало у гордых, не отрешившихся от своей исключительности и не усвоивших еще вполне христианской свободы духа, Иудеев ревнивое чувство и опасение о потере своего господствующего значения в общине, – Дееписатель этим упоминанием о «раздоре» (*υουυισμός*) дает нам сильное доказательство соответствия его рассказа исторической правде. Его повествование с фотографической точностью отображает ту историческую обстановку, среди которой развивалась и устроилась Церковь Христова.

Шлейермахер, а за ним Блэк думают, что 13 и 14 гл. Деяний взяты писателем из готового, найденного им, описания первого путешествия Ап. Павла. Основание для своего мнения они находят в отсутствии тесной связи между 12 и 13 главами. Уже самое начало 13-й главы доказывает, что дееписатель вводит новый рассказ, который никакого отношения к предыдущему не имеет. Правда, 25 ст. 12 гл. (*А Варнава и Савл, по исполнении порученья, возвратились из Иерусалима (в Антиохию), взяв с собою Иоанна, прозванного Марком*), по-видимому, служит связующим звеном между указанными главами, но он, очевидно, вставлен дееписателем для того, чтобы как-нибудь оправдать переход от одного рассказа к другому, установить какую-либо связь между ними. Но связь получилась только внешняя, механическая. Вставивши стих, дееписатель позабыл или не сумел сделать в соответствие ему изменение в 1 ст. 13 гл. с формальной стороны и тем выдал себя. Если бы

дееписатель рассказывал в связи 12 и 13 гл., то самая бы естественная связь между ними была такова: «*кроме Савла и Варнавы в Антиох. церкви были те и те*» ... (13, 1). Значит дееписатель взял рассказ 13 гл. из чужих рук и неискусно присоединил его к раннейшему содержанию своего повествования<sup>35</sup>.

В новейшее время общею мыслью Шлейермахера об отсутствии тесной связи между рассказами 12 и 13 гл. воспользовался Шмидт для обоснования своей гипотезы раннейшего составления одним и тем же писателем 2-й части Деяний. Он вместе с Шлейермахером признает оторванность рассказа об избрании Савла и Варнавы на проповедь (13 гл.) от раннейшего содержания Деяний и допускает пропуск между 12 и 13 глав. По мнению Шмидта выражение дееписателя «*κατὰ τὴν οὐσαν ἐκκλησίαν*» (13, 1) нужно переводить не – «в тамошней церкви», а в «существующей, образовавшейся церкви»<sup>36</sup>. Если дееписатель таким образом, рассуждает Шмидт, считает нужным сделать ударение на том, что в то время, о котором он хочет рассказывать, в Антиохии уже существовала христианская община, то, понятно, это не могло быть написано в непосредственной связи с 11, 19–30; 12, 25, откуда уже было известно о существовании такой общины. Скорее нужно признать, что Дееписатель составил вторую часть своей книги, начиная именно с 13-й гл., прежде, независимо от первой, а после присоединил к ней и первую часть. Этой гипотезой устраняются по Шмидту некоторые странности в общем ходе рассказа всей свящ. книги с формальной стороны. Так, получает объяснение то обстоятельство, что в 19 ст. 21 гл. пророк Агав представляется как бы неизвестным для читателей, хотя о нем упоминается раньше (11, 28). Тогда же уничтожается *неупорядоченность* в названии Иоанна Марка в параллель с правильным употреблением различных форм имени Савла (ср. 13, 5 – Ἰωάννης; 13, 13 – Ἰωάννης; 15, 37 – Ἰωάννης ὁ καλούμενος Μάρκος; 15, 39 – Μάρκος Σαῦλος в 13, 1, 2, 7; Σαῦλος ὁ καὶ Παῦλος в 13, 9; Παῦλος (13, 13, 16). Оба – Иоанн и Савл – называются иудейскими именами, пока действуют на иудейской почве, затем раз – обоими именами иудейским и языческим, а

как только вступают в соприкосновение с язычниками, тотчас меняют, свое имя на чисто языческую форму его. Такой правильности по отношению к обозначению «Иоанна» не будет заметно, если мы примем, что дееписатель одновременно и последовательно – с 1-й главы и до последней – составил свое произведение (в 12, 12 и 25 Иоанн обозначен через полную форму Ἰωάννης ὁ καλοῦμενος Μάρκος)<sup>37</sup>.

Не трудно видеть несостоятельность теории Шлейермахера и отчасти, связанной с ней, гипотезы Шмидта. Прежде всего 25 ст. 12 гл. вовсе не представляет собой неудачной вставки свящ. Писателя. Он вызывается самим ходом повествования и свидетельствует о внимательности и обдуманности, к какому пишет дееписатель свое произведение. Начавши рассказывать о путешествии Савла и Варнавы в Иерусалим с милостыней (11, 29–30), свящ. писатель попутно передает о важных событиях тех дней в Иерусалиме – убиении св. Иакова и чудесном освобождении Ап. Петра из темницы (12, 1–24), но при этом не теряет из виду нить своего прежнего основного рассказа, не позабывает, о чем он начал и хотел говорить. Изложив историю чудесного спасения Ап. Петра, дееписатель снова возвращается к Савлу и Варнаве, которых он покинул на пути в Иерусалим, и добавляет, что они, по исполнении поручения, возвратились из Иерусалима в Антиохию, откуда были посланы (12, 25). Последней стих 12 гл. требуется самим ходом рассказа и составляет необходимое заключение его, без этого стиха рассказ не был бы полон, по крайней мере не имел бы конца. Кроме того, он имеет тесное отношение к последующей 13-й главе. Он объясняет для нас присутствие Иоанна, прозванного Марком (12, 25) около Савла и Варнавы в начале их миссионерского путешествия (13, 5, 13), а потом и возвращение его в Иерусалим (13, 13). Правда, Шмидт возражает на это, что и без пояснительной заметки 25 ст. Антиохийцам было известно местожительство Иоанна, а потому для них и само по себе было понятно возвращение его в Иерусалим по отделении от Апостолов (13, 13)<sup>38</sup>. Шмидт принимает при этом за несомненное свое предположение, что дееписатель адресует свое произведение Феофилу-антиохийцу и вообще

Антиохийской общине. Но кто был Феофил, какой круг читателей понимает дееписатель, это – вопрос спорный<sup>39</sup>. По крайней мере, для всякого другого читателя и для позднейшего появления Иоанна вместе с Апостолами (13, 5) понятно только при заметке 25 ст. 12 гл. – Правильно указывает Лекебуш<sup>40</sup> на особенность в выражении 1 ст. 13 гл., которая в свою очередь предполагает для своего объяснения 11, 20. При перечислении пророков и учителей антиохийской церкви (13, 1) имя Луция Киринеянина стоит с определённым членом (Λούκιος ὁ Κυρηναῖος). Этим дееписатель хотел показать, что Луций принадлежал именно к тем Киринеянам, о прибытии которых он упоминал в 11, 20<sup>41</sup>. Очевидно, дееписатель, передавая о составе пророков и учителей церкви Антиохийской, помнил, что раньше он заметил о приходе некоторых Киринеяцев, из числа коих был Луций, а потому при имени Луция ставит член, относя его этим к тем именно выходцам из Киринеи, которые благовествовали в Антиохии Господа Иисуса (11, 20). Не ясно ли после этого, что 13-ю главу продолжает писать тот же дееписатель, который рассказывал в 11 и 12 гл., и притом вслед и непосредственно за ними? За это уже говорит частица δέ в самом начале 13-й главы (ἦσαν δέ τινες ἐν Ἀντιοχείᾳ...) Конечно, постановку и этой частицы можно объяснить прибавкой писателя-компилятора в ново найденном источнике для установления связи между ним и прежним рассказом. Но если писатель чувствовала необходимость привязать новый источник к предшествующему повествованию, если для этого он внес в первоначальный свой рассказ целый лишний стих (12, 25), если он заботливо для той же цели употребил частицу δέ, при имени Λούκιος поставил определённый член (13, 1), то во всяком случае у него хватило бы настолько такта и искусства, чтобы лучше затушевать свой переход от одного источника к другому, сделать соответствующее изменение в начале нового источника, как этого требует Шлейермахер. Очевидно, если и есть некоторая странность в построении дееписателем 1 ст. 13 гл., то она – намеренная, умышленная и требует иную объяснения. Но покончим сначала с теорией Шлейермахера. Что она совершенно в данном случае не применима, это

доказывает близкое сходство между речью первомученика Стефана (7 гл.) и речью Ап. Павла, помещенную в мнимом новом источнике другого писателя (13, 16–41). Сходство это выражается отчасти в самом содержании речи, преимущественно в первой её части исторической, отчасти в стиле и слоге<sup>42</sup>. Некоторые критики, как Баур, Целлер, заподозривают даже на этом основании последнюю речь в её подлинности, считая ее составленной по образцу первой. Итак, единство писателя 13 гл. и ранних подтверждается вполне.

Попытаемся теперь объяснить начальный стих 13 гл., возбуждающий по своей конструкции справедливое недоумение экзегетов. Слабость гипотезы Шмидта мы отчасти видели. Связь между 12 и 13 главами такова (член *ó*), что она предполагает последовательное составление их одна за другой. Мало этого. Гипотеза Шмидта о раннейшем составлении деписателем второй части книги (с 13 гл.) вносит на наш взгляд, противоречия в намерения писателя. По взгляду Шмидта, целью св. Луки было дать «историю апостольской проповеди в процессе её отрешения от иудейского народа»<sup>43</sup>. Побуждение к историческому исследованию деписателем этого процесса лежало в самом факте отторжения от спасения во Христе народа иудейского, который был призван Самим Богом прежде других к этому спасению. Желая уяснить, что этот факт не противоречит плану Божественного домостроительства, свящ. деписатель хочет оправдать его самой историей апостольской проповеди<sup>44</sup>. Сообразно с этой целью он, конечно, подбирает факты из истории апостольской проповеди, останавливается на нужных ему моментах её. Но как самый факт – отвержения иудеями спасения, так и оправдание его могли получить смысл и значение в глазах деписателя и читателя только при первых двенадцати главах, при описании отношения иудейского народа к проповеди о Христе в самом сердце иудейства – Иерусалиме. Непонятно бы было, если бы факт добровольного отвержения иудеями спасения не выяснился и не подготовился раньше, заявление Ап. Павла после первого же неуспеха обращения его с проповедью к иудеям в Антиохии Писидийской, что спасение от Иудеев переходит к язычникам (14, 46– 47) Вторая часть без

первой не может удовлетворительно выполнить цель свящ. писателя. Таким образом дееписатель или не имел в виду, при начальном написании второй части своей книги, указанной цели, но тогда это отразилось бы на самом распорядке материала и подборе фактов, или уже имел, но тогда непонятно, почему он не начал прямо с первой части своей настоящей книги, что было бы всего естественнее.

Напрасно указывает Шмидт в пользу своей гипотезы на то обстоятельство, что она устраняет неупорядоченность в употреблении дееписателем различных форм имени Иоанна – Марка, чего не замечается в строго-выдержанном слогe св. Луки. Если не во второй, то в первой части он должен допустить эту неупорядоченность, так как в одной и той же главе (12, 12, 25) дееписатель употребляет одинаковую форму для обозначения Иоанна – Ἰωάννης ὁ ἐπικαλούμενος Μάρκος. Шмидт чувствует это и в жертву своей гипотезе приносит целый 25 ст. (12 гл.), который он рассматривает, как позднейшую вставку дееписателя для связи двух частей своей книги<sup>45</sup>. В конце концов Шмидт возвращается некоторым образом к предположению Шлейермахера и уже одним этим обнаруживает слабость своей гипотезы. 25 ст. 12 гл., как мы старались показать, есть необходимое звено в рассказе 11 и 12 гл., и вовсе не вынужденная вставка дееписателя.

Чтобы устранить недоумение экзегетов в недостаточной связи 13 гл. с прежними и главным образом с концом 12-ой, заметной оторванности повествования 13-й главы от предыдущего, нет нужды в гипотезе, подобной Шмидтовой. На наш взгляд недоумение это разрешается проще. Стоит только принять, что с 13 гл. начинается новая вторая часть повествования дееписателя (De – Wette, Overbeck, Holtzmann, Meyer, Schmidt и др.), тогда и особенности конструкции первого стиха 13 гл. легко уяснятся. Если мы представим себе, что дееписатель, поставив точку после 25 ст. 12 гл., написал дальше «вторая часть», как это часто бывает в сочинениях теперь, то этим самым он снимал с себя обязательство к установлению такой тесной связи между предыдущим и последующим рассказом, какую предъявляют к нему.

Естественно после этого и некоторая отрывочность новой второй части от первой. Понятно употребление, столь соблазнительного для Шмидта, слова οὔσαν (ἐκκλησίαν) в значении «существующей, уже образовавшейся» (церкви), если признать правильным перевод Шмидта. Пусть дееписатель дал прежде достаточные сведения об образовании христианской общины в Антиохии, он имеет право повторить снова то же, так как он начинает новую часть своего повествования. А если мы вдобавок представим себе, что дееписатель дальнейшим своим рассказом переходит к важнейшей части своего повествования и невольно меняет свой обыкновенный тон на торжественный, то тем более мы должны ожидать разницу в слоге и стиле повествования<sup>46</sup>. – Упоминание о пророке Агаве в 21 гл. 10 ст. таким образом, как будто прежде из 11, 27–28 он не был совсем известен читателям, вовсе не предполагает разных письменных источников, ни говорить в пользу раннейшего составления второй части Деяний. Почти дословное сходство между этими двумя заметками об Агаве опровергает первое предположение<sup>47</sup>. А из второго достаточно удержать ту общую мысль, что вторая заметка помещена во второй части Деяний, значительно самостоятельной и независимой от первой – На этом, можно кончить разбор Шлейермахеровской теории письменных источников. Она, как видно из разобранных примеров, не имеет приложения к Деяниям. В указанных Шлейермахером местах свящ. книги замечается строгая связь и согласованность рассказа, что ясно говорит в пользу единства писателя всей книги. Переходим теперь к рассмотрению других гипотез относительно письменных источников для свящ. книги.

В качестве письменных источников для Деяний и главным образом первых двенадцати глав Якобсен указывает синоптические Евангелия и послания Апостола Павла. Если прежде критики Тюбингенской школы указывали на непримиримые противоречия между Деяниями посланиями Ап. Павла, изобличавшие незнакомство дееписателя с посланиями, то теперь Якобсен старается все содержание первых двенадцати глав Деяний вывести из посланий Павловых. Соответственно этому он утверждает, что согласие и



совпадения между посланиями Ап. Павла и Деяниям и перевешивают различия; последние могут получить свое объяснение в писательской способности св. Луки<sup>48</sup>. Заслуга Якобсена та, что он подверг вопрос об отношении Павловых посланий к Деяниям новому тщательному исследованию, указал близкие точки соприкосновения между ними, значительно пошатнул мнение Тюбингенской школы о несогласимости их. Но самая гипотеза его о пользовании посланиями при составлении Деяний не имеет достаточной доказательной силы, обнаруживает значительную слабость.

Основное положение гипотезы Якобсена таково: «писатель Деяний излагает здесь более или менее счастливые комбинации, очевидно, примыкая к известиям, которые он нашел в посланиях Ап. Павла, иногда на основании подражаний, относительных заимствований из Евангельской истории»<sup>49</sup>. Сделаем сначала несколько замечаний по поводу последней половины положения Якобсена. Дееписатель, как это видно уже из первых глав свящ. книги, в своих сообщениях идет далее Евангельских указаний, значительно дополняет, евангельскую историю. Давно отрицательная критика, с которой в данном случае совершенно согласен Якобсен, обращала внимание на то, что сообщение дееписателя о пребывании учеников Иисуса Христа после Его смерти в Иерусалиме расходится с свидетельством синоптиков, которые местом пребывания Апостолов называют Галилею. Хотя Якобсен для объяснения такого отличия дееписателя от синоптиков предполагает, что св. Лука в данном случае последовал за ап. Павлом, из посланий которого он мог, знать не только о существовании, но и об исключительном положении иерусалимской общины, руководимой Апостолами, однако он отказывает дееписателю в данном случае в достоверности.<sup>50</sup> И действительно, если св. Лука не заимствовал сведения о местопребывании Апостолов, из какого-либо другого надежного источника – письменного ли то или устного, – он выдумал факт пребывания их в Иерусалим, после смерти и воскресения их Учителя. Ни из синоптиков, ни из посланий ап. Павла он не мог получить подобных сведений. Не мог он, конечно, прийти до

создания факта путем чисто априорных соображений, какие приписывает Якобсен дееписателю<sup>51</sup>. Они, если и объясняют удовлетворительно самый факт, но далеко не в силах создать его. Очевидно, св. Лука имел под рукой какие-нибудь другие источники для своего повествования. – Разнится св. Лука в Деяниях от Евангелия Матвея в сказании о конечной судьбе Иуды Искарриота. По Якобсену одна редакция рассказа исключает другую.<sup>52</sup> Рядом с беглым замечанием св. Луки о смерти Иуды Искарриотского идет в Деяниях подробный рассказ об избрании Матфея. Ни об этом избрании, ни о самом Матфее нет никакого упоминания у синоптиков и в посланиях Ап. Павла. И что особенно важно, положительно нет никаких оснований приписывать рассказ св. Луки о пополнении числа 12 апостолов измышлению его. Он нигде не указывает на какое-либо значение этого числа. Двенадцать Апостолов в полном своем составе не являются нигде действующими лицами, дееписатель находит своих главных лиц вне этого круга.<sup>53</sup> Значит, дееписатель черпает материал для своих рассказов и из других, кроме Евангелия и посланий, доступных ему, источников.

Более близкое сходство между синоптиками и дееписателем можно находить в повествовании последнего о судебных процессах над Апостолами в синедрione и первых – над Иисусом Христом. Это и не упускает подметить с особенным ударением Якобсен. «Апп. Петр и Иоанн, а в другой раз все Апостолы (гл. 5) арестуются, как и Иисус, за свою деятельность. Народ стоит на стороне христианской общины, как ранее на стороне Иисуса. Это обстоятельство в данном случае побуждает врагов Апостолов к снисходительному отношению к последним (в Деян.5,26 говорится об этом в синоптических выражениях: *«они боялись народа, чтобы не побили их камнями»*). Как в процессе Иисуса Христа, на следующее утро по взятии апостолов собирается весь синедрion (Анна, как в Еванг. Луки 3:2 выводится «исправляющим должность первосвященника»). Как Иисуса (Лк.20:2; Мф.21:23; Мк.11:27) по очищении храма спрашивали: *«какою властью Ты это делаешь»* в тех же самых выражениях и ученики (4, 7) слышат обращенный к ним вопрос: *«какою*

силою или каким именем вы сделали это (ἐν ποίᾳ δυνάμει ἢ ἐν ποίῳ ὀνόματι ἐποίησατε τοῦτο ὑμεῖς?)»<sup>54</sup> На последнее совпадение между дееписателем и синоптиками ранее Якобсена обратил внимание Gfroerer. На этом основании между прочим он смотрел, на весь рассказ Деяний, как на сагу, отголосок Евангельских сказаний. Если этот вопрос был уместен по отношению к Иисусу, то он совсем неприложим к схваченным апостолам, потому что «по иудейским понятиям исцелять мог каждый, но изгонять торгующих из храма не всякий»<sup>55</sup>. Историчность повествования по Gfroerer'у подлежит таким образом сомнению.

Прежде всего рассказ Деяний об аресте Апостолов, за исключением на первый взгляд странного совпадения в формулировке вопроса, поставленного апп. Петру и Иоанну, с синоптическим рассказом собственно о суде над Иисусом Христом имеет только внешнее сходство. И Иисус Христос, и Апостолы, говорит Якобсен, арестуются синедрионом ради своей деятельности, а за что же иное они могли бы быть схвачены? Для суда над Апостолами, как и над Иисусом Христом, собирается весь синедрион, но это объясняется важностью дела и подсудимых. Простой народ стоит на стороне Апостолов, как в процессе Иисуса Христа он стоит на стороне Его. Но появление этой черты в рассказе свящ. дееписателя объясняется не заимствованием её у синоптиков. Напрасно утверждает Якобсен, что дееписатель «не говорит, как это случилось, что юная христианская община пользовалась народным благоволением».<sup>56</sup> Не многие, но красноречивые черты, в которых Дееписатель изображает нам внутреннее состояние перво-христианской общины, вместе с чудодейственной силою, изливавшейся в изобилии на общину через Апостолов, достаточно объясняют нам, почему простой народ, следовал во множестве за Апостолами, постоянно окружали их и награждали их своими симпатиями. Благочестие первых христиан, их пламенная религиозная настроенность, редкое единодушие, тесная общинная жизнь, доходившая до полного братства, знамения и чудеса – все это привлекало простой народ к христианской общине. А то обстоятельство, что

христианство первоначально не разрывало обрядовой связи с иудеями, еще более увеличивало расположение народа к христианской общине. Сами Апостолы, как видно из Деяний, ходили в храм, наблюдали часы для молитв, учили и проповедовали даже в храме, в притворе Соломоновом. Начальная проповедь Апостолов, сосредоточивавшаяся в положении: *«покайтесь и обратитесь, чтобы загладились грехи ваши»* (3, 19 ср. 2, 18), не была чем-либо неслыханным для общества. Тоже самое проповедовал Иоанн Креститель, с тем же самым призывом к покаянию обращался он к своим слушателям. Не с тех же ли слов начал свою проповедь сам Иисус Христос? Не разрывая открыто связи с иудейством, новый христианский дух проник все человеческие отношения. Не разрушая внешней стороны принятого общежития, он все обновил внутренне. Этим объясняется народное движение в пользу христианства, обращения в христианство даже очень многих священников (6. 7) и ревнителей закона (21, 20). – Из Деяний с достаточной ясностью видно, почему народ стоял на стороне Апостолов, почему синедрион опасался схватить их, и Деяписатель мог отметить это, не прибегая к списыванию самого хода судебного процесса над Апостолами с синоптического рассказа о суде над Иисусом Христом. – В самом повествовании деяписателя о судебном процессе есть несколько черт – и притом очень важных и вполне историчных, которые резко отличают его от синоптического. Так, судебный процесс против Апостолов возбуждается по инициативе саддукеев, тогда как противниками Иисуса Христа выступают фарисеи. Из членов синедриона, кроме Анны и Каиафы, называются по имени еще Иоанн и Александр. Иисус Христос на суде перед синедрионом не говорит в свое оправдание почти ни слова. Ап. Петр, напротив, произносит целую защитительную речь. Синедрион теряется от сильной речи Ап. Петра и отпускает Апостолов без наказания. Обстановка процесса изображается в Деяниях значительно иначе, чем у синоптиков. Внимание критики должно направляться не на совпадения между Деяниями синоптиками, а на различия, и из анализа последних заключать о той или другой степени

достоверности и историчности рассказа, равно как и самостоятельности его.

При анализе повествований свящ книги (4, 1–21; 5, 17–41) о судебных процессах против апостолов мы примем кстати во внимание рассуждения Сорофа по взгляду которого в Деяниях первоначально находился один рассказ об аресте Апостолов, а другой внесен редактором Деяний, после того как сага значительно прикрасила и перетолковала самое событие. Редактор не сумел скрыть совсем следов этой вторичной обработки.<sup>57</sup>

Первый арест Апостолов Петра и Иоанна последовал непосредственно за исцелением хромого от рождения и речью Ап. Петра *«в притворе Соломоновом (гл. 3). «Когда они говорили к народу, к ним приступили священники и начальники стражи при храме, и Саддукеи... и наложили на них руки... Многие же из слушавших слово уверовали (4, 1–4).* При такой обстановке были схвачены Апостолы. Последнее замечание об умножении членов христианской общины вследствие проповеди Ап. Петра вполне естественно. Оно ни в каком случае не может быть принято за вставку редактора и нисколько не нарушает связи рассказа<sup>58</sup>. Дееписатель удовлетворяет этим очень понятному стремлению читателя узнать, как отразилась речь Апостолов, закончившаяся арестом их, на слушателей. Этим замечанием Дееписатель заканчивает ряд событий одного дня. С следующего стиха (5) он начинает более или менее самостоятельный рассказ, так сказать, с новой строки, собственно о суде над Апостолами, заключенными под стражу. Самостоятельность рассказа выражается в самой конструкции речи – ἐγένετο δὲ ἐπὶ τὴν αὐρίον ἀναχθῆναι... ср. Лк.3:21. – Инициатива преследования апостолов выходит от саддукеев и начальников храма. Главными деятелями в процессе против Апостолов выступают священники (οἱ ἱερεῖς, 4, 1; ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικῶν, 4, 6; οἱ ἀρχιερεῖς 5; 24). Это вполне согласно с тогдашним строем общественно-политической жизни Иудеи. Саддукеи были официальными представителями власти и закона<sup>59</sup>. Их значение в синедрионе этом высшем правительственном учреждении иудеи – особенно усилилось со

времени Ирода Великого и продолжалось во все время римского владычества.<sup>60</sup> Саддукеи далеко не разделяли народной ненависти против римского владычества и не были заклятыми врагами Иродиа́н, как напр. фарисеи, напротив, они мирились с господствовавшим положением и, при помощи Иродиа́н и римских прокураторов, достигали высших священнических мест<sup>61</sup>. По Иосифу Флавию саддукеи принадлежали к высшему аристократическому обществу – священническому. Почти все первосвященнические фамилии со времени Ирода были саддукейскими<sup>62</sup>. И первосвященническая фамилия Анны, при зяте которого Каиафе были возбуждены судебные процессы против Иисуса Христа и Апостолов, вероятно, принадлежала к саддукеям или, по крайней мере, разделяла саддукейский образ мыслей<sup>63</sup>. Иосиф Флавий сына Анны прямо называет саддукеем<sup>64</sup>. Характеристика, которую дает Иосиф о самом Анне и семействе его, включает в себе отличительные черты саддукеев<sup>65</sup>. По самому общественному положению своему саддукеи таким образом должны были прежде других выступить против новых проповедников – Апостолов. Новое учение, раздававшееся в стенах храма, который находился в непосредственном ведении священников и увлекавшее за собой народ, невольно останавливало на себе внимание священников. С тем большим интересом и смущением прислушивались они к проповеди Апостольской о воскресшем из мертвых Христе. Это учение о воскресении мертвых было самым соблазнительным для священников – в большинстве своем саддукеев. Саддукеи по Иосифу Флавию «отрицали продолжение жизни души, награды и наказания по смерти»<sup>66</sup> «Души, по их учению, погибают вместе с телами»<sup>67</sup> Саддукеи «*глаголют не быти воскресению*» (Мф.22:23 сн. Деян.23:8). Некогда посрамленные Иисусом Христом (Мф.22:23), саддукейские священники теперь из уст Его учеников слышат учение о воскресении мертвых Новое учение возбуждает «досаду» в саддукеях (Деян.4:2). Оно в их глазах кажется самой вредной ересью, против которой следует принять меры, привлекая Апостолов к ответственности перед высшим судебным учреждением, ведавшим между прочим дела веры и

благочестия<sup>68</sup>. – Но не этот, кажется, мотив был решающим у саддукейских священников при возбуждении ими судебного процесса против Апостолов. Говоря вообще, саддукеи довольно холодно и безучастно относились к делам веры и благочестия. Во всяком случае они далеко не были ревнителями закона, какими заявили себя фарисеи<sup>69</sup>. Судя по ходу повествования Деяний нужно искать другого повода у саддукеев для преследования Апостолов. Проповедь Апостолов, чудеса, совершаемые ими, обаятельно действовали на простой народ, который во множестве принимал христианство. Саддукеи, и без того вообще непопулярные в народе<sup>70</sup>, неблагоприятно смотрели на умножение новой секты и возвышение авторитета Апостолов. Они «исполнялись зависти» (Деян.5:17). Это замечание Деянописателя характерно. Саддукеи опасались, как бы новые проповедники еще более не отчуждали народ от их влияния. А они знали, как легко было увлечь народ, воспламенить его. Многочисленные политически-религиозные народные движения того и раннейшего времени ясно показывали, с каким лихорадочным напряжением ожидали в Иудее чудесного вмешательства самого Бога в историю наступления Его царства на земле. Мессианские надежды, питаемые разными искателями приключений, поддерживали и усиливали в народе постоянную ненависть к римскому владычеству. Такие люди, как Февда, Иуда Галилеянин и многие другие лжепророки, выдававшие себя «за кого-то великого», быстро приобретали себе последователей<sup>71</sup>. Эти и подобные примеры стояли у саддукеев перед глазами. Не напрасно Гамалиил в своей речи приводит эти примеры, указывает на результаты проповеди Февды и Иуды Галилеянина. Слова Гамалиила вскрывают тайные побуждения, которые руководили саддукеями в их преследовании Апостолов. Напуганное воображение саддукеев, стоявших у власти, видело в Апостолах возмутителей общественного спокойствия, политически неблагонадежных, опасных людей. «Благословенные всеми земными благами», богатые и алчные саддукеи прежде всего и более всего заботились о том, как бы сохранить власть в своих руках, избежать всяких ссор и

неприятностей с своими патронами-римлянами.<sup>72</sup> Не в их интересах было поддерживать то брожение в народе, которое, выходя из мессианских надежд, связывалось всегда с мыслью о политической свободе от Римлян. Если фарисеи сходились с народом в отношении к римской власти, то далеко нельзя, как мы уже показывали, сказать этого о саддукеях. Патриотизм не был отличительной чертой священников саддукейских. – Итак, саддукеи берут на себя инициативу преследования Апостолов не столько потому, что их раздражало содержание проповеди Апостольской, которая ниспровергала один из основных пунктов их догматики, сколько потому, что они смотрели на эту проповедь, как на знамя возмущения и восстания. Не сказалось ли скрытое опасение саддукеев за исход Апостольской проповеди в упреке, обращенном ими к Апостолам во время второго суда над последними: *«не запретили ли мы вам накрепко учить о имени сем? И вот вы наполнили Иерусалим учением вашим, и хотите навести на нас кровь того человека»* (Деян.5:28). Критика совсем не обращает внимания на эти слова саддукейских судей, очевидно боявшихся народного возмущения. И Апостол Петр в своей ответной речи указывает именно на такие мотивы восстания саддукеев против Апостолов. Он успокаивает смущенный дух саддукеев, выставляя на вид, что, хотя Бог и возвысил Иисуса *«в Начальника и Спасителя»*, но не для политической миссии, а для чисто-нравственной, *«чтобы дать Израилю покаяние и прощение грехов»* (5, 29-32). Что саддукеи говорили позднее об Апостоле Павле, будто *«они нашли его язвою общества, возбудителем мятежа между иудеями, живущими во вселенной»* (24, 5), то самое думали они и теперь, ревниво наблюдая за деятельностью Апостолов, усматривая в ней опасность для общественного спокойствия.

Если мы с этой точки зрения посмотрим на ход судебного следствия над Апостолами, то в рассказе Деяний мы не найдем ничего несообразного. Дееписатель вовсе не смешивает оснований для арестования Апостолов.<sup>73</sup> Апостолы берутся под стражу, как лжеучители, еретики. Самое судопроизводство направляется, как против вредных еретиков (4, 6). Такова



официальная сторона дела. Но за ней скрывается другая, на которую свящ. Дееписатель дает очень, ясные свидетельства в своем описании суда над Апостолами. Последние рассматриваются саддукеями, как народные возмутители. Напрасно Сороф утверждает, что для второго ареста Апостолов в 5, 17 «не указывается совершенно никакого основания... из того, что выступают инициаторами саддукеи, можно бы заключать, что их отношение к проповеди о воскресении определяет в данном случае их образ действия, но об этой проповеди мы далее не находим никакого упоминания»<sup>74</sup>. Так и должно быть. Дело совсем не в содержании проповеди, а в самом факте проповеди, возбуждающей народ. Сороф, очевидно, не хочет прочесть 17-й ст. до конца, где Дееписатель замечает, что саддукеи *«исполняются зависти»*. Почему? Ответ дает та обстановка, при которой совершается второй арест Апостолов: *«руками Апостолов совершались в народе, многие знамения и чудеса»* (V, 12), и *«верующих более и более присоединялось к Господу»* (V, 14). Этими словами Дееписатель проливает свет на истинный смысл судебного процесса против Апостолов. Они объясняют нам сильное раздражение судей против апостолов (V, 33), странное, по-видимому, сопоставление их с Февдою, Иудой Галилеянином – демагогами со стороны Гамалиила (V, 35–36) Станным кажется Сорофу, что в рассказе Дееписателя о самом суде над Апостолами во второй раз не делается никакого намека на их чудесное освобождение из темницы, между тем как следовало бы ожидать, что этот факт станет предметом судебного обсуждения.<sup>75</sup> Однако тут нет ничего странного, так как после исцеления Апостолами хромого судьи заявляли: *«всем, живущим в Иерусалиме, известно, что ими сделано явное чудо, и мы не можем отвергнуть его»* (Деян.4:16). Чудеса Апостолов были так явны, что синедрион никак не мог отрицать фактичности их. Но что чудесное спасение Апостолов из темницы сопровождалось поражающим действием на членов синедриона, это видно из самого направления, какое принимает судебный процесс против Апостолов. Это выражается в страшном озлоблении саддукеев против подсудимых (5, 33) и в

невольном обнаружении своих опасений и беспокойств (5, 28). Так поступают обыкновенно люди растерянные, пораженные чем-нибудь. Не остался без влияния, несомненно, факт чудесного освобождения Апостолов<sup>75</sup> из темницы и на речь Гамалиила: *«если это предприятие и это дело от Бога, то вы не можете разрушить его»* (Деян.5:38–9). – Первый суд над Апостолами окончился простой угрозой им со стороны судей, а на втором они приговорены были к бичеванию, которому подвергались, но закону еретики.<sup>76</sup> Эти мягкие приговоры не соответствовали тому страстному настроению, с каким возбуждались и велись судебные процессы (5, 33). На смягчение приговоров, очевидно, влияли между прочим фарисеи. По крайней мере во втором судебном процессе более резкий приговор с несомненностью предотвращает! Гамалиил. Что фарисеи держатся в процессе против апостолов примирительной тактики, в этом нет ничего удивительного. Апостолы представлялись фарисеям в ином свете, чем саддукеям. На взгляд фарисеев новые верующие были благочестивыми, строгими, по своему образу жизни очень похожими на них самих людьми. Ту ярость, которую они питали против Христа, фарисеи не имели основами переносить на Его последователей. Если что раздражало фарисеев в отношении Христа к ним, что поддерживало в них постоянную глухую ненависть к Нему, это Его обличение и раскрытие их лицемерной святости, Его отрицательное отношение к их законной праведности и национальной исключительности. Апостолы не обнаруживали ничего подобного.<sup>77</sup> Напротив, выполнением Моисеева закона, его постановлений, наблюдением часов молитвы Апостолы располагали фарисеев в свою пользу. Из среды христианского общества еще не раздавались голоса против закона Моисеева, его учреждении и уставов, еще не начинались знаменитые споры, которые вел впоследствии с синагогальными раввинами первоученик Стефан о спасительной силе страданий и смерти Христа, о преходящем значении закона и универсальности христианства. Пока еще не было выражено в слух, что новый дух Евангелия должен быть свободен от всех внешних форм обрядового

иудейства, что наступило время, когда ни на Гаризине, ни даже в Иерусалиме нужно поклоняться Отцу, а везде духом и истиною. Фарисеи еще не имели повода *«рваться сердцами своими против Апостолов, скрежетать на них зубами»* (7, 54). – Народного возбуждения апостолами, даже если бы оно связывалось с прямыми восстанием против римлян, фарисеи не боялись. Они были добрыми патриотами и сами мечтали об одном – о скорейшем избавлении от римской зависимости вместе и от ненавистного им саддукейства, которое захватило в свои руки верховное руководство в синедрионе. Гордые фарисеи страшно возмущались, что рядом с ними в синедрионе заседают саддукеи. Они полагали, что по праву им одним, как хранителям закона, принадлежит место и голос в синедрионе.<sup>78</sup> Они везде любили *«председания»* и, добившись его в синагогах и народных собраниях (Мф.23:6–7), хотели достигнуть того же и в синедрионе, в чем они в доброе старое время не успевали. Фарисеи никогда не могли позабыть своей вражды к саддукеям. Чем более возвышались саддукеи, тем враждебнее относились к ним фарисеи. Факты, сохраненные книгами Нового Завета, ярко говорят за это. Так, во время земной жизни Иисуса Христа, при всей своей ненависти к Нему, фарисеи с нескрываемым удовольствием слушали Христово опровержение саддукейской партии по вопросу о воскресении мертвых. *«Учитель! Ты хорошо сказал»*, – заметили они Христу (Лк.20:39). Потом, насколько они были чутки к своему достоинству – фарисеев, и как им было обидно вынужденное унижение перед саддукеями, видно из того, что они в процессе ап. Павла воспаляются при одном напоминании последнего, что его судят за фарисейские убеждения (Деян.23:6). Тем более оснований имели фарисеи взять под свою защиту апостолов, что и в их учении они находили не мало родственных элементов с своим. – В пользу апостолов произносит слово уважаемый раввин<sup>79</sup> Гамалиил. Он, по справедливому замечанию Гаусрата<sup>80</sup>, поступает в 36 году так, как в 63 году, по свидетельству Иосифа Флавия, поступили другие фарисеи в процессе Иакова праведного. Они протестовали против приговора саддукеев<sup>81</sup>. Речь Гамалиила имела успех; она укротила ярость саддукеев и

вызвала у Синедриона мягкий приговор по отношению к Апостолам. Действие речи Гамалиила согласно с свидетельством Иосифа Флавия об общем влиянии фарисеев в синедрионе. Не занимая там первых места, фарисеи, однако, представляли такую силу, с которой приходилось считаться саддукеям. И это потому, что фарисеи имели больше веса и авторитета в общественной жизни, чем саддукеи. На стороне фарисеев стоял народ, который настолько поддерживал их, что саддукеи вопреки своих собственных взглядов часто вынуждались уступать требованиям фарисеев и подчиняться им. Иосиф Флавий замечает: *ὁπότε γε ἐπ' ἀρχὰς παρέλθοιεν, ἀκουσίως μὲν κατ' ἀνάγκας, προσχωροῦσι δι' οὖν οἷς ὁ φαρισαῖος λέγει, διὰ τὸ μὴ ἄλλως ἀνεκτοῦς γενέσθαι τοῖς πλήθεσιν*»<sup>82</sup> (Ant. XVIII, 1, 4). Это свидетельство Иосифа Флавия подтверждается талмудом. «Всю вашу жизнь вы учите, не применяя учения к делу», с горечью воскликнул один из Воефусимов своему отцу священнику. В ответ последовало унижительное признание, что они не могли осуществить своих воззрений на деле, но обязаны были сообразоваться с учением книжников<sup>83</sup>. И в данном случае, при постановлении приговора над апостолами, саддукеи невольно должны были сообразоваться с словами Гамалиила который был очень уважаем в народе.

Из одного уже этого беглого очерка отношений различных партий иудейства к процессам против Апостолов видно, что св. Лука излагает не «более или менее счастливую комбинацию на основании подражания Евангельскому синоптическому рассказу»<sup>84</sup>, но имеет в виду, независимо от Евангелия, нарисовать перед глазами читателей картину судопроизводства над Апостолами. Дееписатель при этой передаче как мы старались показать, стоит на твердой исторической почве.

В самом ходе судопроизводства для нашей задачи важно остановиться на вопросе судей к апостолам: *ἐν ποίᾳ δυνάμει ἢ ἐν ποίῳ ὀνόματι ἐποιήσατε τοῦτο ὑμεῖς?* Как мы уже видели, эти слова судей сопоставляют с вопросом, обращенным некогда ко Христу после изгнания Им торгующих из храма (Лк.20:1–2, Мф.21:23; Мк.11:28). Находя между ними полное сходство, думают, что свящ. писатель просто перенес их из одного своего

произведения – Евангелие, которое в данном месте составлено с явным соотношением на других синоптиков, в другое (Деяния), составил свой второй рассказ по образцу и из отдельных черт первого.<sup>85</sup> – Нам кажется, что здесь напрасно не обращают должного внимания на употребление св. Лукой слов, которыми выражается вопрос иудейских священников к Иисусу Христу и Апостолам. В Евангелии мы читаем ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ (а не δυνάμει) ταῦτα ποιεῖς, т. е. «какою властью, каким могуществом (*potestas*) Ты делаешь это»? Вопрос к Апостолам по Деяниям формулируется несколько иначе: «ἐν ποίᾳ δυνάμει т. е. чьею силой, силою кого, и чьим именем, по вере в чье имя (ср. Деян.3:6, 16) ἐν ποίῳ ὀνόματι вы совершили это (чудо)»? Такое различие в употреблении слов (ἐξουσία и δύναμις) понятно в устах свящ. писателя Евангелия и Деяний. Там (в Евангелии) запрос к Иисусу Христу вызывается Его распоряжением об очищении храма. Изумленные и раздраженные священники, которые одни имели право распоряжения в храме, спрашивают Его, имеет ли Он для этого право, власть, кто снабдил Его такими полномочиями? В Деяниях речь идет не о праве власти (против Gfrorer 'a)<sup>86</sup> совершать чудеса, а о духовной силе, при помощи которой совершаются они. Эта сила могла быть, по понятиям иудейским, Божией или бесовскою (ср. Мф.12:27). Выражение Деяний δύναμις в данном месте прекрасно поясняется дальнейшим – ὅνομα: «чьей силой т. е. чьим именем пользуются Апостолы для совершения чудес»? – Таким образом уже один выбор слов св. Лукой обнаруживает полную самостоятельность и первоначальность разбираемого нами рассказа Деяний, а не простое составление его по Евангельскому образцу. Слово ἐξουσία было бы, действительно, не совсем уместно в данном месте Деяний. Как осторожен Деянист в подборе слов с какой внимательностью он следит за нитью своего рассказа, стараясь точно передать об известном событии, как бы перенести его во всей его целостности из живой действительности на бумагу, видно из употребления того же слова ἐξουσία в Деян.8 гл. Симон волхв обращается с просьбой к Апостолам: «дайте и мне власть (ἐξουσίαν) сию,

*чтобы тот, на кого я возложу руки, получал Духа святого» (8, 18). При этих словах, при этом одном выражении – ἐξουσία само собой восстаёт перед глазами читателей образ, волхва, мага, который думает, что он имеет власть, внешнюю силу над духами, может распоряжаться ими по своему усмотрению.*

На сколько не уместно было бы слово ἐξουσία в устах синедриона, настолько уместен самый вопрос судей к Апостолам. По самому существу и смыслу закона, нарушителями которого, по представлению синедриона, являлись Апостолы, судьи должны были начать с такого вопроса. Закон предвидел возможность ложных чудес; он указал и критерии для отличия истинного чуда от ложного знамения – совершаются ли они во имя Иеговы или «богов иных» (Втор.13:1–3). Со временем у разных иудейских заклинателей сложился обычай употреблять в своих формулах имя святых патриархов или мудрого Соломона<sup>87</sup>. Апостолы, исцелившие во имя Иисуса Назарея, поступали таким образом вопреки закону и установившемуся обычаю. Их чудеса рассматривались, как ложные, демонические (ср. Мф.12:24). Чтобы установить этот факт, синедрион требует от Апостолов исповедания. Конечно, судьи наперед знали содержание исповедания Апостолов; они слышали, что апостолы совершают чудеса во имя Иисуса Назарея. По им нужно было, чтобы Апостолы публично, перед всем синедрионом сознали свою вину, обнаружили свое преступление, чтобы они могли подвести его под известную статью закона. Синедрион требовал от Апостолов признания, как поступает всякий судья с обвиняемым. – Самая постановка вопроса вызывалась обычным ходом судопроизводства, а содержание его подсказывалось той статьёй закона, нарушителями которой являлись Апостолы. Правда, этот вопрос, по-видимому, с таким искусством предложенный Апостолам, обратился против самих же судей. Они принуждены были выслушать сильную, смелую речь Ап. Петра, какой они не ожидали от смиренных учеников Иисуса, людей не книжных и простых (Деян.4:13), признать за чудом (исцеления хромого) полную его реальность, действие в нем Божественной силы, а не ложное знамение (4, 16) и

отпустить Апостолов с простой только угрозой (4, 17). Но синедрион, конечно, не ожидал такого оборота дела, требуя от Апостолов исповедания веры. Не всегда судебный процесс принимает желательное для судей направление. Результатом может быть и обвинение, и оправдание подсудимых.<sup>88</sup>

Итак, Дееписатель при описании судебного процесса, веденного синедрионом против Апостолов, не смотря на свое, иногда дословное, сходство с синоптическими Евангелиями, хочет дать вполне самостоятельный рассказ о действительном событии. Взгляд Гфрререра и Якобсена на этот рассказ Деяний, как на отголосок Евангельских событий, не может быть принят.

На сколько Дееписатель свободен от упрека в подражании Евангельским известиям при составлении первых двенадцати глав своего повествования, на столько же он самостоятелен и независим в отношении материала от посланий Ап. Павла. Громадное большинство ученых признает, что св. Лука, при написании своей книги, не пользовался посланиями Ап. Павла в качестве источника. По мнению Якобсена это – значительное недоразумение. Он думает сделать большой шаг вперед, признанием посланий Павловых за один из главных источников Деяний<sup>89</sup>. Как на самый убедительный пример пользования посланиями Павловыми со стороны Дееписателя, Якобсен указывает на рассказ св. Луки об обращении Ап. Павла. Но и здесь, не смотря на близкое совпадение между Деяниями Павловыми посланиями, преимущественно к Галатам, сам же Якобсен должен был признать значительные различия, доходящие по его мнению, до прямого противоречия. Ап. Павел в посл., к Галатам говорит о своей бывшей фанатической ненависти к христианам, о своем преследовании их, а затем о благодати Божией, которая открыла в нем Иисуса Христа. «Перемена с Апостолом совершается здесь по психологическим законам».<sup>90</sup> Дееписатель в свою очередь рассказу об обращении Ап. Павла предпосылает описание его противохристианского настроения и деятельности, но само событие обращения «по свойственной ему манере писательства – живой воззрительности прикрашивает. Он связывает внутренний переворот в Апостоле с чувственным: Ап. Павел,

который в слепой ненависти преследует христианскую общину, осиявается сверхъестественным светом и слышит слова: зачем ты преследуешь Меня<sup>91</sup>? Действительно, живая фантазия у свящ. писателя, которая создает целый новый факт! Конечно фантазия капризна, она может сделать и больше, но в данном, случае Дееписатель следует не своей фантазии, а тем же Павловым посланиям. Правда, в посл., к Галатам Ап. Павел говорит о внутреннем откровении Иисуса Христа в его самосознании. Не совсем то же, когда Апостол ссылается на то, что он видел Господа Иисуса Христа и по тому самому стал Его Апостолом (1Кор.9:1). Допустим, что и это можно разуметь о видении в каком-нибудь экстатическом состоянии подобном тому, которое описывает сам Апостол в 2Кор.12:1. Но совсем другое дело, когда он в 15 гл. своего первого послания к Коринфянам бывшее ему явление Господа Иисуса ставить наравне с прочими явлениями воскресшего Спасителя другим Апостолам. Здесь речь идет не о внутреннем психологическом явлении, не экстатическом видении, а внешнем событии. Якобсену, если он уж начал указывать заимствования св. Лукой из посланий Павловых при передаче им об обращении Ап. Павла, нужно было бы указывать эти заимствования все без исключения. Не совсем удобный и благовидный прием со стороны Якобсена, в отношении доказательности своего положения, заставляя свящ. писателя по своему произволу одно брать из посланий Ап. Павла, а другое опускать. Св. Лука, если и заимствует материал для своего повествования из Павловых посланий, то заимствует иногда более, чем это думается и желается Якобсену. Посмотрим теперь, на сколько св. Лука стоит в зависимости от послания Ап. Павла, и как он заимствует в тех местах, которые указывает Якобсен.

После своего обращения Ап. Павел отправляется в Аравию, а затем опять возвращается в Дамаск (Гал.1:17). «Отсюда Лука заключил, что Дамаск был местом обращения Ап Павла»<sup>92</sup> – Св. Лука, однако, знает гораздо больше того, что обращение Ап. Павла было в Дамаске. Он подробно описывает пребывание Апостола в Дамаске после чудесного видения ему. Некоторые черты этого повествования ясно указывают, что оно не



измышлено Дееписателем. Так, Дееписатель упоминает о некоем муже Анании вместе с Ап. Павлом; и это во всех трех рассказах своих об обращении Ап. Павла<sup>93</sup>. Св. Лука называете дом Иуды, куда привели ослепшего Савла. Он замечает, что этот дом находится на улице, «*называемой прямой*». Самое видение Савлу он приурочиваете к «*дороге*» в Дамаск; оно совершается в присутствии свидетелей, спутников Савла. На этот пункт Дееписатель, заметно, обращает, особенное внимание, так как упоминает об этих спутниках во всех трех рассказах об обращении Ап. Павла<sup>94</sup>. Откуда у Дееписателя эти побочные сведения? Из каких посланий Ап. Павла он заимствовал их? И если св. Лука напрягает свое воображение, чтобы пополнить биографию Апостола подробностями о пребывании его в Дамаске, то почему он умалчивает о путешествии Апостола в Аравию? Якобсен не дает на это никаких объяснений. Но за то он объясняет, каким образом Дееписатель на основании Павловых посланий будто бы создал факт проповеди Ап. Павла в Дамаске непосредственно после обращения. Это произошло будто бы оттого, что св. Лука «вследствие случайной ассоциации идей смешал два различных рассказа Ап. Павла». Во 2Кор.11:23,32 Ап. Павел указывает на великие труды и опасности своего служения и вспоминает при этом в частности о той опасности, которая угрожала ему в Дамаске от царя Ареты. Это указание св. Лука смешал, как уже показывает дословное согласие в обоих рассказах послания и Деяний, – с рассказом Апостола (в посл., к Галатам) о своем обращении. При упоминании о Дамаске в рассказе об обращении Ап. Павла св. Луке по ассоциации вспомнилось это позднейшее событие – преследование Ап. Павла царем Аретой, и он поставил его в связь с своим первым повествованием об обращении Апостола. А так как Ап. Павел подвергся было опасности в Дамаске от царя Ареты вследствие своей деятельности, то Дееписатель тотчас по обращении и вывел Апостола проповедником в Дамаске (Деян.9:20).<sup>95</sup> Итак, св. Лука, благодаря своеобразной ассоциации, смешал первое посещение Апостолом Дамаска со вторым, а потому и приурочил к первому посещению проповедническую

деятельность Апостола в Дамаске! – Но невозможно предположить, чтобы св. Лука, заявляющий себя в своем произведении таким точным знатоком всего, что касается Павлова времени и жизни Апостола, не знал в подробностях биографию своего учителя, а тем более что смешал факты из его жизни. Это не мирится с его высоким достоинством, как писателя и историка, что признают и критики отрицательного направления (Целлер, Ренан). Из самого рассказа св. Луки (Лк.9:20–23) видно, что он различает два посещения Ап. Павлом Дамаска, два приема его проповеднической деятельности там с большим или меньшим промежутком времени между ними. Св. Лука пишет: *«и был Савл несколько дней (ἡμέρας τινάς) с учениками в Дамаске. И тотчас стал проповедовать в синагогах»* (9:19–20). Через несколько стихов мы читаем: *«когда же прошло довольно времени (ἡμέραι ἱκαναί) Иудеи согласились убить его (за проповедь), но Савл узнал об этом умысле их. А они день и ночь стерегли у ворот, чтобы убить его»* (9:23–24). Конечно, Ап. Павел не мог быть в Дамаске вместе и *«несколько дней»* и *«довольно времени»*. Выражаясь так, св. Лука имеет в виду два пребывания Апостола в Дамаске. Ко второму из них, как и следует, он приурочивает опасность, угрожавшую Апостолу в Дамаске. Согласимся, что без пояснительных замечаний в посланиях показания св. Луки были бы не совсем понятны. Но при свете посланий они получают всю свою ясность и обнаруживают близкое знакомство св. Луки с фактическими подробностями из жизни Апостола, если и не самими посланиями его.

Что же касается первоначальной проповеди Ап. Павла в Дамаске, то это не было в собственном смысле проповеднической деятельностью, которую он начал позднее при вторичном посещении Дамаска. Это само собой понятно из рассказа св. Луки, так как Ап. Павел в первый раз пробыл в Дамаске только *«несколько дней»*. Его проповедь выражалась, вероятно, в немногих коротких разъяснениях и ответах на любопытствующее расспросы удивленных Иудеев, которые ждали от него инициативы к гонению против христиан, но вместо того видели его полное бездействие, а, может быть, и

слышали от спутников Савла о чудесном событии с ним. Савл, ревностный фарисей, получивший особое полномочие от синедриона для преследования христиан, находится в тесном обращении с христианами, с Ананией, ходит *«вместе с ними»* в синагоги! Естественны были запросы к нему со стороны Иудеев и понятны его ответы, сущность которых сводилась к тому, что Иисус есть Сын Божий (Деян.9:20). И сам Савл, ощущавший внезапный переворот в своей душе, чувствовал необходимость дать разъяснения по поводу любопытных взглядов, которые бросали на него его прежние единомышленники. Апостол Павел говорит А. В. Горский, *«нудился совестью»* явиться в синагогу и свидетельствовать о деле, которое доселе так сильно преследовала.<sup>96</sup> Но это не было проповедью в смысле непрерывного, сопровождаемого систематичным и целостными раскрытием христианского учения, воздействия на убеждения слушателей. Ап. Павел выступал не миссионером, а только свидетелем истины Христовой. Для первого ему, действительно, необходимо было уединение, сосредоточенность в самом себе, чего они и достигает удалением в Аравию.

И это последнее разъяснение пункта, – соблазнительного для Якобсена, такими образами показывает, что Дееписатель стоит на почве исторической достоверности, хотя и расходится в показаниях с посланиями Ап. Павла, то дополняя их, то замалчивая некоторые их свидетельства. Очевидно, свящ. Дееписатель пользуется другими какими-либо источниками, кроме Павловых посланий или, что естественнее, не имеет последних под рукой.

Как и насколько заимствует св. Лука сведения для своего произведения из, посланий Ап. Павла, Якобсен показывает далее на примере описания ими происшествия с Апп. Павлом и Варнавой в Листре. Там Апп. Павла и Варнаву приняли за богов – Зевса и Эрмия и хотели приносить им жертвы (14, 11–14). Этот рассказ не есть вымысел Дееписателя. В основе его лежит историческая черта, которая дается в словах послания Ап. Павла к Галатам. *«Как Ангела Божия, как Христа Иисуса, приняли вы меня. Как вы были блаженны!»* (4, 14–15) – пишет Апостол к Галатам. *«Эта историческая черта легко (leicht) могла*

отпечатлеться в памяти автора Деяний, не легко (nicht leicht) могла быть пропущена им при описании происшествий в Листре, но легко (leicht) могла быть прикрашена»<sup>97</sup>. Итак, по Якобсену все выходит легко. Св. Лука на основании этого одного замечания Ап. Павла о Галатах пишет целый рассказ об обоготворении Павла и Варнавы в Листре! Но если действительно легко было в данном случае по Павлову посланию составить указанный рассказ Деяний, то еще легче видеть, что два эпизода, о которых идет речь в посл., к Галатам и Деяниям, совершенно различны. С этим отчасти соглашается сам Якобсен<sup>98</sup>, а потому не стоит ближе указывать несовместимость одного рассказа с другим. Укажем лишь на то, что историческую подкладку для происшествия в Листре нужно искать в веровании язычников, что боги сходят с неба, принимают человеческий образ и вращаются среди людей. Жизнь Аполлония Тианского (Тиана недалеко от Дервии, принадлежащей, как и Листра, к одной области – Ликаонской) считали за путешествие Бога по земле<sup>99</sup>. Языческие народы вообще соединяли совсем другой смысл с чудесами, чем Иудеи; для этих чудеса были теологическим доказательством бытия Божия, а для тех – непосредственным откровением, обнаружением Божества. Поэтому нет ничего удивительного, что Листрийцы приняли Апп. Павла и Варнаву за богов. Сам Дееписатель лично был свидетелем, как позднее Ап. Павла на острове Мальте туземцы сочли за Бога (28, 6). Рассказ Дееписателя о происшествии в Листре несомненно историчен, а не есть воспроизведение по посланию Ап. Павла к Галатам. Павлово послание только резче выставляет на вид эту историчность рассказа св. Луки. Именно, благодаря ему, неожиданная, внезапная перемена в настроении мыслей Листрийцев, вооружившихся по наущению Иудеев против Апостолов, которых они только что приняли было за богов, получает интересное освещение. Те же самые Галаты, которые приняли Апостола, как, Христа Иисуса, которые, если бы было возможно, исторгли бы очи свои и отдали бы ему, вдруг отвратились от Апостольского учения и прельстились иным; они оказались столь «несмысленными», что Ап. Павел считает их за

«очарованных» (гл. 3–4). В этом сказалась та живая восприимчивость, подвижность характера, быстрая и поверхностная смена впечатлений, какими отличались Галаты<sup>100</sup>. Такими же заявили себя Листрийцы по отношению к Апостолам Павлу и Варнаве. – Свящ. книга совпадает в данном случае с посланием к Галатам, но не в содержании самых событий, так чтобы могла возникнуть мысль о заимствовании одним писателем из другого, а в характере, общем тоне событий. Св. Лука, как можно судить даже по нашему краткому анализу Листрийских происшествий во время первого путешествия Ап. Павла, владеет вполне достоверным материалом для изображения событий, независимо от посланий Ап. Павла.

Для объяснения происхождения рассказа Деяний об обращении Ап. Петром сотника Корнилия Якобсен, желающий как можно тверже обосновать свою гипотезу о пользовании со стороны св. Луки Павловыми посланиями в качестве источника, обращается опять к посланию к Галатам. Здесь об Ап. Петре выразительно говорится, что он в Антиохии *«ел вместе с язычниками, а когда пришли обрезанные из Иерусалима, он стал таиться и устраняться»* (2, 12). «Эти показания суть существенные ингредиенты, поясняет Якобсен, в свободно скомбинированном рассказе Луки» в Деяниях об обращении сотника Корнилия. Совершенно теми же словами встречают обрезанные Ап. Петра, когда он возвратился в Иерусалим по обращении Корнилия: *«ты ходил к людям необрезанным и ел с ними»* (11, 12).<sup>101</sup> Это – заимствование из послания к Галатам, а остальное (т. е. самый рассказ об обращении Корнилия) «создала фантазия автора, который побуждался к тому своими оппортунистическими соображениями».<sup>102</sup> – И опять фантазия! Кажется, Якобсену свою гипотезу вернее следовало бы назвать гипотезой о пользовании со стороны св. Луки своей фантазией в качестве источника, а не Павловыми посланиями...

И, однако Якобсен считает свою гипотезу почти доказанною. «В главных чертах содержание первой части Деяний повсюду указывает на послания Ап. Павла, преимущественно на послание к Галатам. Здесь находятся все главные пункты:

руководимое перво-апостолами иерусалимское общество (христианское), столпы – Апостолы Петр и Иоанн, успешная деятельность Петра, его путешествия, преследование христиан Павлом, обращение Павла, общины во всей Иудее. Конкретные сообщения Деяний странным образом ограничиваются в существенном этими пунктами»<sup>103</sup>. Отсюда Якобсен строит такое общее положение «Где Павел рассказывает точнее и подробнее, то же делает там и Лука, а где он только намекает, там и Лука ограничивается намеками».<sup>104</sup> – Ни первая, ни вторая половина этого положения содержанием Деяний не оправдывается. Факт обращения Ап. Павла передан в Деяниях с такими подробностями, каких нельзя найти во всех посланиях Ап. Павла. Подробно передает Апостол в посл., к Галатам о своем «противостоянии» Ап. Петру в Антиохии. Св. Лука об этом событии не упоминает ни, одним словом. Только намекает Ап. Павел о существовании иерусалимской общины под руководством столпов – Апостолов, а Деяния развертывает перед нами величественную картину внутренней жизни перво-общины среди внешних опасностей (первые гонения). Наконец, св. Лука рассказывает о таких событиях, о которых в Павловых посланиях нет ни слова, ни намек. Таковы судебные процессы, возбужденные против Апостолов, мученичество св. Стефана, деятельность диакона Филиппа, убийство Ап. Иакова, тюремное заключение Ап. Петра и ранее – его встреча с Симоном волхвом. Таким образом сообщения св. Луки в Деяниях «не ограничиваются пунктами, указываемыми в посланиях». Общее отношение Деяний к посланиям скорее следовало бы формулировать так: один писатель умалчивает о многом, что известно через другого, один рассказывает подробно, о чем другой только намекает. Кратко: оба свящ. писателя совершенно независимы друг от друга.<sup>105</sup> Мало говорит в пользу Якобсена и то обстоятельство, что у св. Луки встречаются дословные совпадения с посланиями Ап. Павла. Так, св. Лука употребляет в повествовании об обращении Ап. Павла слово *πορθεῖν*, которым он пользуется, как и сам Ап. Павел в посл. к Галатам (1, 13, 23), для обозначения раннейшего враждебного отношения Апостола к

христианству.<sup>106</sup> Такие сходства в выражениях и идеях. Деяний с посл. Ап. Павла находят удовлетворительное объяснение в многолетней близости и деятельном сотрудничестве Деяписателя Ап. Павлу и не требуют для своего объяснения предположения о заимствовании их из посланий Ап. Павла. Довольно замечательно, что большая часть подобных совпадений наблюдается между Деяниями теми посланиями Ап. Павла, которые написаны им во время Кесарийского заключения, когда св. Лука находился около Ап. Павла (Напр. Деян.10:3 ср. Ефес.2:17; Деян.20:19 ср. Ефес.4:2; Деян.20:32 ср. Ефес.1:18; Деян.8:21 ср. Колос.1:12; Деян.26:18 ср. Кол.1:12; Деян.20:24 ср. 2Тим.4:7)<sup>107</sup>.

Разбор гипотезы Якобсена должен был показать нам, что св. Лука при составлении Деяний не пользовался посланиями Ап. Павла в качестве письменного источника. Вся ценность гипотезы Якобсена состоит в том, что она дает возможность лишней раз утвердить историческую достоверность сообщаемых св. Лукой фактов, его близкое и точное знакомство с ними, по крайней мере в пределах первых двенадцати глав Деяний.

Первая часть Деяний издавна и до самого последнего времени рассматривалась в рационалистической науке, как извлечение свящ. писателем из тех или других письменных источников. Такими источниками признавали различные произведения древнехристианской литературы: то κήρυγμα Πέτρου (Kuiniol, Volkmar), то πράξεις Πέτρου, (Hilgenfeld, Hausrath), то вообще какую-нибудь историю или биографию Ап. Петра (Schwanbeck, Bleek, De-Wette, Ewald, Sorof), или просто безименное, но уважаемое произведение первохристианской древности (Zeller, Overbeck, Weiss). Для частных отделов, как-то о мученической кончине св. Стефана, об обращении Корнилия указывали свои особые источники. Растягивая первую часть Деяний до 16 гл., для 13 и 14 глав некоторые предполагали в качестве источника биографию Ап. Варнавы (Schwanbeck, Jacobsen). Самое разнообразие и значительное количество источников, из которых думали вывести содержание первой части Деяний, достаточно говорят против научного значения

этой попытки. На сколько некоторые из этих предположений имеют за собой научное достоинство, видно из того, что напр. κήρυγμα Πέτρου, содержание которого сохранилось в Recognitiones, почти ничего не содержит из того, о чем рассказывается в первой части Деяний.<sup>108</sup> Кроме того κήρυγμα Πέτρου в Клементинах носит совершенно анти павлинистический характер, таким образом, как раз противоположный нашим Деяниям.<sup>109</sup> Πράξεις Πέτρου издавна отвергались, как апокрифическое произведение. По замечанию Евсевия «ни из древних, ни из нынешних церковных писателей никто не пользовался их. свидетельствами»<sup>110</sup> Гаусрат, ставящий πράξεις Πέτρου источником для Деяний, предполагает «сложный литературный процесс», каким из него произошла вся лже-клементинская литература, и Дееписатель воспользовался этим документом. Он остроумно восстанавливает содержание этого утраченного документа.<sup>111</sup> Но от восстановления документа, быть может и не существовавшего в таком виде, до пользования им со стороны Дееписателя, далеко. Но взгляду новейшей критики предположение Гаусрата «висеть на воздухе».<sup>112</sup> Мы не будем излагать содержание «πράξεις Πέτρου», в каком виде оно скомбинировано у Гаусрата, и указывает на отношение этого документа к каноническим Деяниям. Мы ограничимся приведением внутренних оснований, из самой свящ. книги, по которым не предвидится нужды искать какой-либо специальный источник, для первой части Деяний в роде πράξεις Πέτρου.

Если критики стремятся найти во что бы, то ни стало какой-нибудь письменный источник для первой части Деяний в роде истории или биографии Ап. Петра, то это потому, что таким путем скорее всего можно объяснить подробность, с какой занимается первая часть Деяний этим Апостолом, тогда как о других, как Иакове и Иоанне, трактуется в ней как бы случайно, бегло, поскольку они соприкасаются с личностью и историей Ап. Петра.<sup>113</sup> Но, прежде всего, первая часть Деяний содержит в себе такие отделы, которые совсем были бы не у места в специальной монографии об Ап. Петре, и, однако они стоят в тесной связи с эпизодами, в которых речь идет об этом



Апостоле. Потом, первая часть Деяний вообще производит впечатление не столько биографии, сколько всеобщей истории первой христианской церкви. Апостол Петр занимает в этой истории выдающееся положение, представляется главным действующим лицом. Но Деяния в данном случае только отмечают факт, имевший место в действительности. Это можно отчасти проверить по посланиям Ап. Павла. Последний приписывает Ап. Петру руководящее значение в перво-христианском обществе. По своему обращению Ап. Павел целью своего первого путешествия в Иерусалим ставит желание «*видеться с Петром*», остается у него несколько дней, и другого из Апостолов не видит никого, кроме Иакова, брата Господня (Гал.1:18–19). На Апостольском соборе Ап. Петр является около Иакова и Иоанна, как один из *столпов* церкви (Гал.2:9), и Ап. Павел рассматривает его, как такого, которому Бог вверил благовестие для обрезанных, как ему самому для необрезанных (Гал.2:7–8). В 1Кор.9:5 Апостол Павел ставит Ап. Петра на ряду с братьями Господними и не позабывает, наконец, особенно упомянуть о явлении Господа, бывшем Ап. Петру (1Кор.15:5). Выдающееся положение Ап. Петра среди перво-христианской общины легко объясняется самим характером его, как он очерчен в Евангелии. Это был муж быстрый и огненный в своих намерениях, смелый и мужественный в осуществлении их, очень скорый на слово и дело. Что удивительного, если Апостол Петр прежде других и преимущественно перед ними возвышает свой голос, начальствует в слове, если он своей энергией выдается среди членов юной церкви, если он, одним словом, действительно занимает в ней видное место, как это изображает Деяния? Но Деяния не ставят личность Ап. Петра так высоко, чтобы она заслоняла собой остальных Апостолов, как это наблюдается часто в биографиях. Везде рядом с Ап. Петром стоит Ап. Иоанн. Вместе с ним Ап. Петр исцеляет хромого в храме (Деян.3:1–12), приводится на суд в синедрион (4 гл.), путешествует в Самарию для низведения на верующих св. Духа (8,14–25). На иерусалимском соборе решающий голос принадлежит Ап. Иакову (гл. 15) Ясный знак, что свящ. книга

при изображении действующих личностей стоит на чисто фактической почве и обладает точным знакомством с исторической обстановкой, среди которой действуют выводимый в книге лица. Не биография какого-либо лица, её цель, а история развития перво-христианских общин в их главных представителях.

Главный аргумент за существование самостоятельной истории или биографии Ап. Петра, из которой будто бы почерпнута первая часть Деяний, Блэк заимствует из хода рассказа Деяний о смерти Ап. Иакова и темничном заключении Ап. Петра. Последнее событие рассказывается в Деяниях с возможной подробностью, а о первом Деяния упоминает кратко, как бы в качестве введения к последующему обстоятельному рассказу. «Если бы весь этот отдел (об убиении Иакова и заключении Ап. Петра) первоначально уже был составной частью такого произведения, как Деяния, целью которого не было дать историю одного Апостола: то о мученической смерти такого уважаемого Апостола, каким был Иаков (он принадлежал к трем довереннейшим ученикам Господа, его деятельность на пользу Евангелия видимо имела большое значение, потому что Агриппа прежде других Апостолов постарался устранить его), равно как и об особых причинах его ареста и вообще о его предшествующей деятельности было бы сказано гораздо подробнее». По мысли Блэка, краткое замечание о смерти Ап. Иакова объяснимо, если весь отдел первоначально находился в произведении, которое специально посвящено было Ап. Петру, а отсюда заимствовано Деяниями.<sup>114</sup> – Рассуждение Блэка обессиливается значительно такого рода соображениями. Трудно предположить, чтобы Деяния по отношению к данному событию находился в зависимости от известного письменного источника, чтобы он не мог иметь и помимо его сведений о мученической смерти такого уважаемого Апостола, каким был Иаков, брат Иоаннов. Если не было подобного известия о смерти Иакова в одном источнике, то свящ. писатель нашел бы его в другом. Очевидно, причину отрывочности рассказа об убиении Иакова нужно искать в чем-нибудь другом, а никак не в скудости

источников. Нашел же будто бы Дееписатель, когда захотел, особый источник для рассказа о смерти св. Стефана, как это допускает тот же Блэк. Не совсем справедливо и то, будто Дееписатель не выясняет, как следует, мотивов, поведших за собой мученическую смерть Ап. Иакова. Подробного раскрытия этих мотивов нет. Но краткое замечание Дееписателя, что Ирод убил мечем Иакова и вслед затем взял Ап. Петра, желая сделать тем угодное иудеям (ἰδὼν ὅτι ἄρεστόν ἐστι τοῖς Ἰουδαίοις, Деян.12:3), очень характерно. Оно вскрывает сущность политики Ирода по отношению к Христианам и точно, и полно указывает причину мученической смерти Ап. и ареста Ап. Петра. Вся политика Ирода Агриппы 1-го была основана на полном уважении его к закону и фарисейству; она может быть названа «фарисейски-национальной» в строгом смысле.<sup>115</sup> Этой же политикой объясняется его враждебность к христианам. Итак, в этих немногих словах св. Луки (Лк.12:31, мотивирующих убийство Иродом св. Иакова и заключение Ап. Петра, сказано на самом деле очень много; в этом особенность свящ. писателя и в тоже время его высокое искусство. Но если и не так, если, действительно, причины мученической смерти Ап. Иакова не выяснены, то и мотивы ареста Ап. Петра также не видны. Ведь не потому же Ирод заключил в темницу Ап. Петра, что убил Иакова? Отчего же автор мнимой «истории или биографии» Ап. Петра не раскрыл этих мотивов, не указал причин гонения на Ап. Петра? Таких указаний мы в праве ожидать от произведения, которое специально занимается Ап. Петром. Детальная подробность рассказа о чудесном спасении Ап. Петра из темницы, чрезвычайная живость его заставляют нас предполагать в основе его источник не письменный, а устный, свидетельство очевидца. Так можно изображать событие только под впечатлением непосредственного созерцания его или со слов впечатлительного, имеющего в нем живой интерес, свидетеля. И этот свидетель указывается самой свящ. книгой в лице Ап. Павла, путешествовавшего в то время в Иерусалим (Деян.11:30 сн. 12:25) или Иоанна Марка (12, 12), с которым св. Лука несомненно находился вместе некоторое время около Ап. Павла (Кол.4:10; Филим.1:24; 2Тим.4:11)<sup>116</sup>. А Иоанн Марк имел

основания особенно интересоваться чудесным происшествием с Ап. Петром, так сказать, переживать его в доме матери его Марии собирались верующие для молитвы в тяжелое время гонений на Апп. Иакова и Петра, скорбя, конечно, всей душой о тяжких временах, сюда же пришел Ап. Петр прямо по освобождении своем из темницы. Не передалось ли впечатление этого живого свидетеля и Дееписателю, и не от него ли естественнее было последнему заимствовать свой рассказ о темничном заключении Ап. Петра, чем из какого-то неизвестного письменного источника, неизвестной биографии Апостола Петра?

Принимать такой источник в роде биографии Ап. Петра препятствует также и то обстоятельство, что Деяния относительно позднейшей истории Ап. Петра, после его чудесного спасения из темницы, не дают никаких сведений. После краткого замечания об Ап. Петре, что он по своем освобождении *«пошел в другое место»* (12, 17), Дееписатель упоминает лишь о присутствии его на Апостольском соборе. Куда удалился Ап. Петр, когда он опять возвратился в Иерусалим, какова была его деятельность после Апостольского собора – из Деяний на эти вопросы мы не получаем никакого ответа. Неужели биография об Ап. Петре прервалась вслед за рассказом о чудесном спасении Ап. Петра из темницы? И как странно прервалась: *«он пошел в другое место»!* Менее всего, конечно, она могла прерваться здесь, где дальнейшие сведения об Апостоле получают особенный интерес. Специальная монография об Ап. Петре содержала, несомненно, и эти дальнейшие сведения. Но тогда почему же Дееписатель не воспользовался ими? Очевидно, свящ. Дееписатель в своих сообщениях не стоит в зависимости от того или другого письменного источника, не связан в ходе и направлении своего повествования письменным материалом. Если уж объяснять неравномерность рассказа Деяний по объему и содержанию количеством и качеством материала, находящегося в руках свящ. писателя, то та или другая степень подробности рассказа получает лучшее объяснение при предположении устных, а не письменных источников.

Кроме более общего источника для первой части Деяний указывают и частные, напр. для рассказа о смерти св. Стефана. Есть ли в самом содержании и ходе повествования об этом событии всякие основания для предположения особого письменного источника, из которого заимствован этот рассказ? Он стоит в самой тесной связи с предшествующей и последующей историей, как изображает ее нам свящ. книга. После известия об избрании семи диаконов, «исполненных Святого Духа и мудрости» (Деян.6:4), следует замечание о деятельности одного из семи, Стефана, «исполненного веры и силы» (6, 8), которая (деятельность) вызывает судебный процесс против него и мученическую смерть (гл. 7). Тесно связанный с предшествующим рассказом Деяний, отдел о смерти св. Стефана стоит во внутренней связи с последующим рассказом свящ. книги. Это выражается даже внешним образом в заключительный словах 7-й гл. и начальных восьмой. В 58 ст. 7 гл. Деяний делает, по-видимому, совсем не важную и ненужную заметку, что свидетели при смерти св. Стефана положили свои одежды у ног юноши, «именем Савла». Но этой заметкой Деяний готовится для себя самый естественный переход к следующему рассказу о великом гонении на церковь Божию, душой которого был Савл, и, как о результате этого гонения, рассеянии христиан «по разным местам иудеи и Самарии» и распространении Евангелия (8, 1–5). Мученическая смерть св. Стефана была началом и поводом к великому преследованию христиан, благодаря чему христианство стало переливаться в соседние города Иудеи и Самарии (8, 1), а затем проникло и далее до Финикии, Кипра и Антиохии (11, 19)<sup>117</sup>. Как обусловленная тем же рассеянием, изображается тут же успешная миссионерская деятельность диакона Филиппа в Самарии (8, 5–14), которая вызывает прибытие сюда Ап. Петра и встречу его здесь с Симоном волхвом (8, 14–25). Девятая глава, трактующая об обращении Ап. Павла, употреблением *ἐτι* («Савл же, еще дыша угрозами»..) выразительно указывает на 8, 1–3. Словом, убийство св. Стефана и связанное с ним рассеяние Христиан, это, как говорится, представляет собой *punctum saliens* для всей

последующей истории, к которому она постоянно примыкает (8, 4; 9, 1, 31; 11, 19). Таким образом между повествованием о смерти св. Стефана и последующим рассказом Деяний такая тесная связь, которая говорит не в пользу происхождения их из различных письменных источников, принадлежащих разным писателям, – Из значения события смерти св. Стефана для последующей истории христианства объясняется та подробность, с которой рассказывает Дееписатель о нем в сравнении с кратким его замечанием об убиении Иакова, брата Иоаннова. В проповеди первомученика Стефана впервые во всей своей яркости была выражена мысль об универсальном назначении христианства и евангелия и о преходящем значении иудейства с его законом. Св. Стефан умер, и с ним, казалось, должна была умереть и сама истина. Но истину можно стеснить, но не уничтожить совсем. Так было и здесь. Жестокое гонение, воздвигнутое сильнейшею партией, уважаемой в народе, фарисейскою, способствовало экстенсивному и интенсивному развитию христианства.<sup>118</sup> Оно не только получило побуждение к дальнейшему распространению через рассеяние христиан, но, что всего важнее, стало проникать в среду язычников через эллинистов, и мысль о полной самостоятельности и независимости христианства от иудейства крепла и развивалась. Полного своего расцвета она достигла в лице Ап. Павла, того самого «*юноши Савла*», который присутствовал при смерти св. Стефана и одобрял это убийство. Таким образом в смерти св. Стефана и дальнейшей истории христианства отражался всеобщий закон жизненного развития: из смерти воссияла новая жизнь. Здесь исполнилось слово Господа: «*аще зерно пшенично падь на земли не умретъ, то едино пребывает: аще же умретъ, мнози плод сотворить*» (Ин.12:24). – Таким внутренним значением события смерти св. Стефана объясняется, почему свящ. Дееписатель так подробно останавливается на этом событии и ставит его центральным пунктом своего последующего рассказа.

В самом содержании повествования о смерти св. Стефана выдается его речь перед синедрионом, которая занимает значительную часть всего повествования. Но и этим рассказ о

первомученике Стефане не выдается из ряда прочих. Стоит сравнить с этим отдельным рассказом такие отделы, как 2, 1–41; 13, 13–52; 17, 16–34; 20, 17–38, и мы увидим, что и в других местах Деяний монологические речи составляют центр рассказа Дееписателя. Вся речь первомученика Стефана состоит в раскрытии перед слушателями ветхозаветной истории и имеет теснейшую связь с Ветхим Заветом. Но приписывать ее на этом основании другому автору, непременно иудео-христианину<sup>119</sup>, а не из язычников, каким был свящ. Дееписатель, далеко еще нельзя. Действие происходит среди Иудеев, речи направлены к иудеям, а речь св. Стефана к иудеям-законникам. Чем иным можно было привлечь к себе внимание слушателей, подействовать на их убеждения, как не указанием на Ветхий Завет, ссылкой на него? Не похожа ли по своему содержанию речь Ап. Павла к иудеям в Антиохии Писидийской (гл. 13) на речь св. Стефана? И как отличается от той и другой речь Ап. Павла в Афинском ареопаге! В речи св. Стефана много таких характеристических черт, которые заставляют предполагать, что мы здесь имеем подлинное изложение самой речи первомученика Стефана. Даже Баур признает, что речь по духу своему вполне соответствует такому мужу, каким был св. Стефан по характеристике Дееписателя (6, 10). Его не удивляет тонкая обдуманность этой речи, полное соответствие с взводимыми на св. Стефана обвинениями, прекрасное развитие идей, проведенных в этой речи, глубокое проникновение в самую сущность предмета, о котором рассуждает оратор. Все это понятно «у оратора, который уже давно носил эти идеи в своем духе и через постоянное обдумывание их поставил их в такую связь между собой».<sup>120</sup> Внезапный перерыв речи, неожиданный переход оратора от исторического обзора к грозному и сильному обличению слушателей в свою очередь могут лишь утверждать в той мысли, что речь не сочинена историком и не вложена им в уста действующему лицу, но есть точное воспроизведение подлинной речи св. Стефана. Ниже мы покажем, что речь первомученика Стефана едва-ли дошла до св. Луки в записи, так как изложение её в Деяниях носит на себе несомненные отпечатки слога св. Луки. Если критика неудачно

указывает в основе рассказа Деяний о первомученике Стефане особый письменный источник, то столь же напрасно она усматривает в композиции его следы тех главных разнородных источников, из которых будто бы составлена вся свящ. книга. Её внимание привлекает прежде всего двойная характеристика личности св. Стефана на небольшом пространстве трех стихов, и притом дословно одинаковая: *«и избрали Стефана, мужа исполненного веры и Святого Духа»* (6, 5) и: *«Стефан, исполненный веры и силы»* (6, 8). Не принадлежит ли первое замечание одному источнику, а последующее другому? Что такое заключение будто бы правильно, вытекает из ст. седьмого той же главы. Начавшийся рассказ о св. Стефане вдруг прерывается общим замечанием: *«и слово Божие росло, и число учеников весьма умножилось в Иерусалиме, и из священников очень многие покорились вере»* (6, 7). «Но это замечание не только потому странно, что оно прерывает начатый рассказ, но и потому, что оно нисколько не мотивируется ни предшествующим, ни последующим течением общего рассказа книги. Если во 2, 41,47; 4, 4; 5, 14 встречаются подобный замечания об увеличении общины, то там они имеют свои основания в том, что перед этим речь шла о деятельности Апостолов, направленной на народ, а здесь предшествует рассказ о чисто внутреннем церковном событии». Отсюда следует, что ст. 1–6 принадлежат одному источнику, а дальше следует другой.<sup>121</sup>

Согласимся, что 7 ст. вносить некоторый перерыв в речь Деяписателя, но он, что видно из приведенных уже цитат, так обычен свящ. писателю книги. Но главное, этот перерыв, это вводное замечание вполне естественны, совершенно у места. Деяписатель только что рассказал о избрании семи диаконов, которое было вызвано желанием Апостолов отдаться исключительно *«служению слова»*, проповеди (6, 4). Теперь Апостолы получили полную свободу действия в этой области, поэтому *«и слово Божие росло»*, а отсюда и *«число учеников весьма умножалось в Иерусалиме»*. «Чисто внутреннее» событие церковной жизни по самому ходу вещей должно было отозваться благоприятно и на внешней стороне



распространяются церкви, что Дееписатель и отмечает. Замечание его достаточно «мотивируется» предшествующим рассказом! и стоит с ним в тесной связи. Некоторое же распространение заметки ст. 7 сравнительно с подобными: *«и из священников очень многие покорились вере»* показывает, что Дееписатель имел здесь в виду и держал в мысли не только ближайший свой рассказ об избрании семи диаконов, но и раннейшее повествование, где он указал на сильное впечатление от деятельности Апостольской на священников (5, 24) и синедристов (38–40). Далее. Так как в первых шести стихах 7 гл. Дееписатель рассказывает не столько о св. Стефане, сколько об общем событии в церкви – избрании семи диаконов, специальное же повествование о св. Стефане начинается позже, с ст. 8, то он имел полное право и с внешней стилистической стороны внести ст. седьмой и повторить характеристику личности св. Стефана, данную раньше.

Как начало повествования о св. Стефане не оправдывает догадки критики о комбинировании Дееписателем этого отдела из разных источников, так анализ и заключение повествования не подтверждаем её. Правда, многие исследователи пытаются установить фактичность и основательность такого предположения. Странно, что после замечания 7, 58: *«и выведши за город, стали побивать его камнями»* акт побивания камнями еще раз описывается: *«свидетели же положили свои одежды у ног юноши, именем Савла, и побивали камнями Стефана»* (58–59 ст.). Выходить, как будто бы иудеи два раза принимались побивать св. Стефана камнями – один раз перед, а другой после снятия верхних одежд свидетелями.<sup>122</sup> Мало этого. «В то время как первое замечание, особенно в связи с 57 ст., производит впечатление, что речь здесь идет об умерщвлении Стефана вследствие народного возмущения, в побивании камнями по 59 ст., чему предшествовало снятие одежд свидетелями, мы узнаем юридический акт, совершенный по законным предписаниям». Различный смысл замечаний свидетельствует о заимствовании их из разных источников<sup>123</sup> – Но это последнее недоумение легко устраняется тем несомненным соображением, что в судебном процессе против

св. Стефана и в частности в печальном результате его действуют две силы народное возбуждение и суд синедриона. Синедрион потому и решается на незаконный с юридической точки зрения поступок – осуждение Стефана на смерть без санкции римского прокуратора, что уступает давлению возбужденной массы и яростной злобе, охватившей самих синедристов. К судебному процессу против св. Стефана нужно прилагать ту же точку зрения, что к убиению в 63 г. Иакова праведного, которое также служило выражением страстей народа и синедриона.<sup>124</sup> Такое именно представление о судебном процессе против св. Стефана хочет дать нам Дееписатель своим искусным изображением заключительного акта синедристического суда над первомучеником – побийения его камнями. Вторая половина 58 ст. к тому же своим упоминанием о свидетелях имеет прямое соотношение к 6, 13, чем устраняет возможность заимствования её, вне всякой связи с общим движением рассказа, из какого-либо источника.

Опуская речь св. Стефана, о стилистической цельности которой у нас речь будет ниже, мы укажем теперь некоторые точки соприкосновения в рассказе разбираемого отдела с дальнейшим повествованием Деяний, в чем на наш взгляд ярко обнаруживается единство писателя всей свящ. книги и его творческая самостоятельность и независимость от письменных источников. Обвинение Ап. Павла иудеями «οὗτός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ὁ κατὰ τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ νόμου καὶ τοῦ τόπου τούτου πάντας πανταχῇ διδάσκων (21, 27) очень похоже на обвинение против Стефана (6, 13). Замечательно, что в обоих случаях храм обозначается словом *τόπος*. Еще больше совпадения в словах между 6, 14 и 21, 21. Слово ἥθος, кроме 6, 14, встречается еще и часто только во 2-й части Деяний (15, 1; 16, 21; 21, 21; 25, 16; 26, 3; 28, 17).

Итак, ни само повествование о св. Стефане не взято из особого письменного источника, ни в нем нельзя открыть следов композиции его из разных источников.

Скажем несколько слов по поводу еще одного частного письменного источника, полагаемого некоторыми критиками в основание тринадцатой и четырнадцатой глав Деяний

(Schleiermacher, Bleek, Meyer, Trip, Jacobsen). Останавливаемся на нем потому, что мнение об отдельном письменном источнике для 13 и 14 глав было повторено в новейшей критике Якобсеном. Он принимает здесь именно «источник о Варнаве» (Barnabasquelle).<sup>125</sup> – Нам уже приходилось указывать на некоторую отрывочность 13-й главы от предшествующей и удовлетворительно объяснить эту отрывочность без предположения особого письменного источника. Впрочем, сам Якобсен в построении первых стихов 13-й главы находит много сходства с слогом св. Луки. Таковы выражения: «εἶπε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· Ἀφορίσατε δὴ μοι τὸν τε Βαρνάβαν καὶ τὸν Σαῦλον»... (13, 2) или: «καὶ νῦν ἰδοὺ χεῖρ τοῦ Κυρίου ἐπὶ σε»... (13, 11).<sup>126</sup> Но это, по его взгляду, не препятствует признать особый источник для 13 и 14 глав. Однако и содержание этих глав «так обыкновенно (schablonenhaft), дает так мало сведений об обстоятельствах того времени и собственно об успехах путешествия Павла и Варнавы, что они могли быть составлены на основании слухов».<sup>127</sup> Тем менее оснований допускать в качестве источника такое письменное произведение, которое имело бы главным предметом своего содержания личность и деятельность Ап. Варнавы, нечто в роде биографии Ап. Варнавы. Тогда, несомненно, Деяния содержали бы гораздо более сведений о деятельности Ап. Варнавы, во всяком случае не незначительной. К тому же о Ап. Варнаве, дальнейшую деятельность которого Дееписателю не было нужды замалчивать, с 16 гл. более не упоминается. Поэтому Якобсен должен был сократить содержание «источника о Варнаве» до простого «эскиза», наброска об общей деятельности Апп. Павла и Варнавы.<sup>128</sup> – Якобсен в отделе 13–14 глав отмечает, что Ап. Варнаве не смотря на его подчиненное положение (inferiorat), отводится первое место. Значит, рассказ о первом путешествии Варнавы и Савла заимствован из особого произведения, посвященного собственно Варнаве.<sup>129</sup> Но Ап. Варнава называется впереди Савла только вначале. Мало-помалу он уступает первое место Ап. Павлу. Вместе с переменной еврейского имени «Савл» на латинское «Павел», этим внешним признаком более живой и энергичной деятельности Апостола

среди язычников<sup>130</sup>, Ап. Павел и в рассказе Дееписателя называется впереди Ап. Варнавы. Сергей Павел посылает еще за «Варнавой и Савлом» (13, 7), но именно Савл, «он же и Павел», выступает впереди против волхва Елимы (13, 9), именно «Павел и сущии с ним» отплывают из Пафа в Пергию (13, 13), Павел отвечает на призыв говорить в Антиохии Писидийской (13, 16), многие из Иудеев следуют «за Павлом и Варнавой» (13, 43), гонение воздвигается на «Павла и Варнаву» (13, 50), в Листре Павел «начальствует в слове» (14, 9, 11) Павел подвергается побиению камнями в Листре (14, 19) и вообще во всей остальной истории мы видим «Павла и Варнаву». – За принадлежность разбираемого отдела (13 и 14 гл.) писателю и предшествующих двенадцати глав, говорят во 1) близкое отношение речи в Антиохии Писидийской к речи св. Стефана и некоторое сходство её с речами Ап. Петра; 2) аналогия в рассказе о чудесах с Петровыми, равно как и об обоготворении Павла и Варнавы (14, 11); 3) соотношение имен «Савл, и Павел» (13, 9), заметная у св. Луки в Евангелии (Петр – Симон) и Деяниях (Иоанн – Марк); 4) характеристическая для Дееписателя замечка, что Апп. Павел и Варнава проповедуют сначала в синагоге, а потом, по отвержении со стороны Иудеев, обращаются к язычникам (13, 42 сн. 46).<sup>131</sup>

Приведенные соображения совершенно достаточны для того, чтобы поколебать мнение о новом письменном источнике для 13 и 14 глав. И здесь нет нужды для такого предположения.

Мы разобрали главные отделы из свящ. книги, которые, по взгляду критиков, составлены Дееписателем по тем или другим письменным источникам. Целью нашей было показать несостоятельность предположения о письменных источниках. Между отдельными рассказами о частных событиях господствует такая тесная связь и взаимоотношение, которые ясно обнаруживают во всем произведении одну объединяющую идею, что возможно только при единстве писателя.<sup>132</sup> Дееписатель не механический компилятор с источников, а самостоятельный и искусный писатель. Тщательный и тонкий критик Деяний, Целлер, после исследования содержания и состава книги, пришел к заключению, что все доказательства в

пользу того положения, что св. Лука не только «собиратель», но и «автор» Деяний.<sup>133</sup>

Остается разобрать еще одно положение критики в пользу письменных источников для свящ. книги Деяний. Априорно полагаюсь, что св. Лука, пользовавшейся при написании Евангелия богатой и обширной литературой, и второе свое произведение – Деяния – несомненно обработал и составил по источникам.<sup>134</sup> Относя пролог Евангелия и к Деяниям, критика думает найти в выражении его «πολλοί» указания не только на два первые синоптические евангелия, как на источники произведений св. Луки, но и на неканонические евангелия, также на авторов «источника о Варнаве» и «источника отделов с «мы»». <sup>135</sup> – Мы не будем входить в исследование вопроса о том, относится ли пролог Евангелия к Деяниям или нет. Заметим только, что вопрос этот породил целую литературу и некоторыми солидными исследователями решен отрицательно (Schneckenburger, Lekebusch, Zeller, Oertel, Overbeck, Thiersch). Мы прямо перейдем к анализу, хотя бы и краткому, пролога к Евангелию, и посмотрим, точно ли может опираться на него критика в своей гипотезе письменных первоисточников.

Из пролога Евангелия мы прежде всего видим, что до св. Луки «многие» (πολλοί) предпринимали опыты описания и изложения Евангельской истории. Но эти опыты были неудачны: πολλοὶ ἐπεχείρησαν. На это указывает Евангелист самым употреблением слова «ἐπιχειρέω». Он употребляет его именно для обозначения неудавшейся попытки, неудачного опыта (Деян.9:29 сн. 30; 19, 13 сн 15). Такой же смысл это слово имеет и в ветхозаветном языке у LXX (2Мак.7:19, 9:2; 3Мак.6:24; Ефес.9:25; 2Ездр.1:28; 2Пар.35:22). В смысле порицания оно употребляется и у светских писателей, напр, у Иосифа Флавия – φανερῶς γὰρ ἐπιχειρεῖν οὐκ ἐτόλμα (Vita, 44), ἐπεχείρησε τὴν ἀρχὴν κατασχεῖν (Ant. VIII, 1, 2 сн. IV, 8, 45). Также у Фукидида, Платона, а у Ксенофонта в сочетании ἐπιχειρεῖν τοῖς ἀδυνάτοις<sup>136</sup> По поводу таких неудачных опытов и в устранение их св. Лука хочет сам написать «повествование о известных между нами событиях, как передали нам (καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν) то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова»

(14–2), т. е. выполнить задачу, которую поставили себе эти «многие». Итак, чем мотивирует св. Лука свое намерение – тем ли, что он из писаний этих «многих» получил нужные сведения для своего произведения, или тем, что эти «многие» не достигли своей цели? Очевидно, решающий для св. Луки мотив последней. Он пишет свое произведение «по тщательному исследованию всего сначала», конечно, не по этим низкопробным источникам – произведениям «многих», а по другим – достовернейшим. Иначе как же бы он мог говорить, что его Евангелие отличается «точностью» (ἀκριβῶς γράψαι), «достоверностью» (ἀσφαλεία)? Критерием в данном случае служить для Евангелиста Апостольское («очевидцев и служителей Слова») предание «нам» (ἡμῖν). Особенного внимания заслуживает выражение св. Луки – καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν, а не πολλοίς, как передали «нам», а не этим «многим». Евангелист, если и не исключает «многих» из круга тех, которые получили предание от Апостолов, то во всяком случае и самого себя ставит в ряду принявших предание непосредственно от Апостолов. Отличие его от других «многих» состоит в том, что он владеет чистым, тщательно проверенным, преданием Апостольским. Какое предание понимает св. Лука – письменное или устное? Употребленное евангелистом слово – παρέδοσαν, παράδοσις довольно общего характера, может означать одинаково предание устное и письменное (2Фес. 2, 15). Однако на новозаветном языке оно, большею частью означает устное предание (Мф.15:2, 3, 6; Мк.7:3, 5, 8, 9, 13; 1Кор.11:2, 23, 15, 3; Гал.1:14; Деян.6:14).<sup>137</sup> В значении же устного предания оно употребляется у Иосифа Флавия (Contra Apionem, 1, 16; Vita, 69)<sup>138</sup>, этим же именем παράδοσις обозначается вообще церковное устное предание.

Наш анализ пролога Евангелия по Луке показывает, что это Евангелие есть вполне независимое от писаний «многих» и совершенно самостоятельное по отношению к ним Евангелие, написанное св. Лукой для утверждения чистоты лично принятого им предания Апостолов, которое, как распространенное, по произволу предпринимают излагать «многие». Во всяком случае из предисловия к Евангелию совершенно не видно,

чтобы св. Лука пользовался произведениями этих «многих», в выражении *πολλοὶ ἐπεχείρησαν* хотел указать на свои источники. Если бы, значит, пролог Евангелия по Луке относился и к его второму произведению – Деяниям<sup>139</sup>, он, однако, никак не мог бы служить надежной опорой для гипотезы письменных первоисточников Деяний. Из пролога св. Луки, что особенно ценно для нас, мы можем с достоверностью заключать, что писатель Евангелия, а значит и Деяний, принял предание от самих Апостолов, обращался непосредственно с «очевидцами и служителями Слова». Таким образом нет ничего удивительного, что он многое записал из жизни последних, как непосредственный свидетель и участник, каким он представляет себя во второй части Деяний в лице «мы». Внимание исследователя для полного решения вопроса, писал ли св. Лука по письменным источникам или по устным рассказам, должно направляться на вторую часть Деяний и главным образом на отделы с «мы». Если ему удастся установить из анализа последних единство писателя их с остальными частями Деяний, то он будет иметь в руках одну из верных и веских посылок для заключения, что Дееписатель мог писать свое произведение отчасти по собственному знакомству с событиями, отчасти со слов других – непременно очевидцев, и не нуждался в каких-либо письменных источниках.

Но прежде чем перейти ко второй части Деяний, остановимся еще на одном аргументе (последнем), который выдвигает новейшая критика для защиты своей гипотезы письменных первоисточников. «Первая часть Деяний, по её взгляду, содержит такую полноту деталей из истории христианской перво-общины, которые далеко не могут быть сведены к устному преданию».<sup>140</sup> Это недоразумение критики легко устраняется, когда мы точно установим, что нужно разуметь здесь под устным преданием. Это – не затерявшаяся во мраке веков или, по крайней мере, долгих лет традиция, передаваемая от одного поколения к другому, это – не предание в собственном смысле, но изустные рассказы очевидцев, свидетелей и соучастников, с которыми Дееписатель входил в соприкосновение, вступал в более или менее близкие

и тесные сношения. Весь вопрос в том, на сколько достоверны эти лица, как далеко или близко они стояли к самым событиям, проще – кто они? Не указывают ли косвенно сами Деяния на таких лиц, которые сообщили Дееписателю обстоятельные сведения о событиях, рассказанных им в первой части Деяний? – Нам мимоходом приходилось отмечать таких лиц. Перечислим их теперь поподробнее. Не без основания предполагают, что Мать Иисусова Пресвятая Мария могла сообщить автору для его Евангелия многое из детской жизни Иисуса Христа, равно как и о самой первоначальной истории маленького христианского общества, замыкавшегося почти в кругу учеников и близких друзей Иисуса Христа, для его «Деяний». В замечании Евангелия, что Мария сохраняла все, слагая в сердце своем (Лк.2:19) Кениг думает видеть косвенное указание писателя на источник, из которого он получил сведения о рассказанном им, по крайней мере, в первых двух главах Евангелия. Совершенно подобным же образом Дееписатель в 1, 14 хочет указать на Мать Иисуса, как на источник последующего рассказа, когда, не выставляя еще нигде Марию в ряду действующих лиц, не упоминая далее о ней нигде, выразительно замечает, что и Мария, Мать Иисусова, была вместе с Апостолами.<sup>141</sup> – «Мы уже упоминали, что Иоанн – Марк мог сообщить св. Луке о некоторых Иерусалимских событиях, касающихся перво-христианской общины. Этот Марк был спутником Ап. Петра (1Пет.5:13). И, действительно, из послания к Филимону (ст. 24) видно, что св. Лука был вместе с Марком в Риме (ср. 2Тим.4:11).

Очень вероятно, что св. Лука о многом из истории перво-христианской общины мог узнать от Филиппа, одного из семи диаконов. В 8 гл. 40 ст. Дееписатель замечает, что Филипп, *«проходя, благовествовал всем городам, пока примел в Кесарию»*. Из 21, 8 узнаем, что Филипп имел в Кесарии дом, где жил с своей семьей. Во время последнего Павлова путешествия в Иерусалим, Ап. Павел и Лука пребывали *«многие дни»* именно в доме Филиппа, *«одною из семи»*. Таким образом и с этим выдающимся деятелем в перво-христианской общине св. Лука имел случай быть в самых коротких



отношениях. От него св. Лука мог подробно знать об избрании семи диаконов, о сподвижнике Филиппа Стефане, о благовестнической деятельности самого Филиппа и о деятельности Ап. Петра в Кесарии и окрестностях (9, 31–11, 18).

Кроме того, Дееписатель, несомненно, постоянно вращался в кругу лиц, бывших свидетелями, отчасти действующими лицами в тех или других событиях, как это особенно видно из второй части Деяний (напр. с Силой, Тимофеем). В столь же живом общении он, конечно, мог быть и с своими Палестинскими знакомыми (ср. 21, 17), от которых он без труда мог доставать самые точные сведения о первоначальной истории Иерусалимской общины. А то высокое одушевление, которым были исполнены первенствующие христиане и в особенности непосредственные ученики Апостолов, близко стоящие к ним, тот всепоглощающий интерес к делу христианства, какой обнаруживали они, налагали и на рассказы их о различных событиях новоустрояемой церкви особенную живость и яркость, которая передалась и Дееписателю. Живость действия, образность речей и слов действующих лиц, благодаря чему они выступают перед читателем не мертвыми фигурами, произносящими известные реплики, а характерными типичными деятелями, богатство детальных подробностей, на первый взгляд незаметных, но на самом деле сообщающих необыкновенное оживление рассказу, вместе с тем совершенная простота в рассказе, отсутствие всякой риторики, это – такие черты, которые заставляют нас искать источники не в тех или других произведениях апокрифической литературы, а в изустных сообщениях людей, близко стоявших к перво-христианской общине. И как повествование Деяний по местам самым характером своим обнаруживает такого рода источник! Дееписатель, кажется, совсем покончивший с историей Иерусалимской христианской общины, начинает повествовать о распространении христианства в Антиохии, об устройстве там общины, о собирании пособия братьям, живущим в Иудее (11, 19–30), но вдруг прерывает свой рассказ живой картинкой из жизни Иерусалимской общины – сообщает о чудесном освобождении Апостола Петра из темницы, не просто замечает

об этом, а пишет целую главу как будто под личным впечатлением от этого события. Почему это? Очень просто. Самое событие происходило на глазах Апп. Павла и Варнавы, которые носили пособие в Иерусалим. Они воротились с Марком, который один из первых увидел Ап. Петра по его освобождению из темницы. Какое впечатление должно было произвести на них это событие! И какой живостью и воодушевленностью должен был отличаться их рассказ об этом! – Еще пример. Первое путешествие Ап. Павла с св. Варнавой описано, как мы упоминали, сжато и в общих чертах (если исключить речь Ап. Павла в Антиохии). Но о деятельности Апостолов в Листре, родине Тимофея, и ближайших окрестностях рассказано довольно подробно. Естественно возникает мысль, что Дееписатель в данном случае пользовался услугами св. Тимофея, который сообщил ему о пребывании Ап. Павла и Варнавы в Листре и окрестных местностях.

Укажем в заключение еще на один возможный путь, каким св. Лука, вероятно, получал самый верный и, главное, непосредственно, из первых рук сведения о состоянии и внутренней жизни Иерусалимской христианской общины. По преданию, сохраненному Евсевием<sup>142</sup> св. Лука был родом из Антиохии, а художеством врач. К сожалению, Евсевий не указывает, откуда дошло до него это предание о родине св. Луки. Вероятно, предание это было общераспространенным, как сведение о том, что св. Лука был врачом, потому что и относительно этой биографической черты св. Луки Евсевий не ссылается ни на какой источник, хотя бы ему ничего не стоило указать на послание Ап. Павла к Колоссям (4, 14). Как бы в добавление к преданию о родине св. Луки в кодексе D и у Августина 28 стих 11-й главы читается в такой редакции: «ἤν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις· συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν ἔφη εἰς»<sup>143</sup> откуда можно предполагать, что св. Лука, прежде чем примкнуть к Апостолу Павлу, был сочленом Антиохийской христианской общины. Если св. Лука действительно был Антиохийцем, то, конечно, до него легко могли доходить сведения о событиях в

Иерусалимской церкви. Антиохийская община стояла в самых тесных отношениях с матерью церковей (11, 27).

Мнение, что св. Лука при составлении свящ. кн. Деяний не пользовался никакими письменными источниками, а основывался на изустных рассказах, было присуще и христианской древности. Евсевий, как источник обоих произведений св. Луки, указывает «частью сожитие и обращение с Апостолом Павлом, частью собеседование с прочими Апостолами».<sup>144</sup> Особенно яркое выражение указанное мнение нашло в псевдо-Афанасиевом синопсисе. О книге Деяний там читаем: «οὕτω καλεῖται τὸ βιβλίον, ἐπειδὴ καὶ τὰς πράξεις ὁμοῦ τῶν ἀποστόλων περιέχει· ὁ δὲ διηγούμενος ταῦτας ἐστὶ Λουκᾶς ὁ εὐαγγελίστης ὁ καὶ τοῦτο τὸ βιβλίον συγγράφων, συναπεδήμει γε τοῖς τε ἄλλοις ἀποστόλοις, καὶ μάλιστα τῷ Παύλῳ, καὶ εἰδὼς ἀκριβῶς, γράφει»<sup>145</sup>. В другом месте того же синопсиса встречаем: τὰς πράξεις τῶν ἀποστόλων ὑπηγόρευσε μὲν ὁμοίως Πέτρος ὁ ἀπόστολος (sic), συνεγράψατο δὲ ὁ αὐτὸς Λουκᾶς<sup>146</sup>.

Оставляя нерешенным вопрос, попало ли имя Ап. Петра по ошибке переписчика, или оно поставлено намеренно, мы отсюда во всяком случай можем ясно видеть, что св. Лука писал Деяния по словесным сообщениям. Против письменных источников высказывается также св. Златоуст в своей первой беседе на Деяния. По очень ясному свидетельству его, св. Лука излагает в Деяниях что «сам видел и слышал» (ὧν εἶδε καὶ ἤκουσε). Иероним в свою очередь пишет: «Lucas.. edidit volumen egregium, quod titulo Apostolicarum πράξεων» praenotatur..... Igitur Evangelium sicut audierat, scripsit: Acta vero apostolorum, sicut viderat, composuit.<sup>147</sup>

## Глава 2. Отношение отдельных повествований священной книги Деяний от первого лица множественного числа к общему содержанию её

Тесная формально-логическая связь отделов с «мы» с соседними частями Деяний. – Мнимое различие в характере и содержании рассказа между этими отделами и всей священной книгой вообще. – Согласованность повествования священной книги в её целом относительно хронологических, топографических и др. подробностей. – Неточность той мысли, будто «мы» встречается только в описании самого процесса путешествий, и притом морских. – Повествования о чудесах в первой и второй части Деяний. – Мнимая легендарность этих повествований в первой части и «естественная окраска» чудес в отделах с «мы». – Анализ повествования о воскрешении Евтиха. – Замечания по поводу Ренана о чудесах. – Общее заключение

Переходим теперь ко второй части Деяний, которая включает в себе несколько отделов, где Дееписатель ведет повествование от первого лица множ. числа. Анализ этой части и преимущественно отделов с «мы» должен иметь решающее значение по вопросу – пользовался ли св. Лука письменными источниками при написании свящ. кн. Деяний, и представляет ли последняя произведение единого писателя?

По взгляду критики и вторая часть Деяний обнаруживает на себе отпечаток различных писателей. Против единства писателя уже говорит «недостаточная связь между отделами с «мы» (Wirstuke) и соседними частями кн. Деяний»<sup>148</sup>. Так, между концом первого отдела с «мы» (16, 17) и следующим за ним рассказом Деяний не видно тесной связи. Тут нужно предполагать соединение рассказов различных писателей. С 16 ст. 16 гл. писатель отдела с «мы» рассказывает, что им встретила одна служанка, одержимая духом прорицательным, которая кричала вслед им: *«сии человеки – рабы Бога*

*Всевышняяго»* (16, 16–17). Далее рассказ идет так: τοῦτο δὲ ἐποίει ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας, διαπονηθεὶς δὲ Παῦλος καὶ ἐπιστρέψας τῷ πνεύματι εἶπεν, παραγγέλλω σοι ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐξελεῖν ἀπ’ αὐτῆς, καὶ ἐξῆλθεν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ<sup>149</sup> (ст. 18). Здесь за словами: «τοῦτο δὲ ἐποίει ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας» замечается легко бросающейся в глаза пропуск. Дееписатель говорит, что рассказанный им случай (ст. 16–17) повторялся много раз: *«это служанка делала много дней»*, затем передает об особом отдельном случае, когда она вызвала негодование Ап. Павла, что сопровождалось чудесным изгнанием из неё прорицательного духа. Мы должны бы ожидать в самом изложении переход от того общего рассказа Дееписателя к частному случаю, который привел к исцелению служанки. Речь должна бы быть построена примерно так: τὸ δὲ τελευταῖον διαπονηθεὶς etc. Между тем после слов: «τοῦτο δὲ ἐποίει ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας» речь сразу как-то обрывается, и далее идет новый рассказ, не примыкающий тесно к предшествующему. Очевидно, здесь пишут два автора, из которых первый (и притом первоначальный, собственно автор) знает только один случай прорицания служанки об Ап. Павле, сопровождавшийся именно исцелением её, а другой (редактор) имеет сведения о многих подобных случаях, закончившихся известным чудом).<sup>150</sup>

В рассуждении Сорофа есть относительная доля истины. Судя по изложению Деяний, свящ. писатель хочет дать рассказ об «одной» встрече Ап. Павла с служанкой и, притом, той встрече, которая имела своим следствием исцеление служанки. Это видно из первых строк рассказа: *«случилось, что, когда мы шли в молитвенный дом, встретилась одна служанка»* (16, 16). Точное указание Дееписателем места, где встретилась служанка, (а она, конечно, встречалась не постоянно на одном и том же месте, а, вероятно, ходила за Апостолом везде) сразу привлекает внимание читателя. Он невольно ждет, что эта встреча выдается чем-либо из других. Дееписатель и не оставляет читателя в недоумении. Он рассказывает, что эта встреча имела следствием негодование Ап. Павла и изгнание из служанки духа (ст. 18). Замечанием же: *«это она делала много дней»* Дееписатель хочет указать повод, который вызвал чудо

со стороны Ап. Павла. Но свящ. писатель указывает этот повод, так сказать, мимоходом, попутно. Мысль его направлена на то, чтобы рассказать о чуде Ап. Павла, и он этим преимущественно занят. Слова: τοῦτο δὲ ἐποίει ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας выпадают из общей связи изложения, но этого и нужно ожидать. Они имеют значение пояснительных слов, без которых рассказ, правда, с логической стороны проигрывает, но с чисто грамматической не представляет неправильного построения. Стоит мысленно поставить эти слова в скобки, как вносные, и тесная связь между 17 и 18 ст. будет очевидна. В крайнем случае оборот, допущенный Дееписателем, можно назвать стилистической вольностью, которая всегда сообщает рассказу значительную живость и изобразительность. – Нам думается, что подобное объяснение в построении речи разбираемых нами стихов гораздо проще и без искусственнее, чем предположение Сорофа о двойственности писателей.

Кроме того, Сороф при своем суждении напрасно не обращает должного внимания на тесную внутреннюю связь содержания рассказа ст. 16–19 и дал. Слова ст. 16: ἥτις ἐρυγασίαν etc – *«через прорицание доставляла большой доход господам»* – имеют значение и служат основанием для ст. 19: *«тогда господа её, видя, что исчезла надежда дохода их, схватили Павла и Силу»*. Встречу со служанкой (ст. 16–18) Дееписатель отмечает, не как событие, замечательное само по себе, а как основание для, развития дальнейших событий (ст. 19). На протяжении всех этих стихов виден один писатель, который, прежде чем писать о встрече Ап. Павла со служанкой, представлял в своей мысли все следствия, вытекавшие из неё.<sup>151</sup>

На сколько тесно первый отдел с «*мы*» примыкает к последующему рассказу, на столько же тесно он связан с предшествующим. «Εὐθέως ἐζητήσαμεν», как начинается этот отрывок (16, 10), было бы решительно непонятно, если бы поставить этот отдел вне связи с ст. 9. Какое бы значение имело «συμβιβάζοντες – заключаая» (16, 10), если бы раннейший рассказ Дееписателя о противлении Духа Ап. Павлу в его намерении проповедовать в Азии, в Мисии, и о ночном видении

Апостолу в Троаде, предуказавшем ему путь в Македонию для его миссионерской деятельности, оторвать от связи с ст. 10 и приписать его другому автору? Внутренняя связь по содержанию и по развитию рассказа на столько очевидна, что или и раннейшие стихи (6–10) нужно считать заимствованными св. Дееписателем из того самого источника, откуда он взял отдел с «*мы*», или же и последний приписывать тому же писателю, который говорит раньше.

И второй отдел с «*мы*» примыкает к общему изложению Деяний не вплотную (*ohne dass eine Fuge zuruckgeblieben vare*), по взгляду того же Сорофа. В 20, 2 Дееписатель рассказывает, что Ап. Павел пришел в Елладу. Там он пробыл три месяца. *«Когда же по случаю возмущения, сделанного против него Иудеями, он хотел отправиться в Сирию, то пришло ему на мысль возвратиться через Македонию»* (ст. 3). До сих пор рассказ течет плавно, без перерывов. Далее в ст. 4 идет перечисление спутников Ап. Павла в его обратном путешествии через Македонию, известие о том, что Апостол и некоторые его спутники были ожидаемы другими в Троаде, а затем сразу об отплытии Ап. Павла из Филипп (ст. 4–6). Мы не находим замечания о том, выполнил ли Апостол свое намерение – возвратиться через Македонию, и как состоялось это путешествие. Вместо этого Дееписатель сразу переносит нас в Филиппы.<sup>152</sup> Впрочем, Сороф должен был сознаться, что указание на совершение путешествия дано в ст. 4 (Ап. Павла *«сопровождали – συνείπετο·— до Асии»*), но только слабо.<sup>153</sup> – Таким образом по признанию самого же Сорофа связь между 3-м и 4-м ст. прямая. Дееписатель, очевидно, знает и о намерении Ап. Павла путешествовать, и о совершении этого путешествия. Если же он ближе не описывает его, то это зависит от каких-либо соображений Дееписателя. Мы можем подыскать в Деяниях и другие примеры, когда свящ. писатель умалчивает о фактах, хотя и знает о них. Напр. Дееписатель, как видно из речи, какую он влагает в уста Ап. Павла при прощании его с Ефесскими пресвитерами, знает о злоумышлениях иудеев, приключавшихся Апостолу в Ефесе (20, 19), но в повествовании о пребывании Апостола в Ефесе он об этом ничего не сообщает.

Более тесную связь мог бы установить Дееписатель, по указанию Сорофа, между 17 ст. 20 гл. и предшествующим рассказом, который ведется от лица «мы». Вместо простой соединительной частицы δέ (ἀπὸ δὲ τῆς Μιλήτου πέμψας) лучше бы поставить ὁμῶς. Тогда бы речь была выразительнее, а главное установилась бы наитеснейшая связь между 17 и 16 ст.<sup>154</sup> Вполне соглашаясь с замечанием Сорофа, мы укажем лишь на то, что все-таки связь между указанными стихами и при данном построении речи существует. Не всегда писатели употребляют желательные для критиков соединительные частицы, и заключать отсюда о двойственности писателей по меньшей мере рискованно.

После рассказа о прощании Ап. Павла с ефесскими пресвитерами речь ведется снова в первом лице множ. числа. Судя по началу (21, 1) рассказа (ὥς δὲ ἐγένετο ἀναχθῆναι ἡμᾶς.....), можно предполагать, что тут начинает рассказывать новый автор (ср. 27, 1).<sup>155</sup> И, однако, оборот ἐγένετο δέ с след. infinitiv. очень обычный в Деяниях (4, 5, 9; 3, 32, 37, 43; 10, 25; 11, 26; 14, 1; 19, 1; 22, 6, 17; 27, 44; 28, 8, 17). Точно такое же построение речи, как в 21, 1, мы встречаем в той же главе, ст. 5. И. тут мы должны предполагать новый источник нового автора? (ср. 21, 35; 22, 27, 39). – Можно указать и другой признак самой тесной связи 21 гл. с предшествующей, который предполагает несомненное единство писателя их. Ὡς δὲ ἐγένετο ἀναχθῆναι ἡμᾶς ἀποσπασθέντας ἀπ' αὐτῶν (21, 1). Ἀποσπάω, употребленное Дееписателем для обозначения «расставания» с ефесскими пресвитерами и Милетянами, указывает на скорбное тяжелое прощание, на вынужденную разлуку<sup>156</sup>, как это и описывается в ст. 37–9 гл. 20-й. – Глава 27-я в свою очередь стоит в тесной связи с предшествующими. В 25, 12 Дееписатель рассказал, как Фест решил отправить Апостола в Рим, затем, какими событиями было вызвано замедление в Кесари (25, 13–26, 32), которое лишь утвердило Феста в его намерении (26, 32), после чего свящ. писатель переходит к рассказу о самом исполнении этого решения, изменяя форму повествования из третьего лица единственного числа в первое множественного.



Наконец, по Овербеку 19 ст. 21 гл., где речь, веденная от 1-го лица, прерывается и переходит в повествовательную от 3-го лица, стоит в чисто внешней связи к предшествующему отделу с «*мы*».<sup>157</sup> Однако уже 16 ст. предполагает дальнейший рассказ о событиях Иерусалимских. Упоминание Дееписателя, что Кесарийцы проводили Апостола к Мнасону Кипрянину, по происхождению своему Еллинисту (ст. 16), имеет свой смысл и значение именно в виду той неприязненной встречи и некоторого рода раздражения против Апостола со стороны Иудеев, которые ожидали его в Иерусалиме, чем собственно и вызвано было посещение Апостолом Павлом Ап. Иакова и пресвитеров (ст. 19). Таким образом ст. 19 самым тесным образом входит в общую нить рассказа.

В 20 ст. 21 гл. Сороф находит новое подтверждение того, что свящ. книга обязана не одному писателю. Две половины этого стиха, по замечанию Сорофа, были бы связаны теснее, чем через частицу τε (ἀκούσαντες ἐδόξαζον τὸν Κύριον· εἰπόν τε), если бы они принадлежали одному автору.<sup>158</sup> Но в данном случае отрицание Сорофом связи в 20 ст. зависит от того, что он признает несоединимыми самые факты, о которых повествуется в 20 ст. и после него. Сороф находит противоречие между радушием иерусалимских Апостолов и братьев при свидании с Ап. Павлом: «они прославляли Бога» по случаю деятельности Ап. Павла (20 а.), и предложением их Ап. Павлу – принять участие в обете четырех назареев (20 б. – 24). Это, на его взгляд, противоречие в отношении к Ап. Павлу со стороны иерусалимских христиан может быть объяснено только тем, что Деяния в данном месте представляют повествования двоих различных писателей.<sup>159</sup> Позднее мы увидим, что здесь противоречия нет, а потому нет нужды прибегать к натянутому объяснению этого мнимого противоречия. Теперь же для нашей цели совершенно достаточно отметить причину, почему Сорофу кажется слабою связь в 20 ст.

Окидывая содержите свящ. книги с 16 гл., где встречается в первый раз рассказ от лица «*мы*», до конца, мы можем отметить в ходе рассказа постоянные взаимоотношения между предыдущим и последующим. В 16, 4 встречается упоминание

об Апостольском соборе и его определении. В 17, 14 говорится об оставлении Силы и Тимофея в Верии, в 15 – о поручении Ап. Павла прислать их к нему, в 16 – об ожидании их Апостолом в Афинах, и, наконец, об их прибытии в Коринф (18, 5). В 18, 21 находится обещание Апостола после своего путешествия в Иерусалим возвратиться в Ефес, а в 19, 1 исполнение его. В 19, 21 говорится о намерении Апостола пройти Македонию и Ахаию, а в 20, 1 следует рассказ об осуществлении его. Словами *παρακαλέσας αὐτοῦς* (20, 2) указывается определённо на учрежденные по рассказу 16, 12–17, 15 христианские общины, таким образом отчасти на содержание первого отдела с «мы» (16, 10–18). В 20,4 между спутниками Ап. Павла называется Аристарх Солунянин, которого мы встречаем в том же звании в 27, 2, таким образом опять в рассказе с «мы». В 20, 18–35, где излагается речь Апостола к ефесским пресвитерам, которая несомненно произошла от писателя отделов с «мы», что доказывается одной её ситуацией, выразительно указывается на трехгодичное пребывание Апостола в Ефесе (19, 10). Другой отдел с «мы» (21, 8) упоминает о Филиппе, как Евангелисте и диаконе, что прямо указывает на 8, 4–40 и 6, 5 В 23, 11 Господь в видении предсказывает Апостолу путь в Рим, что согласуется с выраженным им самим желанием (19, 21), а в 27 гл. – в отделе с «мы» подробно передается об исполнении его. Упомянутая в 25, 10–12 апелляция Апостола к императору является достаточным основанием для его поездки в Рим, о той же апелляции выразительно повторяется снова в 28, 19 – в отделе с «мы».

Итак, мы видим, что связь между отделами с «мы» и соседними с ними существует. Эти отделы не представляют собой вставки в общий ход повествования Деяний, присоединяясь к соседним с ними частям Деяний чисто внешним образом, но стоят с ними во внутренней логической связи. Дееписатель очень искусно переходит от повествования в третьем лице к рассказу от лица «мы» и обратно. Если же и замечается при этом переходе большая отрывочность речи, чем в отделах, сплошь веденных от третьего лица или от первого, то это естественно. Смена действующих лиц, связанная к тому же

иногда с переменою самого места действия (21, 1; 27, 1), не может не отражаться на форме построения рассказа. Но во всяком случае здесь нельзя найти такой бессвязности, тех перерывов в речи, которые давали бы право на предположение двойственности писателей. – Со стороны связности повествования во 2-й части Деяний мы не имеем достаточно мотивированных препятствий рассматривать свящ. книгу, как целое произведение, обязанное одному свящ. писателю, и приписывать отделы с «*мы*» одному и тому же свящ. писателю, что и остальные части разбираемой нами священной книги.

Гораздо серьезнее возражения критики против единства писателя второй части Деяний, который она заимствует из анализа характера рассказа и содержания отделов с «*мы*», входящих в состав второй части Деяний. По взгляду Овербека отделы с «*мы*» по «форме и содержанию» рассказа отличаются от прежнего изложения Деяний, имеют такие особенности, которые необъяснимы при признании тождества писателя их с остальными частями свящ. книги. Особенность указанных отделов со стороны содержания состоит в том, что они представляют собой род путевого журнала (*itinerarium*), маршрута, и притом «*большую часть*» морских путешествий Ап. Павла с точным обозначением (особенность со стороны формы рассказа) станций, даже таких, которые не озаглавлены какими-либо выдающимися обстоятельствами (16, 11; 20, 13; 21, 1; 28,12) с тщательным указанием хронологических (16, 11; 20, 6, 13, 15; 21, 1, 4, 7, 18; 28,7, 12) и других, часто побочных и случайных, деталей (16, 12; 20, 13; 21, 2, 3; 28, 2, 11), которые отмечаются автором «*ради них самих*». Типичный пример подобного хода рассказа представляет 27-я глава.<sup>160</sup> – Сам писатель в лице «*мы*» выступает «почти только там, где Ап. Павел выводится быстро путешествующим, и тотчас или скоро исчезает, когда последней останавливается на каком-либо одном месте».<sup>161</sup> Интерес автора сосредоточивается в отделах с «*мы*», по-видимому, на самом ходе, процессе путешествия.

На сколько правильны и вески общие выводы Овербека, видно уже из самой формулировки их, – Сам Овербек

значительно ограничивает их. Он употребляет выражения: «почти исключительно», «по большей части», «скоро или тотчас», указывает на такие места в отделах с «*мы*», которые не подходят под его определения о характере этих отделов. И действительно, теория Овербека покоится на простом недоразумении, неумышленном или намеренном невнимании к повествованию свящ. книги. Рассказ Дееписателя в отделах с «*мы*» представляет собой далеко не сухой перечень стоянок, дней путешествия Апостола, а передает довольно подробно весь ход событий, имевших место во время этих путешествий. Сам Овербек отмечает, что в 16, 12–17, 20, 7–12; 21, 4–6, 8 –14; 28, 1–10, где рассказ ведется в первом лице множ. числа, писатель занят описанием самых событий, которые случились во время путешествия Апостола.<sup>162</sup> Мало этого. Важное упущение делает Овербек, если он ставит на одинаковой ступени такие несравнимые по объему отделы, как 27, 1–44 и 16, 11; 20, 6, 13–15 и под.<sup>163</sup> Последние в их отношении к целым отделам с «*мы*», в которых они находятся, совершенно недоказательны для основной мысли Овербека. – Везде главное место в повествовании свящ. Дееписателя занимает, как и нужно ожидать, Ап. Павел. Интерес Дееписателя везде обращается около этого главного действующего лица его повествования во второй части, и он усердно и внимательно отмечает все, что делает и говорит Ап. Павел, подробно повествуя о разных случаях из его жизни. Очевидно, что указание топографических, хронологических и др. деталей служит для Дееписателя только рамками, в которых движется его рассказ, помогает ему в его воспоминаниях, дает ему твердую опору для ассоциации последних. Так, 21 гл. в своей первой половине, действительно, представляет обильное перечисление таких деталей, но прямо видно, что не маршрут Ап. Павла собственно занимает Дееписателя, а будущее важное событие в Иерусалиме – узы Павловы. Свящ. писатель потому и по столько касается остановок Ап. Павла на пути в Иерусалим, поскольку они имеют отношение к Иерусалимским событиям. В Тире, Птолемаиде, Кесарии Апостол получает пророчесственные предостережения об узах, которые ожидают его в Иерусалиме;

тут же Дееписатель передает о впечатлении, которое производили эти пророчества на тамошних христиан. В первом отделе с «мы» (16 10 и дал.) перечисления станций в 11–12 ст. составляют простой переход от намерения Апостола проповедовать в Македонии к рассказу о начале его благовестнической деятельности в Филиппах. И все другие подобные замечания имеют значение посредствующей нити в общем рассказе Дееписателя. Заслуга и значение топографических и хронологических указаний в глазах читателя то, что они утверждают в нем уверенность в историчности повествования, в достоверности рассказываемых событий. – Присматриваясь ближе к тексту рассказа о путешествиях Ап. Павла, мы не находим там в собственном смысле дневника, отмечающего внешнюю сторону этих путешествий. Не так щедро рассыпает Дееписатель топографические хронологические и другие частные замечания, как это обыкновенно утверждают. Без хронологических указаний остаются не только такие короткие расстояния, как Родос – Патара, Тир – Птолемаида (21 1л.), но и длинное от Патары до Тира. Путешествие от Птолемаиды до Кесарии помечено одним днем, но за то совершенно не определена продолжительность его от Кесарии до Иерусалима. В рассказе о путешествии от Кесарии до Мальты только для первого короткого расстояния от Кесарии до Сидона дано определённое указание времени, в которое пройдено это расстояние (27, 3), но нет никаких указаний о продолжительности путешествий от Сидона до Мир Ликийских (27, 5) и отсюда до места, называемого «Хорошие Пристани» (27, 7). В путешествии от Мальты до Рима отмечен только двухдневный переход от Регио до Путеол (28,13).<sup>164</sup> Хронологические указания встречаются и в таких отделах Деяний, где свящ. писатель не находится вместе с Апостолом и говорит не как очевидец. Так, продолжительность пребывания в Коринфе и Ефесе обозначена определённо (18, 11; 19, 8, 10; 20, 31). Точные хронологические даты в самих отделах с «мы» чаще даже попадают при определениях времени пребывания в известном месте, чем при обозначении продолжительности путешествий. Совершенно не обозначена или неопределённо

продолжительность пребывания Апостола только в Филиппах (16, 12, 18), Милете (20, 15), Кесарии (21, 10), Сидоне (27, 3), напротив со всей определённою в Троаде (20, 6), Тире (21, 4), Птолемаиде (21, 7), Мелите, Сиракузах, Ригии, Путеоле (28, 11–14). Но вообще строго выдержанной хронологии в Деяниях не встречается и притом одинаково – как в занимающих нас отделах, так и в других частях свящ. книги. Дееписатель там и здесь часто употребляет выражения: «довольно времени», «многие дни» и пр.: 8, 11; 14, 3; 27, 9; 9, 23, 43; 18, 18; 27, 7; 16, 18; 21, 10; 27, 20; 6, 1; 9, 19; 15, 36; 16, 12; 24, 24; 25, 13. – Не всегда у Дееписателя проглядывает желание занести в свой путевой журнал, случилось ли и что именно в известный день их путешествия. За это говорят такие места, где многодневный, не прерываемый никакими остановками, плавание снабжены только общими замечаниями о направлении или продолжительности пути (21, 2–3; 27, 4, 5, 7, 8). Частое упоминание случайных и для сущности дела совершенно неважных станций встречается одинаково и в отделах с «*МЫ*» и соседних с ними, напр. 13, 4; 14, 25; 18, 22. Здесь упомянуты такие станции, как Селевкия, Атталия, Кесария, не отмеченные никакими особенными событиями. Замечательна в данном случае аналогия в способе выражения:

13,4

20,14–5

κατήλθον εἰς τὴν Σελεύκιαν ἐκεῖθεν τεκατήλθον εἰς Μητυλήνην,  
ἀπέπλευσαν εἰς τὴν Κύπρον κάκεῖθεν ἀποπλεύσαντες.

14,25 (почти также)

κατέβησαν εἰς Ἀττάλειαν κάκεῖθεν ἀπέπλευσαν εἰς Ἀντιόχειαν.

18,21

21,2–3

ἀνήχθη ἀπὸ τῆς Ἐφέσου, καὶ ἐπιβάντες ἀνήχθημεν... καὶ  
κατελθὼν εἰς Καισάρειαν κατήχθημεν εἰς Τύρον.

Таким образом мы можем видеть, что особенности по характеру изложения, указываемые Овербеком в отделах с «*МЫ*», не так значительно выдаются в общем ходе рассказа Деяний, как представляет он. Но обратимся к 27-й главе. И она не так рельефно оттеняет те особенности, которые Овербек переносит с нее на другие отделы с «*МЫ*». Прежде всего, и здесь главное внимание св. писателя направлено не на точное

припоминание станций, мимо которых проезжали или в которых останавливались Ап. Павел с Дееписателем. Память писателя в данном случае точно воспроизводит картину страшного кораблекрушения, угрожавшего путникам, и спасения от него уже по самой важности события. Это несчастье, постигшее было путников, конечно, не могло не произвести на писателя, лично пережившего его, сильное впечатление. Отсюда обилие подробностей в названной главе в чем она оставляет позади себя другие главы и отделы свящ. книги. Но никакой читатель не предположит, что дело именно в них, в желании Дееписателя познакомить читателя с обстановкой этого беспокойного путешествия, а не в общей мысли, проходящей через всю 27-ю главу.<sup>165</sup> Эту общую мысль и тесную связь с предшествующим рассказом Деяний формулировал Эбрард.<sup>166</sup> Весь рассказ 27-й гл. до мельчайших подробностей имеет своей целью показать, что слово Божие о посещении Апостолом Павлом Рима (23, 11; 27, 24) и в связи с этим предсказания Апостола о благополучном окончании путешествия (27, 11 и 22) исполнились. И по Шмидту главная мысль 27-й гл. заключается в 24 ст.<sup>167</sup> Если мы теперь примем во внимание, что посещение Рима было заветным желанием Ап. Павла (Рим.15:23) и составляло точку отправления для рассказа Дееписателя в последних главах Деяний (сн. 23, 11 и 28, 30), то для нас будет понятно, почему он с такой подробностью останавливается на путешествии Апостола в Рим, окончившемся было неудачей. Опасность этого путешествия только усиливала интерес, к нему писателя – участника в нем. – В параллель к подробному повествованию Дееписателя в 27 гл. можно поставить отдел Деяний 21,26–26,32, где свящ. писатель ведет рассказ в третьем лице. В этом отделе такая же подробность в описании, которая совершенно родственна 27-й главе. Здесь Дееписатель описывает, как соучастник, напряженную, полную опасностей, борьбу с силами, стихиями природы. Там он изображает, как непосредственный наблюдатель, народное раздражение против Ап. и судебные преследования. В том и другом случае Дееписатель касается побочных случайных вещей и неважных моментов в ходе событий, которые могли быть и опущены без

ущерба для общей мысли и цели его повествования. Заметно, процесс последних событий в жизни Ап. Павла отпечатлелся со всеми подробностями в памяти внимательного Дееписателя, и он, как точный рассказчик – историк, воспроизводит их перед взором читателей. А точное знание тогдашней юриспруденции, что выражается в самом ходе судебного процесса над Апостолом,<sup>168</sup> как его изображает свящ. писатель, употребление многих юридических терминов, равно как позднее в 27 гл. морских довершают впечатление читателей в личном знакомстве Дееписателя с описанными им событиями. – Далее, приведенный нами отдел в параллель 27-й гл. богат и точными, и приблизительными хронологическими датами (21, 18, 26; 22, 30; 23, 11, 12, 31, 32; 25, 6, 23). Замечательно, что и здесь св. Лука не оставляет неупомянутым, что Антипатрида образовала собой переходную стоянку при переезде Ап. Павла в Кесарию из Иерусалима (23, 31–3). Очевидно, что эта географическая деталь осталась в памяти Дееписателя не сама по себе, а только как «аксессуар к общему ходу рассказа»<sup>169</sup>. – Таким образом подробность рассказа с обозначением хронологических, топографических и др. деталей вовсе не есть такая особенность 27-й гл., которая бы (особенность) давала право на выделение этой главы и вообще отделов с «*мы*» из общего содержания Деяний. Иногда в тех же самых отделах рассказ Дееписателя обнимая не малое количество времени, ведется слишком обще. Как на пример, укажем на 27, 3; 28, 9, 10. Не входя в подробное развитие этой мысли и опуская доказательство её на большем количестве примеров, мы заметили, вообще, что Дееписатель повествует приблизительно одинаково, как в отделах с «*мы*», так и в соседних с ними частях свящ. книги – то подробно и воззрительно, то коротко и сжато. Стоит лишь припомнить описание происшествий в Афинах и особенно в Ефесе. Не смотря на то, что в рассказе Дееписателя нет никакого намека на его присутствие в обоих этих городах, многозначительного «*мы*», повествование его по своей подробности, обстоятельности и живости обнаруживает очевидца.



Общий вывод тот, что писатель отделов с «*мы*» вовсе не имеет своей целью дать точный маршрут морских путешествий Ап. Павла. Весь интерес его сосредоточивается не на точном обозначении хронологических, топографических и др. подобных данных, но на личности и истории Ап. Павла.

Несправедливо и то, что «*мы*» встречается в рассказе Дееписателя почти постоянно только там, где Апостол быстро движется, переезжает с одного места в другое, и исчезает там, где он останавливается, что Дееписатель таким образом старается как бы подчеркнуть, что он интересуется именно этим самым процессом путешествия. В рассказах о пребывании Ап. Павла в Тире (21, 4–6), Кесарии (21, 8–14), Мальте (28, 1–10) общая форма выражения с «*мы*» проходит через все отделы. При первом выступлении «*мы*» в рассказе о пребывании Ап. Павла в Филиппах свящ. писатель является некоторое время действующим лицом вместе с Апостолом (16, 11–17), поэтому там повествование идет от лица «*мы*». В рассказах о воскрешении Евтиха в Троаде также является «*мы*» (20, 6–12). Верен тот факт, что в рассказах о событиях в Милете (20, 16–38), Иерусалиме (21, 15–40) и Риме (28, 14 и дал.) «*мы*» выступает только в начале, а затем идет рассказ об одном Апостоле. Но самое сопоставление этих отделов по содержанию дает нам достаточное и лучшее объяснение для различия в форме рассказа. В событиях, о которых передают нам эти отделы, действующим лицом является исключительно Апостол Павел, а свящ. писатель зрителем, слушателем, сторонним наблюдателем; выражение «*мы*» было бы здесь совершенно неуместно. Другое дело, когда сам Дееписатель участвует в известном событии, активно переживает его. Тут вполне понятно и уместно «*мы*».

Далеко не выдержанно общее положение Овербека, что отделы с «*мы*» большею частью совпадают с морскими путешествиями Ап. Павла. Овербек совсем позабывает, что «*мы*» не встречается в описаниях трех морских поездок во время первого миссионерского путешествия Ап. Павла (13, 4, 13; 14, 26). Да и с 16 гл., когда выступает «*мы*», три морских путешествия от Македонии до Ахаии (17, 14), от Ахаии до Сирии

(18, 18), от Азии до Македонии (20,1) описываются не от лица «*мы*». Это был должен отметить сам Овербек.<sup>170</sup> И замечательно, что, если обращать внимание не на число миль или дней, которые охватывают путешествия, а только на самый факт их, количество морских путешествий, в которых участвовал Дееписатель, равняются количеству тех, в которых он не участвовал. Он присутствует во время путешествий от Троицы до Македонии, от Македонии до Палестины от Палестины до Рима т. е. в течении трех путешествий, и не сопровождает Апостола, как мы указали, тоже в трех морских поездках. Этого одного сопоставления достаточно для освещения положения Овербека о содержании отделов с «*мы*» – Нам теперь следует остановиться на разъяснении того обстоятельства, почему Дееписатель повествует подробнее о совершенных им вместе с Ап. Павлом морских путешествиях, чем о стоянках на том или другом месте. Это разъяснение необходимо в виду различия самого характера изложения 27 гл. и 28, 1–10. В 27 гл. морское путешествие описано подробно, а в отрывке 28, 1–10 о многомесечном пребывании на Мальте повествуется кратко. Но это, конечно, не может служить в пользу положения Овербека, что Дееписатель занимается более самыми путешествиями, чем остановками. На различный характер изложения влияли тут другие обстоятельства. Спокойное пребывание на Мальте, в сравнении с полным опасностью путешествием по морю (27 гл.), по своему значению для свящ. писателя отступало на задний план. Поэтому св. Лука при описании пребывания на о. Мальте старается оттенить то, что имеет отношение к предшествовавшей катастрофе; он рассказывает о том радушии, с которым приняли путешественников туземцы. Потом, неизвестно, было ли ознаменовано трехмесячное пребывание Апостола на Мальте какими-либо другими событиями, кроме помеченных писателем. Трудно предположить, чтобы Ап. Павел проповедовал здесь Евангелие и распространял христианство.<sup>171</sup>

Новое отличие отделов с «*мы*» от других частей Деяний по содержанию, как указывает Овербек, состоит в рассказах о чудесах. Тогда как эти повествования в первой части Деяний

носят в собственном смысле чудесный сверхъестественный характер, в отделах с «мы» чудеса приближаются более к естественным событиям. Они носят как бы «естественную окраску» и побуждают к естественному объяснению их. В первой части Деяний слишком часто рассказывается о явлениях Ангелов.<sup>172</sup> – На более, так сказать, сверхъестественное содержание первой части Деяний обратил внимание еще Gfrorer. По его воззрению, первые 12-ть глав Деяний представляют собой, за исключением повествования о смерти св. Стефана, собрание неисторичных саг. «Первая часть кн. Деяний содержит только саги, вторая – известия очевидца и спутника Ап. Павла».<sup>173</sup>

Некоторые, как Лекебуш, принимая в принципе это различие, пытаются объяснить его тем, что писатель в указанных отделах говорит по собственному наблюдению, тогда как прежде на основании более или менее посредствующих сведений, по преданию.<sup>174</sup> Такого объяснения нельзя принять уже по одному тому, что трудно разграничивать так источники повествования о чудесах. Совершенно рядом с отделом, где рассказ ведется в первом лице множ. числа, в 16 гл. находится рассказ о чудесном спасении Ап. Павла из Филиппийской тюрьмы посредством землетрясения. Это чудесное событие исключает всякую возможность естественного объяснения.<sup>175</sup> Правда, Деписатель не был свидетелем чуда, но сведения о всем происшествии он получил не из вторых или третьих рук, но непосредственно вслед за фактом, из уст быть может самого Ап. Павла, если не св. Силы (ср. 16, 15 и 40). И в самом деле какой простой и неприкрашенностью дышит самый рассказ об этом чудесном событии! Как естественен и психологически верен переход темничного стража от отчаяния, близкого к самоубийству, к благоговейному поклонению перед чудотворцами! Для этого даже не нужно предполагать, что страж уже раньше «получил впечатление» от учения Апостола и с смущенной совестью заключал святых узников в темницу.<sup>176</sup> По живости действия и простоте рассказ о чудесном освобождении Ап. Павла и Силы из темницы напоминает аналогичный случай чудесного спасения Ап. Петра из

Иерусалимской тюрьмы (12, 6–17). В этом последнем несколько черт, быть может, непреднамеренно брошенных писателем, сообщают рассказу такую непредзанятость и воззрительность, что даже Ренан отказывается признавать в нем легендарную обработку.<sup>177</sup> Радостное смущение служанки от голоса Ап. Петра, так что она забывает отворить ему дверь дома, а бежит наперед возвестить хозяевам и гостям добродушно насмешливый вопрос последних: «*в своем ли уме ты*», общая шумная радость всех присутствующих при виде Ап. Петра – все это говорит за то, что рассказ списан с действительности. – Таким образом, самый характер повествования об указанных чудесах, которые стоят вне отделов с «*мы*», ручается за его первоначальность и точную передачу Дееписателем об этих событиях из первых рук. Но чудесность самых событий от этого нисколько не умалается и не поддается никакому естественному объяснению. – Рассмотрим теперь чудеса в отделах с «*мы*», на сколько они в самом деле дают повод к естественным объяснениям их. Некоторые из этих чудес как изгнание Апостолом «*прорицательного духа*» из служанки (16, 16–18) и исцеление отца Публия (28, 7–8), близко подходят к общему новозаветному типу чудес, что дает Бауеру возможность видеть в них лишь простую копию с евангельских чудес.<sup>178</sup> Остановимся на рассказе о воскрешении Евтиха (20, 9–12). Он прежде всего характерен тем, что не имеет для себя образца в Евангелиях. Общее положение Бауера, что «оригинал обоих чудотворцев Петра и Павла, как они изображаются в Деяниях, есть Иисус синоптических Евангелий»<sup>179</sup>, не имеет никакого приложения к выбранному нами чуду и наглядно показывает, как вообще шатко самое положение Бауера. Сам Бауер, по-видимому, сознает, что чудеса Деяний Апостольских не во всех моментах совпадают и могут быть сведены к чудесам синоптических евангелий<sup>180</sup>, почему он был вынужден прибегнуть для объяснения этого к натяжке – неискусству автора – компилятора и списателя.<sup>181</sup> – Насколько самостоятелен рассказ Деяний о воскрешении Евтиха, на столько же он исключает всякую возможность естественного объяснения самого чуда. И однако же находят основания для

такого объяснения в самом тексте свящ. Книги. Так, Евальд<sup>182</sup> слова ст. 9-го «ἥρθη νεκρός» читает с прибавкой ὥς, «как бы мертвый, видимо мертвый», хотя ни в одном кодексе нет такой прибавки.<sup>183</sup> Совершенно правильно указывает Баур, что ἥρθη νεκρός выражает здесь мнение не присутствующих, при котором была бы понятна прибавка ὥς, а самого писателя, и последней, заметно, хочет сказать, что юноша был действительно мертв, что здесь действительно произошло чудо.<sup>184</sup> Но Лекебуш, выражая притязание «читать в сердце автора», заключает из 10-го стиха, что писатель, хотя и хотел рассказать о чуде, но сам не был совершенно убежден в чудесности события. Это сказалось в передаче им слов Ап. Павла: «не тревожьтесь, ибо душа его в нем» (ст. 10). Лекебуш слова «душа его в нем» находит двусмысленными и думает, что если бы речь шла о действительном чуде – действительной смерти и воскрешении Евтиха, то Дееписатель прибавил бы к ним слово – «опять». Другими словами, замечание Ап. Павла получило бы в устах Дееписателя такую редакцию: «не тревожьтесь, ибо душа его опять в нем»<sup>185</sup>. Но Лекебуш, значительно отрывает эти слова от общей связи всего рассказа. Дееписатель представляет дело так: юноша упал вниз с третьего этажа, на глазах всех его подняли мертвым. И только после того как Ап. Павел пал на отрока и обнял его, он сказал: «не тревожьтесь, ибо душа его в нем». Значит, Дееписатель приписываем этот факт – присутствия души в отроке воздействию Ап. Павла, видит в нем влияние его оживляющей силы. Но так как у очевидцев и у Дееписателя не было никакого сомнения в том, что юноша без жизнен (ἄψυχος), то он и не прибавляет «опять» к словам Ап. Павла.

Овербек опору для естественного объяснения чуда воскрешения Евтиха думает найти в самом тоне рассказа о нем по сравнению с повествованием о воскрешении Ап. Петром Тавифы (9, 36). Как на характерное различие этих двух повествований, он указывает на то обстоятельство, что в первом случае несчастное событие с смертным исходом описывается с большею подробностью, а самое чудо воскрешения с меньшим интересом, тогда как в другом случае

совершенно наоборот – о смерти упоминается кратко, а весь интерес, сосредоточивается именно на чуде воскрешения. Вместе с тем в этом рассказе чудо составляет предмет ожидания со стороны опечаленных смертью Тавифы и совершается по усиленной просьбе окружающих смертный одр её. О всем этом нет и намека в повествовании о воскрешении Евтиха. Здесь сам Ап. Павел совершает чудо, без всякого приглашения и просьб со стороны присутствующих. Подметивши указанное различие в этих двух рассказах, Овербек далее аргументирует так: в относительном равнодушии окружающих Евтиха к чуду сказывается трезвость мысли, как она естественна у людей, живущих в без чудесной действительности, напротив в том наряженном интересе к чуду, который замечается при воскрешении Тавифы, отражается образ мыслей позднейшего времени, которое живет, тем представлением, что чудесность – необходимая потребность и свойство Апостольского времени.<sup>186</sup> – Прежде всего отметим слабость этой аргументации. Нам думается, что холодное равнодушие к чуду менее всего понятно у очевидцев, живущих среди обыкновенной без чудесной действительности, но убежденных в фактичности чуда, какими представляются в рассказе Деяний окружающие Евтиха. Таким образом уже не верна одна из посылок разбираемой нами аргументами, от чего она, конечно, теряет значительную долю своей основательности. – Но и выходя из тех же самых посылок, можно построить совершенно обратный силлогизм, что и показал остроумно Шмидт. Чудо воскрешения Ап. Петр совершил, уступая просьбам и мольбам, таким образом, как бы по принуждению, в сознании важности и чрезвычайности своего действия. При воскрешении Евтиха Ап. Павел, без всяких сторонних просьб и убеждений, сам спешит воскресить несчастного, как будто бы это обыденная вещь – отвращать при помощи своей чудесной силы всякое несчастье. Таким образом – совершенно обратно с Овербековой аргументацией – в то время как тот рассказ – о воскрешении Тавифы обнаруживает относительно трезвое сознание, что воскресение мертвых есть для Апостола нечто важное, к чему он приступает только по

известном побуждении со стороны, последний рассказ – о воскрешении Евтиха – предполагает другое воззрение, будто подобное чудо в Апостольское время было повседневным делом, которое Апостол совершал при всяком удобном случае.<sup>187</sup> Это построение двух совершенно различных силлогизмов из одних и тех же посылок достаточно говорит против попытки Овербека обосновать на них возможность естественного объяснения чуда о воскрешении Евтиха.

На наш взгляд критика напрасно направляется на исследование текста с намерением найти в нем опору для естественного объяснения чуда о воскрешении Евтиха.

Кроме того, мы имеем прямую возможность проверить достоверность сообщений св. Луки о чудесах Апостола Павла, это – сопоставить их с посланиями Апостола. Мы даже вынуждаемся сделать это в виду той точки зрения, на какую становится иногда критика при суждении о чудесах. По большей части опровержение чудесных событий, о которых передает свящ. книга, подозрения в историчности этих рассказов выходят из предвзятой догматической мысли о невозможности чудес. Нисколько иначе рассуждает Ренан: «безусловным правилом критики должно быть устранение в исторических рассказах всяких чудесных обстоятельств. Это не есть следствие какой-либо догматической системы. Это просто факт наблюдения. Все факты, рассматриваемые, как чудеса, если наследовать их поближе, сводятся к простому обману или подлогу... Условие чуда, это – легковёрность свидетелей».<sup>188</sup> Рассуждение Ренана нам кажется опаснее других отрицательных воззрений на чудеса, которые построены на тех или других метафизических основаниях, есть следствие известных философских принципов. Всякое историческое наследование и критика, на сколько она имеет притязание быть историческою, должны иметь дело не с чудом самим по себе, а только с передаваемыми чудесными событиями. Раз критика переходит к вопросу о чуде в самом себе, она уже переступает свои границы и входит в область догматики. Поэтому для исторической критики не особенно важно, когда чудо отрицается в силу какого-нибудь метафизического принципа. Иное дело, когда на рассказы о

чудесных событиях смотрят, как на результат легковерия свидетелей и рассказчиков, или, что еще хуже, как на подлог. Тут набрасывается тень на источник рассказа, а вместе с тем на достоверность и историчность самого события. Это, по самому характеру нашей задачи, должно подлежать нашему рассмотрению и вызвать нас на защиту достоверности рассказов Деяний о чудесах. Повествований Деяний о чудесных событиях относятся к тому времени, когда действовали чудотворные силы, а самые чудесные действия прилагаются к таким лицам, которые действительно совершали чудеса. Надежным свидетельством этого служат послания Ап. Павла. Ап. Павел сам приписывает себе, как доказательство своего Апостольского достоинства, дар совершения чудес (2Кор.12:12; Рим.15:19). Между дарами св. Духа он называет *«дары исцеления, чудотворения»* (1Кор.12:9, 10). В словах Ап. Павла: *«признаки Апостола оказались перед вами всяким терпением, знаменами, чудесами и силами»* (2Кор.12:12) – мы имеем самосвидетельство Апостола, что в его жизни и через его посредство совершаются чудесные действия. На них он ссылается, как на доказательство своего Апостольского достоинства в противовес своим врагам, которые ревниво старались воспользоваться каждою слабостью его аргументами к своей выгоде, откуда выходит, что эти его действия всем были известны и признавались всеми. Из этого же места Апостола видно, что чудеса совершались не исключительно Ап. Павлом, но всеми Апостолами, потому что они суть знамения Апостольства. Из 1Кор.12:9, 10 ср. 28 и 30 вытекает, что дар творить чудеса сообщался и другим верующим. – Эти свидетельства Апостола о своих чудесных действиях и вообще о чудесных силах, более живо действующих в его время, для повествований Деяний о чудесах Ап. Павла служат самым лучшим подтверждением. В последних нельзя сомневаться с точки зрения обыкновенного опыта, так как есть неоспоримые доказательства, что в жизни Ап. Павла и вообще в Апостольское время действительно совершались подобные действия. Вместе с тем, что особенно важно для нас, становится невозможными заподозривать Деяписателя в



истинности его сообщений, в достоверности его источников. – Теперь мы отняли у отрицательной исторической критики всякий повод к сомнению в подлинности рассказов Деяний о чудесах Ап. Павла, к объяснению их естественным путем.

Вообще неосновательно стараются ослабить чудесный характер событий в последней части Деяний, противопоставляя ей яко бы большую чудесность в содержании первой части. Если, действительно, в первой части Деяний встречаются частые рассказы о видениях, явлениях Ангелов, то и во второй передается не один случай видения Ап. Павлу. (16, 9; 18, 9; 22, 17; 23, 11; 27, 23). Если присмотреться поближе собственно к отделам с «*мы*», то можно подметить в них тот же воодушевленный тон рассказа, который господствует в первой части свящ. книги. Так, во всех городах св. Дух свидетельствует, что должно случиться с Ап. Павлом. Повсюду одушевленные ученики окружают Апостола. В Кесарии в доме Евангелиста Филиппа находятся четыре дочери девицы пророчицы. Пророк Агав приходит из Иудеи и пророчествует об Ап. Павле. Сам Апостол в пророческом восхищении говорит Ефесским пресвитерам: *«вот, я знаю, что уже не увидите лица моего все вы, между которыми ходил я»*. В чудесном свете является Ап. Павел в рассказе, посвященном описанию кораблекрушения и избавления его от угрожавшей смерти. Спасение от укушения эхидны на Мальте, исцеление многих больных здесь довершают тот чудесный ореол, в каком является Апостол перед глазами читателей второй части Деяний. – Таким образом, если и согласимся с Ренаном, что первые 12-ть глав Деяний представляют собой ткань чудес<sup>189</sup>, то и во второй части свящ. книги мы найдем далеко не малое количество чудес, притом параллельных чудесам 1-й части. Иные критики (Баур, Шwegler, Бауер и др.) даже видят в этом умышленный параллелизм двоих Апп. Петра и Павла. Центральное чудо первой части – обращение Ап. Павла находит подтверждение во второй.

Сводя все сказанное, мы должны прийти к тому убеждению, что 2-я часть Деяний и в частности отделы с «*мы*» по самому характеру своего содержания не стоят в противоречии с 1-ю частью. Попытка выделить эти отделы из общего хода

повествования Деяний и указать для них другого автора, отличного от общего писателя всей свящ. книги, должна быть признана неудачной. Анализ содержания отделов с «*мы*» по отношению их к предшествующей части Деяний говорит убедительно за единство и за полную достоверность Деяписателя.

### Глава 3. О языке священной книги Деяний

Типические особенности слога Дееписателя в отношении к третьему Евангелию. – Однообразие языка во всех частях Деяний и строгая выдержанность стиля, как доказательство единства писателя для всей священной книги и его независимости от письменных источников. – Ἑκκατὶ λεγόμενα Деяний. – Язык писем, встречающихся в Деяниях – послания Апостольского собора и донесения Клавдия Лисия, речей св. Стефана и Ап. Петра. – Совпадение их по стилю с общим характером языка Деяний. – Авторская самостоятельность св. Луки и его писательское искусство. – Общие выводы

Оригинальная цельность Деяний и единство писателя этого первохристианского памятника канонической литературы лучше всего доказываются однообразием языка во всем произведении, строгой выдержанностью стиля. В этом направлении произведены солидные научные работы Майерхоффом,<sup>190</sup> особенно Целлером<sup>191</sup> и Лекебушем,<sup>192</sup> которые опирались на исследования Герсдорфа и Креднера. Тщательность и полнота их работ, почти полная одинаковость выводов, к которым пришли представители как положительной (Лекебуш), так и отрицательной (Целлер) критики, дают нам полную возможность воспользоваться, за некоторыми исключениями и поправками, их трудами.<sup>193</sup> Нашей задачей будет выбрать и отметить особенности языка свящ. книги, наиболее выпукло характеризующие стиль Дееписателя, указать, на сколько они свойственны всем частям Деяний. Рядом с этим мы разберем несколько возражений, заимствуемых, из критики текста, против единства и цельности Деяний и вместе с тем её подлинности.

Особенно подробной работой по критике текста Деяний должна считаться работа Лекебуша. Он дает обширный перечень совпадений в словах, формах их и оборотах речи между Деяниями св. Апостолов и третьими Евангелием. Но работа его, однако, не свободна от недостатков. Прежде всего в своем перечне совпадений Лекебуш не различает

Деяния св. Апостолов, как и третье Евангелие, написаны на греческом языке. Язык её отличается особенной чистотой в

сравнении с другими произведениями новозаветной письменности<sup>194</sup>. По местам он приближается к классическому и может быть назван изящным.<sup>195</sup> Вторая половина свящ. книги, говоря вообще, по чистоте языка превосходит первую и может быть сопоставлена с прологом Евангелия, который написан отличным греческим языком.<sup>196</sup> По чистоте и изяществу языка 3-е Евангелие, за исключением пролога, уступает Деяниям.<sup>197</sup>

Как особенность, отличающую одного писателя от другого, нужно отметить у Деяния частое употребление одних и тех же слов. Деяния частью отдельно, частью в совокупности с 3-м Евангелием, содержат целый ряд слов, которые, редко встречаясь в остальных новозаветных произведениях или даже совсем там отсутствуя, проходят через всю свящ. книгу Деяний св. Апостолов. Многие из этих слов, благодаря частому употреблению их в произведениях св. Луки, могут считаться его любимыми выражениями и вместе с тем служить убедительными доказательствами тождества писателя для всех отделов свящ. книги.

1) Укажем сначала слова, которые встречаются исключительно в Деяниях и третьем Евангелии: *αἵτιον* – в Еванг. 3 раза (22, 4, 14, 22; Деян.19:40), *ἀποδέχεσθαι* – в Еванг. 2 раза (8, 40; 9, 11), в Деян.6 раз (2, 41; 15, 4; 18, 27; 21, 17; 24, 3; 28, 30), *ἐξῆς* и *καθεξῆς* в Еванг. 2 раза (7, 11; 9, 37), в Деян.3 раза (И, 1; 15, 17; 27, 18); *ἐπιχειρεῖν* в Еванг. один раз в прологе, следов. несомненно принадлежит самому писателю, а не какому-нибудь источнику, в Деян.2 раза (9, 19; 19, 13), *εὐλαβής* – Еванг. один раз (2, 25), в Деян.три раза (2, 5; 8, 2; 22, 12), *ἵασις* в Еванг. однажды (13, 32), в Деян.два раза (4, 22, 30), *καθιέναι* в Еванг. однажды (5, 19), в Деян.три раза (9, 25; 10, 11; 11, 5), *καθότι* в Еванг. два раза (1, 7; 19, 9), в Деян.четыре раза (2, 24, 45; 4, 35; 17, 31), *κράτιστος* в Еванг. один раз (1, 3), в Деян.три раза (23, 26; 24, 3; 26, 25), *ὀδυνᾶσθαι* в Еванг. три раза (2, 48; 16, 24, 25), в Деян.однажды (20, 38), *ὀμιλεῖν* в Еванг. 2 раза (24, 14, 15), в Деян.тоже (20, 11; 24, 26); *σκάπτω* и *σκάφη* в Еванг. три раза (6, 48; 13, 8; 16, 3), в Деян.тоже (27, 16, 30, 32), *στратηγός* (о начальнике храмовой стражи в Иерусалим) в Еванг. два раза (22, 4, 52), в Деян.три раза (4, 1:5, 24, 26),

συμβάλλειν в Еванг. 2 раза (2, 19; 14, 31), в Деян.4 раза (4, 15; 17, 18; 18, 27; 20, 14), συναθροίζειν в Еванг. один раз (24, 33), в Деян.2 раза (12, 12; 19, 25), συναρπάζειν в Еванг. однажды (8, 29), в Деян.три раза (6, 12; 19, 29; 27, 15). Только св. Лука употребляет (Ев. 7, 7; Деян.15, 38; 28, 22) ἄξιον с след. infinitiv – в чисто греческом значении «считать к. л. за способного, годного», тогда как в остальных четырех местах Н. Завета оно сочиняется с родительным (2Фес.1, 11; 1Тим. 5, 17; Евр.3, 3; 10, 29). Должно обратить внимание на слово περιάμπειν, поскольку это слово, встречающееся только у св. Луки (Еванг. 2, 9; Деян.26:13), в обоих местах стоит для обозначения явления света. – Уже эти пункты соприкосновения 3-го Евангелия и Деяний не без значения, потому что, если два новозаветных произведения одинакового объема совпадают в отдельных выражениях, которые чужды остальным памятникам той же свящ. письменности, и притом в очень многих случаях, то это прямой признак тождества их писателя или материальной и стилистической зависимости одного произведения от другого. Еще менее можно было бы объяснить случайным совпадением равномерное употребление выражений, которые повторяются в каждом из рассматриваемых произведений или в обоих довольно часто, так что могут быть причислены к особенностям писателя. Особенного внимания заслуживает в этом отношении то явление, что в большей части примеров, приведенных выше, Деяния повторяют выражения, составляющие особенность обоих произведений сравнительно с Евангелием, чаще. При случайном совпадении это было бы странно, из тождества же свящ. писателя Евангелия и Деяний это объясняется очень естественно. В Евангелии св. Лука на счет выражений стоит в зависимости, большей или меньшей, от других синоптиков, по крайней мере от Матфея, в Деяниях же, благодаря отсутствию письменных источников, стилистические особенности его выступают ярче.

2) В Деяниях можно насчитать много слов, которые, отсутствуя в Евангелии св. Луки, часто, однако, встречаются в Деяниях и притом во всех его частях. Сюда принадлежать: ἀποφθέγγομαι (2, 4, 14; 26, 25), ἀσμένως (2, 41; 21, 17), ἄφνω (2,

2; 16, 26; 28, 6), *βία* (5, 26; 21, 35; 24, 7; 27, 4), *δῆμος* (12, 22; 17, 5; 19, 30, 33), *δημοσία* (16, 37), *δημόσιος* (5, 13), *διάλεκτος* (1, 19; 2, 6, 8; 21, 40; 22, 2; 26, 14), *ἐπιβουλή* (9, 24; 20, 3, 19; 23, 30), *τῇ ἐπιούσῃ* (иногда с присоединением *τῇ ἡμέρᾳ* или *νυκτὶ*) 7, 26; 16, 11; 20, 15; 21, 18; 23, 11, *κατασεῖν τῇ χειρὶ* или *τὴν χεῖρα* (12, 17; 13, 16; 19, 33; 21, 40), *περιαστράπτω* (9, 33; 22, 6), *στερεόω* (3, 7, 16; 16, 5), *συγχέω*, *συγχύνω* и *σύγχυσις* (2, 6; 9, 22; 19, 29, 32; 21, 27, 31), *χειραγωγέω*, *χειραγωγός* (9, 8; 13, 11; 22, 11), *ζήτημα* и *συζήτησις* (15, 2; 18, 15; 23, 29; 25, 19; 26, 3; 15, 7; 28, 29); *νεανίας* (7, 58; 20, 9; 23, 17, 18, 22) вместо *νεανίσκος*, как в остальных писаниях новозаветной литературы. Через всю свящ. книгу Деяний св. Апп. проходит обращение в речах – *ἄνδρες* с прибавлением *Γαλιλαῖοι*, *Ἀθηναῖοι*, *Ἐφέσιοι* и др. (1, 11, 16; 2, 14, 22, 29; 3, 12; 5, 35; 13, 15, 16, 26; 15, 7, 14; 21, 28; 22, 1; 23, 1, 6; 28, 16). – Приведенные примеры из многих других свидетельствуют за однообразие языка в Деяниях и могут подкреплять предположение о единстве свящ. писателя для всего произведения.

3) Большую доказательную силу в указанном направлении могут иметь такие слова и выражения, которые, хотя и встречаются в других произведениях священной письменности, однако особенно часто употребляются св. Лукой в его писаниях, почему и могут быть признаны специфически принадлежащими ему. Таких слов и выражений очень много. Мы выберем несколько, наиболее выразительных. *Αἵρεσις* в значении секты (Деян. 5:17, 15:5, 24:5, 14, 26:5, 28:22), еще только во 2Пет. 2:1. *Ἀπειλή* (Деян. 4:17, 29, 9:1), в другом значении в посл. к Ефес. 6, 9. *Βουλή* удивительно часто в Деян., особенно *βουλή τοῦ θεοῦ* (2, 23; 4, 28; 13, 36; 20, 27; Еванг. 7:30), *ἔκστασις* и *ἐξίστασθαι* (Ев. 5:26, 2:47, 8:56, 24:22; Деян. 3:10, 10:10, 11:5, 22:17, 2:7, 12, 8:9, 11, 13, 9:21, 10:45, 2:16), частое употребление которых тем менее можно считать случайными, что упоминание об экстатических состоящих, описания сильных аффектов, для чего служит *ἐξίστασθαι*, у св. Луки очень обычны. *Ἔργασία* (Деян. 16:16, 19, 19:24) в сочинении *ἐργασίαν παρέχειν* с значением «приобретения, стяжания, прибыли», совсем в другом значении *ἐργασία* в посл. к Ефес. 4, 19. *Οἶκος* особенно

часто, много раз в техническом значении «фамилия», в Еванг. 7 раз, в Деян.9 раз: *παῖς ὁ οἶκος* (2, 36; 10, 2; 11, 14) *ὄλος ὁ οἶκος* (2, 2; 7, 10; 18, 8), *οἶκος* (7 42; 16, 15, 31), *οἰκουμένη* в Еванг. 3 раза, в Деян.(11, 28; 17, 6, 31; 19, 37; 24, 5), в других новозаветных писаниях семь раз. *Ὀμοθυμαδόν*, кроме Римл. 15, 6, только в Деян.(1, 14; 2, 1, 46; 4, 24; 5, 12; 7, 57; 8, 6; 12, 20; 15, 25; 18, 12; 19, 29), *ῥαμα* кроме Мф. 17, 9, только в Деян.11 раз (7, 31; 9, 10, 12; 10, 3, 17, 19; 11, 5; 12, 9; 16, 9, 10; 18, 9), *ὁδός* (о христианской религии) только в Деян.(9, 2; 19, 9, 23; 22, 4; 24, 14, 22), *ὁδὸς τοῦ θεοῦ* или *κυρίου* (Лк.20, 21; Деян.13, 10; 18, 25, 26); *ἱκανός* в значении «многий» (по отношению к людям и к времени) в сочинении с *ὄχλος*, *χρόνος* etc. у св. Луки в Еванг. 10 раз, в Деян.19 раз (5, 37; 8, 11; 9, 23. 43; 11, 24, 26; 12, 12; 14, 3, 21; 17, 9; 18, 18; 19, 19, 26; 20, 8, 11, 37; 22, 6; 27, 7); о времени только здесь и в 3-м евангелии, о множестве денег у Мф. 28, 12, и народу у Марка 10, 46 и 1Кор.11, 30; в других книгах Н. Завета с значением «достойный, способный». *Ἄλας* в Еванг. 20 раз, Деян.16 раз (2, 1, 4, 14, 44; 4, 31, 32; 5, 12, 16; 6, 15; 10, 8; 11, 10; 13, 29; 16, 3, 28; 25, 24; 27, 33), в остальных книгах Н. Завета 10 раз. Писатель 3-го Евангелия и Деяний вообще очень часто употребляет производный от *παῖς* слова или составный с ним: *διαπαντός* (Лк.24:53; Деян.2:25, 10:2, 24:16), *πανταχοῦ* (Лк.9:6; Деян.17:30, 21:28, 24:3, 28:22) *πάντως* (Лк.4:23. Деян.18:21, 21:22, 28:4), *παμπληθεῖ* (Лк.23:18), *πανδοχεῖον* и *πανδοχεύς* (Лк.10:34, 35), *паноикί* (Деян.16:34), *паноπλία* (Лк.11:22), *πανταχῇ* (Деян.21:28), *панτελής* (Лк.13:11), *πάντη* (Деян.24:3), *πάντοθεν* (Лк.19:43) *πάντοτε* (15, 31; 18, 1) *Γνωστός* в Еванг. два раза, в Деян.10 раз, большею частью *γνωστὸν ἔστω ὑμῖν* (2, 14; 4, 10; 13, 38; 28, 28) или *γνωστὸν ἐγένετο* (1, 19; 9, 42). *Ἑρφοβος*, кром. Апокал. 11, 13, только у св. Луки в Еванг. 2 раза, в Деян.10, 4; 22, 9; 24, 25, и притом постоянно в связи с *γίγνεσθαι*, также *ἐντρομος*, кроме Евр.12:21, только в Деян.7:32, 16:29 и опять-таки в связи с *γίγνεσθαι* *Ἀνάγεσθαι* о плавании по морю только у св. Луки в Еванг. (8, 22) и Деян.13 раз (13, 13; 16, 11; 18, 22; 21, 1, 2; 27, 2, 4, 12, 21; 20, 3, 13; 28, 10, 11). *Ἀνακρίνειν* (Лк.23, 14; Деян.4, 9; 12, 19; 17, 11; 24, 8; 28, 18), *διανοίγειν* в Еванг. 4 раза, в Деян.7, 56; 16, 14; 17, 13, еще только



у Ев. Марка два раза; *δεῖ*, употребительное слово в Евангелии и Деяниях в значении *oportet* в Еванг. 19 раз, Деян.25 раз, равномерно во всех частях. *Ἐπικαλεῖσθαι* в знач. «называть» 9 раз в Деян.«призывать» – 8 раз, в других местах Н. Завета 10 раз. *Ἐφιστάναи* в Еванг. семь раз, в Деян.11 раз (4, 1; 6, 12; 10, 17; 11 11; 12, 7; 17, 5; 22, 13, 20; 23, 11, 27; 28, 2) еще у Ап. Павла 3 раза. *Ἔχειν* в значении «находиться» в Еванг. 2 раза, в Деян.7 раз; *τῇ ἐχομένῃ* (scil. *ἡμέρᾳ*) только у Луки в Еванг. 13, 13; в Деян.20, 15; 21, 26 сн. 13, 44: *τῷ ἐχομένῳ σαββάτῳ*. *Κατέρχομαι*, кроме Иак.3,15, в Еванг. Луки два раза, в Деян.13 раз. *Μαρτυρεῖσθαι* с значением «иметь доброе свидетельство» в Деян.(6, 3; 10, 22; 16, 2; 22, 12; 26, 22), во всех посланиях девять раз. *Μένειν*, часто употребительное в произведениях св. Луки, в значении «жить» (Деян.9, 43; 28, 16, 30). *Παραγίνεσθαι* в Еванг. Луки 8 раз, в Деян.21 раз, еще в Н. Завете только 9 раз; *ὑποστρέφειν* в Деян.11 раз, в Еванг. 22 раза, еще в Н. Завете только три раза. Словом, *μέγας* св. Лука пользуется с особенной любовью, чтобы выразить сильные аффекты. Так он говорит *φόβος μέγας* в Еванг. 2 раза, в Деян.5, 5, 11; *χαρὰ μεγάλη* в Еванг. два раза, в Деян.8, 8; 15, 3; *φωνὴ μεγάλη* в Еванг. 7 раз, в Деян.7, 57, 60; 8, 7; 14, 10; 16, 28; 26, 24; *σημεῖα μεγάλα* в Еванг. 21, 11, в Деян.6, 8; 8, 13; *μεγαλεῖα* только в Еванг. Луки 1, 49, в Деян.2, 11; *μεγαλειότης*, кроме 2Петр. 1, 16 только в Еванг. Луки 9, 43, Деян.19, 27; *μεγαλύνω* в Еванг. Луки два раза, в Деян.5, 13; 10, 46; 19, 17, в других книгах Н. Завета только три раза. Часты у св. Деяписателя выражения, означающие полноту: *πλήθω* в Ев. 13 раз. в Деян.9 раз, еще в Н. Завете только три раза, у св. Луки всегда в форме *ἐπλήσθην*; в связи с *πνεύματος (ἁγίου)* в Ев. три раза, в Деян.2, 4; 4, 8, 31; 9, 17; 13, 9; *πληθύνω* Деян.6, 1; 7, 7; 17, 9, 31; 12, 24; *πλήθος* в Еванг. 8 раз, в Деян.17 раз, прежде в Н. Завете только семь раз; *πᾶν τὸ πλῆθος* (Деян.6, 5; 15, 12; 25, 24), *πολὺ πλῆθος* (14, 1; 17, 4), *πλήρης* (6, 3, 5, 8; 4, 55; 9, 36; 11, 24; 13, 10; 19, 28), *πληρόω* в Еванг. 10 раз, в Деян.16 раз. *Ἐλεημοσύνη* в Еванг. 2 раза, в Деян.3, 2, 10; 9, 36; 10, 2, 4, 31; 24, 17, прежде только у Ев. Матфея. *Ἀμφότεροι* прежде только у Мф.и в посл. к Ефес. а в Еванг. Луки 6 раз, в Деян.три раза. *Πυκνός*, встречающееся в 1Тим. 5, 23,

употреблено св. Лукой два раза и притом в аналогичных случаях: Еванг. 5, 33 (у Матфея тут *πολλά*), Деян.24, 26. Ὑψιστος, кроме произведения св. Луки, в Н. Завете только 4 раза, в 3-м Еванг. семь раз, в Деян.два раза; у Луки ὁ Ὑψιστος без присоединения Θεός в Еванг. 1, 32, 35, 76; 6, 35; в Деян.7, 48. Αἰνεῖν τὸν θεόν в Еванг. 4 раза, в Деян.2, 47; 3, 8, 9, еще у Ап. Павла только дважды. Πράσσειν, неизвестное Матфею и Марку, в Ев. Луки 6 раз, в Деян.13 раз. Κακεῖ и κακεῖθεν, редкое в Н. Завете (Мрк.10:1) в Деян.первое 14, 7; 17, 13; 22, 10; 25, 20; 27, 6, второе – 7, 4; 13, 21; 14, 26; 16, 12; 20, 15; 21, 1; 27, 4, 12; 28, 15. Ἐνθάδε, кроме двух раз в Еванг. Иоанна, в Еванг. Луки 24, 41 и Деян.10, 18; 16, 28; 17, 6; 25, 17, 24. Частые наречия, выражающие понятие внезапного: ἄφνω, ἐξαυτῆς, ἐξαίφνης, παραχρῆμα; ἐξαίφνης, только у Марка 13, 3, в произведениях св. Луки 4 раза; παραχρῆμα, кроме Мф.21, 19, 20, в Еванг. Луки 10 раз, а в Деян.3, 7; 5, 10; 9, 18; 12, 13; 13, 11; 16, 26, 33. Ἐνώπιον в Еванг. Луки 20 раз, в Деян.12 раз, у Мф.и Мрк. никогда, в Еванг. Иоанна однажды. Обычны у св. Луки сочетания: ἐν τάχει (Лк.18, 8; Деян.12, 7; 22, 18; 25, 4), ἐν ὀλίγῳ (Деян.26:28), ἐν μέσῳ (в Еванг. 8 раз, в Деян.5 раз), ἐπ' ἀληθείας (в Еванг. 3 раза, Деян.два раза, еще только у Мрк. 2 раза, напротив у св. Луки не достаёт так обычного в других новозаветных памятниках ἐν ἀληθείᾳ), ὃν τρόπον (Деян.1, 11; 7, 28; Лк.13, 34, в Н. Завете еще два раза) и καθ' ὃν τρόπον (только Деян.15, 11; 27, 25). Βραχύ или μετὰ βραχύ для обозначения времени только в 3-м Евангелии 22, 58 и в Деян.5, 34; 27, 28. Ἐναντι и ἐνάντιον раз у Мрк. 2, 12, в 3-м Еванг. 1, 8; 20, 26; 24, 19, в Деян.7, 10; 8, 21, 32. Только у св. Луки (Ев. 2, 15; Деян.13, 2; 15, 36) и у Ап. Павла (1Кор.6, 20) употребляется вообще редкое в Н. Завете δὴ для подкрепления требования, побуждения. У свящ. писателя 3-го Еванг. и Деян.легко подметить особенно частое употребление, сравнительно с другими произведениями новозаветной письменности, глаголов, сложных преимущественно с предлогами ἀνά, διά, ἐπί, κατά, πρός и σύν, как в классическом греческом языке. У Целлера можно видеть перечень глаголов, сложных с предлогами ἀνά и διά.<sup>198</sup> Мы выберем из конкорданции Брудера ряд глаголов, сложных с предлогом ἐπί:

ἐπιβαίνειν, ἐπιβάλλειν, ἐπιβιβάζειν (только у Луки), ἐπιβοᾷν (только у Луки), – γίγνεσθαι (только у Луки), – γιγνώσκειν, – γράφειν, – δεικνύναι, ἐπιδεῖν (только у Луки), – δημεῖν (только у Луки), – διδόναι, ἐπιέναι (только у Луки), – ζητεῖν, – θυμεῖν, – καλεῖν (почти только у Луки), – κέλλειν (только у Луки), ἐπικρίνειν (только у Луки), – λαμβάνεσθαι, – λείχειν, – μένειν, – πίπτειν (чаще всего у Луки), – πνίγειν (только у Луки), – σκέπτεσθαι, – σκευάζεσθαι (только у Луки), – σκιάζειν, – στάσθαι (очень часто в Деян.), – στρέφειν, – συνάγειν, – σχύειν, (только у Луки), – στέλλειν, – στηρίζειν, (только в Деян.), – τάπτειν, – τιθέναι, – τιμᾶν, – τρέπειν, φαίνειν, – φέρειν, – φωνεῖν (ТОЛЬКО у Луки), – φώσκειν, – χειρεῖν (только у Луки), χέειν (тоже), ἐποκέλλειν (тоже). Мы видим, что св. Лука, пользуясь вместе с другими новозаветными писателями сложными с ἐπί глаголами, вводит много и своих подобных сочетаний. Если одна часть этих слов свойственна всей свящ. книге Деяний, а другую можно находить в одном или только немногих местах этой книги, все-таки частое употребление сложных глаголов в разных частях Деяний указывает, по справедливому замечанию Целлера, на «одинаковый характер выражения».<sup>199</sup> – Такой своеобразный в ряду прочих священных книг Н. Завета запас слов в 3-м Еванг. и во всей почти сплошь свящ. книге Деяний св. Апостолов можно объяснить лишь из единства писателя для того и другого произведения во всей их целостности.

4) Еще сильнее окрепнет наше убеждение в этом, если мы присмотримся ближе к особенностям Деяний и кстати 3-го Евангелия в отношении к формам слов, сочетанию их, конструкции и вообще фразеологии. Формула ἐγένετο δέ с след. infinitiv стоит в Деян.4:5; 9, 3, 32, 37, 43; 10, 25; 11, 26; 14, 1; 16, 16, 19, 1; 21, 1, 5; 22, 6, 17; 27, 44; 28, 8, 17; только в 5, 7 следует verbum finitum с καὶ (ἐγένετο δὲ ὡς ὠρῶν τριῶν διάστημα καὶ ἡ γυνὴ εἰσῆλθεν) именно по случаю прибавления ὡς διάστημα; в Евангелии последняя конструкция чаще. Ἐγένετο ἐν τῷ, частое в Еванг. св. Луки, встречается и в Деян. (Деян.9:3; 19, 1; 27, 17). Для определения времени Евангелие и Деяния пользуются также выражением ἐν τῷ с след. infinitiv (Деян.2:1; 8, 6; 9, 3; 11, 15; 19, 1; 3, 26; 4, 30). Вообще св. Лука для обозначения времени

употребляет предлоги с след. infinitiv: *μετὰ τό* с след. infinitiv в Еванг. 2 раза, в Деян.1:3; 7, 4; 10, 41; 15, 13; 19, 21; 20, 1; *πρὸ τοῦ* с след. неопред. в Еванг. два раза, Деян. 23:15; *διὰ τό* с след. неопр. в Еванг. 7 раз, в Деян.4:2; 8, 11; 12, 20; 18, 2, 3; 27, 4, 9. Очень часто далее употребляется genitive infinitiv (*τοῦ*), особенно для обозначения цели действия – в Еванг. 16 раз, Деян.3:12; 14:9, 18; 18:10; 20:3, 30; 21:12; 23:15; 26:18; 27:1, 20. Перед вопросительными фразами, за исключением Римл. 8, 26, только св. Лука употребляет член *τό*: в Еванг. 8 раз, в Деян.4:21; 22:30. Св. Лука очень охотно употребляет вместо существительного причастие среднего рода: *τὸ εἰωθός* (Деян.17:2; Лк.4:16), *τὸ γευονός* Еванг. 5 раз и в Деян.4:21; 5, 7; 13, 12; *τὰ λαλούμενα* или *λαληθέντα* в Еванг. 3 раза, в Деян.16, 14; *τὰ λεγόμενα* в Еванг. 18, 34; Деян.8:6; 13, 45; 27, 11; 28, 24; *τὰ κατεστραμμένα* (Деян.20:30), *τὸ διατεταγμένον* (Деян.23:31). Равным образом у св. Луки встречаются описания при помощи *χείρ*: *χείρ κυρίου* (Ев.1:66; Деян.11:21; 13, 11), *διὰ χειρός* (Деян.2:23; 5:12; 7:25; 11:30; 14:3; 15:23; 19:11) *ἐν χειρί* (Деян.7:35), *εἰς χεῖρας* в Еванг. три раза, в Деян.21:11; 28:17. Таковы же описания *τὰ περὶ τινος* (Ἰησοῦ, ἐμοῦ и т. д.) в Еванг. три раза, в Деян.1:3; 8:12; 18:25; 19:8; 23:11, 15; 24, 10; 22; 28:15, 23, 31; *οἱ περὶ τινὰ* в Еванг. 22:49, в Деян.13:13; 28:7; *οἱ μετὰ τινος* (ὄντες) в Еванг. два раза, в Деян.20:34. Не редки вопросы через *τίς ἄν* в Еванг. 3 раза, в Деян.5, 24; 10, 17; 17, 18; 21, 33 при чем Деяния употребляют вопросительную фразу *τί ἄν θέλοι τοῦτο εἶναι* (2, 12; 17, 20), встречается здесь прежде довольно редкая форма *τίς ἐστὶν ὅς* (19, 35; 23, 19), которой в Еванг. соответствует двойная *τίς ἐστὶν οὗτος ὅς* (5, 21; 7, 49); *τί ὅτι* только у Луки в Еванг. 2, 49 и в Деян.5, 4, 9 и раз у Марка 2, 16. Как особенность слога св. Луки, нужно отметить частое употребление описательного причастия, которое обыкновенно выражает положение или жесты говорящего и вообще действующих лиц: *ἀναστάς* в Еванг. 16 раз, в Деян.19 раз, *ἐπιστάς* в Еванг. 3 раза, в Деян.6:12; 17, 5; 22, 13; 23, 11, 27; *σταθείς* в Еванг. три раза, в Деян.2:14; 5:20; 11:13; 17:22; 25, 18; 27:12; *ἐπιστρέψας* Деян.9:40; 10, 18; 15:36; *καθίσας* в Еванг. 4 раза, в Деян.12:21; 16:13; 25:6, 17; *λαβών* в Еванг. 7 раз, в Деян.2:23; 9:25; 16:3; 21:32; 27:35; *πεσών*, *ἐστώς* и никогда

ἐστηκώς, особенного внимания заслуживают формы *θεῖς τὰ γόνατα* и *κατασεύσας τῇ χειρί*, которые, никогда не употреблялись прежде (разве только у Марка: *τιθέντες τὰ γόνατα προσεκύουν*), часто встречаются в Деяниях – первая: 7, 60; 9, 40; 20, 36; 21, 5, вторая: 12, 17; 13, 16; 19, 33. В Деяниях можно заметить особенно значительное накопление причастий. Дееписатель часто присоединяет к глаголу несколько причастий в качестве ближайших определений, не связывая их обыкновенным союзом *καί*, напр. 12, 4, 25; 14, 14; 21, 2; 25, 6, но особенно 16, 6, 7. Шмидт, подвергнув сравнение равные по объему отделы, из которых в одном речь идет от третьего лица (18, 18–19, 7), а в другом (27, 1–20) от первого множ., нашел, что построение речи через причастие в том и другом обычно: *particip absolutum* в первом отделе 4 раза, в последнем 8 раз, *partic. conjunctum* в первом 21 раз, в последнем 19 раз, причастие с членом в том и другом по два раза. Таким образом в первом отделе всех случаев применения причастия 27, во втором – 29<sup>200</sup>. Параллелизм между так называемыми отделами с «мы» и остальными частями Деяний относительно построения речи полный. Бросается в глаза частое описание *verbi finite* через *ἦν* или *ἦσαν* опять-таки с причастием, именно 37 раз во всех частях Деяний и 48 раз в Евангелии. Часто связывает Дееписатель глагол с существительным того же самого корня: *ἀπειλῇ ἀπειλεῖσθαι* (4, 17), *βάπτισμα βαπτίζειν* (19, 3, 4 сн. Ев.12:50), *διαθήκην διατίθεσθαι* (3, 25), *παραγγελία παραγγέλλειν* (5, 28), *φωνῇ μεγάλη φωνεῖν* (только у Луки в Ев. Лк.1:42; 23, 46 сн. Деян.16:28), *ἀναθέματι ἀναθεματίσαμεν* (23, 14). В обоих произведениях св. Луки встречается ближайшее определение (как и у классиков) существительного через *genitiv* другого, даже в таких случаях, где иное выражение было бы удобнее: *βάπτισμα μετανοίας* (Ев. 3, 3; Деян.13:24; 19, 4); в Еванг. читаем *πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου* (4, 33), соответственно этому в Деян. *πνεῦμα πύθωνος*. Дееписатель чаще, чем какой либо другой новозаветный свящ. писатель, пользуется аттракцией, в употреблении которой у него можно различать несколько случаев: 1) когда относительное местоимение управляется не глаголом придаточного предложения, но аттрагируется от

предшествующего существительного, принимая его падеж, – так называемая прямая аттракция 22 раза; 2) когда имя существительное аттрагируется от местоимения относительного, принимая падеж последнего, – так, называемая обратная аттракция, напр. 10, 36; *τὸν λόγον ὃν ἀπέστειλε*, 21, 16; 26, 13; 3) когда имя существительное, которое принадлежит собственно к предшествующему предложению, поставляется после относительного местоимения, напр. *ἐν ᾧ καιρῷ* (7, 20; 15, 11; в Еванг. 4 раза); 4) когда падеж относительных местоимений управляется предшествующими предлогами: *ἄχρις οὗ* (7, 18; 27, 33; в Еванг. 21:24), *ἄχρι ἧς ἡμέρας* (1, 2; в Ев. 2 раза); *ἀνθ' ὧν* (12, 23; в Еванг. 3 раза), *ἀφ' ἧς* кроме 2Петр. 3, 4, только в Деян. 24, 11 и в Еванг. 7, 45; *ἕως οὗ* (21, 26; 23, 12, 14, 21; 25, 21; в Еванг. 4 раза).<sup>201</sup> Относительное *ὃ* не к одному слову, а ко всему предшествующему положению в 2, 32; 3, 15; 11, 13; 26, 10, 12.<sup>202</sup> Целлер далее констатирует частое употребление construction ad sensum, равно как accus. cum infinit. который другие новозаветные писатели заменяют оборотом с *ὅτι, ὥς*. Так, при *νομίζειν*, за исключением 21, 29, ставится accus. cum infinit. 7, 25; 14, 19; 16, 13, 27; 17, 29.<sup>203</sup> И в Евангелии, и в Деяниях замечается частое употребление *καὶ αὐτός* (Деян. 8, 13; 21, 24; 22, 20; 24, 16; 25, 22), *καὶ αὐτοὶ* (2, 22; 15, 32; 27, 26) *καὶ αὐτοὺς* (15, 27) *αὐτῇ τῇ ὥρᾳ* (16, 18; 22, 13), *ἐπὶ τὸ αὐτό* или *κατὰ τὸ αὐτό* (1, 15; 2, 1, 44; 3, 1; 4, 26; 14, 1). Св. Деяния, заметно, предпочитает сочетания частиц *μὲν οὖν* (28 раз в Деян. во всех её частях) и *μὲν γάρ* (4, 16; 13, 36; 23, 8; 25, 11; 28, 22), очень часто употребляет, просто *μὲν* без последующего *δέ* (1, 1, 18; 2, 41; 3, 13, 21; 4, 16; 5, 41; 13, 4; 17, 30; 23, 22; 26, 4, 9; 27, 21; 28, 22). Он один равномерно во всех частях своего произведения пользуется соединительной частицей *τέ* в том объеме, как классический греческий язык. В то время как эта частица во всех остальных писаниях Н. Завета встречается только 53 раза, в Деяниях употребление её восходит до 140–150 раз (по различным чтениям). Присматриваясь по конкорданции Брудера, можно подметить, что св. Лука союз *καί* употребляет гораздо чаще, чем какой-либо другой новозаветный писатель. – Что касается собственно форм и выражений, то и в

этом отношении можно найти в 3-м Евангелии и Деяниях много характеристических особенностей, которые выделяют писателя их из ряда других свящ. писателей. Вместо простого *Αἴγυπτος* – *γῆ Αἴγυπτος*, *γῆ Αἰγύπτου*, *γῆ Μαδιάμ*, *γῆ Χαλδαίων* (7, 4; 29, 36, 40; 13, 17, 19), вместо просто *ἄζυμα*, как вообще в Н. Завете, *αἱ ἡμέραι τῶν ἀζύμων* (12, 3; 20, 6). Народонаселение города или страны всегда обозначается через *οἱ κατοικοῦντες*, причем в Деян. *οἱ κατοικοῦντες τὴν Ἀσίαν*, *τὴν Ἔφεσον* и т.д., а не *οἱ κατοικοῦντες ἐν Ἀσίᾳ*, как везде обыкновенно. *τίθεσθαι* в значении «положить куда-либо что-нибудь» Деяписатель сочиняет то с *ἐν*, как и вообще в Н. Завете, то с *εἰς* (4, 3; 12, 4); *τίθεσθαι παρὰ τοὺς πόδας*, (4, 35, 37; 5, 2, 10; 4, 58; 22, 3; Еванг. 7, 38; 8, 35, 41; 10, 39; 17, 16), в остальных книгах Н. Завета, за исключением Мф.15:30, всегда *πρὸς τοὺς πόδας*. Предлог *πρὸς* часто очень употребляется в Деян. при словах *εἰπεῖν*, *φάναι*, *λαλεῖν* (4, 1; 8, 26; 11, 14, 20; 21, 39; 26, 14, 31; 28, 25), *ἀποκρίνεσθαι* (3, 12; 4, 19; 5, 8; 25, 16), тогда как вообще в Н. Завете они сочиняются с дат. падежем. Свящ. кн. Деяний св. Апп. употребляет прежде очень редкую форму *ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν* (9, 35; 11, 21; 14, 15; 15, 19; 26, 20). Фраза *αἶρειν φωνήν* только в Еванг. Луки 17, 13; Деян.4, 24; *ἐπαίρειν τὴν φωνήν* только в Еванг. 11, 27; Деян.2, 14; 14, 11; 22, 22, только у св. Луки *ποιεῖν τι μετὰ τινος* (Ев. 1, 58, 72; 10, 37; Деян.14, 27; 15, 4). Третье Евангелие и Деяния употребляют выражения *υἱὸς Ἀβραάμ* (Ев. 19, 9; Деян.13:26), *παῖς Θεοῦ* (Ев. 1, 54 об Израиле; Ев. 1, 69 и Деян.4, 25 о Давиде; Деян.3, 13, 26; 4, 27, 30 об Иисусе), которое прежде не употребляется никогда, *ἡμέρα σαββάτων* (Ев. 4:16; Деян.13:14; 16, 14) или *σαββάτου* (Ев. 13, 14; 14, 5), чуждое остальному Н. Завету описание *βίβλος ψαλμῶν* (Ев.20:42; Деян.1:20), *β. τῶν προφητῶν* (Деян.7:42), *β. λόγων τοῦ προφητοῦ* (Ев.3:4) (как у классиков).

5) После указанных характеристических особенностей языка третьего Евангелия и Деяний, не будет казаться странным, если мы найдем совпадение между ними в довольно длинных фразах, описаниях, что может быть объяснено или уже очень искусным подражанием позднейшего писателя Деяний Евангелию св. Луки или, что всего естественнее и проще,

происхождением Деяний от Евангелиста Луки. Так, похожи друг на друга описания явлений Ангелов, почти дословно. Еванг. 2, 9: καὶ ἰδοὺ (характеристическое выражение св. Луки, очень частое в Еванг. и Деян.) ἄγγελος κυρίου ἐπέστη αὐτοῖς καὶ δόξα κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς; Деян.12, 7: καὶ ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη καὶ φῶς ἔλαμψεν ἐν τῷ οἴκῳ. Менее удивительно совпадение в описании исчезновения Ангелов: Деян.10:7: ὡς δὲ ἀπῆλθεν ὁ ἄγγελος, Ев. 1, 38: καὶ ἀπῆλθεν ἀπ’ αὐτῆς ὁ ἄγγελος, 2, 15: ὡς ἀπῆλθον ἀπ’ αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανὸν οἱ ἄγγελοι, но нужно принять во внимание, что замечание о хождении Ангелов находится еще только в Апокал. 16, 2. Стилистическое подобие между Деян.5:17: ἀναστὰς δὲ ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ... ἐπλήσθησαν ζήλου и Еванг.23, 1: καὶ ἀναστὰν ἅπαν τὸ πλῆθος αὐτῶν ἤγαγον, еще более между Деян.1, 15: καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἀναστὰς Πέτρος и Еванг.1, 39: ἀναστᾶσα δὲ Μαριὰμ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις; Деян.24:2, 5: ἤρξατο κατηγορεῖν ὁ Τέρτυлλος λέγων... εὐρόντες γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ κινοῦντα στάσεις... πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἰρέσεως и Еванг.23, 2: ἤρξαντο δὲ κατηγορεῖν αὐτοῦ λέγοντες· τοῦτον εὐρομεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος καὶ κολύοντα. Καίσαρι φόρους διδόναι, λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι (замечателен в обоих случаях трехчленный состав обвинения).<sup>204</sup>

6) Тем естественнее и скорее должны быть почти дословные совпадения в разных частях Деяний, когда речь идет об одном и том же предмете. Деян.1, 10: καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο παρειστήκεισαν αὐτοῖς ἐν ἐσθήσεσι λευκαῖς и 10, 30: καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ἔστι ἐνώπιόν μου ἐν ἐσθῇτι λαμπρᾷ. Слова и выражения, которыми Ап. Павел в своей речи перед Иерусалимским народом описывает свое участие в убиении св. Стефана и преследовании христиан, согласуются в общем с рассказом самого Деяписателя об этом предмете.

8, 3: Σαῦλος δὲ ἐλυμαίνετο τὴν 22.19: ἐγὼ ἤμην φυλακίζων καὶ ἐκκλησίαν κατὰ τοὺς οἴκους δέρων κατὰ τὰς συναγωγὰς τοὺς εἰσπορευόμενος, σύρων τε πιστεύοντας ἐπὶ σέ.

ἄνδρας καὶ γυναῖκας  
παρεδίδου εἰς φυλακὴν.

22, 20: καὶ ὅτε ἐξεχύννετο, τὸ αἷμα 7, 60: Σαῦλος δὲ ἦν



Στεφάνου τοῦ μάρτυρός σου καὶ συνευδοκῶν τῇ ἀναιρέσει αὐτοῦ. αὐτὸς ἦμην ἐφεστῶς καὶ 7, 58: καὶ οἱ μάρτυρες συνευδοκῶν τῇ ἀναιρέσει αὐτοῦ καὶ ἀπέθεντο τὰ ἱμάτια αὐτῶν φυλάσσω τὰ ἱμάτια τῶν παρὰ τοὺς πόδας νεανίου ἀναιρούντων αὐτόν. καλουμένου Σαύλου.

По особенно близкое сходство замечается между тремя рассказами Деяний об обращении Ап. Павла. Если где-нибудь можно говорить о дословном совпадении, то именно здесь. Так и видно, что эти три рассказа принадлежат одному и тому же писателю.

Глава 9-я

Глава 22-я

Глава 26-  
я

1) προσελθὼν τῷ 4) ταύτην τὴν ὁδὸν ἐδίωξα... ἀρχιερεῖ. 2) ῥητήσατο παρ' δεσμεύων... ἄνδρας τε καὶ αὐτοῦ ἐπιστολὰς εἰς γυναῖκας, ὡς καὶ ὁ ἀρχιερεὺς Δαμασκὸν πρὸς τὰς μαρτυρεῖ μοι... παρ' ὧν καὶ συναγωγὰς, ὅπως ἀνέπιστολὰς δεξάμενος πρὸς τινὰς εὖρη ὄντας τῆς τοῦ ἀδελφοῦ εἰς Δαμασκὸν ὁδοῦ ἄνδρας τε καὶ ἐπορευόμεν, ἄξων καὶ τοὺς γυναῖκας, δεδεμένους ἐκέϊσε ὄντας δεδεμένους εἰς ἀγάγῃ εἰς Ἱερουσαλὴμ. Ἱερουσαλὴμ.

14)  
ἦκουσα

3) ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι 6) ἐγένετο δέ μοι πορευομένῳ φωνὴν ἐγένετο αὐτὸν ἐγγίζειν τῇ καὶ ἐγγίζοντι τῇ Δαμασκῷ... λαλούσαν Δαμασκῷ ἐξαίφνης τε ἐξαίφνης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πρὸς με... αὐτὸν περιήστραψεν φῶς περιεστράψαι φῶς ἱκανὸν περὶ Σαούλ, ἐκ τοῦ οὐρανοῦ. ἐμέ.

Σαούλ, τί  
με  
διώκεις;

4) καὶ πεσὼν ἐπὶ τὴν γῆν 7) ἔπεσά τε εἰς τὸ ἔδαφος καὶ 15) ἐγὼ ἦκουσεν φωνὴν λέγουσαν ἦκουσα φωνῆς, λεγούσης μοι· δὲ εἶπα· αὐτῷ Σαούλ, Σαούλ, τί με Σαούλ, Σαούλ, τί με διώκεις; τίς εἶ  
διώκεις; κύριε; ὁ δὲ  
κύριος  
εἶπεν· ἐγώ  
εἰμι

Ἰησοῦς,  
ὃν σὺ  
διώκεις.

16) ἀλλὰ

5) εἶπεν δὲ· τίς εἶ Κύριε; ὁ 8) ἐγὼ δὲ ἀπεκρίθην· τίς εἰάνάστηθι  
δὲ ἐγὼ εἶμι Ἰησοῦς ὃν σὺ κύριε; εἶπέν τε πρὸς με· ἐγὼ καὶ στήθι  
διώκεις. εἶμι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος, ὃν σὺ ἐπὶ τοὺς  
πόδας  
σου.

6) ἀλλὰ ἀνάστηθι καὶ 10). ὁ δὲ κύριος εἶπεν πρὸς με·  
εἴσελθε εἰς τὴν πόλιν καὶ ἀναστὰς πορεύου εἰς  
λαληθήσεται σοι ὃ τι σε Δαμασκὸν κάκει σοι  
λαληθήσεται περὶ πάντων ὧν  
τέτακταί σοι ποιῆσαι.

7) Наконец, те отделы, в которых повествование идет от лица «мы», со стороны языка представляют тот же самый запас слов, которыми располагает свящ. писатель во всей свящ. книге. Представим доказательства этому. Возьмем отдел с «мы» 16, 10–17: 16, 10: ἐξελεῖν (16, 3); προσκαλεῖν о призвании Божиим (13, 2). 16, 11: ἀναχθέντες о путешествии на корабле находит себе параллель не только в родственных отделах с «мы» (20, 13; 21, 1, 2; 27, 2, 4, 12, 21; 28, 10, 11) но и в 13, 13; 18, 21; 20, 3, где речь идет от третьего лица; ἐπιούση в 20, 15; 21, 18 (от лица «мы») и 23, 11; 7, 26; 16, 12: ἐκεῖθεν в 20, 13; 27, 12 (с «мы») и 13, 4; 18, 7; διατρίβοντες ἡμέρας в 20, 6 (с «мы») И 14, 3, 28; 25, 6, 14; 16, 13: τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων (13, 14); καθίσαντες (13, 14; 18, 11); 16, 14: σεβομένη (13, 43; 17, 17; 18, 7) по отношению именно к прозелиткам в 13, 50; 17, 4; διανοίγειν (17, 3); 16, 15: ὁ οἶκος αὐτῆς (18, 8); πιστήν (16, 1); 16, 16: ὑπαντῆσαι ср. ἀπάντησις 28, 15 и καταντᾶν 16, 1; 18, 19, 24; 20, 15; 21, 7; 25, 13; 26, 7; 27, 12; 28, 13; 16, 17: κατακολουθήσασα τῷ Παύλῳ (13, 43); δοῦλοι τοῦ θεοῦ (20, 19) с «мы» и 2, 18; 4, 29; ὕψιστος (7, 48); καταγγέλλουσιν (13, 5, 38; 15, 36; 16, 21; 17, 3, 23; 26, 23; 3, 24; 4, 2); ὁδός (σωτηρίας) в 22, 4 (с «мы») и 18, 25, 26; 19, 9, 23; 24, 14, 22; σωτηρία (4, 12). – Во всем отделе (16, 10–17) встречается только пять слов, неупотребительных в свящ. книге Деяний: εὐθυδρομεῖν, находящее себе лишь параллель в

21, 1, в родственном отделе с «мы», κοινωνία (16, 12); *προσευχή* в смысле молитвенного дома (16, 13); *παραβιάζω* (16, 15); *πύθων* (16, 16); *μαντεύεσθαι* (16,16). Но заключать отсюда о происхождении этого отдела с «мы» от какого-либо другого автора, отличного от общего Дееписателя, рискованно. С таким же правом мы должны были бы указать другое авторское перо для трех стихов (16–18) семнадцатой главы, где речь идет исключительно от третьего лица множ. числа, такт, как на протяжении этих трех стихов насчитывается целых девять новых слов, не встречающихся ни прежде, ни после в свящ. книге Деяний. И там, и здесь употребление их получает наилучшее объяснение в связи с совершенно различной обстановкой, при которой совершается действие.

Отмеченные характеристические особенности языка свящ. книги Деяний, общие всем частям её и даже третьему Евангелию, ставят вне сомнения, что Деяния во всей их целостности представляют собой произведение одного свящ. писателя, который наложил на нее определённую авторскую печать. Если повсюду повторяются одни и те же выражения, если насчитывается целый ряд слов, которые, или совсем не встречаясь в остальных свящ. книгах, или очень редко, равномерно распределяются по всей свящ. кн. Деяний, если во всех частях свящ. книги встречаются определённые, излюбленные формы слов, лексические и синтаксические особенности, то это прямой признак независимости Дееписателя от письменных источников. «Это явление понятно только тогда, если содержание нашего произведения в его теперешней форме дано нам одним и тем же лицом, если оно в том самом виде, в каком лежит перед нашими глазами, не только собрано (из разных источников) одним автором, но и составлено им».<sup>205</sup> Вывод совершенно правильный. Разнообразие письменных источников, несомненно, отразилось бы на языке Дееписателя и резко отличало бы одну часть Деяний от другой в отношении стилистики. Конечно, и в Деяниях – в отдельных её частях – встречаются неоспоримые особенности по отношению к языку, но они касаются не столько построения предложения, конструкции и оборотов речи, сколько

отдельных слов. Во всяком случае эти особенности никак не могут благоприятствовать предположению об особенных письменных источниках для Деяний. Само собой разумеется, что такт, называемый *ἅπαξ λεγόμενα*, встречающиеся в известном произведении, далеко еще не могут быть объясняемы непременно заимствованием их из сторонних письменных источников, влиянием других авторов. Удовлетворительное объяснение они могут напр. находить в самой особенности описанных фактов, как это и случилось у св. Луки. Так, 27-я и 28-я главы Деяний изобилуют новыми словами, которые прежде не встречаются в свящ. книге. Но все это по большей части технические выражения, имеющие приложение к морским путешествиям на кораблях, о чем и повествует здесь св. Лука, или слова, имеющие, хотя бы и не столь близкое, отношение к предмету рассказа. Таковы слова: *βραδυπλοεῖν* (27, 7), *παραλέγεσθαι* (27, 8), *ζημία τοῦ φορτίου καὶ πλοίου* (27, 10), *κυβερνήτης καὶ ναύκλυρος* (27, 11), *σχοινία τῆς σκάφης* (27, 32) *ζευκτηρία, πηδάλιον* (27, 40, см. последнее еще у Иакова 3, 4 в подобной же связи речи), *ἐποκέλλειν* (27, 41).<sup>206</sup> По самому свойству предмета повествования в отмеченных главах и некоторые целые выражения своеобразны и не обычны: *διὰ τοὺς ἀνέμους ἐναντίους* (27, 4), *ἐνεβίβασεν ἡμᾶς εἰς τὸ πλοῖον* (27, 6), *ἀνευθέτου δὲ τοῦ λιμένος ὑπάρχοντος πρὸς παραχειμασίαν* (27, 12), *ἄνεμος τυφωνικὸς ὁ καλούμενος Εὐροκλύδων* (27, 14), *συναρπασθέντος δὲ τοῦ πλοίου καὶ μὴ δυναμένου ἀντοφθαλμεῖν τῷ ἀνέμῳ ἐπιδόντες ἐφερόμεθα* (27, 15), *ἐπαίρειν τὸν ἀρτέμωνα τῇ πνεύσει* (27, 40)<sup>207</sup>. Другие *ἅπαξ λεγόμενα* объясняются тем, что они употреблены Дееписателем для обозначения таких предметов и действий, о которых ни прежде, ни после не приходилось упоминать. Напр. *συνθρύπτειν* (21, 13), потому что больше нигде не говорилось о такой силе слез, которая разрывала бы сердце. *Ἀσπία* (27, 21), а не *νηστεία*, как в 14, 23; 27, 9, потому что в первом случае разумеется пост не из религиозных мотивов и оснований. Если в 27 гл. на протяжении трех стихов (7, 8, 16), встречается три раза слово *μόλις*, которое прежде употреблено Дееписателем только раз (14, 18), включая сюда и третье Евангелие, то это не может быть причислено к

резким исключением из постоянного оборота слов Дееписателя.<sup>208</sup> Дело в том, что и синонимических с *μόλις* выражений (*Χαλεπῶς, ἐπιπόνως*) ни в Деяниях, ни даже в Евангелии не находится; очевидно, св. Луке не было ни поводов. ни случаев выражать, кроме указанных мест, это понятие. Наконец, многие *ἅπαξ λεγόμενα* или только редкие слова, встречающиеся в отрывках с «мы», объясняются приближением Дееписателя, преимущественно перед другими новозаветными писателями, к классическому языку. Таковы: *διανύειν*, частое у классиков, в Н. Завете только в Деян.21, 7; *ἐντόπιος* (21, 13), *χρῆσθαί τινι* (27, 3),<sup>209</sup> *ὑβρις* (27, 10), *περικρατής* (27, 15), *μεταβάλλεσθαι* (28, 6), *φυλοφρόνως* (28, 7) и под. Вообще встречающаяся нередко в Деян. *ἅπαξ λεγόμενα*, своеобразные выражения в некоторых отрывках говорят скорее за богатый запас слов у Дееписателя, полноту лексических средств для описания и изложения рассказа, чем за происхождение этих отделов от чужой руки.<sup>210</sup> Если бы *ἅπαξ λεγόμενα* были решающим аргументом против единства свящ. книги, то тогда бы мы должны были отказать в оригинальной самостоятельности и цельности всякому литературному произведению в области ли священной письменности или светской, древней или новой.

Чтобы точнее опеределить степень авторской самостоятельности Дееписателя со стороны языка, рассмотрим такие места из Деяний, где всего естественнее предположить пользование письменными источниками. Мы разумеем послание Апостольского собора (15, 23–29), и разный речи Апостолов, сохраненный свящ. книгой. Рассмотрим прежде всего послание Апостольского собора.

За первоначальность и подлинность его с достаточной силой говорит уже самая форма послания, его краткость и простота.<sup>211</sup> Происхождение его от позднейшего писателя непременно сказалось бы на самом содержании и стилистической форме послания некоторыми вычурностями в виду его важности и высокой авторитетности. Принадлежность его св. Луке, которому обязаны своим происхождением свящ. книга Деяний и третье Евангелие, свидетельствуется тем, что

послание Иерусалимского собора носит на себе несомненную печать столь характеристического слога св. Луки. Это можно видеть из параллельных сравнений; прежде всего;

Деян.15,23

οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι  
ἀδελφοὶ τοῖς ἐξ ἐθνῶν χαίρειν.

Деян.15,29

ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος  
καὶ πνικτῶν καὶ порнείας<sup>3</sup>), ἐξ ὧν  
διατηροῦντες ἑαυτοὺς, εὖ πράξετε.

Деян.23,26

Κλαύδιος Λυσίας τῷ κρατίστῳ  
ἡγεμόνι Φήλικι χαίρειν.

Деян.21,25

κρίναντες φυλάσσεσθαι  
αὐτοὺς, τό τε εἰδωλόθυτον καὶ  
αἷμα, καὶ πνικτόν, καὶ  
порнείαν.

Но особенно бросается в глаза совпадение:

Лк.1:1–2.

ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἐπειδὴ ἠκούσαμεν, ὅτι.....  
ἀνατάξασθαι... ἔδοξεν κάμοι ἔδοξεν ἡμῖν γενομένοις  
παρηκολουθηκότι πᾶσιν ἀκριβῶς ὁμοθυμαδόν... πέμψαι πρὸς  
καθεξῆς σοι γράψαι. ὑμᾶς...

Деян.15:24, 25.

Из отдельных слов послания, принадлежащих слогу св. Луки, нужно отметить: *ὁμοθυμαδόν* (еще только в посл. к Рим.15:16), *παραδίδωμι*, *ἀποστέλλειν*, *ἀπαγγέλλειν*, *ἐπιτίθεσθαι*, *πλήν*, *ἀπέχεσθαι*, *διατηρέω* (только у Луки) *πλέον* (также). Сверх того, ст. 28 и 29 напоминают раннейшие 10 и 20, ст. 23 и 25 – ст. 22. Чисто греческие слова *ἔδοξε*, *τὰ ἐπ'ἀνάγκης*, *εὖ πράττειν*, *ἔρρωσθε* свойственнее всего Дееписателю, слог которого приближается к классическому стилю. Такое приближение Апостольского послания с его формальной стороны к языку Дееписателя дает нам право заключать, что он, при написании истории Апостольского собора, не имел перед глазами списка с Апостольского определения, а воспроизводил последнее по памяти. Иначе трудно было бы объяснить несомненный отпечаток слога св. Луки на Апостольском постановлении. Вероятнее всего следовало бы ожидать, что он внес бы целиком это постановление в свою историю, не изменив в нем ни слова, если бы владел списком с него, – Блэк, впрочем, выходя из употребления в послании приветствия *χαίρειν*, которое между ново заветными посланиями упоминается только у Иак.1:1, думает, что и Иерусалимское определение составлено Ап.

Иаковом; это совпадает с тем авторитетным значением, какое имел на Иерусалимском соборе этот Апостол.<sup>212</sup> Однако, предположение это, основанное на одном созвучном *χαίρειν*, довольно смелое. *Χαίρειν* и *ἔρρώσθε* это – очень обычные приветственные и заключительные слова в греч. письмах. Баумгартен приводит замечание Артемидора: *ἴδιον πᾶσης ἐπιστολῆς τὸ χαίρειν καὶ ἔρρώσω λέγειν*.<sup>213</sup> Конечно, послание Иерусалимского собора составлялось не без участия и, быть может, самого значительного со стороны Ап. Иакова, написано оно было скорее всего на греческом языке, потому что оно предназначалось для христиан рассеяния,<sup>214</sup> но видеть в настоящей форме его по одному признаку (*χαίρειν*) произведение Ап. Иакова далеко еще нельзя. Послание перефразировано Дееписателем, несомненно, с полным сохранением основных мыслей его, за что говорит, как мы уже отмечали, безискусственность и краткость его.

Переходим к анализу речей, записанных в Деяниях. Относительно них в критике также распространено мнение, что они заимствованы Дееписателем из письменных источников, которые перешли к нему от непосредственных слушателей этих речей.<sup>215</sup> Однако, едва ли это справедливо. На изложении речей разных ораторов лежит такая яркая печать индивидуальных особенностей слога св. Луки, что влияние предполагаемых записей на внешнюю стилистическую форму речей сокращается до *minimum*'а. Для образца остановимся на разборе двух речей – первомученика Стефана (7, 1–53) и большой речи Ап. Петра, произнесенной им в праздник Пятидесятницы непосредственно за сошествием св. Духа на Апостолов (2, 14–36).

Язык речи первомученика Стефана, как и вообще всего отрывка о его мученической смерти, нисколько не выделяется из общего характера языка Деяний, напротив, все в этом отношении напоминает общего писателя Деяний. Число слов, которые встречаются только в этом отделе, не превышает количества их, насчитываемого в других отдельных частях Деяний, как напр. в повествовании о Корнилии. Конструкция и фразеология также мало представляет выдающихся

особенностей; та и другая могут находить себе параллели в той же свящ. книге Деяний или третьем Евангелии.

Ст. 1: Вопрос *εἰ ἄρα ταῦτα οὕτως ἔχει* напоминает Деян.17, 11, Еванг. 22, 67.

Ст. 3: *συνγενεΐα* только у св. Луки (Еванг.1:61).

Ст. 4: *κατοικέω, μετὰ τό* с infinitiv частое у св. Луки.

Ст. 5: *δοῦναι κληρονομίαν* = 20, 32. – *Вῆμα* восемь раз в Еванг. только 4 раза вообще в Н. Завете.

Ст. 6: *λαλεῖν* очень частое в произведениях св. Луки. *Ἐλάλησε ὁ Θεός=λαλεῖν τὸν λόγον (τοῦ Θεοῦ)* 4, 29, 31; 8, 25; 11, 19; 13, 46; 14, 25; 16, 6, 32.

Ст. 10: *ἐξαίρειν*, как и в 34 ст.=12, 11; 23, 27; 26, 17, еще в Н. Завете только три раза, – *ἠγούμενος*, кроме трех мест посл. к Евр. и одной цитаты у Мф. еще только в Еванг. Лк.22:26 и Деян.14:12; 15, 22 в одинаковом значении.

Ст. 11: *χόρτασμα*, хотя только здесь, но *χорτάζω* в 3-м Еванг. 4 раза.

Ст. 12: *ἐξαποστέλλειν*, кроме Гал.4:4, 6 только у св. Луки в Еванг. три раза, Деян.9:30; 11, 22; 12, 11; 13, 26; 17, 14; 22, 21.

Ст. 14: *μετακαλέομαι* только у св. Луки в 10, 32; 20, 17; 24, 25. Ст. 16: *μνῆμα*, вообще в Н. Завете только три раза, а у св. Луки пять раз.

Ст. 17: *αὐξάνειν καὶ πληθύνεσθαι* могут быть причислены к любимым словам св. Луки, также *ἐγγίζω* в одном Еванг. до 18 раз, в Деян.9:3; 10, 9; 21, 33; 22, 6; 23, 15.

Ст. 19: *Κακόω*, кроме 1Петр.3:13, только в Деян.12:1; 14, 2; 18, 10; *ζωογονέω*, кроме 1Тим.6:13, только 2 раза у св. Луки.

Ст. 22: *δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις*=18, 24, в Еванг.24:19.

Ст. 23: *τεσσαρακονταετῆς χρόνος* = 13, 18. *Ἐπισκέπτομαι* у св. Луки семь раз, еще в Н. Завете 4 раза: *ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν* В Еванг. 24, 38, вообще *τίθεσθαι ἐν τῇ καρδίᾳ* или *εἰς τὴν καρδίαν* можно назвать специфическим выражением св. Луки (Деян.5, 4; 7, 23, 54; 8, 22; 11, 23; 21, 13).

Ст. 24: *ἀδικέω* очень часто у св. Луки: *ποιεῖν ἐκδίκησιν* у св. Луки, за исключением Еванг. 21, 22, всегда в такой связи.

Ст. 25: *νομίζω*, как всегда в Деян., с accus. Cum infinit., что вообще в Н. Завете очень редко.



Ст 26: ὥφθην часто у св. Луки – в Еванг. четыре, в Деян.9 раз.

Ст. 28: καθ' ὃν τρόπον пять раз у св. Луки.

Ст. 30: ὥφθη, πληρόω.

Ст. 32: ἔντρομος, кроме Евр.12,21, еще в Деян.16,19 и в обоих случаях в Деян.с γενόμενος.

Ст. 35: ἄρχων очень часто у св. Луки.

Ст. 38: λόγιον τό только здесь, но λόγιος в 18, 24.

Ст. 41: εὐφραίνεσθαι ἐν: у св. Луки εὐφραίνομαι часто, конструкция, как в χαίρειν ἐν, Еванг. 10, 20.

Ст. 42: βίβλος τῶν προφητῶν – специфическое выражение св. Луки.

Ст. 46: χάριν εὐρίσκειν =Евнг. 1, 30.

Ст. 48: οὐκ ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ Еванг. 17, 24.

Ст. 51: σκληροτράχηλος только здесь, но σκληρύνω в 19, 9; σκληρός в 26, 14.

Указанные нами сближения в словах, формах их, конструкции между речью св. Стефана и остальным повествованием Деяний дают право заключать, что речь св. Стефана дошла до Дееписателя не в записи, при которой «было бы непонятно сплошное согласие нашей речи с стилем и образом выражения всего произведения».<sup>216</sup>

Разберем теперь речь Ап. Петра. Не станем перечислять отдельных слов в этой речи, которые часто повторяются у Дееписателя. Отметим целые выражения, которые несомненно принадлежат ему. Уже самое начало этой речи (ст. 14) Ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ πάντες, τοῦτο ὑμῖν γνωστὸν ἔστω обещает нам, что мы тут встретимся со многими излюбленными выражениями св. Луки. Совершенно в духе Дееписателя обращение с ἄνδρες (1, 10, 16; 3, 12; 7, 2; 13, 16; 22, 1; 23, 1, 6; 28,17), обозначение населения через οἱ κατοικοῦντες с вин. пад., слово πᾶς, γνωστὸν ἔστω. Ὑπολαμβάνειν в знач. «думать» (ст. 15) еще только в Еванг. Луки (Лк.7:43). С 17 ст. по 21 включительно приведена цитата из прор. Иоилия по переводу LXX. В цитат вставлена частица γέ, которую очень часто употребляет Дееписатель. Ἰησοῦς с прибавлением Ναζωραῖος (ст. 22), которое так обычно св. Луке (Ев.17:37; 24, 19;

Деян.2, 22; 3, 6; 4, 10; 6, 14; 22, 8; 26, 9), тогда как у Мф.встречается только два раза (2, 23; 26, 71), у Марка однажды (10, 47), у Иоанна три раза (18, 5, 7; 19, 19); *γίνεσθαι δυνάμεις, τέρατα καὶ σημεῖα* (ст. 22) до восьми раз в такой связи в кн. Деяний. *Ὁρισμένος* (ст. 23) имеет параллель в Еванг. 22, 23; Деян.10, 42; 11, 29; 17, 26; *βουλή τοῦ θεοῦ* (ст. 23) в Деян.еще: 4, 28; 13, 36; 20, 27; 27, 12, 42; в Еванг. 7, 30 и более в Н. Завете нигде; *διὰ χειρός* (ст. 24) выражение, очень частое в Деян.5, 12; 7, 25; 11, 30; 14, 3; 19, 11, 26, равно как *μετὰ παύρησίας* (ст. 29) 4, 29; 31, 28, 31, тогда как в остальных книгах Н. Завета *ἐν παύρησίᾳ* или просто *παύρησία*. С 25 ст. по 28 включительно снова цитат из В. Завета, после чего речь начинается опять с *ἄνδρες*, как и раньше после цитата в 17–22 ст. *Ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης* (ст. 29) еще только в Деян.23, 1; 26, 22. *Ὅρκω ὀμνύναι* (ст. 30), как и в Еванг. 1, 73. Предлог *πρός* при *verbum dicendi* в ст. 30. Любимое сочетание Дееписателя *ὄνομα Ἰησοῦ* (2, 21 и 38; 3, 6; 4, 10; 5, 40; 8, 12, 16; 9, 27, 28; 10, 48; 15, 26; 16, 18; 21, 13; 22, 16; 26, 9); нередкое употребление *εἶναι τινί* (ст. 39 еще 4, 32; 16, 15; 19, 1). Мы опускаем ранее отмеченные особенности в выражении, как *οἶκος* (в смысле фамилии), *Ἰσραήλ* (ст. 36). – Есть в этой речи и *ἅπαξ λεγόμενα*, но они или также не могут возбуждать никакого подозрения, как свойственные Дееписателю, в роде чисто греческого *ἐνωτίζεσθαι* (ст. 14), либо не находят себе параллели в посл. Ап. Петра, как *προσπηγνύναι*. (ст. 23), и потому не могут с достоверностью считаться заимствованными из буквальной записи речи Ап. Петра кем-либо из его слушателей, либо, наконец, слова и обороты такого свойства, из которых делают без достаточных оснований слишком, широкие обобщения и выводы. К последнему роду относятся выражения: *λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου* (ст. 24) и: *τῇ δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ ὑψωθείς* (2, 33). На них мы остановимся поподробнее.

Оба эти выражения представляют собой неправильную, не точную передачу соответствующих ветхозаветных мест в Еврейском подлиннике, относятся к так называемым гебраизмам. Это дает основание видеть в них будто несомненные признаки того, что Дееписатель воспользовался

буквальной записью речи Ап. Петра в арамейском её оригинале, с которого и сделал свой перевод. Ап. Петр в своей речи, произнесенной на Арамейском языке, употребил чисто Еврейское выражение לַמָּוֶת, очевидно, заимствуя его из пс. 18, 5 или 116, 3. Так как слово מָוֶת одинаково значит и «узы», и «болезни», то переводчик понял его в последнем смысле и перевел через ὡδῖνες, а не через σχοινία, как бы следовало по ходу речи (см. разницу в наших слав. и рус. перев.). Конечно, такая ошибка понятна только у переводчика и трудно объяснима у греческого писателя, воспроизводившего речь по слуху.<sup>217</sup> – Однако передачу Еврейского слова מָוֶת через ὡδῖνες мы встречаем в переводе семидесяти: περιέσχον με ὡδῖνες θανάτου... ὡδῖνες ἄδου περιέκύκλωσάν με, προέφθασάν με παγίδες θανάτου (Пс.17, 5, 6); περιέσχον με ὡδῖνες θανάτου (114, 3). Самое сочетание λύειν ὡδῖνας дано у Иова (39, 2). Естественнее заключать, что Дееписатель в данном случае следовал переводу LXX, как и вообще в цитации ветхозаветных мест он приближается всегда к нему.<sup>218</sup> Во всяком случае отмечаемое выражение вовсе не может служить сильным аргументом для пользования со стороны Дееписателя арамейским оригинальным подлинником речи Апостола.

Не имеет такого значения и другое выражение: τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ὑψωθείς (2, 33), как и параллельное к нему: τοῦτον ὁ θεὸς.. ὕψωσε τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ (5, 31). Τῇ δεξιᾷ не следует рассматривать, как «не совсем правильный перевод удержанного Ап. Петром в своей арамейской речи еврейского слова יְמִינִי из 109 псалма (1 ст.)»<sup>219</sup>, потому что из смежного 34 ст. второй главы Деяний ясно видно, что это место псалма приводится по переводу LXX: κάθου ἐκ δεξιῶν μου. Этот же псалом совершенно правильно по переводу LXX приводится и в Еванг. Луки (20, 42). Очевидно, здесь св. Лука намеренно выбирает выражение τῇ δεξιᾷ, к которому можно указать параллель у Ис.63:12: ὁ ἀναγών τῇ δεξιᾷ Μωσῆν, ὁ βραχίων τῆς δόξης αὐτοῦ.

Общее впечатление, которое получается от этой речи, как она изложена в Деяниях, Целлер выражает так: «язык её так напоминает стиль нашего автора, конструкция её по местам настолько чисто греческая (ст. 22, 23, 29, 33), что её нельзя

считать буквально переводом с арамейского»<sup>220</sup>. Трудно предположить, чтобы Дееписатель даже переработал оригинальную речь Апостола, доставшуюся ему в записи, трудно потому, что непонятна цель, ради которой он предпринял бы это. Не естественнее ли всего было бы передать речь Апостола в её первоначальном виде со всеми её характеристическими особенностями и индивидуальными отличиями? Правда, и теперь легко можно открыть эти особенности слога и образа выражения в речах Ап. Петра, записанных в Деяниях. Слог их в некоторых местах до ясности напоминает слог посланий Ап. Петра, в речах его встречаются для обозначения одной и той же идеи другие выражения, чем у св. Луки и Ап. Павла.<sup>221</sup> Но это служит ярким свидетельством лишь того, что Дееписатель не по произволу влагает в уста Апостола известную речь, но по возможности точно восстанавливает сказанное Апостолом по тому или другому поводу, до соблюдения даже оттенков его слога, как передавали св. Луке непосредственные слушатели Боговдохновенных речей Апостола. – Конечно, здесь является на первый взгляд простое и естественное недоумение: как могли сохраниться в памяти так точно на протяжении нескольких лет речи Апостола, хотя бы и у непосредственных слушателей его? Не говорит ли нам обыденный опыт, как скоро сглаживаются в памяти так часто раздающиеся проповеди и речи нынешних проповедников? Однако это недоумение своей видимой простотой может смутить только на первый раз. При таком суждении упускаются из виду очень важные и существенные условия и обстоятельства. Первые речи новых проповедников – Апостолов, возвещавшие новое слово, возбуждали сильный интерес в обществе. Они всегда связывались с каким-нибудь чрезвычайным выдающимся событием (то с сошествием св. Духа на Апостолов, то с исцелением хромого и под.), которое тем более приковывало внимание слушателей к неслыханным речам. А вдохновенная сила, внутренняя мощь последних, покарывшая себе сердца целых тысяч, глубоко отпечатлевала эти речи в сознании слушателей. Для определенного круга лиц каждая речь

составляла одно из важнейших событий их жизни, целую эпоху, потому что вызывала в них внезапный внутренний переворот, новое настроение. Каждый обращенный, углубляясь в прошедшее и вновь переживая в воспоминании великий момент из своей жизни, воспроизводил вместе с тем в детальной подробности и речи, которым он был обязан своим настоящим состоянием. По опыту известно, что слова и мысли известного писателя, оратора, производящего глубокое впечатление, сознательно или несознательно усваиваются другими в такой степени, что они делаются у последних как бы совершенно самобытными и независимыми. В жизни всякого найдутся такие минуты сильного душевного потрясения, когда слова сторонних лиц, даже ничем особенным не отличающиеся, невольно западают в душу и удерживаются в памяти настолько отчетливо, что могут быть повторены с буквальной точностью через десятки лет. Что удивительного после этого, если речи, записанные в Деяниях, были воспроизведены Дееписателю с приблизительной точностью лицами, находившимися под непосредственным впечатлением их? Чем важнее содержание известных слов, речей, тем легче запоминается и самая внешняя форма, в которой они были выражены. – Не нужно, наконец, опускать без внимания положения и свойств самого писателя свящ. книги Деяний. Вращаясь в среде лиц, коротко знавших всех Апостолов, может быть даже лично входя в близкое общение с Апостолами, упоминаемыми в его произведении (по крайней мере с Ап. Иаковом), св. Лука имел всю возможность познакомиться с сильными типическими характерами Апп. Петра, Иакова. Не говорим уже о великом Апостоле языков, приближеннейшим учеником которого был свящ. Дееписатель. Такое близкое знакомство с Апостолами помогало Дееписателю при воспроизведении речей Апостольских приближаться к отличительным особенностям круга воззрений, способа их выражений, обусловливаемых их индивидуальными духовными способностями. Это тем легче было для св. Луки, который, как видно из Деяний и 3-го Евангелия, был богато одаренной от природы личностью, талантливым историком,<sup>222</sup> Богопросвещенным писателем,

добавим мы, – Искусство св. Луки, именно его умение перенестись мысленно в изображаемую им среду и быстро ориентироваться в ней, доказывается на первый раз мелкими, но тем не менее характерными особенностями в выборе самых слов и выражений. Так он употребляет в Деяниях две формы – *Ἱερουσαλήμ* и *Ἱεροσόλυμα*. Приглядываясь ближе к распределению этих форм по Деяниям, можно заметить, что первая форма встречается преимущественно в первой части свящ. книги, где действие происходит почти исключительно в Палестине, а другая во второй части Деяний, где действие отрывается от Палестины.<sup>223</sup> Но известно, что первая форма названия Иерусалима чисто Еврейская, а *Ἱεροσόλυμα* эллинизированная<sup>224</sup>. Что св. Дееписатель употребляет разные формы одного и того же слова не случайно, не только ради разнообразия, но намеренно, применительно к обстановке, можно с ясностью доказать из второй части Деяний. В речи Ап. Павла к Иерусалимскому населению три раза упоминается слово Иерусалим в обычной Евр. форме *Ἱερουσαλήμ* (22, 5, 17, 18). Напротив, в другой своей речи, которую он произносил в Кесарии, населенной в большинстве Еллинами,<sup>225</sup> он употребляет также три раза подряд *Ἱεροσόλυμα* (26, 4, 10, 20). В гл. 25-ой, которая разворачивает перед нами картину судебного производства над Ап. Павлом в Кесарии перед лицом Феста, Дееписатель при упоминании об Иерусалиме пишет сплошь *Ἱεροσόλυμα* (1,7,9,15, 20,24), за исключением одного случая, когда, непрямо приводя слова Иерусалимлян, он употребляет евр. форму *Ἱερουσαλήμ* (ст. 3). Замечательна перемена этих форм в 21 гл. В увещании Тирских христиан (ст. 4) стоит *Ἱεροσόλυμα*, напротив *Ἱερουσαλήμ* в словах палестинского пророка Агава (ст. 11) и в вызванных его пророчеством разговорах (ст. 12 и 13), потом опять *Ἱεροσόλυμα* в ст. 15<sup>226</sup> и 17, когда Дееписатель передает о бесповоротном намерении Апостола посетить Иерусалим, и наконец в ст. 31 *Ἱερουσαλήμ*, когда действие рассказа переносится в Иерусалим. Отсюда мы можем заключать, что Дееписатель пользуется двойной формой отмеченного слова сообразно обстановке, среди которой движется его повествование чисто еврейской или

эллинизированной; отсюда понятно, почему в первой части Деяний перевешивает количественно форма *Ἱεροσολήμ*. Такая строгая выдержанность и соразмерность<sup>227</sup> в употреблении различных форм одного и того же слова свидетельствуют о писательской способности св. Луки и о строгом соотношении его рассказа с обстановкой, среди которой развивается он. Такую тщательность в выборе и употреблении даже слов можно наблюдать и на других примерах. Так, св. Лука обыкновенно народ Израильский в отличие от язычников (*ἔθνος*) называет *λαός* (ср. 26, 17, 23), но иногда он для обозначения народа иудейского употребляет *ἔθνος*. Любопытно здесь проследить, когда прилагает это название к народу иудейскому св. Деяния. В первой части Деяний в рассказе об обращении Корнилия, когда говорит сам писатель, он выражается об Иудеях через *λαός* (10, 2), передавая же слова посланника Корнилия, он вставляет в их уста название народа Иудейского через *ἔθνος* (10, 22). В устах последних это вполне естественно и понятно. Ап. Павел, произнося речь перед Фестом-язычником, который рассматривал народ Иудейский, как один из многих других, не веруя в его Богоизбрание, называет свой народ – *ἔθνος* (24, 3, 10), что, конечно, было понятнее и распространение среди язычников. И вообще Апостол, где говорит о народе Иудейском, безотносительно к его религиозному значению, просто как о нации, ставит вм. *λαός* «*ἔθνος*» (26, 4; 28, 19).

Отмеченная применимость Апостола по Деяниям к внешней обстановке, развитие повествования Деяний в строгом соотношении с внутренним, содержанием событий, хотя они и мелочны, в сущности имеют очень важное значение. То и другое именно свидетельствует о том, как глубоко проникает свящ. Деяния в характер, проходящих перед, его мысленным взором при постепенном движении вперед его рассказа, событий, образов, как только он отражает это в своем повествовании. Можно ли удивляться после этого, что в изображении свящ. Деяниями поступков действующих в его произведении лиц, в изложении их речей мы сразу узнаем индивидуальный характер, нравственный склад тех, о которых

нам известно по другим священным источникам? Удивительно ли, если многие мысли и выражения речей Апп. Петра и Павла кажутся как бы списанными с их посланий? Не из подобных только письменных источников мог заимствовать их св. Лука, он легко мог воспроизвести их при помощи интеллектуальных способностей своего духа, стоящих под воздействием Духа Божия.

Итак, прямое верное предание и отличительные свойства св. Луки, как священного писателя, представляют собой первые и, по всей вероятности, единственные источники для речей, содержащихся в Деяниях. Отсюда удовлетворительно объясняется главная отличительная разность по языку между двумя частями свящ. книги Деяний. Первая носит на себе со стороны слога, представлений гебраистическую окраску, написана не столь чистым греч. языком, как вторая.<sup>228</sup> Сообразно нашим выводам относительно речей Апостолов, для объяснения этого не нужно предполагать особенных еврейских письменных источников для первой части свящ. книги. Собрав многие устные рассказы о событиях, описанных в первой части Деяний, именно в Иудее, от чистых Евреев, свящ. Дееписатель отчасти произвольно, отчасти для большей живости своего повествования намеренно приближаясь к еврейскому кругу воззрений и образу выражения, наложил на первую часть своего произведения гебраистическую окраску, которая по самой силе вещей должна была отсутствовать во второй. Для подтверждения этой мысли может служить следующей характерный факт, подмеченный Целлером. Первые две главы третьего Евангелия по самому своему изложению содержат в себе не мало гебраистических элементов, но в общем язык этих глав так согласен с общим характером языка св. Луки, что происхождение этих глав нельзя приписать никому другому, как писателю всего Евангелия. И в объяснение тех элементов достаточно лишь положить устное «еврейское предание»<sup>229</sup>. – Но позволим себе остановиться поподробнее на выяснении гебраистического элемента в языке свящ. Дееписателя. Свящ. Дееписатель, до тонкости, владеющий литературным, греческим языком, кроме намеренного приближения к еврейской



стилистике и складу речи, должен был усваивать последний некоторым образом и в силу необходимости. Заимствуя многое из устного предания, он невольно, как это всегда бывает, вместе с ним воспринимал и тот язык, который складывался в христианском обществе вместе с появлением евангельского предания и под влиянием его. А этот новообразующийся в перво-христианской общине язык несомненно носил на многих своих оборотах и выражениях еврейскую или, точнее, арамейскую окраску. Отсюда можно объяснить появление в Деяниях многих отдельных выражений и фраз, не свойственных чисто-греческому языку. Таково слово *ἀγαλλιάσθαι* (16, 34, а также 2, 26 в выдержке из пс. 56, 9 по пер. LXX: *ἡγαλλιάσατο ἡ ψῆχός μου*, которое по-своему специфически-религиозному значению, вероятно, довольно скоро вошло во всеобщее христианское словоупотребление (Лк.1:14, 44, 47). То же самое должно сказать относительно слова *ἀναθεματίζειν* с чисто еврейским значением *diris devoneo*, проклинать, злословить (23, 12, 14, 21 см. Мк.14:71; 1Кор.16:22; Числ. 21:2,3; Иис. Нав.6:21; 1Мак.5:5). Кроме того, между перво-христианами должен был образоваться целый ряд, приближающихся к еврейским терминам, слов, которые возникли из перевода многих иудео-национальных понятий на греческий язык, как *οἶκος Ἰσραήλ*, *σπέρμα Ἀβραάμ*, *οἱ πατέρες ἡμῶν*, *διαθήκη*, *τὸ ῥῆμα μου* в знач. *res, eirēnē* в смысле *salus*, спасение, *κάρπος ὁσφύος* или *κοιλίας* в смыслах дитя, младенец и т. д. п. Неудивительно, если они нашли себе место в Деяниях наравне с произведениями других новозаветных писателей, как Ап. Иакова. Влияние новообразующегося церковного языка в перво-христианском обществе на изложении Деяний можно усмотреть из того, что Деяния при передаче еврейских или арамейских оборотов пользуется такими греческими выражениями, которые изредка встречаются только в поэзии, — обстоятельство, благодаря которому грамматики часто вступали в спор, принадлежит ли известный оборот Деяния к разряду гебраизмов или нет.<sup>230</sup> — Не нужно упускать из внимания, что независимо от воздействия на слог св. Деяния разговорного иудео-греческого жаргона с его запасом слов, во многом отличного от

чистого литературного языка, св. Лука стоит несомненно под влиянием того *stylus sacer graecus*, который мало по малу образовывался на почве ветхозаветной священной письменности и был образцом для новозаветных священных писателей.<sup>231</sup> Корень этого *genus orationis sacrum* нужно искать в переводе Ветхого Завета на греческий язык в правление Птолемея. В этот перевод вошли бесчисленные гебраизмы, и он известен под именем эллинистического, как язык говоривших по-эллински Иудеев, образовавшийся под влиянием еврейского.<sup>232</sup> И несомненно многие гебраизмы Деяписателя, как мы и показывали, покоятся на подражании его переводу LXX. В данном случае Деяписатель совпадал с характерным явлением современной ему историографии светской – привязанностью её к архаистической форме изложения. Тогда именно начало развиваться подражание древним великим писателям или, как это выражено у Лонгина (XIII, 2): *ἡ τῶν ἔμπροσθεν μεγάλων συγγραφέων καὶ ποιητῶν, μίμησις τε καὶ ζήλωσις*.<sup>233</sup> Эта черта тогдашней историографии и нашла себе выражение у св. Луки, впрочем, не без параллели и у других евангелистов в приближении к языку и формам ветхозаветной священной истории. Господствующий в Новом Завете *genus dicendi* известен в греческих грамматиках под именем *ἀρχαϊκὸς χαρακτήρ*.<sup>234</sup> Наконец, при объяснении соединения в языке Деяписателя чисто греческих форм с эллинистическими и гебраистическими важно то наблюдение, что синтаксис, того времени не имел строгого единства, несходство и субъективность тогдашних писателей в этом отношении составляет существенную черту *κοινή*. С этой стороны язык историков и писателей первого века представляет довольно затруднительную проблему.<sup>235</sup> Такой индивидуализм современных писателей в грамматической области давал св. Луке всю свободу и право по известным мотивам, лежащим в самом свойстве его материала, для применения гебраистической или арамейской дикции.

Итак, анализ языка Деяний приводит нас к таким положениям: 1) разбираемый нами памятник священной письменности производит собой впечатление цельного

произведения, принадлежащего во всей своей совокупности одному свящ. писателю. Стилистические особенности, замечаемые в этом, произведении, проходят равномерно через всю свящ. книгу Деяний, с стройной правильностью повторяясь во всех её частях. Относительное различие в языке между первой и второй частью свящ книги и отдельными частями её и отрывками не на столько велико и выпукло, чтобы нуждаться для своего объяснения в предположении других, особой для каждой части и отдела, первоначальных источников, различных писателей. Оно зависит от разности содержания отдельных частей и вполне возможно у одного писателя, который не пользовался никакими письменными источниками. 2) Даже в тех местах свящ. книги Деяний, которые естественно считать заимствованными из письменных источников, с такой ясностью отражается типический слог свящ. Дееписателя, его характерный язык, что для списывания их, даже переработки по записям остается очень малая доля вероятности. Они лишь свидетельствуют о добром устном источнике, из которого Дееписатель черпает свои сведения, и о его писательском искусстве.

## Глава 4. О писателе Деяний святых Апостолов

Разбор гипотез, приписывающих составление Деяний святым Тимофею, Силе и Титу. – Неосновательность их. – Св. Лука – писатель Деяний. – Удовлетворительное объяснение попеременного появления и исчезновения в повествовании священной книги Деяний выражения «мы» при составлении её св. Лукой. – Церковное предание о св. Луке, как Дееписателе

Приведенный нами выше соображения (I, II, III гл.) имели своей целью показать, что свящ. книга Деяний св. Апостолов представляет собой единое и цельное произведение одного писателя, который составил его независимо от каких-либо письменных источников. Эту цельность не нарушают и отделы с «мы». Тесная связь этих отделов с соседними частями свящ. книги, отсутствие резкого различия в характере содержания их с общим ходом повествования Деяний, полная выдержанность и единообразие языка во всей свящ. книге и в частности в отделах с «мы» – все это такие признаки, которые ясно говорят за единство писателя всей свящ. книги. Отсюда можно заключать, что гипотеза письменных первоисточников, даже в её скромном приложении к последней части Деяний, точнее – к отделам с «мы», не состоятельна. И в этих отделах продолжает повествовать тот же свящ. писатель, что и в прежних, и в соседних с ними частях Деяний. Критика, принципиально принимающей гипотезу письменных источников, остается один выход – признать, что Дееписатель, воспользовавшись для своих отделов с «мы» памятными записками какого-нибудь очевидца, подверг их довольно свободной переработке, сообразно с целью задуманного им произведения, искусно ассимилировал их с самостоятельным повествованием, наложил на них печать собственной индивидуальности со стороны содержания и слога, а выражение «мы» оставил, по какому-нибудь личному соображению, намеренно.<sup>236</sup> Пытались указать и то лицо, памятными записками которого мог воспользоваться Дееписатель в качестве источника при

составлении своего произведения. В данном случае указывали на св. Тимофея, или Силу, или Тита, бывших, как известно, спутниками и усердными сотрудниками Апостола Павла в его благовестнической деятельности. – Нам нужно показать, что писателем отделов с «*мы*» не мог быть ни один из названных спутников Ап. Павла, а вместе с тем удовлетворительно объяснить попеременное появление и исчезновение «*мы*» во второй части Деяний.

1. Гипотеза об авторстве св. Тимофея для отделов с «*мы*» – самая популярная. Она была намечена Шлейермахером, развита и обоснована Ульрихом, Блэком, Майерхофом<sup>237</sup> и в новейшее время снова выдвигается и защищается Сорофом.<sup>238</sup>

Имя Тимофея в первый раз встречается в Деяниях 16 гл. 1 ст. Первые три стиха этой главы дают довольно подробную биографию св. Тимофею. Защитники указанной нами гипотезы обращают это обстоятельство в свою пользу. Подробная заметка о Тимофее, по их взгляду, вызвана желанием Дееписателя познакомить своих читателей с личностью этого спутника Ап. Павла, путевые заметки которого (*отделы с «мы»*) он внес в свое произведение. Биографические подробности о св. Тимофее (1–3) Дееписатель или заимствовал из введения самого Тимофея к его путевому журналу, или вставил на основании собственных сведений о нем.<sup>239</sup> Как бы на помощь этим предложениям идет Сороф, который доказывает, что первые пять стихов 16 гл. составляют собой вставку в первоначальный текст повествования Деяний и принадлежат Тимофею. Этим он оказывает значительную услугу гипотезе об авторстве Тимофея для некоторых частей Деяний, формулируется ли она в том виде, как ее предлагает Сороф, именно, что Тимофеем переработан первоначальный текст св. Луки, или как она излагается прежними защитниками гипотезы, будто бы св. Лука внес многое из путевого журнала Тимофея в свое произведение. То и другое предположение приобретает значительную долю основательности, если справедлива аргументация Сорофа, что указанные пять стихов действительно выпадают из общей связи повествования Деяний и представляют собой вставку. Свою мысль Сороф развивает

таким образом. В 16 гл. повествуется о втором миссионерском путешествии Апостола Павла. Путь его из Антиохии в Троаду определяется в Деяниях названием областей, через которые проходил Апостол. Это – *Сирия, Киликия* (15, 41), *Фригия и Галатийская страна* (16, 6), *Мизия, Вифиния* (16, 7). Но города *Дервия и Листра* (16, 1) названы по имени, а не по той области, к которой они принадлежали. Из Листры именно происходил св. Тимофей, о присоединении которого к Ап. Павлу рассказывается в 1–3 ст. Такая перемена в определении местностей, посещаемых Апостолом Павлом, изобличает по Сорофу руку другого автора или, точнее, редактора первоначального рассказа св. Луки, которым был Тимофей, пожелавший сообщить о себе сведения. Он же прибавил ст. 4 и 5 о содержании деятельности Апостола в посещаемых им церквях и о росте христ. общины, очевидно, с намерением связать свою вставку с первоначальным рассказом св. Луки (15, 41: *и проходил... утверждая церкви*). Но это ему не удалось. Ст. 4 и 5 в настоящем рассказе совершенно не у места.<sup>240</sup> Замечание о росте церквей в простом перечислении св. Лукою местностей, которые обнимало второе путешествие Апостола, было бы странно. Конечно, оно принадлежит Тимофею. Но главным образом вставка Тимофея отразилась на построении 6 ст. 16 гл. Этот стих читается так: «*διήλθον δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν*». (Кодексы NABCD) опускают член перед *Γαλατικὴν*). Область, к которой принадлежали города *Листра и Дервия*, *Γαλατικὴ χώρα* названа, но без члена и притом после *Фригии*. То и другое указывает на порчу текста, которая произошла от вставки. Вероятно, дело было так в первоначальном тексте вместо названия городов *Листры и Дервии* стояло название области – *Γαλατικὴ χώρα*. После того как редактор поставил вместо названия области названия городов, он переносит, читателей прямо во *Фригию*. Но спохватившись, что он пропустил название области, которое находилось в первоначальном тексте св. Луки, редактор механически поставил *Γαλατικὴ χώρα* после *Φρυγίαν*. Переписчик увековечил эту ошибку. Сороф восстанавливает первоначальный текст 6 ст.: *διελθόντες δὲ τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ (τὴν) Φρυγίαν*, и

ставит его непосредственно после 41 ст. 15 гл. Первые пять стихов 16 гл. составляют вставку Тимофея.<sup>241</sup>

Вся аргументация Сорофа имеет свое значение только тогда, когда мы под «Галатийской страной» (16, 6) будем понимать не Галатийскую область в тесном смысле, а римскую провинцию, известную под именем *Галатии*, в состав которой входила и Ликаония с городами Листрой и Дервией. Сороф так и понимает.<sup>242</sup> Но это не справедливо. Правда, со смерти царя Галатийского Аминты под Галатией разумелась собственно Галатия, Писидия, Ликаония<sup>243</sup>, но едва ли Деяния следуют в данном месте политическому, а не этнографическому делению<sup>244</sup>. Дело в том, что, по свидетельству Страбона, Икония не входила в состав Галатийской провинции,<sup>245</sup> а об Иконии упоминается в разбираемых нами стихах Деяний наряду с Листрой и Дервией (16, 2). Далее, по смерти Аминты в составе Галатийской провинции произошли многие перемены. Когда Апп. Павел и Варнава совершали свое первое путешествие, то Памфилия находилась под властью пропретора; Икония была отдельной тетрархией, а Листра и Дервия принадлежали Антиоху IV Коммагену.<sup>246</sup> Странно бы было со стороны св. Луки сначала употреблять слова «Писидия, Ликаония, Памфилия» (14, 6, 24) и далее «Мисия» (16, 7) и другие округа в их географическом смысле и затем вдруг, без всякого замечания, употреблять рядом же слово «Галатия» (16, 6) в её политическом смысле, тем более что этот смысл был изменчив и не имел значения. С правом можно думать, что под *Галатией* 6 ст. понимается не провинция римская, а Галатия в собственном смысле.<sup>247</sup> Тогда не нужно будет строить такого искусственного и натянутого предположения о порче первоначального текста в 6 ст., к какому вынужден был прибегнуть Сороф. При узком значении выражения «Галатийская страна» попятно, почему она упоминается после Фригии, почему *Γαλατικὴ χώρα* стоит без члена. Галатия лежит за Фригиею. Член перед *Γαλατικὴν χώραν* не повторен потому, что слово *χώρα* относится и к *Φρυγίαν*., которое употреблено здесь в значении прилагательного, а не существительного. Точный перевод должен бы быть таков: «прошедши Фригийскую и

Галатийскую области».. Таким образом из самого текста можно заключать, что Дееписатель имел в виду Галатию в собственном смысле, а не римскую провинцию. А если так, то рассуждение Сорофа обнаруживает отчасти свою натянутость. Тогда нет нужды приписывать указание на посредствующий маршрут Ап. Павла от Киликии до Фригии через Листру и Дервию редактору. О Листре и Дервии должен был упомянуть и Дееписатель, так как они лежали на пути из Киликии во Фригию. Можно с вероятностью догадываться, почему Дееписатель промежуточный переход Ап. Павла от Киликии до Дервии обозначает не названием области (Ликаония), а городов, принадлежащих к ней. В намерении Дееписателя было сообщить во время прохода Ап. Павла через Ликаонию о присоединении к нему св. Тимофея, дать о последнем довольно подробные биографические сведения. Свящ. писатель придавал этому событию важное значение, что отразилось на самом тоне повествования: «*καὶ ἰδοὺ μαθητῆς τις ἦν ἐκεῖ ὀνόματι Τιμόθεος*». Естественнее Дееписателю было указать частнее на родину св. Тимофея – город, из которого он происходил, а не ограничиться указанием только на страну. Таким образом вместо названия области появились названия городов. Перемена в способе определения и названия местностей, через которые проходил Ап. Павел, достаточно мотивируется и не может быть веским доказательством против единства писателя свящ. книги. Такая форма повествования возможна у всякого автора, который, сначала обще намечая ряд местностей, событий, вдруг в виду какой-нибудь важности того или другого, более точно и определённо называет или описывает их. Во всяком случае такая случайная чисто формальная черта повествования Деяний, как изменение в характере названия местностей, не достаточна для обоснования, разбираемого нами положения. Гораздо сильнее была бы гипотеза Сорофа о непринадлежности заметки Деяний 16, 1–4 Дееписателю, если бы он из чисто внутренних оснований этой заметки доказал невозможность приписать его св. Луке. Побочно Сороф затрагивает и этот вопрос. По его взгляду подробность рассказа о Тимофее, особенно выпуклость его совершенно непонятны в изображении



Дееписателя, так, как в последующем изложении Деяний значение св. Тимофея около Ап. Павла представляется далеко не важным.<sup>248</sup> – Но и из Деяний, и из посланий Апостола мы видим, что св. Тимофей был самый любимый ученик Ап. Павла. Апостол Павел называл его «сыном» (1 Тимофею 1, 2, 18; 2 Тимофею II, 2; Филиппийцам 2, 22), относясь к нему с чисто отеческою любовью. Ни одно имя так тесно не связано с именем Апостола Павла, как имя св. Тимофея. Не только два отдельных послания были направлены к нему, но он также упоминается вместе с Апостолом Павлом в числе тех пяти лиц, от имени которых надписываются и другие послания (I и II Фессал. 2 Коринф., Филип., Кол.). Он находился с Ап. Павлом в течение большей части его второго благовестнического путешествия (Деян.16:3; 17:14; 18:5), он был с ним в Ефесе (1Кор.4:17; 16:10), он сопровождал его в последнем путешествии в Иерусалим (Деян.20:4), он утешал его при первом тюремном заключении в Риме (Фил.2:18–20), его просит Апостол Павел во втором к нему послании поспешить из Ефеса и побыть с ним при его втором тюремном заключении, пока еще можно было видеть его живым (2Тим.4:9, 13) Нужно ли было утешить гонимые церкви Македонии (Деян.19:22; 1Фес.3:2; Фил.2:18–20), утишить самонадеянную смуту в Коринфе (1Кор.16:10), везде посылался св. Тимофей. Таким образом, и по посланиям, и по Деяниям значение св. Тимофея для распространения христианства не малое. Дееписатель без сомнения хорошо знал о тесном отношении св. Тимофея к Апостолу и благовестию Евангелия. Тимофей был первый язычник, который по своем обращении выступил на поприще миссионерского служения. И это служение его было особенно значительно во время второго благовестнического путешествия Апостола Павла. А свящ. Дееписателя ничто так не занимает, как описание распространения Евангелия. Все это объясняет нам, почему Дееписатель подробнее останавливается на личности св. Тимофея, с особенным ударением сообщает о его вступлении в число спутников Ап. Павла (*καὶ ἰδοὺ μαθητὴς τις ἦν ἐκεί ὀνόματι Τιμόθεος*). Быть может правильна основная мысль разбираемой нами гипотезы, что Дееписатель много сведений о

втором благовестническом путешествии Ап. Павла получил именно от св. Тимофея. И с этой стороны личность св. Тимофея приобретала в глазах Дееписателя не малое значение. Во всяком случае гораздо естественнее ожидать от св. Луки такой заметки о Тимофее, какая дается в Деяниях, чем от самого св. Тимофея. Мы должны бы были предполагать в св. Тимофее значительную долю самомнения и самовосхваления, если бы приписка Деяний о нем принадлежала ему самому. – Итак, по чисто внутренним основаниям повествования Деяний о присоединении св. Тимофея к Ап. Павлу более удобств приписать его первоначальному и единственному Дееписателю св. Луке.

Мы видели, как Сорофу для обоснования своей гипотезы, для того, чтобы поставить 6 ст. 16 гл. в непосредственную связь с 15, 41, пришлось признать за вставку редактора ст. 4 и 5 гл. 16. Между тем эти стихи стоят в тесной связи с предшествующей 15 главой, которая и по Сорофу принадлежит св. Луке. Такая подробность из деятельности Апостола и св. Тимофея, что они, *проходя по городам, предавали верным соблюдать определения Иерусалимского собора* (ст. 4), думается нам, скорее понятна в рассказе св. Луки, а не св. Тимофея. Почему св. Тимофей, вообще очень скудно повествующий о путешествии Ап. Павла от Ликаонии до Троады, считает нужным упомянуть о такой подробности? Другое дело, если она принадлежит св. Луке. В 15 главе он рассказал об Апостольском соборе, упомянул, что на нем были выработаны известные определения, которые в соборном послании предназначались главным образом для братий Антиохии, Сирии, Киликии (15, 23), затем он переходит к рассказу о новом путешествии Ап. Павла в эти именно области и смежные с ними с целью *утвердить тамошние церкви* (15, 41). При такой последовательности повествования Деяний заметка о том, что Апостол Павел, посещая церкви, напоминал им о соборных постановлениях, совершенно естественна. В столь же естественной и прямой связи с предшествующим рассказом стоит и 5 ст. 16 главы. Поводом к путешествию Апостола указывается желание посетить братьев по всем

городам, в которых он проповедовал слово Господне, посмотреть, как они живут (15, 36). И Дееписатель не оставляет нас в неведении о том, в каком состоянии Апостол нашел основанные им общины. Впечатление Апостола было одно из отрадных. *«Церкви утверждались верою и ежедневно увеличивались числом»* (ст. 6)<sup>249</sup>. Мы видим, как уместно это замечание Дееписателя, как оно вытекает из самого хода мыслей его. Если же признавать его за вставку св. Тимофея, то тогда вместе с Сорофом нужно рассматривать его, как неудачную и бессвязную подделку под слог первоначального писателя св. Луки.

Результат нашего анализа первых пяти стихов 16 главы может быть сформулирован в совершенно противоположных выражениях сравнительно с гипотезой Сорофа. Они не выпадают из общей связи повествования и ни с формальной, ни с внутренней стороны не могут быть причислены к разряду вставок интерполяций. Очевидно, их не только нельзя считать за вставку св. Тимофея первоначальный текст св. Луки (Сороф), но и за выдержку Дееписателя из дневника Тимофея, как представляли дело раннейшие защитники гипотезы о различии Дееписателя от писателя отделов с «мы» (Блэк, Ульрих). Вся несообразность этого последнего предположения открывается еще сильнее из такого рода соображений. Рассказ от лица «мы» под которым разумеются Ап. Павел и св. Тимофей, начинается через несколько стихов после сообщения о вступлении Тимофея в число спутников Апостола. Но в этих нескольких стихах захватывается значительный период времени – довольно длинное путешествие Апостола от Ликаонии до Троады – и широкая благовестническая деятельность Ап. Павла по крайней мере в Галатии. Из послания к Галатам мы узнаем, что Ап. Павел учредил в Галатии христианские общины, что проповедь его сопровождалась там блистательным успехом. Прием, который оказали Апостолу Галаты, надолго остался в памяти его. Отчего св. Тимофей не занес ничего этого в свой дневник, о столь величественной деятельности Апостола в Галатии ограничился сухим указанием, что он *«прошел Галатию»*? Не должно ли первое время его сопутствия великому Апостолу

особенно живо отпечатлеться в его памяти?<sup>250</sup> А если история путешествия от Ликаонии до Трояды была подробно изображена в дневнике св. Тимофея, то, спрашивается, почему пренебрег этими сообщениями св. Тимофея Дееписатель, почему он из подробного описания св. Тимофея оставил только простое перечисление стран, через которые прошел Ап. Павел? Ведь это уже скорее нужно назвать не прирабатыванием источников, находящихся в распоряжении Дееписателя, а пренебрежением их. И странный произвол замечался бы тогда у Дееписателя в выборе материала для своего произведения из источников. В самом деле, по каким достаточным основаниям Дееписатель опустил рассказ св. Тимофея о деятельности Ап. Павла в Галатии? Как видно из послания к Галатам, она отличалась некоторыми характерными особенностями. Шнекенбургер подыскивает основание для такого опущения в том обстоятельстве, что в Галатии не было Иудеев, и поэтому Дееписателю не представлялось здесь удобного случая показать, как Ап. Павел постоянно обращался с своей проповедью сначала к иудеям, а потом уже к язычникам.<sup>251</sup> Оставляя открытым вопрос, имел ли в виду такую цель Дееписатель при написании своего произведения, мы заметим лишь, что едва ли можно говорить с уверенностью, будто в Галатии не было Иудеев, и церковь Галатийская составила исключительно из язычников. По крайней мере успех иудействующих лжеучителей в Галатийской церкви, о чем свидетельствует послание к Галатам, едва ли мог быть столь значительным при отсутствии иудео-христианских элементов в общине. Частые ссылки и примеры из Ветхого Завета в послании к Галатам, быть может, представляют доказательство того, что некоторые из Галатийских обращенцев были первоначально прозелитами. Во всяком случае не без причины же аргументация послания к Галатам носит более иудейский характер.

Защитники того положения, что первый отдел с «мы» принадлежит св. Тимофею, хотят найти основание для этого в самом тексте 9 и 10 ст., в которых в первый раз встречается «мы», Майерхофф находит невероятным, чтобы кто-нибудь

пристал к Ап. Павлу в Троаде в качестве спутника и повел дальнейший рассказ о его путешествии. И это вот почему. Из ст. 9 выходит, как будто Апостол Павел уже в первую ночь по прибытии в Троаду имел видение, по которому он должен был идти в Македонию, куда он отправился вместе с повествователем «*тотчас*» (εὐθέως) по видении (ст. 10). Таким образом для встречи с новым спутником не остается места. Кроме того, по смыслу содержания стихов 9 и 10 выходит, что повествователь, когда Ап. Павел видел видение, уже был при нем. «Когда же Павел нашел Луку, и как объяснить, что он так внезапно сделал неизвестного ему человека своим спутником»? Очевидно, под «мы» скрывается Тимофей, который присоединился к Павлу в Листре, прибыл вместе с ним в Троаду и отсюда отправился с ним в дальнейшее путешествие.<sup>252</sup> Но по справедливому замечанию Кенига текст 9 и 10 ст. не дает никакого права для тех заключений, которые построяет Майерхофф на анализе 9 и 10 ст.<sup>253</sup> Ни откуда не видно, что Апостолу Павлу было видение непременно в первую ночь по прибытии в Троаду, что он не имел времени встретиться с новой личностью, которую избрал себе в спутники. Никак нельзя сказать с определённой и того, что Ап. Павел прежде не знал своего нового спутника – св. Луку. Мы уже отметили церковное предание, что св. Лука был Антиохиец. Отсюда можно со всей основательностью заключить, что он был известен Апостолу Павлу еще в Антиохии.

Что в Троаде не мог примкнуть к Апостолу новый спутник, который и сделался биографом Ап. Павла, де-Ветте выводит из выражения 10 ст. συμβιβάζοντες (συμβιβάζοντες ὅτι προσέκληται ἡμῶς ὁ Κύριος). Оно не может предполагать собой нововступившего в общество Ап. Павла, каким был св. Лука, так как он не мог участвовать в «*совещании о путешествии*», а скорее св. Тимофей, который сопровождал Ап. Павла от Листры.<sup>254</sup> Шнекенбургер, напротив, принимает, что новый спутник, приставший к Ап. Павлу в Троаде, как Македонянин, способствовал к тому, чтобы направить взор Апостола на Македонскую область, что таким образом самое видение Апостола было не без связи с теми разговорами и

совещаниями, которые он вел в бодрственном состоянии с своим новым спутником.<sup>255</sup> Но ни то, ни другое положение неверны. Слову «συμβιβάζω» придается не совсем правильный смысл. Оно означает «обдумывать, соображать, заключать, научать, наставлять – colligere, colligendo cognoscere, seu ex aliqua re aliquid concludere, docere» (ср. Деян.9:22; 1Кор.2:16; Кол.2:2; Ис.40:14; Исх.18:16; Втор.4:9)<sup>256</sup>. Отсюда в данном случае – ὡς δὲ τὸ ὄραμα εἶδεν... συμβιβάζοντες ὅτι προσκέκληται ἡμῶς ο ἰς Κύριος нужно переводить так: «соображая из этого видения, заключая из него, делая вывод, научаясь, убеждаясь, что призывал нас Господь». Таким образом выражение συμβιβάζοντες указывает не на предварительное совещание Ап. Павла с своими спутниками относительно направления пути, независимо от видения, а выражает собой тот логический вывод, который сделали Ап. Павел и его спутники из факта видения. Защита де-Ветте гипотезы об авторстве св. Тимофея для отдела 16, 10 и далее должна быть признана неудачной.

Еще более несообразностей и непоследовательности представляет эта гипотеза, в случае её допущения, далее. С 19 ст. 16 гл. речь идет о Ап. Павле и Силе. О св. Тимофее нет упоминания, а вместе с тем и рассказ перестает идти в I л. множ. ч. В 17, 14 и 18, 5 мы снова встречаем упоминание о св. Тимофее, но «мы» в рассказе не появляется. Повествование от лица «мы» возобновляется вновь лишь с 20 гл., 5 ст. и притом с упоминания о городе Филиппах, т. е. как раз того места, где он прервался прежде. Такой ход рассказа от 16, 18–20, 5 можно объяснить двояко. 1) Нужно предполагать, что Дееписатель пользовался Тимофеевым источником только в пределах 10–18 ст. 16 гл., а затем до 20, 5 у него под руками были другие источники. Повествование же с 5 ст. 20 гл. св. Лука пишет снова по сообщению св. Тимофея. Но прежде всего тогда нужно бы признать, что св. Тимофей, хотя он был очевидцем многих событий, после рассказанных, с заключением Ап. Павла и Силы в Филиппийскую тюрьму внезапно прервал свой рассказ и, не смотря на то, что он в Коринфе опять встретился (18, 5) с Апостолом и многое вместе с ним пережил, нить своего повествования начал вести только с вторичного посещения

Филипп. Такое представление дела, конечно, грешило бы полную безосновательностью и произвольностью. Потом, как справедливо замечает Шнекенбургер, «нужно бы было допустить удивительный случай, который доставил в распоряжение Луки два путевых журнала, из которых другой начинался с той самой местности, где кончался первый, или другую случайность, что Лука в необдуманном пользовании дневниками допустил опять ту же ошибку, когда история достигла снова той местности, где он в первый раз отрешился от своей небрежности»,<sup>257</sup> – т. е. в постановка «*мы*». Таким образом разбираемая нами гипотеза, если она хочет быть последовательной, должна во 2) приписывать и отдел от 16, 18–20, 5 св. Тимофею. Это и пытается доказать Майерхофф. На основании большей подробности рассказа 17, 5–9 он заставляет св. Тимофея, оставшегося в Филиппах, опять встретиться с Ап. Павлом в Фессалониках,<sup>258</sup> о чем в Деяниях нет и слова (17, 1 и 10). Правда, первое послание к Фессалоникийцам надписывается от имени «*Павла, Силуана и Тимофея*» (1, 1) Снося это надписание со 2, 1–2,<sup>259</sup> можно, по-видимому, заключать, что темничное заключение в Филиппах коснулось и св. Тимофея, а главное, что он вместе с Ап. Павлом был в Фессалониках, когда тот был принужден удалиться из Филипп. Под «*нашим*», «*мы*» как будто разумеется и св. Тимофей. Однако, из 2, 18 и 3, 1–2 с ясностью вытекает, что Апостол под «*мы*» разумеет самого себя и во всяком случае исключает св. Тимофея.<sup>260</sup> Из послания к Фессалоникийцам видно, что св. Тимофей трудился в Фессалониках об «*утверждении церквей*», когда Ап. Павел уже был в Афинах. Но оно не дает никаких указаний, что св. Тимофей находился при Ап. Павле во время проповеди последним в Фессалониках. Молчание Деяний о св. Тимофее, когда там передается о пребывании Апостола в Фессалониках, таким образом находит себе лучшее подтверждение. Вместе с тем, конечно, значительно подрывается возможность того, что св. Лука обязан своими сведениями о проповеди Ап. Павла в Солуни св. Тимофею. Повествование Деяний о пребывании Ап. Павла в Фессалониках довольно подробно и притом равномерно во всех своих частях,

как в 5–9 ст., так в 3 и 4 ст., за исключением 2 ст., где дается общее замечание о деятельности Ап. Павла в Солуни. Кроме того, весь этот отдел (1–9 ст.), как можно судить по плавности речи, принадлежит одному писателю, представляет собою цельную и округленную заметку, в которой даже Сороф не может открыть какого-либо перерыва речи, отсутствия тесной связи и т. п., что указывало бы на заимствование писателя из какого-либо письменного источника. Простое замечание Дееписателя, что св. Тимофей остался в Верии (17, 14), без всяких других подробностей о нем, совершенное молчание о том, что он некоторое время был вместе с Ап. Павлом в Афинах (1Фес.3:1–2), совершенно обессиливают гипотезу, будто св. Лука заимствует свои сведения из мнимого дневника св. Тимофея. Тут наглядно можно видеть, как странно и совершенно непонятно распоряжается Дееписатель своими источниками, если он только имел их под руками. Повествование о благовестнической деятельности Ап. Павла в Верии очень скудно и состоит из общих мест. Между тем, если оно заимствовано из дневника св. Тимофея, и на передаче его Дееписателем должна бы отразиться та подробность в изложении, какая всегда отличает рассказ очевидца. Конечно, и 14 ст. 17 гл. в дневнике св. Тимофея читается не так, как передает его Дееписатель. Там вместо *ὁ τε Σίλας καὶ Τιμόθεος* должно стоять *ἡμεῖς*. Почему же Дееписатель не удержал в своем пересказе этого *ἡμεῖς*, почему он опустил его в этом месте, а в другом оставил (20, 5)? Но еще непонятнее, почему он не упомянул вовсе о присутствии св. Тимофея в Афинах, ни назвав его по имени, ни обозначив его присутствия там употреблением «мы», хотя он дает очень подробный рассказ о проповеди Ап. Павла в Афинах. Из сопоставления этих двух рассказов о пребывании Ап. Павла в Верии и Афинах видно, насколько состоятельна «аксиома» Майерхофа, что рассказ Деяний отличается особенною подробностью там, где предполагается присутствие св. Тимофея, и напротив очень скуден в своих известиях о деятельности Апостола, когда св. Тимофей не находится около Ап. Павла.<sup>261</sup> Опуская рассказ о проповеди Апостола в Афинах, мы укажем для опровержения



этой аксиомы на такие отделы Деяний, в которых присутствие св. Тимофея при Апостоле нисколько не сказывается на объеме повествования Деяний. Ап. Павел остается в Коринфе целых 18 месяцев (18, 11), с ним вместе находится и св. Тимофей. Однако повествование Деяний не отличается такою подробностью, какую мы были бы в праве ожидать от него. Возмущение Димитрия в Ефесе (19, 23–40) падает на время отсутствия св. Тимофея из Ефеса, и, однако оно описывается очень подробно. Во всяком случае та или другая степень подробности повествования вовсе не стоит в связи с присутствием св. Тимофея при событиях или отсутствием его (ср. 18, 1–4; 6–11; 19–23; 20, 1–4 особ, по сравн. 2Кор.7:6, 8; 16, 12, 18).

Перейдем теперь к другому отделу с «мы» и рассмотрим, обязан ли он своим происхождением св. Тимофею. Этот отдел начинается с 5 ст. 20 главы: *«они, пошедше вперед, ожидали нас в Троаде»*. В предшествующем четвертом стихе находится перечень спутников Ап. Павла, в числе которых встречается и имя Тимофея: *«его (Павла) сопровождали (συνείπετο) до Асии (ἄχρι τῆς Ἀσίας) Сосипатр Пирров, Вериянин, и из Фесалоникийцев Аристарх и Секунд, и Гаий Дервянин, и Тимофей, и Асийцы Тихик, и Трофим»*. Как видно из текста, св. Тимофей вместе с другими спутниками Павловыми противопоставляется тем, кто разумеется в рассказе под «мы», и скрывается под общим определением – «они» (οὗτοι): *«они, пошедше вперед, ожидали нас в Троаде»*. Однако, пользуясь неясностью и темнотою текста в данном месте и разночтениями его, защитники гипотезы об авторстве Тимофея стараются и тут найти подтверждение в пользу своего предположения. При помощи разных сторонних соображений они по-своему перестраивают текст и выводят из него желаемое для них заключение. Старания их сводятся к тому, чтобы показать, что οὗτοι ст. 5 относится только к двум прежде названным личностям – Тихику и Трофиму<sup>262</sup>. Сороф дает такое чтение указанных стихов: *συνείπετο δὲ αὐτῷ (опускает ἄχρι τῆς Ἀσίας) Σώπατρος Βεροιαῖος. (ставит точку вместо колона) Θεσσαλονικέων δὲ Ἀρίσταρχος καὶ Σέκουνδος, καὶ Γάιος Δερβᾶιος*

καὶ Τιμόθεος. (ставит снова точку вместо колона) Ἀσιανοὶ δὲ Τηχικός καὶ Τρόφιμος (тут ставит наоборот колон вместо точки) οὗτοι δέ (прибавлено) προσελθόντες (вместо проελθόντες) ἔμενον ἡμᾶς ἐν Τρωάδι. Некоторый поправки текста 4 и 5 ст., имеют свое основание. Слов «ἄχρι τῆς Ἀσίας», действительно, не достает в Синайском и Ватиканском кодексе (В), в минускульном под № 13, в переводах Вульгаты, Ефиопском, Арабском, коптском наконец у Бэды (Тишшендорф). Трофим и Аристарх, как видно из Деяний (Деян.21:29; 27:2), сопровождали Ап. Павла в течение всего пути в Иерусалим. Кодексы N, A, B, E, 10 минускульных, коптский и сирский переводы посл. οὗτοι прибавляюсь δέ. Lachmann также принимает это дополнение. Наконец, чтение προσελθόντες вместо проελθόντες допускают кодексы NA (впрочем, только кажется) ECHLP и многие минускульные (Тишшендорф). Самая важная поправка текста для Сорофа, а вместе с тем и для нашей гипотезы, это последняя. Если принять чтение προσελθόντες вместо проελθόντες, то в Троаде Ап. Павла должны были встретить только Тихик и Трофим, как выходцы из провинции Асии. Города Верия, Фессалоника, Дервия и Листра, из которых происходили другие спутники Ап. Павла, лежали далеко позади Апостола, находившегося теперь в Македонии. Поэтому προσελθόντες ст. 5 может относиться только к Трофиму и Тихику, которые пристали к Ап. Павлу в Асии и именно в Троаде. Таким образом под οὗτοι разумеются только Тихик и Трофим, а след. под «мы» Ап. Павел и прежде названные, кончая Тимофеем<sup>263</sup>. Но правильность чтения προσελθόντες довольно сомнительна, как показывает перечень кодексов, где оно встречается. Тишшендорф и Лахманн, по крайней мере, не принимают этого чтения. Экзегеты, как Овербек и Мейер, также не исправляют чтения проελθόντες. Овербек чтение προσελθόντες прямо называет ошибочным (Schreibfehler).<sup>264</sup> Да если бы его и допустить и вместе с тем признать, что оно имеет решающее значение для положения, будто под οὗτοι понимаются Трофим и Тихик,<sup>265</sup> а под «мы» все остальные вместе с св. Тимофеем, то до заключения отсюда об авторстве Тимофея для дальнейшего отдела с «мы» еще далеко. Неустраним тот факт, что в 4 стихе

дается перечень спутников Ап. Павла, в числе которых св. Тимофей назван полным именем. Такого обозначения самого себя по имени, конечно, трудно ожидать в первоначальном рассказе св. Тимофея, дневнике его. По естественному приему изложения св. Тимофей обозначил бы себя через местоимение *ἐγώ* или, по крайней мере, *ἐγὼ Τιμόθεος* (ср. 1Фес.2:18). Дееписатель, приняв в свое произведение этот дневник св. Тимофея, вместо *ἐγώ* поставил *Τιμόθεος*, а затем тут же стал продолжать речь от лица «мы», т. е. оставил ту же форму рассказа, какая проходит через дневник св. Тимофея. Так мы должны были бы объяснить появление *Τιμόθεος* в теперешнем тексте Деяний. Объяснение довольно натянутое, которое не может иметь никакой опоры в тексте. Ничего, конечно, не значит, если имя св. Тимофея стоит в конце перечня первых пяти спутников Ап. Павла и притом без всякого добавления и ближайшего определения его личности, на что обращали внимание прежние, и новейшие защитники разбираемой нами гипотезы.<sup>266</sup> Личность св. Тимофея и без того уже была известной читателям Деяний из раннейшего содержания их. По замечанию Гольтцманна, только искусственные, друг друга исключаящие и уничтожающие опыты толкования 4 и 5 ст. 20 главы могут оспаривать ясный экзегетический результат, что здесь св. Тимофей исключается из обозначения «мы».<sup>267</sup>

С 20, 4 имя св. Тимофея совершенно не встречается в Деяниях, хотя «мы», прервавшись в 21, 18, снова появляется в 27,1. Правда, в послании к Филиппийцам, Колоссянам, Филимону, которые написаны Ап. Павлом из Кесарийского и Римского заточения, имя Тимофея ставится на ряду с именем Ап. Павла в надписаниях этих посланий. Значит, св. Тимофей был вместе с Ап. Павлом и в Кесарии, и Риме. Но приписывать ему на основании этого рассказ о событиях в Кесарии и о путешествии Ап. Павла от Кесарии до Рима (27, 1–28, 16) нельзя. Как видно из тех же посланий, круг друзей и учеников, находившихся при Ап. Павле во время его пребывания в Кесарии и Риме, постоянно видоизменялся и обновлялся. Во втором послании к Тимофею Апостол упоминает о таких личностях, бывших при нем, какие не встречаются в послании к

Колоссянам. Дело доходило до того, что при Ап. Павле оставался только один св. Лука, а все остальные уходили от него или по своему желанию (Димас), или по поручению Ап. Павла (Тихик) (2Тим.4:10 12). Сам св. Тимофей не постоянно и не неотлучно находился при Ап. Павле; его просит Апостол прийти к нему (2Тим.4:9). Нет ничего невероятного, что св. Тимофей не сопровождал Ап. Павла в его переезде из Кесарии в Рим, а пришел туда после. Свита Апостола во время этого путешествия вообще была не велика. Кроме повествователя об этом путешествии, скрывшегося под «*мы*», вероятно, только и был один Аристарх из Фессалоники (Деян.27:2). Судя по первым двум отделам с «*мы*» (16, 10 и 20, 5), в которых, прежде чем начать говорить в первом лице множ. числа, Дееписатель упоминал о св. Тимофее, в чем некоторые видят прямое доказательство происхождения этих отделов от Тимофея, должно бы ожидать, что и в начале третьего отдела с «*мы*» свящ. писатель так или иначе упомянет о св. Тимофее. Но о нем здесь нет ни малейшего намека. А что бы Дееписателю мешало добавить после известия о сопутствии Аристарха имя св. Тимофея в 27, 2? Или Дееписатель сделался искуснее в пользовании дневником Тимофея и сумел на этот раз совсем скрыть следы своего пользования, вычеркнуть имя св. Тимофея?...

II) Разбор гипотезы об авторстве св. Тимофея для отделов с «*мы*», находящихся во второй части Деяний, показывает всю её внутреннюю несостоятельность. Еще большими несообразностями и натяжками страдает другая гипотеза, которая хочет видеть в св. Силе, спутнике Ап. Павла, писателя второй части Деяний. В науке она защищается одним Шванбеком. Поэтому, наши замечания об указанной гипотезе будут довольно коротки.

Имя св. Силы в первый раз встречается в 15, 22, в описании Апостольского собора. Естественно думать, что с этой главы начинается авторство св. Силы. Подробное и воззрительное описание Апостольского собора в Иерусалиме, кажется, подтверждает достаточно такую догадку. От кого лучше и скорее нужно ожидать такого описания, как не от очевидца?

Но в самом тексте той же 15 главы мы наталкиваемся на такие стихи, которые должны удержать нас от такого поспешного заключения. В 22 стихе об Иуде, прозываемом Варсавой, и Силе читаем, что они были «*ἄνδρες ἡγουμένοι ἐν τοῖς ἀδελφοῖς*», а в 32 стихе о них же говорится, что «*Иуда и Сила, будучи также пророками, обильным словом преподали наставление братиям и утвердили их*». Тон этих заметок таков, что едва ли их можно считать принадлежащими св. Силе. Конечно, эти заметки легко отнести на счет позднейшего редактора, который вставил их для того, чтобы яснее обрисовать личность св. Силы, записками которого он пользовался при составлении своего произведения. Но если так, то этому редактору, как в случай допущения раннейшей гипотезы о писательстве св. Тимофея, и здесь нужно приписать редкий и странный для автора произвол, с каким он обращается с источниками. Так, мы с правом можем спросить, почему рассказ ведется в первом лице множ, числа не с 15 главы или, по крайней мере, с начала 16 главы, а только с 10 стиха этой главы? Неужели это простой произвол Дееписателя? Он тем непонятнее, что перед появлением в рассказе «мы» (16, 10) контекст Деяний состоит из простого перечисления стран и местностей, которые проходил Ап. Павел (15, 40–16, 10), т. е. представляет как раз то содержание, при котором Дееписатель охотнее употребляет «мы» (ср. 20, 6, 13–15; 21, 1–7; 24, 1–8). – Описание заключения в Филиппийской тюрьме (16, 19–40) богато детальными подробностями и своим происхождением легко может быть обязано св. Силе, который вместе с Ап. Павлом был брошен в темницу (16, 24). Естественнее всего ожидать тут рассказа от лица «мы», в каковой форме он кстати и начался вестись раньше с 10 стиха. Но по какой-то странной случайности он обрывается, как только Ап. Павел и Сила арестовываются. Далее везде «мы» заменяется обозначением: «*Павел и Сила*» (16, 19, 25, 29). И после встречается упоминание о св. Силе (17, 4, 14, 15), но рассказ от лица «мы» не возобновляется. – Подробность повествования Деяний также не стоит в зависимости от, того, был ли св. Сила очевидцем известных событий или нет. Ни из Деяний, ни из послания к Фессалоникийцам (3, 1–2) мы не видим, чтобы св. Сила

находился вместе с Ап. Павлом в Афинах, был свидетелем его разговоров с эпикурейскими и стоическими философами, слышал его знаменитую речь в ареопаге. И, однако, все это описано в Деяниях с такою подробностью и живостью, которые достойны очевидца. Если Дееписатель нашел это описание в дневнике св. Силы, то, значит, и последний не все писал по личному свидетельству, но и по рассказу других. – С 18, 5 имя св. Силы совсем исчезает со страниц Деяний. В 18, 5 сообщается о прибытии св. Силы в Коринф, но об отъезде его оттуда вместе с Ап. Павлом, Акилою и Прискиллою (18, 18) не упоминается. Нужно думать, что он остался в Коринфе. Судя по заметке 2Кор.1:19, св. Сила, вероятно, имел влияние в Коринфской общине, что предполагает в свою очередь не малую по времени и усилиям деятельность его там. Но на содержании 18 и 19 гл. Деяний нисколько не отражается точка зрения и кругозор писателя, жившего в Коринфе. Повествование Деяний мало занимается Коринфскими событиями. Так, об Аполлосе и его пребывании в Коринфе встречается только беглое упоминание (19, 1). Ничего не упоминается о втором путешествии Апостола в Коринф (2Кор.13:1), о прибытии отсюда Тита (2Кор.7:5, 13) и его новом посольстве в Коринфе (2Кор.8:6, 16–23). Зато упомянуто о посольстве Тимофея и Ераста в Македонию (19, 22). Справедливо указывает Шнекенбургер, что из содержания 18 и 19 гл. скорее можно заключить, что писатель этих глав следит за событиями из Македонии, поскольку они представляют интерес для последней.<sup>268</sup> В послании к Римлянам, написанном Ап. Павлом из Коринфа, имени Силы нет в числе тех, от лица которых Ап. Павел приветствует Римскую церковь (16, 21–23).<sup>269</sup> Таким образом должно признать что-либо одно: или св. Сила, расставшись с Ап. Павлом по его отъезде из Коринфа (18, 5), большую часть времени провел не в Коринфе, а в Македонии, пока снова не пристал к Ап. Павлу в Филиппах (20, 6), или Дееписатель оставил в совершенном пренебрежении записки св. Силы о Коринфских событиях и почему-либо заинтересовался исключительно теми событиями, которые касались Македонии. Первое предположение не имеет опоры в

тексте Деяний. Напрасно мы стали бы искать в Деяниях указания на то, когда и как переправился св. Сила в Македонию из Коринфа. Правда, «*мы*» в рассказе появляется снова, как только Ап. Павел выезжает из Македонского города Филипп и начинает свое путешествие в Иерусалим (20, 6). Если под «*мы*», согласно разбираемой гипотезе, разуместь и св. Силу, то тогда его местопребывание можно полагать в Македонии. Но сопровождал ли св. Сила Ап. Павла в Иерусалим, это еще далеко не решенный вопрос. По крайней мере больше оснований отвечать отрицательно, хотя бы уже потому, что о св. Силе не упоминается ни в одном из Павловых посланий, написанных им из Кесарийского и Римского заточения.<sup>270</sup> Имя св. Силы в полной его форме Силуана мы встречаем в 1 послании Петра. Апостол Петр, направляя из Вавилона свое послание к общинам Понта, Галатии, Каппадокии, Асии и Вифинии (1, 1), хочет переслать его через Силуана (5, 12). Что здесь под Силуаном разумеется Сила, бывший некоторое время спутником Ап. Павла и упомянутый в Деяниях, в этом нет сомнения.<sup>271</sup> Это замечание Ап. Петра о св. Силе для нас очень драгоценно. Оно косвенным образом подтверждает для нас свидетельство Деяний, что св. Сила сопутствовал Ап. Павлу во время его второго благовестнического путешествия и именно прошел вместе с ним большую часть из тех стран, куда направляет свое послание Апостол Петр (ср. Деян. 15, 40–16, 8). Поэтому, вероятно, Ап. Петр и выбирает Силуана для того, чтобы он отнес его послание к названным общинам, называя его «*верным братом их*» (5, 12), а не останавливается своим выбором на Марке, который тогда также был при нем (5, 13). Вместе с этим мы имеем все основание полагать, что св. Сила, расставшись с Ап. Павлом в Коринфе, не долго был там, а вскоре уехал в Иерусалим, где присоединился к Ап. Петру и сопровождал его в путешествии последнего в Вавилон. Таким образом без всяких натяжек и искусственных логических построений объясняется исчезновение св. Силы в 18, 18 со страниц Деяний. Отсюда мы не имеем никакого права считать св. Силу за писателя 18, 19–20, 4, и разуместь его под «*мы*» в 20, 5. Понятно, что теперь должно пасть наше предположение,

высказанное нами раньше, будто Дееписатель опустил описание Коринфских событий, найденное им в дневнике св. Силы. Теперь нет нужды допускать такого своеобразного и непонятного обращения с источниками со стороны Дееписателя, так как авторство Силы для 18, 19–20, 4, где мы должны бы встретить более подробные сведения о Коринфе, сомнительно. Еще более сомнительным и даже совершенно не вероятным является авторство св. Силы для двух других отделов с «мы» в 20, 4 и 27, 1.

III. Гипотеза, отождествляющая очевидца и писателя отделов с «мы» с св. Титом, построена вследствие неудовлетворительности первых двух. По крайней мере этим мотивирует Кренкель свое развитие и обоснование названной гипотезы.<sup>272</sup> В пользу этой гипотезы ранее Кренкеля высказался Горст<sup>273</sup>, а в новейшее время она повторена и защищается Кнейкером (Kneucker)<sup>274</sup> и Якобсеном.<sup>275</sup> У всех них легко уловить общие основания предлагаемой гипотезы. Эта гипотеза имеет нечто общее с церковным преданием, по которому св. Лука был очевидцем некоторых событий, записанных им в Деяниях, что он и обозначает через «мы». Ни св. Лука, ни св. Тит в кн. Деяний по имени не называются. Известно, что они оба были спутниками Ап. Павла и оба, значит, могли скрыться под «мы». Но св. Тит вообще занимал между спутниками Ап. Павла выдающееся положение. Он известен, как один из старейших и испытанных спутников Ап. Павла (2Гал.2:1, 3; 2Кор.2:13; 7, 6, 13; 8:6, 16; 23:12, 18), в то время как о св. Луке «коротко» упоминается только в позднейших, из Кесарии и Рима написанных посланиях (Кол.4:14; Фил.24; 2Тим.4:11). Св. Тит, как писатель, по меньшей мере некоторой части Деяний, имеет таким образом преимущество перед св. Лукой.<sup>276</sup> Но это преимущество вовсе не может быть рассматриваемо, как сильное доказательство нововыставляемой гипотезы. Позднее мы увидим, как легко и удовлетворительно объясняется не упоминание имени св. Луки в ранних посланиях Ап. Павла. В отмеченных же посланиях Ап. Павел упоминает о св. Луке, если и коротко, то тепло, называя его «*возлюбленным*» (Кол.4:14), с чувством благодарности замечая, что только он



один остался с ним в Римском плену (2Тим.4:10). И св. Лука близко стоял к Ап. Павлу. Да в данном случае та или другая степень близости к Апостолу, сотрудничества ему не может влиять на определение личности очевидца и писателя последней части Деяний. Еще в более близких отношениях к Апостолу находился св. Тимофей, который принимал и более горячее участие в Апостольской деятельности Ап. Павла. Ему с этой точки зрения естественнее было записать ход событий, имеющих ту или другую связь с миссионерской проповедью Апостола. Но это еще не важно. Гипотеза об авторстве Тита для второй части Деяний обнаруживает другие, более важные недостатки. О св. Тите известно, что он присутствовал на Апостольском соборе (Гал.2:1–3), «мог, следовательно, сопровождать Апостола в его втором миссионерском путешествии, равно как снова позднее».<sup>277</sup> Но странно, присутствие св. Тита в это время около Ап. Павла из Деяний не заметно. Ни имя его, ни «мы» в 15 и начале 16 гл. не встречается. Горст<sup>278</sup> и Кнейкер стараются умолчание Деяний о Тите объяснить её «примирительной тенденцией». Она умышленно и намеренно избегает называть по имени св. Тита, необрезанного христианина из язычников, чтобы сгладить вражду между иудео-христианами и верующими из язычников.<sup>279</sup> Но если подобная тенденция учеными Тюбингенской школы действительно усматривается в Деяниях, то с другой стороны она убедительно и основательно, как мы покажем ниже, оспаривается и отвергается. Впрочем, теперь дело не в тенденции свящ. книги. Пусть удовлетворительно объясняется отсутствие имени св. Тита в Деяниях, но почему «мы» начинается не с 15 гл. или, по крайней мере, с 16? Кажется, что мы можем помочь защитникам разбираемой гипотезы в ответе на этот вопрос, внося некоторую поправку в их рассуждения. Кнейкер принимает, что св. Тит сопровождал Ап. Павлу в его втором путешествии, начатом им непосредственно после собора. Нам думается, что св. Тит не участвовал в этом путешествии, с самого начала его и до конца; он только временно находился с Ап. Павлом. И это вот почему. Ап. Павел почти в самом начале своего путешествия, пожелав

взять с собою св. Тимофея, обрезал его «*ради Иудеев*» (16, 3), через посредство которых он всегда, как видно из Деяний, обращался с проповедью к язычникам. Ап. Павел, очевидно, заботился о том, чтобы сделать свою предстоящую миссию плодотворнее и успешнее. Ап. Павел на первых же шагах обнаружил бы непоследовательность, избрав своим спутником и сотрудником необрезанного Тита. Вероятно, св. Тит, пришедшей вместе с Ап. Павлом в Иерусалим, после собора расстался с ним, а не последовал за Ап. Павлом и Силою. Этим объясняется отсутствие «*мы*» в начальном тексте 16 гл., и авторство его для рассказа об этом путешествии с самого начала его представляется сомнительным. А мы уже видели, что 16 гл. своими первыми стихами тесно примыкает к содержанию 15 главы и очевидно принадлежит вместе с 15 гл. одному писателю. Таким образом мы вынуждаемся предполагать, что св. Тит начал свои записки не с 15 главы, а только с тех пор, как он пристал к Ап. Павлу в Филиппах (16, 10), откуда идет рассказ с «*мы*». Но как попал св. Тит в Филиппы, об этом мы ничего не знаем ни из Деяний, ни из посланий Ап. Павла. Ahbi его доказать не возможно и потому приходится принять на веру, что он действительно встретился с Ап. Павлом в Филиппах. Но в тоже время нельзя упускать из внимания, что следы сопутствия св. Тита Ап. Павлу встречаются только во время третьего Апостольского путешествия (2 посл., к Коринф). Отсюда с большею основательностью можно заключать, что св. Тит совсем не участвовал во втором миссионерском путешествии Ап. Павла.<sup>280</sup> Ту же мысль, только с некоторыми ограничениями, принимает сам Кнейкер. Он полагает, что св. Тит разлучился с Ап. Павлом в Филиппах, где прервался рассказ с «*мы*», предпринял самостоятельное путешествие в Рим и основал там церковь.<sup>281</sup> И по Кнейкеру выходит, что св. Тит находился при Ап. Павле не до конца его второго благовестнического путешествия, а потому, значить, к событиям этой, богатой по содержанию и результатам, половине Апостольского путешествия стоял не лицом к лицу. Повествование Деяний 16, 19–18, 23 едва ли таким образом могло принадлежать св. Титу.

Но сомнение может распространяться и на самый отдел с «мы». Дело в том, что заключение о полном безучастии св. Тита во втором путешествии Ап. Павла представляется более естественным и безискусственным. – Но во всяком случае догадка Кнейкера, которую он призывает себе на помощь, чтобы пополнить пробел в известиях о св. Тите между его исчезновением из Филипп и новым вступлением в сообщество с Ап. Павлом во время его третьего путешествия, будто св. Тит в этот промежуток времени трудился над основанием церкви в Риме, – эта догадка принадлежит к числу самых спорных.<sup>282</sup> Из посланий Ап. Павла о близости св. Тита к римской церкви неизвестно ничего. Как можно судить по второму посланию к Коринфянам, св. Тит стоял почему-то в особенно близких отношениях к Коринфской общине. Из этого послания мы узнаем, что Апостол, после отправления первого письма к Коринфянам, посылает Тита из Ефеса в Кор. Когда тот возвратился из Коринфа и рассказал Ап. Павлу о состоянии Коринфской общины, Апостол снова отправил Тита в Коринф со вторым посланием (2Кор.7:6, 13; 8:6, 23; 12:18), после чего и сам пошел в Коринф (Деян.20:2 ср. 2Кор.9:4. 13, 1). Когда Ап. Павел возвратился из Коринфа в Македонию, с ним пришел и св. Тит. Из Филипп они оба отправились в Иерусалим, а потом оттуда в Рим, что попеременно обозначается в рассказе употреблением «мы» (20, 5; 27, 1).<sup>283</sup> По такой схеме два последних отдела с «мы» удобно производить от св. Тита. Против этой схемы возражать что-либо с вескою определённою нельзя за недостатком биографических сведений о св. Тите. Неудивительно, что он в числе других сопровождал Апостола Павла в его последней поездке в Иерусалим, а потом и в Рим. Но он ли скрылся под «мы», он ли был писателем этих отделов, которые св. Лука ввел в свою книгу, об этом можно говорить только с возможностью, но далеко не с достоверностью. Вообще произведение св. Тита, если оно только лежало в основании Деяний, вошло небольшою своею частью в Деяния. Это доказывается тем, что Коринфской церковью повествование Деяний (Деян.18:23–20:4) занимается мало. Между тем в дневнике или записках св. Тита события Коринфской церкви по

тесной связи Тита с нею должны быть описаны очень подробно. Отрывок Деяний 18, 23–20, 4 опять-таки едва ли взят св. Лукой из дневника Тита. Таким образом авторство св. Тита в наших Деяниях можно считать только с 20, 5. – Разбираемая нами гипотеза должна много уступить из своего первоначального положения, чем она и обнаруживает свою слабость и непригодность.

IV. Анализ разобранных нами гипотез, должен был показать, что вторая часть Деяний составлена Дееписателем не по произведению кого-нибудь из троих спутников Ап. Павла – св. Тимофея, Силы или Тита. Основания, заимствуемые из Деяний, в связи с свидетельствами Павловых посланий довольно ясно обнаруживают, что под «мы» трех отделов Деяний нельзя разуметь ни Тимофея, ни Тита, ни Силу. Кто же был этот очевидец и соучастник Ап. Павла в некоторых событиях его жизни, скрывшейся под «мы» и записавши то, что он лично пережил с Ап. Павлом и чему он был свидетелем? Церковное предание, как мы упоминали, понимает под этим очевидцем св. Луку, которого оно и называет писателем не только отделов с «мы», но и всей свящ. книги Деяний св. Апостолов. Из посланий Ап. Павла известно, что св. Лука, действительно, был учеником Ап. Павла, находился при нем (Колос. IV, 14; Филим. 24, 2Тим. IV, 11). С этой стороны таким образом не встречается никакого препятствия разуметь под «мы» в Деяниях рядом с Ап. Павлом св. Луку. Но главное – это воззрение легко устраняет все те трудности и несообразности, которые возникают при допущении разобранных гипотез, выясняет именно такой, а не иной ход повествований Деяний и отчасти самый характер содержания его и имеет свой корень в древнем предании.

При нашем воззрении, прежде всего, как нельзя лучше объясняется попеременное появление и исчезновение «мы» в рассказе. В первый раз «мы» является в 16, 10, когда Ап. Павел намеревается отплыть из Троады в Македонию: *«мы положили отправиться в Македонию»*. Неожиданное употребление «мы» заставляет предполагать, что св. Лука именно в Троаде примкнул к Ап. Павлу. И нет никакого основания думать, что эта встреча произошла когда-нибудь прежде, в другом месте, что

рассказ от лица «мы» должен начаться раньше, как это требовалось смыслом трех ранних гипотез. Мы уже отметили всю слабость тех возражений, которыми хотят доказать, что в Троаде не мог пристать к Апостолу новый спутник. А живая точность в передаче подробностей начатого путешествия находится в такой выразительной противоположности с скудными известиями предыдущего повествования, что мы невольно чувствуем личное присутствие самого писателя на борте корабля, который увозил Ап. Павла и его спутника в Македонию. Такая же живость и точность, при всей иногда краткости, отличают рассказ Деяний всякий раз, как только по форме повествования («мы») или по ходу вещей можно предполагать, что св. Лука начал говорить, как очевидец. Подробное описание Милетского свидания Ап. Павла с Ефесскими пресвитерами (20, 16–38), иерусалимских событий при последнем посещении его Ап. Павлом (21, 19–27, 1) свободно объясняется тем обстоятельством, что св. Лука был свидетелем всего этого, не смотря на то, что «мы» в рассказе исчезает. Ситуация этих рассказов в общем содержании Деяний такова, что вполне допускает личное присутствие св. Луки при этих событиях. Таким образом через «мы» св. Лука обозначает свое не только присутствие, но и непосредственное соучастие в событиях, описываемых им. И как вполне уместно появление «мы» там, где это выражение встречается в настоящем повествовании Деяний! – Св. Лука вместе с Ап. Павлом и св. Силой отправился из Троады в Македонию. О приезде Ап. Павла и его спутников в Филиппы сообщается в первом лице множественного числа, по об отъезде его и Силы оттуда – в третьем лице: *«они, вышедши из темницы, отправились»* (16, 40). Из такой перемены формы рассказа можно заключать, что св. Лука остался в Филиппах. Это согласовалось с принятым ап. Павлом обычаем оставлять позади себя кого-нибудь из своих спутников для руководства и укрепления основанных им общин (Деян. XVII, 14; XVIII, 19; Тит. 1, 5; Тим IV, 10). А так как следующий отдел с «мы» начинается с того самого места, где он прервался – с Филипп (20, 5), то под этим «мы» нет препятствий разуметь того же св. Луку, который при первом путешествии Ап.

Павла остался в Филиппах, а в конце третьего путешествия снова присоединился к Апостолу, когда Апостол посетил Филиппы. Как просто и естественно объясняется появление «мы» опять в том же месте, где оно исчезло в первый раз! Для этого нет нужды призывать на помощь какой-то слепой случай или прибегать к искусственным натяжкам, не оправдываемым текстом. Ни из Деяний, ни из посланий не видно, чтобы св. Лука в промежуток времени от первого до второго спутничества Ап. Павлу был вне Македонии. Косвенное, но тем не менее сильное доказательство его пребывания именно в Македонии до второй встречи с Ап. Павлом можно находить в том, что повествование Деяний с 17, 1–20, 4 обнаруживает на себе, так сказать, Македонскую точку зрения, заставляет искать писателя в Македонии, откуда он следить за событиями, имеющими отношение к Ап. Павлу и распространению христианства. Если характер и интерес повествования этой части Деяний совершенно непонятен с точки зрения разобранных нами гипотез, то он вполне объясняется, когда мы установим тот факт, что св. Лука является писателем последней части Деяний, – «Мы», начавшись с 20, 5, продолжается до 21, 19. Но и далее из самого рассказа вплоть до 27, 1 чувствуется присутствие повествователя, скрывшегося под предыдущим «мы». Если под «мы» 20, 5 естественнее всего разуметь св. Луку, то его же нужно считать ближайшим наблюдателем Иерусалимских и кесарийских событий, которые были и записаны с точностью очевидца. Он же сопровождал Ап. Павла и в Рим. В посланиях, написанных Ап. Павлом из Кесарийского и Римского заточения, имя св. Луки упоминается ясно и определённо наряду с другими лицами, окружавшими Ап. Павла.

Итак, церковное предание, которое отождествляет повествователя, скрывшегося под «мы», с св. Лукою, учеником и временным спутником Ап. Павла, гораздо лучше объясняет многозначительное «мы», иногда появляющееся в рассказе Деяний, чем перечисленные и разобранные нами выше научные гипотезы. Попеременным употреблением в повествовании «мы» св. Лука, очевидец некоторых событий из жизни Ап. Павла, хотел обозначить свое непосредственное соучастие в этих

событиях. На сколько естественно такое представление дела, покажут нам следующие соображения.

Мы уже упоминали, что новейшая критика, в принципе допускающая гипотезу письменных источников, по которым составлены канонические Деяния святых Апостолов, удержание «*мы*» в рассказе объясняет намерением писателя выдать себя за очевидца и спутника Ап. Павла и таким образом придать своему повествованию более веса и авторитета. Такое предположение было высказано Целлером<sup>284</sup> и принято и развито подробнее Овербеком.<sup>285</sup> Целлер в своем предположении выходит из опыта, который достаточно будто бы показывает, «что в области религиозной литературы подлог произведений был особенно част и что ни древне-иудейское, ни древнехристианское время вообще, ни в частности писания нашего канона нельзя исключать из этого обычая».<sup>286</sup> Но по справедливому замечанию Шмидта такой приговор имел бы все свое значение только тогда, если бы, действительно, о литературе того времени, к которому относятся Деяния т. е. о литературе до середины 2-го века можно бы было вообще сказать, что обычай выдавать свои произведения под авторитетом мужей Апостольского времени установился в ней, как общее правило. Современное состояние исследований в этой области совершенно не дает права на такое общее заключение по отношению к каждому отдельному произведению. Нужно сознаться, что вопрос о том, в какой мере была чужда древнейшей литературе авторская добросовестность, и до сих пор еще остается открытым.<sup>287</sup> Дееписателю должна быть отдана полная честь в этом отношении. Как резко отличается к его выгоде указание на себя, как писателя, скромным «*мы*» от обыкновения писателей разных апокрифов подчеркивать с особою торжественностью имена тех авторитетных лиц, от которых они желали произвести свои произведения! Не безинтересно привести тут несколько примеров из апокрифических Евангелий и Деяний. Евангелие Фомы начинается таким образом: ἀναγγέλλω ὑμῖν ἐγὼ Θωμᾶς Ἰσραηλῆτης. В 25 главе перво-евангелия Иакова мнимый автор называет себя прямо по имени: ἐγὼ δὲ Ἰάκωβος ὁ γράψας τὴν

*ἱστορίαν ταύτην....* Деяния Варнавы, выдавая себя за сочинение Иоанна Марка, прямо выражаются о своем авторе: *ἐγὼ Ἰωάννης συνακολουθῶν Βαρνάβᾳ καὶ Παύλῳ....* В Деяниях Андрея автор так отзывается о себе: *ταύτην τὴν πίστιν μεμαθήκαμεν παρὰ τοῦ μακαρίου Ἀνδρέου τοῦ ἀποστόλου....* и как странно автор Деяний Фомы стремится к тому, чтобы выдать себя за Апостола: *κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἤμεθα πάντες οἱ ἀπόστολοι ἐν Ἱεροσολύμοις, Σίμων..... καὶ ἐγὼ Θωμᾶς..... καὶ διείλαμεν....*<sup>288</sup> Одно это сравнение апокрифов с Деяниями святых Апостолов уже указывает, на сколько прав Целлер, приравнивая Дееписателя к писателям апокрифов. Но главное – предположение Целлера несостоятельно с своей внутренней стороны. По его взгляду появление «*мы*» в настоящем повествовании Деяний «гораздо легче объясняется, если принять, что автор не был в действительности спутником Апостола Павла, но только хотел через употребление первого лица выдать себя за такового»<sup>289</sup>. Непонятно, почему естественнее и легче представлять себе, что Дееписатель через «*мы*» хотел обозначить не действительное, а мнимое спутничество Апостолу Павлу. Во всяком случае он думал представить себя таким и по взгляду Целлера достиг вполне своего намерения. Затруднение и неясность в употреблении «*мы*», без ближайшего определения его, если только это затруднение существует остаются одинаково в том и другом случае, примем ли мы, что Дееписатель действительно был спутником Апостола Павла, или только выдавал себя за такого.

Но что объяснение Целлера на самом деле далеко не легче и не естественнее, это уже видно из того, к каким искусственным построениям должен был прибегнуть Целлер, чтобы удержать свою основную мысль. Он, конечно, предвидел вполне понятное и очень естественное возражение: почему Дееписатель поставил «*мы*» только в известных отделах Деяний, почему не провел такую форму речи через весь рассказ свой о путешествиях Апостола Павла и не выдал себя таким образом за постоянного спутника Павлова? Целлер предупреждает это возражение и отвечает на него так: «это случилось потому, что автор нашел это «*мы*» только в рассказе,



обнимающем наши теперешние отделы с «мы». В тех же отрывках, в которых не встречается «мы», «как в собственных дополнениях найденных памятных записок», автор не хотел «принять тон очевидца, так как они были присоединены им самим».<sup>290</sup> Дееписатель, по представлению Целлера, по-видимому, хотел быть добросовестным. Но странно вот что. Ведь Дееписатель должен был знать и знал, что употреблением «мы» он без всякого основания выдает себя за очевидца; это было к тому же его намерением. И если он без всякого колебания совести решился на это, если он даже позволил себе сделать собственные дополнения к найденному им рассказу, то что удержало его придать и этим дополнительным известиям авторитет личного свидетельства? Далее, конечно, в распоряжении Дееписателя находился рассказ очевидца в гораздо большем объеме, а не в пределах наших теперешних четырех отделов с «мы». Эти отделы входили только как составные части в записки очевидца, которыми пользовался Дееписатель. По Овербеку, который вполне разделяет взгляд Целлера на «мы» теперешних Деяний, этот источник «во всяком случае простирался на период жизни Апостола, обнимающий многие годы, по крайней мере, в границах, обозначенных главами 16, 10 и 28, 16, и по всей вероятности содержал в себе очень подробное описание миссионерских путешествий Апостола Павла, начертанное рукою его спутника».<sup>291</sup> И сам Целлер полагает, что тот рассказ очевидца заключал в себе гораздо больше, чем сколько сообщают Деяния от его имени, хотя он и отказывается подробнее восстановить содержание этого первоначального источника.<sup>292</sup> Но если так, прежнее возражение остается во всей своей силе. Всегда с правом можно спросить, почему Дееписатель не воспользовался сведениями этого источника и для тех частей и отделов своего произведения, в которых он повествует или очень отрывочно, или без употребления «мы», для чего ему нужно было наполнять пустые промежутки между отделами с «мы» сочиненными им самим рассказами? Овербек думает, что такая замена произошла от того, что материал, находившейся в первоначальном источнике Деяний, не согласовался с основной

мыслью Дееписателя, которую он хотел провести через свою книгу, не подходил под намеченный им план для своего произведения, а потому он и заимствовал из него совершенно безопасные для всякой тенденции «путешествия и рассказы о чудесах».<sup>293</sup> Но такое обращение Дееписателя с своими источниками нужно называть не пользованием ими, а грубым искажением, при чем опять-таки остается непонятным, зачем Дееписатель старался сообразоваться с своим источником в употреблении «мы», а не поступил гораздо проще и легче, выдав через тоже «мы» выдуманное и сочиненное им самим за рассказ очевидца.<sup>294</sup> – Кроме того, приняв гипотезу Целлера, мы натолкнулись бы на довольно сильное психологическое противоречие в поступках Дееписателя. С одной стороны, он старается выставить себя через всевозможные средства, не исключая даже обмана, в глазах читателей за очевидца и, однако с другой стороны так незаметно через скромное «мы» выводить себя в повествовании и так мало оттеняет свое присутствие при рассказанных происшествиях. Обманщик, побуждаемый своим предвзятым намерением, совершенно иначе отметил бы свое вступление в историю – постарался бы выдвинуть свою личность на передний план. – Из одного этого краткого и беглого разбора основной мысли Целлера мы убеждаемся, что способ, предлагаемый Целлером для объяснения «мы» в настоящем тексте Деяний, далеко не так естествен, прост и безтенденцеозен, как заявляет Целлер. Церковное предание, по которому под «мы» понимается св. Лука, спутник Ап. Павла и писатель канонических. Деяний, после этих неудачных попыток научной критики объяснить «мы», получает тем большую устойчивость и историческую достоверность. Не даром, как замечает Эббард, он имеет за собой целый ряд веков «и непредзанятое чувство миллионов непредзанятых читателей», тогда как за гипотезой Шванбека, Целлера и под стоять, лишь «лукаво мудрствующее остроумие падких до гипотез кабинетных ученых».<sup>295</sup> Тем не менее, необходимо отметить и устранить другие возражения, которые направляются с целью потрясти это предание.

Шлейермахер, которому принадлежит создание гипотезы письменных первоисточников для Деяний, полагает, что «если автор говорит в первом лице множ. числа там, где он был при Павле, то он должен был бы сказать: «здесь я присоединился к нему» подобно тому, как он подробно замечает о вступлении Тимофея в сообщество Павла.<sup>296</sup> Также Блэк в том случае, «если Лука действительно был рассказчиком» ожидает, «что он каким-нибудь способом выразительно заметил бы, что и где он примкнул к Павлу, и когда и почему опять оставил его сообщество, тем более, что для знакомого его Феофила должно быть особенно интересно знать, какое участие в рассказанных событиях принимал сам автор».<sup>297</sup> И Целлеру кажется «слишком неестественным, чтобы кто-нибудь из пишущих по личным воспоминаниям, совершенно молча по временам выводил самого себя в рассказе, без всякого намека на то, что и как он вступил в связь с действующими лицами и опять от них отделился».<sup>298</sup> Совершенно подобным же образом рассуждает Сороф. Но на самом деле в этом нет ничего неестественного. Указанные нами ученые, по замечанию Эбрарда, судят в, данном случае по современным авторам, которые любят выставлять свое «я» в своих произведениях.<sup>299</sup> Смиранный же Дееписатель не нуждался в таком выставлении своей личности. Он писал свою книгу, судя по её посвящению, для своего знакомого Феофила, а если и не для него одного, то во всяком случае для ограниченного круга читателей, которые близко знали Дееписателя и его отношения к Ап. Павлу.<sup>300</sup> Такие читатели без затруднения могли понять, кто это был «я» (Деян.1:1), намеревавшийся писать к ним книгу, кого он разумел под неожиданным «мы» появившимся вдруг в рассказе с 16, 10, для них не представлял ничего странного переход формы повествования от третьего лица к первому множественного числа. Эбрард для иллюстрации этой мысли приводит наглядный пример. Предположим, что какой-нибудь африканский миссионер вздумал написать биографический очерк умершего своего собрата для той небольшой общины, где они вместе трудились. В этом очерке, предназначенном для читателей, которые в общем были уже знакомы с историей двух

этих миссионеров, автор с полным правом мог не упоминать о себе: «в Лондоне я сошелся с братом N», но прямо писать: «из Лондона *мы* отправились сюда»<sup>301</sup>. Такой прямой образ выражения без всякой задней мысли усвоил себе и Дееписатель. Он не думал выдавать свою книгу за аноним, как справедливо замечает Целлер, – иначе посвящение и адресат Деяний были бы бесполезны<sup>302</sup>, но в то же время ему не было нужды давать подробные сведения о своей личности, перед каждым «мы» отмечать, что он здесь примкнул к Ап. Павлу, так как читатели и без того могли догадаться, кто и почему начинает говорить от лица «мы». Самым употреблением «мы» он удовлетворял любопытству читателей, «где» и «когда» он примкнул к Ап. Павлу, и «где и когда» с ним разошелся. Если же Дееписатель не отвечает на вопросы, «как» он вступил в сообщество Апостола, и «почему» он оставил его, то свящ. писатель вообще не делает этого не только по отношению к самому себе, но и к другим лицам, о которых он упоминает в своем повествовании. Едва ли нужно указывать на частые аналогичные случаи из Деяний, когда около Ап. Павла выступают новые лица в качестве его спутников без всякого предварительного обозначения и рассказа, как они вступили в сообщество Ап. Павла (19, 22, 29; 20, 4; 27, 2). Во всяком случае по отношению к самому Дееписателю, который может не выдвигать своей личности на первый план по разным уважительным и понятным причинам, это гораздо объяснимее, чем по отношению к другим сторонним, выводимым им на страницах его повествований, личностям. Но уже совершенно не понятно, если Дееписатель, только желая выдать себя перед своими читателями за очевидца, не будучи таковым на самом деле, вдруг стал употреблять «мы», не объяснивши наперед ни одним словом кто это был спутник Ап. Павла, от лица которого он так смело говорит. Такой подлог не более как вполовину достигал бы своей цели – придать авторитетность сообщению Деяний в глазах читателей, если только не возбуждал в них подозрительности к внезапно появившемуся «мы».

«Если Лука», старается Блэк подорвать силу общецерковного воззрения, «если Лука повсюду, где он

рассказывает от лица «мы», должен был находиться в сообществе Ап. Павла, то между ним и Павлом нужно предполагать очень тесное отношение, которое должно было установиться в гораздо раннейшее время, чем были написаны все Павловы послания. Мы, следовательно, в праве ожидать: а) что Павел уже в своих посланиях, написанных до Римских уз, именно в 1 и 2 Фессал. 1 и 2 Кор. Как-нибудь упомянул бы о Луке, но он здесь называет только Тимофея и Силу; б) что Лука в посланиях, написанных из Римского заточения, в которых он назван именно в посл. к Колосс, и Филимону, должен был бы выделяться в сравнении с другими. Между тем в посл. к Филимону 24 ст. он назван последним из всех *συνεργοί* Апостола, а в посл. к Кол. 4, 14 имя его стоит за Аристархом, Марком, Иисусом, Иустом и Епафрасом». В посл. к Филиппинам св. Лука совершенно не упоминается, хотя он, если только под «мы» Деяний разумеет его, находился в более тесной связи с Филиппийской общиной, чем св. Тимофей, имя которого стоит в надписании послания к Филиппийцам. По этим датам никак нельзя предполагать многолетнего и тесного отношения между Ап. Павлом и Св. Лукою, как напр., между Ап. Павлом и св. Тимофеем, и скорее нужно заключать, что св. Лука «только в Риме вступил в близкие отношения с Павлом».<sup>303</sup>

Не трудно видеть всю слабость этих соображений Блэка. Послания к Фессалоникийцам, но справедливой аргументации Целлера, не имели ни малейшего побуждения упоминать св. Луку.<sup>304</sup> Ни откуда не видно, чтобы он имел какое-нибудь отношение к Фессалоникийской общине. Из Деяний известно, что св. Лука в то время, которое падает на происхождение послания к Фессалоникийцам, не был при Ап. Павле, а оставался в Филиппах. В I-м посл. к Фессалоникийцам Ап. Павел из пребывания своего в Филиппах упоминает только о своем «поругании» там (Фес.2:2). Если бы «поругание» коснулось св. Луки, то Апостол имел бы побуждение и удобный случай назвать рядом с собой его. Но из Деяний известно, что св. Лука не был подвергнут тюремному заключению вместе с Ап. Павлом. Перерыв рассказа Деяний от лица «мы» как раз в том месте, где св. Лука сообщает о тюремном заключении Ап.

Павла и Силы, совпадает с молчанием Ап. Павла о св. Луке в посл. к Фессалоникийцам, когда он касается этого печального события из Филипп, жизни. А в другом месте этого послания ему не было удобного случая для упоминания о св. Луке.

Нельзя ожидать упоминания о св. Луке в посланиях к Коринфянам. Они были написаны Ап. Павлом в промежуток времени между первой и второй встречей с св. Лукой, когда опять-таки св. Лука не был вместе с Ап. Павлом. И из Деяний нам видно, что св. Лука едва ли имел какое-нибудь отношение к Коринфской общине (18, 1–20, 2). Неандер, а после него Шнекенбургер пытались доказать, что не названный во 2Кор.8:18 по имени «брат» есть именно св. Лука.<sup>305</sup> Но эти опыты должны быть признаны неудачными. Неандер основывается на замечании самого послания об этом брате, что он во всех церквах похваляется за евангелие (2Кор.8, 18).<sup>306</sup> Как будто Апостол тогда имел в виду будущее третье Евангелие – Евангелие Луки!<sup>307</sup> Шнекенбургер, выходя из другого определения этого «брата», что он был «избран от церквей сопутствовать Апостолу для благотворения» (2Кор.8:19), причисляет его к тем уполномоченным от церквей с милостыней, которые указаны в Деяниях 20, 4, и думает, что он скрылся здесь под «мы». Шнекенбургер находить странным, что в перечне 20, 4 уполномоченных от македонских церквей нет доверенного от Филиппийской общины, которая, как известно, отличалась особенною щедростью (Фил.4:15). Заклячая из долгого пребывания св. Луки в Филиппах, что этот город был его родиной, Шнекенбургер и думает видеть посланника Филиппийской церкви именно в св. Луке, который, как писатель Деяний св. Апостолов, не называет себя по имени, а укрывается за выражением «мы». Св. Луку, писателя Деяний, Шнекенбургер отождествляет таким образом с «братом», неназванным по имени в послании к Коринфянам.<sup>308</sup> Относительно этого соображения Шнекенбургера можно сделать несколько замечаний, которые значительно ослабят его. Прежде всего далеко еще не установлено, был ли св. Лука по-своему происхождению Македонянин и в частности Филиппиец. Сам Шнекенбургер сознается, что у него для этого нет иных

оснований, кроме указания Деяний на долгое пребывание св. Луки в Филиппах<sup>309</sup>. Но согласимся с Шнекенбургером, что св. Лука действительно происходил из Македонии. Тогда дальнейший текст посл. к Коринфянам не даёт нам права отождествлять св. Луку – Македонянина с «*братом*», которого послал Ап. Павел вместе с св. Титом в Коринф (2Кор.8:18–23). Ап. Павел пишет Коринфянам: *«братьев послал я для того, чтобы похвала моя о вас не оказалась тщетною, но чтобы вы, как я говорил, были приготовлены (к вспоможению святым), чтобы, когда придут со мной Македоняне и найдут вас неготовыми, не остались в стыде мы, похвалившись (вашею щедростью) с такою уверенностью»* (2Кор.9:3–4). Апостол, как видно из текста, противопоставляет ранее посланным от него братьям «*Македонян*» – Македонских уполномоченных. Он не желал бы, чтобы Македоняне могли обличить его в похвальбе, если бы они, пришедши вместе с ним в Коринф, нашли бы «*вспоможение святым*» еще не приготовленным. Для этого он и посылает к ним наперед братьев. Очевидно, эти братья не принадлежали к Македонянам. Иначе или было бы странно со стороны Ап. Павла предупреждение Коринфян через брата – Македонянина, или бесцельно самое заявление его.<sup>310</sup> Другое затруднение для отождествления «*брата*», о котором упоминают посл. к Коринфянам, с св. Лукой, писателем Деяний, вытекает из текста последних. По посл. к Коринфянам «*брат*» был отправлен Апостолом в Коринф, куда вслед за ним хотел прибыть и сам Апостол. Он выполнил свое намерение (Деян.20:2). Из Коринфа, как сборного места для уполномоченных, Ап. Павел, конечно, вместе с «*братом*», который тоже принадлежал к числу уполномоченных, «*возвратился через Македонию*» (20, 3). Так должно быть по естественному ходу дела, так представляет его и Шнекенбургер.<sup>311</sup> По тут то мы и встречаемся с препятствием, если мы под этим «*братом*» будем разуметь св. Луку. Тогда становится непонятным, почему «*мы*» в Деяниях снова начинается с того места, на котором оно прекратилось в первый раз. Почему такая форма повествований появляется снова с Филипп, а все большое путешествие от

Коринфа до этого города очерчено удивительно коротко-простым замечанием: ἐγένετο γνώμη τοῦ ὑποστρέφειν διὰ Μακεδονίας? Сам Шнекенбургер чувствует необходимость объяснить это обстоятельство, и из его объяснения открывается искусственность всего его соображения. Он объясняет его так, что «содержание (материя) 3 и 4 ст. не представляло автору удобного случая перейти в prima pluralis, а почему он не наполнил эти стихи большим содержанием – это вопрос, который может, быть предъявлен ко всякому рассказчику», т. е. другими словами это зависит от усмотрения автора.<sup>312</sup> Объяснение довольно уклончивое и во всяком случае далеко не из удачных. Если св. Лука переезжал вместе с Апостолом из Коринфа, то повествование от лица «мы» необходимо должно было начинаться с первых же шагов его совместного с Апостолом путешествия. И почему это путешествие от Коринфа до Филипп не доставляло Дееписателю материала для более или менее богатого подробностями рассказа? Будучи спутником Ап. Павла в его путешествиях от Филипп до Иерусалима, от Кесарии до Рима, Дееписатель подробно описывает их день изо дня со всей точностью очевидца. Почему он не делает этого относительно большого путешествия из Коринфа в Филиппы, почему он напр. подробно не сообщает о прощании Ап. Павла с любимыми им Македонскими общинами, как он это делает относительно Троадской общины, последнего свидания Апостола в Милете с Ефесскими пресвитерами? Откуда такое непонятное противоречие у Дееписателя между описаниями различных путешествий Ап. Павла? Этого противоречия не будет, если мы примем, что св. Лука одни путешествия описывает, как участник и очевидец, а другие, как и данное – от Коринфа до Филипп – по сведениям из вторых рук. – Сказанного вполне достаточно чтобы видеть искусственность отождествления упомянутого во 2Кор.8,18 «брата» с св. Лукой. Но если Шнекенбургер несправедливо понимает под «братом» в посл. кКор.св. Луку, то он совершенно прав, когда на основании указанного места послания он строит такое заключение: «мужи, очень близкие к Павлу и глубоко уважаемые за свою деятельность, могут выводиться без поименного названия даже в посланьях к таким



общинам, с которыми они стояли в очень важном и тесном общении, поэтому мы сделали бы совершенно неосновательное заключение, если бы вздумали отрицать раннейшее знакомство Луки с Павлом лишь на том основании, что о нем не встречается упоминания в ранних по происхождению посланиях.<sup>313</sup> Для нашей цели этот вполне логичный и правильный вывод Шнекенбургера очень важен. Мы можем его целиком, без всяких ограничений и поправок, направить против изложенного нами выше положения Блэка, которым он хотел пошатнуть древнее предание о писательстве св. Лукой Деяний св. Апостолов. – Переходим теперь к посл., написанным Ап. Павлом из уз в Риме. Если св. Лука, скрывшийся в Деяниях под «мы», действительно был писателем канонических Деяний, то во всех этих посланиях он должен бы быть упомянут в числе других, окружающих Апостола. И, однако в послании к Филиппийцам Апостол совсем не упоминает о св. Луке. Что тем удивительнее, что св. Лука долго жил в Филиппах, был связан с Филиппийской общиной более тесными узами, чем со всякой другой. При ближайшем рассмотрении дела, впрочем, не мудрено открыть причины, почему имя св. Луки Апостол не занес на страницы своего послания к Филиппийцам. Обыкновенно Апостол называет по имени своих спутников, сотрудников и вообще окружающих его лиц или в надписаниях посланий, или в конце их, когда он перечисляет приветствуя от тех или других личностей. В надписании посл. к Филиппийцам едва ли можно ожидать рядом с Ап. Павлом имя св. Луки. Деятельность последнего в качестве сотрудника Апостола, как можно судить по Деяниям, не была выдающеюся и вероятно далеко уступала по своему значению деятельности свв. Тимофея и Силы, от имени которых надписываются послания. «Очень долгое личное обращение с Павлом, по замечанию Шнекенбургера, еще не равняло Луку совершенно с Тимофеем, так чтобы он, как и этот, выделялся перед другими сотрудниками Павла».<sup>314</sup> Поэтому Ап. Павел и в надписании послания к Филиппийцам ставит имя одного Тимофея и опускает имя св. Луки. – Как особенность этого послания, нужно отметить то обстоятельство, что в конце его нет поименных

приветствий; Апостол выражается вообще: *«приветствуют вас находящиеся со мною братия, приветствуют вас все святые, а наипаче из Кесарева дома»* (Фил.4:21–22). Кто может категорически утверждать, что под этими братиями Апостол не понимает и св. Луку? «Кто станет утверждать, с правом спрашивает Шнекенбургер, что св. Тимофей лично не был знаком с Галатами? Он был сотрудником Павла при основании им Галатийской церкви (Гал.16:6). И, однако о нем не упомянуто в послании. Но если тот несомненно мыслился с *σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί* (Гал.1:2), то и св. Лука также мог подразумеваться под выражением *οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί* (Фил.4:21)». <sup>315</sup> С тем большим правом мог ограничиться Ап. Павел в последнем случае общим приветствием от лица всех братий, что он отправлял свое посл. к Филиппийцам через Епафродита (Фил.2:25). Он, пришедши из Филипп, долго находился в Риме, *«восполняя недостаток услуг»* со стороны Филиппийских христиан Апостолу (2, 30), перенес здесь долгую тяжелую болезнь (2, 27) и поэтому имел время хорошо ознакомиться с положением дел в Риме, с кругом лиц, преданным Ап. Павлу. Нет ничего поэтому неестественного, если мы предположим, что Апостол поручил ему передать устно более подробные и частные сведения о Римских братиях, известных Филиппийской церкви, а сам ограничился общим приветствием от всех них и только о св. Тимофее, которого он намеревался послать к ним (2, 19), упомянул особо. – Умолчание Ап. Павла в посл. к Филиппийцам о св. Луке получает естественное и в сущности очень простое объяснение.

В посл. к Филимону (1, 24) и Колоссянам (4, 14) св. Лука ясно назван по имени. Блэк, как мы выше отметили, обращает внимание на то, что имя св. Луки стоит в этих посл. на последних местах. Это будто бы прямой знак, что св. Лука до встречи с Ап. Павлом в Риме вовсе не был известен ему, тем более не был его спутником в некоторых его путешествиях, не стоял с ним в близких отношениях. Иначе имя св. Луки в этих посл. стояло бы впереди других. «Как будто, не без иронии замечает Шнекенбургер, Апостол наблюдал в расстановке имен старшинство по службе и чести (Amtsancienmtat)» <sup>316</sup>, следовал

известному рангу! Как мало Апостол руководился в данном случае известным принципом и выставлял наперед более заслуженных и авторитетных мужей, показывает то же посл. к Кол.4:7–11, особенно по снесению с некоторыми другими. В посл. к Кол., Апостол впереди Марка называет Тихика, Онисима и Аристарха. Во 2 посл. к Тимофею (4, 10) Димас занимает первое место, тогда как в посл. к Колосс, самое последнее, Тихик, наоборот, в послании к Колосс, упоминается прежде всех, а в посл. к Тимофею после всех. В том же посл. к Тимофею перед Титом и Марком стоят имена Димаса и Крискента. Св. Лука здесь назван опять-таки не в числе первых, и, однако слова Апостола: «*один Лука со мною*» (4. 10) дышат всею глубиной и теплотою чувства. Из них можно видеть, что св. Лука имел искреннюю сердечную привязанность к Апостолу, которая воспиталась годами; он не оставлял Апостола в скорбные часы Римского заключения, тогда как некоторые ученики Апостола, как Димас, покинули его и притом «*из любви к нынешнему веку*» (4, Ю).

Последнее возражение, которое выставляет Блэк против общепринятого взгляда, что св. Лука, спутник Ап. Павла, был писателем Деяний, формулируется и обосновывается таким образом. В Деяниях 20, 6 (*μετὰ τὰς ἡμέρας τῶν ἀζύμων*) и 27, 9 (*διὰ τὸ καὶ τὴν νηστείαν ἤδη παρεληλυθέναι*) оба последние путешествия Ап. Павла обозначены по иудейскому календарю. «Невероятно встретить такое обозначение у Луки, необрезанного христианина из язычников, который писал для Феофила; это, напротив, нужно ожидать от человека, который стоял близко к иудейскому народу и писал для таких, с которыми он имел родство».<sup>317</sup> Против этого возражения достаточно сказать, что «пользование со стороны первых христиан из язычников иудейским календарем, прежде чем образовался собственно христианский, имеет за собою всю вероятность, так как они, конечно, должны были избегать употребления прежнего своего языческого календаря, имеющего связь с языческими богами».<sup>318</sup> Этим вполне исчерпывается вопрос о следовании Деяписателя иудейскому календарю, почему он (вопрос) и может считаться закрытым.

Мы видим, что все попытки поколебать церковное предание о св. Луке, как Дееписатель, оканчиваются полной неудачей.

Церковное предание, называющее св. Луку, спутника Ап. Павла и сотрудника его в благовествовании, писателем Деяний, восходит по своей древности ко второй половине второго века. Ясное и вполне определённое заявление, что святой Лука был писателем Деяний, из второго века мы встречаем у св. Иринея, в Мураториевом фрагменте. То же предание принимается Тертуллианом (*de ieiun.* 10; *de praescript.* 22, 23), Климентом Алекс. (*Strom.* V, 12.), Оригеном (с. *Cels.* VI, 11), Евсевием Кес. (*hist. eccl.* VI, 25), проходит непрерывно до девятого века, до Фотия, который почему-то приписывает Деяния Варнаве или Римскому Клименту.

У св. Иринея в 3 кн. «против ересей» читаем: «что Лука был неразлучным (спутником) Павла и сотрудником его в благовествовании, он сам это объявит не из-за похвалы, но будучи побуждаем самой истиной. Ибо он говорит, когда Варнава и Иоанн, называемый Марк, отделились от Павла и отплыли в Кипр, то *«мы пришли в Троаду»* (Деян. XVI, 8 и дал.), и когда Павел увидел во сне человека из Македонии, который говорил: *«приди в Македонию и помоги нам»*, тотчас, – говорит, – *«решились мы отправиться в Македонию, разумея, что призывал нас Господь благовествовать им. Итак, отплывши из Троады, мы направили плавание в Самофракию»*. И потом он тщательно показывает все остальное путешествие свое до Филипп .. и все остальные подробности своего путешествия с Павлом он рассказывает по порядку. .. пока не пришли в Иерусалим.. как связанный (Павел) был отправлен в Рим.. как отплыли они в Путеолы и потом прибыли в Рим (Деян. XXI, XXVII и XXVIII). Присутствуя при всем этом, Лука тщательно описал это так, что не может быть обличенным во лжи или в превозношении. Что он, был не только спутник, но и сотрудник Апостолов, особенно же Павла, это и сам Павел объявил в посланиях, говоря: *«Димас оставил меня и пошел в Фессалонику, Крискент в Галатию, Тит в Дагматию; один Лука со мною»* (2Тим.4:10), и тем показывает, что он, всегда был вместе с ним и не разлучался. И еще в посл. к Колоссянам он

говорит: «приветствует вас Лука, врач возлюбленный» (IV, 14). Лука, который всегда проповедовал вместе с Павлом, от него был назван «возлюбленным», с ним благовествовал, и им уполномочен передать нам Евангелие». (XIV, 1).<sup>319</sup> Разбирая это свидетельство св. Иринея, Целлер с явным намерением, дискретировать его, замечает, что в нем не сказано ничего, что нам не было бы известно из Нового Завета, «если мы согласимся, будто третье Евангелие и Деяния написаны Лукой, спутником Павла». <sup>320</sup> Но это добавление для истории новозаветной церковной письменности вообще и канонического достоинства третьего Евангелия и Деяний в частности на самом деле очень драгоценно. А то обстоятельство, что эта прибавка в сравнении с известиями посланий Павловых о св. Луке стоит у св. Иринея на ряду с последними, думается нам, только усиливает значение её. Приводя без всяких оговорок и ограничений свидетельство о том, что св. Лука был писателем Деяний и третьего Евангелия, св. Ириней уже одним сопоставлением его с сведениями, заимствованными из посланий Апостола Павла, как бы ручается за авторитетность своего свидетельства, за полную его достоверность. Такую авторитетность мы и должны приписывать свидетельству св. Иринея, хотя Целлер и старается ослабить силу его. Категорическое заявление св. Иринея, что св. Лука, ученик и спутник Ап. Павла, был писателем третьего Евангелия и Деяний (ср. еще, III, гл. 1 и гл. XIV, 1), несомненно, покоилось не на одном только предположении, а было выражением общецерковного признания. Так, ранее св. Иринея у св. Иустина находится указание, что должен признать и сам Целлер<sup>321</sup>, на принадлежность третьего Евангелия «апостольскому ученику». «В памятных записях (ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασι), находим мы у св. Иустина, «которые, я говорю, составлены апостолами Его и их последователями, сказано».. (Разгов. с Трифон 103).<sup>322</sup> Далее следует цитата именно из Евангелия Луки. Одно это снесение Иринея свидетельства с Иустиновым показывает, что св. Ириней имел под собой почву, когда в своей полемике против еретиков заявил, что св. Лука, спутник и ученик Ап. Павла написал Евангелие (III, гл. I, 1), сообщил в Деяниях

только одну истину (III, XIV, 1). Правда, прежде мученика Иустина не встречается никаких указаний ни на то, что третье Евангелие и Деяния принадлежат св. Луке, ни на то, что они произошли вообще от апостольского ученика, но самый авторитет, которым пользовались Деяния тогда, можно объяснить только таким их высоким происхождением. Мы не станем пока приводить цитаты из сочинений апостольских мужей, которые доказывают знакомство Ап. Варнавы, свв. Климента Римского, Игнатия с каноническими Деяниями таким образом неопровержимо свидетельствует за глубокую древность их происхождения. Это мы сделаем позднее. Мы прямо перейдем к доказательству того, что Деяния пользовались высоким уважением в среде христианского общества второго века. Это можно видеть из того, какой прием находили Деяния у еретиков. Гностик Феодот в своем сочинении, прибавленном к произведениям Климента Александр, упоминает Деяния: «πάλιν οἱ αὐτοὶ ἀπόστολοι ἐν ταῖς πράξεσιν ἔφησαν, ὡς μακάριος Στέφανός φησιν» (далее след. цитата из Деян.7:56).<sup>323</sup> Если эта цитата и не принадлежит к самому древнему времени, напр. к I-му веку, однако она имеет для нашей цели большую доказательную силу по следующим соображениям. Эта цитата находится в произведении гностика. Начало отделения гностиков от церкви восходит к первым годам второго века. С тех пор они стали во враждебные отношения к церкви. Было бы очень странно и даже невероятно, если бы позднее вошедшая в обращение между христианами книга, хотя бы даже с авторитетным именем, была принята гностиками. Не нужно забывать еще, что Деяния во многом прямо противоречили их учению.<sup>324</sup> Как же мог теперь Феодот, основатель целой школы, ссылаться на эту книгу? Далее, из выражения: οἱ ἀπόστολοι ἐν ταῖς πράξεσιν ἔφησαν вытекает, что книга должна была существовать гораздо раньше. Название книги «πράξεις» представляется вполне установленным и вошедшим, в общее употребление.<sup>325</sup> Равным образом и Евиониты, по свидетельству Епифания, не отвергали Деяний апостольских, хотя значительно искажали их. Секта Евионитов образовалась после разрушения Иерусалима из горсти

иудействующих христиан, удалившихся из Иерусалима в Пеллу. Наверно можно сказать, что они не приняли бы свящ. книги Деяний, на которой отразилось мирозозерцание Ап. Павла, если бы она не вошла в употребление еще раньше и не была известна под чьим-нибудь авторитетным именем. Св. Епифаний рассказывает, что Евиониты отличительную особенность своей секты – всеобщую бедность основывали на Деян.4:34.<sup>326</sup> Последний факт тем важнее, что мы можем противопоставить его замечанию Целлера, который с ловким искусством хочет обойти твердое историческое свидетельство о благоприятном отношении еретиков к произведениям св. Луки вообще. «Они (Целлер понимает только еретичествовающих гностиков) вообще не имели намерения отделяться от церкви и церковного предания (!), они хотели быть истинными учениками Христа, поэтому они старались, на сколько возможно, показывать свое согласие с учением Христа». Для этой цели им были более пригодны такие писания, как Евангелие Луки и Иоанна, «которые имели более точек соприкосновения с ними».<sup>327</sup> Так объясняет Целлер распространение произведений св. Луки между гностиками. Они по своему духу подходили более к гностикам, чем какие-нибудь другие произведения новоз. письменности. Но применимо ли это к Евионитам? Конечно, нет. Дух и направление произведений св. Луки прямо шли в разрез с характером их секты. Очевидно, причина распространения и популярности произведений св. Луки лежала не только в духе и внутреннем характере их. Вернее, кажется, будет, если мы станем указывать эту причину в глубокой древности произведений, в происхождении их от такого лица, авторитет которого стоял слишком высоко в глазах всех христиан. А кто мог пользоваться в христианской общине после Апостолов большим авторитетом, перед которым невольно преклонялись бы все христиане без различия сект и направлений, как не непосредственные их ученики и сотрудники? Не обаяние ли этого имени – ученика и сотрудника апостольского – сообщало и Деяниям такое важное значение в глазах всех? А если так, то не явился ли св. Иринеи только выразителем общецерковного сознания, невысказанного, но тем не менее твердо

обоснованного предания, приписав Деяния спутнику и ученику Ап. Павла – св. Луке? – Но имя этого спутника и ученика Ап. Павла? Откуда и как узнал его Ириней? Конечно, из того же предания. Последнее, производя Деяния от ученика и спутника Ап. Павла, сохранило и самое имя этого писателя Деяний. Сам Целлер в одном месте проговаривается, что если бы кто другой был действительным автором, то совершенно было бы непонятно, почему предание называет только св. Луку писателем Деяний.<sup>328</sup> И в самом деле на это следует обратить особенное внимание. Два целых произведения Евангелие и Деяния – разделенные притом значительным промежутком времени, – приписываются преданием одному и тому же св. Луке! Подделыватель книг едва ли бы решился выдать два больших литературных памятника за произведение одного и того же писателя и сумел провести все церковное предание. К этому нужно присоединить еще два замечания Ренана. 1) Имя Луки было очень редкое имя между первыми христианами, а потому оно было неудобно для подлога, особенно двойного. 2) Лука, на сколько упоминают о нем послания, не имел за собою никакой славы, не был особенно знаменитым.<sup>329</sup> Едва ли бы поэтому подделыватель воспользовался этим именем, чтобы придать своим произведениям авторитет. Если он хотел этого, «то, спрашивается, почему он не взял имени самого Ап. Павла, или по крайней мере свв. Тимофея или Тита – более славных учеников Апостола языков!»<sup>330</sup> «Поэтому то мы думаем, заключает Ренан, что автор третьего Евангелия и Деяний есть в действительности Лука, ученик Павла».<sup>331</sup> – Предание, после освещения Ренана, получает полный смысл и оправдание.

Для нашей цели – для исследования состоятельности и твердости церковного предания об имени и личности писателя Деяний – очень важно остановиться еще на одном свидетельстве II в., которое находится в так называемом Мураториевом фрагменте. Относящиеся к нашему вопросу выдержки из Мураториева фрагмента занимают там строки со второй по восьмую и с 34 по тридцать седьмую.

2–8:

tertio euangelii librum Secundo Lucan



Lucas iste medicus post ascensum Christi  
Cum eo paulus quasi ut juris studiosum.  
Secundum adsumsisset numeni suo  
ex opinione concribsit dominum tamen nec Ipse  
vidit in came et idem prout asequi potuit.  
Ita et ad nativitate Iohannis Incipet dicere.  
34–37:

– Acta autem omnium apostolorum  
Sub uno libro scribta sunt Lucas obtime theofi  
le conprindit quia sub praesentia ejus singula gerebantur.<sup>332</sup>

Свидетельство Мураториева фрагмента относительно Деяний вообще, но справедливому замечанию Кенига, имеет особенный вес и значение. Общее содержание этого фрагмента состоит в перечислении канонических книг западной-римской церкви с краткими исагогическими примечаниями к ним. Собранию книг в один канон предшествовало необходимо широкое распространение их. Древность Деяний отсюда может быть возводима к первой половине второго века, даже к первыми, её десятилетиям. Аргументом для занесения её в канон было *praescriptio longi temporis*.<sup>333</sup> Основываясь, конечно, на столь же древней и твердой традиции. Мураториев фрагмент называет св. Луку писателем третьего Евангелия и Деяний. Это тем вероятнее, что этот фрагмент обнаруживает на себе, по комментариям к нему Кенига, ясные следы предварительного критического исследования. Приписывая третье Евангелие и Деяния св. Луке, автор фрагмента дает довольно подробную характеристику писателя их. Он напоминает, что этот Лука именно «*тот врач*», который был, спутником Ап. Павла (ср. Кол.4:14). Он представляет св. Луку, как хорошего знатока римского гражданского права – *juris studiosum*, в чем мы имели случай убедиться из самой свящ. Книги.<sup>334</sup> Своим замечанием, что св. Лука писал Евангелие *post ascensionem Christi*, автор фрагмента совершенно справедливо исключает св. Луку из числа очевидцев, рассказанных им в Евангелии событий (ср. Лк.1:2). Ту же мысль он еще сильнее оттеняет в словах: «*dominum tamen nec ipse vidit in carne*».<sup>335</sup> Евангелие написано св. Лукой *ex opinione*- т. е. вообще на основании сторонних

известий и изысканий (Лк.1:3)<sup>336</sup>. Отмечая тот факт, что св. Лука начал писать Евангелие с рождения Иоанна, автор фрагмента хочет указать на противоположность его метода в сравнении с другими евангелиями. Как на источник сведений Деяний, фрагмент указывает на личное присутствие и соучастие св. Луки писателя Деяний – при некоторых событиях: «quia sub praesentia ejus singula gerebantur». И замечательно, наш фрагмент не говорит, что «omnia», а только «singula» gerebantur sub praesentia Lucae, очевидно, считая его очевидцем событий только с 16, 10, откуда начинается рассказ от лица «мы».<sup>337</sup> Очевидно, все сведения фрагмента о личности писателя третьего Евангелия и Деяний строго проверены и тщательно взвешены. После этого нет оснований заподозривать автора фрагмента в легкомысленном, непроверенном принятии предания об имени писателя Деяний. Имя писателя Деяний тем легче могло сохраниться именно в Италии. Дело в том, что большая часть исследователей местом написания Деяний признает Рим, и Феофила, которому адресована наша книга, считает Римлянином.<sup>338</sup> Само собой, попятно, что известное первым читателям – Римлянам имя писателя Деяний сохранилось именно в Италии. Церковное предание, разбираемое нами, получило свое начало и вышло из недр римской церкви. И автор фрагмента, сам Итальянец, выразил только предание своей церкви, очень авторитетной и компетентной в данном случае, назвав св. Луку писателем Деяний святых Апостолов.

Твердость и живучесть упомянутого церковного предания с достаточною основательностью далее доказывается уже одним тем, что оно с замечательным единодушием повторяется известными церковными писателями. У Климента Александр. (Stom. V, 12) читаем: Ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἀποστόλων ἀπομνημονεύει τὸν Παύλον λέγοντα (далее след; цит. из Деян.17:22).<sup>339</sup> Ориген, один из ученейших и известнейших критиков своего времени, свидетельствует категорически, что Λουκᾶς ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὰς πράξεις.<sup>340</sup> Евсевий в свою очередь прямо считает Деяния издавна общепризнанным каноническим писанием Луки (Ц. Ист. III, 25). Если св. Златоуст

говорит, что в его время «многие, не зная писателя, держатся многих и различных мнений: одни говорят, что составил ее Климент Римский, другие говорят, что – Варнава, а иные, что Лука евангелист» (Бес. на надпис. Деян. Апост. 2, 8), он сам, нимало не сомневаясь, держится последнего мнения. Заявляя, что «тот самый Лука, который написал Евангелие, составил и Деяния», там же св. Златоуст восстанавливает древнее и истинное предание церкви.<sup>341</sup> Однообразие церковного предания относительно имени писателя Деяний можно проследить до Фотия, патр. Констант, т. е. до 9 в. Последний колеблется приписать составление Деяний Луке. В своем сочинении *Amphiloch. quaest.* 145 он говорит: τὸν δὲ συγγραφέα τῶν πράξεων οἱ μὲν Κλήμεντα λέγουσι τὸν Ῥώμης, ἄλλοι δὲ Βαρνάβαν καὶ ἄλλοι Λουκᾶν τὸν εὐαγγελιστὴν. Такое колебание предания у Фотия не без основания находят странным и непонятным.<sup>342</sup> Фотий не указывает ни источника, ни мотивов, по которым он отступает от первоначального церковного предания, и в своем свидетельстве стоит совершенно одиноко. Вейс догадывается, что Фотий перемешал предание о Деяниях с преданием о посл. Евреям.<sup>343</sup> Но нам думается, что Фотий в данном случае сделал буквальное заимствование из приведенной выше беседы св. Златоуста. Конечно, этим не умаляется странность того факта, что Фотий и не думает указывать на то, как св. Златоуст исправляет эти ложные мнения, напротив предпочитает их ясному свидетельству св. Златоуста о св. Луке как Дееписателе. По замечанию Лекебуша свидетельство Фотия отчасти уничтожает само себя. Фотий называя св. Луку евангелистом, приписывает ему тем самым написание 3-го Евангелия. Но кто признает писателем Евангелия св. Луку, тот, если он не хочет поступать произвольно, должен делать то же и относительно продолжения Евангелия – Деяний, так как все внутренние признаки последних говорят за родство писателя их с писателем Евангелия.<sup>344</sup> Как бы то ни было, свидетельство Фотия, как позднее, единичное и ничем не мотивированное и не обоснованное, не в состоянии пошатнуть авторитета древнего и общераспространенного церковного предания, что св. Лука,

ученик и спутник Ап. Павла, был писателем Деяний. Не даром отрицательная критика не пользуется свидетельством Фотия в своих интересах.

## Глава 5. О цели Деяний святых Апостолов

Важность определения цели священной книги для нашего исследования. – Сущность новейших взглядов на цель и метод священной книги Деяний. – Очерк воззрения ново-Тюбингенской школы по этому вопросу. – Краткий разбор их. – Чисто историческая цель Деяний. – Возражения отрицательной критики против такого понимания цели свящ. книги. – Опровержение их

После того как теперь твердо установлен тот факт, что Дееписателем был св. Лука, ученик и спутник Ап. Павла, сам собой решается первый и важнейший для определения исторической достоверности этого памятника первохристианской письменности<sup>345</sup> вопрос об отношении свящ. писателя к рассказываемым им событиям. Отношение это самое близкое, – как современника и даже непосредственного соучастника в некоторых событиях, занесенных на страницы Деяний. Источник, из которого такой писатель черпает свои сведения, самый надежный. Это одно в достаточной мере утверждает историческую достоверность содержания Деяний. – Но кроме этого внешнего отношения писателя к предаваемым им событиям, для определения степени достоверности их важно и необходимо с научной точки зрения составить себе правильное представление о внутреннем, субъективном отношении писателя к ним. Здесь мы разумеем выяснение той задачи, какую имел св. Лука при составлении Деяний, той цели, какой он хотел достигнуть. Деяния представляют собой не дневник и не хронику, а прагматическое изложение событий из перво-христианской церковной жизни. При исследовании такого произведения очень важно отыскать основную точку зрения, с какой свящ. писатель подбирал факты, располагал их по известному плану, уловить руководящую идею, которая освещает все содержание Деяний.

Цель написания Деяний, с тех пор как началось научное определение её, понималась различным образом. Все попытки определить ее распадаются на два класса. Одни ученые хотят

видеть в Деяниях историю в собственном смысле слова. Другие рассматривают Деяния, как такое произведение, в котором писатель только под формою истории хотел распространить известные догматические воззрения. «Судя по тому, замечает Пфлейдерер, что Лука обозначает Евангелие (Деян.1:1), как первую часть своего повествования он этим самым дает нам право считать точку зрения, поставленную им во введении к Евангелию, за руководственную и при суждении о Деяниях. Он хочет здесь, как и там (Лк.1:1–4), писать историю с целью обосновать в читателях твердые религиозные убеждения».<sup>346</sup> Выходя в своем суждении из совершенно правильной точки отправления, Пфлейдерер, однако, делает неправильный вывод. По его взгляду такая практическая цель, какой руководился Деесписатель, была пагубна для исторического характера книги. Она внесла тенденциозность в Деяния, «более или менее сильно помрачила историческую объективность» повествования св. Луки.<sup>347</sup> Этот взгляд очень распространен в науке. Иногда он выражается гораздо резче. По Ренану «Деяния это – догматическая история, имеющая своей целью подкрепить ортодоксальные учения того, времени и передать другим те идеи, которые были выражением благочестивой настроенности автора, нравились ему. Прибавим еще, продолжает Ренан, что иначе и быть не могло. Сведения о происхождении каждой религии получаются по рассказам верующих; только скептик может писать историю *ad narrandum*».<sup>348</sup> По замечанию другого критика метод произведения св. Луки далеко не надежен. «Пробным камнем для исторической истинности событий служила не фактичность их, как вывод исторического исследования, не эмпирически констатированная действительность, но идеальное понимание христианства, по которому, как по объективному масштабу, перерабатывался находящийся в распоряжении автора материал. Что с догматической точки зрения признано истинным, то и должно быть исторически действительным. Каждое предание, содержание которого не согласовалось с этой точкой зрения, рассматривалось, как противоречащее действительности, а потому изменялось, дополнялось, или совсем устранялось».<sup>349</sup>

Таково содержание взглядов новейшей отрицательной критики на цель и метод Деяний. Но в существе дела они далеко не новы. Первый, кто положил в основание Деяний догматическую тенденцию, был Шнекенбургер. Св. Лука, полагает он, при написании Деяний имел в виду иудействующих христиан «Цель книги – защита апостольского достоинства Павла, его личного и апостольского поведения по отношению к язычникам против всех упреков и нападений иудаистов». Для этого св. Лука изображает в Деян. Ап. Павла близким к иудействующим, заботливо опуская и видоизменяя все, что могло раздражить иудаистов. Путь, которым хочет достигнуть этого св. Лука, состоит в проведении полной параллели между Ап. Павлом и остальными Апостолами, преимущественно Ап. Петром.<sup>350</sup> Поэтому «образ Павла и его деятельности, как он выступает в Деяниях, односторонен, не вполне согласен с само изображением Павла в посланиях, по своему качеству такой, какого не мог бы начертить автор – последователь Павла без побочной апологетической цели». Очевидно, автор хочет дать «апологию Ап. Павла против иудаистов» из действительной истории этого Апостола и первохристианского общества.<sup>351</sup> – Воззрение Шнекенбургера было усвоено учеными ново-Тюбингенской школы. Баур<sup>352</sup>, Шwegler,<sup>353</sup> Целлер<sup>354</sup> – корифеи этой школы – согласно рассматривают Деяния, как тенденциозное произведение, цель которого «примирительно-апологетическая». Поэтому они совершенно отказывают Деяниям в исторической достоверности.

Принципиальная несостоятельность воззрений Тюбингенской школы не раз вскрывалась в нашей литературе. Достаточно поэтому лишь вкратце отметить несостоятельность суждений тюбингенцев о Деяниях. Прежде всего напомним, что они имеют свой корень в общей точке зрения тюбингенской критической школы на первохристианство. Исходя из гегелевского пантеистического положения: все существующее развивается в противоположных моментах, Баур и его школа не могут себе представить перво-христианской церкви без борьбы двух противоположных направлений, – связанных с именами Апп. Петра и Павла. Отсюда Тюбингенская школа разделяет все

книги Нового Завета на две группы: 1) произведения, указанных двух основных направлений, – подлинные памятники перво-христианского времени, и 2) книги среднего, примирительного между ними направления. Последние книги – тенденциозные, особенно кн. Деяний апостольских, позднейшего происхождения. Точка зрения Тюбингенской школы фальшива; спекулятивный принцип её ложен. Она забывает, что если может существовать развитие христианства, то только субъективное; развивается не само христианство, как совокупность божественных учреждений, а развивается, совершенствуется только дух человеческий под влиянием христианства. Но главное опровержение всех построений тюбингенских ученых относительно направления Деяний представляет сама свящ. книга. Говорят, что св. Лука своим произведением хотел воздействовать примирительным образом на враждующие между собой партии христиан из Иудеев и из язычников. Но кто хочет примирить две партии, тот должен воздержаться от малейшего намека на то, что только может тем или другим способом раздражить страсти какой-либо из партий. Между тем в Деяниях проводится мысль, что иудеи своим отношением к христианству давали повод к перенесению евангельского благовестия в среду язычников. Ап. Петр в своих первых речах обвиняет Иудеев за то, что они *Иисуса Назорея, Мужа, засвидетельствованного от Бога силами и чудесами, и знамениями ... взяли и, пригвоздив руками беззаконных, убили*» (Деян.2:22–3), что *«они отреклись от Святого и Праведного и просили даровать им человека, убийцу, а Начальника жизни убили»* (3, 14, 15). Первомученик Стефан в сильной обличительной речи против Иудеев взывал: *«жестоковейные люди с необрезанным сердцем и ушами вы всегда противились Духу Святому, как отцы ваши, так и вы. Кого из пророков не знали отцы ваши? Они убили предвозвестивших пришествие Праведника, Которого предателями и убийцами сделали ныне вы. Вы, которые приняли закон при служении Ангелов, и не сохранили»* (7, 51–3). Ту же самую мысль о постоянной упорной неверности древнего ветхозаветного Израиля, как и современного, Богу, Его обетованиям, нарочитым посланникам



проводит Ап. Павел в речи, которую он произнес в синагоге Антиохии Писидийской (13, 16–41). Тут же *«Павел и Варнава с дерзновением сказали: вам первым надлежало быть проповедано слову Божию; но как вы отвергаете его и сами себя делаете недостойными вечной жизни; то вот мы обращаемся к язычникам. Ибо так заповедал нам Господь: «Я положил Тебя во свет язычникам, чтобы Ты был спасеньем до края земли» (13, 46–7).* В этих словах, произнесенных Апостолом Павлом в самом начале его благовестия, он как-бы объявляет план своей будущей деятельности. И Деяния представляют Иудеев везде враждующими против Апостола; они гонят и преследуют его из города в город. Поэтому Апостол обращается с проповедью к язычникам и находит среди них радушный прием. В самом конце Деяний, как бы для усиления именно такого впечатления от повествования своего, св. Лука влагает вновь в уста Ап. Павла следующие слова: *«Хорошо Дух Святый сказал отцам нашим через пророка Исаию: пойди к народу сему и скажи: слухом услышите, и не уразумеете, и очами смотреть будете, и не увидите. Ибо огрубело сердце людей сих, и ушами с трудом слышать, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их (Ис.6:9–10).* Итак, да будет вам известно, что спасение Божие послано язычникам: они и услышат» (28, 25–8).

Можно представить себе, на сколько примирительно могла подействовать на иудействующих христиан книга с таким общим заключением, как логическим выводом из всего повествования писателя – униониста!.. Св. Деяния, который так мало щадил чувства строгих иудео-христиан, мог рассчитывать на примирение с ними! Правильно замечает Пфлейдерер, что кн. Деяний была «самым неудобным средством» для цели примирения христиан из язычников и Иудеев путем уступки им со стороны первых.<sup>355</sup> – Тем не менее принципы Тюбингенской школы живучи в известной области богословской науки до последнего времени. И в новейшее время св. книга Деяний рассматривается, как компромисс между двумя основными направлениями перво-христианской церкви, но уже компромисс не умышленный,

тенденциозный, а в качестве отзвука действительного хода жизни. Свящ. книга Деяний написана будто бы с точки зрения той примирительной, посредствующей партии, которая была равнодействующей между прежними крайними – языко-христианами и строгими христианами из Иудеев, образовалась на развалинах последних. Эту точку зрения Овербек называет «выродившимся павлинизмом» под влиянием иудейских элементов, всегда существовавших в христианской церкви.<sup>356</sup> Она была выражением сознания тогдашней церкви. К его воззрению примыкают Гарнак<sup>357</sup> и Пфлейдерер. Последний, указавши на то, что ко времени Деяний различие между иудейством и христианством потеряло свою первоначальную резкость, значительно смягчилось, сгладилось<sup>358</sup>, продолжает: «автор Деяний понимал первохристианское время и возникновение языко-христианства в свете своего настоящего, с точки зрения современных фактических отношений и апологетических интересов; то и другое – факты и интересы его времени действовали в одинаковом направлении на его понимание исторического прошедшего; естественно, оно должно было представляться в таком освещении, которое затрудняло до невозможности объективно правильное изложение в существенных чертах».<sup>359</sup> «Автор дает историю, но так, как она представлялась ему и его современникам»<sup>360</sup>. Не трудно видеть внутреннюю слабость и подобной поправки основного взгляда тюбингенской школы на свящ. кн. Деяний. В принципе и здесь допускается, что вселенское христианство, выражением которого явилась между прочим свящ. кн. Деяний, было следствием компромиссов между двумя борющимися партиями. Но что говорит нам история распрей религиозных сект? Заключали ли они когда-нибудь какие-либо компромиссы, составляли ли трактаты? Появлялись ли здесь посредники, которым удавалось составить из нескольких враждебных сект, одну вселенскую церковь? На эти вопросы нельзя дать неопределенных ответов. Дух партий в религии не только не содействует соглашениям, но постоянно увеличивает разногласия. Об этом свидетельствует история внутренних разделений во всех религиях в мире. Когда это было, чтобы

враждебные секты слились в одну, и из этого слияния получилась единая церковь. Непримируемость религиозных партий вошла в пословицу. Таким образом и намеченная поправка тюбингенской теории разрушается при соприкосновении с историческими фактами и свойствами человеческой природы.

Излагая мнения отрицательной критики о тенденции Деяний, мы попутно указывали на неосновательность их. Но общая мысль критики, что в основе Деяний лежит определённая идея, которая руководит свящ. писателем при составлении им своего повествования, должна быть признана верною. Слабая сторона критики состоит в том, что она к вопросу о цели Деяний подходила с готовым убеждением в не историчности содержания самой свящ. книги. Между тем Дееписатель прежде всего преследует чисто-историческую цель, как он об этом заявляет в прологе к первой части своего исторического повествования – Евангелию (Лк.1:1,3). Положим, что свящ. писатель при написании Евангелия не имел в виду Деяний.<sup>361</sup> но во всяком случае тесная связь разбираемого нами повествования с Евангелием, продолжение которого оно должно было составлять по мысли самого свящ. писателя (Деян.1:1), дает право переносить ту же цель с Евангелия и на Деяния. Довольно странное недоумение должен был бы испытывать читатель (Феофил), к которому были направлены оба произведения св. Луки, если бы он, получивши второе, как продолжение первого, нашел бы их не связанными одинаковой целью, общей руководящей мыслью, совершенно разнородными. И зачем нужно было свящ. писателю вводить в заблуждение или, по крайней мере, разочаровывать читателей в их надежде встретить, согласно заявлению его самого, в Деяниях продолжение начатого им исторического повествования?

Нисколько не говорит против чисто исторического интереса писателя Евангелия и Деяний, если он имеет в виду и практическую цель – создать в читателях посредством своих произведений твердые религиозные убеждения (Лк.1:4). Напрасно выводят отсюда, что «историческая верность для

автора неважное дело, назидание составляет для него все».<sup>362</sup> Практическая цель не исключает чисто исторической. Если и правда, что всякий исторический рассказ религиозного характера, «хоть в малой степени, имеет практическую цель назидания, подкрепления веры, обоснования её, оправдания и защиты», то далеко не так, справедливо, «будто историческая объективность рассказа от этого более или менее сильно помрачается».<sup>363</sup> И св. Лука желанием обосновать в сознании читателя начала христианского учета указывает лишь на тот мотив, который побуждал его к историческому наследованию христианства. Он хочет историческим путем отыскать *«твердое основание»* его. Он удовлетворяет этим первому пробуждению религиозного сознания, которое хочет отдать себе отчет *«о своем уповании»*. Тут чувствуется запрос философствующего ума христианского богослова, который хочет оправдать в своих глазах содержание своей веры. И очень естественно, если он на первых порах ищет *«твердого основания»* не в теоретических рассуждениях, отвлеченных соображениях, а оглядывается назад, на историческое прошедшее христианства, обращается прямо к фактам этого, столь близкого ему, прошлого. Исторический интерес писателя коренится и обуславливается религиозно-апологетическим. Но этот последний не имеет ничего общего с апологиями низшего разбора – полемическими в которых ради интересов полемики легко возможны, как показывает опыт, затемнения или даже искажения истины. Апология вызывается здесь не какою-нибудь стороннею, внешней, случайной причиною, она вытекает из внутреннего запроса религиозного сознания свящ. писателя. Очевидно, в нем говорит искренний религиозный интерес, который обеспечивает чистоту его стремления к познанию исторической истины; поэтому мы не имеем права обозначать этот религиозный мотив писателя, как *«тенденцию»* в обычном смысле этого слова, или сомневаться на основании его в том, что свящ. писатель преследует чисто историческую цель. Кроме того, при суждении об историографическом методе всякого писателя вообще никогда не следует упускать из виду общую, современную ему, точку зрения на историографию. И на

историческом произведении св. Луки отразились господствующие в историографии первого века идеи «Историки с Тимогена вышли из риторских школ; их истории – род прикладной риторики или по Дионисию уясненное на примерах *φιλόσοφος θεωρία*. Это означает начертанную по правилам школы картину с моральными целями, чтобы пробудить живое чувство добродетели. Этого отзвука (Reflexion) древней религии и нравов требовало тогдашнее время, и с этой точки зрения освещали свой материал одинаково как неверующий Диодор, так Дионисий и Плутарх, одушевление которых было теплее и глубже. Мораль, а не политика и практическая мудрость, была жизненным принципом тех исторических писаний, которые являлись только прикладной, иллюстрированной примерами, философией нравов».<sup>364</sup> Хорошо образованный писатель третьего Евангелия и Деяний, воспитавшейся в Антиохии<sup>365</sup>, где особенно процветала литература и притом чисто риторическая,<sup>366</sup> платил отчасти дань своему времени, когда при написании своего исторического произведения в двух частях имел в виду и моральную цель создать в своих читателях твердые религиозные убеждения (Лк.1:4). Это обстоятельство в свою очередь еще не говорит против исторического достоинства его произведений и не дает права сводить их в разряд тенденциозных писаний, полных разными риторическими прикрасами и прямыми фантастическими выдумками. Ведь сумел же Арриан в своей истории об Александре Великом отрешиться от риторических недостатков историографии своего времени и писать по непосредственным свидетелям и очевидцам.<sup>367</sup> С таким же правом мы можем допустить у св. Луки, если не встречаем препятствий с других каких-либо сторон, при всем усвоении им основной идеи современной ему историографии, пользование чистыми источниками, без всякой предвзятой тенденциозной окраски. Не показывает ли уже пролог его Евангелия, что ему хорошо был известен камень преткновения историков его времени (*πολλοὶ ἐπεχείρησαν*), и он чувствовал себя в состоянии избежать его? И, действительно, после какого тщательного исследования предмета своего повествования свящ. писатель принимается за

свои повествования. Он решается писать, «последовавше выше вся испытно – παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς» (Лк.1:3). *Παρακολουθέω* в смысле *sequor mente, investigo* и отсюда *perscrutor, intelligo*<sup>368</sup>, т. е. исследовать со всей внимательностью, полнотой, через что достигается понимание, познание вещей. Св. писатель усиливает свою речь, прибавляя, что он пишет «παρηκολουθηκότι ἀκριβῶς». *Ἀκρίβεια* – точность «означает здесь нечистоту религиозных представлений», по которым писатель, как по объективному масштабу, «судит об исторической действительности».<sup>369</sup> Употребляемое для обозначения чистоты религиозных воззрений (Деян.26:5, 18, 26), *ἀκρίβεια* значит также точное, аккуратное исследование и изложение дела, вещей. У Дан. VII, 16 *ἀκρίβεια* в смысле *somnii accurata explicatio quae omnia recte exponit*. Ср. Мф.2:8 – «тщательно (*ἀκριβῶς*) разведайте о младенце»; Втор.18:19. Иосиф. Флав. *Antiqu.* 9, 10, 2 *τὴν ἀκρίβειαν τῶν πραγμάτων παραδίδοναι* в см *res accurate narrare*.<sup>370</sup> – Итак, писатель Евангелия и Деяний, преследуя чисто историческую цель, хочет дать в них тщательно проверенное и вполне согласное с объективной истинностью, действительным ходом дела историческое повествование.

Что же служит предметом исторического повествования св. Луки? В широком и общем смысле – христианское учение, в котором был наставлен Феофил (Лк.1:4) Частнее предмет Евангелия св. Лука определяет так: «первую книгу написал я о всем, что Иисус делал и чему учил от начала до того дня, в который Он вознесся» (Деян.1, 1–2). Св. Лука таким образом в первой части своего повествования захватывает начальный фазис развития христианства – его обоснование и утверждение – через изображение исторической деятельности Христа. Судя по тому, что Деяния составляют собою прямое продолжение Евангелия, мы должны ожидать здесь изображения дальнейшей судьбы христианства в его историческом осуществлении через ближайших преемников Христа – Апостолов, «Деяния Апостолов». Так и надписывается наша книга. В одной из своих бесед св. Златоуст<sup>371</sup> высказывает ту мысль, что это надписание произошло от самого св. Луки.<sup>372</sup> Во всяком случае

надписание это очень древнее и общераспространенное. Его уже около середины II века употребляют отцы церкви. Им злоупотребляют фабрикаторы апокрифов II-го века (Acta Pauli et Theclae). Оно сохраняется во всех древних греческих кодексах.<sup>373</sup> Замечательно, что греческое слово *πράξεις* удерживают в надписании Деяний и переводы, как-то Пешито, коптский и Арабский.<sup>374</sup> Итак, согласно и надписанию свящ. книги мы в праве ожидать от неё историю деятельности Апостолов, как непосредственных продолжателей дела Христа на земле. Однако содержание свящ. книги не отвечает вполне нашим ожиданиям. За исключением перечисления Апостолов (Деян.1:13) и редкого выражения *οἱ ἀπόστολοι* о большей части Апостолов из 12-ти ничего не говорится в Деяниях. Если там и встречаются имена Апп. Иоанна и Иакова, то они значительно исчезают за личностями Апп. Петра и Павла, около которых группируется все повествование Деяний. С другой стороны, в Деяниях встречается не мало заметок о деятельности других мужей не Апостолов, как-то свв. Стефана и Филиппа, Варнавы и Аполлоса, равно как и таких рассказов, которые имеют отношение не столько к Апостолам, сколько к первохристианской общине и её состоянию. – Надписание Деяний, по-видимому, не вполне совпадает с содержанием самой свщ. книги. Но против этого с правом указывают на то, что надписание Деяний и не обещает дать, изображение «всех Деяний всех Апостолов»: лучшие кодексы дают такую формулу надписания Деяний – *πράξεις ἀποστόλων*.<sup>375</sup> Судя по тому, что Деяния прилагает название *Апостолов* к Павлу и Варнаве (14, 4, 14, 19), не принадлежащих к числу 12-ти, необходимым признаком которых он ставит личное обращение с Иисусом Христом на земле (1, 21–2:10, 41), он сам, очевидно, употребляет его не только в приложении к непосредственным ученикам Иисуса Христа, но и в переносном смысле благовестника Евангелия, отождествляя его с понятием *εὐαγγελιστής* (Деян.21:8). – Название свящ. книги, строго говоря, нельзя считать неправильным и неподходящим к содержанию Деяний святых Апостолов.

Деятельность Апостолов, согласно заповеди Иисуса Христа (Мр.16:15), после вознесения их Учителя, выразилась в том, что *«они пошли и проповедывали всюду, при Господнем содействии и подкреплении слова последующими знаменами»* (Мр.16:20). Это свидетельство Евангел. Марк дает на основании опытного знакомства с апостольскою по вознесении Господа, так как он находился то при Апостоле Павле (Деян.12:25; 13, 13), то при деятельностью Апостоле Петре (1Петр.5:14). Св. Лука в конце Евангелия замечает о призвании Апостолов к проповеднической деятельности Писанием. *«Так написано, и так надлежало пострадать Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима. Вы же свидетели сему»*. – Такие слова влагает св. Лука в уста Иисуса Христа перед Его вознесением. Естественно ожидать, что св. Лука во второй части своего исторического повествования о христианстве дает очерк деятельности Апостолов по распространению и утверждению ими христианства, принесенного на землю Иисусом Христом. В этом видит большинство представителей положительной критики задачу и цель писателя Деяний. Не без основания она догадывается, что Дееписатель, приводя слова Иисуса Христа к Апостолам: *«вы будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии, и даже до края земли»* (Деян.1:8), ставит их как бы темой своего повествования, указывает задачу и цель его. Эти слова имеют тесное соотношение с приведенным нами местом из Евангелия Луки (24, 46–8), где Христос, прощаясь с учениками, намечает круг их деятельности после Своего вознесения. И не даром, конечно, св. Лука повторяет их снова в начале своего второго сочинения, после того как он определил предмет содержания Евангелия. Из новейших ученых Майерхофф первый ясно определил предмет исторического повествования Деяний в указанном смысле и направил критику на истинный путь в отыскании цели Деяний. Выходя именно из слов Деян.1, 8, Майерхофф цель Дееписателя указывает в том, чтобы «изложить экстенсивное и интенсивное распространение христианской церкви от её первого основания в Иерусалиме,



средоточии иудейства, до тогдашнего центрального пункта язычества – Рима, её внешнее стеснение, которое всегда служило новым средством к большему распространению её, и внутреннее устройство церкви».<sup>376</sup> По такой схеме, как отлично показывает Пфлейдерер, движется весь рассказ кн. Деяний. «В первой части (гл. 1–12) описывается прежде всего начало христианской общины в Иерусалиме (гл. 1–5), потом вызванное первыми преследованиями распространение христианства во всей Иудее и Самарии (гл. 6–12). С 13 гл. начинается вторая главная часть Деяний, которая изображает вне-палестинское распространение Евангелия через Ап. Павла, описание чего продолжается до прибытия Ап. Павла в Рим, как до такого момента, с которого христианская миссия на западе римской мировой империи становится на твердую ногу, и до самых крайних границ государства распространение её вполне обеспечивается».<sup>377</sup> Деесписатель неоднократно оттеняет ту главную мысль, которую он хочет провести через содержание своего повествования. *«Господь же ежедневно прилагал спасаемых к Церкви»* (2, 47); *«многие же из слушавших уверовали»* (4, 4); *«и была рука Господня, и великое число, уверовав, обратились к Господу»* (11, 21); *«слово же Божие росло и распространялось»* (12, 24) – такими и подобными формулами свящ. писатель заканчивает почти каждый свой отдельный рассказ, более или менее самостоятельный отдел. Этим он старается показать, почему его занимает тот или другой факт, почему он заносит на страницы своего повествования то или другое событие. Все занимает его по столько, поскольку это служит мотивом к усилению евангельской проповеди и умножению числа верующих. Этот интерес направляет Деесписателя в выборе фактов для повествования, в неодинаковом объеме изложения их (ср. описание смерти св. Стефана и Ап. Иакова, брата Иоаннова). Отсюда объясняется, почему св. Лука не дает полного жизнеописания Апп. Петра и Павла, хотя история распространения Евангелия сосредоточивается главным образом около этих личностей, опускает многие факты из жизни св. Павла, известные нам из его посланий. Напрасно отрицательная критика считает такие

пропуски за признак особой скрытной тенденции Деяний, и заподозривает на основании этого историчность повествования Дееписателя. Св. Лука пользуется биографическим элементом для достижения более общей цели, которую он поставил себе. Он хочет дать описание распространения и развития христианства, главнейшими носителями которого в эпоху Апостольскую являлись Апп. Петр и Павел.<sup>378</sup> Из этой же цели объясняется еще другая особенность Деяний. Повествование Деяний только в немногих и очень коротких, хотя и типичных, чертах раскрывает перед нами картину внутреннего состояния первохристианской общины. Как же только оно отрешается от Иерусалима и переходит к описанию устройства вне-Палестинских христианских общин, мы не встречаем почти никаких сообщений о внутренней жизни ново устроенных церквей. Ни важная встреча Апп. Петра и Павла в Галатии, ни история Коринфского кровосмесника не входят в содержание повествования Деяний. Дееписатель занимается более и, можно сказать, исключительно внешней стороной церкви христианской, а не внутренней. Ясный знак и прямой вывод, что свящ. писателя интересует собственно движение Евангельской проповеди, распространение христианства. Свящ. книга Деяний представляет собой не церковную историю Апостольского века, которая охватывала бы все стороны тогдашней церковной жизни. Она касается частного факта из области этой истории – самого процесса распространения Евангелия.

Против указанного понимания цели Деяний вооружается Блэк, возражения которого устаивает и повторяет между прочим Шнекенбургер. Само по себе мало вероятно так аргументируют они, чтобы Дееписатель предметом своего исторического повествования поставил факт распространения христианской церкви от Иерусалима до Рима. Не видно, что могло дать писателю повод выбрать именно такую тему для своего повествования. В это время «Рим не был еще главным пунктом христианской церкви» Кроме того, Дееписатель не сообщает ничего, когда и как проникло христианство в Рим, а этого следовало бы ожидать от него, если бы он имел в виду приписываемую ему цель.<sup>379</sup> Однако, Дееписатель далеко не

случайно и не без основания оканчивает свое повествование о распространении христианства именно в Риме, а не в каком-либо другом большом главном городе – Ефесе, Коринфе. Собираясь описать всеобщее распространение Евангелия через изображение главным образом судеб жизни великого Апостола языков, Дееписатель само собой должен был довести свою историю до Рима, как конечной цели своего повествования. Конечно, Рим во время появления Деяний еще не был «главным пунктом христианской церкви». Но Ап. Павел, как показывает его послание к Римлянам, ясно уже прозирал, какое великое значение должна иметь христианская община в столице мира для всей церкви. Средоточный пункт язычества должен был сделаться средоточием новообразующейся церкви из язычников. Этот взгляд Ап. Павла усвоил себе, и верный ученик его – писатель Деяний, когда он в обосновании христианства в Риме видел твердое обеспечение мировой миссии христианства.<sup>380</sup> Распространение христианства, когда последнее проникло в Рим, достигало такого пункта, где цель мирового назначения христианства могла считаться завершенной. Таким образом не случайно и не по произволу Дееписатель заключает свою историю о распространении христианства в Риме.

Но если, действительно, Дееписатель своей целью имел исторически проследить движение христианства от Иерусалима до Рима, то почему он ничего не сообщает, каким путем христианство проникло в Рим? Он рассказывает, как Ап. Павел прибыл в Рим, но не христианство.<sup>381</sup> Объяснение для этого можно подыскать в некоторой особенности писательских приемов св. Луки, которая (особенность) легко замечается при некотором внимании к самому движению повествования Деяний. Св. Дееписатель особенно, как только он переходит ко второй части своего повествования, везде распространение Евангелия в языческих землях связывает с личностью Ап. Павла. История распространения христианства тесно переплетается с личной историей самого Апостола. Все другие проповедники христианства рядом с великим Апостолом языков невольно отступали на задний план, и св. Писатель вовсе не

интересовался их миссионерской деятельностью. Даже в первой части он только кратко касается проповеди диакона Филиппа, *«разпявшихся от гонения, бывшего после Стефана»* (11, 19), и то по стольку, поскольку они были в этом отношении предшественниками Апостола языков. Мы ничего не слышим о деятельности Ап. Варнавы и Марка, после того как они разлучились с Ап. Павлом и начали действовать самостоятельно и независимо от него (15, 39). Только в общих чертах Дееписатель сообщает нам об Аполлосе (18, 24–28). Нет, поэтому, ничего удивительного, если мы не встречаем, в Деяниях никаких сведений о возникновении в Риме христианской общины, которая обязана своим происхождением не самому Ап. Павлу, а кому-нибудь другому. Но во всяком случае Дееписатель совершенно чист от упрека, который незаслуженно делает ему Овербек, будто он занимается больше прибытием Ап. Павла в Рим, а не успехами христианства. Дело в том, что с прибытием Ап. Павла в Рим в христианскую общину мирового города вливается новая жизнь. Св. Лука отмечает знаменательный факт из пребывания Ап. Павла в Риме – полный разрыв его с иудейством и обоснование совершенно самостоятельной христианской общины из язычников: *«итак да будет вам (иудеям) известно, что спасение Божие послано язычникам; они и услышат»* (28, 28). Сам по себе этот факт не составляет нового явления в истории христианства. Он повторялся не раз прежде, при каждом выступлении Апостола с проповедью в новом месте (Деян.13, 46; 18, 6 и пр.). Но он, как и всегда прежде, давал повод к большему распространению христианства. Без сомнения, теми же результатами сопровождался он и теперь. Ап. Павел в послании к Филиппийцам сам свидетельствует, что его прибытие в Рим в качестве узника послужило к большему успеху благоветвования, узы его сделались известными всей претории и всем ирочим, братья начали проповедывать слово Божие с большей смелостью, безбоязненностью (Фил.1:12–14). Этот успех проповеди, как можно проследить по свидетельствам гражданских историков, выразился в том, что римские язычники перестали смешивать здешних христиан с иудеями, как было

прежде; в среду них проникло сознание, что христианство, хотя оно вышло из иудейства, совершенно самостоятельная, отличная от иудейства, религия. Так, во время императора Клавдия христиане совершенно исчезали среди мятежных Иудеев.<sup>382</sup> Напротив, теперь, ко времени Нерона, они отличаются от Иудеев, и тот же самый Светоний называет их собственным их именем – «христианами».<sup>383</sup> Если таким образом христиане только теперь, приблизительно к 64 г., ко времени пребывания Ап. Павла в Риме, отличаются в сознании Римлян от Иудеев, то отсюда ясно, что прежде различие между христианами и иудеями не было заметно для постороннего глаза, что христиане исповедовали свою веру, не порывая, вероятно, связи с синагогами. По крайней мере по 16 гл. посл. к Римлянам можно думать, что у римских христиан не было твердой церковной организации. С другой стороны, из сравнения тех же свидетельств можно заключать, что христианская община теперь значительно возросла и умножилась, проникнув собственно в языческую среду (Фил.1:13), чем по необходимости привлекала на себя внимание Римлян. То и другое обуславливалось прибытием Ап. Павла в Рим. Если теперь св. Лука не ограничивается простым замечанием о прибытии Ап. Павла в Рим, а подробно рассказывает о его разрыве с иудеями, то это прямой знак, что главный интерес его покоится не на личности св. Павла, безотносительно к его апостольскому призванию, а на деятельности его по распространению христианства, которое ставится Апостолом на иную почву, имеющую возрастить христианство в древо, покрывающее собою весь мир.

После этих замечаний можно видеть несправедливость указаний Шнекенбургера и Целлера, что факту посещения Ап. Павлом Рима св. Лука приписывает значение, не совсем правильное в историческом отношении. Представляя Рим, как главное место обоснования Ап. Павлом вселенской церкви, св. Лука будто бы впадает в противоречие с посл. к Римлянам, в котором Апостол смотрит на Рим, лишь как на промежуточный пункт своей благовестнической деятельности между язычниками, тогда как в Деяниях он представляется, как

собственно цель и направляющий пункт деятельности Апостола.<sup>384</sup> – Нечто подобное такому впечатлению от Деяний, действительно, получается. Но это зависит от того, что св. Лука и имел целью дать историю распространения христианства от Иерусалима именно до Рима. Поэтому, как только он довел свое повествование до Рима, он и оканчивает свой труд. Но из самой формы окончания Деяний, совершенно аналогичной к тому же с окончанием Евангелия св. Луки, где рассказ, подобно Деяниям, как-то сразу, неожиданно обрывается, видно, что свящ. писатель ни в том, ни в другом своем повествовании не хотел в сущности остановиться на этом, а думая о продолжении. Св. Лука указывает не завершительный пункт деятельности Ап. Павла, а своей цели, с которой он садился за написание Деяний. Не исторического, противоречащего посланию к Римлянам, здесь нет ничего.

Итак, тот вывод, что Деяния изображают, с точной последовательностью распространение христианской церкви от Иерусалима, главного города иудейского народа и иудейской церкви, до Рима, главного города языческого мира и церкви из язычников, стоит твердо.

Главное и более веское возражение против такого определения цели Деяний идет, на наш взгляд, от Овербека. Он указывает на то, что это определение все-таки не охватывает всего содержания книги. Занесение многих и очень важных фактов на страницы Деяний с этой точки зрения остается необъяснимым и непонятным. Как подходят под указанную цель тройной рассказ об обращении Ап. Павла, замечания об исполнении им предписаний закона Моисеева, его путешествиях в Иерусалим, а прежде всего и главное всего подробное изложение судебного процесса над ним (21, 17 и дал.)? Очевидно, повествование Деяний ведется в духе той апологетической тенденции, при помощи которой св. Лука хочет оправдать обращение Ап. Павла с проповедью к язычникам.<sup>385</sup> Для разбора этого очень серьезного возражения обратимся опять к заключению Деяний. Отдел, которым заканчивается свящ. книга, – пребывание Ап. Павла в Рим, по замечанию того же Овербека, принадлежит с одной стороны к невероятным

рассказам Деяний, а с другой стороны самым резким образом обнаруживает помянутую тенденцию, которая проходит через всю книгу.<sup>386</sup> К анализу заключения Деяний мы теперь и переходим.

Нам уже пришлось отметить, что Деяния заканчиваются *ex abrupto*. Самые последние, заключительные стихи (30–31) «относятся к предшествующему рассказу, как довольно частые общие замечания, посредством которых кн. Деяний после подробного изложения целого ряда событий дает рассказу формальную округлость и переходит к следующему (ср. 6, 7; 14. 28; 15, 35). Они относятся ко всей кн. Деяний также, как краткое общее замечание Еванг. Луки (24, 52) к целой книге. Как там 52 ст. составляет переход к следующей кн. Деяний, такое же значение имеют и здесь ст. 30–31»<sup>387</sup>. Таким образом заключение свящ. книги нужно искать несколько выше в ст. 27–8<sup>388</sup>, где Апостол возвещает о переходе Евангельской проповеди от Иудеев к язычникам. Вообще факт разрыва со стороны Ап. Павла сношений с иудейством вследствие непринятия ими его благовестия занимает центральное место в рассказе Деяний о пребывании Ап. Павла в Риме. А то обстоятельство, что св. Лука и прежде в повествовании о благовестнической деятельности Апостола не опускает рассказать и особенно подчеркнуть подобные происшествия, увеличивает важность последнего отдела Деяний о римских событиях. Не без основания поэтому Шмидт думает найти в этом отделе или, лучше сказать, в отмеченном нами центральном факте его, надежную точку опоры для определения исторической темы всей свящ. книги.<sup>389</sup> Передадим этот факт, как он излагается в Деяниях. Ап. Павел, повествует Деяний, по уговору с иудеями в назначенный день «от утра до вечера излагаю им учение о царствии Божием, приводя свидетельства и удостоверяя их о Иисусе из закона Моисеева и пророков. Одни убеждались словами его, а другие не верили. Будучи же не согласны между собой, они уходили, когда Павел сказал следующие слова: Хорошо Дух Святой сказал отцам нашим через пророка Исаию: Пойди к народу сему и скажи: слухом услышите, и не уразумеете, и очами смотреть

будете, и не увидите. Ибо огрубело сердце людей сих, и ушами с трудом слышать, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их (Ис.6:9, 10). Итак, да будет вам известно, что спасение Божие послано язычникам: они и услышат» (Деян.28:23–28).

В приведенном отделе, резюмирующем все содержание свящ. книги, не трудно подметить две главные мысли, которые хочет провести свящ. писатель. Он указывает с одной стороны на универсальное назначение спасения во Христе, проповедь Его и язычникам, а с другой стороны выражает свой взгляд на фактическое осуществление этого назначения в историческом порядке распространения христианства. Этот порядок, как он нашел себя завершение в Риме, состоял в отлучении Иудеев от спасения и в переходе его к язычникам помимо и независимо от Иудеев. Но неоспорим тот факт, что для первохристианского сознания такой ход благовестия Христе давал повод к большому соблазну. Невольно возникал вопрос: как же иудейство, от Бога получившее начало, с такими высокими обетованиями о Мессии и спасении в Нем, *«его же всыновление, и слава, и заветы, и законоположение, и служение, и обетование, его же отцы, и от него же Христос по плоти»* (Рим. 9, 4–5), как же иудейство очутилось вне спасения, и язычники получают его помимо Иудеев? Этот вопрос был жгучим в первохристианском обществе. О всей напряженности его достаточно свидетельствует послание к Римлянам, центральный отдел которого (IX–XI гл.) занят именно решением этого важного недоумения. Оно же лежало в основе тех интриг и нападок Иудеев на св. Павла, которыми последние окружали каждый шаг проповеди Апостола язычникам. Христиане из Иудеев собственно не имели ничего против благовестия Евангелия язычникам, но они никак не могли помириться с тем, что спасение язычникам предлагалось помимо синагоги: *«если не обрежетесь по обряд Моисееву, не можете спастись»*, (Деян.15:1) учили они. Иудейство должно служить переходной ступенью к христианству, первенство в этом отношении должно было принадлежать иудеям. Это



убеждение воспитывалось в иудеях тысячелетней историей. И нельзя сказать, чтобы оно было плодом только иудейского религиозного фанатизма и национальной исключительности. Оно выходило из прямого смысла благословения Божия, данного Аврааму, что *«в семени его благословятся все племена земные»*. Оно поддерживалось целым циклом других подобных пророчеств и Божественных обетований. Неужели Бог нарушили свои обетования? Неужели Он забыл, что иудеи были семенем Авраама, рабами Его, чадами Иакова, которого Он избрал? Не оказывался ли теперь Мессия, Которого они с таким нетерпением ожидали, более языческим Мессией, чем иудейским? – Такая проблема, соблазнительная для иудео-христианского сознания, была не меньшим соблазном и для язычников, знакомых с высокими обетованиями иудейства. Дееписатель, писавший историю распространения христианства от иудейского Иерусалима до языческого Рима, не мог не иметь в виду этой проблемы, занимавшей умы перво-христианского общества. Тем менее это можно ожидать от св. Луки, так как он не был простым историком-эпизодистом, а историком в лучшем смысле этого слова. Это, конечно, не значит, что он писал свою историю ради указанной проблемы и по поводу её. Мы хотим только сказать, что она невольно должна была занимать св. Дееписателя. Обрывая свою историю в Риме, как завершительном пункте своего повествования о вселенском распространении христианства, Дееписатель бросает ретроспективный взгляд на самый исторический порядок, посредством которого совершилось это распространение. Общий принцип, которому следовал этот порядок, как его формулирует Ап. Павел в своем послании, можно кратко представить в следующем положении: *«падение Иудеев»* предопределённое в Божественном совете о домостроительстве спасения всех людей во Христе, *«спасение язычников»* (Рим.11:11). В сущности, ту же самую принципиальную мысль проводит и Ап. Павел, когда он, по повествованию св. Луки, в заключительной главе Деяний, объясняя неверие иудеев пророчеством Исаии, заключает: *«итак, да будет вам известно, что спасение Божие послано язычникам»*.

Замечательно при этом, что указанный принцип и Дееписатель, и Ап. Павел извлекают из одного и того же пророчества Исаии. Историческое распространение проповеди о спасении во Христе, как оно и осуществилось фактически в своем движении от Иерусалима до Рима, должно следовать именно такому порядку: проповедь спасения должна вызвать отвержение её иудеями, результатом чего является призывание в ограду спасения язычников, – Анализ последнего отдела Деяний показывает, что целью св. Луки было представить «*каким образом*» Евангелие в историческом осуществлении стало «*силою Божиею ко спасению всякому верующему. иудею же прежде и Еллину*» (ср. Рим.1:16). В частности, имея в виду неверие Иудеев, как необходимый момент в порядке распространения христианства, св. Лука в своем описании исторического осуществления этого порядка выдвигает ту сторону, из которой можно видеть религиозное ослепление Иудеев и собственную их вину в потере первенства в достижении спасения, – После этого понятно, почему Дееписатель заносит на страницы своего повествования все факты, в которых отношение Ап. Павла к иудейству представляется в благоприятном свете, почему он так подробно распространяется о судопроизводстве над Апостолом, в котором наглядно обнаружилась враждебность Иудеев к Апостолу, именно как лучшему выразителю универсальности христианства. Все это очень естественно встретить у писателя, который имеет целью дать историко-философский очерк универсального распространения христианства. – Появление подобных фактов и рассказов в Деяниях совершенно объяснимо без предположения у свящ. писателя особой догматико-апологетической тенденции.

Вместе с тем, в рассказе Деяний и о римских событиях во время посещения Апостолом Рима нельзя видеть особенной апологетической тенденции, которая будто бы проходит через всю свящ. книгу и особенно ярко отпечатлевается в заключительной сцене Деяний. Здесь св. Лука сжато выражает свой принципиальный взгляд на всемирную историю распространения христианства. Нам пришлось уже отметить

совпадение взгляда св. Луки в данном случае с воззрением самого Ап. Павла, которое он проводит последовательно в посл. к Римлянам. В этом мы приобретаем новое и надежное основание для подлинности свящ. книги, поскольку она происходит от ученика и спутника Ап. Павла, и её исторической достоверности, поскольку она изображает ход распространения христианства. Впрочем, по Овербеку во взгляде св. Луки на порядок всемирного распространения христианства не хватает одного звена, и очень важного, сравнительно с Ап. Павлом. Тогда как по Апостолу призвание язычников должно иметь благотворное значение для самих же отверженных Иудеев, возбудить в них ревность ко спасению (Рим.11:11), св. Лука совсем не отмечает этого завершительного акта в истории христианства. По Деяниям вера язычников везде имеет последствием не благородное соревнование, а враждебную зависть Иудеев (XIII, 45; XVII, 5).<sup>390</sup> Совершенно справедливо, что Ап. Павел в посл. к Римлянам отмечает факт отвержения Иудеев в связи с уверенностью, что Бог не совершенно оставил свой народ. Он основывает это не только на примере своей собственной личности (Рим.11:1–2), на благодати Божией (11, 5), но также на предназначенном в писании ослеплении народа (11, 8), при чем он цитирует то же самое место писания, которое приводится в Деяниях 28, 25. Также и тут он находит обоснование надежды на лучшее будущее народа, поскольку такое определение Божие было бы непонятно, если бы Бог не хотел сохранить этот народ для будущего исполнения Своего обетования. Можно думать, что и Деяния приводит те же слова пр. Исаии не без отношения к той утешительной мысли, что призвание язычников послужит ко благу самих Иудеев, возбудивши в них ревность ко спасению. А то обстоятельство, что св. Лука, не смотря на отвержение иудеями проповеди Апостола, сообщает постоянно о его новом обращении к иудеям с попыткой привлечь их ко спасению, может наводить на мысль, что и св. Лука в неверии Иудеев видит лишь временное ослепление, после которого должно последовать обращение Иудеев. Если, наконец, св. Лука не так ясно, как Ап. Павел, оттеняет этот последний, завершительный момент истории

распространения христианства – обращение Иудеев – то это совершенно понятно. По Апостолу Павлу обращение Иудеев последует тогда, когда в церковь войдет «полнота языков» (Рим.11:25). А св. Лука, как известно, прекращает свою историю как раз на том пункте, когда церковь христианская лишь получает прочную основу для осуществления своего вселенского назначения. Понятно, почему в его изложении истории распространения христианства не входит последний завершительный её момент. Но это нисколько, однако не мешает находить в воззрении св. Луки на всемирную историю христианства близкие точки совпадения со взглядом на тот же предмет Апостола Павла и заключать отсюда к правильному понимают Деесписателем исторического порядка распространения христианства и вполне верному изображению его в свящ книге. Чисто исторический характер содержания Деяний едва ли после этого может подлежать какому-либо сомнению.

## **Глава 6. Изображение Апостола Павла и его благовестнической деятельности в Деяниях по сравнению с посланиями Апостола**

Сравнительное сопоставление содержания Деяний в главных пунктах и посланий Ап. Павла. – Несомненная историчность первого, как результат этого сопоставления. – Характер учения Ап. Павла по Деяниям и посланиям. – Близкое совпадение по мыслям речей Ап. Павла с его посланиями. – Благовестническая деятельность св. Павла по изображению Деяний. – Исторический порядок её. – Отношение Ап. Павла к закону и иудейству по взгляду свящ. Дееписателя и самосвидетельству Апостола

Наша задача в отношении к исследованию об историческом характере Деяний не может считаться законченной. Необходимо показать фактически, осязательно, что в содержании Деяний нет ни одного рассказа, не согласного с тогдашней исторической обстановкой, ни одной неисторической черты. Этого лучше всего можно достигнуть путем сравнения содержания Деяний, но крайней мере в главных пунктах и событиях с другими современными письменными памятниками. Таковы послания Ап. Павла с одной стороны и сочинения Иосифа Флавия с другой. Прежде всего мы остановимся на первых, из которых можно составить полное представление о внутреннем облике великого Апостола Павла.

Сомнения отрицательной критики в подлинности и исторической достоверности Деяний касаются преимущественно образа и характера Апостола Павла, которые будто бы очерчены в Деяниях далеко не согласно с самоизображением Апостола в посланиях.<sup>391</sup> Эти же последние в данном случае могут служить проверкой для сообщений Деяний: «в тех случаях, где Деяния и послания противоречат друг другу, предпочтение должно быть отдано посланиям, как произведениям безусловной подлинности».<sup>392</sup> В виду этого

сравнительный анализ содержания Деяний и посланий приобретает решающее значение по вопросу о том, обнаруживает ли где-либо повествование Деяний стремление подчинить исторически материал какой-либо предвзятой субъективной цели, злоупотребить им в тенденциозных интересах писателя.

Первый вопрос, который нужно наследовать нам в указанном направлении, имеет отношение к характеру учения Ап. Павла насколько оно намечается и развивается в речах его, сохраненных Деяниями. Общий взгляд критики по этому предмету тот, что из Деяний нельзя получить ясного представления о характерных особенностях догматического учения Ап. Павла; все выдающиеся пункты его богословского мировоззрения сглажены, указаны полупонятными намеками, что будто бы обнаруживает скрытую тенденцию Деяний.<sup>393</sup> К такому результату приходит критика после сравнения речей Ап. Павла по изложению их в Деяниях с посланиями Апостола.

Прежде чем приступить к проверке этого результата сравнительных работ критики, сделаем несколько предварительных замечаний, которые в значительной степени ограничивают смелые выводы и широкие обобщения критики. Полной параллели между речами Ап. Павла, записанными св. Лукой, и посланиями Апостола проводить нельзя по следующим основаниям:

1) Прежде всего мы не должны упускать из внимания, что речи Ап. Павла в Деяниях направлены совсем к другим лицам, чем его послания. Последние написаны к христианам, из которых многие уже сравнительно давно перешли из иудейства или язычества в христ. церковь и стояли на высшей ступени христианского развития. Совсем иначе дело обстоит с речами Деяний. За исключением одной прощальной речи, направленной к пресвитерам в Милете, все остальные Апостол держит к чистым иудеям или язычникам. Они движутся совсем в другой обстановке, направлены к иным слушателям, преследуют иные цели, заключают в себе совсем иное содержание, чем послания. Естественно ожидать, что такой *мудрый строитель* (1Кор.3:10), как Ап. Павел, выступая в

первый раз с проповедью перед иудеями и язычниками, давал несколько иное направление и содержание своей речи сравнительно с речами к обращенным христианам, которые нуждались в дальнейшем *строении* на основании, уже положенном. Странно бы было, если бы Апостол стал излагать всю глубину христианского богословия перед неверующими иудеями и язычниками. Не сам ли он писал Коринфянам: *я не мог говорить с вами братия, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе. Я питал вас молоком, а не твердою пищей, ибо вы были еще не в силах* (1Кор.3:1–2)? Только «млеко» христианского учения, начальные основания его мог сообщать Апостол в своих миссионерских речах еще не оглашенным иудеям и язычникам – С другой стороны св. Лука, верный своей исторической цели – описать распространение христианства от Иерусалима до Рима, избегает подробно излагать речи Апостола в новоустроенных христианских общинах. Он ограничивается замечанием, что Ап. Павел, посещая вторично христианские общины, *утверждал их* (Деян.15:41; 18, 23), *преподавал верующим обильные наставления* (20, 2), в Троаде *продолжил слово до полуночи* (20, 7). Подробного раскрытия этих *обильных наставлений* св. Лука не дает.

2) Нельзя упускать из виду того обстоятельства, что самый способ раскрытия мыслей в речах Деяний и посланиях Ап. Павла различен. Уже само по себе не одно и то же – послание, письмо, назначенное ближайшим образом для известных личностей, и живая речь, обращенная к присутствующим, часто неизвестным, смешанным из личностей различного круга и положения. Если даже эти оба – и послание и речь – имеют одну и ту же цель, они все-таки, что совершенно естественно, должны различаться по своему построению. Припомним еще здесь, что поводы, обстоятельства и основания, которые побуждали Апостола ныне прибегнуть к живому слову, а в другой раз писать послание, по большей части не были похожи друг на друга. После этого нечего удивляться, если мы не находим полного согласия и совпадения между посланиями Ап.

Павла и его речами в Деяниях. И заключать отсюда к недостоверности Деяний по меньшей мере рискованно.

3) Само собой разумеется, что послания, которые написаны были если не самим Апостолом, то под его диктовку, наиболее ярко отражают индивидуальные особенности Апостола и в самом содержании своем, и внешней стилистической форме, по сравнению с речами его, записанными св. Лукой. Несомненно, речи Апостола в Деяниях составляют только извлечение из подлинных речей Апостола, произнесенных им перед слушателями; они все, взятые вместе, по объему своему равняются маленькому посланию Апостола. Форма и стиль речей, поэтому, по большей части принадлежат самому свящ. Деяписателю.

Переходя к анализу речей Ап. Павла в Деяниях для показания их исторической подлинности, мы попутно заметили, что все они как нельзя лучше соответствуют той исторической обстановке, среди которой они произносятся. И если критика всегда находит историческую ситуацию речей искусственной, то это объясняется исключительно её предзанятостью. До каких курьезов иногда доходит критика в этом отношении, можно показать на примере. Так, по взгляду Баура, который вполне разделяется и Целлером в рассказе Деяний о пребывании Ап. Павла в Афинах, где им произносится знаменитая речь перед ареопагом, «все, что составляло повсюду известные характеристические черты тогдашних Афинян намеренно скомбинировано, с целью как можно сильнее выставить контраст между христианством и язычеством».<sup>394</sup> Таким образом самая историческая достоверность повествования свящ. книги служит по приговору критики, доказательством его не историчности. А между тем она далее заключает, что и самая речь есть продукт писателя, который хотел наглядно представить отношение образованных язычников к учению о воскресении.<sup>395</sup>

По порядку речей, как они изложены в Деяниях, на первом месте стоит речь Ап. Павла в Антиохии Писидийской (13,16–41). Эта речь возбуждала много недоумений в среде отрицательной критики и с начала до конца подвергалась сомнениям в своей



подлинности. Критика отмечала странную её зависимость от речей, изложенных в первой части Деяний, и отсутствие в ней черт учения специфически принадлежащих Ап. Павлу. По Шнекенбургеру эта речь есть «только отзвук речей Петра и Стефана».<sup>396</sup> В своей исторической части она совпадает с речью св. Стефана. Центральная часть её (13, 23–31) гармонирует с обеими речами Ап. Петра (3, 13–17 и 10, 34–41). Отрывок с 32–37 ст. примыкает очень близко к первой речи Ап. Петра (2, 27–31); и там, и здесь из одного и того же места псалма (XVI, 10) делаются одинаковые выводы. – Но легко можно объяснить влияние первомученика Стефана на развитие первой речи Ап. Павлом, не прибегая к тому предположению, что Дееписатель составляет речи по одному известному образцу. Обстановка, среди которой произносятся речи Стефаном и Ап. Павлом, совершенно одинакова. Там – Синедрион с иудейскими законниками во главе. Здесь – синагога, наполненная в субботу иудеями, которые прилежно внимают чтению закона и пророков (13, 14–15). Как уместно было Ап. Павлу обратиться к священной истории своего народа и отсюда заимствовать доказательства для развития своей главной мысли! Как легко возможно допустить такой прием у всякого миссионера, который имеет дело с иудеями! Если таким образом Ап. Петр, св. Стефан, Ап. Павел при подобных обстоятельствах говорят одно и то же, то это еще не дает права заключать, что сказатель их речей составил их сам. Тут можно думать только, что он передает их выражения своим языком, применительно к своему стилю, не уничтожая через то их историчности. – В свою очередь и совпадение Ап. Петра и Павла в свободном пользовании одной и той же цитатой из псалма для доказательства воскресения Христова не представляет никаких затруднений. Апостолы вообще охотно пользуются ветхозаветными образами и выражениями, как это видно из их посланий. И для Ап. Павла Христос воскрес *по писанию* (1Кор.15,4). Если теперь речи христианских моралистов неожиданно совпадают между собою, то не естественно ли было это в то время, когда «у верующих было одно сердце и одна душа»? Однако отрицательная критика старается

утверждать, что в разбираемой речи Ап. Павла отсутствуют отличительные черты его учения: прощение грехов и оправдание верующих во Христе основывается в этой речи, как и в речах Ап. Петра, на факте воскресения Иисуса Христа из мертвых, а не смерти Его, который по посланиям составляет средоточный пункт учения Апостола. Тогда как по посланиям смерть Иисуса Христа имеет самостоятельное значение для примирения с Богом и оправдания, в этой речи она рассматривается только, как переходный момент и основание для воскресения Его, которое полагается в причинную основу оправдания верующих.<sup>397</sup> – Но тут прежде всего опускается без внимания то общее соображение, что на первых порах апостольской проповеди догматическая спекуляция должна была уступить место главному, выдающемуся по своей чудесности, факту из жизни Иисуса Христа – Его воскресению. Первое откровение, которое получил сам Апостол, было убеждение в воскресении Иисуса (26, 8 ст. 23). Кроме того, нужно было прежде всего, при проповеди иудеям, устранить у них соблазн в смерти Мессии. Какая была бы польза от провозглашения, что Христос умер за их грехи, если иудеи еще не веровали в Него? В первое время апостольская проповедь, исходила ли она из уст Ап. Петра или Павла, должна была вращаться совсем в ином круге идей, чем последующая догматическая спекуляция Ап. Павла. Далее. Присматриваясь ближе к самой речи Ап. Павла, мы без труда видим, что главная часть её начинается именно с указания на страдания Спасителя. Внимание Апостола долго останавливается на факте страданий и смерти Иисуса Христа (ст. 27–29). Воскресение Иисуса Христа упоминается в смысле удостоверения, запечатления спасительной силы страданий Христовых, как в 1Кор.15:14 для видимого засвидетельствования всей содержательности нашей веры. Общий смысл речи Апостола (ст. 27–32) тот, что страдания Иисуса Христа, конечно, под условием последующего воскресения, служат средством для исполнения обетования, данного отцам, для осуществления спасения во Христе. Отсюда – «διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται» (ст. 38) должно

переводить так: «διὰ τοῦτου» – «через соответствующие пророчествам страдания Того, Кто, как Сын Божий и воскресший из мертвых, есть обетованный по Писанию Спаситель» – Если бы Дееписатель имел намерение приравнять в данном случае Ап. Павла к Ап. Петру, затмить выдающиеся черты его учения, он заставил бы Ап. Павла чаще и выразительнее отмечать факт воскресения Христова. Но Апостол упоминает о нем коротко в афинской речи, касаясь этого факта, столь несообразного в глазах материалистов Афинян, очевидно с целью исследовать почву, на которой он сеет семя своей проповеди, и перед синедрионом Иерусалимским опять-таки с явно намеренною целью вызвать раздор между партиями его (23, 6). Тот же самый Ап. Павел в Милетской речи говорит, что Христос «*приобрел церковь Своею кровию*» (20, 28). В этой же речи Апостол самопожертвование до смерти представляет условием и залогом существования и утверждения общины Христовой (20, 24). – Не совсем справедлива и та мысль критики, будто в посланиях своих Апостол всю силу своей аргументации сосредоточивает на факте смерти, а не воскресения Христова. В позднейших посланиях, правда, Ап. Павел побуждался особенно останавливаться на факте смерти Иисуса Христа в виду возражений, поднимавшихся против его учения. Но в своих ранних, первых посланиях, каковы оба к Фессалоникийцам, Ап. Павел выдвигает на первый план именно воскресение Иисуса Христа и от него заключает к будущему пришествию Господню. Так он пишет к ним: «от вас пронеслось слово Господне не только в Македонии и Ахаии, но и во всяком месте ... как вы обратились к Богу от идолов, чтобы служить Богу живому и истинному, и ожидать с небес Сына Его, Которого Он воскресил из мертвых» (1Фес.1:10). Факт смерти Иисуса Христа в этих посланиях упоминается на ряду с фактом воскресения (1Фес.4:14; 2Фес.1:10).

Ясный след тенденциозного составления Антиохийской речи Дееписателем критика открывает в 39 ст. Здесь св. Лука совершенно будто бы без связи с предшествующими мыслями своей речи высказывает чисто Павлово положение об оправдании верою, а не делами закона. По мнению критики он

почувствовал потребность для придания авторитетности и вероятности составленной им речи привязать к ней учение об оправдании верою, составляющее отличительную черту догматического воззрения Апостола. На такое внешнее присоединение этого учения указывает уже та неопределённость и двусмысленность, с какой высказывается одно из характернейших положений Павловой догматики.<sup>398</sup> Охотно можем согласиться с критикой, что кто прежде не познакомился с учением Апостола о вере и делах закона по послан. к Римлянам и Галатам, тот не вынесет себе ясного представления об этом пункте из краткого выражения 39 ст.<sup>399</sup> Но напрасно критика хочет видеть здесь только неудачный намек на учение Ап. Павла. Напрасно она придает 39 ст. (=διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται ἀπὸ πάντων, ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν τῷ νόμῳ Μοϋσέως δικαιοθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται)<sup>400</sup> тот смысл, что во Христе даруется прощение только таких грехов, от которых верующий не мог оправдаться делами закона.<sup>401</sup> Местоимение ὧν только в силу логической аттракции относится здесь к πάντων, а по смыслу ко всему положению ἀπὸ πάντων ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται, точнее к понятию δικαιοθῆναι<sup>402</sup>, откуда выражение 39 ст. нужно передавать так: *«верою в Иисуса Христа оправдывается человек от всех грехов, тогда как в законе совсем невозможно оправдание»*. Такой же смысл 39 ст. защищает даже Шнекенбургер с указанием на аналогичную конструкцию в посл. к Рим.15:18.<sup>403</sup> Рассматриваемый нами стих (39) представляет почти дословное совпадение с отдельными выражениями в посланиях Апостола (ср. Гал.2:16; 3,11). Вообще Апостол, по свидетельству Деяний, не раз указывает на веру, как на условие оправдания. Перед царем Агриппою Ап. Павел свидетельствует, что Бог избрал его открыть глаза иудеям и язычникам, чтобы *они верою в Иисуса Христа получили прощение грехов* (26, 18). Ефесских пресвитеров Апостол уверяет, что он постоянно возвещал иудеям веру в Господа нашего Иисуса Христа (20, 21). В словах Апостола к тюремному стражу: *веруй в Господа Иисуса Христа, и спасешься ты и весь дом твой* (16, 31) ясно опять-таки

выражен Павлов принцип оправдания. – Таким образом и в разбираемой нами речи, и в других речах Апостола и выражениях, сохраненных Деяниями, нет недостатка в ясном указании на один из очень важных пунктов в догматической системе Ап. Павла.

Говоря вообще о степени сходства в основных чертах учения Апп. Петра и Павла, не следует упускать из виду, что за каждым Апостолом сохраняется разность в выражениях и слоге. Оба совпадают в том, что Христос есть Спаситель (4, 12; 5, 31; 13, 33, 38), что спасение преимущественно состоит в прощении грехов (2, 38; 3, 19; 13, 38), что необходима вера для достижения этого спасения (10, 43; 13, 39; 16, 31; 20, 21), что вере должно предшествовать покаяние (*μετάνοια*) и обращение ко Христу (2, 38; 3, 19; 3, 31; 8, 22; 20, 21; 26, 20). Но все это со стороны содержания, а в выражениях замечается разница. Так Ап. Петр постоянно называет Христа *Отроком Божия* (*παῖς τοῦ θεοῦ*, 3, 13, 26; 4, 27) и в своем представлении о Нем не выходит за пределы понятия Посланника Божья, Совершителя Божественных обетований, в то время как Ап. Павел называет Его *Сыном Божиим* (*υἱὸς τοῦ θεοῦ*, 9, 20, 13, 33). Апостол Петр изображает дело Господа с указанием на Его земную жизнь, с упоминанием Его чудес и знамений (2, 22; 10, 38 ср. 2Петр.1:18), как это и подобает очевидцу, тогда как Ап. Павел ни в своих речах, ни в посланиях, за исключением главных фактов (учреждения таинства причащения, смерти Христа и воскресения), нигде не касается земной жизни Иисуса Христа и т. п.

Афинская речь Ап. Павла в свою очередь признается некоторыми несогласною с столь характерным духом Апостола. По аргументации Целлера эта речь, за исключением последних слов, не содержит в себе ничего такого, что не мог бы сказать либеральный глубокомыслящий иудей. Апостол проповедует здесь, как и в речи в Листре, монотеизм. О Павловом понимании христианства, как оно выражается в посл. к Римлянам, здесь не может быть речи, даже вера в Мессию упоминается только мимоходом.<sup>404</sup> Сомнения Целлера в подлинности Афинской речи, совершенно не основательны.

Содержание этой речи тройное. Она содержит в себе частью теологию, частью антропологию, частью христологию. Во всех этих трех частях, речь проводить чисто Павловы идеи. Теология или монотеизм, как это и естественно ожидать от речи, обращенной к язычникам, занимает главное место. Здесь говорить тот же самый Ап. Павел, который в посл. к Римл. приписывает язычникам познание Бога (1, 18, 20), который вообще был единственным из всех Апостолов, указывавшим на откровение Божие в природе. Мысль об откровении Божиим язычникам в творении (Рим.1:19, 20) нашла себе выражение и в речи Апостола к Афинянам (17, 24 и 27), где говорится, что Бог все направил к цели – *«искать Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли, хотя Он недалеко от каждого из нас»*. Антропологическая часть речи (ст. 26–29) возвещает ту истину, что человечество составляет целое – совершенно не иудейская мысль, – и что Бог хочет быть почитаем теми людьми, которые *«ощутят Его и найдут»*. Совершенно та же мысль лежит в основании Павлова противопоставления между Адамом и Христом (Рим.5:12), потому что также и здесь выпукло выступает внутренняя связь человечества, – Известно далее, что Ап. Павел один из всех Апостолов приводит слова языческих поэтов, хотя бы только в двух случаях (1Кор.15:33; Тит.1:12). И в Афинской речи он цитует выражение языческого стихотворца Арата. Это в свою очередь не может не говорить в пользу подлинности Афинской речи, – Христологическая часть речи (ст. 30–31), которая увещевает к покаянию указанием на день суда и Судию, предопределённого Богом, вполне согласуется с выражениями посланий. Вместо того, чтобы приводить много таких выдержек из посланий, ограничимся одним указанием на 2Кор.5:10, 11<sup>405</sup>, где не только упоминается день суда, но где это упоминание, как и в Афинской речи, имеет своею целью подвигнуть людей к вере.

И милетская речь Ап. Павла (20, 18–35) не содержит в себе ничего такого, что бы противоречило или не согласовалось с учением Апостола. В ней выразительно упоминается о смерти Иисуса Христа, которою Он стяжал Себе церковь. Апостол называет здесь *служение*, которое он получил от Господа,

проповедованием Евангелия о благодати Божией. Он передает пресвитеров Богу и слову Его благодати, могущему назидать и дать наследие со всеми освященными. Правда, все это затрагивается мимоходом, поверхностно, но носит на себе несомненный отпечаток чисто Павлова догматического воззрения. Где употребляются такие понятия, как *πίστεύειν*, *χάρις τοῦ θεοῦ*, *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, *λόγος τοῦ θεοῦ*, *κληρονομία*, можно находить прямое отражение Павловой проповеди.

Сделаем несколько, хотя кратких, замечаний об апологетических речах Ап. Павла. Деяния сохранили три такие речи – одну к народу во время возмущения в Иерусалиме (гл. 22), другую в Кесарии перед Феликсом (24, 10–21), и третью перед Агриппою (гл. 26). Все эти речи Апостола имеют одну и ту же прямую и очень ясную цель – оправдаться перед народом и судьями от возводимых на него обвинений. Но по взгляду критики одно такое обилие апологетических речей в Деяниях в сравнении с малым числом собственно учительных речей указывает на особенное намерение Деесписателя<sup>406</sup>. Содержание апологий Апостола касается главным образом его отношения к иудейству и язычеству. Не хотел ли Деесписатель представить через эти апологии Ап. Павла строгим Израильтянином и оправдать его обращение с проповедью к язычникам.<sup>407</sup>

Что Апостол, выступая с речью, приспособляется к обстановке, обращает внимание на то, где он находится и к кому направляет свою речь, это так естественно, что нужно удивляться, как можно отсюда выводить какие-либо подозрения против достоверности Деесписателя. А между тем критика в сущности заподозривает чисто историческое, вполне согласное с данной обстановкой, развитие речей. По справедливому замечанию Лекебуша, «не много требовалось мудрости со стороны автора Деяний для того, чтобы понять, что он должен вывести Ап. Павла перед иудеями не враждебным им, что Апостол против обвинений Иудеев ни на что иное не должен был опираться, как на свою веру в Бога отцов и на все, что написано в законе и пророках. Но эту веру Ап. Павел мог исповедовать с полной истиной; что же в таком случае

тенденциозного, если он исповедует ее в действительности перед иудеями?». <sup>408</sup> Апологии Ап. Павла прямо отвечают на те пункты обвинений, которые возводят на него иудеи: *«этот человек всех повсюду учит против народа, и закона, и места сего»* (Деян.21:28). Если Апостол с ясным взглядом, в котором отражается его чистая совесть, ссылается перед синедрионом на свою добрую жизнь перед Богом (23, 1 сн.24:16), то перед нами здесь ярко выступает тот муж совести, которого мы знаем по Милетской речи и по посланиям. Если он, стоя перед Феликсом, говорит этому «жестокому, распутному, алчному» человеку, способному на всякие преступления, каким заявил себя Феликс во время правления Иудеею, <sup>409</sup> о справедливости, воздержании и предстоящем суде, то кто по этой речи не узнает Ап. Павла, этого смелого и верного своему призванию Апостола, который не *стыдится* *длягovesтвования*? (Рим.1:16). И если он здесь указывает на будущий суд, то не делает ли он то же во 2 посл. к Кор. (2:10–11)? Как искусно Апостол своим приступом к речи перед царем Агриппою привлекает к себе его внимание! Не остается ли Апостол в данном случае верен самому себе привлекать к себе тех, кто достоин на самом деле порицания (ср. Рим.1:8–16; 1Кор.1:4–9)? Если он заявляет Фесту, что он говорит *«слова истины и здравого смысла»* (26, 25), то не слышим ли мы тут того же самого Павла, который пишет Коринфянам: *«я говорю вам, как рассудительным; сами рассудите о том, что говорю»* (1Кор.10:15)? Нельзя оставить без внимания того внутреннего убеждения и чувства, которое просвечивает в обеих речах Ап. Павла перед Агриппой и Феликсом, чем Апостол успевает воздействовать на их совесть. Не обыкновенный ли это прием Ап. Павла *представлять себя совести всякого человека перед Богом* (2Кор.4:2)? Заключительное ироническое выражение Агриппы: *ты не много не убеждаешь меня сделаться христианином* (26, 28) так живо и так естественно в ходе рассказа, что об умышленном введении его в свое повествование со стороны Дееписателя не может быть речи. Это выражение, напротив, служить несомненным ручательством точности и верности записи св. Лукой апологий Ап. Павла. Оно



так прекрасно гармонирует с самой обстановкой судопроизводства над Ап. Павлом, которое скорее нужно назвать театральным зрелищем, устроенным ради любопытства и увеселения Агриппы. Оно так согласуется с характером царя, с детства возросшего в атмосфере цинического неверия, оно так хорошо напоминает ловкого придворного человека, который остроумной шуткой отделяется от надоедливых и безинтересных религиозных вопросов.<sup>410</sup>

Если характер речей Ап. Павла, записанных св. Лукой, подвергается сомнению со стороны критики в своем соответствии с посланиями Апостола, то тем более заподозривается критикой верность изображения характера, внутреннего облика самого Апостола, поскольку это изображение нашло себе место в Деяниях св. Апостолов. Ни одна часть Деяний не подвергается столь резкой и дружной критике, как та, в которой заключается описание характера Ап. Павла. Возражения критики направляются против сообщений Деяний I) об Апостольской деятельности Ап. Павла вообще и II) о его отношении к иудейству и закону.

I) В повествовании Деяний о благовестнической деятельности Ап. Павла критика останавливается главным образом на том факте, что Апостол, по представлению св. Луки, везде обращается с проповедью евангелия сначала к иудеям, а потом, когда евангелие отвергается иудеями, Апостол переносит благовестие его в среду язычников. Так, не смотря на то, что Ап. Павел со времени самого обращения своего ясно сознавал свое назначение «*благовествовать язычникам*» (Гал.1:16), он по Деяниям (9, 20) прежде всего выступает с проповедью в иудейской синагоге в Дамаске. Изгнанный отсюда иудеями, он возобновляет свои опыты обращения соотечественников в Иерусалим и его окрестностях (9, 28), даже во всей иудее (26, 20). Не иначе Апостол поступает при своем первом выступлении с проповедью в Кипре, Писидийской Антиохии и Иконии (XIII, 5 и XIV, 1). То же самое явление наблюдается и во втором благовестническом путешествии Ап. Павла. В Филиппах он входит в иудейский «*молитвенный дом*» (*προσευχή*) и там предлагает свое учение (16, 13); ближайшею к

Филиппам станцией была Фессалоника, «где была иудейская синагога». (17, 1). В этой последней Ап. Павел три субботы говорил к иудеям и прозелитам, пока иудеи, поднявши народный мятеж, не изгнали его и отсюда. Апостол бежал в Верию, прибыв куда, он отправился прямо в синагогу иудейскую (16, 10). Вытесненный отсюда, Ап. Павел проходит в Афины. И здесь мы опять встречаем его в синагоге, где он рассуждает «с иудеями и чтущими Бога» (17,17). То же самое повторяется в Коринфе (18, 4), Ефесе (19, 8, 9) и, наконец, Риме (28, 17). Везде только враждебность Иудеев к Апостолу и отвержение ими его благовестия будто бы побуждают Апостола искать себе слушателей в иной среде – языческой. Не смотря на неоднократные опыты неуспешности евангельской проповеди среди Иудеев, Апостол в каждом новом месте все-таки первое слово свое о Христе направляет к иудеям. Итак, Ап. Павел, по изображению Деяний, невольно, по стороннему принуждению делается Апостолом языков и нигде не считает себя в праве проповедовать евангелие язычникам, прежде чем иудеи не отвергли его проповеди. – Можно ли верить, что Апостол при возвещении Евангелия действительно поступал так, как изображают это Деяния? Можно ли думать, чтобы он вменял себе за «правило» не прежде обращаться с проповедью к язычникам, как неверие Иудеев давало ему к тому право, чтобы он долгие месяцы, которые он провел в Ефесе и Коринфе, воздерживался от всякого воздействия на язычников и учил в синагоге, пока она была открыта ему? Судя по тому, что св. Павел называет себя «Апостолом необрезания», как Петра «Апостолом обрезания» (Гал. 2, 7–9), должно ожидать, что объектом его миссионерской деятельности должны быть собственно язычники.<sup>411</sup> Очевидно, Деяния написаны не без апологетической цели – выставить рельефно верность Ап. Павла по отношению к своим соотечественникам, его иудействующий образ мыслей. А если так, то Деяния – произведение в сущности тенденциозное.<sup>412</sup>

В своем разборе этого возражения критики мы остановимся прежде всего на Гал.2:7–9, которое служит точкою отправления для критики. Тот вывод, который делает критика из этого места

послания, покоится на неправильном экзегесе его. Апостол рассказывает, что он излагал верховным Иерусалимским Апостолам *«благовествование, проповедуемое им язычникам, – не напрасно ли он подвизается или подвизался»*. Иерусалимские Апостолы – Иаков, Кифа и Иоанн – из его рассказа о содержании и успехах его проповеди между язычниками увидели, что ему *вверено благовествование для необрезанных, как Петру для обрезанных*, что он настолько-же, следовательно, истинный Апостол, как и Петр, что ему действительно дана *благодать* от Бога для проповеди язычникам. Центр тяжести всего выражения 7–9 ст. лежит именно в слове *«χάρις»* – *благодать*, как особенном даре, который получили от Бога оба Апостола. Ап. Павел хочет именно показать, что *«евангелие обрезания»* и *«евангелие необрезания»* это – не два различных Евангелия, а одно и то же, назначенное только для двух различных кружков слушателей. Если таким образом св. Петр называется *«Апостолом обрезания»*, то этим вовсе не отрицается право его проповеди язычникам и не исключается возможность такой проповеди, но, как говорится, *a potior fit denominatio*. Равным образом то же самое можно сказать и по отношению к Ап. Павлу. История их проповеди и доказывает, что оба Апостола не всегда строго наблюдали разграничение областей их благовестнической деятельности. Ап. Петр в своем первом послании обращается к *пришельцам, рассеянным в Малой Азии*, своим обращенцам, которые ранее были язычниками (1Петр.1:1 сн. 14, 15; 2, 9, 10 и 4, 3). Ап. Павел в свою очередь рассматривает Евангелие, как Божественную силу ко спасению всякому верующему *«во-первых, Иудею, потом и Еллину»* (Рим.1:16). – Совершенно правильно замечает Клинг, что под делением областей во 2, 7–9 посл. к Галатам нужно разуметь географическое, а не этнографическое. Это деление вызывалось чисто лишь практическими соображениями об удобстве и больших успехах евангельского благовестия между всеми народами – иудеями и язычниками. И если теперь иудеи рассеяния по необходимости входили в область благовестнической деятельности Ап. Павла, то могли

игнорировать их Апостол при возвещении своего благовестия?  
413

Совершенно понятен и тот порядок, который наблюдает Ап. Павел в направлении своей проповеди. Если он обращается повсюду сначала к иудеям с благовестием о новой религии, а потом уже к язычникам, то это совершенно естественно. Синагоги представляли собой самое удобное место для первоначальной проповеди Евангелия и надежнейший путь для быстрого распространения его в языческом мире. Так, Гуг обращает внимание на то, что «у греков и римлян совсем не было удобного места для проповеди Евангелия. В храмах их божеств все можно было видеть за исключением ораторских кафедр для речей к народу. В театрах, где греки обыкновенно обсуждали свои общие дела, или на площади (ἀγορά) в Афинах и форуме в Риме раздавались только совещания граждан, шум, крючкотворствующих адвокатов, судебные определения и смертные приговоры. Там не было места для проповедника новой религии, здесь напротив запрещение вводить новые божества замыкало проповедникам веры уста. В Афинах, где Ап. Павел встретился с философами, ему нужна была большая осторожность и ловкость, чтобы избежать обвинения, будто он вводит чужих демонов (δαίμων), и он не отважился на второй опыт разговора с ними, от которого он мог предвидеть больше опасности, чем успеха. В виду этих обстоятельств новое учение лишено было всяких средств для ознакомления с ним Римлян и Греков, если бы синагоги иудейские, в которых стекались иудействующие язычники, не открыли своих дверей проповедникам его для того, чтобы те могли предложить слово множеству».<sup>414</sup> «Что более сообразно с положением вещей, спрашивает Клинг, если Павел повсюду, где были синагоги, прежде всего направлялся туда, когда он в общественном мнении был странствующим ради религиозных интересов иудейским раввином, и потому имел право держать в синагоге речь? Не была ли синагога единственным местом, где он, нисколько не нарушая обычая, мог выступить публично и возвещать большому собранию учение о спасении? Здесь находились также и язычники, ближайшим образом, конечно,

прозелиты, но эти привлекали и других, в особенности если знали, что выступает знаменитейшей странствующий учитель, да и вообще язычники, побуждаемые религиозной потребностью, легко могли приходить в синагоги, а иудеи даже охотно должны были смотреть на то, что были такие слушатели, так как через это увеличивалась надежда на рост иудейства».<sup>415</sup> Синагоги, благодаря историческому ходу вещей, представляли собой для Апостола естественные и лучшие пункты, с которых Апостол и должен был именно начать свою проповедь, если он даже имел в виду только язычников. Дело в том, что к тому времени языческие религии уже отжили свой век, и внешние культовые формы оставались, только как печальные руины прежнего здания, в котором человечество гомерического периода чувствовало себя, как дома. Еще и теперь возвышались великолепные храмы божеств на древнеосвященных местах, но только благодаря силе тысячелетней привычки приносились им здесь жертвы и дары. Совершенно безотчетно, потеряв веру своих отцов, стремилась масса туда, лучшие люди бичевали горькою насмешкою все, что в древности почиталось священным, более глубокие умы, в которых не погасла еще религиозная потребность, искали удовлетворения в философских школах, в многочисленных тайных обществах или в фантастических культах Востока. Вместе с тем в обществе стал замечаться оживленный интерес к иудейству иудейская пропаганда, как сетью, охватывала все классы общества, проникала даже в высший. Позднейшая римская литература наполнена сетованиями патриотических мужей, которые, бросая взгляд на невозвратно исчезнувшее древнее время, проклинали постоянно возрастающие успехи иудейского прозелитизма (Цицерон, Тацит, Плиний).<sup>416</sup> Раввины усердствовали в приобретении *пришельцев врат*. Они в собственном смысле слова *обходили море и сушу, дабы обратить хотя одного* (Мф.23:15). Эту ревность иудейства к пропаганде своей религии отмечает с очевидной иронией над ней Гораций.<sup>417</sup> Усердным стараниям иудейства в этом направлении соответствовал и значительный успех. «Нет ни одного города, хвалится Иосиф Флавий, ни у Еллинов, ни у

Варваров, ни – где-нибудь еще, и ни одного народа, куда бы не проникло празднование субботы, как мы ее наблюдаем, и где бы не соблюдались посты, возжжение светильников и многие наши заповеди о пище».<sup>418</sup> То же самое свидетельствуют, только с других точек зрения, Сенека<sup>419</sup> и Дион Кассий.<sup>420</sup> И в этих свидетельствах, замечает Гаусрат, нет никакого преувеличения. Из других писателей известно, что в Риме, Александрии, Антиохии, Дамаске и других тогдашних городах насчитывалось больше благорасположенных к иудейству, чем самих Иудеев.<sup>421</sup> Прозелитизм находил своих последователей главным образом между женщинами. Если теперь Ап. Павел часто находит в молитвенных домах женщин (16, 14; 17, 4), или Овидий советует франтам столичным высматривать красивых женщин при дверях молитвенных домов, то и другое доказывает, какое сильное движение было между языческими женщинами к синагоге.<sup>422</sup> В Риме «богатые дамы, переходя в иудейскую веру, принимали библейские имена, обращали вместе с собою своих слуг, заставляли учителей объяснять себе писание, строили молитвенные дома и гордились тем высоким почтением, которым они пользовались в этом маленьком кружке (Иудеев). Стоило иудейской нищей прошептать несколько слов из закона на ухо знатной римской даме, и она часто приобретала себе матрону, которая протягивала ей горсть маленьких монет!».<sup>423</sup> Между прозелитками римскими встречались женщины знатных родов – gens Fulvia, Flavia, Valeria, Veturia и пр.<sup>424</sup> Большое сочувствие иудейская пропаганда приобретала и в мужском населении языческих городов. И если оно не так часто выражалось в фактическом присоединении к синагоге, то это зависело от отвращения язычников к обрезанию, которое поставлялось условием вступления их в синагогу.<sup>425</sup> – Такое расположение язычников к иудейству, вытекавшее из чистого стремления к истинной религии и выражавшееся в значительном скоплении их при дверях синагоги, само собой подсказывало направление, которое должен был избрать Ап. Павел в своей проповеднической деятельности. «Полный свет должен был воссиять язычникам именно с того самого пункта, где они уже

ощущали начинающийся рассвет».<sup>426</sup> Прямой путь для распространения Евангелия среди язычников шел через синагоги, и Ап. Павел *«во всякую субботу говорил в синагогах и убеждал Иудеев и Еллинов»* (Деян.18:4). Здесь среди прозелитов Апостол встречал более или менее готовую, восприимчивую почву для своей проповеди, жаждавшую истинного откровения. У них же он находил и больше точек соприкосновения с своим учением, отправляясь от которых он легче мог возвести их к истинам Евангелия. И Деяния, повествуя о посещении Апостолом синагоги, каждый раз не позабывают отметить, что в синагоге, кроме Иудеев, находились прозелиты и еллины. В Антиохийской синагоге Апостол встречает, кроме многих Иудеев, также *боящихся Бога* (Деян.13:16) *читателей Бога, обращенных из язычников*, которые последовали за Ап. Павлом, убеждаемые им *пребывать в благодати Божией* (13, 43). В Иконийской синагоге Апостол *«говорит так, что уверовало множество Иудеев и еллинов* (14, 1). В Филиппах в молитвенном доме он обращает *Лидию, чтущую Бога* (16, 14). Благодаря его речам в Фессалоникийской синагоге уверовало *великое множество из Еллинов, чтущих Бога* (17, 4), равным образом и в Верии *не мало из Еллинских почетных женщин и мужчин* (17, 12). В Афинах и Коринфе, наконец, он своими синагогальными речами воздействует не только на Иудеев, но и на язычников (17, 17; 18, 4). – В виду этих выразительных показаний св. Луки как можно утверждать, что Ап. Павел по изображению Деяний ограничивается только иудеями, что он с самого начала не имеет в виду язычников и обращается к ним только тогда, когда ему иудеи дают на это «внешнее оправдание»? Он пользуется синагогами, как наилучшим средством для распространения в языческой среде своего учета и для предварительного ознакомления язычников с основными истинами христианства. Как видим из Деяний, деятельность Апостола сопровождается значительным успехом. Но в то же время Апостол рядом с проповедью в синагоге не упускает и других удобных случаев для воздействия прямо и непосредственно на языческую массу. В Листре вызванное исцелением хромого от рождения народное

волнение и попытка засвидетельствовать великим чудотворцам – Ап. Павлу и Варнаве божеское почтение вызывает Апостола на открытую речь перед народом (14, 8–18). В Афинах, где была небольшая синагога, встреча с философами, обычай разговаривать на открытом месте доставляет Апостолу удобный случай направить свою проповедь непосредственно к языческой народной массе (17, 17–22). Но из той же свящ. книги можно видеть, что там и здесь мало было успеха для Апостола, и продолжительность пребывания его в таких местах была гораздо короче, потому что более значительная восприимчивость между язычниками евангельского благовестия посредствовалась и обуславливалась деятельностью видных синагог. Подобные опыты должны были привести Апостола к убеждению, что правильный путь проповеди язычникам состоит не в том, чтобы прямо действовать на языческие массы, но приобретать в синагоге способных к восприятию его проповеди, которые могли бы служить зерном и основанием для образования христианских общин вне и независимо от синагоги. Зачатки такого убеждения даны были Апостолу уже первыми опытами его проповеди в Антиохии Писидийской. Сильное заключение первой речи Апостола в этом городе (*«берегитесь же, чтобы не пришло на вас сказанное у пророков: смотрите, презрители, подивитесь и исчезните, ибо я делаю дело во дни ваши, дело, которому не поверили бы вы, если бы кто рассказывал вам»*) (13, 41) дает право думать, что Апостол уже теперь предвидел, как не далек момент, когда синагога отвергнет его проповедь, и он вынужден будет начать свою деятельность независимо от синагоги.<sup>427</sup> Но пока речь Апостола произвела сильное действие даже и на Иудеев. Когда народ начал расходиться из синагоги, то как иудеи, так и язычники<sup>428</sup> одинаково просили Апостола *говорить о том же в следующую субботу*. Мало того. Многие из присутствующих в синагоге – иудеи и обращенные язычники, не дожидаясь ближайшей субботы, последовали за Ап. Павлом с целью дальнейших расспросов и беседы с ним. И если теперь в следующую субботу речь Апостола привлекла в синагогу массу языческого населения, из которого, после разрыва Апостола с иудеями,



образовалась община верующих (13, 48), то ясно, что это не было бы возможно, если бы синагога не заключала в себе доброй почвы для духовного сеяния.

До сих пор мы указывали внешние причины, которые обуславливали обращение Ап. Павла с проповедью предварительно и прежде всего к иудеям. Но не было у него недостатка для такого образа действия и во внутренних мотивах. Они ясно изложены самим Ап. Павлом в послан. к Римлянам. Здесь он между прочим раскрывает очень важный для истории распространения христианства вопрос о промыслительном значении народа еврейского. Раскрытие этого вопроса идет у Апостола в связи с историею Авраама – родоначальника Еврейского, к которому и возводить мысль своих читателей Ап. Павел. Избранный народ получил в лице Авраама обетование – быть ему или семени его наследником мира (τῷ Ἀβραάμ, ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι τοῦ κόσμου, 4, 13). Снося это выражение с сущностью обетования Аврааму, как оно было выражено в Ветхом Завете: *«благословятся о тебе и семени твоём все языки – наследие миру нужно понимать в духовном смысле – благословения, оправдания всех народов в семени Авраама.*<sup>429</sup> Пророчественный прообраз обетованного Семени, о Котором благословятся все языки, был дан в Аврааме, в лице которого было устроено так, что он *«стал отцом всех верующих в необрезании и отцом обрезанных»* (4, 11–12). «Бог всяческих, провидя, как Бог, что из язычников и Иудеев соберет один народ, и что дарует им спасение через веру, то и другое предизобразил в патриархе Аврааме... чтоб, на него взирая, иудеи и Еллины *ревновали*» ... (Феодорит).<sup>430</sup> Отсюда промыслительное назначение народа Еврейского в его целом состояло в том, чтобы быть посредником и носителем *«спасения»* для всего мира. Исходя из такого назначения народа Израильского, Апостол прежде всего обращался с *«словом спасенья»* (Деян.13:26) к синагоге, откуда должен воссиять свет спасения и для язычников. Такая надежда Апостола ясно вскрывается из анализа, хотя бы и беглого, его первой благовестнической речи в Антиохии Писидийской.<sup>431</sup>

Апостол начинает свою речь с указания на то, что Бог избрал народ Израильский, выделив его из всей семьи человечества в свою собственность (ἐξέλεσθαι) в лице их «отцев», в которых народ видел носителей Божественной благодати (ср. Рим.9:5; 11, 1, 16). Он промышлял об этом народе в Египте, затем в пустыне, истребил для него семь городов в земле Ханаанской, управлял им посредством судей около 450 лет, давал им царей – Саула, Давида, «о котором и сказал, свидетельствуя: нашел я мужа по сердцу Моему, Давида, сына Иессеева, который исполнит все хотения Мои». Конечную целью избрания Богом народа Израильского и промысления о нем было – воздвигнуть из потомства Давидова спасение (σωτηρίαν) Израилю (23), о чем свидетельствовал великий, признаваемый Израильтянами, пророк Иоанн Креститель. Воскресение Иисуса Христа из мертвых служит залогом и ручательством исполнения обетования, которым владеет Израиль в силу своего происхождения и избрания: «Я дам вам милости, обещанные Давиду верно» (

δῶσω ὑμῖν τὰ ὅσια Δαβὶδ τὰ πῦτά, ст. 34). Это слова прор. Исаии; приведены они Апостолом по переводу LXX с некоторым легким изменением. В них пророк выражает обетование о будущем наступлении времен Мессии под образом исполнения обетованных Давиду милостей (завещаю вам завет вечный») Отсюда «ὅσια», в обыкновенном греч. языке употребляемое в смысле – «Божественные права, законы, постановления», здесь имеет общее значение – «спасения», которое, конечно, идеально, в будущем осуществлении через потомка Давидова – Мессию, дано в Давиде. Эти «милости, обетования» Божии – «πῦτά» т.е. «твердые, никогда не погибающие» (св. Златоуст). Апостол особенно сильно оттеняет то, что спасение через Потомка Давидова – Иисуса имеет вечную, постоянно пребывающую силу, которую оно именно получает от изъятия Иисуса от тления, от возвышения Его над общим законом человеческой ограниченности, от воскресения Его для вечной жизни, как и написано: «не дашь Святому Твоему видеть тление». Посредник вечного спасения сам должен носить в себе вечную жизнь (ср. 2Кор.1:10). Но Давид, в свое время

послужив изволению Божию, почил, и приложился к отцам своим, и увидел тление. А тот, Которого Бог воскресил, не увидел тления» (ст. 36–37). Итак, в Иисусе, воскресшем из мертвых, исполнилось обетование Божие о спасении, – Но не в том только противоположность и превосходство Иисуса Христа перед Давидом, что спасение в Нем имеет вечное, непреходящее значение. То же самое пророчество Исаии (Ис.55:3–5), как оно стоит в контексте, указывает и на другую сторону превосходства будущего Мессианского спасения. Тогда как Давид являлся главою только своего народа, который объединялся в нем, в мессианском будущем установится между Израилем и другими народами связь и общение в Боге Израильском. Вместо национально-неограниченного господства, как оно воплощалось в Давиде, наступит состояние, когда имя Мессии будет призываться языками, которые до сих пор не знали и не слыхали о Нем.<sup>432</sup> Что и в разбираемой нами речи Апостола имеется в виду это обстоятельство отрешение наставшего Мессианского спасения от всяких границ национальности, ясно из 36 ст., где значение Давида ограничивается сферой «*ἰδίᾳ γενεᾷ*». *ἰδίᾳ γενεᾷ* – *dativus commodi*, а не времени, поэтому собственно не «*в свое время*», а «*для своих современников*» – Израильтян. Таким образом в противоположность Давиду, исполнителю Божественных предначертаний, особенность спасения, явившегося в его Потомке, состоит в том, что оно, будучи независимо от временных и племенных отношений, имеет назначение для всех родов и народов, – Понятно теперь заключение Апостола, в котором он возвещает, что по вере во Христа всякий может получить прощение и оправдание перед Богом, не прибегая к закону Моисееву (38–41).

Общую мысль первой благовестнической речи Ап. Павла, произнесенной им в синагоге Антиохии Писидийской, можно выразить так. В противоположность ожиданию иудеям спасения, ограничиваемого их народностью, Апостол возвещает здесь, что Иисус, Сын Божий, воскресший из мертвых для премирной жизни, в силу этого, в отличии от Давида, сделался посредником вечного, свободного от всякого временного и

национального ограничения, спасения. В этом Апостол видит цель руководимой Богом истории народа Израильского и, сообразное с Писанием, исполнение обетования, данного Израилю, о спасении. Иудеи, «от них же Христос», (Рим.9:5) должны быть носителями спасения для язычников. – Руководясь теперь именно таким принципом, Апостол направляет свое слово о спасении к синагоге. Возвещая его через синагогу для всех, Апостол хочет поставить синагогу на высоту её миссионерского призвания, сделать ее, сообразно с предначертанною от Бога мессиею народа иудейского, проводником спасения в среду язычников.<sup>433</sup>

Дальнейшее повествование о событиях в Антиохии после речи Ап. Павла и подтверждает то, чем, по мысли Апостола, должна быть синагога, и чем бы она в действительности сделалась, если бы она поняла свое призвание. В следующую субботу, передает св. Лука, почти весь город собрался слушать слово Божие. Языческое население города, который к тому же был римской колонией, стремится в синагогу – слушать здесь странствующего раввина! Забыты отвращение и презрение к иудейству,<sup>434</sup> преобладающая гордость римских граждан (ср. 16. 21); они не стыдятся примкнуть к презренным, иудеям. Чем объяснить такое явление? Откуда явилось в массе это внезапное влечение к синагоге? Прежде, кто примыкал к синагоге, не делаясь иудеем, тот никак не мог отрешиться от тревожной мысли, что он в вере в Бога не достиг всего, чего искал, как будто ему для спасения недостает чего-то существенного, коль скоро он еще не принял закон и национальность израильскую. Теперь приходило изумительное известие о синагогальной проповеди, будто бы она возвещает, что национальность и исключительность израильская имеет не большее значение, как служебного органа для высших Божественных целей, что закон Моисеев не имеет значения в деле спасения, напротив, для всякого в вере в Иисуса дается полное обладание благами спасения. Теперь казалось, синагога отворяла двери, чтобы доставить всем, жаждавшим спасения, полное удовлетворение, и перед такой надеждой национальные

и социальные предрассудки против иудейского племени и его обычаев отступали на задний план.

Такое освещение Антиохийских событий объясняет нам на первый взгляд несколько странное отношение Иудеев к Апостолу во время его второй миссионерской речи: *«иудеи, увидев народ, исполнились зависти и, противореча и злословя, сопротивлялись тому, что говорил Павел»* (ст. 45). Сами же иудеи в первую субботу просили Апостола говорить в том же духе и направлении снова. Прилив язычников в синагогу должен был радовать их, потому что привлечение язычников в синагогу, как мы видели, составляло предмет стараний их. Теперь же огромный наплыв язычников в синагогу пробуждает в них не гордую радость, а горькое чувство и вызывает среди них резкую оппозицию против Апостольской проповеди, которая была причиной такого стечения язычников. Из действия проповеди иудеи совершенно прозирают собственную мысль этой проповеди. При первом слышании её они не тотчас поняли всю силу и все значение сказанного, но результат проповеди положил конец их колебанию. Что для язычников было призывом устремиться внезапно, целыми массами в синагогу, до сих пор избегаемую, то для Иудеев означало ни что иное, как конец их притязаниям на предпочтительное право сравнительно с язычниками в отношении к получению спасения. Отсюда их вражда к Апостолу, отвержение его *слова о спасении*. Иудейская синагога не захотела понять своего миссионерского призвания для язычествующей массы; она замкнулась в своей исключительности.

Итак, смысл обращения Ап. Павла с проповедью к синагоге заключался в том, чтобы сделать опыт – готов ли иудейский народ, рассеянный по всему языческому миру и, сообразно с своей историей, назначенный для чрезвычайной миссии среди него, готов ли он через принятие проповеди о спасении быть носителем своего призвания – привлечь языческий мир к общению в открытом во Христе спасении. Дело шло здесь не об отдельных синагогальных общинах, но об иудеях рассеяния, как целом. Задачей Апостола было отсюда пройти все иудейство рассеяния, раскинувшееся по всей вселенной (*οἰκουμένη*), по

крайней мере в главных пунктах его средоточия, чтобы по общему выводу о настроении иудейства судить об этой его готовности или неготовности. Полный разрыв с синагогой и непосредственное обращение с проповедью к язычникам не могли быть обусловлены для Апостола частными случаями отвержения спасения в отдельных синагогах, но опытным внутренним убеждением, что иудейство рассеяния в целом не в состоянии быть посредником спасения для языческого мира. Чтобы констатировать это, он должен был, безотносительно к успеху или не успеху в этой или той отдельной синагоге, ходить из одного места в другое, оставляя одну синагогу лишь для того, чтобы отыскать другую для испытания успеха здесь.<sup>435</sup>

Несомненно, Ап. Павел, обращаясь первоначально с проповедью к синагоге, как мы уже указывали, знал, что иудейство в своем целом отвергнет его проповедь о спасении. Временное отвержение Иудеев от спасения являлось в его глазах, как необходимое средство Божественного домостроительства о спасении всех людей во Христе. Это было твердым сознательным убеждением Ап. Павла, как он ясно и определенно выразил его в послан. к Римлянам. При этом условии он после первого же опыта своей проповеди в Антиохии Писидийской мог заявить в общее всеуслышание: *«вам первым надлежало быть проповедану слову Божию; но как вы отвергаете его и сами себя делаете недостойными вечной жизни, то вот мы обращаемся к язычникам»* (13, 46). Но при всем сознании такого печального факта, для Апостола все же оставалась утешительная надежда. *«Неужели Бог отверг народ Свой? Никак»* (Рим.11:1). *«По избранию благодати сохранился остаток»* (11, 5). Как акт отвержения народа не закончился с наступлением преследований христиан, общины в Иерусалиме и Палестине, но продолжался вместе с проповедью Евангелия во всем римском государстве, так и акт избрания не получил своего завершения с образованием первой церкви в иудейской стране, но продолжался, благодаря проповеди Евангелия в римском государстве, и здесь. Таким образом Ап. Павел выступал с проповедью Евангелия перед иудеями, в сознании той надежды, что всегда, хотя в малой

части их, проповедь его будет иметь спасительное действие. Из истории об Илии он знал, какое большое значение имела небольшая часть истинных почитателей Иеговы, по своей незначительности незаметная в глазах пророческих (11, 2–4); отсюда он заключал по аналогии о существовании такого благодатного остатка *«и в нынешнее время»* (11, 5) и научался в своей апостольской деятельности удовлетворяться приобретением *«некоторых»* (1Кор.9:22). Так как теперь из повествования Деяний мы видим, что эта надежда у Апостола повсюду сохранялась и подкреплялась обращением некоторых Иудеев, то такое оживление её значительно поясняет в наших глазах постоянное выступление Апостола с проповедью перед иудейскими общинами. Что повсюду еще встречались иудеи, которые усвояли веру во Христа, было очевидным доказательством того, что Бог еще не совсем отверг свой народ, как это Апостол и показывает на своем собственном примере (Рим.11:1–2). Поэтому Ап. Павел не опускает, выражая резкий приговор об отвержении Израиля, тут же без всяких условий засвидетельствовать, что первоначальное призвание Богом Израиля непреложно (Рим.11:29). Но если так, было необходимо, чтобы спасение прежде всего было принесено иудеям, а потом язычникам. Как скоро поэтому были иудейские общины, которые еще не слышали Евангелия, преимущество первого возвещения его им не должно быть отнято у них. Ап. Павел очень хорошо знал, что его призвание в Апостола языков в этом первоначальном распорядке спасения ничего не может изменить. Но так как казалось, что через его призвание и деятельность этот порядок как будто извращается, то Ап. Павел так твердо запечатлевает его и желает создать то же убеждение в глазах других, что он постоянно напоминает о нем, где для этого был внешний повод, и чаще всего в посл. к Римл. (Рим.1:16; 2:9, 10; 9:24). Тот, кто так твердо и ревностно держался Богооткровенных преимуществ Израиля, конечно, не в силу их плотского происхождения, но Божественных определений, не мог поступать иначе, как начинать возвещение Евангелия с Иудеев.

Раскрытие национального значения Иудеев для спасения языческого мира и личного отношения Апостола к национальному назначению Израиля – это раскрытие на основании важнейшего и достовернейшего даже в глазах отрицательной критики послания к Римлянам вполне уясняет для нас тот порядок, которому следовал в проповеди Евангелия по Деяниям Ап. Павел. Строго и последовательно проводя в своих благовестнических путешествиях и деятельности принцип, что Евангелие есть *сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, иудею, потом и Еллину* (Рим.1:16), Апостол извлекал этот принцип из глубокого прозрения в истории домостроительства спасения рода человеческого во Христе. Выводя Апостола повсюду проповедующим сначала иудеям, Деяния вовсе не заставляют Апостола поступать вопреки своим принципам. Первоначальная проповедь Апостола иудеям покоится, так сказать, на «догматических», религиозных началах, почерпнутых им из промыслительного назначения народа Израильского. Эти чисто метафизические основания согреваются у Апостола тем духом любви, которым был одушевлен он по отношению к своим соотечественникам. Отсюда – его неутомимая ревность в обращении «*своих сродников по плоти*», еще сильнее разгорающаяся среди гонений со стороны их. *Истину говорю во Христе, исповедовался он, не лгу, свидетельствует мне совесть моя в Духе Святом, что великая для меня печаль и непрестанное мучение сердцу моему (отвержение народа израильского от благодатного царства): я желал бы быть сам отлученным от Христа за братьев моих родных мне по плоти т.е. Израильтян* (Рим.9:1–3). Какое сильное удостоверение в любви к иудеям! Оно выражалось и положительным образом в желании спасения иудеям. «*Братия! желание моего сердца и молитва к Богу об Израиле во спасение*» (10, 1). Это сердечное желание и побуждало Апостола возвещать *слово спасения* своим братьям по плоти, не смотря на противоречие этому внутреннему влечению окружающей внешней действительности, где Апостол встречал противодействие своей проповеди. В истории встречается еще один случай, когда это противоречие



выступает со всей своей резкостью, не уничтожая, однако, любви, именно в лице Самого Иисуса Христа. *«Он от начала знал, кто суть неверующие, и кто передаст Его»* (Ин.6:64). Он знал, что иудеи отвергнут Его, и что Его явление послужит им на падение (ср. Лк.2:34), однако он с полной истинностью мог сравнить свою любовь к ним с любовью птицы к своим птенцам: *«Иерусалим, Иерусалим! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели»!* (Мф.23:37). Сколько раз взор Христа останавливался на Иудее и прозревал в нем предателя, и, однако об Иуде наравне с другими учениками св. Евангелист замечает, что Иисус возлюбил *«своих»* до конца (Ин.13:1), явив это самым делом в умовении ног ученикам и в предостережении Иуды от рокового шага. Этот величайший в истории пример любви стоял постоянно перед глазами Апостола и возбуждал его на самоотверженную деятельность во имя любви к своим братьям. Христос, *«служитель обрезания»* (Рим.15:8), воодушевлял и Апостола для такого же служения.

Принимая во внимание все, сказанное нами, в защиту той очереди, какую наблюдал по Деяниям Ап. Павел при возвещении евангелия, мы должны прийти к тому заключению, что напрасно критика пытается усмотреть в этой самой очереди, якобы несоответствующей призванию Ап. Павла, как Апостола языков, неисторическую черту повествования Деяний, которая будто бы изобличает тенденциозность всей свящ. книги. Анализ внешних причин и внутренних мотивов, побуждавших Апостола почти везде и всегда проповедовать Евангелие сначала иудеям, как передает об этом св. Лука, представляет такой ход дела настолько естественным и правдивым, что об умышленном и намеренном со стороны св. Луки подчеркивании этого факта не может быть речи. Тот же анализ показывает нам, что Ап. Павел, предлагая слово спасения, во-первых, иудеям, делал это не с заднею мыслью – вызвать у Иудеев таким искусственным способом отвержение Евангелия и с спокойною совестью, в сознании полного на то права, нести свою миссию в среду язычников. Не из таких внешних, чисто юридических целей обращается он с проповедью к иудеям, а поступает так на

основании глубоких внутренних религиозных мотивов. И св. Лука, отмечая это явление, вовсе не думает ставить его во внутреннюю причинную связь с дальнейшей проповедью Апостола язычникам, тем менее искать и указывать в нем «внешнее наглядное оправдание» для последней. Он, на сколько это видно из анализа Антиохийских событий и речи Ап. Павла, записанных св. Лукой, ясно понимает те высшие цели, которые руководили Апостолом при обращении своей проповеди к синагоге мы дадим несколько более подробных тому разъяснений.

Апостол говорит Антиохийским иудеям (Деян.13:46–7), не принимавшим его проповеди: *«вам первым надлежало быть проповедану слову Божию; но как вы отвергаете его и сами себя делаете недостойными вечной жизни, то вот мы обращаемся к язычникам. Ибо так заповедал (ἐντέταλται) нам Господь: Я положим (τέθεικα) Тебя во свет язычникам, чтобы Ты был во спасение до края земли»* (Ис.49:6). Главный вопрос, с точки зрения которого мы должны осветить эти слова в виду возражений отрицательной критики, формулируется так: выражает ли здесь Апостол зависимость прав язычников на слышание проповеди о спасении от неверия Иудеев? Наш ответ на этот вопрос будет безусловно отрицательный. И это вот почему. Основание, скажем даже, пользуясь излюбленным термином отрицательной критики, «оправдание» для своей проповеди язычникам Апостол в разбираемых нами словах находит не в факте неверия Иудеев, а в Божественной заповеди. *«Ибо так заповедал нам Господь»*. Не неверие Иудеев, а призвание Апостола Господом к универсальной проповеди Евангелия, обнимающей в себе и язычников, обуславливает его настоящее предложение слова Божия язычникам. И это свое назначение Апостол сознает не только теперь – в виду фактического неверия Иудеев. Заповедь об универсальности спасения предносилась его взору и ранее, ясно сознавалась им и прежде. На это уже указывает perfectum – ἐντέταλται (заповедал). Отвержение иудеями спасения ничего не изменяет в сущности Апостольского призвания Павла. Как к синагоге, так и к язычеству Ап. Павел обращается с проповедью

во исполнение заповеди об универсальности спасения. После разрыва с синагогой изменяются лишь средоточный пункт и порядок спасения. – Правильность такого понимания 13, 46–7 можно подтвердить ссылкой на св. Златоуста. «Слова Апостола исполнены великой кротости. Не сказал: мы оставляем вас, дабы показать, что можно было опять возвратиться сюда; и это (удаление) делается не вследствие вашего оскорбления, но так нам заповедано. Язычникам надлежит услышать (слово Божие), но то не от нас, а от вас зависит, что они должны будут (услышать) прежде вас». «Чтобы язычники с прискорбием не подумали, что в случае готовности Иудеев они не получили бы благ (спасения), он приводит пророчество Исаии» (см. бес. 30-ю на Деян. Ап.). В другом месте тот же св. Златоуст рассуждает: «сотворивший брачный пир для сына тогда уже стал звать с перекрестков, когда не захотели идти званные (Мф.22:9). И насадивший виноградник тогда уже положил отдать оный другим виноградарям, когда первые убили наследника (Мф.21:38). И Павел вооружавшимся против него иудеям сказал: *вам бы лепо первее глоголати слово Божие: а понеже недостойны творите сами себе, се обращаемся во языки* (Деян.13:46). Из всего этого явствует, что по порядку следовало сперва прийти иудеям, а потом язычникам; но поскольку иудеи оказались неверующими, порядок изменен. Неверие и падение Иудеев сделали то, что язычники вошли прежде.... И Христос Господь, посылая учеников Своих на проповедь, не просто сказал: *идите ко овцам погибшим дому Израилева, но идите паче* (Мф.10:6), показывая тем, что после Иудеев должно идти и к язычникам».<sup>436</sup> Подобные рассуждения св. Златоуста о внутреннем смысле заявления Ап. Павла к иудеям еще более должны утвердить нас в той мысли, что в данном месте Апостол вовсе не думает поставить право язычников на спасение в зависимость от неверия Иудеев. Право это дано Божественной заповедью, но достижение его ускоряется самыми событиями – неверием Иудеев, которое в свою очередь есть дело Божественного попущения, промыслительного домостроительства о спасении всех людей: *тех падением спасение языком* (Рим.11:11). Как видим, Ап. Павел в послан. к

Римл. выражается гораздо сильнее о взаимоотношении Иудеев и язычников ко спасению, чем в Деяниях. Таким образом, заключает Пфлейдерер, «по Деяниям и по Павлу выходит, что место иудеев должны занять язычники, по этим еще далеко не сказано, что языческая миссия вызвана была только случайно, благодаря известному расположению духа Иудеев, но как неверие, так и вера язычников и там, и здесь – в Деяниях и посланиях – основывается на вечном определении Божиим, есть возвышенная над всяким случаем и произволом Божественная воля».<sup>437</sup> Апостол вовсе не хочет обосновать принципиально свое призвание и право проповедовать язычникам на неверии Иудеев.

Овербек, однако, усиливается найти такую тенденцию в самом расположении повествования св. Луки о благовестнической деятельности Ап. Павла. По замечанию Овербека рассказ Деяний идет «обыкновенно» по такой схеме: 1) выступление Апостола с проповедью в синагоге; 2) неверие Иудеев и 3) обращение Ап. Павла к язычникам; только как исключения могут быть рассматриваемы такие случаи, где ход дела представляется иначе, или где не выразительно указывается, что он был именно такой.<sup>438</sup> Однако эти исключения и изобличают всю предвзятость мнения отрицательной критики о тенденциозном, искусственном характере Деяний. Так, в указанном отношении далеко не выдерживается та схема, которую отмечает отрицательная критика. Только один акт из этой схемы, по которой свящ. писатель будто бы искусственно расположил повествование о благовестнической деятельности Ап. Павла, можно признать обыкновенным, это – выступление Апостола с проповедью к синагоге (ср. 17, 2). Чтобы проповедь Ап. Павла в синагогах иудейских на Саламине вызвала преследование иудеев, ничего не сообщается (13, 5). Иудеи Верийские даже удостаиваются похвалы со стороны Деесписателя за свое расположение к проповеди Апостола (17, 11). Возбуждение здесь против Апостола подстраивается пришлыми Фессалонникийскими Иудеями (17, 13). На этот факт следует вообще обратить внимание. Оппозицию Апостолу составляет собственно кучка

Иудеев, вероятно в роде тех фанатиков, которые позднее поклялись ни есть, ни пить, пока не убьют Ап. Павла (23, 12). Они повсюду следовали за Апостолом и возмущали против него народ, возбуждая его страсти против Апостола. В Листре народ едва не побивает Ап. Павла камнями до смерти по возбуждению таких инициаторов, пришедших из Антиохии и Иконии (14, 19). Верийские иудеи действуют по наущению также пришедших иудеев. В Антиохии, по свидетельству Ап. Павла в послан. к Галатам, причиной распри между Апостолами Петром и Павлом были пришедшие из Иерусалима Иудеи (Гал.2:4 сн. 12). Но или не везде они проникали вслед за Апостолом, или не везде находили удобную для себя почву, – по крайней мере мы ничего не знаем о неверии и возбуждении Иудеев против Апостола в Ефесе. Ефесские Иудеи не только не веруют и не вооружаются по «обыкновенно» (!) против Апостола, но даже просят его побыть у них долее (18, 20). Целых три месяца проповедует Апостол в синагоге Коринфской, приобретает несомненно многих из Иудеев для царствия Божия, и, однако только к концу третьего месяца встречает отпор со стороны *некоторых* ожесточившихся Иудеев (19, 8–9). Все это очень веские факты, которые никак не могут подойти под схему, намечаемую критикой в движении повествования Деяний, и ясно указывают на её искусственность. Если же и больше фактов обратных, благоприятных для такой схемы, то они – результат не стремления Деяписателя выдержать во что бы то ни стало эту схему, а верное отображение исторической действительности. Сам Апостол в послании к Фессалоникийцам говорит, что Иудеи препятствовали ему говорить язычникам, чтобы те спаслись (1 Феса.2:16), он упоминает о гонениях, страданиях своих в Антиохии, Иконии, Листре (2Тим.3:11). Искусственность отмеченной схемы и произвольность усвоения её критикой Деяписателю вскрывается также из того, что св. Лука, заметив о возбуждении Иудеев против Апостола в Иконии (14, 2), в Фессалониках (17, 5), в Верии (17, 13), ничего не говорит о том, чтобы это ожесточение Иудеев давало повод для Апостола обратиться с благовестием к язычникам, чтобы такая проповедь в действительности имела место. Строго говоря,

указываемая схема в порядке апостольской проповеди может, быть применима только к трем пунктам – Антиохии, Коринфу и Риму. В этих трех городах главных центрах тогдашнего мира – апостольская проповедь, действительно, переживает одинаковую судьбу, переходя от Иудеев к язычникам вследствие неверия первых. Но эта одинаковость, после предшествующих наших рассуждений о сущности миссии Ап. Павла и её осуществлении, не должна возбуждать в нас никаких сомнений и подозрений.

II) Перейдем теперь к рассмотрению данных свящ. кн. Деяний об отношении Ап. Павла к иудейству вообще и Моисееву закону в частности. Остался ли здесь св. Лука верен исторической истине, поскольку она заключается в посл. Ап. Павла? Отрицательная критика усматривает полное извращение истины в той характеристике отношений Ап. Павла к иудейству, какую дают Деяния. По взгляду Овербека изображение св. Лукой этих отношений совершенно будто бы уничтожает, характерные признаки Павловой теологии, от антипомизма Ап. Павла не оставляет и следа, а на место его ставит существенное согласие Апостола с иудейством в мировоззрении, жизни и учении.<sup>439</sup> Даже защитники исторического характера Деяний иногда останавливаются как бы в недоумении перед некоторыми фактами *законнического поведения* Ап. Павла и не могут оправдать их с моральной стороны.

Для того, чтобы правильно уяснить себе отношение Ап. Павла по Деяниям к иудейству, нам необходимо отыскать точку соприкосновения между суждениями отрицательной критики и апологетики по этому пункту. Иначе все опровержения отрицательных мнений и указание на положительные аргументы апологетики не будут сопровождаться никаким осязательным результатом в выяснении данного вопроса. Такая точка соприкосновения существует. Критика не отрицает того, что «исторически Павел в силу своей личной свободы от закона мог *по обстоятельствам (для практической цели)* подчиняться требованиям закона, но также и эмансипироваться от них».<sup>440</sup> Этот же пункте особенно сильно выдвигает, и апологетика при

своей защите законнического образа действий Ап. Павла, о котором повествуют Деяния. Но делая такую уступку апологетика, отрицательная критика далее значительно расходится с ней. В верности Ап. Павла закону, поскольку она находила обнаружение себе по повествованию св. Луки, критика видит не только простую «аккомодацию» к внешним случайным обстоятельствам, но безотносительное исполнение законных предписаний в духе иудейства. По изображению св. Дееписателя Ап. Павел будто бы является совершенным Иудеем.<sup>441</sup> В этом заключается неисторичность свящ. книги и её резкое противоречие с посланиями Ап. Павла.

Теперь намечается для нас та точка отправления, из которой должно исходить наше исследование о «законничестве» Ап. Павла по Деяниям, и тот главный вопрос, от решения которого зависит правильное освещение воззрений св. Луки на исполнение Апостолом разных требований закона. Точкою отправления должно служить определение того, под каким углом зрения Дееписатель рассматривает каждый акт соблюдения Ап. Павлом закона – применительно к внешней обстановке или наоборот. Спросим прежде всего: считает ли Апостол, по изображению св. Луки, соблюдение закона соединимым с верою во Христа? Утвердительный ответ на поставленные вопросы сам по себе отнимает у отрицательной критики главное оружие против историчности содержания Деяний и обессиливает её подозрения против достоверности Дееписателя.

Одним из важных фактов для характеристики личного отношения Ап. Павла к иудейскому закону по Деяниям является участие его в назорейских очищениях в Иерусалиме (21, 20–26). Этот факт был вызван распространившимися в Иерусалиме слухами, будто Апостол учит Иудеев рассеяния отступлению от Моисея, говоря, *«чтобы они не обрезывали детей своих и не поступали по обычаям»* (21, 21). Целью его было наглядно засвидетельствовать, что *«все слышанное (иудеями об Апостоле) несправедливо, но что и сам он продолжает соблюдать закон (στοιχεῖς καὶ αὐτὸς τὸν νόμον φυλάσσειν)»* (21, 24). Сообщение св. Луки об этом случае из жизни Апостола

возбуждало недоумение среди древних толкователей св. Писания и новейших комментаторов. Св. Златоуст этот случай соблюдения Ап. Павлом иудейского обряда, как и обрезание им св. Тимофея, причисляет к назидательным примерам благочестивого обмана.<sup>442</sup> Притворное исполнение Апостолом обрядового закона с доброю целью – по усмотрению (dispensative) видит и бл. Иероним в отмеченном случае.<sup>443</sup> Новейшие экзегеты, желая защитить историчность разбираемого факта, объясняли его или также обманом со стороны Апостола,<sup>444</sup> или слабостью и поспешностью,<sup>445</sup> а то просто послушанием местному епископу – в данном случае св. Иакову.<sup>446</sup> В виду этого и самый факт подвергался различному толкованию. Одни видели в нем только участие Апостола в тех очищениях и жертвах, которыми ознаменовывался конец назорейского обета (Baumgarten). Другие, преимущественно подозрительно относящиеся к достоверности повествования Деяний, разумели здесь полное принятие на себя Апостолом обета назорейства вместе с четырьмя другими.<sup>447</sup> Однако, скорее нужно согласиться с первым толкованием, чем со вторым.<sup>448</sup> По Ренану «требование, предъявленное к Апостолу, заключалось не в том, чтобы сделаться назореем, а заплатить издержки за освящение четырех других назореев, которые сами не были в состоянии расплатиться за приносимые при таких случаях жертвы».<sup>449</sup> Текст Деяний вполне оправдывает такое понимание: *«возьми на себя издержки на жертву за них, чтобы остригли себе голову»*. Принимать на себя издержки за других назореев считалось у Иудеев благочестивым делом. Флавий рассказывает об Ироде Агриппе 1-м, который преследовал, хотя из внешних сторонних соображений, фарисейски – национальную политику,<sup>450</sup> что одним из его первых действий по прибытии в Иерусалиме было внести за многих бедных назореев расходы, давшие им возможность остричь головы.<sup>451</sup> Итак, принятие на себя издержек по обету четырех назореев с участием в их очищениях и жертвоприношениях – вот в чем состояла сущность обрядового акта, совершенного Ап. Павлом в его последний приезд в Иерусалиме. Этим мы вовсе не хотим умалить



значение самого акта, желая смягчить, так сказать, размер и значение события. Мы допускаем, что ранее в Кенхреях Апостол дал обет назорейства (Деян.18:18).<sup>452</sup> По предписаниям об обете назорейства Ап. Павел должен был в течение семи дней (Деян.21:27) стоять в притворе храма с масляными лепешками в руках, принести пять агнцев в жертву всесожжения, пять агниц в жертву за грех, пять овнов, как благодарственную жертву, пять корзин, наполненных опресноками и лепешками с елеем, класть их на свои руки и возносить их в жертву возношения Господу (Числ., 6).<sup>453</sup> Одна такая тесная связь Апостола Павла с назореями и участие его в сложном предписанном законом и усиленном раввинскими преданиями,<sup>454</sup> церемониале окончания обета, которое во всяком случае имело у Иудеев почти такое же значение, как и само назорейство,<sup>455</sup> давали лучшее доказательство его верности закону Моисееву.

Не умаляя значения факта, передаваемого св. Лукой (Лк.21:21–26), мы должны осветить воззрения св. Луки на это участие Ап. Павла в характернейших ритуальных требованиях закона Моисеева, которые принадлежали, по терминологии самого Ап. Павла, «к *немогущим и бедным вещественным началам*» (Гал.4:9). Первый вопрос, который сам собой возникает здесь, это – зачем Ап. Павел пришел в Иерусалим? Из Деяний мы имеем следующие данные, по-видимому, смутные и противоречивые, для определения этой цели. Последнее путешествие Апостола в Иерусалим было задумано им еще за долго до его осуществления, во время пребывания Ап. Павла в Ефесе. Апостол, упрочив христианство в Ефесе, хотел снова пройти Македонию и Ахаию, затем посетить Иерусалим, чтобы оттуда отправиться в Рим (19, 21) Желание видеть Рим было вообще сильно у Апостола (Рим.15:23). На пути туда Апостол хотел зайти в Иерусалим. Так св. Лука определяет первоначальную цель посещения Апостолом Иерусалима, который представлялся, поэтому, лишь проходным пунктом. В 20, 16 он подкладывает Апостолу как будто другой мотив для посещения Иерусалима – желание побывать в Иерусалиме на празднике пятидесятницы. Апостол, ради этого

желания, даже ускоряет свое путешествие (20, 16). Для поклонения приходил Ап. Павел в Иерусалим и по его собственному заявлению (24, 11) в речи перед Феликсом. Тут же он, так же мимоходом и бегло, указывает, что он пришел с *«милостыней народу своему и приношениями»* (24, 17). Еще, кажется, яснее выступает эта спутанность мотивов, по которым Ап. Павел направляется в последний раз в Иерусалим, когда мы снесем с указанными местами Деяний его собственные показания в посланиях. В первом посл. к Коринфянам (16, 3–4), писанном Апостолом из Ефеса, он связывает свое путешествие в Иерусалим с отправлением туда *«подаяния для святых»*. Сбор для Иерусалимской церкви вообще занимал Ап. Павла сильно. Во 2-мч, посл. к Коринфянам он располагает их к особенной щедрости в пользу иерусалимских братьев, упоминает в качестве примера о церквях Македонских, что они *«доброхотны по силам и сверх сил»* (2Кор. гл. 8). Из посл. к Римлянам видно, что Апостол беспокоился о том, как будут приняты в Иерусалиме его дары (15, 31). Целью последнего путешествия Апостола в Иерусалим было таким образом, как будто приношение туда даров, о чем св. Лука почему-то говорит вскользь. Мало того. Самое намерение Ап. Павла посетить Иерусалим вовсе не было таким твердым и положительным фактом, как представляет дело св. Лука. О предстоящем путешествии своем в Иерусалим Апостол выражается условно (*«если прилично, 1Кор.16:4»*). Итак, если последний мотив путешествия – раннейшее твердое намерение – на самом деле отсутствовал у Апостола, на чем, впрочем, св. Лука и не настаивает, указывая другие мотивы у Апостола, а о приношении милостыни он только упоминает, то, по-видимому, главным, движущим мотивом для Апостола оно считает в данном случае желание Апостола побывать на празднике пятидесятницы в Иерусалиме. Так и полагает отрицательная критика. По её взгляду св. Лука, желая в интересах своей предвзятой тенденции представить Апостола ревностным строгоблагочестивым иудеем, выводит его путешествующим в Иерусалим ради присутствия на праздниках, к которым стекались в Иерусалим иудеи со всех сторон. По крайней мере

он целых два раза подкладывает Ап. Павлу этот мотив для путешествий в Иерусалим (18, 21; 20,16).<sup>456</sup> Но присматриваясь ближе к рассказам св. Луки о предпоследнем путешествии Апостола в Иерусалим (18, 21) и о последнем (20, 16), мы не находим, чтобы он передавал о них ради той искусственной цели, какую приписывает ему критика. Предпоследнее путешествие было задумано Апостолом перед отправлением из Коринфа: *«простившись с братьями, он отплыл в Сирию»* (18, 18)<sup>457</sup>, однако св. Дееписатель не считает нужным прибавить здесь, что Ап. Павел ехал в Иерусалим на праздник. Отсюда замечание его, что Ап. Павел не согласился побыть в Ефесе по случаю предстоящего праздника (18, 21), получает само собой значение во всяком случае не первоначального мотива.<sup>458</sup> Совершенно основательно Целлер обращает внимание на то, что Ап. Павел ради цели путешествия жертвует благоприятной перспективой для своей благовестнической деятельности в Ефесе, откуда он выводит совершенно логичное предложение о более высшей важной цели, которая в данном случае руководила Ап. Павлом, чем простое обнаружение своего благочестия.<sup>459</sup> Ранее мы высказали предположение, что приближающийся праздник был сроком окончания обета, данного Ап. Павлом. Но это объясняет только поспешность его и никак не указывает на праздник, как на собственную цель путешествия Апостола. Тем менее будет у нас оснований подозревать св. Луку в какой-либо тенденциозности при его сообщениях о путешествиях Ап. Павла в Иерусалим, когда мы обратимся к рассмотрению последнего посещения Ап. Павлом Иерусалима. Праздник опять-таки не может быть поставлен собственно целью этого путешествия, так как Ап. Павел имел его в виду гораздо ранее до фактического осуществления (19, 21) и колебался в своем намерении (1Кор.16:4). Но еще более говорит против приписываемой св. Луке тенденции в упоминании об этом путешествии опущение более существенного мотива его или, по крайней мере, отличительной черты его. Ап. Павел шел в главе посольства от многих церквей, которое имело своей целью принести богатые подарки для Иерусалимской церкви. Почему Дееписатель не указывает на

них, когда описывает последнее посещение Ап. Павлом Иерусалима? Очевидно, он знал о чрезвычайном назначении посольства и не забыл упомянуть позже о милостыне, которую принес Ап. Павел (24, 17). А как-бы удобно было воспользоваться этим фактом писателю-унионисту, который задался мыслью изложить историю перво-христианского общества в благоприятном тоне для иудействующей партии. Не давал ли ему повод для этого взгляд самого Ап. Павла на внутреннее значение приношений: *«дело служения сего не только восполняет скудость святых, но и производит во многих обильные благодарения Богу. Ибо, видя опыт сего служения, они прославляют Бога за покорность исповедуемому вами Евангелию Христову и за искреннее общение с ними и со всеми, молясь за вас, по расположению к вам, за преизбыточествующую в вас благодать Божию»* (2Кор.9:12–14). Не странно ли после этого, что св. Дееписатель пропускает известие о принесении через Ап. Павла даров любви от христиан язычников иудео-христианам, что должно было свидетельствовать о тесном общении и связи между ними? Даже Целлеру кажется странным такое умолчание св. Дееписателя о милостыне, принесенной Ап. Павлом в Иерусалим, как мотиве его путешествия. Он объясняет его тем, что Дееписатель имел какие-нибудь особенные основания для своего умолчания, именно, что он не в приношении милостыни видел собственно настоящий мотив Павлова путешествия.<sup>460</sup>

Мы показали, что нельзя подозревать св. Дееписателя в тенденциозности при сообщении им сведений о путешествиях Ап. Павла в Иерусалим, в частности и о последнем путешествии, которое главным образом занимает нас. Вместе с тем мы видели, что ни в наблюдении праздника, ни в приношении милостыни св. Лука не думает указывать мотив последнего посещения Ап. Павлом Иерусалима. Путешествие Апостола в Иерусалим не связано, по-видимому, этими, обуславливающими его, причинами. Но не впадает ли в таком случае св. Дееписатель в противоречие с уже отмеченными нами свидетельствами из его посланий, где последнее путешествие Апостола в Иерусалим ставится в зависимость от

сбора подаяний (1Кор.16, 3–4)? Противоречия на самом деле нет никакого. Из 2Кор.1, 16 видно, что Апостол Павел еще ранее отправления первого послания к Коринфянам думал пойти в Иерусалим по такому маршруту – Коринф, Македония, отсюда снова в Коринф, откуда уже в Иудею. Здесь Апостол говорит о своем предстоящем путешествии без всяких условий. Если позднее вместе с переменою этого первоначального плана, вызванной, быть может, волнениями в Коринфе же, куда Апостол Павел вместо себя послал Тита с пространном посланием (2Кор.7, 6–8), Апостол осуществление своего намерения ставит в зависимость от обстоятельств (1Кор.16, 2–4), то это, конечно, ничего не говорит против его первоначального намерения. Апостол все-таки, заметно, не покидает мысли посетить Иерусалим, только он не знает, сам ли лично он понесет приношения или отправит через доверенных с письмами; очевидно, не в доставлении подаяния была цель его путешествия в Иерусалим. Отмечая намерение Ап. Павла побывать в Иерусалиме, как давнее, возникшее безотносительно к сбору подаяний в Коринфе, св. Лука остается верен исторической правде и не противоречит посланиям.

Обращаясь теперь к тексту Деяний 19–20,<sup>461</sup> мы видим, что путешествие Апостола в Иерусалим является промежуточным актом между двумя периодами Апостольской деятельности – прежним Ефесским и новым, который можно назвать римским. Момент, в который Апостол задумывает свое путешествие в Иерусалим, с достаточной ясностью обрисовывается в повествовании св. Деяния. По тем успехам и по той силе, с какой возрастало и возмогло слово Господне (*οὕτω κατὰ κράτος ὁ λόγος τοῦ κυρίου ηὔξανεν καὶ ἴσχυεν* 19, 20), Апостол мог заключать, что успех проповеди в Ефесе твердо обозначен, и что его деятельность может направиться на новый пункт.<sup>462</sup> Апостол выбирает теперь Рим. Но прежде чем отправиться туда, Апостол хочет заехать в Иерусалим. Путешествие его туда стоит таким образом в связи с намерением переменить круг и место своей деятельности. Бросая взгляд на прежние миссионерские путешествия Ап. Павла, мы без труда подметим, что они исходным пунктом своим имеют Иерусалим. Если этого,

строго говоря, нельзя относить к первому путешествию, которое началось с Антиохии, где Ап. Павел был призван к Апостольскому служению чрезвычайным образом (Деян.13:2), то с полным правом можно считать Иерусалим начальным пунктом для следующих путешествий. Второе путешествие его предрешается и намечается в Иерусалиме, на сколько Иерусалимский собор поручает Ап. Павлу вместе с другими объявить по церквам Антиохии, Сирии и Киликии его определения (15, 22, 23). В том порядке сначала и идет путешествие Апостола (15, 41). Перед третьим своим путешествием Апостол посещает Иерусалим (18, 22). Под влиянием, вероятно, Иерусалимских событий Апостол видоизменяет план своего третьего путешествия (18, 23 сн. 21). Апостол возвратился в Ефес не прежней дорогой, как думал.<sup>463</sup> И в Рим Апостол, не смотря на свое давнее и сильное желание поскорее увидеть его (Рим.15:23), хочет направиться не прежде, как навестивши Иерусалим (19, 21). По прибыти в Иерусалим Ап. Павел, переночевав у своего «давнего ученика Мнасона Кипрянина», направляется прямо к Иакову и пресвитерам и, *«приветствовав их, рассказывает подробно, что сотворил Бог у язычников с служением его»* (21, 16–19). Последние слова в рассказе свят. Луки напоминают нам посещение Иерусалима Ап. Павлом и Варнавой перед собором, когда они *«возвестили все, что Бог сотворил с ними, и как отверз дверь веры язычникам»* (15, 4). Тогда Апп. Павел и Варнава развертывают перед Иерусалимской церковью картину своей деятельности у язычников. И теперь Ап. Павел знакомит в подробности св. Иакова и пресвитеров Иерусалимской церкви со всем, что сделал Бог у язычников через него. Эта Параллель уясняет нам, в чем заключался главный интерес путешествий Ап. Павла в Иерусалим, ради кого они предпринимались и для какой цели. Показать и вновь закрепить свою связь с Иерусалимской христианской первообщинной, говоря вообще, было целью периодических путешествий Апостола в Иерусалим. Не без основания Шмидт в кратком рассказе св. Деяписателя о предпоследнем посещении Апостолом Иерусалима обращает внимание на выражение *«ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν»* (18, 22

сн.21:19), предполагая, что не без намерения употребляет его Дееписатель, который в этом, правда беглом, замечании хочет указать собственную цель путешествия Ап. Павла.<sup>464</sup> Свидание с Иерусалимской церковью, с её представителями вызывало Апостола на путешествия в Иерусалим. – Та же параллель между последним путешествием Ап. Павла в Иерусалим и прежним перед собором Иерусалимским уясняет нам, какого рода были побуждения к таким свиданиям, и проливает яркий свет на внутренний смысл и значение этих свиданий. Оба эти путешествия совершаются при очень похожих друг на друга обстоятельствах. Путешествие Ап. Павла и Варнавы в Иерусалим обуславливалось возмущением иудео-христиан против сущности их проповеди язычникам (15,1). Ап. Павел и Варнава должны были прибегнуть к защите соборной. Собор одобрил деятельность их и санкционировал с внешней юридической стороны право проповеди язычникам. Но он не мог уничтожить враждебных отношений иудео-христиан к христианам из язычников и в частности к самому Апостолу языков Павлу. Это зависело от того, что соборное Апостольское определение не успело и не могло привиться к иудео-христианам в должной мере. Большинство их осталось довольно соборным постановлением совершенно безотчетно, или из невольного уважения к высоким авторитетам Апп. Петру и Иакову. Враги христианской свободы по-прежнему остались врагами и при первой проповеди Апостола языков явились его упрямыми противниками. Чем больше распространялось христианство между язычниками, тем настоятельнее проводили они в каждом новопросвещенном круге христиан идеи своего иудейского благочестия. Чем шире раздвигались пределы христианской церкви, тем больше изыскивали они и находили для себя случаев и поводов нарушать покой верующих, унижить Ап. Павла, распространить про него односторонние нелепые слухи. По посланиям к Галатам, отчасти к Коринфянам мы можем познакомиться с интригами, которые вели против Апостола ревнители закона, по имени христиане, а по духу иудео-фарисеи. Главный центр их, как и естественно ожидать, был в Иерусалиме, откуда и *выходили скрытно лжебратии*

*подсмотреть за свободой Апостола (Гал.2:4 сн. 12).* Они были виновниками и тех слухов об Апостоле, которые распространялись в Иерусалиме и среди Палестинских Иудеев вообще, в большинстве случаев *ревнителей закона*. Чтобы рассеять их предубеждения, возможно тверже поставить дело благовестия язычникам, Апостол и в последний раз своего пребывания обращается к собору Иерусалимской церкви во главе с Иаковом и подробно передает им, как при помощи и по водительству Бога совершается его служение среди язычников (21, 20). Такими высокими и важными для служения Апостола языков и вселенского распространения христианства интересами, с необходимостью вытекающими из тогдашних исторических обстоятельств, руководится Апостол при совершении своих путешествий в Иерусалим. Не зависимость Апостола языков от Иерусалимской перво-христианской церкви, не стремление показать себя право-верующим иудео-христианином, ревнителем закона влечет по временам Апостола в Иерусалим, а забота об осуществлении своего высокого призвания, об освещении идеи христианского универсализма перед глазами неумеренных поклонников прежней иудейской исключительности. Главная цель его – показать следы Божественного водительства в его служении (21, 20). Самый удобный для этого момент был, конечно, конец Апостольской деятельности в известной области, когда Апостол с одной стороны имел много фактов для подтверждения своей главной мысли, а с другой готовился продолжать в том же духе свою деятельность в другом месте. Связь путешествий Апостола с праздниками,<sup>465</sup> с приношениями была второстепенная, побочная, служебная для его главной цели. И св. Деяния, не оттеняя этих последних фактов, очевидно, прозирает во внутренний смысл путешествий Апостола, который он отмечает, если не всегда подробными (в предпоследнее путешествие), но за то твердыми штрихами.<sup>466</sup>

Рассказ Ап. Павла, рисующий его служение среди язычников; благоприятно действует на св. Иакова и пресвитеров Иерусалимской церкви: *«они, выслушав, прославили Бога»* (21, 10). Но рядом с пресвитерами, руководителями общины,



Иерусалимская церковь заключала в себе значительное число их пасомых, иудео-христиан, среди которых распространялись упорные слухи, приобретающие веру (*κατηχήθησαν*),<sup>467</sup> будто Апостол всех Иудеев, живущих между язычниками, учит отступлению от Моисея, говоря, чтобы они не обрезывали детей своих и не поступали по обычаям (21, 21). Не так легко можно было убедить их на словах, что слухи эти не достоверны. Поэтому св. Иаков от лица пресвитеров простосердечно и дружески говорит Ап. Павлу: *«видишь, брат, сколько тысяч уверовавших Иудеев, и все они ревнители закона (ζηλωταὶ τοῦ νόμου)»*. Для успокоения их Иаков и советует Ап. Павлу принять участие в обете четырех назореев (21, 23–4). Предположение это, как можно судить по связи речи, было неожиданностью для Ап. Павла. Здесь прежде всего обращает на себя внимание то обстоятельство, что пресвитеры, приглашая Апостола Павла к исполнению предписаний законных, считают нужным предпослать замечание, что число уверовавших велико, и все они *ζηλωταὶ τοῦ νόμου*. Такая мотивировка предложения была необходима, поскольку для Ап. Павла указывалось новое начало, определяющее его поведение, которому Апостол языков не следовал, *ζῆλος τοῦ νόμου*. Иерусалимские пресвитеры, делая предложение Апостолу языков, бывшему более, чем кто-либо, выразителем христианской свободы, указывают, что требование их имеет в виду не лично Апостола, а иудео-христиан *«ревнителей закона»*, что они таким образом не думают отрицать основную точку зрения Апостола, а требуют у него уважения, признания другой, не исключаящей его собственной. Ради иудеев, из снисхождения к их *ζῆλος τοῦ νόμου* Апостол приглашался к исполнению закона Моисеева, чтобы быть *«для подзаконных яко подзаконный»* (1Кор.9:20).

Но в чем заключалась основная точка зрения иудео-христиан, какой имело смысл их *ζῆλος τοῦ νόμου*? *Ζῆλος τοῦ νόμου* означает не более, как сохранение или, лучше, охранение закона, его авторитета и значения, но не фарисейскую ревность к нему. Справедливо указывает Целлер на то, что св. Деяния имеет в виду вовсе не ту упорную, непримиримую враждебность, какую питала к Апостолу иудео-христианская

оппозиция в лице своих крайних строгих членов.<sup>468</sup> Среди иудео-христиан господствовала лишь подозрительность по отношению к Апостолу, недоверие, правда сильное (*κατηχήθησαν*), благодаря постоянным невыгодным слухам об Апостоле, тем не менее не предзанятое и прямо враждебное. Св. Дееписатель далее указывает (ст. 25), что мысль привлечь к исполнению Моисеева закона языко-христиан, из-за чего работала оппозиция против Апостола, лежала далеко от Иерусалимских христиан. Итак, предъявление к Апостолу со стороны Иерусалимских пресвитеров известного требования во имя *ζῆλος τοῦ νόμου* не означало принципиального признания значения закона, как необходимого условия спасения, упразднявшего или, по крайней мере, унижавшего веру и благодать, и Господа Иисуса Христа. Точку зрения иерусалимских пресвитеров в данном случае ясно определяет св. Ириней, когда он говорит вообще об Апостолах: «бывшие с Иаковом Апостолы позволяли язычникам действовать свободно, предоставляя нас Духу Божию Сами же, зная того же Бога, держались прежних обычаев» (Прот. ересей III, 12, 15).<sup>469</sup> Наглядного уважения этих «прежних обычаев» иерусалимские пресвитеры ожидали от Апостола, не стесняя тем его христианской свободы. Под этим условием Апостол мог подчиниться законной обрядности, не нарушая основного принципа христианства, и притом не притворно.

Апологетика для защиты Ап. Павла, как блюстителя иудейских обрядов, вообще всегда особенно оттеняла ту мысль, что отношение Апостола к законной обрядности было безразличное. Но если так, Апостол через свою аккомодацию к иудейской обрядности, на сколько она выразилась в его участии в назорейских очищениях, действительно, мог пробудить ложное представление о себе и дать повод к подозрению, что он прибегает к искусственной унии там, где нельзя достигнуть соглашения прямым путем, как и рассуждает отрицательная критика. Дело в том, что весь внешней чин, определявший строй религиозно-общественной жизни иудейского народа, *ἔθνη* его – нельзя вполне сопоставлять с «обычаями» других народов. Закон иудейский простирался на всю индивидуальную,

общественную и политическую жизнь Еврея. У всех других народов граждански социальная жизнь настолько была отделена от культа, от почитания Бога, что было возможно следовать в повседневной жизни народным обычаям, не участвуя в культе. У иудеев, напротив, все *ἔθνη*, даже социальной жизни, были составными частями Богопочтения, *θρησκείας*,<sup>470</sup> они покоились на данном от Бога законе, и их соблюдение было доказательством послушания Богу Израильскому. Тесная связь между Богопочтением и нравами и обычаями социальной жизни Евреев яснее всего обнаруживалась в праздновании субботы. Кто соблюдал иудейские обычаи, наблюдал закон, тот давал доказательство своего Богопочтения. Если мы таким образом говорим, что для верующих в Иисуса Христа Израильтян наблюдение закона имело значение «индифферентного обычая», то во всяком случае не должны отвлекать его от всякого отношения к Богопочтению. Такая абстракция является немыслимой, потому что она противоречит духу Моисеева законодательства. По стольку совершенно справедливо замечание отрицательной критики, что выражение – «наблюдение закона без религиозного значения», индифферентное отношение к нему есть в сущности недоразумение.<sup>471</sup> И от Апостола ожидается, что он нелицемерно выполнит обряды, соединенные с обетом назорейства: *«и да познают вси»*, говорит ему Иаков, не *«пусть подумают»*, но: *«да познают»*, убедятся, что *«все слышанное ими о тебе, несправедливо, но что и сам ты продолжаешь соблюдать закон»* (21, 24). Если теперь удержать точку зрения апологетики, что отношение Ап. Павла к законной обрядности было индифферентное, то тогда в существе дела мы возвратимся к старой мысли, высказанной впервые Оригеном и столь популярной в древнем экзегесисе, что Ап. Павел при соблюдении иудейских обрядов притворялся, допускал некоторую хитрость из пастырского благоразумия. Проводя последовательно эту мысль, мы должны будем упрекнуть Ап. Павла в лицемерном отправлении обрядов, хотя бы ради и высшей цели, приписать ему *officiosum mendacium*, как выражается блаж. Августин. В таком искусственном объяснении,

дающем оружие в руки отрицательной критики, мы совершенно не нуждаемся. Апостол искренно, нелицемерно мог исполнить предписания закона, относясь к ним, как Божественным установлениям, которые сами по себе святы, праведны, добры (Рим.7:12), соединяя с ними религиозное значение – Богочтения, если оставляли ненарушимым принцип христианства, полагающий надежду спасения не в законе, а в благодати. Итак, св. Дееписатель, приводя пример подчинения Апостола законной обрядности, ясно указывает, что это было со стороны Апостола снисхождением к иудейским воззрениям, которое он допускал под условием сохранения автономии и универсализма христианства.

Переходим теперь к рассмотрению другого случая из жизни Апостола, когда он, по повествованию св. Луки, явился блюстителем иудейских обрядов, обрезавши св. Тимофея. Интерес св. Дееписателя направляется при описании этого события не на св. Тимофея, а на самого Апостола Павла. Инициатива обрезания св. Тимофея и вообще весь акт этот представляется делом Апостола, который *«взяв, обрезал его»* (16, 3). Таким образом Дееписатель рассматривает этот поступок Ап. Павла с той же точки зрения, с какой он смотрел на участие его в обете назорейства, именно как доказательство того, что Апостол *«и сам продолжает соблюдать закон»*. Но как там св. Дееписатель видит простое снисхождение к воззрениям Иудеев, так и здесь он выступает охранителем закона ради других, окружающих его. Причиной обрезания Тимофея служат, по рассказу Деяний, *«иудеи, находившиеся в тех местах»* (16, 3). По обыкновенному словоупотреблению в Деяниях здесь речь идет об иудеях, еще не уверовавших в Иис. Христа (ср. Деян.13:50; 14, 4, 49); у этих иудеев не было еще никакого определённого взгляда на обрезание с точки зрения христианской, и, следовательно, не могло быть и сознательного определённого противления свободе христианской.<sup>472</sup> Известен исторически взгляд иудеев на язычников. Они еще могли помириться с тем, что Тимофей, как и многие другие язычники, уверовали во Христа без обрезания; после многочисленных фактов подобного обращения в христианство это стало для них

делом уже довольно привычным, но никаким образом Иудей не мог слушать и тем более подчиниться учителю и проповеднику – необрезанному язычнику, «Это – причина обрезания, замечает св. Златоуст, ибо они (иудеи) не стали бы слушать слово необрезанного».<sup>473</sup> Вся история Евр. народа показывает, что он был преувеличенно проникнут сознанием своего мирового назначения – быть всемирным священником и пророком Бога истинного для язычников. Еврей всегда ревниво оберегал это великое свое преимущество и всегда был мало расположен к тесному общению с язычниками; горделивое сознание своего превосходства перед язычниками, своего исключительного призвания и избрания из всех народов всегда ставило еврея, по крайней мере в его собственном сознании, неизмеримо выше лучшего язычника, так что он совершенно естественно смотрел свысока и с презрением на всякого язычника. Свое превосходство перед язычниками еврей особенно ясно сознавал в отношении религиозном. Здесь именно еврей должен был учить язычника, а не отнюдь язычник еврея. И такой взгляд евреев на себя, как на избранный народ, в его, конечно, сущности и за исключением крайностей, был справедлив. Его разделял, как мы уже отмечали в своем месте, и Ап. Павел, обращаясь с проповедью прежде всего к синагоге именно в виду её миссионерского призвания – быть светом язычников. И как обращение Ап. Павла с первоначальной проповедью к синагоге не было отрицанием универсализма христианского, а напротив выходило в сущности из сознания его и служило этой идее, так и обрезание Ап. Павлом св. Тимофея служило лишь к большему торжеству этой идеи. «Павел избрал своим спутником Тимофея, как сына язычника, – по вниманию к язычникам, которым он должен проповедовать имя Иисуса, а как сына иудеянки, и обрезанного, – по вниманию к иудеям, которым по устройению Божию первым должно быть принесено благовестие», остроумно замечает Баумгартен.<sup>474</sup> Другого, так сказать, универсального и всем угодного проповедника Евангелия действительно трудно было найти. *«И церкви утверждались верою и ежедневно увеличивались числом»* (16 5), замечает св. Дееписатель вслед за сообщением об

обрезании Тимофея. «Видишь ли, толкует св. Златоуст, что обрезание не только не повредило, но и принесло великую пользу»<sup>475</sup>?

Разъясняя в таком духе поступок Ап. Павла – обрезание св. Тимофея, экзегеты упускают из внимания другую сторону этого факта, которая выставляет Ап. Павла, как охранителя закона ради Иудеев. Приближение Апостолом к себе св. Тимофея нужно рассматривать с социальной точки зрения тогдашнего иудейства. Апостол, *«пожелав взять с собою Тимофея»*, вступал в тесное общение с ним. Но *«иудею, как ранее замечает св. Лука, возбранено сообщаться или сближаться с иноплеменником»* (10, 28). Такой заповеди нет в законе Моисеевом. Не совсем доказательно причисляют ее к тем *vórima*, которые под влиянием иудейского высокомерия и национальной исключительности сложились с течением времени в иудействе и вошли в житейскую практику.<sup>476</sup> Обращение Иудеев с адиавенским царем Изатом, о чем рассказывает Иосиф Флавий (Ant. XX, 2, 4), распространение фарисеями прозелитизма между язычниками, с которыми они неминуемо должны были сообщаться (Мф.23:15), ясно говорят против существования одной из таких *vórima*. Напрасно Мейер первый случай рассматривает, как исключение, а второй, как злоупотребление.<sup>477</sup> Ни у Иосифа Флавия, ни у Матфея нет ни малейшего намека на то. Да и вообще, как известно, иудеи того времени находились в широком обращении с язычниками. Но несомненно, что язычники пользовались большим презрением со стороны иудеев. Даже прозелиты – пришельцы врат только были терпимы иудеями. *Proselyti sicut scabies Israeli* (Babyl. Niddah. s. 13, 2).<sup>478</sup> Обращение с язычниками было у иудеев вынужденное, не полное. Презрение и разобщение иудеев с язычниками вытекало из строгого наблюдения первыми заповедей закона Моисеева о пище. Различие между чистой и нечистой пищей было одной из непреодолимых преград между язычником и иудеем, которая затрудняла общение между ними, так как делала для них невозможным встречу за одним и тем же столом. «Кто ест с необрезанным человеком, ест как бы с собакой; кто касается его, касается как мертвого тела, и кто

моется в одном и том же месте с ним, моется как бы с прокаженным» (Pirke Rabbi Elieser, 29).<sup>479</sup> Иосиф Флавий хвалит некоторых священников, заключенных в Риме в тюрьму, что они и в напастях не забыли своего благочестия к Богу – питаются смоквами и орехами.<sup>480</sup> Вообще пренебрегать правилами «кашара», вкушать мясо, убитое руками язычника, принимать пищу, приготовленную язычниками, было мерзостью для Иудеев. Характерно, что Лидия, «σεβομένη τὸν Θεόν», крестившись от Ап. Павла, настаивает на том, чтобы он вошел в её дом и жил у ней: «если вы признали меня верною Господу, то войдите в дом мой и живите у меня» (16, 15). Это требование бывшей прозелитки Лидии напоминает приведенное нами выражение Вавилонского талмуда. Очевидно, и прозелиты не могли рассчитывать на полную равноправность с иудеями, поскольку эти отказывали им в социальном общении. Ап. Петр религиозную равноправность язычников с иудеями доказываешь в Антиохии тем, что ест вместе с язычниками (Гал.8:12). Из Клементин мы также можем видеть, какую цену придавали строгие иудеи общению в столе, которое имело у них значение признания полного религиозного общения.<sup>481</sup> Возвращаясь теперь к заповеди о несообщении с язычниками, которую попутно высказывает св. Дееписатель, передавая об обращении сотника Корнилия Ап. Петром, мы должны заключить, что она представляет собой общую формулу воспрещения иудеям принимать участие в пище вместе с язычниками. Так и думает Евальд.<sup>482</sup> На это указывает и связь символа с самым событием, поскольку обращение Корнилия язычника предваряется Апостолу видением полотна, спускающегося с неба на веревках, в котором находилось много нечистых животных, и приказанием Апостолу заколоть и есть их, – и упрек, которым встречают в Иерусалиме Апостола: «ты ходил к людям необрезанным и ел с ними» (11, 3). Тяжесть его лежит именно в последних словах. Таким же упрекам, несомненно, подвергнулся бы Ап. Павел, если бы он вступил в тесное общение с необрезанным Тимофеем, об отце которого все знали, что он был Еллин (16, 3). И это тогда, когда Апостол, только что отстаивавший идею христианского универсализма и

христианской свободы, готовился начать величественную благовестническую деятельность через посредство синагоги во имя её высокого универсального назначения. Как бы повредили эти упреки Апостолу в осуществлении его универсального призвания, затворивши перед ним на первых же парах двери всех синагог! *«Ради иудеев, находившихся в тех местах»*, которые всегда могли распространить слухи об Апостоле, как преступнике закона, ради них Ап. Павел, *«взяв, обрезал Тимофея»*, выразительно указывает св. Лука. Законный акт, который совершил Апостол, обрезавши св. Тимофея, имел значение не временное только, для того момента, как участие его в обете назореев в Иерусалиме, а сохранял свою силу во все продолжение Апостольской деятельности. Обрезывая св. Тимофея, Апостол, так сказать, принципиально показывал, что он, при строгом сохранении идеи христианского универсализма, все-таки *«продолжает сохранять закон»*, потому что обрезание это означало, что он в социальных отношениях к Тимофею стоит на почве строгой законности. Поэтому св. Деяния так мало хочет обратить внимание читателей на то, что Апостол, прибывши в Коринф, жил в иудейской семье (18, 2–3). Он ограничивается простым замечанием, что Акила и Прискилла были *«иудеи»*, и что Ап. Павел *«остался у них»*. Конечно, Ап. Павел, живя у них, наблюдал заповеди о пище, субботный покой, но все это само собой предполагалось уже фактом обрезания св. Тимофея. Упоминание об этом законном акте, поставленное в самом начале нового и самого плодотворного периода деятельности Апостола для осуществления своего призвания, имеет целью показать, что Апостол во все последующее время стремился *«сохранять закон»*. Факт этот характеризует весь следующий период.

Итак, в обрезании св. Тимофея Апостол дает новое, более принципиальное, доказательство всей соединимости идеи христианского универсализма и свободы с охранением внешнего чина и строя нравственно-религиозной жизни иудейского народа, обособляющего его от всех других народов и составляющего его исключительную собственность, – делает это, применяясь к господствующему настроению Иудеев. Такое



же применение нужно видеть и во всех других случаях подчинения Ап. Павла закону. И напрасно Овербек, соглашаясь допустить такую аккомодацию для факта обрезания Тимофея, не допускает ее для других подобных поступков Ап. Павла и в частности для острижения им волос по исполнению обета назорейства (18, 18).<sup>483</sup> Прежде всего странна такая непоследовательность. Иудей, который в известных случаях поступает по убеждению, исполняя закон не ради и не из внимания к другим, не может нуждаться в таком мотиве при исполнении закона и в других подобных случаях. Если же он в одном случае обнаруживает свободу, поступая против закона, то его прежнее исполнение закона не может быть объяснено иначе, как усвоением идеи религиозной свободы.

Вообще, чтобы устранить всякие перетолкования внутреннего содержания и значения «снисхождения» Апостола, в чем изощряется отрицательная критика, нужно остановить внимание на такой мысли: как мог св. Дееписатель думать, что доказательства Апостолом его подчинения закону могли произвести впечатление на Иудеев, когда Апостол, по его представлению, снова и снова нарушал закон? Не должно ли благоприятное действие их на Иудеев постоянно уничтожаться через обратные случаи? Если Дееписатель составлял свою историю, отдавая себе отчет в своих сообщениях, то он, отмечая случаи исполнения Ап. Павлом закона, вовсе не предполагал выставить Апостола строгим законником в духе иудейства, который считал наблюдение закона необходимым для себя лично. Целью его было показать, что Апостол не считал, веру в Иисуса Христа несоединимой с соблюдением закона, что ему не было нужды учить отпадению от закона, который мог сохранить свое значение при исповедании христианского универсализма и свободы. Отсюда искать иудаистическую тенденцию в Деяниях, как это делает отрицательная критика, бесполезно.

После того как мы посильно уяснили взгляд св. Дееписателя на отношение Ап. Павла к закону в связи и в противоположность воззрениям по этому вопросу отрицательной критики, нам остается показать по посланиям Ап.

Павла, насколько правильно представление св. Луки о «законничестве» Ап. Павла. И прежде всего, на сколько справедливо, что Апостол в противоположность обвинению, будто он учил отпадению от Моисея, признавал исполнение закона соединимым с верою во Христа? Иначе, применительно к суждениям критики, для большей точности вопрос должно формулировать так: можно ли видеть из посланий, чтобы Ап. Павел был убежден в несоединимости закона и веры в Иисуса Христа? Это убеждение о несоединимости этих двух элементов ветхого и нового завета многие из представителей отрицательной критики хотят видеть в антитезах Ап. Павла оправданно делами закона, соблюдению его. Но тут мы должны прежде всего условиться относительно одного пункта, и именно, как нужно понимать соблюдение закона? Как это ни странно, однако относительно этого пункта существует значительная разница в воззрениях. Апологетика утверждает, что нужно различать между таким соблюдением закона, которое рассматривается, как необходимое условие спасения, и таким, с которым не соединяется этого убеждения. В противном случае вера не препятствует наблюдению закона. В этом последнем смысле св. Дееписатель представляет в лице Апостола сочетание веры и закона. Критика, напротив, признает такое различие за неосновательную и не историческую теологическую абстракцию, которую оспаривал еще Иероним против блаж. Августина.<sup>484</sup> «Если обряды, писал он, не доставляют спасения, для чего и совершаются? Если же должны быть соблюдаемы, то непременно доставляют спасение. Ибо нет безразличия между добром и злом».<sup>485</sup> Как бы то ни было, современная критика, однако, не может совершенно отрицать того, что указанное различие между законом и законом в Деяниях существует. Она констатирует, как непоследовательность, самопротиворечие в Деяниях, когда св. Дееписатель возвещает свободу от закона по отношению к язычникам, но не к иудеям, хотя в то же время он выразительно утверждает о тех и других, что спасение обуславливается и достигается не делами закона, а благодатию.<sup>486</sup> Впрочем, критика и не считает за «чисто Павлово» такое различие и отказывает поэтому Деяниям в

исторической достоверности. Итак, допускал ли и признавал ли Ап. Павел то различие между законом и законом, которое несомненно вводят Деяния? На этот вопрос можно отвечать безусловно положительно. Ап. Павел, настойчиво проводя в своих посланиях, особенно к Римлянам и Галатам, мысль о неоправдании делами закона, называет палестинские христианские общины, где несомненно исполнялся закон, «*церквами Христовыми*» (Гал.1:22), «*церквами Божиими, во Христе, Иисусе*» (1Фес.2:14). Иерусалимскую церковь величает прямо «*святой*» (Рим.15:25; 2Кор.8:1); о членах этой общины он говорит, как о *братиях* (1Кор.15:6). В полной непредзанятости он усматривает в устройении церкви из обрезанных, как и в своей проповеди необрезанным, действие *благодати Божией* (Гал.2:8). Апостол очень далек от мысли, что с истинным христианством несовместимо пребывание в иудействе, ревностное стремление к устройению своей жизни по Моисеевым заповедям. Само собой, предполагается понятным, что Апостол достижение спасения полагал в чем-нибудь ином, а не в исполнении закона, и что он законнический образ жизни в отношении к христианству ставил на одну линию с следованием иным обычаям, определяющим внешнюю жизнь христианина. Иначе он не мог думать, если он свой совет не оставлять ни обрезания, ни необрезания основывает на том, что «*и обрезание ничто, и необрезание ничто, но все в соблюдении заповедей Божиих*» (1Кор.7:18–19). Ту же самую мысль Апостол выражает в послании Галат. 5, 6 и 3, 28. Направляя это свое послание против лжеучителей, которые ставили исполнение закона условием спасения, Апостол с особым ударением говорит: «*нет уже иудея, ни язычника, нет раба, ни свободного, нет мужеского пола, ни женского, ибо все вы одно во Христе Иисусе*» (3, 28), «*ибо во Христе Иисусе*» не имеет силы ни *обрезание, ни необрезание, но вера, действующая любовью*» (5, 6). Параллелизм обрезания и необрезания с отношениями естественной жизни показывает, что обрезание и необрезание принимаются здесь во внимание не сами по себе, но поскольку в них выражаются отношения естественно нравственной жизни, т. е. поскольку с ними связаны те или

другие обычаи.<sup>487</sup> Как природные, естественные различия между мужским и женским полом, отличительные черты типов греческого и иудейского не препятствуют принятию и усвоению христианства, так и христианство, и устройство внешней жизни членов его по иудейским обычаям могут совмещаться друг с другом. С другой стороны, как мало естественное различие между мужским и женским полом имеет влияние на собственно христианское достоинство, так же мало имеет значения для сущности христианства внешний строй религиозно-общественной жизни обрезанного, подчиняющегося закону, и необрезанного. – Итак, такая абстракция, в силу которой наблюдение закона являлось не средством к оправданию и освящению человека, а условной внешней формой жизни, определяющей принадлежность к Богоизбранному народу, несомненно, допускалась Ап. Павлом. Необходимость признать такую абстракцию и различие у Ап. Павла в терминологии и понятии «закона» вытекает уже из одного того, что в противном случае мы должны будем признать противоречие в учении Ап. Павла об оправдании. Это выясняет Тихоний в одном из своих герменевтических правил – «об обетованиях и законе». Он отмечает, что, по свидетельству Ап. Павла, «никто никогда не может быть оправдан делами закона. По тому же свидетельству не подлежит ни малейшему сомнению, что были такие, которые исполняли закон и получали оправдание». «Как же, спрашивает он, получили оправдание те, которые утверждались на законе и поступали по нему, если, согласно сказанному, они не могли оправдаться от дел закона»? Анализируя послания Ап. Павла к Римл. и Галатам, Тихоний приходит к тому убеждению, что ветхозаветные праведники получили оправдание от закона, потому что и они жили верою. «Всегда Христом даваемы были тот же дух, та же вера и та же благодать, и Он, пришедши и устранив завесу закона, дал народам только полноту их. Семя Авраамово никогда не изменялось по своему существу, и если кто-либо оправдался без веры, то он не был сыном Авраамовым, потому что никто не может назваться сыном Авраамовым, если он оправдался законом, а не верою, как Авраам».<sup>488</sup> Закон таким образом доставлял оправдание, когда

он соединялся с верою. Отсюда св. Дееписатель, вводя различие в понятие закона, что подмечает в его произведении и критика, проводит в данном, случае не свою собственную точку зрения, а следует за Апостолом Павлом. Усвояя Апостолу исполнение закона, соблюдение иудейских обрядов под условием сохранения идеи универсальности христианства, св. Лука стоит на чисто исторической почве.

Раз установлен тот факт, что между св. Дееписателем и Ап. Павлом существует полное совпадение во взглядах на значение закона, нельзя ожидать, чтобы св. Дееписатель преувеличивал личное отношение Ап. Павла к закону. Мы видели, что св. Дееписатель везде представляет «законничество» Ап. Павла, как снисхождение ради других. Принцип такого снисхождения Ап. ясно выразил, в словах: *«Будучи свободен» от всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести. Для Иудеев я был как иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона как чуждый закона, чтобы приобрести чуждых закона»* (1Кор.9, 19–21). Апостол решительным образом свидетельствует, что во 1-х он лично свободен от всех, никому не обязан чем-либо, что лежит вне его апостольского призвания; во 2-х, что он отказался от такой свободы по отношению ко всем, с кем ему приходилось встречаться в своей апостольской деятельности, будучи между прочим и для иудеев, *«как иудей»*, именно со стороны их подзаконного состояния. Прямой смысл этого заявления Ап. Павла изобличаем натяжку критики, будто «исторический Ап. Павел признает по отношению к закону только свободу не исполнять его».<sup>489</sup> Свобода Ап. Павла заключается не только в освобождении от закона, но и подчинении ему. Истинная свобода состоит не только в удалении внешних ограничений закона, но в соотношении своей деятельности с ними. Свобода Апостола по отношению к закону выражается и положительно, и отрицательно. Как далеко должно простираться это подчинение закону, Апостол определяет с одной стороны выражением *μὴ ὥν αὐτὸς ὑπὸ νόμον* (ст. 20)<sup>490</sup> и *μὴ ὥν ἄνομος Θεοῦ ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ* (21), а с другой – *ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω* (20). Самоуничтожение

свободы не касается личного внутреннего отношения Апостола к Богу, в отношении к Которому он руководится не Моисеевым законом, а высшим законом – духа и благодати, принесенным Христом, с другой стороны это самоограничение свободы имеет свой предел в служении ближним, в приобретении их для вечного спасения. Это еще яснее Апостол выражает в таком положении: *«Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но не все назидает»* (1Кор.10:23). Нравственная польза ближних, назидание их, «строение» их для вечного спасения – вот что должно направлять и определять христианскую свободу. Апостол предупреждает, что свобода не должна служить соблазном для других (1Кор.8:9). А это возможно тогда, когда она управляется законом любви к ближним (8, 1).

Отрицательная критика выбирает некоторые места из посланий Ап. Павла, несовместимые будто бы с событиями, описанными в Деяниях, сносая напр. обрезание Тимофея с словами Ап. Павла к Галатам: *«вот я, Павел, говорю вам: если вы обрезываетесь, не будет вам никакой пользы от Христа. Еще свидетельствую, всякому человеку, обрезывающемуся (παντί ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ), что он должен исполнить весь закон. Вы, оправдывающие себя законом, остались без Христа, отпали от благодати»* (5, 2–4). Апостол будто безусловно запрещает здесь обрезание, обобщая свое запрещение в выражении – *παντί ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ*.<sup>491</sup> И, однако Апостол, как видно из контекста речи, лишь убеждает Галатов не думать, что обрезание спасительно, нравственно, полезно для обрезывающегося. Обличение Апостола направлено против обрезания, как условия спасения. Он предлагает Галатам такое правило: *«будьте, как я»* (в отношении к несоблюдению закона), *«потому что я сам таков же, как вы»* (природный иудей, но по несоблюдению закона стал подобен вам) (Гал.4:12). Если бы Апостол в том, что он между иудеями в Палестине наблюдал обряды закона, находил противоречие с этими словами о своем собственном примере, то, конечно, не стал бы на него указывать. А несомненно, что Галаты знали о «законническом» поведении Апостола в

Палестине, знали и об обрезании им св. Тимофея. По крайней мере, Апостол указывает причину гонений на него со стороны Иудеев именно в том, что он проповедует учение о прекращении силы обрезания. За что же бы и гнать его, если бы он и теперь проповедовал обрезание? (5, 11).<sup>492</sup> «Но не обрезал ли он Тимофея? Обрезал. Как же говорит – не проповедую? Примечай здесь его осмотрительность. Он не сказал: я не совершаю обрезания, но не проповедую, т. е. не учу так верить. И ты моего поступка, говорит, не должен брать в утверждение догматов, ибо хотя я и обрезал (Тимофея), впрочем, не проповедовал обрезания».<sup>493</sup> Обрезание теряет свою силу при христианской свободе. «К свободе призваны вы братия» (5, 13), заключает Апостол свое рассуждение о значении закона и обрезания.

Обобщая теперь результаты сравнений повествования Деяний с посланиями Ап. Павла по вопросу об отношении Апостола к закону иудейскому, мы приходим к очевидному заключению, что св. Дееписатель нисколько не преувеличил в своем описании «законнического» поведения Апостола, нисколько не сгустил красок при изображении этой стороны характера Апостола. Если Апостол Павел в изображении св. Луки не является антиномистом в духе отрицательной критики,<sup>494</sup> то вина в данном случае должна падать не на св. Дееписателя, а на саму же критику, которая столь ясное в посланиях различие между законом и законом признает за простую логическую абстракцию. Упрекая св. Дееписателя в смягчении Павлова антиномизма, критика совершенно неосновательно утверждает, что св. Дееписатель в данном случае не удерживается в пределах исторической правды и доводит это смягчение иногда до существенного согласия Апостола с иудейством в мировоззрении, жизни и учении. Сравнительный разбор Деяний и посланий с значительной ясностью показал нам, что Дееписатель совершенно правильно усвоил основную теоретическую точку зрения Апостола на закон и в строгой соответствии с нею изобразил нам внешнюю, если можно так выразиться, иудаистическую деятельность Апостола.

Но не заставляет ли Дееписатель Апостола называть себя всегда еще *фарисеем* (23, 6), свою защиту против обвинений в преступлении закона обосновывать на той мысли, что он продолжает оставаться тем же благочестивым и ревностным иудеем, каким он был известен прежде (22, 3; 23, 1; 24, 14; 26, 4). Что Ап. Павел, по сказанию св. Луки, утверждает о себе, то признается компетентными судебными учреждениями: корректность его отношения к иудейской национальности и закону со стороны римских судей, его догматическое правоверие фарисейской партией в синедрионе и иудейским царем.<sup>495</sup> Рядом с догматическим правоверием Апостола в духе иудейства св. Дееписатель с особенною резкостью выводит национальное отчуждение его от своего народа.<sup>496</sup> Ни то, ни другое не только не оправдывается посланиями Апостола, но прямо опровергается.<sup>497</sup> — Последнее положение критики совершенно справедливо, и нашей задачей будет показать, что обе указанные черты характера Апостола, в полном согласии с посланиями Апостола, на самом деле не усвоятся ему и св. Дееписателем.

Указанную характеристику Ап. Павла критика извлекает из разбора защитительных речей Ап. Павла, сохраненных Деяниями именно его речи к народу в Иерусалиме и речи перед Агриппой. Не станем исследовать подробно, на сколько беспристрастен и справедлив анализ критики. Для нашей цели достаточно отметить главный мысли этих речей.

Обе апологии Ап. Павла (22 и 26 гл.) направлены против обвинения, что *«он учит всех повсюду против народа, и закона, и места сею (храма)»* (21, 28). В свою защиту Апостол и там, и здесь раскрывает перед слушателями всю свою жизнь в её главных моментах. Он выставляет преимущественно те черты, которые прямо можно противопоставить обвинению. Общий обеим апологиям прием состоит в противопоставлении и соотношении двух половин жизни Апостола — до обращения и после. Прежде всего он указывает, что по своему рождению принадлежит к народу Еврейскому, по воспитанию связан тесными духовными узами с Иерусалимом, по направлению *«тщательно наставленный в законе, ревнитель по Боге»* (22,



3), от ранней юности стоял под влиянием фарисейства, усвоив себе общую со всеми иудеями надежду на обетование Божие отцам, исполнение которого с нетерпением ждут все иудеи (26, 4–7). *Его ревность по Боге* выражалась в неистовом гонении христиан, что могут засвидетельствовать первосвященник и все старейшины, снабдившие его чрезвычайными полномочиями для этого (22, 4–5 сн. 26, 10–11). Он был таким образом *«истинным Израильтянином, как и ныне все те»* (22, 3), которые обвиняют его, *«если они, конечно, захотят свидетельствовать»* (26, 5). – В ревности по Боге, весь охваченный мыслию и желанием служить Ему, Апостол в тот самый момент, когда его приверженность к иудейству, к правде законной достигала до высшей степени своего наглядного обнаружения, через чудесное видение Премирного, живого Иисуса Назорея с ужасом убедился, что он преследует Того, в Кого он, как истинный Израильтянин, должен был веровать (22, 6–8 сн. 26, 13–15).<sup>498</sup> В обоих рассказах о чудесном явлении ему Иисуса Назорея Апостол оттеняет главным образом ту сверхъестественную силу, которая составляет ясный признак того, что это явление *οὐράνιος ὀπτασία*; оно произвело потрясающее действие и на него, и на его спутников. Иисус открылся ему, как живой, воскресший, чего он не мог считать невероятным в силу своей ранней веры в воскресение мертвых (26, 8), открылся ему в таком поразительном величии, в каком открывался Бог Израильский. Из видения Апостол заключил, что Иисус Назорей – Мессия, Премирный Бог и Господь. Какой ужас! Ревнитель по Боге оказывался врагом Его! Истинный Израильтянин, для которого вера в Мессию составляла душу, содержание всей его жизни, считал своей священной обязанностью преследовать Его! Теперь он слышит слова: *“Я для того явился тебе, чтобы поставить тебя служителем и свидетелем того, что ты видел, и что Я открою тебе, избавляя тебя (ἐξαίρουμένος) от народа иудейского и от язычников, к которым Я теперь посылаю тебя, открыть глаза им, чтобы они обратились от тьмы к свету, и от власти сатаны к Богу, и верою в Меня получили прощение грехов и жребий с освященными»* (26, 16–18).<sup>499</sup> Смысл

приведенных слов Господа к Апостолу в связи с раннейшей речью последним будет такой: «из состояния несчастного ослепления, в котором я, как истый иудей, считал своей священной обязанностью вооружаться против имени Того, отрицание Которого есть преступление, я был с силою вырван через личное явление Иисуса и призван к тому, чтобы через свидетельство о Нем вывести все человечество – Израиль и язычников – из Богоотчуждения и ослепления относительно спасения, и сделать их участниками спасения через веру в Иисуса Христа». Посредником в усвоении этих мыслей был для него Анания, *«муж благочестивый по закону, одобряемый всеми иудеями, живущими в Дамаске»* который чудом, совершенным над Апостолом, засвидетельствовал себя, как истинного провозвестника воли *«Бога отцев наших»* (22, 12–14). Итак, из самой обстановки и внутреннего смысла чудесного видения Апостолу слушатели должны были заключать, что в нем не было ничего, противоречащего иудейскому образу мыслей, выражаясь точнее, законнической догматике. Перемена, происшедшая с Апостолом, касалась лишь того, что в его раннейшем направлении противоречило истинной сущности Израиля. По обращении он вступил в истинное отношение к Богу Израильскому, а последующая за ним деятельность его направлялась к тому, что для каждого Израильянина должно быть высшею целью его стремлений. Противопоставляя Апостола до обращения и после обращения, слушатели должны были сознаться, что Апостол и после него остался истинным Израильянином, образ которого начерчен в Св. Писании. – Соответственно данному ему поручению, Апостол поспешил проповедовать *«сперва жителям Дамаска, Иерусалима, потом всей земле иудейской»* (26, 20). Если он затем обратился с проповедью к язычникам, то по повелению Господа, бывшему ему в новом видении *«в храме Иерусалимском»* (22, 17–21). Обстановка опять ручается за то, что предпринятая им деятельность стоит в полном согласии с сущностью народа Израильского. Не сообразно ли с назначением Израиля, если избранный из него получил повеление обратиться с проповедью к язычникам?

Содержанием его проповеди было то, что «говорили Моисей и пророки»; опираясь на них и ничего не самоизмышляя, он проповедовал о Христе, пострадавшем и воскресшем, чтобы возвестить свет народу иудейскому и язычникам (26, 22–23).

Главная мысль, которая проходит через обе апологии Ап. Павла, состоит не в том, чтобы представить Апостола тождественным самому себе по отношению к иудейскому правоверию до обращения и после обращения.<sup>500</sup> Смысл защиты против обвинений в анти иудействе тот, что перемена, происшедшая с Апостолом, не делая его врагом иудейства, состояла в усвоении им истинной сущности иудейства. Апостол должен был разорвать связь с иудейством своего времени, чтобы сделаться истинным Израильянином в духе Богоначертанного идеала в Свящ. Писании. Апостол, бывший до своего обращения Израильянином, как «все они», по обращении сделался таким Израильянином, каким последней должен быть по духу Писания. Таким образом и до обращения, и после него он в сущности не был врагом иудейства, противником закона. Разрыв Апостола с «законническим» иудейством его времени не имел своим следствием того, чтобы он, как исповедник Иисуса, совсем пренебрегал законом. Напротив, в Анании он прямо указывает на связь строгой законности с верою во Христа. Сам он, как христианин, через молитву в храме своего народа выражает приобретенное им во Христе общение с Богом. Такое совмещение веры и закона, при исповедании имени Иисуса, как мы уже видели, Апостол признавал возможным в своих посланиях.

Принимая теперь терминологию Овербека, который различает между «идеальным (евангельским) и историческим (законным) иудейством»<sup>501</sup>, Апостол, как это видно из апологий его, записанных в кн. Деяний, силу своей аргументации направляет на установление своего единства с идеальным иудейством. А если это по Овербеку «утверждает о себе Ап. Павел в посланиях, чего никто и не думает оспаривать»,<sup>502</sup> то св. Дееписатель, изображая перед нами иудействующий характер и направление Апостола в этом смысле, несколько не

погрешает против исторической правды и не затемняет перед нами образ Апостола.

После этого становятся совершенно понятными и не возбуждают никакого подозрения в своей подлинности краткие выражения Апостола, в которых он указывает на свое родство с иудейством. «*Мужи братия, я фарисей, сын фарисея, за чаяние воскресения мертвых меня судят*» (23, 6), заявлял он в синедрióне. «Мог ли он, спрашивает Фаррар, с достоинством сказать: *я фарисей*? Не отличался ли он в действительности от фарисеев во всех основных особенностях их системы? Не противен ли фарисейский дух по самой своей сущности христианскому? Не доказывали ли два, написанных им, величайших послания, что все их богословие во всех своих чертах было ложно? Не состояла ли вся деятельность его жизни в том, чтобы разрушать все эти законнические предписания, из которых они старались сделать ограду? Не заключалось ли в том, что он сказал, нечто похожее на *suggestion falsi*?<sup>503</sup> Ничего соблазнительного для достоинства Апостола мы не найдем в этих словах, если будем рассматривать их с той точки зрения, какую усвояет св. Деяписатель Апостолу в его апологиях. Конечно, не в смысле современного фарисейства Апостол называет себя фарисеем. По меньшей мере было бы странно со стороны Апостола приравнять себя к фарисеям, заседавшим в синедрióне. Как будто бы синедристическое фарисейство не знало, что Ап. Павел гораздо менее мог назваться фарисеем в обыкновенном смысле слова, чем отступником от фарисейства! Как будто бы оно не имело в своем распоряжении громадного количества фактов, которые рисовали в должном свете фарисейство Апостола! Неужели св. Лука, влагая это заявление в уста Апостола, позабыл, что оно, в виду отрицательных фактов, могло возбудить только ироническую улыбку в фарисейской партии? Все дело в том, что слова Апостола были вовсе рассчитаны не на то, чтобы познакомить с собою тех, которые о нем ничего не знали, от рекомендовать себя в глазах тех, которые о нем ничего не слыхали. Предстоя перед судом, от которого Апостол не мог ждать справедливости, милосердия, где он прямо подвергся заушению (23, 2), Апостол еще раз

делает опыт просветить своих судей, по крайней мере часть их, относительно того, что они ошибаются в своем взгляде на него, предупредить несправедливый приговор о нем. Он хочет их уверить, что он, ради своей веры в Иисуса и своей деятельности во имя Его, не может быть рассматриваем, как противник иудейского Богопочитания, отступник от фарисейства; и будучи христианином, он продолжает оставаться фарисеем в лучшем высшем смысле этого слова. Апостол берет понятие «фарисейства» в отвлечении от его исторического смысла и в своем лице, при исповедании им Иисуса, указывает на существенное единство с истинным фарисейством. Апостол, если можно так выразиться, допускает ораторскую игру слов, пользуясь созвучием их для установления различных понятий, точнее сказать, он прибегает к установившейся терминологии, чтобы дать истинное понятие о фарисействе, как наиболее выпуклом выражении внутренней сущности иудейства. Достоинство Апостола несколько не страдает от того, что он старается возвести своих судей от низшего понятия к высшему. «Я, братие, как христианин, проповедник имени Иисуса, в чем теперь обвиняюсь перед вами, и есмь истинный Фарисей», возгласил (ἔκραξεν) Апостол (23, 6). Тут можно подслушать скорее крик наболевшего сердца об ослеплении своих соотечественников, сердечное задушевное желание открыть их глаза на истину, чем *suggestion falsi*.<sup>504</sup> Что же судьи? Как отзываются они на слова Апостола? *«И произошла распря между Фарисеями и саддукеями, и собрание разделилось... Сделался большой крик; и встав книжники фарисейской стороны спорили, говоря: ничего худого мы не находим в этом человеке. Если же дух или ангел говорил ему, не будем противиться Богу»* (23, 7, 9). Неужели фарисеи образумились, неужели искра истины запала и в их гордое и ослепленное сердце, и они теперь склоняются к принятию и усвоению христианских убеждений Апостола, признают догматическое правовое Апостола? Нет, они и теперь так же далеки от христианства, как и прежде. Слова их, очевидно, имеют отношение к первой апологии Ап. Павла, в которой он раскрывал перед народом факт своего обращения в

христианство.<sup>505</sup> Но Апостол там утверждал, что он слышал голос воскресшего Иисуса, а книжники разумеюь под ним голос духа из подземного мира или ангела. Они далеки от того, чтобы признать возможным и действительным то, в чем заключалась вся сущность чудесного события с Апостолом под Дамаском; они лишь не хотят отрицать принципиально фактичности сверхъестественных явлений. О вере в воскресшего Иисуса у них нет и следа, о признании справедливости христианских воззрений Апостола они и не думают. Чем же объяснить тогда их заступничество за Ап. Павла? не успевает ли Апостол в самом деле своим *suggestion falsi* провести фарисеев на счет своих внутренних убеждений? Но тогда где же его Апостольское достоинство? – Защита Ап. Павла со стороны фарисеев объясняется и обуславливается далеко не тем, что они признают Апостола своим сторонником, понимают заявление Апостола, как исповедание их секты. Не сколько добрых слов, сказанных в защиту Апостола, вызываются у фарисеев давней, упорной, постоянной враждой их к противной партии Саддукейской. Нам уже приходилось раскрывать причины и всю напряженность вражды между этими двумя главными партиями иудейскими. К 50-м годам, на которые падает длинный судебный процесс Ап. Павла, напряженность эта имела все основания увеличиться. Фарисейство, стоявшее на высоте своего величия при Ироде, поднявшее было свою голову на некоторое время при Агриппе 1-м, со смертью последнего стало клониться к упадку. Римские прокураторы благоволили больше к саддукейской партии. Последняя к 50-м годам стала во главе местного иудейского управления, захватила первые влиятельные места в синедрионе. Народ также стал мало-помалу освобождаться из-под влияния фарисейского. Среди него стало приобретать симпатию новое направление зилотизм, имевший много точек соприкосновения с фарисейством, однако разошедшийся с ним в важном пункте – в преследовании более наступательной политики по отношению к Римлянам.<sup>506</sup> Фарисейство чувствовало, что оно теряет почву под собою в синедрионе и в народе. Особенно трудно было фарисеям помириться с тою мыслию, что во главе синедриона стоит первосвященник

Саддукей. С каким, можно предполагать, сильным тайным удовольствием они должны были выслушать исполненный внутреннего достоинства ответ Апостола первосвященнику Анании на его приказание бить Апостола; *«Бог будет бить тебя, стена, подбеленная; ты сидишь, чтобы судить по закону и, вопреки закону, велишь бить меня»* (23, 3). Не было ли твердым убеждением фарисеев, что самое председательство в синедриионе Саддукея незаконно? А первосвященник Анания был особенно не любим фарисейской партией; спустя целое столетие все еще существовало предание о его насилиях и алчности.<sup>507</sup> Обличение Апостолом такого первосвященника не могло не напомнить фарисеям их призвание – охранять закон, а вместе с тем не возбудить горького чувства бессилия. Смелое, безбоязненное, далее, заявление Апостола, что он – фарисей, с указанием на отличительную черту фарисейства от саддукейства, за которую его теперь осмеливается судить недостойное саддукейство, переполнило меру терпения фарисеев. В страстном возбуждении поднялись они с своих мест и говорили в защиту Апостола. Рассказ Деяний о таком событии в синедриионе может служить наилучшей иллюстрацией к вопросу об отношении партий фарисейской и саддукейской друг к другу в занимающий нас период.

Итак, на сколько мало заявление Апостола могло обмануть фарисеев относительно принципиального совпадения воззрений с их направлением, пробудить в них участие к его личности и его делу,<sup>508</sup> на столько много оно имело в себе силы, благодаря внешним историческим условиям, возбудить фарисеев против саддукеев. Для нас этот разбор синедристического судопроизводства над Апостолом (23, 1–10) важен не только в том отношении, что он подтверждает полную достоверность изображения его св. Дееписателем, но освещает тот смысл, в каком нужно понимать, по ходу и развитию повествования Дееписателя, заявление Апостола о его фарисействе. Св. Дееписатель воспроизведением обстановки, при которой Апостол делает это заявление, дает ясно понять, что он

отвлекает понятие фарисея в его приложении к Апостолу от обычного исторического смысла его.

Как название себя со стороны Апостола *фарисеем* нужно понимать в переносном смысле слова, применительно к его новому христианскому воззрению, такую же мерку необходимо прилагать для оценки слов Апостола, сказанных им в защиту против обвинения в нарушении им закона: *«Иудеи не могут доказать того, в чем теперь обвиняют меня. Но в том признаюсь тебе (Феликс), что по учению, которое они называют ересью, я действительно служу Богу отцов моих, веруя всему, написанному в законе, и пророках»* (Деян.24:13–14). Нам припоминается изречение Августина, которое весьма пригодно для правильного уяснения этих слов: *«Novum Testamentum in Vetere latet. Vetus in Novo patet»*. В духе такого соотношения между Ветхим Заветом и Новым Апостол Павел служил Богу отцов своих и, нимало не противореча первому с его законом и пророками, был служителем второго иудеи, не понимавшие духа в своем законе, не поняли, конечно, и оправдания в устах Апостола Христова. А он, давши такое оправдание, мог по всей справедливости заявить далее, что он имеет непорочную совесть перед Богом и людьми (24, 16). – Столь же непорочную совесть перед судом исторической правды имеет и св. Дееписатель, который, влагая подобные выражения в уста Апостола, нисколько не думал затемнить и не затемнил перед нами образ великого Апостола.

Вопрос об историческом характере свящ. кн. Деяний в её последней части, где повествование св. Дееписателя сосредоточивается исключительно около личности Ап. Павла, подвергнута нами настолько подробному разбору, чтобы можно было с правом заключать, что о присутствии иудаистической тенденции в свящ. книге нет и следа. Образ великого Апостола языков, носителя и лучшего выразителя высокой идеи автономии и универсальности христианства, очерчен св. Дееписателем живо и вполне согласно с самоизображением Апостола в посланиях. Близкий и верный ученик Ап. Павла, св. Лука имел всю возможность усвоить мирозерцание Апостола,



чтобы быть свободным от ошибок и искажений при изображении его.

Как свидетель по большей части *de visu*, руководившийся чистым религиозным интересом, св. Лука является непредзанятым бытописателем, беспристрастным историком. Если его повествование является в некоторых своих частях как бы защитой Апостола против его врагов, то это не удивительно. Само собой, понятно, что верное описание деятельности Апостола, воспроизведение его образа невольно должно было составить апологию против нападений и обвинений его врагов. Но говорит ли это против чисто исторической цели и задачи св. Деяписателя? Иное дело – цель произведения, и иное дело – употребление, которое можно сделать из него.

## Глава 7. Разбор мнения о литературной зависимости священного Дееписателя от Иосифа Флавия

Важность этого вопроса. – Формулирование его в отрицательной критике. – Предварительные замечания относительно этого формулирования. – Сравнительное сопоставление известий св. Луки и Иосифа Флавия 1) относительно Февды, 2) возмущения Египтянина, 3) смерти царя Ирода Агриппы, 4) вселенского голода при императоре Клавдии. – Характеристика Феликса и Феста и их правления у св. Луки и Иосифа Флавия. – Мнимое заимствование св. Лукой терминологии отдельных слов и форм их у Иосифа Флавия. – Несостоятельность аргументации критики по последнему пункту. – Общая неправильность самой постановки вопроса об отношении св. Луки к Иосифу Флавию

Исторический характер Деяний св. Апостолов и степень достоверности свящ. Дееписателя определяются в критике между прочим сравнительным сопоставлением содержания Деяний в известных пунктах с произведениями иудейского историка Иосифа Флавия. Дело в том, что св. Лука в некоторых своих сообщениях, и отдельных известиях, занесенных им на страницы Деяний, совпадает с современным ему названным писателем. Такое совпадение священного Дееписателя в отдельных пунктах с гражданским историком имеет большое значение, поскольку такое совпадение доставляет *свидетельство от внешних*, стоит ли первый на чисто-исторической почве, движется ли его повествование в строго-исторических рамках, сообразно с современной ему исторической обстановкой. Анализ этого совпадения приобретает тем большую важность, что в отрицательной критике, благодаря такому совпадению, ставится вопрос о прямой литературной зависимости Дееписателя от Иосифа Флавия. Дело идет таким образом, по справедливому замечанию Кейма, «о важном историческом и догматическом

вопросе – относительно источников, достоверности и времени возникновения новозаветной литературы». <sup>509</sup>

Зависимость св. Луки, как писателя третьего Евангелия и Деяний от Иосифа Флавия определяется в критике различно. Но одним (Keim) она не заходит далее заимствования хронологических и исторических дат, по другим она простирается до пользования целыми описаниями (Holtzmann, Hausrath) или даже отдельными терминами и понятиями (Holtzmann). Сделаем, сначала несколько общих замечаний по поводу указанных положений, а затем перейдем к более частному разбору случаев совпадения между св. Лукой и Иосифом Флавием и посмотрим, на сколько оправдываются эти положения.

По общему смыслу выводов отрицательной критики об отношении св. Луки к Иосифу Флавию, писатель немногих листов, из которых состоят оба повествования св. Луки, должен был не только перелистывать громадные книги Иосифа Флавия о «Войне иудейской», «Древности» и даже «против Апиона» (так по крайней мере Гольцман), но для пользования и копирования совершенно случайных заметок Иосифа тщательно наследовать названные произведения его. Это он должен был необходимо сделать, хотя все, что он мог вычитать и заимствовать из иудейского историка, не могло принести никакой пользы для цели его произведений и самого хода его повествования. Произведения св. Луки, по устранении всех отдельных черт и штрихов, яко бы заимствованных у Флавия, сохраняли бы по своей форме и содержанию одинаковую доказательную силу в желательном для писателя направлении. Напр. упоминание иерусалимского тысяченачальника при аресте Ап. Павла об Египтянине, произведшем незадолго до того возмущение (Деян.21:38), рассматривается критикой, как «оживление древней истории с помощью Иосифа», а отсюда, как «выдуманная вставка Луки» в разговор тысяченачальника с Ап. Павлом. <sup>510</sup> Но какую в таком случае можно указать из связи повествования Деяний писателя цель для «оживления» в памяти читателей прошлого события? Не иное основание, как только разве любовь писателя к археологическим справкам, не другую

цель, как простое удлинение его произведения. Для арестования Апостола тысяченачальник имел побудительную причину в сильном народном стечении и шуме (Деян.21:30–34), которые были предвестниками частых в то время народных возмущений. Самое место – храм, куда сбегался во множестве народ, давало тысяченачальнику всю возможность рассматривать Апостола, как религиозного фанатика, и побуждало его принять своевременно нужные меры. Случалось, что и сам народ восставал против таких религиозных мечтателей и пророков, каким

представлялся тысяченачальнику Ап. Павел, и бил их (Деян.21:32, 36 сн. Иосиф).<sup>511</sup> Цели для «оживления» происшествия с Египтянином из хода повествования мы таким образом не видим. Объективная критика должна считать упоминание об Египтянине признаком строгой историчности разговора тысяченачальника с Ап. Павлом, как и всего повествования об аресте Апостола.<sup>512</sup> – Из этого примера мы можем видеть, что труд изучения св. Лукой сочинений Иосифа Флавия при составлении своего произведения и цель, ради которой он мог предпринять это, употребление, которое он мог сделать из этого, не стоят в каком-либо соотношении.

Далее, характер совпадений между св. Лукой и Иосифом Флавием, как это можно видеть отчасти и на приведенном примере, такого рода, что их нельзя объяснять случайным припоминанием со стороны Деесписателя отдельных эпизодов из истории Иосифа Флавия, на сколько они сохранились после «не очень глубокого и точного» чтения её.<sup>513</sup> Скорее нужно заключать о таком «пользовании, какое должен был сделать тонкий (feinerer) христианский историк из древнего уважаемого, прямо необходимого для него (geradezu unentbehrlichen) писателя».<sup>514</sup> Но тогда Евангелист, по замечанию Schürer'a, не только повинен в грубых ошибках по отношению к известиям Флавия,<sup>515</sup> но, заметно, владеет большими сведениями сравнительно с Флавием, пользуется иными самостоятельными источниками относительно выдающихся гражданских событий, как-то о смерти царя Агриппы 1-го, изгнания из Рима иудеев при Клавдии.<sup>516</sup> Таким образом самое точное изучение Иосифа

Флавия и беглое поверхностное чтение произведений его, обладание другими посторонними сведениями и разноречие с Иосифом вследствие ложного понимания и истолкования последнего должны совпадать в одном и том же произведении свящ. Дееписателя, в одном и том же литературном процессе заимствования им из Иосифа.

Эти два замечания по поводу предположения о зависимости св. Луки при составлении своего произведения от Иосифа Флавия должны осветить перед нами силу и значение этого предположения. Переходим теперь к сравнительному анализу тех известий, в которых соприкасаются между собой св. Лука и Иосиф Флавий.

На первом плане и по порядку и, пожалуй, по важности для решения занимающего нас вопроса должно быть поставлено известное место из речи Гамалиила (5, 36–37), где упоминается о Февде и Иуде Галилеяanine. «Это место, удивительное по своему анахронизму, может быть объяснено только из Иосифа Флавия (Ant. XX, 5,1 ff.)». <sup>517</sup>

В речи Гамалиила, как передает ее свящ. книга, читаем: *незадолго перед сим явился Февда, выдавая себя за кого-то великого, и к нему пристало около четырех сот человек: но он был убит, и все, которые слушались его, распялись и исчезли. После него во время переписи (ἐν ταῖς ἡμέραις ἀπογραφῆς) явился Иуда Галилеянин и увлек за собою довольно народа, но он погиб и все, которые слушались его, рассыпались*». Из этих слов Гамалиила мы прежде всего узнаем, что названный им Февда, который восстал во главе четырехсот человек, был мятежник. Так как выразительно указывается на число мужей, приставших к нему, то мы имеем все основания заключать, что Февда намеревался не только взволновать умы в народе, но во главе своего отряда действовать и насилием, как бунтовщик. Этот Февда принадлежал к числу выдающихся тогдашних мятежников. За это говорит одно уже сопоставление его Гамалиилом с очень известным Иудой Галилеянином, о котором мы знаем из Иосифа, <sup>518</sup> что он скоро по низложению Архелая, которое последовало по Диону Кассию в 759 г. а urbe, т. е. в шестой год по христианскому летосчислению, <sup>519</sup> во время

производимой по приказанию Августа переписи возбуждал народ к восстанию против Римлян и проповедовал во имя религии возмущение. Об Иуде Гамалиил упоминает с прибавлением «Галилеянин» обозначая и время, в которое он выступил (ἐν ταῖς ἡμέραις ἀπογραφῆς). Это Гамалиил делает, очевидно, с той целью, чтобы отличить названного Иуду Галилеянина от другого, соименного ему, мятежника – Иуды, сына Езекии, волновавшего народ приблизительно на десять лет раньше.<sup>520</sup> Отсутствие подобных, ближайших определений при упоминании о Февде заставляет думать, что к тому времени, к которому относится речь Гамалиила, не было известно ни о каком другом Февде, народном возмутителе.

Далее, из слов Гамалиила выходит, что упоминаемый им Февда слишком высоко думал о себе, выдавал себя за кого-то великого, λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν, в чем, по справедливому замечанию Бенгеля, выражается всегда характер ложной доктрины (character falsae doctrinae).<sup>521</sup> Вероятно, он принадлежал к числу не мало появлявшихся тогда лжепророков, которых Иосиф обозначает, как «πλάνοι γὰρ ἄνθρωποι καὶ ἀπατεῶνες».<sup>522</sup>

Из речи Гамалиила, потом, ясно видно, что Февда с своими приверженцами имел печальный конец. Сам он был убит (ἀνῆρέθη), его партия была совершенно уничтожена (διελύθησαν καὶ ἐγένοντο εἰς οὐδέν). И Иуда Галилеянин также погиб (ἀπώλετο), его приверженцы также были рассеяны (διεσκορπίσθησαν). Но Гамалиил не прибавляет здесь: καὶ ἐγένοντο εἰς οὐδέν (исчезли). Основание лежит в том, что рассеянный остаток партии Иуды, после гибели своего предводителя, еще долго, как известно из Иосифа, продолжал действовать в тиши и старался сохранить свободный дух и убеждения его в народе.<sup>523</sup> Поэтому Гамалиил не мог сказать об этой парии, что от ней не осталось ничего.

Что, наконец, касается времени, в которое восстал Февда, то Гамалиил определяет его словами: πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀνέστη Θεοῦδᾶς. «Перед этими днями, в которые мы теперь живем, перед этим временем, в которое выступили Апостолы, восстал Февда» – прямая мысль его слов. «Как задолго» перед

этим временем, оратор не отмечает, но это и не было необходимо, потому что он говорит к таким людям, у которых предполагаются сведения о Февде. Но так как Гамалиил еще прибавляет, что после Февды (*μετὰ τοῦτον*) восстал Иуда, время возмущения которого он в отличие его от другого Иуды относит к народной переписи при Августе, то ясно, что Февда действовал раньше Иуды и притом до этой переписи.

Но если Гамалиил, в уста которого влагает известную речь свящ. Дееписатель, в упоминании и в характеристике личности Иуды Галилеянина вполне сходится с известиями Иосифа Флавия,<sup>524</sup> то нельзя сказать этого по отношению к Февде. Иосиф Флавий раньше Иуды Галилеянина в своем повествовании не упоминает ни о каком Февде. Только гораздо позднее при императоре Клавдии т. е. спустя почти 40 лет после восстания известного Иуды Галилеянина, десять лет и даже более после речи Гамалиила, во время римского прокуратора Куспия Фада, который несколько лет после смерти Агриппы первого управлял Иудеею, у Флавия встречается замечание о восстании Февды, т. е. между 44 и 47 год. нашего летосчисления. Он рассказывает: *Φάδου δὲ τῆς Ἰουδαίας ἐπιτροπεύοντος γόης τις ἀνὴρ Θεοῦδᾶς ὀνόματι πείθει τὸν πλείστον ὄχλον, ἀναλαβόντα τὰς κτήσεις, ἔπεσθαι πρὸς τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν αὐτῷ· προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι καὶ προστάγματι τὸν ποταμὸν σχίσας, δίοδον ἔφη παρέξειν αὐτοῖς ῥαδίαν, καὶ ταῦτα λέγων πολλοὺς ἠπάτησεν. οὐ μὲν εἶασεν αὐτοὺς τῆς ἀφροσύνης ὄνασθαι Φάδος, ἀλλ' ἐξέπεμψεν ἵλην ἱππέων ἐπ' αὐτούς, ἧτις ἀπροσδόκητος ἐπιπεσοῦσα, πολλοὺς μὲν ἀνεῖλεν, πολλοὺς δὲ ζῶντας ἔλαβεν, αὐτόν τε τὸν Θεοῦδᾶν ζωγρήσαντες ἀποτέμνουσι τὴν κεφαλὴν καὶ κομίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα.*<sup>525</sup>

Для объяснения такого противоречия между св. Лукой и Иосифом Флавием со стороны ученых предлагались различные предположения. Кальвин полагал, что самый суд над Апостолами, описанный в V гл. Деяний, происходил во время правления императора Клавдия и римского прокуратора над Иудеею Куспия Фада, после того как уже выступил упоминаемый Иосифом Февда.<sup>526</sup> Гамалиил таким образом понимает того самого Февду, которого называет тем же самым

именем Иосиф. Если Гамалиил замечает, что Иуда Галилеянин восстал после Февды (*μετὰ τοῦτον*), то, по мнению Кальвина, он не думал этим указать на порядок времени (*ordinem temporis*), а употребил *μετὰ τοῦτον* в смысле *insuper* или *praeterea*.<sup>527</sup> – Кальвин соединяет с греческим словом *μετὰ τοῦτον* совершенно не употребительное в греческом языке значение; оно всегда употребляется для обозначения последующих событий.<sup>528</sup> Далее, его мнение стоит в полном противоречии с хронологией, какую указывает свящ. кн. Деяний. По хронологии Дееписателя судебный процесс над Апостолами (5 гл.) был гораздо раньше упоминаемой им в 12 гл. смерти Ирода. А из Иосифа мы знаем, что Куспий Фад, на время прокураторства которого падает восстание Февды, вступил в управление Иудеей именно после смерти Ирода.

Валезий в своих примечаниях к истории Евсевия, защищая отождествление Евсевием Февды, упоминаемого в Деяниях, с Февдой Флавия, считает возможным, что «*Lucas in eo loco κατὰ πρόληψιν locutum esse*». Дееписатель произвольно и намеренно, забегаая вперед, вкладывает в уста Гамалиилу, державшему свою речь при Тиверии, упоминание о Февде, бунтовщике из времен Клавдия, потому что он считал такое упоминание совершенно кстати в общей связи речи Гамалиила. «*Lucas tumultum Theudae toto decennio anticipavit; Gamalielis orationi narrationem illam quasi ex sua persona interferens, eo quod praesenti argumento aptissime congruebat*». Что касается затруднения, которое и при этом мнении вытекает из слов *μετὰ τοῦτον*, то Валезий устраняет его таким образом. Февда назван в речи Гамалиила прежде Иуды не потому, что он раньше его явился, а потому что он стоял ближе к живущему поколению. Иуда, как раньше явившейся и более отдаленный от настоящего поколения, упомянуть после. «*Cum subjicit Lucas haec verba: post hunc exstitit Iudas, his verbis nihil aliud significatur, quam Theuda vetustiore fuisse Iudam Galileam*». *Μετὰ τοῦτον* отсюда равняется по значению слову *retro*.<sup>529</sup> – И Валезий таким образом, как и Кальвин, в установлении значения *μετὰ τοῦτον* идет против обычного греческого словоупотребления. Кроме того, принимая объяснение Валезия, мы должны были бы не



только обвинить св. Луку в произвольном обращении с историей, но и приписать ему значительную долю необдуманности. Странно бы было и безрассудно со стороны Дееписателя подвергать испытанию доверчивость к нему, как историку, современников его, из которых многие должны были знать о восстании при Клавдии Февды, если бы он в самом деле вздумал вложить в уста Гамалиила упоминание об этом Февде. Раз он хотел «произвольно и ложно» внести в речь Гамалиила замечание о каком-либо другом возмутителе, кроме Иуды Галилеянина, то он с удобством мог бы заимствовать множество подобных случаев из времени раннейшего, напр. из времени Августа, когда появлялось много народных возмутителей.

Тем не менее в новейшей критике почти «вообще признано», что св. Лука, заставляя Гамалиила упомянуть в своей речи на ряду с Иудой о Февде, делает грубую историческую ошибку.<sup>530</sup> «Февда, о каком упоминается в Деяниях, «отличается от Февды Флавия только через апахронизм, который позволяет себе Дееписатель».<sup>531</sup> По такому почти «общему» признанию критики св. Лука допускает, собственно говоря, две ошибки. Прежде всего он относит восстание Февды, бывшее при Клавдии, ко времени Августа, поставляя его даже прежде Иуды Галилеянина. Такой промах тем страннее и удивительнее, что этот позднейший Февда (при Клавдии) действовал, когда св. Лука был уже в юношеском возрасте или даже совершенным мужем и, следовательно, мог знать не по преданию только о восстании Февды. Не нужно забывать, что по свидетельству Иосифа Флавия голова убитого Февды была принесена в Иерусалим, где находились многие христиане, где пребывали всегда Апостолы, куда постоянно заходили спутники Ап. Павла. – Другая ошибка свящ. Дееписателя состоит в том, что он приписывает известному Гамалиилу, учителю Ап. Павла, в дни Тиверия упоминание о происшествии, которое случилось в гораздо позднейшее время – при Клавдии. Такой ошибки у писателя, каким был св. Лука, при тех обстоятельствах, в каких он жил и писал свое произведение, нельзя никак допустить. Он владел точными и

основательными сведениями из истории своего времени, получая все известия из первых рук, от достовернейших личностей. Нам уже приходилось отмечать, на сколько строго он выполнял свое обещание «*писать по тщательном исследовании всего*» (Лк.1:3), и как удобно он мог это делать. Писатель, для которого христианство было святыней, ради чего он жил, трудился, начал писать, который был удостоен самого доверенного, близкого и многолетнего обращения с Ап. Павлом, который (писатель) близко стоял к событиям христианской истории, не мог, конечно, так небрежно заносить их на страницы своего повествования, чтобы впадать в столь грубые ошибки. Мы не можем подыскать никакого основания, ради какой цели ему понадобилось искажение речи Гамалиила. А с речью Гамалиила Дееписатель мог познакомиться в самом точном её воспроизведении от своего учителя Ап. Павла, который, как бывший ученик Гамалиила и преследователь христиан, мог быть посвящен в планы и рассуждения синедриона, или от знатных Иудеев, бывших в близких сношениях с Гамалиилом, которые во множестве уже рано обратились в христианство (Ин.12:12; Деян.6:7).

Да и точно ли одного и того же Февду разумеют св. Лука и Иосиф Флавий? Точно ли между Февдами того и другого нет никакого различия, кроме странного анахронизма? Помимо тождественных черт в характеристике Февды у св. Луки и Иосифа Флавия, дословного по местам совпадения в описании самого происшествия,<sup>532</sup> героем которого выступает Февда, в изображении последнего у св. Луки и Иосифа Флавия легко подметить *значительное* различие. Напрасно Целлер утверждает, что характер Февды по обоим писателям одинаков.<sup>533</sup> По Иосифу Флавию Февда является злостным обманщиком, который увлекает за собой многочисленные толпы народа в пустыню «со всем их имуществом». Эта черта в описании Иосифом Флавием Февды замечательна. Последний мало напоминает человека, убежденного в своем призвании спасти отечество от чужого господства, и скорее подходит к типу простых авантюристов, которые, ловко пользуясь обстоятельствами, желают поживиться на чужой счет.

Провозглашение себя «пророком» это – не плод внутреннего убеждения, уверенности в своем высоком призвании ради братьев своих, а лишь ближайшее средство, сообразное с обстоятельствами времени, в руках хитрого авантюриста. По изображению св. Луки Февда, как это показывает одно сопоставление его с Иудой Галилеянином, был демагогом, который, под увлечением религиозной идеей, преследовал политические цели ко благу всей страны, – Различны до прямой очевидности показания св. Деяпистателя и Иосифа Флавия относительно числа приверженцев Февды. Тогда как по известию св. Луки этих приверженцев было *ὡσεὶ τετρακοσίων*, по сказанию Иосифа Флавия *πλεῖστος ὄχλος*. – Несогласны св. Лука и Иосиф Флавий в повествовании об исходе возмущения, поднятого Февдой. Св. Лука просто замечает о Февде, что он «был убит, и все, которые слушались его, рассеялись и исчезли». Иосиф рассказывает, что одна часть приверженцев Февды была убита, другая забрана живым. Сам Февда взят был живым, потом обезглавлен, и голова его отнесена в Иерусалим, – Не смотря на все свое нерасположение «к гармонистике»,<sup>534</sup> Целлер, однако, старается примирить, сгладить эти различия в рассказах св. Луки и Иосифа Флавия. Он указывает, на то, что сказания обоих писателей об исходе возмущения Февды отличаются друг от друга лишь неодинаковой степенью подробности и дополняют друг друга.<sup>535</sup> Однако, как бы то ни было, у св. Луки нет никакого намека на обезглавливание Февды. Относительно различия между св. Лукой и Иосифом в определениях числа приверженцев Февды Целлера, глухо замечает, что «подобные исчисления всегда ненадежны».<sup>536</sup> Кейм появление цифры «400» в рассказе думает объяснить иначе, и как кажется, еще не удачнее. Она заимствована Деяпистателем из другого рассказа Флавия о возмущении Египтянина, из партии которого было убито именно четыреста человек (Ant. XX, 8, 6).<sup>537</sup> Но странно, зачем понадобилось Деяпистателю, который к тому же, по Кейму, не бегло только был знаком с произведениями Иосифа Флавия, переставить цифру из одного аналогичного рассказа в другой. Недоумение это усиливается, если мы примем во внимание, что сам же

Дееписатель приводит факт возмущения Египтянина и определяет число разбойников в 4000, не пользуясь в данном случае цифрами, указанными у Иосифа Флавия. И почему он, заимствуя для определения числа убитых при возмущении Февды цифру из рассказа Иосифа о бунте Египтянина, не заимствует отсюда другой цифры (200) ближайшего определения числа разорявшихся или забранных живыми?

Итак, «гармонистика», к которой прибегает отрицательная критика для отождествления Февды в Деяниях с Февдой Иосифа Флавия, для примирения разностей в сказаниях названных писателей о Февде, должна быть признана далеко неубедительной. Лучший выход для объяснения этих разностей состоит в признании двойственности личностей Февды, упоминаемых св. Лукой и Иосифом Флавием.

Одно, по-видимому, довольно важное, препятствие к такому заключению стоит на пути: Иосиф Флавий, сохранивши известия о многих восстаниях, знает только одного Февду и, сравнительно, довольно позднего, и ни о каком другом нигде не упоминает. Но и это препятствие легко устраняется. Прежде всего Иосиф Флавий не всегда вполне достоверен в своем историческом повествовании, иногда он преследует узкопартийную цель. Эта партийная окраска яснее всего обнаруживается именно в описании им отношения народа иудейского к Римлянам. Как самого себя в «истории иудейской войны» и еще более в автобиографии он представляет дружественным к Римлянам, в таком же ложном свете он старается представить и большинство из народа иудейского. В то время как без сомнения народная ненависть против Римлян с течением времени все более и более усиливалась, Иосиф старается представить дело так, что эта ненависть была достоянием немногих «разбойников», возмутителей, которые возбуждали народ к восстаниям против Римлян.<sup>538</sup> Очень возможно, что при такой тенденции Иосиф намеренно пропускал некоторые из таких возмущений, к которым народ всегда относился с явными симпатиями, и не все заносил их на страницы своего повествования. Такие пропуски не всегда, впрочем, зависели от тенденции, а иногда просто, вероятно, от

обилия одинаковых фактов – возмущения. Так, указавши из времени, непосредственно следовавшего за смертью Ирода Великого, на два случая восстания с поименным перечнем стоявших во главе их, он далее замечает вообще: *ἐν τούτῳ δὲ καὶ ἕτερα μύρια θορύβων ἐχόμενα τὴν Ἰουδαίαν κατελάμβανε*<sup>539</sup>; *ληστρίων δὲ ἡ Ἰουδαία ἔμπλεων ἦν*»<sup>540</sup> Подобным же образом он выражается в истории иудейской войны: *ἐν δὲ τούτῳ καὶ τὰ κατὰ τὴν χώραν πολλαχόθεν ἐταράσσετο, καὶ συχνοὺς βασιλείαν ὁ καιρὸς ἀνέπειθε*<sup>541</sup>. – Далее, между 17 и 18 кн. «Древностей» после смерти Ирода Иосиф оставляет без всякого упоминания целый период времени в десять лет – доказательство, что он не всегда полон и надежен в своих сообщениях.<sup>542</sup> – Наконец, в отношении ко времени, в которое он поставляет возмущение Февды, Иосифа не трудно обличить в самопротиворечии. В *de bel. iud.* (II, 11, 6) он ясно и выразительно уверяет о прокураторах Александре и Куспии Фаде; что они, ничего не переменяя в отеческих обычаях, сохранили его в мире: *οἱ μὴδὲν παρακίνουντες τῶν πατρίων ἔθῳ, ἐν εἰρήνῃ τὸ ἔθος διεφύλαξαν*, и во II, 12, 1 свидетельствует, что до Кумана повсюду в Палестине господствовало полное спокойствие и только с него начались возмущения: *ἐφ' οὗ θορυβοί τε ἤρξαντο καὶ φθορὰ πάλιν Ἰουδαίων ἐγένετο*. Между тем в «Древностях», написанных после истории о войне иудейской, ко времени Куспия Фада относит далеко не незначительное восстание Февды,<sup>543</sup> а о Тиверии Александре замечает, что он считает нужным распять сыновей Иуды Галилеянина, конечно, не без основания и не без причины.<sup>544</sup> – После этого можно судить, на сколько неупоминание Иосифом о другом раннейшем Февде может служить отрицательной инстанцией против предположения о существовании иного Февды, отличного от указанного Иосифом. Самое выступление двоих одноименных возмутителей на протяжении какого-нибудь полстолетия не представляет ничего странного. У Иосифа Флавия мы встречаем несколько примеров такого совпадения в именах возмутителей, появлявшихся сравнительно скоро друг за другом. Так известны три Иуды: 1) Иуда, сын Езекии, в год смерти Ирода (*de bel. iud.* II, 4, 1; *Ant.* XVII, 10, 5); 2) Иуда Галилеянин, восставший по низложению Архелая, и упомянутый

в речи Гамалиилом (de bel. lud. II, 8, 1; Ant. XVIII, 1, 1; Деян.5:37); 3) Иуда, сын Иаира, начальник войска в три тысячи в конце иудейской войны (de bel. lud. VII, 6, 5). Пять Симонов: 1) Симон, раб Ирода, в год смерти его (de bel. lud. II, 4, 2; Ant. XVII, 10, 6); 2) Симон, сын Иуды Галилеянина, ко времени императора Клавдия и прокуратора Тиверия Александра (Ant. XX, 5, 2); 3) Симон, сын Кафлы, главный предводитель Идумеев во время осады Иерусалима (de bel. lud. V, 6, 1); 4) Симон, сын Аринов, вождь Зилотов (ibid); 5) Симон, сын Гиоры (de bel. lud. II, 19, 2; IV, 9, 3–8; V, 1–3). Четыре Елеазара: 1) Елеазар, сын Динеев, ἀρχιληστής (de bel. lud. II, 12, 4; II. 13, 2; Ant. XX, 6, 1; XX, 8, 5); 2) Елеазар, сын Анании (de bel. lud. II, 17, 2–9; II, 20, 4); 3) Елеазар, сын Симона, очень известный предводитель зилотов во время иудейской войны (de bel. lud. II, 20, 3; IV, 4, 1; V, 1, 2); 4) Елеазар, потомок Иуды, мужественный защитник крепости Масады (de bel. lud. VII, 8, 1). – При таких примерах вполне возможно допустить появление двух народных возмутителей с именем Февды, одного при Августе, а другого при Клавдии. Имя Февды вообще не редкое. Под этим именем известен у Цицерона (ер. 6, 10) вольноотпущенник, а у Галена (de composit. medicament. per genera) врач. Этим именем назван в Талмуде, по крайней мере в тех изданиях его, в которых не уничтожено ни одно место, один из учеников Иисуса Христа.<sup>545</sup> В Талмуде вообще это имя встречается очень часто.<sup>546</sup> Даже Целлер, вообще горячо отстаивающий тождественность Февды Деяний с Февдой Флавия, признает возможным существование двоих Февд, причем «позднейший мог быть внуком старейшего, принять его имя и продолжать его дело».<sup>547</sup> Он смущается только тем, что в данном случае нужно допустить не только совпадение в именах, но полное повторение самых происшествий, участниками в которых являются тот и другой Февда.<sup>548</sup> Но мы уже отмечали, что характер происшествий, описанных свящ. кн. Деяний и Иосифом с именем Февды, настолько различен, что о полном их совпадении во всех чертах говорить нельзя. Что касается в общем до хода подобных событий, то как будто мы не можем видеть из Флавия, что история и судьба их близко похожа друг на друга! ...

Нам кажется, что предположение о существовании двоих различных Февд, из которых об одном упоминает Иосиф Флавий, а о другом св. Лука, не может возбуждать более никаких недоумений.

Большинство ученых, допускающих двойственность личностей Февды, полагает, однако, что и Иосиф Флавий упоминает об этом знаменитом народном возмутителе, только под другим именем. В общем эта мысль далеко не безосновательна. Можно указать много примеров, когда люди, переменявшие свой обычный род деятельности на более высший, к своему раннейшему имени прибавляли другое. Такие примеры принятия другого имени были особенно часты у Иудеев. Ианней, из фамилии Асмонеев, когда сделался царем после брата своего Аристовула 1-го, был назван Александром (Ioseph. Ant. XIII, 12, 1). Антинатр, родившейся в Идумее, друг Гиркана II-го и после него первый государственный человек в Иудее, прежде назывался Антипой (Ant. XIV, 1, 3). Оба брата, Иисус и Ония, когда последовательно были сделаны первосвященниками, приняли новые имена. Первый стал называться Иасоном, а второй – Менелаем (Ant. XII, 5, 1). Известна перемена имен Апостолами, когда они из простых людей сделались учениками Иисуса Христа. Не выступает ли с новыми именем фарисей Савл, когда в его жизни и деятельности произошла резкая перемена? Для нас должен быть особенно любопытен и интересен пример одного иудейского возмутителя, о котором рассказывают Дион Кассий и Евсевий. По единогласному свидетельству обоих историков этот возмутитель, неоднократно разбиваемый римскими войсками, был окончательно усмирен Люцием Квиетом, который в награду за это был назначен правителем Иудеи. Дион Кассий называет этого возмутителя, ставшего во главе многих других, просто иудеем Андреем.<sup>549</sup> У Евсевия же он известен под именем царя Лукуаса (*βασιλεὺς Λουκούα*).<sup>550</sup> Ни тому, ни другому историку мы здесь не можем отказать в достоверности его источников, или приписать разумение различных событий. Очевидно, один историк приводит этого возмутителя под одним именем, а другой под иным, принятым им.<sup>551</sup> Подобный же случай мог

произойти и относительно названия Февды у св. Луки и Иосифа Флавия. Последний мог знать и привести его под другим именем.

Это самый естественный выход и лучшее разрешение мнимого противоречия между свящ. Дееписателем и Иосифом Флавием. Для такого представления дела, независимо от предшествующих рассуждений, мы имеем за собой древний и высокий авторитет в лице Оригена. Он ясно и определенно отличает Февду в свящ. кн. Деяний от Февды, помеченного у Иосифа Флавия, и относит первого ко времени до Р. Хр. «Θευδᾶς πρὸ τοῦ γενέσεως Ἰησοῦ γέγονέ τις παρὰ Ἰουδαίους, μέγας τινὰ ἑαυτὸν λέγων».<sup>552</sup> В другом месте: «Ἰούδας δὲ ὁ Γαλιλαῖος, ὡς ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἀποστόλων, ἐβουλήθη ἑαυτὸν τινα εἰπεῖν μέγαν, καὶ πρὸ ἐκείνου Θευδᾶς».<sup>553</sup>

Кроме упоминания о возмущениях Февды и Иуды Галилеянина у св. Луки в Деяниях встречается замечание о третьем подобном религиозно-политическом мечтателе – некоем «Египтянине». Как и о первых двоих, он и о последнем говорит вскользь, передавая разговор тысяченачальника, арестовавшего Ап. Павла, с этим последним (Деян.21:38). Выше мы имели случай указать, что нет никаких внутренних оснований смотреть на этот разговор и в частности на упоминание об Египтянине тысяченачальником, как на произвольную композицию Дееписателя. Теперь мы остановимся на рассмотрении самого сообщения св. Луки об Египтянине, на сколько он в своих сведениях самостоятелен и достоверен.

О восстании Египтянина, кроме св. Луки, сообщает Иосиф Флавий.<sup>554</sup> И из него то, по мнению Гольтцмана и Кейма, заимствует св. Лука сведения об этом Египтянине для своей истории. Гольтцман<sup>555</sup> указывает на параллель между повествованием св. Луки и рассказом Иосифа Флавия об Египтянине:

de bel. iud. II, 13.

Деян.21:38

3) ἕτερον εἶδος ληστῶν οἱ καλούμενοι οὐκ ἄρα σὺ εἴ σικάριοι.

4) προῆγον (το πλῆθος) εἰς τὴν ἐρημίαν τὸ Αἰγύπτιος ὁ πρὸ τούτων



τῶν ἡμερῶν ἀναστατώσας

5) ὁ Αἰγύπτος.. περὶ τρισμυρίους μὲν καὶ ἐξαγαγὼν εἰς τὴν ἔρημον  
ἀθροίζει τῶν ἡπατημένων περιγαγόντων τετρακισχίλιους ἄνδρας  
δὲ αὐτοὺς ἐκ τῆς ἐρημίας. τῶν σικαρίων.

В замечании св. Луки об Египтянине находятся будто все частные черты этого возмущения, которые нам известны из Иосифа Флавия. Св. Лука указывает то же самое имя, соответствующее время, увлечение своих приверженцев Египтянином в пустыню, очевидно знает про бегство Египтянина, поскольку заставляет тысяченачальника в 59 г. обратиться с вопросом к Ап. Павлу: «не *Египтянин* ли он, который только что произвел возмущение»?<sup>556</sup> Тем не менее не трудно видеть разности в повествованиях св. Луки и Иосифа Флавия. По Деяниям к Египтянину пристают до четырех тысяч сикариев. Иосиф Флавий определённо различает обольщение Египтянином простого народа и восстание сикариев. Последние поднимают восстания независимо от Египтянина перед появлением его и после (Ant. XX, 8, 5–6; de bel. lud. II, 13, 3–5). И Дееписатель, если только он пользовался здесь Иосифом, действительно, перемешал эти два рода восстаний, соединил вместе (Holtzmann, Keim). Однако, едва ли справедливо представлять дело так. Иосиф выразительно замечает, что в то время с сикариями, политическими фанатиками, соединялись и религиозные обманщики и мечтатели, которые под предлогом, что Бог покажет знамения предстоящей свободы в пустыне, отводили туда народ и возбуждали его к восстанию против Римлян.<sup>557</sup> Таким образом связь сикариев с лжепророками исторически совершенно верна. Тем более она уместна в устах тысяченачальника, что он обращает внимание, конечно, на внешнюю видимую сторону происходивших на его глазах восстаний и не улавливает тонких различий между восстаниями лжепророков и сикариев, которые (различая) были заметны только для более тонкого глаза, знакомого с внутренними иудейскими отношениями, так, как и сикариям была не чужда религиозная окраска (de bel. lud. VII, 8, 1). Итак, сближение Египтянина с сикариями, возмущение которых с несомненностью, как видно из Иосифа, вспыхнуло с особенной

силой после появления Египтянина, в устах тысяченачальника имеет всю свою историческую достоверность. И св. Лука, заносая на страницы своего повествования известный вопрос тысяченачальника, отождествляющий Ап. Павла с Египтянином, не имел никакого основания сомневаться в его исторической сообразности и исправлять его, снося с Иосифом. – На независимость св. Луки в передаче о возмущении Египтянина от Иосифа Флавия кроме того, что в параграфах, непосредственно примыкающих к известию о Египтянине, Иосиф Флавий разбойников, поднимающих возмущения, называет *λησταί* или *ληστροί*, по не *σικάριοι*<sup>558</sup>, указывает еще то обстоятельство, что св. Лука не заимствует из Иосифа ни одной цифры, которыми тот определяет число приверженцев Египтянина. Флавий общую цифру приверженцев определяет в 30 тысяч человек. Но на его показания в данном случае полагаться нельзя. В «Древностях» он сообщает, что 400 человек было убито, а 200 взято в плен, а в истории о войне иудейской говорит, что из 30000 «весьма многие» были захвачены живыми, а часть убиты, Иосиф противоречит самому себе.<sup>559</sup> Св. Лука указывает совершенно независимую от этих показаний Иосифа цифру в 4000 человек. Сопоставляя с тем, что эти четыре тысячи названы у св. Луки «сикариями», в этом можно находить твердую почву для того положения, что св. Лука вводит замечание об Египтянине в свое произведение совершенно независимо от Иосифа. Тысяченачальник мог привести число сикариев, именно как более страшных<sup>560</sup>, решительных,<sup>561</sup> врагов из партии Египтянина. А возможность участия сикариев в возмущении египетского лжепророка исторически, как мы видели, может быть обоснована. Дословная параллель между повествованиями св. Луки и Иосифа Флавия собственно об Египтянине не такого рода, чтобы оно давало право заключать о прямом списывании св. Луки у Иосифа, – Итак, св. Лука в разбираемом пункте, как и в других подобных, пополняет Иосифа, но далеко не искажает его, дурно пользуясь им.

Но нигде так ясно не обнаруживается самостоятельность и независимость свящ. Деяписателя от Иосифа Флавия и полная его достоверность, как в рассказе о смерти Ирода Агриппы I-го

(Деян.12, 20–23), хотя об этом событии он мог получить подробные сведения из Иосифа Флавия. Не смотря на сходство обоих рассказов у св. Луки и Иосифа Флавия, на что обратил внимание еще Евсевий<sup>562</sup>, в критике, если и раздаются голоса в пользу заимствования и этого рассказа св. Лукой из произведений Иосифа Флавия, то глухо и несмело. Гольцманн, правда, замечает, что рассказ св. Луки о смерти Ирода Агриппы своим религиозным колоритом обязан изображению Иосифа.<sup>563</sup> Но уже Кейм<sup>564</sup> отвергает это положение, как совершенно неосновательное. «Рассказ о смерти царя Агриппы I-го в Кесарии (44 г.) указывает у обоих историков на божественную Немезиду человеческой гибриды (Hybris—двойственность характера, чем в действительности и отличался Ирод); но описание в частности так различно – у Иосифа достовернее и богаче по воспоминаниям, а в Деяниях религиознее, что вероятность пользования Иосифом (со стороны св. Луки) и наведения на рассказ Деяний религиозного колорита на основании изложения Иосифа должна быть отвергнута». Но точно ли отдельные частности повествования Деяний набрасывают на него некоторую тень неисторичности и недостоверности?

Изложим рассказ Иосифа Флавия о смерти Ирода с выделением особенно тех черт, какими он отличается от сказания свящ. Деяписателя. В третий год своего царствования над всей Иудеей Ирод прибыл в город Кесарию, который прежде назывался Стратоновой башней. Он давал здесь зрелища в честь Кесаря, в присутствии множества знатных и именитых людей. На второй день праздника Ирод явился на зрелище (*εἰς τὸ θέατρον*) очень рано, по утру (*ἀρχομένης ἡμέρας*). Льстецы (*οἱ κόλακες*), восхищенные его роскошной и чудной одеждой, начали величать его богом. Царь не удерживал их. Немного спустя, подняв глаза вверх, он увидал над своей головой сову и принял ее за предвестницу несчастья, как прежде считал ее вестницей благополучия. Вдруг открылась у него в чреве боль, которую он прямо объяснил определением Божиим. Его перенесли во дворец, где он после пятидневных непрерывных мучений от болезни чрева скончался.<sup>565</sup> – Свящ.

повествователь указывает другую обстановку, при которой совершилось разбираемое событие. Блестящее собрание в Кесарии было вызвано не зрелищами и играми, а торжественной аудиенцией, какую давал Агриппа послам Тирян и Сидонян, которые *«просили мира»* у раздраженного против них Ирода. В чем заключалась причина этого раздражения, Дееписатель не говорит, и ни откуда еще нам не известно. Но возможность вражды Ирода против Финикиян нельзя отрицать. Иосиф Флавий сохранил такого рода известие: однажды в Финикийском городе Доре несколько молодых людей поставили статую Кесаря в иудейской синагоге. Агриппа, заявляющий себя ревностным защитником иудейского закона, добился у Сирийского правителя Петрония того, что такие мерзости в синагоге были запрещены на будущее время, а виновные в них были привлечены к ответственности.<sup>566</sup> Случаи к раздражению Ирода на Финикиян таким образом всегда могли представиться. Они даже могли умножиться при последующем правителе Сирийском Марсе, который сделал донос на Агриппу императору Клавдию<sup>567</sup>, помешал блестящему собранию у Агриппы римских, дружественных ему, вассальных князей.<sup>568</sup> Малейшее теперь столкновение Агриппы с Сирийским правителем могло сильно раздражить Агриппу против него, и Агриппа свою досаду мог вымещать на Финикийских городах, стоявших под властью именно сирийского прокуратора.<sup>569</sup> Судя по тому, что Дееписатель мотив для униженной просьбы Тирян и Сидонян о восстановлении добрых отношений указывает в том, что *«область их питалась от области царской»*, можно заключать, что Ирод стеснил меновую торговлю между Финикией и Палестиной.<sup>570</sup> Кесария именно была самой удобной гаванью для финикийских кораблей.<sup>571</sup> Финикия ежегодно получала из Палестины часть хлебного провианта и других продуктов на оживленную торговлю между Палестиной и Финикией указывал еще пророк Иезекииль. В своем пророческом слов о Тире он говорил: *«Иудея и земля Израилева торговали с тобой; за товар твой платили пшеницей Минифскою, и сладостями, и медом, и деревянным маслом и бальзамом»* (27, 17 сн. 3Цар.5:9,11). Иосиф Флавий также

упоминает о ежегодном вывозе в Сидон жита в размере двадцати тысяч шестисот семидесяти пяти мер.<sup>572</sup> Стеснение торговли, а, быть может, и прямое запрещение её отзывалось самым чувствительным образом на промышленных городах Тире и Сидоне. Это было хуже прямого объявления войны, на что Ирод и не имел права, будучи в таких же вассальных отношениях к Риму, как и Финикия,<sup>573</sup> и вынуждало Тирян и Сидонян «единодушно» (*ὁμόθυμαδόν*) просить у Ирода мира. Замечательна в повествовании св. Луки об этом посольстве одна черта. Послы обращаются к царю не непосредственно и прямо, а через Власта, «*постельника царского*». Этот Власт, по-видимому, не был министром царя,<sup>574</sup> высоким государственным человеком, а, вероятнее всего, самым приближенным к царю, любимцем его.<sup>575</sup> Этого Власта послы склоняют на свою сторону должно быть посредством подкупа (*πείσαντες*)<sup>576</sup>. Все это так живо напоминает обычную картинку из любого царского двора, в особенности восточного, что не оставляет никакого сомнения в исторической фактичности известия св. Луки о посольстве Тирян и Сидонян. – Догадываются, что и Иосифу не безызвестно было об этой аудиенции, даваемой царем послам Финикийским. Он упоминает о слишком раннем прибытии царя в театр, когда собственно зрелище еще не могло начинаться. Отсюда думают, что такое раннее прибытие царя обуславливалось другим обстоятельством, каким очень удобно признать торжественное принятие посольства.<sup>577</sup> Этому не противоречит и то, если Иосиф местом действия называет театр. Из истории Тацита (II, 80) известно, что послы были принимаемы именно в театре.<sup>578</sup> Сообразно своему неупоминанию о зрелище, св. Лука местом действия называет не *θέατρον*, а просто *βῆμα*. Но *βῆμα*, ораторская трибуна для царя, легко могла быть устроена в том же театре, который, по Римскому обычаю, был часто местом народных собраний и публичных речей.<sup>579</sup> Прием посольства в присутствии многочисленного народного собрания, торжественная речь царя, направленная к послам при общем всеуслышании народа, вполне согласны с характером Агриппы, стремившегося постоянно к популярности и на этом

основавшего всю свою политику. Роскошная обстановка, речь царя<sup>580</sup> вызвала в народе льстивые восклицания в честь царя, которого льстецы приравнивали к богу. Эта апофеоза Агриппы вполне напоминает апофеозу императора Кая Калигулы (Sueton. Caј. с. 22)<sup>581</sup>. Среди этого праздника и общего ликования *«вдруг Ангел Господень поразил Агриппу за то, что он не воздал славы Богу»*, рассказывает Дееписатель. По повествованию Иосифа Ирод увидел сову, которую он принял за предвестницу несчастья; почувствовав внезапную боль, он говорил: «вы провозгласили меня бессмертным, а я умираю; надобно покориться определённо, предписанному Богом». Замечательна религиозная окраска, которая бросается в глаза в суждении обоих историков о внезапной болезни Ирода. В взгляде Иосифа, очевидно, отражается общее неудовольствие иудеев и оскорбление их религиозного чувства участием Ирода в языческих зрелищах. Это неудовольствие доходило даже до того, что фарисей Симон обвинял царя по этому поводу при нарочном многочисленном собрании в нарушении закона.<sup>582</sup> Понятно в устах Иосифа, при тогдашнем общем господстве на востоке суеверия даже среди образованного класса,<sup>583</sup> и упоминание о сове, как небесной вестнице. Нет нужды, конечно, выяснять религиозный взгляд христианского историка на тоже самое событие. Мы лишь отметим, что даже по воззрению отрицательной критики Иосиф Флавий в данном случае представляет дело гораздо мифичнее, чем свящ. Дееписатель.<sup>584</sup> Итак, хотя один раз христианский историк по трезвости мысли превосходить Иосифа Флавия! Но за то «показание Иосифа о роде смерти Агриппы без сомнения гораздо ближе к истине, чем известие Деяний».<sup>585</sup> Дееписатель говорит, что Ирод, *γενόμενος σκωλικόβρωτος ἐξέψυχεν*: «*быв изъеден червями, умер*». Но «что безбожные тираны съедались червями, это – было догмой тогдашнего благочестия».<sup>586</sup> Основание для заметки св. Луки о роде смерти дали сказания кн. Маккавейской о смерти Антиоха Епифана и Иосифа Флавия о смерти ненавистного фарисеям Ирода Великого (de bel. Iud. I, 33, 5; Ant., XVII, 6, 5).<sup>587</sup> Однако, что некоторые жестокие тираны умерли от мучительных язв, в которых заводились

черви, это – факт исторически, твердо установленный. О нем упоминается у позднейших писателей. Лактанций в своем трактате *de morte persecut.* 33 о Максимине говорит: «*vermes intus creantur*».<sup>588</sup> Тертуллиан о Клавдии Люции Герминиане свидетельствует: «*cum vivus vermibus ebulisset «Nemo sciat» (ajebat) «ne gaudeant Christiani»»* (ad scap. III).<sup>589</sup> Св. Златоуст<sup>590</sup> сообщает, об Юлиане, что «он умер, изъеденный червями». Сильные страдания от тех же самых червей Евсевий приписывает Максимию Галерию. Его свидетельство тем важнее, что он дает объяснение, почему именно такая болезнь постигла Галерию. «Вся масса тела его, по замечанию Евсевия, от прожорливости еще прежде болезни обратилась чрезвычайную кучу жира. Все это теперь начало гнить».<sup>591</sup> Таким образом на Галерии сказалась его прежняя распущенная роскошная жизнь, какую всегда вообще отличаются восточные деспоты. Далеко не умеренную жизнь проводил, и Ирод Агриппа. При всем своем очень значительном богатстве, простирающемся до ежегодного дохода в 12 тысяч драхм, Агриппа доходил до долгов.<sup>592</sup> После этих замечаний можно видеть, что св. Лука в определении рода болезни царя сообщает совершенно верный слух о свойстве болезни Ирода и гораздо точнее Иосифа, который говорит вообще, что царь скончался от болей в животе. Не должны ли мы в данном случае скорее положиться на известие св. Луки и потому, что он был врач? Флавий только в одном пункте дополняет свящ. Дееписателя, что болезнь Ирода простиралась пять дней.

Мы кончили анализ повествования св. Луки о смерти Ирода Агриппы 1-го в его отношении к рассказу Иосифа Флавия о том же событии. Из этого анализа для непредзанятого глаза со всей ясностью открывается, что свящ. Дееписатель в своем сказании гораздо полнее и достовернее Иосифа Флавия. Вместе с тем самостоятельность и независимость св. Луки при составлении этого рассказа от произведений Иосифа Флавия не подлежат никакому спору и сомнению. Она простирается до таких мелочей, как усвоения самого имени царя. Тогда как Иосиф везде называет его «Иродом», свящ. Дееписатель Агриппой.

Столь же яркий пример самостоятельности и независимости св. Луки при составлении им своего произведения от Иосифа Флавия представляет замечание Дееписателя о вселенском голоде при Клавдии. В Деяниях (11, 2, 8) читаем: *Агав, восстав предвозвестил Духом, что по всей вселенной, (ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην) будет великий голод, который и был при кесаре Клавдии.* Это свидетельство св. Луки рассматривается, «как одна из неудачных экскурсий в область гражданской истории, потому что такого всеобщего голода при Клавдии не было».<sup>593</sup> На этом примере мы можем проверить и степень достоверности свящ. Дееписателя, и доброкачественность его источников. Дееписатель определённо относит великий голод по всей вселенной ко времени императора Клавдия. Так как Антиохийцы в виду предстоящего голода, предвозвещенного прор. Агавом, считают нужным послать пособие вообще беднейшим их братьям иудейским (11, 29), можно видеть, что этот голод с не меньшей силой коснулся и Иудеи. Естественно ожидать, что современный иудейский историк – Иосиф Флавий – не мог пропустить на страницах своей истории это великое бедствие. Действительно, мы встречаем у него очень точное троекратное свидетельство о большом голоде, который случился в Иудее при прокураторах Фаде и Тиверии Александре т. е. как раз во время царствования императора Клавдия.<sup>594</sup> Очевидно, Иосиф Флавий говорит о том же самом голоде, который понимает и св. Лука. Еще Евсевий указывал на тожество событий, о которых упоминают в приведенных местах Иосиф Флавий и св. Лука.<sup>595</sup> Но при всем тожестве события не трудно видеть разницу в свидетельствах о нем Дееписателя и Иосифа Флавия, – разницу, доходящую до противоречия. Иосиф Флавий упоминает о голоде, бывшем в Иудее, св. Лука распространяет его ἐφ' ὅλην οἰκουμένην. Имел ли св. Лука право на такое распространение границ отмеченного явления? Ответ на этот вопрос зависит от точного взвешивания тех выражений, в которых передает св. Лука о голоде. Итак, прежде всего, что понимает свящ. Дееписатель под ὅλη οἰκουμένη?

*Ἡ οἰκουμένη* в первом значении *terra habitata*, у Греков часто *terra a Graecis habitata* в отличие от стран, населенных



варварами, у греческих писателей о римских делах *orbis terrarum* т. е. *imperium romanum*, откуда *πᾶσα (ἡ) οἰκουμένη* – все подданные римской империи<sup>596</sup> почему и римские императоры назывались *κύριοι τῆς οἰκουμένης* (сomp, incsr. III, p. 205).<sup>597</sup> Сообразно с таким словоупотреблением под *ἡ οἰκουμένη* в Деяниях нет препятствий разуместь римскую империю в общем её объеме. Вероятность такого понимания подсказывается уже тем, что св. Лука время *ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην* определяет царствованием «римского императора» Клавдия. В смысле *orbis Romanus* употребляет *ἡ οἰκουμένη* Иосиф Флавий.<sup>598</sup> Не без аналогии употребление *οἰκουμένη* в этом же смысле у самого св. Луки. Несомненно, в значении *imperium romanum* он употребляет *οἰκουμένη*, когда пишет: *ἐξῆλθε δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην* (Еванг.2:1), Контекст речи здесь, как и в Деян.11, 28, не позволяет разуместь иначе. То же значение соединяется с *οἰκουμένη* в Деян.24:5: *εὐρόντες τὸν ἄνδρα τοῦτον (Παῦλον) λοιπόν, καὶ κινοῦντα στάσιν πᾶσι τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην*. Таким образом под *οἰκουμένη* в 11, 28 естественнее всего разуместь *imperium romanum*. Великий голод, случившийся при императоре Клавдии, как предсказывал пророк Агав, охватил *imperium romanum* – таков прямой смысл свидетельства св. Луки. Известно ли из других исторических памятников о таком голоде при Клавдии?

Царствование императора Клавдия, не особенно продолжительное (не более 13 лет), в первой половине своей замечательно по частым случаям голода, постигавшего поочередно друг за другом разные части его государства. К самому началу его царствования относится большой голод в Риме (*λίμοι τε ἰσχυροὶ γενομένου*).<sup>599</sup> О голоде в Палестине, о котором говорит Иосиф, тоже в первых годах царствования Клавдия, мы уже упоминали. Этот голод не мог не коснуться и соседних с Палестиной земель. Климатические условия Палестины и соседних с ней местностей были одинаковы. Засуха, постигшая землю Израильскую при пророке Илии, захватила и Сарепту Сидонскую, и там, и здесь она сопровождалась голодом (3Цар. гл. 17 и 18). Продолжительная

засуха при Ироде Великом, причинившая неплодие, также охватывала и Палестину, и Сирию, и вообще окрестные народы (τῷ μῆδ' αὐτοὺς ἐλάττω πεπονθέναι). Ирод, удовлетворивши несколько нужду в Иудее привозным из Египта хлебом, обратил свое внимание и на окрестные города, раздав семена и Сирийцам (ταῖς πλησίον ἤδη πόλεσιν ἐπεβάλλετο τὰς ὀφελείας παρέχειν, σπέρματα τοῖς ἐν Συρίᾳ διδούς)<sup>600</sup>. Каждый голод в Палестине заставлял обращаться за хлебом в далекий Египет. Окрестные местности, включая сюда и плодородную Сирию, значит, страдали наравне с Палестиной. Еще Авраам принужден был идти в Египет, «яко одоле гладь на земли» (Быт.12:10), Сыновья Иакова ездили за пшеницей в Египет (Быт.42:1). Ирод Великий также должен был во время голода закупать хлеб в Египте (Ant. XV, 9, 2). Во время голода, свирепствовавшего при Клавдии в Палестине, Адрианская царица Елена, расположенная к иудеям, закупала для них хлеб в Египте. (Ant. XX, 5, 2). – Чуть не одновременно с голодом, охватившим Палестину с окрестными местностями, столь же великий голод постиг, по свидетельству Евсевия, и Елладу (λιμοῦ κατὰ τὴν Ἑλλάδα γεγονότος μεγάλου ὁ τοῦ σίτου μόδιος ἔξ διδράχμων ἐπράθη).<sup>601</sup> – Немного спустя разразился вторичный сильный голод в Риме: «frugum quoque egestas et orta ex eo fames in prodigium accipiebatur»<sup>602</sup>. Он обуславливался непрерывными неплодородиями (ob assiduas sterilitates).<sup>603</sup> А так как Рим вообще питался привозным хлебом из заморских плодородных провинций (ἐπεισάκτου παντὸς τοῦ σίτου τοῖς Ῥωμαίοις ὄντος...),<sup>604</sup> то можно полагать, что в Риме этот голод был особенно чувствителен потому, что эти провинции сами страдали от неплодородия. – Таким образом твердо может быть обоснован исторически тот факт, что imperium romanum при Клавдии в течение небольшого ряда лет<sup>605</sup> страдало от голода на всем своем протяжении. Этот последовательный голод и понимает св. Лука, когда влагает в уста Агава пророчество о голоде ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην.<sup>606</sup> Пророческий взор Агава охватывает в одном общем представлении несколько отдельных случаев голода, постепенно постигавшего imperium Romanum с одного конца до другого.

Замечательно, что этот голод, постигший римскую империю, был в собственном смысле «великий» (*μέγας*), переносился с трудом. В Иудее, по свидетельству Флавия, многие бедные помирали от голода (Ant. XX, 2, 5). В Риме голод сопровождался сильными народными волнениями. Когда Клавдий явился на форуме, то он был окружен возбужденной толпой, его дергали за тогу, закидали корками хлеба, так что он едва мог уйти во дворец. Следствием было опустошение всех магазинов в провинциях.<sup>607</sup> По замечанию Тацита этот голод рассматривался, как какое-то особое, чрезвычайное несчастное предзнаменование (Апп.12:43).<sup>608</sup> – Таким образом в своем повествовании о голоде св. Лука употребляет все выражения с строгой точностью и выдержанностью, что свидетельствует о его близком знакомстве с событиями и о правильном их воспроизведении.<sup>609</sup> То и другое – близкое знакомство с событиями и точное их воспроизведение – достигается Дееписателем, как это блестяще обнаруживается на только что разобранный эпизод, независимо от Иосифа Флавия.

Одно из самых ясных и доказательных мест из Деяний за пользование Иосифом Флавием со стороны свящ. Дееписателя составляет по Кейму описание «обращения Ап. Павла с прокуратором Феликсом» (24, 1–27). Почему здесь не мог прийти на помощь Дееписателю Иосиф? – таким вопросом задается Кейм.<sup>610</sup> Между тем причина эта ясна. Характеристика Феликса в свящ. кн. Деяний, как бы близко в некоторых пунктах она ни подходила к изображению этого прокуратора Иосифом Флавием, все-таки представляет отступления или, лучше сказать, дополнения к повествованию Флавия, которые с необходимостью предполагают у св. Луки оригинальные сведения об упомянутом правителе. – С Феликсом в первый раз в Деяниях мы встречаемся при описании св. Лукой суда, производимого этим прокуратором над Ап. Павлом. Дееписатель здесь между прочим передает краткое изложение речи адвоката Тертулла, обвинявшего Ап. Павла. По редакции Дееписателя Тертулл говорил, что иудеи обязаны «попечению Феликса многим миром (*πολλῆς εἰρήνης*) и благоустроением народа (*κаторθωμάτων γινόμενων τῷ ἔθνει*), он восхвалял

«снисхождение» (ἐπιεικεία) Феликса, как свойство его характера. В этих словах, вложенных в уста Тертулла Дееписателем, Кейм, по-видимому, думает найти собственное суждение св. Луки об общем характере Феликса. Основание для такого суждения дал Дееписателю, по мнению Кейма, никто иной, как Флавий. «Иосиф не совсем опускает и добрые стороны Феликса: исправную полицию в стране, наказание злодеев, распятие преступников (de bel. lud. II, 13, 2), его человеческое (гуманное) отношение к положению Иудеев в Кесарии (Ant. XX, 8, 7). Тертулл в Деяниях выставляет хорошие стороны Феликсова управления».<sup>611</sup> Само собой разумеется, что если мы примем слова Тертулла за суждение самого свящ. писателя, мы должны будем далее согласиться с Овербеком, «что в образе Феликса, как он выступает перед нами в Деяниях, никто не узнает известный из Иосифа и Тацита характер его».<sup>612</sup> По общему впечатлению, которое получается из отдельных замечаний о нем Иосифа и Тацита, Феликс был жестоким, тираном и пользовался страшной ненавистью со стороны народа. По жалобе Иудеев, которые в конце концов не могли вынести тяжести его правления, он и был отставлен от должности прокуратора (Ant. XX, 8, 9). Но ничто и не обязывает нас принимать слова Тертулла за взгляд самого Дееписателя на Феликса. Они составляют собой обычное *captatio benevolentiae* ораторских речей, в которых были так искусны римские риторы, подобно и всем адвокатам нашего и старого времени. Если где-либо можно ожидать лести, незаслуженного восхваления, то именно в этих адвокатских *captatio benevolentiae*. И свящ. Дееписатель, влагая известную речь в уста Тертулла, выбрал бы очень неудачное средство для выражения своего взгляда на личность Феликса. Читатели его без сомнения также знали, какого доверия заслуживают обычные *captatio benevolentiae* адвокатских речей. Но и для той характеристики, какую дает Тертулл о Феликсе, едва ли можно указать твердую подкладку в отзывах о нем Иосифа Флавия. Стоит лишь прочитать его общие замечания о времени Феликса в Ant. XX, 8, 5: τὰ δὲ κατὰ τὴν Ἰουδαίαν πράγματα πρὸς τὸ χεῖρον ἀεὶ τὴν ἐπίδοσιν ἐλάμβανε<sup>613</sup> и в de bel. lud. II, 13, 3: καθαρθείσης δὲ τῆς χώρας ἕτερον εἶδος

ληστῶν ἐν Ἱεροσολύμοις ὑπεφύετο οἱ καλούμενοι σικάριοι μεθ' ἡμέραν καὶ ἐν μέσῃ τῇ πόλει φονεύοντες ἀνθρώπους,<sup>614</sup> и никогда не признаешь вероятным, чтобы писатель, который пользовался Иосифом, мог составить себе такое представление о Феликсе, что он установил полный мир (*πολλὴν εἰρήνην*) в стране. В своих свидетельствах, особенно в последнем, Иосиф Флавий, очевидно, совпадает с замечанием Тацита, что жестокая строгость Феликса по отношению к разбойникам, бунтовщикам только еще сильнее разжигала страсти их и способствовала их умножению.<sup>615</sup> Благодаря жестокости и нетактичности Феликса, на место открытых бунтовщиков выступили тайные убийцы, сикарии, о которых упоминают и Иосиф Флавий, и свящ. Дееписатель, – Небольшую гуманность показал Феликс по отношению к Кесарийским иудеям. Неужели можно заключать о его гуманности только из того, что он, по просьбе богатых и знатных иудеев, унял в Кесарии грабеж своих солдат, на который он прежде сам дал позволение (*Ant.* XX, 8, 7)? – Неосновательно думает Кейм видеть в характеристике Тертуллом Феликса действительный, но только односторонние черты из образа Феликса, сохраненные Иосифом Флавием. Ничего другого, как обычный ораторский прием, не представляет начало речи Тертулла.<sup>616</sup>

Приглядываясь ближе к повествованию св. Луки о Феликсе, насколько последний по своему положению должен был вступить в соприкосновение с Ап. Павлом, можно заметить, что свящ. Дееписатель далеко не имеет намерения выставить его в том свете, в каком он является по характеристике Тертулла. Далеко не гуманным и вовсе несправедливым судьей является Феликс по отношению к обвиняемому Ап. Павлу. Правда, сначала он как будто становится на сторону Апостола, является благосклонным к нему, не придавая большого значения обвинениям Иудеев и подвергая Апостола легкому аресту (24, 22–23). Но благосклонность Феликса не идет далее того, что он лишь отсрочивает дело Ап. Павла. Феликс видит всю правоту Апостола, подозревает козни против него со стороны священников иудейских, и, однако не освобождает Апостола, а томит его целых два года в тюрьме, до самого конца своего

правления Иудеей. Мотивы, по которым Феликс так тянет дело Ап. Павла, самые мелкие и со всей яркостью вскрывают низкую натуру этого правителя, поднявшегося до такого высокого положения из рабов.<sup>617</sup> Подобно другим римским прокураторам, Пилату, Фесту (25, 9), он прежде всего жертвует интересами справедливости из-за человекоугодничества (ср. 24, 27). По толкованию св. Златоуста он не хотел отпустить Апостола из угождения к иудеям.<sup>618</sup> И это вполне естественно. На совести Феликса лежало не мало злоупотреблений властью и даже прямых преступлений. Для определения этого достаточно привести слова Тацита: *Antonius Felix per omnem saevitiam ac libidinem jus regium servili ingenio exercuit* (Histor. V, 9),<sup>619</sup> и напомнить о его гнусном участии в убийстве сикариями первосвященника Ионафана (Ant. XX, 8, 5). В характере подобных людей легче всего совмещаются произвол и униженное человекоугодничество, и первый, как у Феликса, служит основанием другого: Феликс угождал иудеям из боязни перед ними, из опасения за свою власть. Но свящ. Дееписатель указывает частнейшую причину, ради которой Феликс медлил с дарованием свободы Апостолу. Он – общая черта всех правителей и начальников, достигших власти происками и угодничеством из бедного, забитого класса, – был корыстолюбив. Он надеялся, что Апостол даст ему взятку (24, 26).<sup>620</sup> Относительно этой частной черты в характере Феликса Кейм полагает, что она целиком заимствована Дееписателем из Иосифа Флавия. Дееписатель мог приписать Феликсу корыстолюбие на основании замечания Флавия о первосвященнике Анании, что он «ежедневно заискивал у Альбина подарками ему» (Ant. XX, 9,2) прямого показания о самом Феликсе, что он подкупал предводителей разбойнических партий для своих личных целей (Ant. XX,8, 5).<sup>621</sup> Что касается первого замечания Флавия, то мы не понимаем, каким образом взяточничество Альбина могло послужить Дееписателю для композиции образа Феликса. Ведь не все же прокураторы должны походить друг на друга. И неужели Дееписатель мог предполагать о взяточничестве Феликса только из того, что и Феликс входил в сношения с первосвященником Ананией,

который прибегал позднее к подкупу Альбина? Другое, цитуемое Кеймом, место из «Древностей» тоже не могло дать Дееписателю никакого намека на продажность и взяточничество Феликса. Здесь передается частный случай из практики Феликса, когда он старался склонить подарками Дора, друга Ионафанова, к тому, чтобы тот в свою очередь убедил сикариев убить Ионафана. О собственном же взяточничестве Феликса здесь нет ни слова – Таким образом Дееписатель, указывая на взяточничество Феликса, дополняет, сравнительно с Иосифом, образ этого прокуратора, имевшего важное значение в жизни Ап. Павла. Эта новая черта в характере Феликса, если о ней нельзя составить представления по известиям Флавия о Феликсе, находит полное подтверждение у Тацита: «igitur raptare (Galileae et samaritae) inter se, immittere latronum globos, componere insidias, et aliquando praeliis congregari, spoliaque et praedas ad procuratores (Felici et Ventidio Cumaniano) referre; hique primo laetari»...?) ...<sup>622</sup>

В повествовании св. Луки об отношении Феликса к Ап. Павлу встречается замечание о частном неофициальном свидании Ап. Павла с Феликсом, которое было вызвано желанием Феликса или, точнее, жены его Друзиллы Иудеянки послушать Апостола «о вере во Христа Иисуса». При этом свидании Апостол говорил «о правде, воздержании и о будущем суде» (24, 24–25). Содержание беседы Апостола, по мнению Кейма, скомбинировано Дееписателем с явным соотношением на известия Иосифа Флавия о Феликсе. Св. Лука, очевидно, «знает, о чем рассказывает только Иосиф, что Феликс взял за себя в замужество Друзиллу, красивейшую из сестер Агриппы II-го, склонив ее через содействие своего друга волхва Симона, родом Кипрянина, к разрыву её прежнего брака (Ant. XX, 7, 2), он знаком с справедливостью Феликса, обнаружившейся в распятиях без числа (de bel. iud. II, 13, 2), в убийстве надоедливых порицателей его образа действий, как первосвященника Ионафана при помощи бандитов, в нарушении слова по отношению к бандитам (Ant. XX, 8, 5), и, что всего важнее, в самой отсрочке проповеди Апостола Феликсом<sup>623</sup> Дееписатель является простым подражателем

пояснению Иосифа, который при рассказе об убийстве первосвященника Феликсом замечает, что постоянные увещания для людей несправедливых бывают тяжелы, (*βαρὺ γὰρ τοῖς ἀδίκῃς ἐθέλοῦσι τὸ συνεχῶς νοουθετεῖν*)»<sup>624</sup>. Эти отдельные черты из частной и официальной жизни Феликса, сохраненные Флавием, подсказали Дееписателю, в каком духе приличнее всего было держать речь Ап. Павлу перед Феликсом и Друзиллой. Однако против такого искусственного объяснения отмеченного места из Деяний Шмидт со всей справедливостью возражает, что содержание проповеди Апостола понятно без всякого отношения на отдельные конкретные случаи. «Если Апостол должен был познакомить поверхностно интересующегося человека с религиозно-нравственными истинами христианства, он прежде всего должен был оттенить то, пренебрегати чем ближе всего мог такой человек в своем положении».<sup>625</sup> Если бы перед взором св. Луки, намечавшего главные предметы беседы Апостола, действительно, предносились отдельные важные моменты из жизни Феликса и Друзиллы, то он, несомненно, чтобы быть понятным для своих читателей, познакомил бы их в общих чертах с раннейшей жизнью того и другой. Несомненно, он не мог предполагать близкого знакомства у своих читателей с характером и жизнью Феликса и Друзиллы. Он считает необходимым заметить, что Друзилла была Иудеянка (24, 24) с очевидной целью не оставлять читателя в недоумении, почему Феликс заинтересовался содержанием проповеди Ап. Павла. Но о раннейшем браке Друзиллы, о незаконном разрыве его Дееписатель не проговаривается ни одним словом, – Св. Лука не сочиняет речи Ап. Павла перед Феликсом и Друзиллой сообразно с теми данными, которые он почерпнул у Иосифа Флавия, а передает её действительное содержание со слов самого Апостола. Если Феликс прерывает проповедь Апостола, которая, конечно, не могла быть приятной для него, то такой оборот дела совершенно естественен, и решительно нет нужды прибегать к такому искусственному соображению, будто св. Лука в данном случае усваивает резонерское замечание Флавия, что увещания людям несправедливым всегда бывают неприятны (Ant. XX, 8, 5). Как будто бы это была такая великая истина, до



которой не мог додуматься сам Дееписатель! Да и тут св. Лука, если он действительно пользуется Иосифом, идет дальше его. Перерыв Феликсом речи Ап. Павла он объясняет не тем, что она вообще была неприятна для него, а тем, что она устрасила Феликса: *ἔμφοβος γενόμενος ὁ Φῆλιξ* (24, 25). Вдохновенная сильная речь Ап. Павла, каким характером отличались все речи его вообще, величием тех истин, какие раскрывал он, произвела сильное впечатление на Феликса и разбудила его дремавшую совесть, на которой тяготело множество преступлений. Оглядываясь на свое прошлое, он почувствовал укоры совести и испугался. Но это нравственное потрясение, очевидно, было сродно с тем духом суеверия, который заставлял его поддаваться обману Симона волхва (Ant. XX, 7, 2) и который не исключал у него надежды на получение взятки (Деян.24:26). Указывая мотив для перерыва беседы Ап. Павла в потрясении совести Феликса, Дееписатель обнаруживает тонкое знакомство с характером Феликса – восточного суевера – и не становится в противоречие с самим собой, считая его в то же время способным к взяточничеству.

На сколько глубоко и всесторонне знаком свящ. Дееписатель с характером Феликса, представляя его в общем цельнее и рельефнее сравнительно с Флавием, на столько же подробнее Иосифа он знает или, по крайней мере, сообщает о внешней жизни Феликса. Мы разумеем здесь его указание относительно продолжительности прокураторства Феликса: *«ἐκ πολλῶν ἐτῶν»* (24, 10). Если снести это показание Дееписателя с известиями Иосифа Флавия, то оно потеряет значительную долю своей выразительности. О вступлении Феликса в должность прокуратора Иосиф замечает, что оно последовало одновременно с пожалованием Клавдия в 12-м году его царствования (*τῆς ἀρχῆς δωδέκατον ἔτος ἤδη πεπληρωκός*) Агриппе II-му тетрархии Филиппа и других областей.<sup>626</sup> А так как Клавдий начал царствовать в 41 г. новой эры, то время вступления в прокураторство над Иудеей Феликса падает на 53-й год.<sup>627</sup> Суд же Феликса над Ап. Павлом происходил в 58-й год.<sup>628</sup> Придерживаясь этого счета, нельзя еще сказать, чтобы Феликс особенно долго правил Иудеею. Предшественник его

Куман не менее его был правителем в Иудее (48–52 г.).<sup>629</sup> Другое дело, если мы примем во внимание свидетельство Тацита (Ann. XII, 54)<sup>630</sup>, что Феликс гораздо ранее своего прокураторства над всей Иудеей, разделял власть с прокуратором Куманом, управляя частью Палестины, о чем умалчивает Флавий. Тогда подчеркивание Апостолом той мысли, что Феликс давно уже управляет Иудеею и, следовательно, довольно знаком с положением вещей в ней, сохраняет всю свою силу и значение.

О характере правления другого римского прокуратора Феста и о личности его св. Лука, по снесении его с Флавием, владеет самыми точными и достоверными сведениями. Он и тут пополняет Флавия, упоминая о приходе царя Агриппы с женой своей Вереникой в Кесарию с целью поздравить нового прокуратора (25, 13). Об этом Иосиф Флавий ничего не сообщает. Тем не менее мы не имеем никакого права сомневаться в действительности этого посещения. Оно так согласно с тогдашними вассальными отношениями иудейского царя к римскому двору и совпадает с общим духом внешней политики Агриппы II-го, который безусловно был передан Риму. Это его поздравительное посещение Феста имело такой же смысл и политическое значение, как и помощь его Риму в парфянской войне.<sup>631</sup> Отмеченный факт, как вескую отрицательную инстанцию, можно противопоставить заключению, что св. Лука в своих сообщениях о личности и фактической стороне правления Феста не выходит из рамок, указываемых Флавием. С ним не может быть поставлено в параллель по своей доказательной силе указание Гольтцманна, что название Дееписателем прокураторской области Феста *ἐπαρχία* (25, 1) обнаруживает дословное заимствование из Иосифа, который называет Феста *ἐπαρχος* (Ant. XX, 8, 11).<sup>632</sup> Едва ли мог Дееписатель стоять в дословной зависимости от Иосифа там, где он не стоит даже в материальной зависимости от него. И, действительно, слово *ἐπαρχία* встречается у свящ. Дееписателя не только здесь, при обозначении прокураторской провинции Феста, но и раньше, в вопросе Феликса Ап. Павлу, из какой области (*ἐκ ποίας ἐπαρχίας*) он происходит (23, 24). К

самому Фесту Дееписатель нигде не прилагает названия *ἐπαρχος*, а называет его, как раньше и Феликса, *ἡγεμῶν* (26, 30).

Сильным аргументом за зависимость Дееписателя от произведений Иосифа Флавия и пользование ими в качестве источника может служить, если только оно правильно и строго выдержано, указываемое Гольтцманном заимствование Дееписателем терминологии, слов и форм их из Иосифа Флавия. Он отмечает несколько случаев зависимости св. Луки от Иосифа в терминологии<sup>633</sup> и до 60 совпадений между третьим Евангелием и Деяниями с одной стороны и произведениями Флавия с другой в употреблении слов и форм их; большинство из последних случаев падает именно на свящ. кн. Деяний.<sup>634</sup> Сопоставление Гольтцманна своей видимой доказательностью может произвести впечатление только на первый раз. Приглядываясь ближе, можно заметить, что эти сопоставления или не совсем выдержанны или объясняются иным, более естественным и лучшим путем. Прежде чем перейти к разбору отдельных примеров совпадения, приводимых Гольтцманном, предпошлем несколько общих замечаний относительно его тезиса.

Во-первых, нет ничего удивительного в том, если два писателя, которые в отношении времени, образования, «некоторым образом предмета своих произведений или, по крайней мере, общего характера их (исторического) близко стоят друг к другу, – нет ничего удивительного, если они совпадают между собой в некоторых пунктах, даже хотя бы до дословного соприкосновения».<sup>635</sup> Во-вторых, совпадение между св. Лукой и Иосифом Флавием в том самом объеме, в каком указывает это Гольтцманн, предполагает такое пользование произведениями Иосифа Флавия со стороны Дееписателя, которое возможно разве только при помощи разных ученых схолий и конкордаций или понятно у такого писателя, для которого Иосиф Флавий был любимым автором для чтения. Гольтцманн в данном случае становится в противоречие с самим собой, утверждая, что все пользование Иосифом основывается у Дееписателя на воспоминании после беглого и поверхностного чтения произведений Флавия. Далее, свящ. Дееписатель в знати

греческого языка значительно превосходил Иосифа Флавия. Тогда как св. Лука в знакомстве с греческим языком приближался к классикам, Иосиф Флавий, по его собственному сознанию, при составлении своих произведений прибегал к помощи других, более совершенных в знании греческого языка, χρησάμενός τισι πρὸς τὴν Ἑλληνίδα φωνὴν συνεργοῖς (Contra Apion. I, 9).<sup>636</sup> – Эти соображения никак нельзя упускать из виду при обсуждении тезиса Гольтцманна о дословной зависимости свещ. Дееписателя от Иосифа Флавия. Посмотрим теперь, какого рода и на сколько убедительны совпадения между св. Лукой и Иосифом Флавием, отмеченный Гольцманом.

Как на зависимость св. Луки в терминологии от Иосифа Флавия, Гольтцманн дважды указывает на обозначение Лукой Масличной горы через Ἐλαιῶν (Деян.1:12), как и в третьем Евангелии (19, 29; 21, 37), тогда как прежде в Новом Завете она называется описательно через τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν (от ἡ ἐλαία). Дееписатель в своем новом роде обозначения, очевидно, следует Иосифу Флавию (Ant. XVII, 9, 2; XX, 8, 6).<sup>637</sup> Но уже то обстоятельство, что св. Лука в одном месте своего Евангелия (22, 39) употребляет общее Ветхому и Новому Завету обозначение τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, удерживает нас от поспешного заключения, что св. Лука в усвоении названия горы рабски подражает Иосифу. Вероятнее всего, что св. Луке были известны оба рода названия горы независимо от Флавия. В противном случае зачем бы компилятору отступать от своего оригинала? Во всяком случае этот пример совпадения между св. Лукой и Иосифом Флавием есть наиболее удачный и убедительный в ряду других, выставляемых Гольтцманном. Так, о выражении «ἡμέρα σαββάτων» он замечает, что хотя из новозаветных, писателей оно встречается только у св. Луки (Ев.4:16; Деян.13:14; 26:13) и у Иосифа Флавия (Ant. XII, 6, 2), однако Дееписатель мог заимствовать его у LXX.<sup>638</sup> Действительно как раз такое выражение мы встречаем у Иеремии, 17, 24, 27: «если вы послушаете Меня в том, чтобы не носить нам воротами сего города в день субботний (ἐν τῇ ἡμέρᾳ σαββάτων), и чтобы святить субботу (τὴν ἡμέραν τῶν σαββάτων), не занимаясь в этот день никакой работой, то

воротами сего города будут входить цари и князья». В Евангелии Иоанна находится если не *ἡμέρα σαββάτων*, то *ἡμέρα σαββάτου* (19, 31). Вообще Дееписатель часто употребляет описательные выражения через *ἡμέρα*, напр. *ἡμέραι τῶν ἀζύμων* (Деян.12:3; 20:6; Ев.22:7), к чему нельзя подыскать параллели у Иосифа,<sup>639</sup> равным образом *ἡμέρα πεντηκοστῆς* (Деян.2:1; 20, 16) опять без параллели у Флавия.<sup>640</sup> – Выражение *προσευχή* в Деян.16, 13, 16 автор мог по Гольтцманну заимствовать у Иосифа (Ant. XIV, 10, 23; Vita. 54), но также и непосредственно из жизни.<sup>641</sup> С большей вероятностью, думает Гольтцманн, обычное в Деяниях обозначение прозелитов через *σεβόμενοι* (τὸν Θεόν) произошло из Ant. XIV, 7, 2.<sup>642</sup> Сопоставляя эти два последних выражения, мы, признаемся, несколько не понимаем, почему одно из них (*προσευχή*) могло быть заимствовано Дееписателем из ходячего языка, непосредственно из жизни, а другое – название прозелитов – с большею вероятностью почерпнуто из Иосифа. Вероятность, кажется, совершенно одинакова, что для первого, что и для другого случая.

Переходим теперь к несколько иному типу мнимых заимствований св. Луки у Флавия. Гольтцманн полагает, будто ясный признак зависимости Дееписателя от Иосифа находится в, Деян.13:20, где 450 лет судейского периода в Ветхозаветной истории, как круглое число, соответствуют 443 годам, которые по счету Иосифа (Ant. VIII, 3, 1), в противоречии с 1Цар.6:1, падают на время судей. Дееписатель в данном случае с ясностью будто бы обнаруживает свой источник, когда в стоящем рядом стихе (13, 21) продолжительность правления Саула определяет в 40 лет, как это делает только Флавий (Ant. VI, 14, 9).<sup>643</sup> Такому совпадению придает значение и Schurer, только он гораздо правильнее объясняет его в том смысле, что как Иосиф следовал в данном случае традиции, так и св. Лука мог почерпнуть эти хронологические указания из того же источника, независимо от Иосифа.<sup>644</sup> Даже Кейм в данном случае примыкает к Schurer'у и не видит в разбираемом примере, вопреки Гольтцманну, никакой доказательности. Оба числа (450 и 40) могли точно также получиться у Дееписателя

по преданию, как и число «40» для определения возраста Моисеева, когда он удалился от царского Египетского двора (Деян.7:23). Каких лет был в это время Моисей, в кн. Исход (2,11) определённо не говорится. Не встречается на этот счет никаких указаний и у Иосифа. Свящ. Дееписатель, очевидно, берет это число (40) из традиции, которая нашла себе выражение в талмуде (tract. Beresch. f. 115, 3; Schemoth. Rabb. 118, 3).<sup>645</sup> По мнению бл. Иеронима, все подобные цифры, несогласные с свидетельством Ветхого Завета или совершенно не находящие себе опоры там, заимствованы Дееписателем именно из ходячей хронологии.<sup>646</sup> Обилие таких гагадоф замечается в речи первомученика Стефана, записанной св. Лукой. Фаррар насчитывает в этой речи до семи гагадоф: призвание Авраама не в земле Харран, как у бытописателя, а в Месопотамии (7, 2), смерть Фарры до переселения Авраама в землю Ханаанскую (7, 4); семьдесят пять душ, переселившихся с Иаковом в Египет (7, 14), погребение патриархов в Сихеме (7, 16); египетское воспитание Моисея, научение Египетской мудрости (7, 22), сорок лет – возраст, когда Моисей удалился от двора Египетского (7, 23), идолопоклонство евреев в пустыне в течение сорока лет непрерывно (7, 42), ангелы при Синае, как посредники в сообщении закона Евреям (7. 53).<sup>647</sup> Многие из этих гагадоф повторяются у Филона, который таким образом в свою очередь брал их из традиции, распространенной у Евреев.<sup>648</sup> Поэтому нет нужды сблизать эти отступления Деяний от текста свящ. ветхозаветных книг с аналогичными известиями Иосифа. И если Гольтцманн указывает в пользу своего известного тезиса на совпадение замечаний Дееписателя о Моисее, что он «силен в словах» (7, 22) и Иосифа о нем же: «что он был весьма убедителен словами в глазах народа» (Ant. III , 1, 4),<sup>649</sup> то оно в виду приведенных примеров не может говорить за непременно заимствование свящ. Дееписателя в данном пункте из Иосифа. Далеко неудачна в смысле доказательности и другая параллель Гольтцманна между Деян.7, 53, что Евреи получили закон εἰς διαταγὰς ἀγγέλων (при служении Ангелов) с тождественным замечанием Иосифа, что Евреи научены в законе от Бога через Ангелов ἐν τοῖς νόμοις δι’

ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων... (Ant. XV, 5, 3).<sup>650</sup> Для полноты параллелей Гольцманну следовало бы выписать выражения Апостола в посл. к Галатам: νόμος.. διαταγεῖς δι' ἀγγέλων (3, 19) и Евр.2:2: δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος ἐγένετο βέβαιος. Тогда бы можно было не так торопиться с известным выводом о заимствовании...

На повествовании св. Луки в Евангелии и Деяниях о вознесении Иисуса Христа на небо (Ев. 24, 51; Деян.1:9), по Гольцманну, сказалось влияние рассказа Иосифа о чудесном конце Моисея (Ant. IV, 8, 48).<sup>651</sup> Но при сравнении того и другого рассказа не трудно видеть, что в то время как повествование Дееписателя отличается безискусственной простотой и краткостью, сказание Иосифа о смерти Моисея, отрешаясь от текста Библии, является значительно прикрашенным и дополненным новыми чертами. Стоит только упомянуть здесь цветистое описание Иосифом великой скорби народа, расстающегося с Моисеем, соревнование в этой скорби и слезах между взрослыми, зрелыми мужчинами и малыми детьми, торжественные проводы народом Моисея и отклонение Моисеем их и, наконец, самые слова Иосифа о последних минутах Моисея: καὶ προσμιλοῦντος αὐτοῖς ἔτι, νέφους αἰφνίδιον ὑπὲρ αὐτὸν στάντος ἀφανίζεται κατὰ τινος φάραγγος<sup>652</sup> Если бы теперь св. Лука имел перед глазами сказание Иосифа или, по крайней мере, не упускал его из внимания при изложении события вознесения Иис. Христа, странным кажется, что он не сказал в своем повествовании больше того, что мы там находим. Дееписатель (1, 9–11) просто замечает: *«поднялся, и облако взяло Его из вида их»*; местом восхождения Иис. Христа ясно указывается – небо.<sup>653</sup> Для Дееписателя таким образом при сокращении своего рассказа сравнительно с Иосифом не существовало и того мотива, который приписывает Иосиф Моисею для его собственной краткой записи о своей смерти: γέγραφε δι' αὐτὸν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις τεθνεῶτα, δείσας μὴ δι' ὑπερβολὴν τῆς περὶ αὐτὸν ἀρετῆς πρὸς τὸ θεῖον αὐτὸν ἀναχωρῆσαι τολμήσωσιν εἰπεῖν (Ant. IV, 8, 48).<sup>654</sup> Поэтому краткие безискусственные замечания св. Луки о вознесении в Деяниях и особенно в Евангелии: *«когда благословлял их, стал*

отдаляться от них и возноситься на небо (24, 51), где даже нет упоминания об облаке, – такие выражения ясно говорят за первоначальность и оригинальность рассказа св. Луки о вознесении Господа в обоих его повествованиях. Самое вознесение Иис. Христа, по обоим описаниям св. Луки, совершается тихо, при спокойной обстановке. Настроение учеников ровное, светлое, даже радостное (Ев.24:52).

При помощи Иосифа Флавия, по мнению Гольтцманна, получает любопытное освещение тенденция Деяписателя сделать не только «священный город», но даже «священное место» – храм колыбелью мессианской христианской общины. Что нужно понимать под *οἶκος*, *οὗ ἦσαν καθήμενοι* (Деян.2:2) ученики Господа, или под *τὸ ὑπερῶν*, *οὗ ἦσαν καταμένοντες* (Деян.1:13) непосредственно после Его вознесения? Никакое другое место, как храм, потому что Иосиф в Ant. VIII, 3, 2 говорит об «*ὁ ὑπερῶς οἶκος*» или в De Bel. Iud. V, 5, 5 о «*τὸ ὑπερῶν μέρος*», как о верхней части Соломоновского храма, а в Ant. VII, 14, 10 (*θεμελίων καὶ οἰκῶν καὶ ὑπερῶν*) и VIII, 3, 2 (*περιωκοδόμησε τὸν ναὸν ἐν κύκλῳ τριάκοντα βραχέσιν οἴκοις*) под *οἶκοι* понимает комнаты, прилегающие к храму. Этот *ὑπερῶν* в Ant. XI, 5, 4 представляется, как такое место, где мог собираться народ; *καθισάντων δὲ ἐν τῷ ὑπερῶ τοῦ ἱεροῦ παρόντων ἅμα καὶ τῶν πρεσβυτέρων*.<sup>655</sup> – Однако, эти созвучия между св. Лукой и Иосифом Флавием ровно ничего не доказывают. Что касается двух первых цитат из Иосифа, то они, взятые не отрывочно, а в контексте, вовсе не дают той мысли, для подтверждения которой они приводятся. В Ant. VIII, 3, 2 Флавий выразительно говорит: *ὁ γὰρ ὑπερῶς οὐκ ἦν περιωκοδομημένος* (верхняя часть храма никаким не была окружена зданием). Равным образом и в De Bel. Iud. V, 5, 5; *τὸ δὲ ὑπερῶν μέρος τούτους μὲν οὐκέτι εἶχε τοὺς οἴκους* (верхняя часть не имела таких комнат). Отсюда и в третьем месте Флавия нельзя смешивать, тем более отождествлять *ὑπερῶν* и *οἶκος*. Что касается самой последней цитаты из Флавия, которая стоит в прямом противоречии с первыми двумя, то более правильное чтение здесь не «*ἐν τῷ ὑπερῶν*» а «*ἐν τῷ ὑπαίθρῳ*».<sup>656</sup> С последним чтением более согласуется и



дальнейшее замечание Иосифа, что собрание «трепетало от холода» (*καὶ ὑπὸ τοῦ κρύους ἀηδῶς διακειμένων*). Отсюда можно видеть, что компилятор Деяний указанные выражения из произведений Флавия мог заимствовать разве только тогда, когда он сам не читал Флавия, а встретил эти выражения в каких-нибудь конкорданциях, словарях. Но главным образом из Деяний с ясностью открывается, что сам свящ. Дееписатель употребляет *ὑπερῶν* с членом и без члена для обозначения не известной части храма, а верхнего этажа обыкновенного частного дома (сн. Деян.9:37, 39; 20, 8). Под *οἶκος* он также не думает разуметь священный дом, но тщательно различает *ἱερός* и *οἶκος*: *καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντες τε κατ' οἶκον ἄρτον* (Деян.2:46). – Таким образом догадка Гольцманна, что Дееписатель заимствовал из произведений Иосифа Флавия черты для идеализации первохристианской общины, должна быть признана несостоятельной.

Что касается «специальных сведений (Specialkenntnisse), которые рассеяны в Деяниях, то и тут не приложим излюбленный тезис Гольцманна о заимствовании их Дееписателем из Иосифа. Каким образом, хотя и неоднократное, но всякий раз только случайное упоминание Иосифом о гробе Давидовом (Ant. XVI 7, 1; VII, 15, 3; XIII, 8, 4; De Bel. Iud. I, 2, 5) могло дать Дееписателю основание для аргумента: *«да будет позволено с дерзновением сказать вам о праотце Давиде, что он умер и погребен, и гроб его у нас до сего дня»*, который он вставляет в речь Ап. Петра, сказанную им в день Пятидесятницы (Деян.2:30)?<sup>657</sup> Какому непредзанятому исследователю придет в голову утверждать, что свидетельство Флавия об официальном названии в указе императора Клавдия иудеев, жителей Александрии *«Ἀλεξανδρεῖς»* (Ant. XIX, 5, 2) послужило источником для замечания Дееписателя, что Александрийцы имели отдельную синагогу в Иерусалиме (Деян.6:9)?<sup>658</sup> Совершенно справедливо возражает Кейм против попытки Гольцманна вывести характеристику Афинян у Дееписателя (17, 22) из замечания Иосифа, что Афиняне *«εὐσεβέστατοι τῶν Ἑλλήνων»* (Contra Apion. II, 11), а обвинение Апостола в том, что он проповедует новые божества (17, 18) из

известия Флавия об аналогичных обвинениях Сократа, Протагора, Анаксагора и некоторой жрицы за введение ξένων θεῶν (ibid. II, 37).<sup>659</sup> Резонно отмечает Кейм, что даже самые слова, которые употребляет в том и другом случае Дееписатель, не совпадают с Иосифовскими. Для характеристики Афинян Дееписатель выбирает слово «δαισιδαίμονέστεροι», а вместо «ξένοι θεοί» ставит «ξένα δαιμόνια». Со всем правом далее замечает Кейм, что созвучия в двух словах в длинной вдохновенной речи ничего не доказывают.<sup>660</sup>

Обратимся теперь к последнему ряду совпадений между св. Лукой и Иосифом в отдельных словах. И здесь созвучия совершенно случайные, внешнего характера, возможные у всех писателей на протяжении целых веков. Что можно вывести из того, если и св. Лука (3, 21) и Иосиф (Ant. XI, 4, 8) употребляют одинаково слово ἀποκατάστασις,<sup>661</sup> когда мысли, для выражения которых служит у того и другого писателя это слово, совершенно различны? Иосиф говорит о восстановлении (ἀποκατάστασις) Иерусалима через Кира и Дария, а св. Лука пользуется этим словом в совершенно иной связи мысли: *и да пошлет Он предназначенного вам Иисуса Христа, Которого небо должно было принять до времен совершения (ἀποκαταστάσεως) всего, что Бог говорил устами всех святых Своих пророков от века.* В употреблении ἐκτιθέναι в смысле narrare св. Лука (Деян. 11, 14; 18, 26; 28, 23) и Иосиф Флавий (Ant. I, 12, 2) совпадают,<sup>662</sup> но св. Лука употребляет его чаще, чем Иосиф, почему это слово может назваться скорее собственностью лексикона св. Луки, чем Иосифа. Кроме того, в этом же смысле ἐκτιθέναι встречается у Диодора и Афинагора.<sup>663</sup> Ἀποδέχεσθαι в смысле laudare, кроме св. Луки (Деян. 24:3) и Флавия (Ant. VI, 14, 4)<sup>664</sup> встречается еще у Филона. Ἀποβολή в смысле jactura, ущерб, гибель не только в Деян. 27:22 и у Иосифа (Ant. II, 6, 9), но опять-таки у Филона, а также Платона, Плутарха. Гольтцманн опускает употребление δυνατοί в смысле proceres у Ап. Павла (1Кор. 1:26), когда утверждает, что в таком смысле это слово встречается только в Деян. 25, 5 и у Флавия (De Bel. Iud. I, 12, 4). Κατασείειν для обозначения ораторского жеста (рукой), кроме Иосифа и св. Луки, также у Филона.

*Παρίσταται* в смысле *argumentis praestare*, как употребляют одинаково и св. Лука, и Иосиф Флавий, не без аналогий у Полибия и Филона; *συναλίξειν*, как в Деян.1,4 и Ant. VIII, 4, 1; XIX, 7, 4, так и у Ксенофонта, Геродота, Лукиана, Ямвлиха.

На этом можно кончить разбор тезиса Гольцманна о мнимом дословном заимствовании Дееписателем при составлении своего произведения из Иосифа Флавия. Мы хотели наглядно показать, что все созвучия, совпадения приводимые Гольцманном для защиты своего основного положения, страдают искусственностью, натяжками, а главное – получают объяснение с более естественной точки зрения. Вместе с тем вопрос о литературной зависимости св. Луки от Иосифа Флавия может считаться исчерпанным. Старания отрицательной критики представить Дееписателя плагиатором или компилятором по Иосифу Флавию должны быть признаны по меньшей мере произвольными и неудачными. Все дело в том, как нам кажется, что в данном случае неправильно ставится и формулируется самый вопрос. Не о зависимости одного писателя от другого должна быть речь, и не в казуистическом стремлении указать во что бы то ни стало такую зависимость должна заключаться задача критики, а в простом непредзанятом соотношении обоих писателей, поскольку они принадлежать к одной эпохе, соприкасаются друг с другом в повествовании о некоторых отдельных эпизодах, в изображении и характеристике известных личностей, в оценке событий. В таком случае критика будет далека от опасности впасть в мелочность, произвольные и искусственные натяжки, свидетельствующие больше об остроумии критики, чем о научном значении её результатов. Тогда и точки сближения между известными писателями, хотя бы и дословные, получают по истине интересное освещение. Определённый литературный памятник, приурочиваемый к известной эпохе, невольно отражает на себе, как в характере своего содержания, с внутренней стороны, так и с внешней стилистической, типические признаки и свойства своего времени. А отсюда получает разрешение на самом деле, как бы его ни старались обходить и ослаблять, «важный исторический (и догматический)

вопрос относительно источников, достоверности и времени возникновения» литературного памятника, принадлежащего к области церковной письменности. Наше исследование в своем общем объеме и имеет целью показать доброкачественность источников Деяний и полную объективную достоверность свящ. Деяписателя в его повествовании и, как вывод отсюда, несомненную подлинность свящ. кн. Деяний, как литературного памятника самой древней, первохристианской *священной письменности*.

## Глава 8. Жизнеописание священного Дееписателя. Время и место происхождения Деяний

Отношение настоящей главы к плану всего исследования. – Самостоятельность личности св. Луки. – Антиохийское происхождение св. Луки, подтверждаемое церковным преданием и внутренним характером повествования Деяний – Языческое происхождение св. Луки. – Истинный смысл свидетельства о том посл. к Колоссянам 4. 14. – Врачебное искусство св. Луки и значение этой графической черты для исследователя Деяний. – Разбор церковного предания о принадлежности св. Луки к 70 Апп. – Спутничество св. Луки Ап. Павлу. – Церковное предание по вопросу о месте проповеди св. Луки и роде его смерти – Свидетельство св. Иринея о времени происхождения Деяний и экзегетическое толкование, намечаемое блаж. Иеронимом по этому вопросу. – Аргументы отрицательной критики за позднее происхождение Деяний: 1) мнимая легендарность и не историчность некоторых отдельных повествований свящ. книги; 2) следы яко бы позднейшего иерархического устройства церкви по Деяниям и вполне сложившегося гностицизма. – Научная несостоятельность этих аргументов. – Упоминание в Деяниях (8, 26) о разрушении Газы, как факт для определения времени написания священной книги. – Самопротиворечие и колебание отрицательной критики в установлении времени происхождения священной книги. – Иеронимово указание на происхождение Деяний в Риме, развиваемое и обосновываемое в новейшей науке, – Ограничение этого указания в связи с содержанием Деяний и значение его для научного исследования священной книги

Наш опыт не достигал бы вполне своей цели, если бы мы не постарались собрать биографических сведений о свящ. Дееписателе Луки с большей или меньшей определённости установить место и время происхождения Деяний. Подробный перечень биографических известий о св. Луке, и критическая оценка их дадут нам возможность с точностью определить

отношение свящ. Дееписателя к описанным им событиям в Деяниях и наглядно покажут нам, какого доверия заслуживает Дееписатель. Сообразно с этим мы остановимся главным образом на разборе тех фактических данных из биографии св. Луки, которые способствуют к уяснению этой основной нашей задачи. В тесной связи с ней, конечно, стоит и вопрос о месте и времени происхождения Деяний, который (вопрос) в свою очередь получает скорейшее и правильное разрешение при наибольшем освещении отдельных черт из жизнеописания св. Луки.

Священные книги Нового Завета не дают полных биографических сведений о св. Луке, ограничиваясь только кратким упоминанием о нем. Сам он также не почел нужным ближе познакомить читателей с своею личностью. Посему ближайшим источником для подобных сведений является церковное предание. Но и оно в древнейшую эпоху – патристическую привносит мало нового в сравнении с тем, чтобы уже известно о св. Луке из кратких замечаний в посланиях Ап. Павла. Св. Ириней и Мураториев фрагмент, раннейшие свидетели о св. Луке, очень определённо называют его врачом и спутником Ап. Павла, очевидно, примыкая к показаниям посл. к Кол. 4, 14; Филим. 24, 2Тим. 4, 11. По свидетельству Оригена<sup>665</sup> некоторые отождествляли Луку с Луцием Киринееянином, имя которого встречается в перечислении христианских учителей в Антиохии (Деян.13:1), и указание на которого находить в посл. к Римл. 16, 21. Это мнение покоилось, вероятно, на том соображении, что «Лука» есть сокращенное имя из «Луций». В новейшее время отмеченное мнение защищалось Баронием.<sup>666</sup> Но почти с несомненностью нужно принять, что имя Луки произошло не от сокращения «Lucius», а Lucanus, как Сила из Silvanus, Анна из Ananus и т.п.<sup>667</sup> Некоторые кодексы действительно в надписаны третьего Евангелия имеют: «*evangelium secundum Lucanum*».<sup>668</sup> Невозможность отождествления Дееписателя Луки с Луцием, учителем Антиохийским, открывается также из того обстоятельства, что Дееписатель тогда бы в данном месте (Деян.13:1–3), по своему обыкновению, для обозначения своего непосредственного

соучастия в событиях повел свой рассказ от первого лица множ, числа, а не третьего. Едва ли можно считать св. Луку за одно лицо с Луцием, упомянутым в посл. к Римл. Св. Лука, как ясно видно из его Деяний, не был с Ап. Павлом в Коринфе, откуда последний писал свое послание к Римлянам, а оставался в Филиппах, где снова примкнул к Апостолу лишь при последнем его прохождении через Филиппы, (ср. Деян.16:12 и 20, 6). Едва ли, поэтому Апостол мог посылать приветствие Римлянам от Луки, называя его здесь, вопреки своему обыкновению (ср. Кол.4:14; Филим.24; 2Тим.4:11), не Лукой, а Луцием. Кроме того, этого Луция Апостол вместе с Иасоном и Сосипатром, в отличие от Тимофея, причисляет к «своим сродникам» (*ἀσπάζονται ὑμᾶς Τιμόθεος ὁ συνεργός μου, καὶ Λούκιος καὶ Ἰάσων, καὶ Σωσίπατρος οἱ συγγενεῖς μου*). Снося это выражение с 9, 3, можно безошибочно догадываться, что Апостол в данном месте указывает на родственное с ним происхождение Луция по плоти, на принадлежность его к национальности иудейской. А св. Лука, как мы покажем ниже, по своему происхождению был язычник – эллин.

Церковное Предание называет св. Луку Антиохийцем, указывая тем на Антиохию, как место его родины. К показанию Евсевия, что «св. Лука был родом из Антиохии» (Hist. Eccles III, 4 edit. Valesii) примыкают Иероним,<sup>669</sup> Феофилакт,<sup>670</sup> Евфимий Зигабен.<sup>671</sup> Ясный след этого предания можно находить в кодекс D, где 28 ст. 11 гл. Деян. читается в такой редакции: ἥν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις (d exultatio) συνεστραμμένων (d revertentibus) δὲ ἡμῶν ἔφη εἰς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι Ἄγαβος σημαίνων и у Августина (de serm. dom.): etaque magna exultatio. Congregatis autem nobis surgens unus ex illis nomine Agabus significant.<sup>672</sup> Предание о происхождении св. Луки из Антиохии было затем занесено в более или менее цельные и полные жизнеописания св. Луки, как в менологий Василия,<sup>673</sup> большие греческие минеи,<sup>674</sup> а также в приписываемую Симеону Метафрасту *ὑπόμνημα εἰς Λουκᾶν*, переведенную на Латинский язык в Acta sanctorum под заглавием «vita Lucae apostoli et euangelistae. Auctore Simeone Metaphrastae».<sup>675</sup> Оно, наконец, повторяется во всех известных греческих энкомиях (*ἐγκώμιον*), похвалах, посвященных

неизвестными церковными ораторами св. Луке.<sup>676</sup> В виду такой твердости и согласия церковного предания о происхождении св. Луки должны быть отвергнуты, как совершенно произвольные, догадки некоторых ученых, указывающих родину св. Луки в другом месте, напр. в Македонии<sup>677</sup> и именно в Филиппах.<sup>678</sup> Винер источник отмеченного церковного предания указывает опять-таки в смешении Луки с Луцием Киринеянином (Деян.13:1), учителем Антиохийским.<sup>679</sup> Но тогда бы, как справедливо замечается в Acta sanctorum, Лука скорее перешел в церковную традицию с именем «Киринеяца», а не «Антиохийца».<sup>680</sup> Липсиус основанием для этого предания считает древнее чтение 28 ст. 11 гл. в кодексе D: *συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν*.<sup>681</sup> Но вопрос в том, нужно ли считать это чтение первоначальным, или, что вероятнее, произвольной интерполяцией для распространения рассказа, какими обилует кодекс D. Непредзанятый же характер этой интерполяции, по мысли Шмидта, заставляет верить, что интерполятор не хотел внести в рассказ свою собственную выдумку, а для воззрительности его воспользовался уже общераспространенным известием о происхождении св. Луки из Антиохии, при чем ему представлялось само собой понятным, что Лука должен был лично пережить события в Антиохии.<sup>682</sup> Добавление в кодексе D должно служить отсюда лишь новым показателем в пользу древности и достоверности разбираемого церковного предания. Итак, св. Лука, как туземец, был сочленом Антиохийской церковной общины. И нельзя сказать, чтобы св. Лука в своем повествовании о движении христианской миссии не обнаруживал, особенного интерес к своей родной общине.<sup>683</sup> Он отмечает время и путь проникновения христианства в Антиохию (Деян.11:19), указывает самый порядок, в каком совершалось распространение там христианства (11, 19–21) и дает обстоятельные сведения об окончательном утверждении христианской веры в Антиохии (11, 22–23). А сердечный и торжественный тон, каким он сообщает, об утверждении Ап. Варнавой церкви в Антиохии и дает характеристику его личности (11, 23–24), заставляет, предполагать, что все это совершалось на глазах св. Луки, и позволяет нам возводить тесное



отношение Дееписателя с Антиохийской церковной общиной к самому её началу. Мало этого. Он развертывает перед читателями картину внутреннего состояния Антиохийской общины, указывая, каким условиям обязана она своим возвышением до второй митрополии христианства после Иерусалима. Так, он не проходит молчанием важнейший момент в исторической жизни христианства – появление в Антиохии о в первый раз названия христианин (Деян.11:26),<sup>684</sup> указывает на твердую организацию общины, которая имеет всю полноту духовных дарований, своих учителей и пророков (Деян.13:1) и, наконец, обладает достаточной материальной независимостью (11, 29). Из повествования св. Луки расцвет, христианства в Антиохии и превращение юной общины в новый центр христианства, появление которого (центра) имело важное значение в истории развития христианской миссии, получают надлежащее объяснение. Совершенно напрасно предъяслять к св. Луке, как Антиохийцу, требования более подробных и обстоятельных известий об Антиохийской общине. И данные в Деяниях совершенны достойны очевидца и непосредственного наблюдателя событий и, пожалуй, скорее всего понятны у человека, связанного прямыми кровными отношениями с изображаемой им средой. Интерес Дееписателя к Антиохийской общине, далее, не исчерпывается более подробным в сравнении с другими подобными рассказом об учреждении и значении её. И в дальнейшем повествовании свящ. писатель не опускает без упоминания ничего, что может служить для доказательства, отмеченного им значения Антиохийской общины. Эта подробность в указании отдельных черт участия Антиохийской общины в движении событий (11, 29; 13, 2; 14, 27; 15, 40; 18, 22) понятнее всего у писателя – Антиохийца.

С принятием указанного церковного предания о происхождении св. Луки разрешается самым лучшим образом вопрос о языке Дееписателя. Как видно из Деяний, он очень чисто пишет по-гречески.<sup>685</sup> Известно, что Антиохия была преимущественно эллинским городом. Греческое население нигде не было так густо, исключая разве только Александрию, как в Антиохии.<sup>686</sup> Господствующим языком был греческий.<sup>687</sup> По

происхождению своему язычник (Кол.4:10, 11, 14), по положению своему (врач) принадлежащий, вероятно, к образованному сословию, св. Лука, конечно, должен был научно знать греческий язык. Но и с Еврейским или, точнее, с арамейским языком он мог отчасти познакомиться. В Антиохии жили также Сирийцы, представителями которых и доселе остаются Марониты.<sup>688</sup> Из обращения с ними св. Лука мог узнать и арамейский язык, который был распространен в Сирии и Палестине. Не этим ли объясняется, что он переводит арамейские слова на греческий язык (1, 19; 4, 36), что при каждом арамейском слове у него по ассоциации подыскивается равнозначное греческое (9, 36)? – Знание св. Лукой арамейского языка, туземного в Антиохийской Сирии и распространенного с немногими модификациями в Палестине, доставляет Шмидту полнейшее убеждение в достоверности церковного предания о родине св. Луки.<sup>689</sup>

Другую яснейшую черту в жизнеописании св. Луки является сообщение посл. к Колос., что он был по происхождению своему язычник (4, 10, 11, 14). Точное знакомство свящ. Деяписателя с географией Палестины<sup>690</sup> и в частности с расположением храма Иерусалимского,<sup>691</sup> что рельефно отражается в самом ходе повествования, в употреблении и подборе выражений, близкое знание чисто-иудейской внутренней истории, а также иудейских обычаев и постановлений, свидетельствуя об исторической достоверности событий, сообщаемых свящ. писателем, возможны не только при туземном происхождении его, но вытекают частью из непосредственного изучения им Палестины, частью из обращения с очевидцами и личными свидетелями Палестинских событий (Ев.1:1–2), а наиболее из близкого и долгого общения с его учителем – великим Апостолом языков. Равным образом не может возбуждать никакого сомнения в языческом происхождении св. Луки следование его в обозначении времени иудейскому календарю (20, 6; 27, 9). Это еще не говорит за невольное обнаружение еврейского склада и направления мыслей Деяписателя, как это истолковывают Тиле<sup>692</sup> и Шмидт.<sup>693</sup> Нам уже приходилось указывать на всю возможность

и естественность усвоения первенствующими христианами и из язычников именно иудейского календаря, пока не сложился свой, чисто христианский.<sup>694</sup> Вместе с естественным проникновением в христианскую среду из язычников иудейского обозначения первого дня недели (20, 7), одинаково дорогого как для иудео-христиан, так и для христиан из язычников, к последним легко могли перейти и другие иудейские календарные даты. Синагога в данном случае, сослужившая вообще добрую службу в смысле сближения язычников с иудеями и отчасти подготовившая почву для христианства, могла посредствовать в усвоении прозелитами христианами и этой частной черты иудейских представлений. Не нужно упускать из виду, что в обоих недоуменных случаях, где Дееписатель пользуется иудейским календарем (20, 6, 27, 9), обозначение времени дается не безотносительно, а в приложении к Ап. Павлу, значит в таком построении повествования, когда Дееписатель старается по возможности точнее выдержать типичный характер обстановки, среди которой он выводит действующих лиц. Особенно применимо это замечание к первому из рассматриваемых нами случаев. Дееписателю нужно было сделать понятным для своих читателей, почему Ап. Павел замедлил в Филиппах, и спутники его, пошедшие вперед, должны были ждать его в Троаде (20, 5). Он и указывает причину его в том, что наступили дни опресночные (20, 6), праздник иудейский, соблюдая который в духе христианской свободы, Апостол замедлил в Филиппах. Никак иначе не мог выяснить свящ. Дееписатель, не вводя в свое повествование лишних слов, это замедление, как обозначивши время отплытия из Филипп при помощи иудейской календарной даты.

Тиле и Шмидт истолковывают в свою пользу и внешнее свидетельство о происхождении св. Луки. Разумею указанную заметку послания к Колоссянам (4, 14), где св. Лука противопоставляется другим «обрезанным» спутникам и сотрудникам Ап. Павла (4, 10–11). Данное место посл. к Колоссянам читается так *«Приветствует вас Аристарх, заключенный вместе со мною и Марк, племянник Варнавы... и*

*Иисус прозываемый Иустом сущи от обрезания (οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς οὗτοι μόνοι συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ, οἵτινες ἐγενήθησάν μοι παρηγορία).* Они единственные сотрудники для царствия Божия, бывшие мне отрадою... Приветствует вас Епафрас ваш. Приветствует, вас Лука, врач возлюбленный, и Димас». По уверению Тиле и Шмидта в этих словах послания вовсе нет ясного указания на языческое происхождение св. Луки. Апостол, как догадывается Шмидт вслед за Гофманом, под *οἱ ὄντες κτλ.* разумеет не всех сотрудников своих иудейского происхождения, но только таких, которые действовали независимо от него. И св. Лука только потому не попал под рубрику «*сущих от обрезания*», что он, как принадлежащей к свите Апостола, необходимо представлялся в собственном смысле сотрудником Апостола.<sup>695</sup> Однако, почему Шмидт считает Марка и Иисуса (Аристарха он исключает) действующими вне связи с Апостолом, хотя он в посл. к Филимону на ряду с Лукой, Аристархом, Димасом опять называет Марка, как «своего» сотрудника (24), непонятно. По замечанию Тиле, из данного места послания (4, 10, 11) с такой же последовательностью можно заключать о языческом происхождении св. Луки, с какой – о том, что ниже упомянутые трое спутников не составляли радости для Павла, хотя он дает самый лестный отзыв об Епафрасе (ст. 12–13), а Луку называет «*возлюбленным*». Надо уметь читать между строк, резонирует Тиле: как св. Лука не может быть исключен из числа сотрудников Ап. Павла, радующих его, так он должен мыслиться под *οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς*.<sup>696</sup> – Тем не менее, хотя и св. Лука, несомненно, принадлежал к числу сотрудников, приятных для Апостола, как и Епафрас, – тем не менее выражения «*они единственные сотрудники для царствия Божия, бывшие мне отрадою*» нельзя распространять на них. Оно относится только к ранее упомянутым, которые были именно «от обрезания». И Апостол, очевидно, намеренно оттеняет ту мысль, что они доставляют ему утешение своей миссионерской деятельностью. И это намеренное добавление Апостола, после того как он назвал своих сотрудников «*из обрезания*», вполне объяснимо, так как иудеохристианские

учители по большей части относились недоброжелательно к Апостолу, «проповедуя Христа по зависти и любопрению, не чисто, думая увеличить через то тяжесть уз его» (Филип. 1, 15, 16).<sup>697</sup> Если, таким образом, по прямому контексту речи выражение *μόνοι. οἵτινες ἐγενήθησάν μοι παρηγορία* не захватывает собою Епафраса, Луку, то также их нельзя относить к разряду *ὄντων ἐκ περὶτομῆς*. Св. Лука в данном месте послания ставится в один ряд с Епафрасом, а он как основатель церкви Колосской (1, 7), которая в подавляющем большинстве образовалась из язычников (1, 21, 27; 2, 13), и сам скорее всего вышел из той же среды, тем более, что самое имя *Ἐπαφρᾶς* и соответствующее ему женское *Ἐπαφρώ* встречается в греческих надписях.<sup>698</sup> Это еще лишнее пояснение к противоположению Апостолом Епафраса и Луки обрезанным спутникам своим.

Резюмируя наш анализ разобранных биографических сведений о св. Луке, мы можем принять за твердо установленное, что свящ. Дееписатель происходил из языческой среды великой Антиохии Сирийской и был сочленом Антиохийской церковной общины с самого её основания. Такой логически и фактически обоснованный вывод из церковного предания о св. Луке для нашей задачи – установления исторической достоверности содержания свящ. книги дает очень важные результаты. Согласно с этим выводом, Дееписатель в продолжении по меньшей мере десятилетнего периода, обнимаемого отделом его повествования с 11, 19–16, 9, стоит в непосредственной близости к главным лицам, сообщающим направление перво-христианской истории, и событиям, которые развиваются буквально у него на глазах. Он лично наблюдает важнейший момент в истории христианства – появление нового центра христианской жизни в Антиохии, что сопровождалось столь важными последствиями для общехристианской жизни. Он переживает это важное десятилетие, полное столь выдающихся событий (приобщение Павла к Антиохийской общине, первое его благовестническое путешествие вместе с св. Варнавой, Апостольский собор), с сознательным участием в них в качестве сочлена Антиохийской церкви. Наконец, по отношению к последней части свящ. книги, посвященной Ап.

Павлу, (16, 9–28 гл.) отчасти можно утверждать, что ни один из спутников Ап. Павла, даже св. Тимофей, по своим личным отношениям не был настолько способен дать подробную историю деятельности Апостола, доходящую до самого начала её, как св. Лука. – С другой стороны, так как христианская история с самого начала Антиохийского её периода переходит в языческую среду, обнаруживается в явлениях, имеющих непосредственное отношение к языческому миру, то и интерес к ней, напряженное внимание и наблюдение за движением её легче всего могли возникнуть у христианина, вышедшего из той же языческой среды и кровно связанного с ней. В языческом происхождении свящ. Дееписателя мы можем находить твердую опору точности и тщательности его наблюдения над ходом христианской истории, которая была так близка его сердцу, так непосредственно захватывала его.

Новое, столь же ясное биографическое известие о св. Луке касается его профессии. Св. Лука по своему общественному положению был врачом (Кол.4:14).<sup>699</sup>

В экзегетической литературе существует попытка отвергнуть тожество врача Луки, упоминаемого в посл. к Колоссянам, с Дееписателем, Кальвин приводит такое соображение: «et notio<sup>r</sup>em fuisse judico (Lucam euangelistam), quam ut opus fuerit tali indicatione (ὁ ἰατρός) et splendori elogio fuisset insignitus».<sup>700</sup> Итак, он полагает, что св. Лука, как Евангелист, был гораздо известнее, нежели как врач, и что последний, в случае его тожества с Евангелистом Лукой, в данном месте (посл. к Кол.) был бы обозначен более блестящим эпитетом. Но при этом Кальвин, кажется, упускает из вида, что св. Лука во время отправления Апостолом послания к Колоссянам еще не успел прославиться, как писатель. Если он уже и написал свое Евангелие, то во всяком случае оно еще не было настолько распространено, чтобы св. Лука мог получить громкую известность в качестве Евангелиста. Поэтому ранее неизвестный Колоссянам Лука, так как они не видели лица апостола Павла (2, 1), а потому и не знали его неразлучного спутника – св. Луку, не мог быть ближе определён для Колоссян, как через указание на его профессию. В послании к Тимофею,

который близко знал св. Луку, последний упоминается без ближайшего определения своей личности (II, 4, 10). Тождество же обоих личностей, упоминаемых под одним именем Луки в посл. к Колосс, и Тимофею, несомненно. Это подтверждается тождеством исторического положения, в каком является св. Лука и там, и здесь: он одинаково выступает в качестве спутника и сотрудника св. Павла (ср. Филим. 24). Удивительно, далее, какого «*Splendius elogium*» ожидает Кальвин при упоминании об Евангелисте Луке в посл. к Кол., когда там и без того к *ὁ ἰατρός* прибавлено *ὁ ἀγαπητός*. Не только более блестящего, но даже и этого эпитета мы не встречаем при имени Луки – Евангелиста и Дееписателя – в посланиях к Тимофею и Филимону. Тем не менее церковная древность не смущалась отсутствием в посланиях ближайшего и более почетного определения имени св. Луки, как Евангелиста и Дееписателя, и единогласно отождествляла последнего с Лукой-врачом (Fragm. Murat, lin. 3 ed. Hesse. Iren. Adv. haer. III. 14, 1; Eus. hist. eccl. III, 4, 7; Hier. vir. illustr. 7).<sup>701</sup>

В позднейших словах церковные ораторы, допуская так называемую игру слов, пользуются известием о св. Луке, как враче, чтобы возвести мысль своих слушателей к представлению о том духовном врачевании, какое принес многим душам блаженный Лука. Так в слове св. Астерия Амасийского читаем: «Лука, врач не столько телес, сколько душ, передал нам письменно настоящее повествование, не как простой рассказ, но как врачевание для одержимых недугом высокомерия».<sup>702</sup>

В «гомилии» Павла диакона церковный оратор на основами созвучия делает соотношение от врачебной профессии св. Луки к значению его имени на латинском языке.<sup>703</sup>

Ценность указанной черты из биографии св. Луки определяется для исследователя Деяний по столько, поскольку она способствует выяснению характерных особенностей самой свящ. книги. И, действительно, очень любопытная отличительная особенность Деяний в ряду других книг свящ. канона получает, благодаря отмеченному известию о св. Луке, наилучшее освещение и не дает оружия в руки отрицательной

критики. Это чистый и даже изящный стиль греческого языка, на котором написаны Деяния. Значение общественного положения св. Луки достаточно было оценено в указанном отношении патристической древностью. Так, Ориген останавливался в недоумении перед складом и построением речи послания к Евреям. Его удивлял изящный покров чистой греческой речи, длинные округленные предложения, плавное течение речи без всяких перерывов, чем это послание столь заметно отличается от прочих посланий Ап. Павла. Поэтому он отказывался усвоить самое изложение послания Ап. Павлу, который сам себя называет неискусным в слове, т. е. в выражении», и скорее согласен приписать его, сообразно с преданием, св. Луке, очевидно, предполагая у последнего более свободное владение греческим языком в виду его образованности.<sup>704</sup> Ранее Оригена Климент Александрийский высказал мысль, что послание к Евреям тщательно переведено на греческий язык с первоначального еврейского именно Лукой.<sup>705</sup> Вслед за Климентом и Оригеном то же повторил и Евсевий,<sup>706</sup> который сохранил для нас свидетельство обоих своих предшественников. – Еще яснее сопоставляется отличное знание св. Лукой греческого языка с его образованностью по самому его положению, как врача, у самого же Евсевия<sup>707</sup> и Иеронима. «Древние церковные толкователи, пишет он, передали нам, что Евангелист Лука был весьма сведущ в врачебном искусстве и знал лучше греческий, чем еврейский язык; отсюда и речь его, как в Евангелии, так и в Деяниях Апостольских, т. е. в той и другой книге, изящнее, носить на себе отпечаток тогдашнего красноречия и отличается более греческими, чем еврейскими признаками».<sup>708</sup> В другом месте он говорит: «Lucas igitur, qui inter omnes euangelistas graeci sermonis eruditissimus fuit, quippe ut medicus»» (потому что он был врачом.<sup>709</sup> По замечанию Феофилакта, св. Лука был вообще «богат внешней мудростью»,<sup>710</sup> т. е. получил хорошее греческое образование. Приписываемая Симеону Метафрасту *ὁ λόμνημα εἰς Λουκᾶν* заставляет св. Луку даже посещать школы в Греции и Египте, пройти целый систематический курс школьной эрудиции, грамматической и риторической, приобрести широкие познания



в философии и этике и усвоить искусство красноречия. После такой предварительной подготовки св. Лука избрал себе «прекраснейшую и гуманнейшую профессию-врача».<sup>711</sup> – Конечно, подобные подробности о св. Луке представляют собой лишь позднейшее наслоение церковного предания, столь неизбежное риторическое распространение его, но для нас здесь важна основная мысль, комбинирующая эти подробности на почве известия о врачебном искусстве св. Луки и наблюдения над изящным стилем греческой речи в его произведениях. Везде эта последняя особенность произведений св. Луки ставится в связь с его профессией врача, само собой предполагающей научное образование св. Луки в греческом духе. И новейшая наука признает, что показания повествований св. Луки о своем писателе вполне соответствуют званию врача, которым наделяет его посл. к Колоссянам. И она тут опять-таки обращает внимание на внешнюю форму его языка – чистую и литературно обработанную.<sup>712</sup>

В Деяниях св. Лука выступает, в первый раз во время второго благовестнического путешествия Ап. Павла, когда тот примкнул к Апостолу в качестве его спутника и повел повествование от лица «мы» (16, 10). С этим вполне согласуются и свидетельства посланий о св. Луке, где он поставляется в числе сотрудников Апостола (Кол. 4, 14; 2Тим. 4, 10; Филим. 24), окружающих его. Ранее мы указали основания, по которым с правом можно отыскивать ясный след св. Луки в Антиохийской церковной общине, сочленом которой он был с самого начала её существования. Судя по тому, что главными, более или менее постоянными, спутниками Апостола в его благовестнических путешествиях являются люди испытанные, воочию обнаружившие полноту духовных дарований (Варнава, 11, 24; Сила, 12, 22 сн. 32; Тимофей, 16 2), необходимо заключать, что и св. Лука перед своим вступлением в общество Апостола, был известен ему, чтобы быть принятым на «дело служения». Это раннейшее знакомство св. Луки с Ап. Павлом опять-таки лучше всего приурочивать к периоду их общей жизни в Антиохии, с церковной общиной которой Апостол вступил в самые тесные связи (11, 25, сн. 30; 13, 2). Тем менее оснований

приписывать обращение Луки в христианство Ап. Павлу в момент их встречи,<sup>713</sup> так как Ап. нигде не называет его «своим сыном», как это он делает по отношению к Тимофею (1Тим.1:2, 18; 2Тим.1:2) и Титу (1,4). Таким образом мы должны отодвигать время обращения св. Луки в христианство как можно дальше, по крайней мере к самому началу возникновения Антиохийской церкви. Вступление св. Луки в общество спутников Ап. Павла в Троаде заставляет, далее, думать, что св. Лука до принятия в христианство, был «прозелитом врат». И это вот почему. Непонятно, каким образом св. Лука, будучи языческого происхождения, мог быть принятым в спутники Ап. Павлом в то самое время, когда последний считает нужным обрезать «*ради иудеев*» с которыми ему придется встречаться в своей благовестнической деятельности, Тимофея, христианина из язычников. Обрезание св. Тимофея представляется в Деяниях фактом единичным, который имел приложение только к Тимофею и не распространялся на других спутников Апостола. Соблазн от спутничества Апостолу св. Луки, бывшего язычника, не мог возникнуть у Иудеев только в том случае, если он пришел к христианству через посредствующую ступень иудейства. Итак, теперь перед нами стоит такого рода вопрос: когда Лука, этот прозелит врат, принял христианство?

В жизнеописании св. Луки Симеоном Метафрастом читаем: «когда молва (об Иисусе Христе) распространилась по всей Иудее и Галилее, тогда и св. Лука, презревши все земное, внезапно объемлется горним, прибывает в Иудею и приходит к Нему, Кого так жаждал... С этого времени он делается настоящим и истинным учеником Христовым».<sup>714</sup> Не трудно открыть генезис мнения об обращении св. Луки в христианство Самим Иисусом Христом. Оно составляет прямой вывод из церковного предания о принадлежности св. Луки к сонму 70 Апостолов. Первый, дошедший до нас, след этого предания находится в сочинении, приписываемом (несправедливо) Оригену, «*Dialogus de recta in Deum fide*». Там мы читаем: Μάρκος καὶ Λουκᾶς ἐκ τῶν ἐβδόμηκοντα καὶ δύοῖν ὄντες, Παύλῳ τῷ Ἀποστόλῳ εὐαγγελίσαντο.<sup>715</sup> Таким образом, предание заставляет св. Луку быть благовестником и в некотором роде

учителем Ап. Павла, тогда как из Деяний и посланий, где св. Лука представляется в качестве спутника и сотрудника Апостола на ряду с св. Тимофеем и Титом, можно скорее получить обратное впечатление о взаимном отношении св. Луки и Ап. Павла. Но это впечатление еще не может служить не в пользу предания. Известно, что св. Варнава был руководителем Ап. Павла, посредствуя в его знакомстве с Антиохийской церковью (11, 25), выступая впереди Апостола в начала их общей благовестнической деятельности (13, 2,–7), но потом мало-по-малу его личность стала скрываться за личностью Апостола, и св. Варнава сделался скорее спутником, чем руководителем Апостола. В Acta sanctorum обращается внимание на то, что св. Лука своим указанием в прологе Евангелия на предание *“очевидцев и служителей Слова”* (Лк.1:2), как на источник его Евангелия, исключает себя из числа таких очевидцев и тем указывает на невозможность причислять его к сонму 70 учеников Христа.<sup>716</sup> Древнейшее церковное предание, действительно, усвоит Луке написание Евангелия «по слуху». Так, Евсевий пишет: Евангелие «начертал (Лука), якоже передала ему, иже исперва самовидцы и слуги бывшии Словесе» (Лк.1:2), замечая далее, что Деяния, в противоположность Евангелию, он «написал уже не по слуху, но как самовидец».<sup>717</sup> Евсевий в данном случае имеет предшественника в лице св. Иринея, который противопоставляет Деяния, как написанные de visu (Adv. haeres. III, 14, 1), Евангелию, которое передано, по собственному свидетельству Луки, со слов «очевидцев и служителей Слова» (ibid, III, 14, 2), хотя св. Ириней и не так отдельно, как Евсевий, проводит это противопоставление. Зато со всей решительностью заявляет Мураториев фрагмент, что св. Лука «dominum tamen nec ipse vidit in carne et idem prout asequi potuit».<sup>718</sup> С тою же мыслию переходит предание и на запад. Тертуллиан называет писателя третьего Евангелия и Деяний «мужем Апостольским» (apostolicus).<sup>719</sup> Иероним, очевидно, лишь повторяет Евсевию и св. Иринею, когда говорит, что Лука написал Евангелие, как слышал, Деяния же Апостольские составил, как видел», Euangelium, sicut audierat, scripsit: Acta

vero Apostolorum, sicut viderat, composuit.<sup>720</sup> К нему примыкает и блаж. Августин в своем сочинении «de consensu euangelistarum»: Ac ne putaretur, quod attinet ad percipiendum et praedicandum Euangelium, qui eundem Dominum, hic in carne apparentem discipulatu famulante secuti sunt, an ii, qui ex illis fideliter comperta crediderunt; divina providentia procuratum est per spiritum sanctum, ut quibusdam etiam ex illis, qui primos Apostolos sequebantur, non solum annuntiandi, verum etiam scribendi Euangelium tribueretur auctoritas: hi sunt Marcus et Lucas.<sup>721</sup> Впрочем, единогласное указание на свидетельство очевидцев, как на источник третьего Евангелия, не мешало церковному преданию ставить писателя его в ряд 70 учеников Господа Христа. До нас дошло несколько перечислений 70 учеников Ис. Христа в полном их составе под именами Дорофея, Ипполита. Древность этих перечислений нужно возводить по крайней мере к началу V века (terminus a quo).<sup>722</sup> Одно из них надписывается: σύγγραμμα ἐκκλησιαστικὸν περὶ τῶν ὁ μαθητῶν τοῦ κυρίου Дороθέου ἐπισκόπου Τύρου, ἀρχαίου ἀνδρός, πνευματοφόρου, καὶ μάρτυρος γεγονότος ἐν τοῖς καιροῖς Λικινίου καὶ Κωνσταντίνου τῶν βασιλέων. В введении к этому σύγγραμμα говорится, что этот великий старец (Дорофей) оставил нам сведения о 70 учениках Спасителя; он причисляет к ним преимущественно тех, которые были епископами в различных провинциях, и о которых упоминает Ап. Павел в своих «приветствиях» в конце посланий.<sup>723</sup> Вероятно, эти «приветствия» и служили автору источником и основанием для занесения известного имени в σύγγραμμα. Некоторые имена в σύγγραμμα повторяются по два раза. Так, имя одного и того же Апеллеса, «о котором упоминает Апостол в посл. к Римлянам», помечено под номером 24 и 28, хотя места их епископских служений указываются различно. То же самое явление наблюдается относительно Тихика (№ 53 и 61) и Аристарха (№ 64 и 68). Евангелист Марк (№ 14), по видимому отличается от Марка, называемого Иоанном, «о котором упоминает Лука в Деяниях» (№ 65). Кроме того, как новая личность, выводится некто Марин (Μαρῖνος), а по чтению Лейденского кодекса Марк, ὁ ἀνέψιος Βαρνάβα (№ 56). – В указанной σύγγραμμα имя св. Луки стоит под № 16 в общем

списке 70 учеников Христовых, с добавлением, что «он проповедовал Евангелие по всей вселенной вместе с Павлом».<sup>724</sup>

Кроме этой *σύγγραμμα* существует еще другая, которая приписывается Ипполиту, епископу Тирскому. Сходствуя в общем с синграммой Дорофея и повторяя её недосмотры относительно имен Тихика и Аристарха, Ипполитов список несколько и разнится от неё. Так в частности относительно св. Луки; он ставит его на пятнадцатом месте, прибавляя при этом, что св. Лука принадлежал именно к числу тех «учеников Христа, которые отошли от Него и уже не ходили с Ним» (Ин.6:66) ради Его «жестокого» слова: «если не будете есть плоти Сына человеческого и пить крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (6, 53). Новым своим обращением в христианство, по сказанию того же Ипполитова списка, св. Лука обязан Ап. Павлу; жизнь его закончилась крестной смертью.<sup>725</sup>

Новый список 70 учеников Христовых дан в «пасхальной хронике».<sup>726</sup> Это перечисление тем важнее, что оно источником своим называет пятую книгу «гипотипоз» Климента: «περὶ δὲ τῶν προεγραμμένων ο' μαθητῶν ἱστορεῖ Κλήμης ὁ συγγραφεὺς ἐν τῇ πέμπτῃ τῶν Ὑποτυπώσεων». Впрочем, Евсевий утверждает, что к его времени не было никакого списка 70 учеников. Он называет лишь нескольких из них, по преданию, как-то: Варнаву, Сосфена, Матфия, Фаддея, Кифу, о котором замечает, что о принадлежности его к числу 70 рассказывает Климент (Александрийский) в пятой книге «предначертаний».<sup>727</sup> С вероятностью можно думать, что автор «пасхальной хроники» авторитет Климента хочет распространить на свое перечисление всех 70 учеников Иис. Христа. По крайней мере, судя по тому, что названные у Евсевия Матвей, Сосфен и Кифа являются во главе разбираемого нами списка, можно полагать, что автор его знает приведенное место из Евсевия и распространяет смысл его. Присматриваясь ближе к самому списку пасхальной хроники, не трудно подметить иной источник, которым руководился автор его. После Матфия, Сосфена и Кифы пасхальная хроника ставит Лина, «о котором упоминает Павел в послании к Тимофею», и Клеопу, «о котором

упоминается в Евангелии Матфея», а затем перечисляет имена лиц, от которых или Ап. Павел посылал приветствия, или которым он направлял их в своих посланиях к Римлянам, 1 Коринфянам, Ефесеям, Филиппийцам, Колоссянам, Тимофею (2), Титу, Филимону.<sup>728</sup> Затем, далее, в списке 70 учеников упоминаются Варнава, евангелист Марк, Сила, Лука, Тимофей, Сильван, Тит, наконец, семь диаконов.<sup>729</sup> Все эти имена, за исключением Сильвана и Тита, заимствованных из 2-го посл. к Коринфянам, взяты из Деяний. Заимствование автором этих имен из канонических книг Н. Завета совершенно с такой механичностью, что Тихик. (№ 36 и 52) и Димас (№ 42 и 56) приведены два раза, так как имена их встречаются в двух различных посланиях (первый Еф.6:21 и Тит.3:12; второй Кол.4:15 и Филим. 21). Лука, по списку пасхальной хроники, помещается на 59 месте с таким пояснением: Λουκᾶς ὁ ἰατρός καὶ εὐαγγελιστῆς γενόμενος, περὶ οὗ Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Κολοσσαεῖς ἐμνημόνευσεν Ἐπιστολῇ.

Указанными общими перечислениями 70 учеников Христовых еще не исчерпываются церковные свидетельства о принадлежности св. Луки к ним. Св. Епифаний Кипрский ясно говорит, что Лука «был из числа семидесяти двух, рассеявшихся по случаю слова Спасителя, но святым Павлом опять возвращен к Господу, и получил повеление сам проповедовать Евангелие».<sup>730</sup> Евфимий Зигабен также приводит, как личное мнение некоторых и более всего Оригена, свидетельство о принадлежности св. Луки к 70 апостолам.<sup>731</sup> То же самое повторяет блж. Феофилакт с замечанием, что «некоторые (так) говорят».<sup>732</sup> Это свидетельство, наконец, без всякого ограничения вводится в менологий Василия,<sup>733</sup> минеи, воспроизводится в арабском надписании Евангелия Луки,<sup>734</sup> в коптских актах<sup>735</sup> и у Никифора Каллиста.<sup>736</sup>

Помещая св. Луку в ряд 70 Апостолов, церковное предание считает его одним из тех двоих учеников Христовых, которым явился на пути их в Еммаус воскресший Христос. Из этих двоих Еммаусских путников назван по имени только один Клеопа (Лк.24:18). Выходя из обычая священных писателей не называть себя по имени и говорить о себе в третьем лице, как бы о других,

некоторые, по замечанию Григория Великого (604 г.), полагали, что под другим неназванным св. Лука разумеет именно самого себя.<sup>737</sup> В предисловии блаж. Феофилакта к евангелию от Луки читаем: «некоторые говорят, что Лука был одним из семидесяти апостолов и вместе с Клеопой встретился воскресшему Христу».<sup>738</sup> Отзвук этого предания находим в церковных минеях<sup>739</sup>, у Метафраста<sup>740</sup>, в церковных словах, как Павла диакона «на день рождения св. Евангелиста Луки»<sup>741</sup>. Старейшее, впрочем, предание в лице Оригена под неназванным в Евангелии Луки спутником Клеопы (24,18) разумеет Симона (Кананита).<sup>742</sup> В лже-Златоустовой беседе на 12-ть апп. дается список 12 учеников Христа, в ряду которых помещен и св. Лука.<sup>743</sup> Михаил Пселл старший (στίχοι εἰς τοὺς ἀγίους καὶ πανευφύμους ἱβ' ἀποστόλους у Pitra, Spicil.olem, IV, 496) также считает Луку одним из двенадцати.<sup>744</sup>

На твердую и несомненную почву относительно известий о св. Луке вступаем мы, когда встречаем его в качестве спутника и сотрудника Ап. Павла. По собственному показанию св. Луки, писателя Деяний, скрывшегося под скромным «*мы*», он выступает деятельным апостольским спутником во второе благовестническое путешествие св. Павла, когда последней готовился перенести свою благовестническую деятельность из Малой Азии в Европу, т. е. приблизительно около 50 г. по Р. Х. (Визелер). Св. Лука примкнул к Ап. Павлу в Троаде (16, 8, 11). Это присоединение св. Луки к Ап. Павлу согласовалось с обыкновением последнего окружать себя спутниками и сотрудниками. Уже около него находились Сила и Тимофей, избранные по его собственному усмотрению для сотрудничества ему (15, 40; 16, 3). Не без согласия, конечно, Апостола, а, быть может, и нарочитого избрания св. Лука вступает в общество св. Павла и его сотрудников. Наименование св. Луки со стороны Апостола «*возлюбленным*» (Кол.4:14), сердечная заметка заключенного Ап. Павла, что только *один Лука с ним* (2Тим.4:10), неразлучное следование последнего за Апостолом во время тяжких и горьких для Апостола минут последнего посещения им Иерусалима, а затем долгих лет Кесарийского и Римского заточения –

свидетельствуют о том тесном союзе любви, который установился между Ап. Павлом и его спутником – св. Лукой. Во имя и вследствие этой нарождающейся симпатии, обусловленной, вероятно, раннейшим близким знакомством св. Луки с Апостолом по Антиохии, он избирается Апостолом для спутничества ему наравне с свв. Силой и Тимофеем, имевшими большой вес в глазах Апостола. Св. Лука переправился вместе за Апостолом в Македонию и пробыл вместе с ним несколько дней в Филиппах, «*в первом городе той части Македонии*» (16,12). Гонение, воздвигнутое здесь на Ап. Павла и Силу, не коснулось св. Луки (16, 19), и когда «*тех попросили удалиться из города*» (16, 39), св. Лука, к которому не относилось это приглашение, остался в Филиппах (16, 40). Так, вероятно, поступил и св. Тимофей, который, по-видимому, присоединился к Ап. Павлу и Силе в Фессалониках несколько позднее их прибыли сюда (ср. 17, 1, 4 и 14). Но если св. Тимофей все-таки удалился из Филипп и присоединился к Апостолу, св. Лука продолжал оставаться в Филиппах. По крайней мере ни откуда не видно, чтобы св. Лука в дальнейшем продолжение Апостолом своего второго благовестнического путешествия был при св. Павле в каком-либо пункте его проповеди. Подробное описание св. Лукой пребывания Апостола в Ефесе еще не говорит за личное присутствие там Дееписателя.<sup>745</sup> Тогда бы мы должны были допустить такое же личное наблюдение Дееписателем событий в Афинах, Коринфе. Св. Лука сообщает довольно длинную речь в ареопаге с замечанием о мотивах и последствиях её (17, 16–34), и, однако, по собственному свидетельству Апостола, он был в Афинах один (1Фес.3:1). Хотя опущение в рассказе св. Дееписателя «мы» не всегда совпадает с отсутствием его во время совершения описываемых им событий,<sup>746</sup> (наприм. последнего посещения Апостолом Иерусалима и тамошних событий), тем не менее мы не в праве заключать отсюда о новом присоединении св. Луки к Ап. Павлу во второе благовестническое путешествие его. Ясно говорит св. Лука, что Ап. Павел и Сила, пришедши вместе с ним и Тимофеем в Филиппы (16, 12), отправились отсюда одни (16, 40).<sup>747</sup> Отметивши тщательно прибытие св. Тимофея к Апостолу



(17, 14), св. Лука не дает никакого намека на то же относительно самого себя, как он это постоянно делает, когда присоединяется к Апостолу (20, 15; 21, 1; 21, 18) хотя и не ведет сплошь повествование от лица «мы». Очевидно, св. Лука не выезжал из Филипп к Ап. Павлу в какой-либо пункт его благовестнической деятельности во второе путешествие. Весь рассказ св. Луки о втором благовестническом путешествии Ап. Павла, как мы уже указывали, обнаруживает на себе наблюдательность писателя, следящего за развивающимися событиями из Македонии.<sup>748</sup> И издревле принималось, что св. Лука вновь присоединился к Ап. Павлу, когда тот вторично во время третьего своего путешествия посетил Филиппы, на что св. Лука и указывает употреблением «мы» (20, 6). Так полагает св. Иринеи: «что Лука был неразлучным (спутником) Павла и сотрудником его в благовествовании, он сам это объявляет... Ибо он говорит, когда Варнава и Иоанн, называемый Марк, отделились от Павла и отплыли в Кипр, то *мы пришли в Троаду... отплывши из Троады, мы направили плавание в Самофракию*. И потом он тщательно показывает все остальное путешествие свое до Филипп и как они говорили первую речь: *севши – говорить – мы разговаривали с собравшимися женщинами* (Деян.16:13), и кто уверовали, и сколь многие. И опять говорит: *а мы после дней опресночных отплыли из Филипп и прибыли в Троаду, где и пробыли семь дней* (Деян.20:5,6)». Тем не менее, не смотря на такое ясное истолкование св. Иринеем свидетельства Деяний о личном отношении св. Луки к описанным событиям и Ап. Павлу, еще в древнейшей экзегетической литературе существовала попытка указать на сопребывание св. Луки с его учителем в промежутке указанных их Филиппийских свиданий. Разумею понимание Оригена,<sup>749</sup> Иеронима<sup>750</sup> под неназванным во 2Кор.8,18 «*братом, во всех церквах похваляемым за благовествование*», именно св. Луки. Сообразно этому пониманию, св. Лука вместе с Титом был посылаем Апостолом в Коринф, следовательно, был при нем, когда тот из Ефеса пришел в Македонию, откуда Апостол, как это признается в древней и новейшей литературе, написал свое второе послание к Коринфянам.<sup>751</sup> – Но вся сила указанного предположения

древней экзегетики относительно личности неназванного «брата» покоится, по сознанию Иеронима, на усвоении слову «Евангелие» узкого, специфического значения «писанного свитка», составленной книги.<sup>752</sup> Это особенно ярко вскрывается из снесения приведенных выражений из Оригена и Иеронима с Евсевием, который под выражением Апостола «κατὰ τὸν εὐαγγέλιόν μου» (напр. Римл.2:16) понимает евангелие, составленное св. Лукой под руководством Апостола Павла.<sup>753</sup> Само собой разумеется, что Апостолу никак нельзя усвоить такого искусственного понимания слова «Евангелие», переносить на век Апостольский позднейшую терминологию с её специфическим значением. Под εὐαγγέλιον должно понимать не священное историческое повествование о лице и деятельности Иис. Христа, а христианское благовестие о спасении вообще, апостольское проповедание царствия Божия. Для выяснения понятия «евангелия» применительно к апостольскому веку в указанном смысле достаточно снести места из Марка 16, 15, где излагается заповедь Христа Своим ученикам идти по всему миру с проповедью *Евангелия всей твари*, и 1Фес. 2, 4 и Гал. 2, 7, откуда с ясностью видно, что Апостол под «евангелием» разумел свою благовестническую деятельность. А если так, что несомненно, то не остается никакого основания заключать о раннейшей встрече св. Луки с Апостолом до последнего прибытия его в Филиппы (20, 6), тем более о живом обращении с Ап. Павлом, сопровождении его, исполнении апостольского поручения и под. Более авторитетная экзегетика в лице св. Иоанна Златоуста под «братом» в посл. к Коринфянам понимает св. Варнаву: «догадываюсь, что Апостол понимает здесь Варнаву».<sup>754</sup> – Новейшие обоснования неправильного древнего экзегетического результата приведены нами и разобраны еще раньше с указанием на их несостоятельность.<sup>755</sup> Поэтому, принимая толкование св. Ириния о личных отношениях св. Луки к Ап. Павлу, помеченное нами нисколько выше, мы и дальше примыкаем к нему же, когда он говорит, что Лука «все остальные подробности своего путешествия с Павлом (от Филипп, Деян.20:6) рассказывает по порядку, со всей тщательностью указывая места, города и число

дней, пока не пришли они в Иерусалим, и что там случилось с Павлом, как связанный он был отправлен в Рим, имя сотника, его принявшего, и названия кораблей, и как потерпели кораблекрушение и на каком острове спаслись, как они были приняты человеколюбиво, а Павел помог начальнику этого острова, как отсюда они отплыли в Путеолы и потом прибыли в Рим и сколько времени пробыли в Риме».<sup>756</sup> За такое неразлучное сопутствование св. Луки Ап. Павлу с новой их Филиппийской встречи до уз Апостола в Риме ясно говорит самый ход повествования Деяний, откуда св. Иринеи делает очерк сопребывания св. Луки с Ап. Павлом.

Указаниями Деяний на отношения св. Луки к Ап. Павлу исчерпываются твердые биографические известия о св. Луке. Далее мы вступаем снова в область предания. Оно сходится в свидетельстве о позднейшей самостоятельной, независимой от Ап. Павла, проповеди св. Луки и благовестии им Евангелия, но разногласит в своих показаниях о месте деятельности его. Св. Григорий Назианзин таким местом называет Ахаию.<sup>757</sup> И Иероним свидетельствует, что св. Лука написал свое Евангелие в странах Ахаии и Беотии.<sup>758</sup> Отзвук этого свидетельства можно находить в надписании третьего Евангелия в 293 минускульном кодексе (*ἐν Ἀττικῇ τῆς Βοιωτίας*)<sup>759</sup> и некоторых словах, посвященных памяти св. Луки. Так уже в цитированном нами «слове» под именем Павла диакона читаем, что св. Лука написал свое Евангелие на Аттическом наречии в «странах Ахаии и Вифинии».<sup>760</sup> Фивы Беотийские «семивратные», как место благовестнической деятельности св. Луки, а затем и его смерти, указываются и в греческих энкомиях, минеях.<sup>761</sup> — Никифор Каллист местом проповеди св. Луки считает вообще Грецию.<sup>762</sup> — По апостольским постановлениям св. Лука благовествовал в Александрии. По крайней мере они называют Абилия, второго Александрийского епископа, ставленником св. Луки.<sup>763</sup> Совпадая с свидетельством «постановлений», несколько минускульных кодексов (9, 29, 124, 161, 163, 174, 346), равно как многие рукописи перевода Пешито, приурочивают написание третьего Евангелия к Александрии (*ἐγράφη ἐλληνιστὶ εἰς Ἀλεξάνδρειαν τὴν μεγάλην*).<sup>764</sup> — Св.

Епифаний Кипрский свидетельствует, что св. Лука проповедовал Евангелие в Далматии и Галлии, Италии и Македонии. «А начало его проповеди в Галлии, как говорит сам Павел в своих посланиях о некоторых из спутников Луки. *Крискент*, говорит в *Галии*, а не в Галатии, как думают некоторые по заблуждению, напротив того – в Галлии».<sup>765</sup> Липсиус догадывается, что Далматия и Галлия в свидетельстве Епифания поставлены в связь с Лукой ради 2Тим.4,10, где говорится: «*Крискент удалился в Галатию, Тит в Далматию; один Лука со мною*». Просвещение светом Евангелия Далматии и Галатии (Галлии) перенесено на св. Луку. В параллель к этому он указывает на другое воспользование приведенным местом послания в гностических *πράξεις Πέτρου*, по которым св. Лука приходит к Павлу в Рим из Галлии, а Тит из Далматии. Что же касается Италии и Македонии, то они называются местами проповеднической деятельности св. Луки на основании Деяний, так как в повествовании о путешествии св. Павла в указанных местностях Деятели ведет рассказ от первого лица множ. числа.<sup>766</sup> Тем не менее свидетельству Епифания нельзя не придавать никакой цены и значения. Нужно обращать внимание на ту решительность, с какой говорит св. Епифаний о проповеди Луки в Галлии; он даже поэтому поводу решается на исправление текста во 2Тим.4:10. Гностические *πράξεις Πέτρου*, подтверждая свидетельство Епифания о благовестии св. Луки в Галлии, лишь указывают на живучесть этого предания. Нет ничего более естественного, если св. Лука благовествовал Евангелие спасения и в Италии, где он долго пребывал с узником Апостолом. Если узы Апостола не давали ему полного простора для распространения евангелия по Италии, то это мог восполнить за него приближенный к нему ученик – св. Лука.<sup>767</sup> Македония или Ахаия<sup>768</sup> обязана св. Луке своим обращением к христианству, как мы указывали, также и по св. Григорию Назианзину.

Как в показаниях относительно места проповеди св. Луки, так и в определении рода смерти его в предании не замечается полного согласия. В последнем отношении можно подметить два рода свидетельств: по одному св. Лука умирает мирною

естественною смертью, а по-другому – насильственной, мученической. Последнее свидетельство нашло себе выражение в тексте Дорофея А (Dorotheotext), принадлежащем по Липсиусу к 5 в.<sup>769</sup> Здесь просто замечается, что св. Лука умер в Ефесе и погребен здесь, а при Констанции тело его было перенесено в Константинополь.<sup>770</sup> Мирную кончину приписывают св. Луке *σύναξις τῶν ἀποστόλων* к 20 июня<sup>771</sup>, менологий Василия,<sup>772</sup> большие греческие минеи.<sup>773</sup> *Ὑπόμνημα Μεταφραστά*,<sup>774</sup> «*περίοδοι καὶ τελείωσις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Λουκᾶ*»,<sup>775</sup> гомилия Павла диакона<sup>776</sup> в свою очередь передают о естественной смерти св. Луки. – Но рядом с таким свидетельством в церковном предании вскрывается ясное и авторитетное указание на мученическую кончину св. Луки. Первый, кто причислил св. Луку к мученикам, был св. Григорий Назианзин: οὐκ ἠδέσθης τὰ ὑπὲρ Χριστοῦ σφάγια; οὐδὲ ἐφοβήθης τοὺς μεγάλους ἀγωνιστάς; τὸν Ἰωάννην ἐκεῖνον, τὸν Πέτρον, τὸν Παῦλον, τὸν Ἰάκωβον, τὸν Στέφανον, τὸν Λουκᾶν, τὸν Ἀνδρέαν, τὴν Θέκλαν, τοὺς ἐπ’ ἐκείνοις τε καὶ πρὸ ἐκείνων τῆς ἀληθείας προκινδυνήσαντας; οἱ πυρὶ καὶ σιδήρῳ καὶ θηρσὶ καὶ τυράννοις προθύμως ἀντιγώνισαντο.<sup>777</sup> Пользуясь неясностью указания св. Григория на Иоанна и разумея здесь Евангелиста, а не пророка, Elias Kretensis, схолиаст творений св. Григория (8 в.), по сопоставлению с первым, оспаривал мученическую кончину св. Луки.<sup>778</sup> Но само собой разумеется, что с таким же правом известие о Луке в данном случае можно сопоставлять с замечанием св. Григория о мученичестве Петра, Павла, Стефана, которые были в собственном смысле «жертвами, закланными за Христа», принявши мученическую кончину. Других известий из патристической древности о роде смерти св. Луки мы не имеем. Даже блаж. Иероним не дает на это никакого намека, ограничиваясь замечанием, что «Лука погребен в Константинополе, куда кости его вместе с останками Апостола Андрея были перенесены в двадцатый год Констанция».<sup>779</sup> Впрочем, у Псевдо-Ипполита сохранилось известие о св. Луке, что он «*σταυρωθεὶς ἐπὶ ἐλαίας*». Ипполит приписывает св. Луке такой же род мученической смерти, что и Ап. Андрею.<sup>780</sup> Латинский писатель начала V в., Гавдентий (Gaudentius,

Brixienis episcopus) в своем слове in die dedicationis basilicae concilii Sanctorum не только причисляет св. Луку к мученикам, но и указывает место его смерти, общее с Ап. Андреем.<sup>781</sup> По Никифору Каллисту св. Лука был повешен ἐπὶ καρποφόρου ἐλαίας.<sup>782</sup> Сказания о мученической кончине св. Луки, значительно приукрашенные, встречаются далее в коптских актах.<sup>783</sup> Местом смерти св. Луки чаще указывается или Ахаия,<sup>784</sup> или Фивы Беотийские. – Возраст, в который скончался св. Лука, по разным сказаниям, был довольно преклонный – 80 лет.<sup>785</sup> Сопоставляя это с другими приблизительными хронологическими датами из биографии св. Луки, – его принадлежностью к обществу Антиохийской церкви в самый ранний период её, его близким соотношением с *«самовидцами и служителями Слова»*, выступлением в качестве Апостольского спутника, уже успевшего зарекомендовать себя в глазах христианского общества, – время смерти св. Луки нужно относить к промежутку от 75 до 100 г. по Р. Хр. День памяти св. Луки приурочивается, за немногими колебаниями, в греческой и латинской церкви к 18-му Октября (Lipsius).

Переходим теперь к определению времени написания Деяний. Вопрос этот, важный для установления Апостольской древности разбираемой нами свящ. книги, получает еще большее значение в виду тенденции критики свести её происхождение к позднему времени. Патристическое свидетельство, идущее от св. Иринея, намечает слишком общее время составления книги, указывая для этого, как terminus a quo, смерть Ап. Павла.<sup>786</sup> И уже блаж. Иероним, по-видимому, находит возможным отступить от этого предания, объясняя доведение повествования в книге до двухгодичного пребывания Павла в Риме на своем иждивении (28, 30) тем, что она была составлена в Риме же.<sup>787</sup> Это объяснение, конечно, имеет смысл лишь при том положении, что составление свящ. книги в Риме современно обстоятельствам, упомянутым в заключении её. По крайней мере Евталий (Euthalius), усвоив свидетельство Иеронима, написание Деяний прямо относит ко времени сопребывания св. Луки с заключенным Ап. Павлом в Риме.<sup>788</sup> А новейшая наука пользуется показанием Иеронима для

отнесения происхождения свящ. книги до смерти Ап. Павла, делая совершенно правильный логический вывод из слов блаж. Иеронима в указанном смысле.<sup>789</sup> Она в данном случае вслед за Иеронимом выходит в своем положении из заключения Деяний. Ей представляется странным, что св. Лука, если только он писал Деяния после смерти Ап. Павла, ничего не говорит о разрешении судебного процесса над Апостолом в Риме, его освобождении, вторичном заключении и страдальческой смерти его. Мыслимо-ли, чтобы св. Лука прервал нить своего повествования об Ап. Павле там, где интерес читателя к судьбе Апостола напрягается до последней степени? Ясно, что свящ. книга написана св. Лукой до окончания процесса над Ап. Павлом и его смерти. Толюкк приводит и наглядное подтверждение этого вывода. Если биография Наполеона, рассуждает он, заканчивается указанием на местопребывание его на острове Елены, без всякого намека на его освобождение оттуда и последовавшую затем смерть, то какой разумный читатель сделает иное заключение, как только то, что великий пленник еще находился в своей ссылке?<sup>790</sup> Но этот наглядный пример и обнаруживает всю слабость разбираемой аргументации. Дело в том, что Деяния, как мы уясняли выше,<sup>791</sup> вовсе не имеют целью дать биографию того или другого лица. Поэтому эта свящ. книга в своем повествовании о главных личностях, около которых группируется её рассказ, – Апп. Петре и Павле, – не преследует их судьбы до конца, не дает полных биографических сведений о них. Подобно тому, как она оканчивает свое повествование об Ап. Павле действительно на интересном месте, она делает то же самое по отношению к Ап. Петру, когда вслед за освобождением его из темницы замечает; *«он пошёл в другое место (12, 17), не упоминая далее ни словом об его личности. Заключение свящ. книги именно в таком виде и смысле, как оно предлагается теперь, получает свое наилучшее объяснение в той цели, какую поставил себе Дееписатель, имея своим намерением дать исторический очерк распространения христианства от Иерусалима до Рима.»*<sup>792</sup> Такое представление дела, конечно, вовсе не заставляет предполагать какую-то холодность и равнодушие к предмету

повествования – последним судьбам Апостола у Дееписателя и читателей.<sup>793</sup> Читатели – Феофил и римская христианская община – и без того знали близко о последних годах и обстоятельствах жизни Апостола. Что касается свящ. писателя, возможно предполагать у него намерение, по образцу других современных греческих писателей, дать своим читателям трилогию.<sup>794</sup> Тогда конечная судьба Ап. Павла нашла бы без сомнения свое изложение в предполагаемом св. Лукой *τρίτος λόγος*. Но если бы и не так, если бы этого намерения и не было у Дееписателя упоминание им о смерти Ап. Павла вовсе не говорит еще за непременно появление его книги до кончины Апостола. Держась подобной логики, как остроумно замечает Шнекенбургер, следовало бы заключать, что Евангелие Матфея написано в промежутке времени от воскресения Христова до вознесения Его, так как о последнем обстоятельстве из жизни Иисуса Христа там ничего не сообщается.<sup>795</sup> – Самое заключение книги – ἔμεινε δὲ ὁ Παῦλος διετίαν ὅλην ἐν ἰδίῳ μισθώματι (28, 30) – в сущности дает больше оснований как раз для противоположного вывода о времени появления свящ. книги. Из этих слов Дееписателя с ясностью видно, что судьба Апостола по прошествии тех двух лет изменилась и притом на глазах самого Дееписателя. Аорист ἔμεινε и точное обозначение продолжительности полусвободного пребывания Апостола в Риме дают понять, что для Дееписателя такое положение Апостола представляется, как нечто минувшее, законченное, сменившееся каким-либо иным. Та или другая перемена в судьбе Апостола хорошо известна Дееписателю. Поэтому совсем нельзя считать время возникновения его книги параллельным с двухгодичным полусвободным проживанием Апостола в Риме, – Таким образом, нам думается, естественнее примкнуть к преданию, сохраненному св. Иринеем, относительно времени написания Деяний, чем к экзегетическому толкованию, намеченному Иеронимом по этому вопросу. Естественнее это уже по одному тому, что изображение деятельности Апп. Петра и Павла по распространению христианства, чем занят Дееписатель, скорее всего можно ожидать по смерти самих главных деятелей. Как же далеко



нужно отодвигать по времени составление Деяний за кончину Ап. Павла, последовавшую в 67 или 68 м году?

В разрешении этого вопроса мы встречаемся с стремлением известной фракции критики как можно дальше указать время для написания Деяний. По её взгляду «нет недостатка в положительных следах позднего происхождения Деяний. «Самым значительным является сильное помрачение традиции об обстоятельствах и отношениях апостольского времени, как они изображены в книге». В первой части заметно сильное влияние саги, а во второй неправильное освещение событий и явлений, а то и прямое искажение их, как-то напр. особенно выразительно по отношению к личности Ап. Павла и его действиям. То и другое предполагает значительный промежуток времени между действительным развитием исторической жизни в апостольский век и его описанием, и воспроизведением в Деяниях.<sup>796</sup> – Нам уже приходилось неоднократно отмечать чисто исторический характер повествования свящ. книги как в общих и главных чертах, так и в частнейших и мелочных подробностях. Строгое соответствие всех явлений с той исторической обстановкой, из которой они берутся и к которой приурочиваются, полная добросовестность и выдержанность характера их составляют отличительные свойства свящ. Деяписателя. В частности, образ Ап. Павла, как мы подробно показывали, очерчен с удивительной точностью, внутренней характер и облик его воспроизведен вполне согласно с самоизображением Апостола в посланиях. Здесь мы остановимся лишь на анализе одного рассказа из первой части Деяний, которая будто бы носит на себе несомненные следы саги, а потому и позднего происхождения. Разумею великое событие из первохристианской жизни, которым открывается история церкви, – сошествие Св. Духа на Апостолов в день Пятидесятницы. Сущность и чудесность этого события состояла в том, что Апостолы, исполненные Св. Духа, заговорили на разных наречиях, получили дар глаголения на иностранных языках (2, 4, 6, 11). Но такое представление внутренней сущности и смысла указанного явления, по мнению критики, есть принадлежность далеко позднего времени, когда не только

утратилось живое· воспоминание о самом благодатном даре, но и современное Апостольской эпохе понимание его.<sup>797</sup> И, однако тот же самый смысл с «*υλῶσσαις ἑτέραις λαλεῖν*» (Деян.2:4) соединяет Ап. Павел в 1 посл. к Кор. 14 гл. «Дар языков», по его толкованию, служит знамением не для верующих, но для неверных (14, 23). Но таким знамением он может служить для неверного только тогда, когда тот встречает человека, обладающего способностью говорить связно и толково на чужом, доселе незнакомом ему, языке. В смысла именно такой способности дар языков поясняется 21-м стихом. Здесь Апостол приводит слова Исаии (Ис.28:13), в которых говорится именно о иностранных незнакомых языках, и прилагает эти слова без всякого ограничения к материи своего рассуждения о языках. У прор. Исаии Господь говорит Своему народу, что он будет говорить на языке иностранном, на языке пленивших его; как там нельзя разуместь какого-нибудь другого смысла слова «язык», так и здесь.<sup>798</sup> – В своем рассказа о событии в день Пятидесятницы и разумении дара языков свящ. Дееписатель столько же стоит на почве саги, сколько и вообще при изображении внутренней жизни первохристианского общества.

Есть в Деяниях будто бы и другие признаки, с несомненностью свидетельствующие о её позднем, во всяком случае после-апостольском происхождении. «Сюда принадлежат следы зарождающегося иерархического устройства церкви (1, 17, 20; 17, 18) и гностицизм (8, 10; 20, 29)». То и другое переносит нас по крайней мере в эпоху второго века.<sup>799</sup> Чтобы понять сущность и силу этого аргумента критики, не нужно упускать из виду, что она усматривает в Деяниях указание на иерархию в том её складе и значении, в каком она представляется в позднейшую историю церкви. Едва ли можно считать за анахронизм, если Ап. Павел вместе с Варнавой еще в первое путешествие на возвратном пути в Антиохию поставляют «пресвитеров» в прежде просвещенных ими церквях (14, 23). Также пресвитеры уже предполагаются в церкви иерусалимской (11, 30; 15, 2). Название «пресвитер-старец» напоминает чисто-иудейское синагогальное устройство, во главе которого стояли *partes synagogarum*. Такое

перенесение учреждения и названия на христианские общины вполне уместно в первоапостольскую эпоху, когда жизнь христианской церкви далеко еще не отрешалась от внешних форм иудейства. А положение новоосновываемых христианских общин вдали от матери-церкви, среди враждебно настроенного к ним иудейства, от которого они терпели множество скорбей (14, 22), могло только побуждать первых благовестников к распространению *пресвитерского* учреждения и на новые общины. Не было ли их нравственным долгом сообщить твердую организацию своим общинам? Не побуждал ли их к тому сам опыт, когда они только при новом посещении новозникших церквей и по наблюдении тамошней внутренней жизни пришли к сознанию необходимости рукоположить для них пресвитеров по всем городам (Тит.1:5)? И не встречаем ли мы их во главе той или другой христианской общины, основанной Ап. Павлом (Фил.1:1; 1Фес.5:12)? Итак, совершенно не анахронизм, если св. Лука упоминает об «Ефесских пресвитерах» (20, 17), что привлекает подозрительное внимание критики. Свящ. Дееписатель, по-видимому, совершенно далек от мысли придавать им специфически иерархическое значение, которое приурочилось к ним позднее и обособило их напр. от епископов, как определённого церковного института. Этих же самых пресвитеров он называет «епископами» (20, 28), совпадая и в этой своей терминологии с Ап. Павлом (Фил.1:1).<sup>800</sup> «Но Павловы послания никогда не рассматривают начальников (Beamten) общин, как их ответственных покровителей», каковое значение приписывает им здесь св. Лука.<sup>801</sup> Итак, вот в чем собственно анахронизм, в перенесении на предстоятелей общин не принадлежащих им прав и обязанностей! Но и тут недоразумение происходит лишь от того, что критика упорно не хочет признавать подлинность пастырских посланий Ап. Павла, считая их в свою очередь произведениями позднейшими. Ответственность пресвитеров за свою паству устанавливается в пастырских посланиях ясно. Эту обязанность «пресвитеров» можно подметить и в других посланиях Ап. Павла. Так, в 1 посл. к Фессалон. предстоятелям общины указывается, как основная их обязанность,

душепопечение – *νοουθεῖν* (5, 12). Оно частнее характеризуется в ст. 14, как «вразумление бесчинных, утешение малодушных, поддержание слабых». Само собой, разумеется, что с этим вместе связывается и ответственность пресвитеров за руководимые ими общины.<sup>802</sup> – Нам думается, что после такого снесения заметки св. Луки о пресвитерских обязанностях и их положении в общине с отрывочными наставлениями им в посл. Ап. Павла никак нельзя обвинять св. Луку в неправильном, несоответствующем апостольскому веку, представлении «клира» общины. До каких странностей доходит критика в своем стремлении подметить в повествовании св. Луки анахронизм в указанном отношении, видно из её толкования 1, 17. В выражении «*κλήρος τῆς διακονίας ταύτης*» (1, 17) Целлер усматривает представление о духовной должности (*von dem geistlichen Amte*), как церковном институте, так как апостольское служение обозначается в ст. 20 словом *ἐπισκοπή*.<sup>803</sup> Итак, в церкви апостольской на самых первых порах её происхождения существует клир, епископство, как опеределенные церковные институты! Действительно, какой анахронизм! Между тем критика становится в данном случае лишь жертвой своей подозрительности. Весь двадцатый стих, в котором находится соблазнительное слово *ἐπισκοπή*, составляет дословный цитат из перевода LXX, где он имеет свое специфическое значение, без всякого отношения к иерархии христианской церкви. А 26 ст. (*καὶ ἔδωκαν κλήρους αὐτῶν καὶ ἔπεσεν ὁ κλήρος ἐπὶ Ματθαῖον*) ставит вне всякого сомнения, что слово *κλήρος* в 17 ст. употреблено в метафорическом значении, будучи перенесено на самое «служение» от способа избрания в него. Мнимый анахронизм в изображении св. Лукой «клира» и «пресвитерства» христианской церкви исчезает, и апостольская древность Деяний обнаруживается лишь яснее.

Но не подлежит ли она в самом деле сомнению от присутствия в Деяниях «резких черт гностицизма», развившегося во втором веке? Во всяком случае замечательно, что описание Апостолом перед пресвитерами Ефесскими имеющих появиться еретиков (20. 29) совпадает по своим выражениям с теми чертами, какими характеризуют писатели

второго века современных им еретиков.<sup>804</sup> Дееписатель в 20, 29 определённо и ясно намечает, внешнюю историю гностического движения, что именно труднее всего могло быть предметом Апостольского предчувствия, личность носителей этого движения (*λύκοι βαρεῖς*), их происхождение (*εἰσελεύσονται εἰς ὑμᾶς, ἐξ ὑμῶν ἀναστήσονται*), время их появления (*μετὰ τὴν ἄφιξίν μου*) и их действия (*λαλοῦντες διεστραμμένα, τοῦ ἀποσιπᾶν τοὺς μαθητὰς ὀπίσω αὐτῶν*).<sup>805</sup>

Совершенно напрасно усматривает критика в Деяниях отражение строго развитой системы гностицизма, напрасно она сближает выражения Деяний о еретиках с антигностической литературой 2-го века. Сближение это чисто внешнее, только словесное. Деяния знают только одного рода еретиков – строгих Иудаистов. Церковная жизнь по Деяниям вращается и сосредоточивается на противоречии идей Павлова учения с тенденциями иудейства, что несомненно предшествовало вызванному гносисом церковному движению. Если и гносис с одной стороны заявил себя, как крайнее развитие Павловых идей (наприм. антипомизм), если в общем направление его было продолжением раннейшего спора между Павловым формулированием христианства и иудействующим, то, однако, первоначальный характер воззрения Апостола языков в гносисе получил столь значительное изменение, что со времени его влияния в церкви на первый план выступили-совсем другие спорные вопросы, чем раньше, и прежняя борьба о значении Моисеева закона, благодаря гностическому различению иудейского Бога от высшего, получила существенно новый оборот. Об этом повороте партийной борьбы в Деяниях нет и следа. Характеристика Дееписателем волхва Симона, что он *δύναμις θεοῦ ἡ μεγάλη* (8, 10), еще не заставляет нас видеть здесь указание на божественную эманацию по роду эманации Ангелов, а Бога, откровением Которого должен был служить Симон, отличать от Бога иудейского. Учение о божественных силах было распространено с Филона и легко могло найти уже в первый век доступ в самаринскую теологию. Видеть в заметке Деяний о Симоне более или менее развитой гносис. удерживает нас отсутствие очень определённой черты, которою

характеризуется собственно гностическое учение. По Клементинам Симон утверждает о себе, *se esse virtutem summam excelsi Dei* (что он сила высшего Бога), *qui sit supra conditorem mundi*,<sup>806</sup> (который выше творца мира). Позднейшее, современное Клементинам, различие высшего Бога от творца мира, в чем собственно и заключается признак действительного гносиса, в повествовании Деяний о Симоне даже не намечается.

Далеко нет определённого соотношения на действительный гносис и в другом месте Деяний (Деян.20:29). Вопреки заявлению Овербека о ясном смысле пророчества Апостола в указанном роде мы должны признать, что пророчество отличается слишком общими и неопределёнными чертами. Образное выражение (*λύκοι βαρεῖς*) означает только, что в христианское общество проникнут лжеучители, которые будут очень губительны для него, как волки для стада. Обозначение христианства под образом стада, благодаря ветхозаветному словоупотреблению (Ис.40:11; Иер.2:8; Иез.34:2), сделалось обычным и в христианском языке с самого начала (ср. Ин.10:16). Поэтому очень естественным и не единичным сделалось сравнение тех, которые способствовали к отпадению верующих от Христа и истинного спасения, с волками, которые не щадили стада овец и расхищали его (ср. Ин.10:12; Мф.7:15: *λύκοι ἄρπαγες*). Таким образом то обстоятельство, что этот образ употреблялся в антигностической литературе второго века и прилагался к гностикам,<sup>807</sup> не уполномочивает нас еще видеть в *λύκοι βαρεῖς* Деяний непременно гностиков. Резкость сравнения имеющих появиться лжеучителей с «волками лютыми» также не может неизбежно сводить нашу мысль к столь губительному для христианской церкви гностическому движению, не с меньшей резкостью и суровостью Апостол выражается в послан, к Филиппийцам о иудействующих лжеучителях, современных ему; он называет их «злыми деятелями, псами»: *βλέπετε τοὺς κύνας, βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας, βλέπετε τὴν κατατομήν* (3,2). – В пояснительном выражении 30 ст. что эти лютые волки суть люди, которые будут говорить превратно, дабы увлечь учеников за собою не дается, в свою очередь, ничего для сближения лжеучителей с гностиками.

Отсюда даже не видно, что будет предметом имеющих появиться лжеучений-нехристианские нравственные или догматические положения, или то и другое вместе. Указывается лишь способ распространения их – соблазнительная речь или проповедь, и мотив, который будут преследовать лжеучители, это – увлечение верующих за собой, на свою сторону. То и другое составляет принадлежность всякой ложной пропаганды.

С большою определенностью Апостол различает между «внешними» (*εἰσελεύσονται εἰς ὑμᾶς*) и «внутренними» (*ἐξ ὑμῶν ἀναστήσονται*) лжеучителями, т. е. теми, которые выйдут из среды самого христианского общества, и теми, которые не принадлежать к нему. Последнее, конечно, ближе и непосредственное всего относится к иудействующим лжеучителям, опасность от которых, предвидел Апостол, несколько не уменьшится, а лишь увеличится, после его отшествия *μετὰ τὴν ἄφιξίν μου*.<sup>808</sup> С несомненностью можно заключать, что Апостол предвидел возможность появления лжеучений на почве тех идей, которые проникли в христианскую общину и налагали печать ложного понимания на истины самого христианства. К подобным умозаклучениям могли привести Апостола начавшая широко распространяться в обществе теософические восточные влияния и Филоновские воззрения, против которых он несколько позднее так горячо вооружался в посл. к Колоссянам, Филиппийцам и пастырских посланиях. Сам Ефес представлял богатое поле для наблюдений в указанном направлении. Он «был местом, где смешивались воззрения востока с философией и мифологией греков» (см. у Baumgarten'a, t. II s. 92). Апостол мог иметь полное основание, даже помимо Божественного руководства и пророческого вдохновения, предостерегать своих учеников – ефесских пресвитеров, которым он поручал заботу и устройство его церквей, против тенденций, которые уже начали обнаруживать свое губительное влияние и производить опасное обаяние. Таким образом, становясь на точку зрения критики, устраняя пророческое богодухновенное предвосхищение Апостолом будущих событий, нельзя усматривать в указании на них единственно *vaticinium post eventum*.<sup>809</sup> Да и самый характер

этого указания, как мы старались раскрыть, вовсе не таков, чтобы видеть в нем черты уже совершившегося факта, развившегося явления, в частности по отношению к гностическому движению 2-го в. Если это предостережение не включает в себе ни одной черты, которая могла бы быть приложена только к позднейшим гностикам, то однако же верно и то, что там нет ни одной черты, которая одинаково не могла бы быть приложена и к ним.<sup>810</sup> Итак, внутренние признаки Деяний с такой настойчивостью выставляемые критикой, вовсе не настолько сильны, чтобы по ним можно было сомневаться в происхождении свящ. книги из апостольского века.

За принадлежность её к первому веку христианской эры говорит чисто случайная, мимоходом замеченная Дееписателем, но для нас в данном случае очень важная и драгоценная подробность. Имеем в виду упоминание о разрушенной Газе: *«встань, и иди на полдень, на дороге, идущую из Иерусалима в Газу, на ту, которая пуста»* πορεύου κατὰ μεσημβρίαν ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν καταβαίνουσαν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Γάζαν αὕτη ἐστὶν ἔρημος (8, 26). Последние слова удобнее считать примечанием самого Дееписателя, а не влагать их в уста Ангела. Пояснением какого существительного служат они – ὁδός или Γάζα? Мнения толкователей расходятся. Винер,<sup>811</sup> а за ним и многие другие<sup>812</sup> относят их к ὁδός, мотивируя это тем, что от Иерусалима в Газу вели две дороги: одна – торная и заселенная, а другая, кратчайшая, более или менее пустынная, без селений по сторонам её. Евнух избрал эту менее посещаемую дорогу, и Ангел указывает Филиппу на нее. Другие, как Лекебуш и Шнекенбургер, более склонны видеть в разбираемых словах пояснение к Γάζα, и нужно признать, что доводы их уважительны. Естественнее прежде всего относить определение к ближайшему существительному, т. е. Γάζα. В противном случае скорее нужно бы было ожидать член перед ἔρημος – ἡ ἔρημος. С другой стороны, понятие ἔρημος не приложимо в сущности к кратчайшему, сравнительно населенному, пути от Иерусалима до Газы, который представлял собой главную дорогу в Египет, во всяком случае людную, а пустыня в собственном, смысле начиналась на юг от



Газы.<sup>813</sup> Кроме того, по древнему преданию, сохраненному Иеронимом, крещение Евнуха Филиппом произошло при Бефцуре, который не мог находиться на кратчайшей пустынной дороге в Газу, а должен быть отнесен к другому длиннейшему пути.<sup>814</sup> Этих соображений достаточно, чтобы с правом относить *ἔρημος* к *Γάζα*. Этот город, по известию Иосифа Флавия, незадолго до осады Иерусалима был разграблен и опустошен в одном из иудейских восстаний.<sup>815</sup> Для свящ. Дееписателя этот факт сохранял всю свежесть недавнего происшествия, а потому при упоминании о Газе он присоединяет такое примечание. А если так, то возникновение самой книги мы можем ставить параллельно с разрушением Иерусалима или даже хотя бы и позднее.

Эту хронологическую дату еще теснее ограничивает Шнекенбургер. Падение Иерусалима, а тем более дальнейший период времени, по его мнению, никак не могут быть рассматриваемы, как *terminus a quo* для составления Деяний. В ходе повествования нет никакого намека на разрушение Иерусалима, на рассеяние Иудеев и под. Но главное – с падением иудейского святилища, через что совершенно уничтожался прежний характер иудео-христианства, писатель не имел никакого побуждения ставить Ап. Павла в то отношение к закону и иудейскому святилищу, какое мы наблюдаем по свящ. книге Деяний, и в аналогии его, подобной Деяниям, не было никакой потребности.<sup>816</sup> С своей точки зрения Шнекенбургер совершенно прав. После разрушения Иерусалима мать церквей в значительной степени потеряла свою связь с остальными христианскими общинами, а вместе с тем и то первенствующее значение, которым злоупотребляли в ней крайние иудео-христиане. Последнее вне Палестины, лишившись своей точки опоры в Иерусалиме, более и более смешивались с христианами из язычников и не могли думать о претензионной защите своих национальных преимуществ в прежнем узко-иудейском духе. Не о борьбе с универсализмом они должны были помышлять, но об освещении и согласовании идей его с иудейской точкой зрения, как это случилось в Клементинах, где Ап. Петр выводится Апостолом языков. Книга

«заветы двенадцати патриархов» не только не противодействует учению Ап. Павла, но хотя она и написана с иудейско-христианской точки зрения, однако влагает в уста Вениамина великолепную похвалу Ап. Павлу, как человеку, имеющему восстать из этого колена, «возлюбленному Господом, слушающему Его голос, озаряющему всех язычников новым познанием».<sup>817</sup> Апология Ап. Павла и связанных с его личностью идей универсализма против узкой, опирающейся на закон и обрезание, иудействующей точки зрения, в обстоятельствах времени не находила никакого побуждения. На этот факт следует обратить особенное внимание для установления времени происхождения Деяний в соотношении с догадками отрицательной критики. Вся она в своем целом разделяет взгляд Шнекенбургера на Деяния, как апологию Павла и универсализма против притязаний иудейства, возникшую из обстоятельств и потребностей времени. Но если так, то она не имеет никакого права относить возникновение Деяний ко второму веку. То самое иудео-христианство, которое по Деяниям представляется господствующим в церкви, во втором веке оказывается в значительном меньшинстве и много уступает из своих прежних притязай. Гордо заявляя в апостольский век христианам из язычников: *«если не обрежетесь по обряду Моисееву, не можете спастись»* (Деян.15:1), оно в Клементинах отказывается от этого своего требования. Это-то различие в изображении книгой Деяний отношения партии иудео-христианской к христианам из язычников в сравнении с лже-Клементинской литературой»<sup>818</sup> должно было бы удержать отрицательную критику, по примеру Шнекенбургера, от усвоения Деяний историческому движению второго века. Осторожный и наиболее критичный представитель отрицательного направления Целлер по той же самой причине колеблется указывать время для происхождения Деяний позднее первых двух десятилетий второго века.<sup>819</sup> Сам Шнекенбургер относит ее, как мы видели, к периоду до разрушения Иерусалима. – Отказываясь от указания с строгой точностью на определенный год происхождения свящ. книги по недостатку положительных известий, мы с своей стороны тем не

менее, после нашего очерка, с полным убеждением можем считать Деяния произведением апостольского века, хотя бы второй его половины, отступающей за разрушение Иерусалима.

Нам остается наметить решение вопроса о месте происхождения Деяний. Хотя для нашего исследования этот вопрос имеет характер лишь эпизодический, значение литературное, тем не менее для полноты нашей работы мы не имеем намерения опускать его без посильных с своей стороны замечаний. Такое значение намечаемый вопрос получает от недостатка внешних и внутренних указаний на то или другое его разрешение. Церковное предание оставляет нас в данном случае без руководства. Правда, блаж. Иероним указывает местом происхождения Деяний Рим, но его указание покоится не на преемственном устном предании церкви, а составляет его собственный вывод из того соображения, что повествование Деяний заканчивается в Риме.<sup>820</sup> Опуская без подробного замечания логическую несостоятельность такого вывода, о чем мы имели случай трактовать выше по отношению к аналогичному заключению о времени происхождения Деяний, мы в данном случае ограничимся снесением указанного Иеронимова свидетельства с церковным преданием о Евангелии Луки. Св. Григорий Назианзин местом написания третьего Евангелия называет Ахаию.<sup>821</sup> Сопоставляя это его свидетельство с приурочением им же самим самостоятельной миссионерской деятельности св. Луки к Ахаии,<sup>822</sup> мы должны относить составление Евангелия к после – Римскому пребыванию св. Луки с заключенным там Ап. Павлом. К Григорию Назианзину примыкает и сам Иероним, когда приурочивает составление третьего Евангелия к странам Ахаии и Беотии.<sup>823</sup> Таким образом по Иерониму выходит, что св. Лука написал прежде в Риме Деяния Апостольские, а потом в Греции третье Евангелие. Этого мы не можем принять по ясному показанию самого св. Луки, что Деяния написаны им позже третьего Евангелия (Деян.1:1). Вместе с тем самое свидетельство о происхождении Деяний в Риме мы не можем признать устойчивым церковным преданием.

Тем не менее в новейших научных исследованиях господствующим является убеждение, что Деяния написаны в Риме. Это положение защищается на основании внутреннего характера и особенностей свящ. книги. Перечислим эти доказательства с необходимыми на наш взгляд к ним примечаниями 1) «Уже весь план книги и направление истории к Риму, как к цели, к которой направлялось, не смотря на все препятствия, по воле Божией и по собственному плану Апостола посредствуемое через него распространение Евангелия, далеко понятнее и объяснимее, если мы отнесем автора и его первых читателей к конечному пункту истории Деяния». <sup>824</sup> Но этот план и завершительный пункт повествования св. Луки являются результатом намеченной себе Деянием цели. Наилучшее осуществление она получала при настоящем плане свящ. книги и само собой приводила Деяния к Риму, как конечному пункту его истории. Может быть, отсутствие более подробных сведений об апостольской деятельности Павла в Риме и объясняется ближайшим назначением свящ. книги для читателей римлян, но во всяком случае Деяния указанием на невозбранное благовестие Апостола в Риме в течение целых двух лет (28, 29–30) достигал вполне своей авторской цели. 2) Деяния присоединяет надлежащие пояснительные географические замечания к местностям Палестины (1, 12; 23, 8), Македонии (16, 12), Афин (17, 21) и Крита (27, 8, 12, 16), но не дает их относительно местностей Италии, предполагая известными читателям такие незначительные местечки, как Путеолы (28, 13), Аппиева площадь (28, 15) и три гостиницы (28, 15), тогда как напр., Иосиф Флавий относительно Путеол считает нужным заметить: *δικαιοσύνην, ἣν Ἰταλοὶ Ποτιόλους καλοῦσιν*. <sup>825</sup> – Но отсюда более прямое заключение то, что свящ. книга предназначалась ближайшим образом для читателей – римлян по происхождению, чем-то, что она и возникла, и получила свое происхождение в Риме. 3) Последняя мысль, наконец, поддерживается тем соображением, что свящ. книге по самой главной и основной мысли её содержания сообразнее всего было возникнуть именно в Риме. Деяния писал свою

историю в интересах апологии Павлова благовестия язычникам против нападений Иудео-христиан. Последние восставали против проповеди Апостола из-за партикуляристического высокомерия. Но у Иудеев римских было для того и другое основание. Они представляли из себя признанное правительством общество религиозное, но переход язычников в их религию был запрещен. Правда, правительство по-своему религиозному индифферентизму игнорировало факты прозелитизма, но когда христианство с большей энергией, чем доселе иудейство, стало проникать в языческую среду, и идея царствия Божия на поверхностный взгляд стала возбуждать подозрение в революционной окраске, наступила большая строгость против Иудеев. Прямой интерес иудео-христиан требовал отсюда ограничения для вступления чистых язычников в христианское общество. Если известный эдикт Клавдия, который касался римских христиан, был обусловлен спорами о мессианстве Иисуса Христа, если впоследствии жестокость Нерона опиралась на народную ненависть против христиан, то тем охотнее иудео-христианская часть общины могла желать сохранения иудейских привилегий, чтобы воспользоваться прерогативами признанной и покровительствуемой религии.<sup>826</sup> Как бы то ни было, способствовали ли тому политические условия или нет, иудействующая партия в Риме была сильна, как и предзанятость её против Ап. Павла и его проповеди. Это с убедительностью доказывает послание к Римлянам, с подробностью останавливающееся на этой предзанятости. Следы подобного настроения римского общества можно находить и гораздо позднее, в половине второго века. Из недр римского общества выросла в течение второго века псевдо-климентинская литература с её резкой полемикой против Апостола языков и его дела. Егезипп (у Еве. IV, 22) ортодоксию римской церкви своего времени утверждает именно в смысле иудео-христианства (ὥς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος)<sup>827</sup> Такое настроение христианского общества в Риме легко могло обусловить и вызвать появление там произведения, подобного Деяниям, с примирительно-апологетической тенденцией. Деяния представляют собой произведение

последователя Ап. Павла из римской церкви.<sup>828</sup> – Принимать целиком это соображение с указанным заключением препятствует нам то убеждение, подробно обоснованное нами ранее, что Деяния – далеко не тенденциозное произведение, возросшее на почве взаимной неприязни между христианскими партиями с целью соглашения между ними. Отсюда почвой для возникновения Деяний с таким же удобством мог быть Рим с его резко обособившейся иудео-христианской партией, как и всякий другой город тогдашней римской империи. Но если мы ограничим делаемый критикой вывод из поставленных посылок в том смысле, что он побуждают искать первых читателей Деяния в римлянах, то мы в этом приобретаем хотя и побочное, но тем не менее не последней важности основание для всей сообразности появления Деяний в Апостольскую эпоху и её исторической подлинности. Спутник Ап. Павла, свящ. Деяния мог воочию познакомиться с неправильным отношением христианской церкви в некоторых её членах к универсальной проповеди Ап. Павла. В Риме он лично мог убедиться в том напряженном состоянии некоторой части христианского общества вследствие широкого благовестия Ап. Павла язычникам, которое побудило Ап. Павла к разъяснению в особом послании отношения язычества и иудейства к христианству. И если свящ. кн. Деяний захватывает это отношение в тот самый момент, что и послание к Римлянам, то это ясный знак, что она современна последнему и ближайшим образом обуславливается потребностями той среды, для которой предназначалось послание. Первых читателей Деяний и прежде всего Феофила<sup>829</sup> мы должны приурочивать к Риму, по их, по крайней мере, происхождению, если не по местожительству. Тогда будет частью объясняться и то, почему Деяния при посвящении своих произведений имеет в виду и назидательную цель (Лук.1:4), он отвечает на внутренние запросы и потребности читателей, имеющих связь с римской христианской общиной. Направляя же свое Деяния непосредственным образом к таким читателям, свящ. Писатель вводит по необходимости в свой рассказ те мелкие черты и особенности, которые приводят критику к мысли о составлении

свещ. книги в Риме, но которые получают удовлетворительное объяснение при назначении её для читателей, имеющих какое-либо отношение к римской церкви.

Мы оставляем без разбора указания на малую Азию (Овербек) и Ахаию или Македонию (Гильгенфельд), как места происхождения Деяний. По своей аргументации и мотивировке эти догадки значительно уступают мнению о возникновении Деяний в недрах Римской общины. «Мотивы их, по-справедливому замечанию Реусса, вообще малоценны»,<sup>830</sup> а потому и достаточно простого упоминания о существовании подобных мнений в литературе о свещ. книге Деяний.

## Глава 9. Древние внешние свидетельства о происхождении священной книги Деяний из Апостольского века и её каноническом достоинстве

Показания св. Иринея и Тертуллиана. – Значение их свидетельств. – Цитация Деяний, а) Ап. Варнавой, б) св. Климентом Римским, в) св. Поликарпом. – Отношение к свящ. книге Деяний Папия, мученика Иустина, св. Ипполита Римского, св. Киприана Карфагенского. – Характер литературного взаимоотношения между указанными писателями и свящ. книгой Деяний. – Редкость дословного и точного заимствования ими из Деяний и причины этого. – Еретические секты и апокрифическая литература по отношению к священной книге Деяний. Свидетельство о Деяниях книги «Завета XII патриархов». – Неправильность выводов отрицательной критики по вопросу о происхождении Деяний. – Древнехристианское основоположение канонизации священных книг. – Применимость его по отношению к священной книге Деяний. – Свящ. книга Деяний 1) в древнейших канонических сборниках, 2) у Оригена, 3) Евсевия и 4) в постановлениях соборных. – Различное место священной книги в каноне на Востоке и Западе, у позднейших отцов церкви и писателей. – Заключение

В последние десятилетия II-го века свящ. книга Деяний была известна и признавалась во всех частях христианской церкви. Св. Иринея Лионский, Тертуллиан Карфагенский, св. Климент Александрийский и римский составитель так называемого Мураториева канона, жившие на рубеже между II и III вв., одинаково и решительно дают свидетельство о всеобщем употреблении и признанном каноническом достоинстве Деяний. К тому же времени ведут нас и древнейшие переводы – сирский Пешито<sup>831</sup> и латинский, известный под именем Италийского,<sup>832</sup> которые содержат в себе на ряду с другими новозаветными каноническими книгами Деяния. – Но можно ли ограничивать значение приведенных свидетельств только для их



собственного времени? Св. Иринея умер в начале третьего столетия, в 202 г., но он еще сидел при ногах престарелого, глубоко уважаемого им св. Поликарпа, который в свою очередь был учеником Апостола и евангелиста Иоанна и обращался также и с другими многими, «видевшими нашего Господа». Сам рассказывая об этом, Иринея задушевно и вместе с тем выразительно припоминает о незабвенных для него сообщениях св. Поликарпа, о длинных отпечатлевавшихся в его сердце, разговорах с Поликарпом об обращении последнего с учениками Господа, о неизглаждающемся в его памяти предании, принятом им от блаженного Поликарпа.<sup>833</sup> Тертуллиан, сделавшейся из языческих адвокатов сильным и горячим защитником христианской истины, намечает непреложное правило исторической критики, поставляя важность свидетельства в зависимость от его древности и требуя, чтобы оно восходило к самим Апостолам, Апостольская же древность была определена на основании голоса Апостольских церквей.<sup>834</sup> – Чистота и живость преемственного предания одного (св. Иринея) и критическая основательность другого (Тертуллиана) до непрерываемости увеличивают ценность их свидетельства о свящ. кн. Деяний и вместе с тем дают право для твердого с логической, стороны предположения, что свидетельствование их опирается на более ранних, в их пользу говорящих, авторитетах. Недаром параллельно с свидетельствами св. Иринея и Тертуллиана о свящ. книге Деяний последняя вносится в канон Римской церкви и не опускается в очень авторитетном переводе Пешито. Все это обязывает нас искать свидетельств и известий о Деяниях в раннейшей христианской литературе, до св. Иринея, и взвесить силу и значение их для нашей цели.

Итак, знали ли древнейшие церковные писатели о существовании Деяний, и можно ли в их творениях найти следы пользования этой свящ. книгой? К наидревнейшим литературным памятникам после писаний Апостольских должны быть отнесены послания св. Варнавы и Климента Римского. Писателем первого послания св. Климент Александрийский называет неоднократно Апостола Варнаву,<sup>835</sup> очевидно разумея

под ним личность, тождественную с спутником Апостола Павла, упоминаемым в Деяниях. В древней церкви послание св. Варнавы имело большой авторитет и распространенность. Даже Цельс, по свидетельству Оригена, пользовался им, как материалом для своего суждения об Апостолах.<sup>836</sup> По взгляду новейшей критики, и даже отрицательной, послание Варнавы по времени своего происхождения относится к первому десятилетию второго века.<sup>837</sup> Несомненная древность послания св. Варнавы, и его широкая известность в тогдашней церкви придают большое значение этому документу в его показаниях и свидетельствах. Некоторые выражения этого послания очень близко напоминают параллельные в Деяниях и дают право заключать о знакомстве писателя послания с этой свящ. книгой. Одно из таких выражений мы уже отметили.<sup>838</sup> Но более убедительным для обоснования нашей мысли о цитации св. Варнавой Деяний служит другое место из его послания. В VII главе, 2 читаем: εἰ οὖν ὁ οὗτος τοῦ Θεοῦ, ὢν κύριος καὶ μέλλων κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς, ἔπαθεν, ἵνα ἡ πληγὴ αὐτοῦ ζωοποιήσῃ ἡμᾶς<sup>839</sup> Это выражение можно поставить в прямое соотношение с Деян.10,42: ὁ ὠρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν. При сравнении обращает на себя внимание почти дословное согласие для выражения одной и той же мысли, употребление в обоих случаях νεκρός вместо причастия θανών, как бы скорее следовало ожидать по противоположению к предшествующему причастию ζῶντες, и странное упущение в обоих местах члена перед причастиями. Все это говорит за нечто большее, чем случайное совпадение между двумя писателями, и вероятность прямого заимствования одного от другого возрастает. Тем большее значение мы склонны придавать отмеченному совпадению, что оно встречается у не менее авторитетного Апостольского мужа св. Поликарпа Смирнского: ἔρχεται κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν (Ad Philippens. II 1).<sup>840</sup> Правда, и св. Поликарп употребляет это выражение, подобно Ап. Варнаве, без указания на источник его, но самое повторение его указывает, думаем, на то, что свв. Поликарп и Варнава пользуются им, как хорошо знакомым текстом, взятым ими из первоначального, одинаково уважаемого ими и

авторитетного, источника. Это снесение двух писателей из эпохи, непосредственно примыкающей к Апостольскому веку, с наивероятностью отражает непосредственное знакомство их с Деяниями служит убедительным показателем в пользу глубокой древности свящ. книги. — Кроме того в послании св. Варнавы близко совпадают по мысли и отчасти по выражению слова, приписываемый им самому Иисусу Христу, о необходимости страданий и скорбей для наследия царствия Божия с учением о том же по Деяниям Апостолов Павла и Варнавы. Οὕτω, φησὶν (Ἰησοῦς), читаем у Варнавы, VII, II, οἱ θέλοντές με ἰδεῖν καὶ ᾄψασθαί μου τῆς βασιλείας, ὁφείλουσιν θλιβέντες καὶ παθόντες λαβεῖν με<sup>841</sup> = Деян.14, 22: εὐαγγελισάμενοι.... ὅτι διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς εἰσελθεῖν εἰς βασίλειαν τοῦ Θεοῦ. Приводимого св. Варнавой изречения Иисуса Христа нет в канонических Евангелиях. Конечно, для композиции его могли дать св. Варнаве основание образные выражения Иисуса Христа о необходимости истинным последователям Его взять на себя крест свой и последовать за Ним (Мф.16:24), пить ту чашу, которую Он будет пить и креститься Его крещением (Мф.20:24). Возможно, что это изречение Иисуса Христа сохранилось и сделалось известным св. Варнаве из церковного предания, как и другое, записанное в Деяниях (20, 35). Для нас важно здесь, что Дееписатель влагает в уста св. Варнаве мысль, на развитии которой останавливается сам св. Варнава в своем послании. Устанавливать отсюда литературную зависимость писателей друг от друга, конечно, еще нельзя, но заключать о современном существовании их можно. Дееписатель под свежим впечатлением рассказа Апп. Павла и Варнавы об их деятельности и содержании их проповеди (14, 24) дает частным пунктами последней приблизительно ту формулировку, в какой они слагались и выходили из уст св. Варнавы.<sup>842</sup>

Важным свидетелем, вслед за Варнавой, в пользу очень раннего существования Деяний является св. Климент Римский. Первое послание его к Коринфянам усваивается ему Дионисием Коринфским, по свидетельству которого оно пользовалось большим уважением в церкви.<sup>843</sup> Оно читалось всенародно в церквях «по древнему обыкновению»,<sup>844</sup> причисляясь таким

образом к книгам «священного писания», и в действительности занимая в некоторых древнейших манускриптах, как Александрийском кодексе, место непосредственно за каноническими книгами.<sup>845</sup> Новейшая критика время написания его указывает на рубеже между I и II вв., и только некоторые спускают его до 120 г.<sup>846</sup> – В послании св. Климента прежде всего встречается совпадение с Деяниями в приведении изречения Иисуса Христа, которое не записано ни в одном из Евангелий. 1Кор. II 1: ἢ διὸν δίδόντες ἢ λαμβάνοντες<sup>847</sup> (лучше давать, чем принимать) и Деян. 20:35: μακάριόν ἐστι μᾶλλον δίδοναι, ἢ λαμβάνειν (блаженнее есть паче даяти, нежели приимати). Однако уже то, что Дееписатель цитирует это выражение, как «слова Господа Иисуса», каковой ссылки мы не встречаем у св. Климента, говорит за первоначальность записи Дееписателя, у которого заимствует в данном случае св. Климент. Вероятность такого заимствования устанавливается вдобавок сходством тех положений, для обоснования которых приводится тем и другим писателем изречение Господне. Дееписатель приводит его в защиту того положения, что нужно трудиться для поддержания слабых, а св. Климент припоминает его, восхваляя Коринфян за то, что они предпочитали сами трудиться, чем заставлять других. Совпадая с Дееписателем в приведении одного и того же изречения Господня, Климент в другом месте своего послания проводить мысль, которая встречается и на страницах Деяний. Он пишет Ἀπροσδεής, ἀδελφοί, ὁ δεσπότης ὑπάρχει τῶν πάντων· οὐδὲν οὐδενὸς χρήζει εἰ μὴ τὸ ἐξομολογεῖσθαι αὐτῷ (52, 1)<sup>848</sup> Аналогичная этой мысль находится в Деян. 17:25: οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρώπων θεραπεύεται (Θεός), προσδεόμενός τινος, αὐτὸς δίδους πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα (не требует служения рук человеческих, как бы имеющий в чем-либо нужду, Сам дая всему жизнь, и дыхание, и все) Влияние Деяний на св. Климента в данном месте его послания вскрывается для нас главным образом потому, что та же самая цитата из Деяний с большею буквальной точностью воспроизводится в известном послании к Диогнету II-го века. Очень близко подходят друг к другу следующие выражения.

Ad Diognet, III, 4. Деян. 17, 24–25.

Ὁ γὰρ ποιήσας τὸν οὐρανὸν Ὁ Θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐνπάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ αὐτοῖς καὶ πᾶσιν ἡμῖν χορηγῶν, καὶ γῆς κύριος ὑπάρχων.... οὐδὲ ὧν προσδεόμεθα, οὐδενὸς ἄνυπὸ χειρῶν ἀνθρώπων αὐτὸς προσδέοιτο τούτων ὧν θεραπεύεται, προσδεόμενός τινος, οἰομένοις διδόναι παρέχει αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν αὐταῖς<sup>849</sup> καὶ τὰ πάντα.

Замечательно, что та же самая цитата из Деяний приводится позднее у Тациана<sup>850</sup> и Афинагора.<sup>851</sup> Такая распространенность её заставляет предполагать не простое созвучие и не случайное совпадение одних и тех же мыслей, а намеренное пользование ею, как известной и ранее высказанной. Благодаря той или другой ассоциации, она воспроизводилась в памяти последующих писателей и с большей или меньшей точностью заносилась ими на страницы своих произведений. В послании св. Климента нужно еще отметить сходство с Деяниями в цитировании одного ветхозаветного места из псалма 88-го. Климент пишет: Τὶ δὲ εἵπωμεν ἐπὶ τῷ μεμαρτυρημένῳ Δαυίδ; πρὸς ὃν εἶπεν ὁ θεὸς· Εὗρον ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου, Δαυὶδ τὸν τοῦ Ἰεσσαί, ἐν ἐλαίῳ αἰώνιῳ ἔχρισα αὐτόν.<sup>852</sup> Эта цитата представляет собой собственно соединение двух мест из Ветхого завета – Пс.88:21 и 1Цар.13:14, как и в Деян.13:22. ὧ καὶ εἶπε μαρτυρήσας· Εὗρον Δαβὶδ τὸν υἱὸν Ἰεσσαί, ἄνδρα κατὰ τὴν καρδίαν μου, ὃς ποιήσει πάντα τὰ θελήματά μου. Такая композиция цитаты из различных книг Ветхого Завета у двух писателей получает наиболее естественное объяснение при литературном взаимоотношении между ними. Оно подкрепляется одинаковым употреблением слова «μαρτυρέω», от чего мысль значительно усиливается, однако без опоры в еврейском оригинальном тексте. У Деяписателя, впрочем, ветхозаветное место цитируется точнее, чем у св. Климента, и эта точность может отчасти служить доказательством его первоначальности.

Больше точек соприкосновения с свящ. книгой Деяний можно указать во втором послании св. Климента. Правда, оно ни в древней церкви, ни теперь в науке не пользовалось таким авторитетом, как первое, тем не менее его следует относить к

числу наидревнейших памятников церковной литературы. О нем знает Евсевий, хотя и не решается приписать ему несомненность его происхождения от Климента в виду того, что никто из древних, насколько известно, не пользовался им.<sup>853</sup> Писатель послания убеждая своих читателей исповедовать Господа даже под угрозой мучений, выражается словами Апостолов, сказанными ими перед синаедрионом Иудейским, который запрещал им проповедовать имя воскресшего Иисуса. Апостолы на запрещения и угрозы отвечали; «Πειθαρχεῖν δεῖ Θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις» (должно повиноваться больше Богу, нежели человекам) (Деян.5:29 сн. 4:19). И Климент в своем втором послании приводит тот же самый аргумент: «οὐ δεῖ ἡμᾶς φοβεῖσθαι τοὺς ἀνθρώπους μᾶλλον, ἀλλὰ τὸν θεόν» (IV, 4)<sup>854</sup> (вам не должно бояться больше людей, но Бога). Полная *одинаковость* аргументации для обоснования одной и той же мысли с очевидностью показывает, что писатель послания знал о судебном процессе над Апостолами, записанном в Деяниях, и ответ Апостолов по своей внутренней силе и внешнему выражению, исполненному достоинства, отпечатлелся в памяти писателя и невольно вылился из-под его пера, когда он приглашал своих читателей к твердому и мужественному исповеданию Господа. – Встречаются далее у писателя послания в приложении к Иисусу Христу такие термины, которые близко напоминают терминологию свящ. книги Деяний. Так он называет Иисуса Христа «ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας» (XX, 5)<sup>855</sup>, как и в Деян.5:31 сн. 3, 15, «κρίτης ζώντων καὶ νεκρῶν» (1, 1)<sup>856</sup> сн. Деян.10:42; 17:31) с теми же самыми особенностями слововыражения, которые мы отмечали при цитации этих же слов свв. Варнавой и Поликарпом по сравнению с Деяниями.

В посланий к Филиппийцам св. Поликарпа повторяется одно очень выдающееся выражение Деяний. Мы разумеем слова Дееписателя об Иисусе Христе во 2, 24: ὃν ἀνέστησεν ὁ Θεὸς λύσας τὰς ὥδῖνας τοῦ θανάτου (Бог воскресил Его, расторгнув узы смерти) в соотношении их к выражению Поликарпа: ὃν ἤγειρεν ὁ θεός, λύσας τὰς ὥδῖνας τοῦ ᾄδου (Ab Philip. 1, 2).<sup>857</sup> Нам уже приходилось отмечать некоторую своеобразность в построении самого выражения у священного Дееписателя.<sup>858</sup> С

буквальной точности оно встречается вновь у св. Поликарпа. При этом обращает на себя внимание полное согласие мысли, которой служит это выражение у того и другого писателя, приложение его к одному и тому же лицу (Иисусу Христу) через одинаковую даже стилистическую связь посредством *ὅν*. Все это говорит более, чем за случайное совпадение между разбираемыми писателями. Мессианское истолкование приведенного выражения, которое в сущности есть отзвук простого псаломского (17, 5, 6, и 114, 3) излияния благодарности за избавление от бедствий жизни, с удержанием оригинальной внешней формы его, суть признаки литературной зависимости одного писателя от другого, позднейшего от раннейшего, Поликарпа от св. Луки, – Сказание о мученичестве св. Поликарпа, написанное вскоре после его смерти, последовавшей около 150 г.,<sup>859</sup> и упоминаемое уже Евсевием, как древнее,<sup>860</sup> влагает в уста св. Поликарпу до буквальности сходное с выражением Ап. Павла (Деян.21:14) произнесенным при подобных же обстоятельствах, восклицание: τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γενέσθω (VII, I).<sup>861</sup> Позднейшие писатели подобных сказаний обыкновенно любят пользоваться, как источниками, ранее их появившимися повествованиями о прославленных великих мучениках и особенно влагать их слова и выражения в уста своим действующим лицам.<sup>862</sup>

В качестве очень важного свидетеля древнейшего существования свящ. книги Деяний и её общераспространенности мог бы служить Папий, оставивший ценные свидетельства о двух Евангелиях – Марка и Матфея.<sup>863</sup> Папий был учеником Ап. Иоанна и другом св. Поликарпа, написал пять книг<sup>864</sup> под заглавием «*λογίων κυριακῶν ἐξήγησις*».<sup>865</sup> Это сочинение не дошло до нас, а сохранились из него только фрагменты у св. Иринея, Евсевия, Аполлинария, Андрея Кесарийского и пр.<sup>866</sup> Само собой разумеется, что и в таком виде сообщения Папия ценны и имеют значительный авторитет. Поэтому из фрагментов его стараются извлечь доказательства в пользу Деяний.<sup>867</sup> Мы должны остановиться на разборе их.

Аполлинарий приводит рассказ Папия о смерти Иуды Искаротского – в такой редакции: «μέγα δὲ ἀσεβείας ὑπόδειγμα ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιεπάτισεν ὁ Ἰούδας· πρησθεὶς ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα, ὥστε μὴ δὲ ὀπόθεν ἄμαξα διέρχεται ῥαδίως ἐκεῖνον δύνασθαι διελθεῖν· ἀλλὰ μὴ δὲ αὐτὸν μόνον τὸν τῆς κεφαλῆς ὄγκον αὐτοῦ, τὰ μὲν γὰρ βλέφαρα τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ, φασί, τοσοῦτον ἐξοιδῆσαι, ὥς αὐτὸν μὲν καθόλου τὸ φῶς μὴ βλέπειν· τοὺς ὀφθαλμοὺς δὲ αὐτοῦ μὴ δὲ ὑπὸ ἰατροῦ διόπτρας ὀφθῆναι δύνασθαι· τοσοῦτον βάθος εἶχον ἀπὸ τῆς ἑξωθεν ἐπιφανείας».<sup>868</sup> Стоит только сравнить с этим сказанием Папия простое краткое замечание Деяний о смерти Иуды: «когда низринулся, разселося чрево его, и выпали все внутренности его» (1, 18), и можно видеть, что последнее не могло служить основанием для первого. Если замечание Дееписателя служить естественным пояснением и понятным дополнением известия Евангелиста Матфея, что Иуда удавился (27, 5), то далеко нельзя сказать того же относительно сказания Папия. В нем заключается столько новых элементов, что видеть в нем только логическое распространение заметки Дееписателя, или гармоническое соглашение последней с показанием Матфея, по меньшей мере неосновательно. И сам Папий намечает источник своего сказания в народной молве, прибавляя *φασί*, как и далее относительно места смерти Иуды: *μετὰ πολλὰς δὲ βασάνους καὶ τιμωρίας, ἐν ἰδίῳ, φασί, χωρίῳ τελευτήσαντα*,<sup>869</sup> на что, действительно, в тексте Деяний не дается определённого указания.

Столь же сомнительным является заимствование Папием сведений, сохраненных у Евсевия, из Деяний. Евсевий пишет, что в некоторых отрывках своих сочинений Папий рассказывает нечто чудесное, «что будто бы дошло до него по преданию. Прежде было сказано, что Апостол Филипп с своими дочерьми имел жительство в Иераполисе, а теперь заметим, что Папий, живший в те же времена, упоминает о чудесном событии, о котором он слышал от дочерей Филипповых. Именно он повествует, что в его время воскрешен мертвый, рассказывает и о другом чуде, которое случилось с Иустом, прозванным Варсавой, что он выпил смертоносный напиток и, по благодати



Господа, не испытал ничего худого. Этого Иуста святые Апостолы, по вознесении Спасителя поставили вместе с Матфеем и молились о жребии для восполнения числа их вместо Иуды предателя, как повествует писание Деяний: *«и поставили двоих, Иосифа, называемого Варсавой, который прозван был Иустом, и Матфия и помолившись сказали»*.<sup>870</sup> В этом пересказе Евсевием сообщений Папия можно находить несколько параллелей с свящ. книгой Деяний. Папий упоминает о Филиппе и его дочерях, о которых говорят и Деяния (21, 8–9). Не очевидно, что не замечание Дееписателя дало повод Папию подле Филиппа назвать и дочерей его, а желание отметить источник своих дальнейших! сообщений. Да и Филиппа он называет не «Евангелистом», как в Деяниях, а Апостолом. Затем Папий упоминает об Иусте, о чудесном событии с ним, об избрании его в число 12 Апостолов. О чуде с Иустом он узнал, по собственному сознанию, из уст дочерей Филипповых. На их же ли сообщении, или на основании Деяний он передает тут же об избрании Иуста на место Иуды предателя, с ясностью к сожалению, из текста Евсевия не видно. Если, конечно, добавление *ἡ τῶν πράξεων ὧδε πῶς ἱστορεῖ γραφή* и далее<sup>871</sup> приписывать самому Папию, то, несомненно, он знал свящ. книгу Деяний и рассказ об избрании Иуста взял из неё. Но ничто не может ручаться и за иной оборот дела, именно, что это добавление делает сам Евсевий с целью подкрепить авторитет свидетельства Папия. В речи Евсевия трудно очень отделить то, что принадлежит Папию от комментариев самого Евсевия. Вообще же нужно заметить, что Папий в своем сочинении «изъяснение Господних изречений», откуда заимствует Евсевий, говорит больше на основании устных преданий, заявляя в предисловии к нему: «не замедлю изложить тебе, что хорошо узнал от старцев и хорошо запомнил, и присоединить объяснения для подтверждения истины», потому что вообще, по его взгляду, «книжные сведения не столько принесут пользы, сколько живой и более внедряющийся голос».<sup>872</sup> Это удерживает нас от заключения, что источником сведений Папия о событиях, соприкасающихся с свящ. книгой Деяний, служила последняя. У Папия мы можем находить лишь подтверждения

некоторых пунктов повествования Деяний. А некоторая распространимость и легендарная окраска их у Папия, как это замечается по отношению к сообщению о смерти Иуды, указывают на позднейшее происхождение сказаний, в сравнении с которыми известия Деяний носят на себе печать первоначальности и непосредственной свежести событий. Таким образом, если мы в Папии не приобретаем несомненного свидетеля за существование Деяний, то косвенным путем из характера его сообщений можем установить древнейшее происхождение этой свящ. книги.

Переходим к новому свидетелю из второго века, подтверждающему древнейшее происхождение Деяний, св. Иустину мученику. Дошедшие до нас произведения этого писателя падают на промежуток времени от 147 до 160 г.<sup>873</sup> Свидетельства его относительно канонических книг Нового завета тем важнее, что он, первый из писателей, указывает на писанные Евангелия, как на достаточный источник сведений о жизни Иисуса Христа,<sup>874</sup> упоминает об их богослужебном употреблении,<sup>875</sup> в первый раз прилагает к ним самое название «евангелий».<sup>876</sup> Показание такого свидетеля об авторитетном значении в его время Деяний получает наибольшую ценность. Этим объясняется, почему в новейшей литературе так настойчиво ставится и таким интересом пользуется вопрос: «знал ли Иустин книгу Деяний?».<sup>877</sup> В среде даже отрицательной критики раздаются далеко не одиночные голоса в пользу положительного разрешения его.<sup>878</sup> Знакомство Иустина с Деяниями может быть установлено на основании сходства многих мыслей в его произведениях и созвучия в их выражении с параллельными местами свящ. книги. Этот параллелизм служит убедительным признаком литературной зависимости св. Иустина от свящ. Деяписателя.

Одним из наглядных примеров такого рода параллелизма и характера его может служить следующее место из первой апологии св. Иустина: μετὰ οὖν τὸ σταυρωθῆναι αὐτόν, καὶ οἱ γινώριμοι αὐτοῦ πάντες ἀπέστησαν, ἀρνησάμενοι αὐτόν· ὕστερον δέ, ἐκ νεκρῶν ἀναστάντος, καὶ ὀφθέντος αὐτοῖς, καὶ ταῖς προφητεῖαις ἐντυχεῖν, ἐν αἷς πάντα ταῦτα προεῖρητο γενησόμενα

διδάξαντος, καὶ εἰς οὐρανὸν ἀνερχόμενον ἰδόντες, καὶ πιστεύσαντες καὶ δύναμιν ἐκεῖθεν αὐτοῖς πεμφθεῖσαν παρ' αὐτοῦ λαβόντες, καὶ εἰς πᾶν γένος ἀνθρώπων ἐλ-θόντες, ταῦτα ἐδίδαξαν, καὶ ἀπόστολοι προσηγορεύθησαν<sup>879</sup>. В приведенном выражении Иустина легко подметить влияние св. Луки относительно сообщения ученикам дара читать и уразумевать ветхозаветные пророчества об Иисусе Христе, и получения ими силы Духа Святого для апостольской проповеди всей вселенной. О том и другом говорит только св. Лука. Первый факт он отмечает в своем Евангелии (24, 44–46), а о втором подробно рассказывает в Деяниях (2, 1–14). Св. Иустин, стоя на почве этих известий св. Луки, комбинирует их в свободной передаче для доказательства своих положений, – Вслед за свящ. книгой Деяний (4, 25–27) св. Иустин применяет к Ироду и Понтию Пилату пророчественное указание второго псалма о возстании земных царей и князей против Христа.<sup>880</sup> Такое совпадение едва-ли могло быть только случайным. Применение ветхозаветных пророчеств к новозаветным событиям в начинающем богословском сознании перво-христианской церкви должно было совершаться постепенно и осторожно вместе с углублением в смысл и внутреннюю сущность новозаветных явлений. Само собой понятно, что ссылки на ветхозаветные предсказания со стороны Апостолов, ум которых был открыт для уразумения их (Лк.24:44), пользовались в перво-христианском обществе особым авторитетом и часто повторялись. Позднейшие церковные писатели, несомненно, охотно усваивали себе примеры типологического толкования Апостолами различных библейских мест и выражений и вводили их в свои произведения. – И у св. Иустина не один случай совпадения с Деяниями в приложении ветхозаветных пророчеств к определенному событию в христианской церкви. Столь характерное и постоянное в Деяниях противопоставление языческой веры и иудейского неверия неоднократно отмечается в «Разговоре» Иустина с Трифоном, причем св. Иустин рассматривает неверие Иудеев, как следствие жестоковейности их, предсказанной пророком Исаией (VI, 10).<sup>881</sup> Близко к тексту Деяний св. Иустин констатирует неверие Иудеев в

противоположность языческой вере. Много общего у Иустина в его полемике против Иудеев с апологетическими положениями в речи первомученика Стефана, сохраненной Дееписателем. Развитие мыслей у св. Иустина об отношении Иудеев к Божественному домостроительству (Диал. 19, 20, 22) напоминает обличение Стефана (7, 41 и дал. особ. 48). Св. Иустин пользуется теми же самыми историческими свидетельствами и пророческими пояснениями для обоснования своей мысли, что и св. Стефан. Почти в тех же самых выражениях с применением одного и того же пророчества Исаии, как и у св. Стефана, Иустин говорит об отвержении Богом ветхозаветного храма (сн. Деян.7:48 и Диал. 22). Подобно св. Стефану, Иустин сопоставляет неверие Иудеев с теми благодеяниями Божиими иудеям, которыми полна ветхозаветная история (ср. Диал. 131–133). Не оставляет он без упрека Иудеев, как и св. Стефан, за то, что они умертвили Иисуса Христа, заявив себя в этом случае, подобно предкам, пророкоубийцами. Дословное совпадение в выражении Иустина: ἀπεκτείνετε γὰρ τὸν δίκαιον καὶ πρὸ αὐτοῦ τοὺς προφῆτας αὐτοῦ (Диал. 16) с параллельным в речи Стефана (Деян.7:52) обнаруживает литературное пользование речью первомученика Стефана со стороны св. Иустина, – «Вообще, замечает Овербек, едва-ли какое-либо другое произведение из предиустиновского времени, за исключением разве послания Варнавы, имеет столько точек соприкосновения с сочинениями Иустина, как кн. Деяний».<sup>882</sup>

Ипполит, римский епископ, автор обширного труда об ересьях: «refutatio omnium haeresium», свои сведения о Симоне Волхве, почерпает из кн. Деяний, как это видно из его собственной цитации. Οὗτος ὁ Σίμων μαγείας ἔμπειρος.... ἄνθρωπος γόης καὶ μεστὸς ἀπονοίας, ὃν ἐν τοῖς πράξεσιν, οἱ ἀπόστολοι ἤλεγξαν (lib, VI с. 7)<sup>883</sup> сн. Οὗτος ὁ Σίμων πολλοὺς πλανῶν ἐν τῇ Σαμαρείᾳ μαγείαις ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἠλέγχθη, καὶ ἐπάρατος γενόμενος, καθὼς ἐν ταῖς πράξεσι γέγραπται (lib, VI с. 19).<sup>884</sup> Таким образом в начале третьего века твердо было установлено в Римской церкви самое название *πράξεις* для свящ. кн. Деяний.

У св. Киприана, еп. Кареагенского мы встречаем сравнительно очень обильную цитацию из Деяний. Очень часто он приводит цитаты из Деяний с прямым указанием на источник их. Так в своем сочинении *ad Quirinum (testimoniorum libri tres)* он употребляет такие выражения: *in Actibus apostolorum Petrus (ait)*,<sup>885</sup> или: *in Actis apostolorum (scriptum est)*.<sup>886</sup> В другом своем сочинении *de Rebaptismate*, с. 2 он пишет *et Dominus hanc eandem vocem Ioannis post suam resurrectionem in actis apostolorum confirmans*, и дал. след. цит. 1 гл. 1–4 ст.<sup>887</sup> В *de catholicae ecclesiae unitate* он ссылается на Деяния, как *scripturam* (писание).<sup>888</sup>

Мы отметили пункты литературного соприкосновения между древнейшими церковными писателями и свящ. кн. Деяний. При всей своей ценности для установления значительной авторитетности Деяний в древней церкви они возбуждают некоторое недоумение тем, что они малочисленны и делаются обыкновенно без точной цитации. Не должны ли быть цитаты из свящ. книги Деяний в случае её общераспространенности шире и богаче у древнейших церковных писателей? Почему последние так редко пользуются ею? – Этот вопрос с таким же правом может быть предъявлен и по отношению к другим каноническим книгам, в частности к Евангелиям. Можно было бы ожидать гораздо обильнейшей цитации их у древнейших церковных писателей. Относительная скудость цитации из новозаветных священных книг у древнейших писателей христианских имеет свой корень в том, что в первые века христианства существовала полная возможность черпать непосредственно из Апостольского устного предания. Так Папий напр. свидетельствует о себе самом, что если ему случалось встречать кого-либо обращавшегося со старцами, то он заботливо расспрашивал, что говорил Андрей, что Петр, что Филипп, что Фома или Иаков, что Иоанн или Матфей, либо кто другой из учеников Господа. «Ибо я полагал, выразительно замечает он, что книжные сведения не столько принесут мне пользы, сколько живой и более внедряющийся голос».<sup>889</sup> Св. Поликарп, по свидетельству

св. Иринея, сохраненному Евсевием, рассказывал своим ученикам не только то, что он заимствовал из писаний Апостолов, но преимущественно то, что слышал от них самих, о чем получил предание от людей, которые сами видели Слово жизни». И св. Иринея, внимательно слушавший блаж. Поликарпа, «записывал слова его не на бумаге, а в сердце», что, однако, не мешало ему сохранять их «всегда в свежей памяти», потому что «познания детского возраста, укрепляясь вместе с душой, укореняются в ней».<sup>890</sup> Св. Климент Александрийский рассказывает о себе самом, что он в своем главном сочинении – Строматах собрал принятое им от своих учителей, из которых один происходил из Ионии, другой из Сирии, третий из Египта, еще один из Ассирии, и наконец один из Палестины. «Эти, говорит он далее, которые сохранили истинное предание святого учения, полученного ими непосредственно от св. Апп. Петра, Иакова, Иоанна и Павла через преемственную последовательность от отца к сыну достигли по воле Божией до нашего времени, чтобы насадить в нас семя Апостольского учения».<sup>891</sup> Преимущественное руководство в древней церкви устным преданием обуславливалось прежде всего, конечно, непосредственным преемством его от самих Апостолов, вследствие чего оно являлось в собственном смысле живым голосом церкви. Затем как бы некоторое предпочтение его перед письменным зависело от того положения, которое заняли первые еретики по отношению к новозаветным книгам священного писания. Последние чувствовали необходимость вывести свои теологические и философские идеи из какого-либо авторитетного источника. Так как их спекуляция выросла не на церковной почве, то, чтобы придать ей значение, они ссылались на Апостольские писания, подвергая их произвольному толкованию, а то и совсем искажая их. Василид, Карпократ, Валентин, Гераклеон, Маркион и др. знали, цитировали и по-своему комментировали произведения Апостольские.<sup>892</sup> Защитники православного кафолического учения должны были противопоставлять еретическому перетолкованию мест Священного Писания правильный экзегесис их. Но в виду

злоупотребления библейским экзегезисом со стороны еретиков и для придания своему толкованию характера непререкаемости церковные апологеты должны были указывать какое-либо внешнее основание. Таковым и был авторитет «живого слова», принятого по устному преданию от Апостолов. На него ссылается очень часто св. Ириней в своем известном произведении против еретиков.<sup>893</sup> Тертуллиан, полемизируя с еретиками, пришел к тому убеждению, что посредством ссылок на священное писание нельзя достигнуть прочной победы над ними, что лучший путь к этому возведение истинного церковного учения через последовательный ряд непосредственных слушателей его до самих Апостолов.<sup>894</sup>

При таком отношении церковных апологетов – писателей к устному преданию неудивительно, если священные книги Нового Завета цитуются ими сравнительно нечасто, приводятся в доказательство своих положений без определенного указания на источник их. Для них более, чем для кого-нибудь из последующих писателей, «евангелие содержалось не в словах писаний, а в смысле этих слов, не в листах рассуждений, а в корне разума».<sup>895</sup> Это вовсе не доказательство малораспространенности и малоценности последних в сознании древней церкви,<sup>896</sup> а естественное следствие тех внешних обстоятельств, в которых жила первенствующая церковь христианская. Если от древней христианской церкви вообще нельзя ожидать очень большого числа исторических свидетельств о священных книгах Нового Завета, то тем более следует ценить и уважать свидетельства, действительно от неё дошедшие. Последнее особенно приложимо к свящ. книге Деяний, которая собственно для догматического внутреннего раскрытия христианского учения по самому характеру своего содержания представляла мало материала. А внешняя, фактически-историческая сторона перво-христианской церкви, которую изображает свящ. книга Деяний, была и без того перед глазами современников второго века.

Кроме отцов и учителей церкви, о древнейшем происхождении свящ. кн. Деяний и её авторитетности в церковном сознании первых веков идут свидетельства и с

другой противоположной стороны – от еретиков. Впрочем, характер свидетельств той и другой стороны различен. Если церковные писатели раскрывают значение свящ. кн. Деяний в древней церкви положительным образом, заимствуя из неё в большем или меньшем объеме, с полной или приблизительной точностью цитаты и выражения, еретики подтверждают то же путем отрицательным, – пренебрежительным отношением к свящ. книге, искажением её текста и т. п. Первыми противниками церковного учения являются иудействующие христиане. Свое полное выражение, это лжеучение нашло в секте Евионитов. По свидетельству св. Епифания Евиониты очень сильно искажали свящ. кн. Деяний, выдвигая в ней апост. Иакова на первый план в противоположность Ап. Павлу.<sup>897</sup> Свидетельство Епифания по частному пункту об отношении Евионитов к Деяниям совпадает с общими замечаниями Евсевия<sup>898</sup> и св. Иринея<sup>899</sup> об обращении этих еретиков с новозаветными священными книгами. Оно вполне оправдывается принципами секты. Евиониты, как крайние выразители иудействующего направления в христианстве, не могли в целости принять Деяния, где Ап. Павел является далеко непочитателем закона в их духе, а напротив с их точки зрения «отступником» (*ἀποστάτης*) от него. Таким образом одно уже то обстоятельство, что Евиониты должны были считаться с фактом существования свящ. кн. Деяний и противопоставлять повествованию её иное, искаженное, достаточно говорит в пользу древнего и авторитетного происхождения Деяний.<sup>900</sup> Несомненная известность между Евионитами Деяний и пользование ими при составлении своего подобного же произведения открываются между прочим из заимствования ими выражения Ап. Павла, занесенного в Деяния (21,39).<sup>901</sup> Равным образом и мистико-аскетическая секта Севериан, родственная по духу Евионитам, отвергала Деяния, благодаря своему враждебному отношению к Ап. Павлу.<sup>902</sup> Замечательно, что если иудействующая фракция еретиков в древней церкви противопоставляла канонической книге Деяний апокрифические тенденциозные произведения, то в этом отношении не уступал ей гностицизм, выросшей на почве язычества. Не принимая по



своим принципиальным воззрениям канонической кн. Деяний<sup>903</sup>, гностицизм создал в противовес ей целый цикл апокрифических Acta Apostolorum. Обилие литературы в подобном роде обуславливалось желанием еретиков связать свои отдельные частные мнения с апостольским преданием, наложить на них печать апостольского происхождения. Подложность их несомненна.

По отзыву Евсевия «характер речи в тех книгах уклоняется от тона апостольского, даже мысли и заключающиеся в них положения весьма далеко отступают от истинного православия и явно представляются вымыслами еретиков».<sup>904</sup> Но самый факт их появления для замены свящ. книги Деяний характерен и может служить доброй отрицательной инстанцией в пользу большего значения Деяний в церковном сознании первых веков. Самое имя Левкия, с которым связывалось происхождение многих апокрифических «Деяний» созвучно с именем Луки, которому древность приписывала составление канонических апостольских Деяний.<sup>905</sup>

Одно из первых мест между апокрифическими «актами» должны занимать «Деяния Павла и Феклы». О них упоминает уже Тертуллиан<sup>906</sup>; происхождение их нужно относить к половине II в. В этих Деяниях можно указать соотношение и точки совпадения с Деяниями св. Луки. Таковы: Ἀναβαίνοντος Παύλου εἰς Ἰκόνιον (Деян.13:51), μετὰ τὴν φυγὴν ἀπὸ Ἀντιοχείας (13, 14) ἐγενήθησαν συνοδεύοντες αὐτῷ Δημᾶς καὶ Ἑρμογένης... и гл. II καὶ τις ἀνὴρ, ὀνόματι Ὀνησιφόρος ἀκούσας τὸν Παῦλον παραγενόμενον εἰς Ἰκόνιον (14,) ἐξῆλθεν εἰς συνάντησιν αὐτῷ μετὰ τῶν τέκνων αὐτοῦ Σιλᾶ (15.22) καὶ Ζήνωνος.. и гл. III: καὶ ἐπορεύετο τὴν ὁδὸν τὴν ἐπὶ Λύστραν.<sup>907</sup> – Повествование в них привязывается к тем самым пунктам, которые указаны в Деяниях.

Итак, отношение первых еретиков к свящ. кн. Деяний Апостольских может служить доказательством древности и распространенности её в церковном сознании первенствующих христиан. Отрицание еретиками подлинности Деяний вытекало из предвзятых их догматических принципов и начал. Создание же многих апокрифических Деяний предполагало собой

существование и авторитетное значение канонических Деяний, по отношению к которым первые являлись намеренным, хотя и неудачным подражанием.<sup>908</sup>

На ряду с положительным свидетельством отцова, церкви первых двух веков о существовании в их время Деяний и отрицательным показанием о том же со стороны еретиков может быть поставлено по своей значимости свидетельство книги «Завета двенадцати патриархов». Древность этого произведения восходить ко второму веку. Автор его влагает в уста Вениамину пророчество о его великом потомке Павле, «Деяния которого и слова будут записаны в священных книгах»: Ἐν βίβλοις ταῖς ἁγίαις ἔσται ἀναγραφόμενος, καὶ τὸ ἔργον καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ.<sup>909</sup> Смысл этих слов столь ясен и определён, что и отрицательная критика усматривает в них прямое свидетельство о причислении Деяний к «священным писаниям» наравне с посланиями апостольскими.<sup>910</sup> Авторитет свящ. кн. Деяний, согласно с этим свидетельством был установлен во втором веке твердо, и высокое значение её в глазах общества было неоспоримо.

После этих исторических справок никак нельзя согласиться с тем положением, что «кн. Деяний ранее 170–180 г. не цитировалась, и что вообще нет ни одного показания о каком-либо значении её в христианском обществе».<sup>911</sup> И напрасно Гарнак в точных и категорических заявлениях Мураториева фрагмента и св. Иринея о происхождении Деяний находит намеренное преувеличение авторитета свящ. книги с целью ввести ее в церковное употребление на ряду с другими новозаветными священными книгами.<sup>912</sup> Свидетельства Мураториева фрагмента и св. Иринея служить выражением обще церковного сознания и генетически могут быть связаны с древнейшим церковным Преданием. Отсюда уже отчасти обнаруживается полная произвольность и несостоятельность другого замечания критики, имеющего целью умалить значение свидетельства св. Иринея о каноническом достоинстве Деяний. По приговору Целлера «кто непредзанято исследовал произведения первых веков, тот должен знать, что у самых знаменитых церковных учителей того времени не только

отсутствовало искусство исторической критики, но даже самое понятие о ней, и что знание или отвержение памятника церковной письменности, насколько было возможно суждение о нем, никогда не определялось историческими, но всегда только догматическими основаниями, обуславливалось теологическими, религиозными и церковными интересами».<sup>913</sup> Та же мысль по отношению к Деяниям поддерживается Гарпаком, по мнению которого эта книга вносится в канон не потому, что она уже успела получить высокое значение, но потому что она была самой подходящей к обстоятельствам времени, когда требовалось противопоставить Маркиону и другим гностикам «Деяния всех Апостолов»,<sup>914</sup> – Между тем у того же самого св. Иринея, у которого мы встречаем свидетельство о занимающем нас памятнике древне-церковной письменности, находим указание на то, что у него не было недостатка в тонком критическом чувстве, что он следовал так излюбленному нашими критиками историческому методу. «Если бы возник спор, говорит он, показывая значение исторического предания, о каком-нибудь важном вопросе, то не надлежало ли бы обратиться к древнейшим церквам, в которых обращались Апостолы, и от них получить, что есть достоверного и ясного относительно настоящего вопроса? Что если бы не оставили нам писаний? Не должно ли было следовать порядку предания, преданного тем, кому они вверили церковь?»<sup>915</sup> И в другом месте он проводит совершенно ту же мысль: «поелику было бы весьма длинно перечислять преемства (предстоятелей) всех церквей, то я приведу предание, которое имеет от Апостолов величайшие, древнейшие и всем известная церковь, основанная и устроенная в Риме двумя славнейшими Апостолами Петром и Павлом... Ибо по необходимости с этой церковью, по её преимущественной важности, согласуется всякая церковь т. е. повсюду верующие, так как в ней Апостольское Предание всегда сохранялось верующими повсюду».<sup>916</sup> Св. Ириней обыкновенно ссылается на однообразие церковного предания в противоположность пестрому разнообразию еретических мнений.<sup>917</sup> Конечно св. Ириней не приводит исторических оснований для своего

свидетельства о том или другом новозаветном письменном памятнике, как делают нынешние ученые критики, но, по справедливому замечанию Гэрике, для древней церкви одно само историческое предание было достаточно сильным свидетельством.<sup>918</sup> На той же строго исторической почве стоит, как мы мимоходом замечали,<sup>919</sup> и другой очень важный свидетель каноничности Деяний, учитель западной церкви Тертуллиан. Отвергая «пастырь Ерма», как «*amator meo chorum*», Тертуллиан горячо отстаивает подлинность Деяний против еретиков. «Отвергающие книгу сию не могут похвалиться, чтобы они были научены Духом Святым».<sup>920</sup> А в своих свидетельствах он обыкновенно выходит из общего голоса церквей, «*quod ab omni consilio ecclesiarum judicatur*»<sup>921</sup> и при том из полного их согласия относительно известного предания: «*quod apud multas unum invenitur non est erratum*».<sup>922</sup> – Ориген, замечательный своей учёностью и критическим анализом, основывает свое суждение о новозаветном каноне и его составных частях, на церковном предании, «ἐν παραδόσει μαθὼν».<sup>923</sup> Уместно припомнить здесь знаменитое руководительное начало Оригена по отношению к преданию *nihil aliud probamus, nisi quod ecclesia*).<sup>924</sup> Существование церкви, как видимого общества, представляет собой очень важный элемент в качестве засвидетельствования достоверности предания. Она обеспечивала передачу точных сведений о фактах христианской истории до такой степени, что было невозможно, чтобы предания первых христиан были заменены легендарными изобретениями, которые затемнили истинные факты. Факты истории христианской церкви не похожи на обыкновенные исторические факты. Они отличаются от последних тем, что не только составляют основание, на котором была воздвигнута Церковь, но что постоянное сохранение сведений о них было необходимым условием для дальнейшего существования Церкви. Если бы было доказано, что эти факты – басни, то разрушение Церкви было бы неизбежно. Это делает несомненным, что сведения о главных фактах христианской истории – устный ли то или письменный – сообщались в живых воспоминаниях отдельных членов Церкви в потоке

непрерывного предания. Евсевий результаты своих исследований в области новозаветного канона производит, по его собственному признанию, на основании древнего исторического предания.<sup>925</sup> – Таким образом предание входит, как, важнейшей составной элемент, в исторический процесс образования канона священных книг в древней церкви. При канонизации священных книг представителями древней церкви был поставлен и твердо выдерживаем принцип: «quod semper, quod ubique et ab omnibus creditum est». Несомненно, что тот же самый принцип был применяем и по отношению к свящ. кн. Деяний, и её канонизация определялась всеобщностью признания путем преемственного предания. Любопытно привести здесь из практики самой древней церкви, может быть даже первой половины второго века, один весьма выразительный пример, как строго судила древняя церковь членов своих за подлог священных книг в составе канона новозаветных писаний. По свидетельству Тертуллиана один пресвитер Малой Азии, издавшей подложное сочинение – именно Acta Pauli et Theclae – был лишен за это своего места, и строгости этого приговора нимало, как видно, не смягчило приведенное им в свое оправдание побуждение, что он сделал это по любви к Ап. Павлу (id se amore Paulo fecisse).<sup>926</sup> Отсюда отмеченная нами цитация Деяний в древнейшей церковной литературе получает более важное значение в смысле несомненного отзыва всеобдержности Деяний, как «священного» памятника Апостольской письменности. И довольно веский намек на пользование книгой Деяний именно с мыслью о её каноническом достоинстве дает св. Игнатий. Аналогично с делением ветхозаветных свящ. книг на закон и пророков св. Игнатий указывает две составные части в общем объеме новозаветных книг – *εὐαγγέλιον καὶ ἀπόστολοι*.<sup>927</sup>

Св. Игнатий употребляет те же самые термины, которые мы позднее встречаем в приложении к двум половинам церковного канона, причем кн. Деяний обыкновенно везде относится к *ὁ ἀπόστολος*.<sup>928</sup> Очевидно, св. Игнатий рассматривал ее, как руководство веры и жизни, придавал ей значение нормы, *regulae fidei*.<sup>929</sup> С такой же вполне терминологией мы

встречаемся в послании к Диогнету: εἴτα φόβος νόμου ἄδεται καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται, καὶ εὐαγγελίων πίστις ἱδρύται καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλλάσσεται<sup>930</sup> на ряду с несомненной цитацией им Деяний. Пусть даже названные писатели употребляли здесь выражение ὁ ἀπόστολος не в строго техническом позднейшем значении его, но усвоение его позднейшей литературой с определённым объемом его содержания опиралось без сомнения на более раннем и авторитетном санкционировании его. Не без основания церковная литература, начиная с св. Иринея, под собирательное имя ἀπόστολος на ряду с посланиями Павловыми включает и книгу Деяний Апостольских. Есть все основания предполагать, что такая практика установилась раньше, и след её именно можно находить в послании св. Игнатия и письме к Диогнету. —

Ранняя и всеобщая признанность авторитета Деяний открывается также из того факта, что эта свящ. книга без всяких ограничений входит во все известные сборники канонических священных книг Нового завета. Каноническое достоинство книги и её подлинность не подвергаются никакому сомнению. В самых первых, более или менее полных собраниях новозаветных канонических писаний, у св. Иринея, Тертуллиана и св. Климента, кн. Деяний упоминается.<sup>931</sup> В каноне Римской церкви, как это видно из Мураториева фрагмента, она стоит вслед за Евангелием Иоанна Богослова.<sup>932</sup>

В древне-сирском церковном переводе нового завета Пешито свящ. книга Деяний занимает место между посланиями Ап. Павла и соборными. Канон Африканской церкви включением в него и Деяний открывается из так называемого перевода Италийского, по своей древности не уступающего переводу Пешито. О составе канона в Африканской церкви III в. свидетельствует также *versus scripturarum sanctarum*, перечень книг, приложенный к кодексу Claromontanus (D).<sup>933</sup> Здесь за посланиями Павловыми мы находим и «*actus apostolorum vers. 2600*». Внесение в этот каталог книги Деяний тем важнее, что рядом с ней стоит «*pastoris versi 4000, actus pauli, revelatio petri*». Отсутствие резкой границы между каноническими книгами

и неканоническими говорит за глубокую древность рассматриваемого перечня книг.

Видное место в истории образования новозаветного канона занимает Ориген († 254). Ему собственно первому принадлежит почин критического исследования новозаветного канона свящ. книг. Он стремится провести твердую определенную черту между *ὁμολογούμενα* и *ἀμφιβαλλόμενα* в дошедших до его времени книгах. К первым он причисляет и Деяния, как второе произведение св. Луки.<sup>934</sup>

После Оригена в области истории канона высоко ценятся исследования известного историка Евсевия. Разделяя новозаветные писания на три класса – *ὁμολογούμενα*, *ἀντιλεγόμενα* и *ἄτοπα*, Евсевий относит Деяния к первому, поставляя их вслед за четырьмя Евангелиями.<sup>935</sup> Он заботливо собирает древнейшие свидетельства о свящ. книгах, не опускает отметить разногласия о некоторых из них у древних церковных писателей, но нигде не находит никакого намека на отвержение Деяний за исключением некоторых еретических сект.

Вскоре после Евсевия новозаветный канон получает соборную санкцию. На Неокесарийском соборе 315 г. свящ. кн. Деяний приводится в качестве авторитетной справки и документа по вопросу о диаконах: «по первоначальному правилу диаконам семи быть должно, аще и весьма велик град. В том удостоверен будеши из книги Деяний Апостольских».<sup>936</sup> А на поместном Лаодикийском соборе около 360 г., запретившем употребление для церковного чтения книг неканонических<sup>937</sup> и установившем определённый канон,<sup>938</sup> Деяния на ряду с другими получают каноническое значение. Правда правило, в котором содержится канон книг, заподозривают в подлинности,<sup>939</sup> но оно стоит в совершенно естественной логической связи с предшествующим и необходимо предполагается им. Кроме того почти одновременно с собором все книги, помеченные в его 60 правиле, перечисляет, как канонические. Кирилл Иерусалимский († 386)<sup>940</sup> и затем Филастрий<sup>941</sup> Апостольское правило (85) также из конца четвертого века<sup>942</sup> дает такой же канон свящ. книг с тем лишь

отличием, что указывает для Деяний место после Павловых и соборных посланий и даже посланий Климента. Вообще четвертый век, очень заметный в истории своей работой по устройству церковной жизни, богат свидетельствами о канонических сборниках свящ. книг. Афанасий Алек, в своем 39 праздничном послании, падающем на 365 год, желая предохранить от апокрифических произведений, излагает, *какие книги приняты в канон, преданы и веруются быти Божественными*. После книг Ветхого завета идет у него ряд новозаветных: *должно без укоснения решить о книгах Нового Завета. Они суть следующие: четыре Евангелия... по сих Деяния Апостолов.*<sup>943</sup> Григорий Назианзин († 389)<sup>944</sup> Амфилохий Иконийский<sup>945</sup> († 395).

Епифаний Кипрский († 404)<sup>946</sup> – все современники дают каждый одинаковый каталог канонических книг, чем подтверждают всеобщую установленность канона свящ. книг. Из них только Епифаний ставит свящ. кн. Деяний за посланиями Ап. Павла, а остальные помещают ее непосредственно после Евангелий. Замечателен несколько распорядок канона у св. Златоуста: ἔστι δὲ καὶ τῆς καινῆς (διαθήκης) βιβλία: αἱ ἐπιστολαὶ δεκατέσσαρες Παύλου, τὰ εὐαγγέλια τὰ τέσσαρα, δύο μὲν τῶν μαθητῶν τοῦ Χριστοῦ, Ἰωάννου καὶ Ματθαίου, δύο δὲ Λουκᾶ καὶ Μάρκου... καὶ τὸ τῶν πράξεων δὲ βιβλίον<sup>947</sup>. Ефрем Сирин (†378) в свою очередь неоднократно пользовался кн. Деяний.<sup>948</sup> Когда на Карфагенском 390 г. и североафриканском Иппонийском соборе 393 г. определялся новозаветный канон, то кн. Деяний была поставлена вслед за четвероевангелием.<sup>949</sup> Современник этого собора Руфин († 410) известный церковный писатель в своем commentario in Symbolum apostolorum помещает список канонических книг Ветхого и Нового Завета... Novi vero (testamenti) quatuor evangelia Matthaei, Marci, Lucae, Ioannis, actus apostolorum, quos descripsit Lucas ... с веским в конце добавлением: haec sunt, quae patres intra Canonem concluderunt ex quibus fidei nostrae assertiones constare voluerunt.<sup>950</sup> Это замечание может вполне относиться на ряду с другими и к свящ. книге Деяний, так как каноничность её ведет свое начало в собственном смысле от древнейших отцов. От Иеронима



дошло до нас два сборника канонических книг – один в *liber interpretationis hebraicorum nominum*,<sup>951</sup> а другой в посланий 53, 8 к Павлину.<sup>952</sup> В первом сборнике книга Деяний стоит за четвероевангелием, а во втором она отодвинута за послания Ап. Павла. Последний распорядок относительно кн. Деяний повторен в декрете *de libris recipiendis et non recipiendis*, который – связывается преданием с именем папы Дамаса (366–384).<sup>953</sup> В каноне папы Иннокентия I (402–417 г.) кн. Деяний поставлена за посланиями Ап. Павла и соборными посланиями.<sup>954</sup> Третий Толедский собор сделал канон Иннокентия нормой для Испанской церкви.<sup>955</sup> Поэтому у Исидора Испанского (7 в.), равно как и непосредственных учеников его, напр. Евгения III, Епископа Толедского, кн. Деяний помещается после посланий Павловых и соборных.<sup>956</sup> Отражение западной практики отодвигать в каноне место для кн. Деяний замечается и у Августина, который ставит книгу Деяний также после посланий Ап. Павла и соборных.<sup>957</sup> Вообще отличительной чертой Западного канона является понижение кн. Деяний в общем порядке книг.<sup>958</sup> Некоторые рукописные кодексы, как Синайский (Sinaiticus, N) IV в., Кларомонтанский (Claramontanus VI в. D) следуют западной практике в постановке кн. Деяний среди других книг Нового завета.<sup>959</sup> Но кодексы В (Vaticanus IV в.) А (Alexandrinus V в.) С (Ефрема Сирина V в.) D (Bezae Cantabrigiensis Graecus et Latinus Stichometrice scriptus VI в.) дают место Деяниям после Евангелий.<sup>960</sup> – В восточной церкви, как мы видели, за исключением некоторых отдельных случаев, утвердился обычай помещать Деяния непосредственно за Евангелиями. И в более позднюю эпоху мы совершенно не встречаем этих исключений. Так, в сочинениях Анастасия Синаита († 599) находится перечень книг под заглавием: *περὶ τῶν ξ' βιβλίων καὶ ὅσα τοῦτων ἐκτός*, и кн. Деяний в этом перечне стоит непосредственно после Евангелий.<sup>961</sup> Каталог новозаветных книг у Никифора, патр. Константинопольского († 828), относящийся в сущности по Креднеру ко времени, раннейшему по крайней мере на 2 в., помещает кн. Деяний тоже после Евангелий.<sup>962</sup> Леонтий Византийский около 610 г. наблюдает тот же порядок в помещении кн. Деяний в общем

каноне.<sup>963</sup> В Низибийской церкви, как видно из сочинения Юнилия de partibus legis divinae, книга Деяний стоит после апостольских посланий.<sup>964</sup> Напротив, в каноне армянской церкви она помещается после Евангелий.<sup>965</sup> Русская церковь в распределении книг новозаветного канона следует образцу греческому и в частности для кн. Деяний отводит место после четвероевангелия.

Очерк исторической судьбы Деяний в первенствующей церкви христианской указывает на высокое значение этой свящ. книги в церковном сознании. Христианская церковь, можно сказать, с самой колыбели своего происхождения научилась и привыкла усваивать свящ. кн. Деяний тот авторитет и достоинство, которые соединяются обыкновенно с каноническими произведениями свящ. писателей. История свящ. книги или, лучше и точнее сказать, церковного представления и взгляда на книгу не содержит никаких препятствий возводить происхождение её к наидревнейшему времени – эпохе апостольской письменности и ставить ее в ряд священных богодухновенных книг. Таким образом и с чисто-внешней историко-канонической стороны свящ. книга Деяний со всем правом принимается Христианскою церковью в качестве руководящей нормы теоретической и практической деятельности христиан, которые могут почерпнуть в ней «твердое основание того учения, в котором они наставлены» (Лк.1:4).

## Примечания

<sup>1</sup> - Настоящее состояние критической проблемы относительно Деяний Якобсен характеризует следующим образом: «Не только свободная композиция (Дееписателем) многочисленных речей в рассматриваемой книге и вставленных в нее писем признается все в больших кружках (ученых), но соглашаются более и более относительно источников, которые находились в распоряжении у автора, его писательской манеры, относительно различных моментов, отвлекших его от пути строго исторического изображения, которое первоначально лежало в его намерении, и воспрепятствовавших ему начертать совершеннейший образ перво-христианского века». Zur Kritik der Apostelgeschichte. Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1890 г. H. 4, s. 491.

<sup>2</sup> - Einleitung ins Neue Testament, s. 348.

<sup>3</sup> - Бес. на Еванг. Матфея. Москва, 1864 г. Бес. XVII. 6.

<sup>4</sup> - Einleitung ins neue Testament, s. 351.

<sup>5</sup> - Die Apostelgeschichte, ihre Quellen, s. 290 и дал.

<sup>6</sup> - Die Entstehung der Apg. Eine kritische Studie Berlin, 1890 г.

<sup>7</sup> - Ibid. Vorwort, s. 3.

<sup>8</sup> - Einleitung., s. 352.

<sup>9</sup> - Die Entstehung der Apostelgesch., s. 50.

<sup>10</sup> - Gesch. d. Urchristenthums. Die heilige Sage, t. 1, s. 390.

<sup>11</sup> - Einleitung., s. 353.

<sup>12</sup> - Paulus, s. 36–8.

<sup>13</sup> - Bretschneider. Lexicon manuale in libros N. T. th. I, под сл. κοινωνία

<sup>14</sup> - Meyer. Comm. über d. Apg., s. 82.

<sup>15</sup> - Cremer. Bibl. theolog. Wörterbuch. d. N. Gräcitat., s. 363

<sup>16</sup> - Бес. 7-я на Деян. Апостол.

<sup>17</sup> - Neutestam. Zeitgeschishte, Th. II, s. 398.

<sup>18</sup> - Gfrörer. Die heilige Sage, s. 390.

<sup>19</sup> - Sorof. Op. cit., s. 49.

<sup>20</sup> - А. В Горский. Евангел. история церкви апостол. 1883 г., стр. 682.

<sup>21</sup> - Sorof. Op. cit., s. 49.

<sup>22</sup> - Cp. Lekebusch. Die Entsteh. u. Composit. der Apg., s. 91.

<sup>23</sup> - Gesch. d. Pflanzung, u, Leitung, d. christl. Kirche, s. 27.

<sup>24</sup> - Renan. Die Apostel, s. 155.

<sup>25</sup> - ἡκόν... χριστιανῶν στελλόντων ἀπὸ τοῦ κοινοῦ, βοηθήσοντες καὶ ξυναγορεύσοντες καὶ παραμυθησόμενοι τὸν ἄνδρα.. καταφρονοῦσιν οὖν ἀπάντων ἐξίσης καὶ κοινὰ ἡγοῦνται ἄνευ τινὸς ἀκριβοῦς πίστεως τὰ τοιαῦτα παραδεξάμενοι. Λουκιάνου. Περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς, 13, Rec. Jacobitz, t. II, s. 424.

<sup>26</sup> - «Они же (Евиониты, именно тем и величаются, что называют себя нищими, по принятому, говорят, во времена апостолов обычаю продавать свое имущество, полагать при ног апостолов» Тв. св. Епиф. Кипрского в рус пер. Об ересеях 30, 17. Ч. I, стр. 240–241.

<sup>27</sup> - Paulus, s. 38.

<sup>28</sup> - Thiersch. Die Kirche im apost. Zeitalter, 1879, s. 75; Neander, Op, cit., s. 30; Meyer. Op. cit. s. 85. Об Есееях Иосиф Флавий сообщает: «достойно удивления у них общение между собой: нельзя найти между ними никого, кто бы имел более другого. Законом постановлено, чтобы вступающие в эту секту передавали свое имущество в общество, так что между ними не было заметно ни крайнего убожества, ни чрезмерного богатства, напротив, по отречении имущества у отдельных личностей, у них всех, как у братьев, существовало одно имение» (Bell. lud. II, 8, 3. Ed. Havercamp. Amstelaedami, 1726 г. в 2 том.). Согласно с Иосифом пишет Филон: «ни один (из Есеев) не смел владеть чем-либо, ни домом, ни рабами, ни земельным участком, ни стадами, вообще ничем, что могло доставить богатство. Но снося все без различия вместе, они и пользовались всем вообще» (Philo, ed. Mangey. II, 632). – Любопытно, как Целлер старается указать прототип «общения имений» по Деяниям в неопиоагореизме. Он сносит повествование Деяний с выдержками из Ямвлиха, Диогена Лаэртция и Никомаха о жизни

Пифагора указывает тесное отношение между ними даже в самых выражениях и отдельных чертах. Ямвлих (4 в.), *vita Pythag.* 168: κοινὰ γὰρ πᾶσι πάντα καὶ ταῦτα ἦν, ἴδιον δὲ οὐδεὶς οὐδὲν ἐκέκτητο и 72: τὰ μὲν ἐκάστου ὑπάρχοντα, τούτέστιν αἱ οὐσίαι ἐκοινοῦντο ср. Деян.4, 32: οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά. Диоген Лаэртский VIII, 10: καὶ αὐτοῦ οἱ μαθηταὶ κατετίθεντο τὰς οὐσίας εἰς ἓν ср. Деян.4, 35: ἐτίθουν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων, Никомах (2 в.): ὁμοκοῖον τι παμμέγεθες ἰδρυσάμενους... καὶ τὰς οὐσίας κοινὰς ἔθεντο ср. Деян.2, 44: πάντες δὲ οἱ πιστεύοντες ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά. Но так как древнейший из этих писателей (Никомах) все-таки гораздо юнее, чем Деяния, то Целлер вынужден предполагать, что все названные писатели, как и Дееписатель, черпали свой материал из какого-либо более древнего источника. Отсюда сходство между ними всеми в описании и в самих выражениях (*Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung. Kritisch untersucht*, s. 504 и примечание). Для нас это сближение интересно в том отношении, что оно яснее вскрывает смысл слова κοινωνία, которое и в светской литературе употребляется для обозначения полного общения имуществ.

<sup>29</sup> - Св. Ириней поясняет: «есть приношения там (в В. Завете), есть приношения и здесь (в Новом); есть жертвы у народа (иудейского), есть жертвы и в церкви (христианской); но изменен только вид, так как приношение делается уже не рабами, а свободными. Те (иудеи) посвящали Господу десятины своих (имений), а получившие свободу определяют все свое имущество для целей Господних, радостно и свободно давая не меньшее, в надежде получить большее» (Прот. ересей, кн. IV, гл. XVIII, 2).

<sup>30</sup> - Renan *Die Apostel.*, s. 157.

<sup>31</sup> - Renan. *Die Apostel.*, s. 149.

<sup>32</sup> - Thiersch. *Op. cit.*, s. 74.

<sup>33</sup> - Schürer. *Lehrbuch d. Nt. Zeitgeschichte*, s. 641.

<sup>34</sup> - Фаррар. Жизнь и труды св. Ап. Павла. Пер. Лопухина, стр. 89.

<sup>35</sup> - Schleirmacher, Einleitung, s. 354; Bleek., Einleitung., s. 401–2.

<sup>36</sup> - Cp. Meyer. Comm. über die Apg. 285.

<sup>37</sup> - Schmid: Die Apostelgeschichte unter dem Hauptgesichtspunkte ihrer Glaubwürdigkeit kritisch-exegetisch bearbeitet, s. 132–4.

<sup>38</sup> - Op. cit., s. 135.

<sup>39</sup> - См. свод мнений у König'a. Die Echtheit der Apg., s. 14–15.

<sup>40</sup> - Die Entsteh. und Compos, der Apg., s. 108.

<sup>41</sup> - Cp. Winer Grammatik d. neutestamentl. Sprachidioms. 1844 г., s. 158..

<sup>42</sup> - См. у König'a, Op. cit., s. 192. – Позднее мы будем иметь случай говорить об этом подробнее

<sup>43</sup> - Op. cit., s. 238.

<sup>44</sup> - Ibid., s. 203.

<sup>45</sup> - Op. cit. s. 134.

<sup>46</sup> - Cp. Lekebusch. Op. cit., s. 108.

<sup>47</sup> - Cp. 11, 27–28: κατήλθον ἀπὸ Ἱεροσολύμων προφηταὶ εἰς Ἀντιοχείαν. ἀναστὰς δὲ εἷς ἐξ αὐτῶν, ὀνόματι Ἰακώβος и 21, 10: κατήλθεν τις ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας προφήτης ὀνόματι Ἰακώβος.

<sup>48</sup> - Zur Kritik der Apostelgesch. Zeitschr. f. wissen., Theol. 1890 r. Heft 4, s. 491.

<sup>49</sup> - Die Quellen der Apg. 1885 г., s. 8. Zur Kritik d. Apg. Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1890 г. H. 4, s. 492.

<sup>50</sup> - Die Quellen der Apg., s. 9.

<sup>51</sup> - Ibid. Именно, будто одушевление, охватившее учеников вскоре по вознесении Господа, привело их в Иерусалим продолжать здесь начатое Иисусом Христом дело.

<sup>52</sup> - Ibid.

<sup>53</sup> - Weiss. Einleitung., s. 571.

<sup>54</sup> - Die Quellen der Apg., s. 12.

<sup>55</sup> - Die heilige Sage, th. I, s. 392.

<sup>56</sup> - Die Quellen der Apg., s. 8.

- <sup>57</sup> - Sorof. Die Entstehung der Apg., s. 55 сн. 62.
- <sup>58</sup> - Ibid. s. 55.
- <sup>59</sup> - Hausrath. Neutestam. Zeitegesch. th. I, s. 117.
- <sup>60</sup> - Иосиф Флавий о синедрione при Ироде говорит, что он состоял из приверженцев Ирода: συναγαγών τοὺς οἰκειοτάτους αὐτῷ (Antiqu. XV, 7, 4); συνέδριον τῶν φίλων (XVII, 3, 1).
- <sup>61</sup> - Hausrath. NT. Zeitgesch., th. I, s. 130.
- <sup>62</sup> - Joseph. Antiquit. XX, 9, 1.
- <sup>63</sup> - Renan. Die Apostel, s. 171. Volkmar. Marcus und die Synopse der Evangelien, 1876 r., s. 551.
- <sup>64</sup> - Joseph. Antiqu. XX, 9, 1.
- <sup>65</sup> - Ibid.
- <sup>66</sup> - Bel. iud. II, 8, 14.
- <sup>67</sup> - Antiquit. XVIII, 1, 4.
- <sup>68</sup> - Schdrer. Lehrbuch der NT. Zeitgesch., s, 415.
- <sup>69</sup> - Ibid. s. 432.
- <sup>70</sup> - Joseph. Antiqu. XIII, 10, 6; XVII, 2, 4; XVIII, 1, 3, 4.
- <sup>71</sup> - Ср. напр. Joseph, de Bel. iud. II, 13,4 Иосиф характерно называет их здесь πλάνοι ἄνθρωποι καὶ ἀπατεῶνες.
- <sup>72</sup> - Schurer, Op. cit., s. 432.
- <sup>73</sup> - Sorof. Die Entstehung der Apg., s. 58.
- <sup>74</sup> - Ibid.
- <sup>75</sup> - Op. cit. s. 58.
- <sup>76</sup> - Renan, Die Apostel, s. 171.
- <sup>77</sup> - ibid. s. 172.
- <sup>78</sup> - Ср. Schmidt, Op. cit., s. 293.
- <sup>79</sup> - Терпимость Гамалиила и его защитительную речь издавна хотели объяснить тем, что он был тайный христианин и вместе с сыном своим и Никодимом был крещен апостолами Петром и Иоанном. Такое объяснение встречается в Клементинах (Ed. Gersdorf, 1838 г. Lipsiae, s. 34). Но все талмудические указания и самое содержание речи его говорят против этого предания. Из талмуда известно, что он до самой смерти оставался фарисеем (Neander, s. 59, Overbeck., s. 77).

Когда он умер, то в народе говорили, что чистота и праведность фарисейства исчезли, и слава закона прекратилась (Schürer, s. 458). В самом содержании речи заметно лишь богобоязненность благочестивого мужа и человеческое благоразумие. (Thiersch., s. 72) Гамалиил говорит так, как должен говорить религиозный, гуманный, умный человек, как благоразумный юрист и политик, который более объективно рассматривает вещи и терпимее обсуждает их (ср. Ewald, t. VI, s. 185–6). Терпимость Гамалиила довольно засвидетельствована талмудическими предписаниями, который приписываются Гамалиилу. Таковы постановления: о собирании колосьев, оставленных евреями на поле, и бедняками язычниками, об обращении с приветствием и к язычникам в праздничные дни, о попечении о языческих бедных и больных, об утешении их (см. у Hausrath'a, t. II, s. 250).

<sup>80</sup> - Neutestam. Zeitgesch, t. II, s. 306.

<sup>81</sup> - Ant. XX, 9. 1.

<sup>82</sup> - В суде они невольно в силу необходимости подчинялись тому, что скажет фарисей, чтобы иначе не сделаться нетерпимыми для массы.

<sup>83</sup> - Фаррар. Жизнь Иис. Христа. Пер. Лопухина. Большое изд. Прилож. XIV.

<sup>84</sup> - См. стр. 18.

<sup>85</sup> - Ср. на стр. 19.

<sup>86</sup> - См. стр. 20.

<sup>87</sup> - Meyer, Comm., s. 110.

<sup>88</sup> - Против Целлера, который по мягкому исходу судебного процесса заключает против действительности его. Op. cit, s. 129.

<sup>89</sup> - Ueber die lukanischen Schriften. Zw. Th. 1888 r., s. 157.

<sup>90</sup> - Jacobsen. Die Quellen der Apg., s. 13.

<sup>91</sup> - Ibid.

<sup>92</sup> - Ibid.

<sup>93</sup> - Во втором рассказе об обращении Ап. Павла св. Лука замечает об Анании, что это был муж благочестивый по закону,



одобряемый всеми иудеями (Деян.22:12). Это замечание Деесписателя об Анании еще сильнее указывает на действительность самой личности и участия, которое принимает Анания в событии обращения Ап. Павла. Потрясенный чудесным видением, Савл нуждался в успокоении и руководстве. Для этого нужен был человек, к которому Савл питал бы уважение и доверие.

<sup>94</sup> - Приведем здесь взгляд одного немецкого ученого, которого никак нельзя упрекнуть в не критичном отношении к тексту Деяний, на фактическую достоверность рассказа св. Луки об обращении Ап. Павла. «Что касается деталей этого рассказа Деяний, то наш автор, кажется, и сам не придает им особой важности, так как при новой передаче истории события каждый раз несколько изменяет их – достопримечательное доказательство непредзанятости, по которой эпический рассказчик не обращает внимания на буквальную точность своего рассказа, – непредзанятости, которая, хотя и побуждает нас к критической осторожности по отношению к рассказу, но в тоже время служит самым благоприятным ручательством за его *bona fides*». (Pfleiderer. Urchnstenthum, s. 565).

<sup>95</sup> - Die Quellen der Apg., s. 13–14, также Ueber die lukanischen Schlitten. Zw. Th. 1888 г., s. 150.

<sup>96</sup> - История Евангельская, стр. 395.

<sup>97</sup> - Jacobsen. Ueber die lukan. Schriften. Zw. Th. 1888 г., s. 151.

<sup>98</sup> - Ibid.

<sup>99</sup> - Renan, Paulus, s. 88.

<sup>100</sup> - Цезарь жалуется на их «mobilitas», «levitas», «infirmitas animi» и говорит: «in consiliis capiendis mobiles et novis plerumque rebus studentes» (в намерениях переменчивы и большие охотники до новизны). Цит. см. у Фаррара. Жизнь Ап. Павла, прим. 819. Не разумея, подобно напр. Ренану (Paulus, s. 91) под Галатами, к которым пишет послание Ап. Павел, и Ликаонийцев, мы тем не менее характеристику Галатов, даваемую Ап. Павлом, можем распространять и на жителей Ликаонии, потому что по характеру Ликаонийцы очень близко подходили

собственно к Галатам, так же были легкомысленны и суеверны, как и последние (Renan., Paulus, s. 73). «Ликаонийцы неверны, как свидетельствует, и Аристотель». Схолия на Иллиаду. см. у Фаррара, стр. 259.

<sup>101</sup> - Die Quellen der Apg., s. 14.

<sup>102</sup> - Jacobsen. Ueber die lukan. Schriften, Zw. Th. 1888 r., s. 154.

<sup>103</sup> - Die Quellen der Apg., s. 15.

<sup>104</sup> - Zw. Th. 1888 г., s. 152 ср. Die Quellen der Apg., s. 13.

<sup>105</sup> - Ср. Trip. Paulus nach der Apostelgesch., s. 26.

<sup>106</sup> - Die Quellen der Apg., s. 11.

<sup>107</sup> - Weiss, Einleitung., s. 584, прим. 3.

<sup>108</sup> - Zeller, Op. cit., s. 509.

<sup>109</sup> - Bleek, Einleitung., s. 403, прим. 1.

<sup>110</sup> - Церковная История III, 3.

<sup>111</sup> - Die neutestam. Zeitgesch. th. III, s, 329–345.

<sup>112</sup> - Weiss, Op. cit., s. 573, прим. 3.

<sup>113</sup> - Bleek, Op. cit. s. 403.

<sup>114</sup> - Op. sit., s 403.

<sup>115</sup> - Ср. Joseph. Ant. XIX, 7, 3: Ἦδεῖα γοῦν αὐτῷ δίαῖτα καὶ συνεχῆς ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἦν, καὶ τὰ πάτρια καθαρῶς ἐτήρει. Διὰ πάσης γοῦν αὐτὸν ἦγεν ἀγνείας, οὐδὲ ἡμέρα τις παρώδευεν αὐτῷ χηρεύουσα θυσίας. (Охотно и постоянно он жил в Иерусалиме и соблюдал точно отеческие уставы. Он проводил беспорочную жизнь, и ни один день не проходил у него без жертвы).

<sup>116</sup> - Overbeck, Op. sit., s. 179 ср. Renan, Die Apostel, s. 35.

<sup>117</sup> - διασπαρέντες... διήλθον ἕως Φοινίκης... прошли последовательно через весь ряд, начиная от известного пункта, в данном случае от указанного 8, 1. Ср. значение διήλθον в Рим.5:12.

<sup>118</sup> - Neander, sit., s. 74.

<sup>119</sup> - Так думает Weiss, Einleitung., s. 570

<sup>120</sup> - Paulus, s. 60.

<sup>121</sup> - Spitta. Die Apg., ihre Quellen, s. 96–7.

- <sup>122</sup> - Sorof, Op. cit. s. 62.
- <sup>123</sup> - Spitta Op. cit. s. 101–2.
- <sup>124</sup> - Jos. Antiqu. 20, 9, 7 сн. Euseb. hist. eccl. 11. 23
- <sup>125</sup> - Die Quellen der Apostelgeschichte, s.17
- <sup>126</sup> - Ibid. s. 18.
- <sup>127</sup> - Weiss, Op. cit., s. 576 ср. Zeller, Op. cit. s. 517.
- <sup>128</sup> - Op.cit., s. 17
- <sup>129</sup> - Ibid. s. 16
- <sup>130</sup> - Renan, Paulus, s. 70
- <sup>131</sup> - Cp. Zeller, Op. cit., s. 517
- <sup>132</sup> - Ibid. s. 499 ср. König., Op. cit., s. 202; Renan, Die Apostel, s. 10.
- <sup>133</sup> - Zeller, Op. cit., s. 413.
- <sup>134</sup> - Weiss, Einl., s. 569 сн. Holtzmann, Einl., s. 406, Spitta, Op. cit. s. 5.
- <sup>135</sup> - Jacobsen. Zur Kritik der Apg. Zw. Th. 1890 г., 501– 2
- <sup>136</sup> - Scholten, Das Paulinische Evangelium, s. 218, прим. I ср. Bretschneider, Lexicon manuale, t. I под слов. ἐπιχειρέω. – Ориген в толковании на 1-й ст. 1 гл. Еванг. от Луки пишет: ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ τὰ εὐαγγέλια πολλοὶ ἐθέλησαν γράψαι· ἀλλ' οἱ δόκιμοι τραπεζίται οὐ πάντα ἔκριναν, ἀλλὰ τὰ τέσσαρα μόνον ἐπέλεξαντο· τάχα οὖν τὸ ἐπεχείρησαν λεληθυῖαν ἔχει κατηγορίαν τῶν προπετῶς καὶ χωρὶς χαρίσματος ἐλθόντων ἐπὶ τὴν ἀναγραφὴν τῶν εὐαγγελίων (в Новом Завете многие хотели составляют евангелия, но славные сборщики не все одобрили, а выбрали только четыре. Т. о. τὸ ἐπεχείρησαν содержит скрытое осуждение намеревающихся необдуманно и без дара благодати писать евангелие).
- <sup>137</sup> - По конкорданции Bruder'a.
- <sup>138</sup> - Bretschneider, Lex. man. t. II, παράδοσις.
- <sup>139</sup> - Уже по одному слову пролога κατηχηθῆναι нельзя относить его к Деяниям, так как, по установившейся церковной терминологии, этим словом обозначается содержание Евангелия, а не история Апостолов, ср. König., Op.cit., s. 181.
- <sup>140</sup> - Weiss. Einl. s. 570.

<sup>141</sup> - Op.cit., s. 206.

<sup>142</sup> - Церк. История, III, 4.

<sup>143</sup> - См. Tischendorf. Ed. VIII.

<sup>144</sup> - Церк. История, III, 24 сн. III, 4

<sup>145</sup> - Athanasii opera, tom. II Synopsis sacrae scripturae, s. 119.

(Так называется книга, потому что она содержит Деяния всех Апостолов. Составитель их – евангелист Лука, написавший и эту книгу. Он был спутником прочих Апостолов, в особенности Павла, и писал по точном знании).

<sup>146</sup> - Ibid, s. 134. (Деяния Апостолов рассказал Ап. Петр, а записал сам Лука).

<sup>147</sup> - Migne, Patr. curs, compl. ser. prima t. XXIII col. 619. Liber de viris illustribus. cap. VII. (Лука написал прекрасную книгу, которая надписывается; «Деяния Апостолов» ... Итак Евангелие написал, как слышал, Деяния же Апостольские составил, как видел).

<sup>148</sup> - Sorof. Die Entstehung d. Apg., s.7 Для краткости мы употребляем в своем сочинении буквальный перевод немецкого Wirstücke.

<sup>149</sup> - Это она делала много дней. Павел, вознегодовав, обратился и сказал духу: именем Иисуса Христа повелеваю тебе выйти из неё. И дух вышел в тот же час.

<sup>150</sup> - Sorof. Op. cit., s. 8.

<sup>151</sup> - Schmidt. Die Apostelgeschichte..., s. 82.

<sup>152</sup> - Die Entstehung der Apg., s. 9.

<sup>153</sup> - Ibid.

<sup>154</sup> - Ibid, s. 10.

<sup>155</sup> - Ibid.

<sup>156</sup> - Мейер сносит здесь ἀποσπάω с Лк.22:41. По Бретшнейдеру (Lexicon manuale) ἀποσπάω = abstraho, avello, отрывать, отторгать, отнять силою.

<sup>157</sup> - Comm. über d. Apg., s. 379.

<sup>158</sup> - Op. cit., s. 11.

<sup>159</sup> - Ibid.

<sup>160</sup> - Kürze Erklärung d. Apg., s. XXXIX–XL.

<sup>161</sup> - Ibid. s. XLI.

<sup>162</sup> - Ibid. s. XL.

<sup>163</sup> - Schmidt. Op. cit., s. 21.

<sup>164</sup> - Ibid. s. 29.

<sup>165</sup> - Schmidt, s. 23.

<sup>166</sup> - Wissenschaft. Kritik d. evangel. Gesch. th. 11, s. 925.

<sup>167</sup> - Op. cit., s. 58.

<sup>168</sup> - Ход судебного процесса над Ап. Павлом, как он изображен в Деяниях, вполне согласуется с тогдашним порядком римского судопроизводства. Он начинается, как обыкновенно, с елогиума (elogium) т. е. с изложения уголовного обвинения, которое представлялось при передаче узника в ведение высшего судьи (Renan, Paulus, s. 446; König, Die Echtheit d. Apg., s. 78). Таким слогиумом было письмо Клавдия Лисия прокуратору Феликсу (Деян.25:25–30). До судебного разбирательства место заключения узника – custodia rerum – определялось прокуратором (Meyer, Comm, über die Apg., s. 497). Благоприятный слогиум доставлял обвиненному некоторое преимущество (Renan, s. 449). И Ап. Павел, по распоряжению Феликса, был заключен не в тюрьму, но находился под стражей в Иродовой претории (24, 35) – старинном дворце, построенном Иродом Великим, тогдашней резиденции прокураторов (ibid.). – Римский судья, к которому приводился узник с слогиумом, должен был раз-смотреть его дело не позже трехдневного срока (König, s. 78). Но в данном случае судебное разбирательство замедлилось поздним прибытием обвинителей и состоялось только на пятый день (24, 1). Впрочем, по счету Ренана (Paulus, s. 449, см. напротив у Wieseler'a, Gronol. d. apostol. Zeitalter, s. 104) dies cognitionum нужно принимать третий день (по приезде в Кесарию и пятый по отъезде Апостола из Иерусалима). – Самый суд происходит с соблюдением всех формальностей. Изложена была жалоба правителю на Апостола, призван был узник для очной ставки с обвинителями. От лица обвинителей говорил orator forensis, официальный адвокат Тертулл (24, 2). На греч. языке они назывались ῥήτορες, а на древне-греческом – συνήγοροι (Meyer.

Comm, über die Apg., s. 500). Речь Тертулла начиналась с обычного в то время предисловия к судебным речам *captatio benevolentiae* (Renan, s. 450) – нескольких льстивых слов по адресу Феликса. Затем следует *probatio accusantis* (König, s. 78) – подтверждение предмета тяжбы со стороны обвинителей (24, 9). Наконец обвиняемый держит речь в свою защиту (24, 10–21). В ней он между прочим обращает внимание прокуратора на то, что настоящих свидетелей, которые могли бы подтверждать обвинение против него, на лицо нет (25, 13 ср. 19). Здесь Ап. Павел выходит из того принципа римской юриспруденции, что может быть лицо, которое непосредственно присутствовало при совершении известного преступного деяния, и что всякие показания по слуху (*de auditu*) должны быть прямо отвергаемы (Wieseler, s. 379, прим. 1). На этом же основании – отсутствии важного свидетеля Лисия прокуратор отсрочивает дело Ап. Павла (24, 22). Так как не было поставлено никакого приговора относительно Ап. Павла, то прокуратор отдал Апостола под стражу, так называемую *libera custodia* (Renan, s. 451), приказал не стеснять его и не запрещать доступа к нему (24, 23). При Фесте, преемнике Феликса, процесс Апостола чуть не переносится прокуратором, вполне уяснившим себе, что дело Ап. Павла, как касающееся чисто религиозных вопросов, неподсудно ему, от римской юрисдикции к иудейской – пред синедрионе (25, 9). К изумлению Феста Ап. Павел торжественно произнес: «требую суда Кесарева». «Это слово, если его произносил римский гражданин, имело силу сделать недействительными все провинциальные судебные решения, каждый гражданин, в какой бы части света он ни жил, мог иметь притязание на то, чтобы быть отправленным в Рим и там судиться. Вообще правители провинций охотно передавали религиозные вопросы на суд кесаря» (Renan, s. 454). Св. Лука не упускает заметить даже такую детальную подробность, которая, невидимому, очень неважна, но на самом деле указывает на его тонкое знание римского судопроизводства, что еще более, конечно, подтверждает историчность всего рассказа. Фест не сразу отвечает на заявление Апостола, но переговаривает наперед с своим советом (25, 12). Это потому,

что в случае особенной опасности или открытой несостоятельности апелляции к суду кесаря она могла быть отвергнута (Meyer, в. 517). – Заявление Ап. Павла полагало теперь конец всякому судебному производству помимо кесаря. Но Апостолу сверх обыкновения пришлось выступить еще раз в качестве обвиняемого пред прокуратором. Еще не успел Апостол отправиться в Рим, к Феликсу приехали царь Агриппа II с сестрой Вереникой. Он изъявил желание послушать Ап Павла. Фест согласился на это, и на другой день Апостол должен был предстать пред блестящее собрание (25, 22–26). Это не был новый суд над Апостолом. Это было просто частное выслушивание дела, удовлетворение любопытства знатных особ, нечто в роде случайного зрелища для увеселения царственных гостей и городской аристократии. Это видно из самой уже обстановки, которая идет более для сцены, чем для серьезного судебного решения (Schmidt, s. 299 и дал.).

<sup>169</sup> - Cp. Schmidt, Op. cit, s. 35.

<sup>170</sup> - Kurze Erklärung d. Apg., s. XL.

<sup>171</sup> - Cp. Schmidt., s. 27.

<sup>172</sup> - Op. cit., XL.

<sup>173</sup> - Die heilige Sage, t. II, s. 244; t. I, s. 383–452 и особ. 417, 421.

<sup>174</sup> - Die Compos, u. Entsteh. d. Apg., s. 380 и дал.

<sup>175</sup> - Напрасно Лекебуш старается объяснить и это чудо естественным путем. Какое землетрясение могло иметь своим следствием то обстоятельство, чтобы без падения тюремных стен двери отворились и оковы спали с осужденных?

<sup>176</sup> - Schmidt, Op. cit., s. 439.

<sup>177</sup> - Renan. Die Apostel, s. 268.

<sup>178</sup> - Die Apostelgeschichte, eine Ausgleich. d. Paulinismus und d. Judenth. innerhalb d. christl. Kirche. 1850 г., s. III, 17–18.

<sup>179</sup> - Ibid. s. 12.

<sup>180</sup> - Так, по кн. Деяний (19, 12) от возложения на больных платков и опоясаний Ап. Павла прекращались болезни, и злые духи выходили, а по Ев. Марка от прикосновения к одежде Иисуса только исцеляются больные разными недугами, но духи

всегда изгоняются по слову Христа (6, 55–6; 3, 10–12; 1, 25). – Новое доказательство против гипотезы письменных источников.

<sup>181</sup> - Bauer, Op. cit., s. 16.

<sup>182</sup> - Gesch. d. Apost. Zeitalter, s. 449.

<sup>183</sup> - Ср. Tischendorf. Только в одном первоначальном греческом кодексе D читается ἥρθη ὅς (а не ὡς) νεκρός.

<sup>184</sup> - Paulus, s. 218.

<sup>185</sup> - Die Entsteh. и Compos, d. Apg., s. 381.

<sup>186</sup> - Op. cit., s. 333.

<sup>187</sup> - Op. cit., s. 68.

<sup>188</sup> - Die Apostel, s. 38.

<sup>189</sup> - Die Apostel, s. 37.

<sup>190</sup> - Einleitung in die petrin. Schriften, s. 20–29 и 218–233.

<sup>191</sup> - Die Apostelgeschichte, s. 388 и далее.

<sup>192</sup> - Die Composit. u. Entsteh. d. Apg., s. 35–81.

<sup>193</sup> - Проверка их трудов произведена по конкорданции Bruder'a и восьмому изданию Нового Завета Тишшендорфом.

<sup>194</sup> - Benan. Paulus., s. 16 ср. Weiss. Einleit., s. 570.

<sup>195</sup> - Укажем несколько примеров, характеризующих чистоту языка Дееписателя. Вместо не совсем литературного слова ὁψία, которое так часто употребляется у Матфея (8:16, 14:15, 26:20) св. Лука выбирает другие, более чистые слова и формулы (ср. Еванг.4:40, 9:12; Деян.4:3, 28:23). Чисто греческое ἔχειν или οὐκ ἔχειν τι ποιεῖν, прежде в Н. Завете не частое, у Лк.7:42, 9:58, 11:6, 12:17, 12:50, 14:14; Деян.4:14, 25:26; διανύειν в Н. Завете только в Деяниях, у классиков часто. Ἐντόπιος только в Деяниях, у классиков часто. Πλεῖν у св. Луки в Евангелии и Деяниях с значением «плыть по морю», также у классиков. Βλέπειν, как и у классиков, о географическом положении только у св. Луки (Деян.27:12). Βάλλειν в неперех. значении только у св. Луки, часто у классиков. Αὐτόχειρ только у св. Луки, у классиков часто. Ἀσιτία чисто греческое только у св. Луки; διατελεῖν с прилаг. вместо прич. только у св. Луки, как и у греч. классиков. Μεταβάλλεσθαι только у св. Луки, в греч. классическом яз. часто. Цитаты из В. Завета приводятся св. Лукой по переводу LXX.



Арамейские слова и названия св. Лука употребляет с присоединением греч. перевода (Деян.1:19, 4:36, 9:36).

<sup>196</sup> - Weiss. Einleit., s. 570.

<sup>197</sup> - Гэрике. Введение, стр. 136, прим. 13.

<sup>198</sup> - Op. cit., s. 391.

<sup>199</sup> - Op. cit., s. 192.

<sup>200</sup> - Op. cit., s. 13

<sup>201</sup> - См. Bruder'a, s. 619–621 об аттракции.

<sup>202</sup> - Такова же конструкция в 13, 39: ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιοθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται, где ὧν относится ко всему положению, почему смысл такой: «вера в Иис. Хр. доставляет оправдание, которого совсем не давал закон, от всех грехов», а не: «вера оправдывает от грехов, очищения от которых не давал закон», как отриц. критика. Подробности ниже.

<sup>203</sup> - Op. cit., s. 394.

<sup>204</sup> - Еще примеры см. у Целлера на стр. 424–5.

<sup>205</sup> - Zeller, Op. cit., s. 399.

<sup>206</sup> - В параллель с ними могут быть поставлены след. специфические выражения, встречающиеся раньше: προτείνειν τοῖς ἱμαῖσιν (22, 25), δεξιολάβοι (23, 23), ἐμφανίζειν τινὶ κατὰ τινός (24, 1; 25, 2), ἀναβάλλεσθαι (24, 22), χάριτας или χάριν κατατίθεσθαι (24, 27; 25, 9), χαρίζεσθαι τινά τινι (25, 11, 16); συμβούλιον (25, 12), αἰτεῖσθαι κατὰ τινος δίκην (25, 15).

<sup>207</sup> - Еще примеры в подобном же роде. см. у Baumgarten'a, t. II, s. 390.

<sup>208</sup> - Целлер в анализе 27 и 28 гл. со стороны языка рассматривает это слово, как знаменательную особенность языка последних глав. Op. cit., s. 514.

<sup>209</sup> - Естественно разрешается и второе недоумение Целлера перед новым оборотом в 27 гл. Ibid.

<sup>210</sup> - Cp. Oertel, Paulus in d. Apg. s. 34.

<sup>211</sup> - Neander. Gesch. d. Pflanz. u. Leitung d. christl. Kirehe, s. 172.

<sup>212</sup> - Einleit., s. 412.

<sup>213</sup> - Op. cit. t. II, s. 174.

<sup>214</sup> - Против Oertel 'я, который думает, что оригинал послания был написан по-арамейски, а Дееписатель сделал перевод с него (s. 227), и Целлера, который сомневается в греческом оригинале послания, потому что оно вышло из Палестины (s. 247). Никаких следов перевода послания у Дееписателя нельзя открыть.

<sup>215</sup> - Schleiermacher, Einleit., s. 371 и дал. Bleek, Einleit., s. 410.

<sup>216</sup> - Zeller, s. 412.

<sup>217</sup> - Bleek. Einleit., s. 412.

<sup>218</sup> - Zeller, s. 502. Lekebusch., s. 404.

<sup>219</sup> - Bleek., s. 412.

<sup>220</sup> - Op. cit., s. 503.

<sup>221</sup> - Чтобы не быть голословными, отметим несколько совпадений между разобранною нами речью Апостола Петра и его посланиями, хотя это прямо и не относится к нашей задаче. Ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις (ст. 17) – единственная в произведениях св. Луки формула напоминает 1Пет. 1, 5, 20; 2Пет. 3, 3. Πρόγνωσις (ст. 23) еще только 1Пет.1:2 сн. 20, тогда как у св. Луки обыкновенно βουλή. Καρπὸς ὁσφύος (ст. 30), хотя и есть параллель в 3-м Евангелии – καρπὸς τῆς κοιλίας (1, 42), а в посл. Петра нельзя подыскать подобных, форма все-таки чисто еврейская. Название Бога Отцом (πατήρ), частое в третьем Евангелии, в Деяниях только здесь (ст. 33), в речи Ап. Петра, параллельно 1Пет.1, 2, 3; δореά (ст. 38) в Деян. еще только в устах Ап. Петра (8, 20; 10, 45; 11, 17), тогда как в 3-м Еванг., δῶρα, δῶρον δωρεῖσθαι во 2Пет. 1, 34; σκολιός (ст. 40) в 1Пет.2:18. Еще примеры сравнения речей Ап. Петра с его посл. см. у König'a, s. 191 и Ebrard'a, s. 867.

<sup>222</sup> - Mayerhoff. Op. cit., s. 219.

<sup>223</sup> - Ἱεροσόλυμα – очень редкая форма в третьем Евангелии.

<sup>224</sup> - Солярский. Опыт библейского словаря. СПб. 1881 г., т. П, под сл. «Иерусалим», стр. 190.

<sup>225</sup> - Schurer. Neutestam. Zeitgesch., s. 380.

<sup>226</sup> - Text. rec. Ἱερουσαλήμ, но кодексы NABDE, Златоуст, catenae, а за ними и Тишшендорф Ἱεροσόλυμα.

<sup>227</sup> - В 16, 4 и 19, 21 принятый текст нужно исправить в м. Ἱερουσαλήμ «Ἱεροσόλυμα» согласно с Тишшендорфом. Странно несколько употребл. Ἱερουσαλήμ в 20, 22 в речи Ап. к Ефесск. пресвитерам, но здесь можно выходить из того соображения, что Ап. в 22 ст. упоминает о «влечении его в Иерусалим Духом», почему он и избегает употреблять, так сказать, более светскую, форму Ἱεροσόλυμα. Ἱερουσαλήμ в 24, 11 употреблено, вероятно, ради Иудеев, которые во множестве присутствовали при разборе дела Фестом. В первой части Ἱεροσόλυμα встречается в отрывке (8, 1–25), где действие переносится из Иерусалима в Самарию.

<sup>228</sup> - Weiss. Einleitung., s. 570.

<sup>229</sup> - Op. cit., s. 493.

<sup>230</sup> - Nösgen. Das historiograph. Verfahren d. dritten Evangel. St. u. Krit. 1877 г., s. 479.

<sup>231</sup> - Thiersch, Versuch Kritik neutest. Schrift, s. 57.

<sup>232</sup> - Reuss. Gesch. d. neutest, Schrift., s. 35.

<sup>233</sup> - Nösgen. Stud. u. Kritik., 1877 г., s. 469.

<sup>234</sup> - Thiersch. Op. cit., s 58.

<sup>235</sup> - Nösgen, ibid. s. 480.

<sup>236</sup> - Zeller, op. cit. s. 516, пр. 1; Overbeck, s. XLV.

<sup>237</sup> - Воззрение Майерхоффа (Histor. kritisch. Einleitung in die petrin. Schriften, Hamburg, 1835 г., s. 1–30; 218–233) не совсем совпадает с мнениями указанных защитников гипотезы об авторстве Тимофея, так как он считает последнего писателем не только отделов с «мы», но всей свящ. книги.

<sup>238</sup> - Сороф собственно не принимает гипотезы письменных источников ни в каком её видоизменении, но автором рассказов с «мы» он считает Тимофея, который внес их лично в произведете Луки – Деяния Апостолов.

<sup>239</sup> - См. изложение разбираемой нами гипотезы у König'a, s. 215.

<sup>240</sup> - Как не совсем уместную вставку редактора, нарушающую общую связь рассказа, рассматривает эти стихи и Спитта. Op. cit., s. 214–215.

<sup>241</sup> - Die Entstehung d. Apg., s. 18–20.

<sup>242</sup> - Ibid. Anmerkung на s. 20.

<sup>243</sup> - Renan, Paulus, s. 92.

<sup>244</sup> - Wieseler, s. 282. Overbeck., s. 253. Zeller, s. 250, пр. 2. Meyer, 355.

<sup>245</sup> - Wieseler, 282, пр. 3.

<sup>246</sup> - Фарпар Жизнь св. Ап. Павла, прим. 647 ср. Wieseler, s. 282.

<sup>247</sup> - Winer. Biblisch. Realwörterbuch, s. 386.

<sup>248</sup> - Sorof, Op. cit., s. 18

<sup>249</sup> - Рост церквей и развитие их с внутренней и внешней стороны, о чем говорит Дееписатель, не были следствием посещения Павла и влияния его, а постоянным состоянием этих общин, вытекающим из их внутренней жизненности. Это видно из употребления не аориста, а imperfectum – ἑστέρεοῦντο καὶ ἐπείρῃσθευον. Ср. Baumgarten, II, s. 183. Дееписатель, очевидно, не теряет нити рассказа и ст. 5 отвечает на поставленный выше вопрос: «как живут братия», а вовсе не имеет в виду характеризовать этим результат нового посещения Ап. Павлом церквей.

<sup>250</sup> - В сущности, тот же самый вопрос может быть предъявлен и к Сорофу. Если Тимофей внес в повествование св. Луки биографическую заметку о себе, то почему он непосредственно за этим третьего лица не исправил на первое, а поставил «мы» только чрез несколько стихов?

<sup>251</sup> - Ueber den Zweck. d. Apg., 1841 г., s. 103.

<sup>252</sup> - Mayerhoff. Einl. in die petrin. Schriften, s. 9.

<sup>253</sup> - Die Echtheit d. AG., s. 216.

<sup>254</sup> - См. Overbeck, s. 256; Sorof., s. 22–3.

<sup>255</sup> - Ueber den Zweck d. Apg., s. 30–1.

<sup>256</sup> - Bretschneider, Lex. man. под слов, συμβιβάζω, t. П, s. 453.

<sup>257</sup> - Ueber den Zweck d. AG., s. 33.

<sup>258</sup> - Op. cit., s. 9.

<sup>259</sup> - Вы сами знаете, братия о «нашем» входе к вам, что он был не бездейственный. Но прежде пострадав и быв поруганы в Филиппах, как вы знаете, «мы» дерзнули в Боге нашем проповедати вам (2, 1 – 2).

<sup>260</sup> - «Мы», братия, старались увидеть лицо ваше. И потому мы, я Павел, и раз и два хотели прийти к вам (2, 18). Мы восхотели остаться в Афинах одни и послали Тимофея..., чтобы утвердить вас и утешить в вере вашей (3, 1 2).

<sup>261</sup> - Op. cit., s. 7

<sup>262</sup> - Bleek Einl., s. 398; Sorof, s. 39.

<sup>263</sup> - Sorof, Op. cit., s. 38–9.

<sup>264</sup> - Overbeck, Op. cit., s.381.

<sup>265</sup> - Большинство ученых исследователей Деяний признают, что οἱτοί относится ко всем личностям, названным в 4 ст. См. Oertel, s. 13, Lekebusch, s. 160, Schneckenburger, s. 34; Weiss, s. 579; Holtzmann, Zw. Th. 1881 г., s. 410; Zeller, s. 158. В противном случае вместо простого οἱτοί должно было бы стоять или повторение имен Τυχικός καὶ Τρόφιμος, или: οἱτοί οἱ δύο. Сущность дела нисколько не изменяется, примем мы lectio recepta ст. 4–5, или опустим слова – ἄχρι τῆς Ἀσίας и вместе с Лахманном предпочтем чтение οἱτοί δέ (Zeller, s. 458 и прим. 2).

<sup>266</sup> - Sorof., s. 39.

<sup>267</sup> - Zw. Th. 1881 г. Der Wirbericht der Apg., s. 410.

<sup>268</sup> - Ueber d. Zweck. d. Apg., s. 43.

<sup>269</sup> - Cp. König. Op. cit., s. 228.

<sup>270</sup> - Bleek. Einl., s. 399.

<sup>271</sup> - См. цит. ст. Seyfert'a в Zw. Th. 1885 г.

<sup>272</sup> - Paulus dec Apostel dor Heiden, Leipzig. 1869 г. s. 214.

<sup>273</sup> - Horst. Essai sur les sources de la deuxieme partie des actes des Apotres, 1849 г. Изложение положений Горста см. у Krenkel'я, s. 215.

<sup>274</sup> - Die Anfänge des Romischen Christeathums.

<sup>275</sup> - Die Quellen der Apg., s. 24.

- 276 - Krenkel, s. 214 ср. Kneucker, s. 14.  
277 - Kneucker, s. 15 ср. Horst у Krenkel'я, s. 215.  
278 - У Krenkel'я, s, 215.  
279 - Kneucker, Op. cit., s. 15.  
280 - Renan. Paulus, s. 240 ср. 299.  
281 - Kneucker, Op. cit. s. 16–17.  
282 - Holtzmann. Der Wirbericht d. Apg., Zw. Th. 1881 г. s. 412.  
283 - Krenkel, 214 ср. Kneucker, s.16.  
284 - Krenkel, 214 ср. Kneucker, s. 16.  
285 - Op. cit. s. 457.  
286 - Op. cit., s. XLV.  
287 - Op. cit., s. 460.  
288 - Schmidt, Apostelgeschichte, s. 4.  
289 - Цитаты взяты у König'a, s. 209.  
290 - Apostelgeschichte, s. 456.  
291 - Op. cit. s. XLVI.  
292 - Op. cit. s. 515.  
293 - Op. cit. s. XLIX.  
294 - Weiss, Einl., s. 584.  
295 - Wissenschaft. Kritik d. evang. Gesch., t. II, s. 914.  
296 - Einleit., s. 348.  
297 - Einleit., s. 395.  
298 - Op. cit., s. 455.  
299 - Op. cit., s. 913.  
300 - ibid. Weiss, Einl. 583, пр. 2.  
301 - Op. cit., s. 319.  
302 - Op. cit., s. 459.  
303 - Bleek. Einleit, s. 396.  
304 - Op. cit., s. 455.  
305 - Это есть воспроизведение древнего мнения. См. Eus.  
h. e. III, 4; Иерон. De vir. illustr. с. VII.  
306 - Geschichte d. apost. Kirche, 344, пр – 1.  
307 - König, s. 232.

- 308 - Op. cit., s. 27–28.  
309 - Op. cit., s. 28  
310 - Lekebusch. Dio Entsteh u. Comp, d. Apg., s 397.  
311 - Op. cit., s. 28.  
312 - Ibid.  
313 - Op. cit., s. 27  
314 - Ibid.  
315 - Op. cit., s. 29  
316 - Op. cit., s. 26  
317 - Emleit. S. 397.  
318 - Schneckenburger, Op. cit., s. 18

Памяти древн. христ. письм. в рус. пер. 1868. Св. Ириней Лионского . Против ересей.

<sup>320</sup> - Die Apg., s. 70.

<sup>321</sup> - Die Apg., s. 71 сн. 36.

<sup>322</sup> - Пам. древн. христ. письм. в рус. пер. Сочин. хр. апологетов, т. 3; 1862 г.

<sup>323</sup> - Ed Potteri, tom. II, s. 966–989.

<sup>324</sup> - Ebrard, op. cit. s. 863, прим. 6. Феодотиане утверждали образование мира из материи через Димиурга, Деяния же в 17, 24: Ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς Κύριος ὑπάρχων... αὐτὸς διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα· ἐποίησε δὲ ἐξ ἐνὸς αἵματος πᾶν ἔθνος. Феодотиане учили, что патриархи В.З. получили семя гносиса через ангела, Деян. 7, 2: ὁ θεὸς τῆς δόξης ὤφθη τῷ πατρὶ ὑμῶν Ἀβραάμ.

<sup>325</sup> - Ibid. s. 863.

<sup>326</sup> - Ср. стр. 9 нашего сочинения. Впрочем, Еввиониты значительно исказили канонические Деяния. Об ересеях, 30, 16. Твор. Епиф. ч. I, стр. 239.

<sup>327</sup> - Die Apostelgesch., s. 73.

<sup>328</sup> - Die Apg., s. 459.

<sup>329</sup> - Die Apostel, s. 15.

<sup>330</sup> - Ibid.

<sup>331</sup> - Ibid. s. 16.

<sup>332</sup> - Hesse. Das Muratorische Fragment neu untersucht u. erklärt. 1873 г., s. 67 и 125. «Третья книга Евангелия по Луке. Этот Лука был врач и по вознесении Христа, как ученый юрист, сопровождал Павлу. Он написал (Евангелие) под своим именем по слуху, а Господа не видел во плоти и потому должен был исследовать. Итак, он начал повествование с рождения Иоанна. Деяния же всех Апостолов, описанные в одной книге, Лука обобщил для славного Феофила, потому что нечто происходило в присутствии Луки».



- 333 - König, Op. cit., s. 46.
- 334 - См. наше сочинение, стр. 71 прим. 1.
- 335 - König. Op. cit., s. 47.
- 336 - Hesse, op. cit., s. 82 ср. Holtzmann, Einl., s. 148.
- 337 - König, s. 48.
- 338 - Ibid, s. 48 ср. s. 15.
- 339 - Ed. Potteri, s. 696.
- 340 - См. у Евс. Hist. eccl. VI, 25.
- 341 - Отрицательная критика для обоснования своего мнения о непринадлежности Деяний св. Луке не пользуется свидетельством св. Златоуста о разнообразии мнений в его время касательно Деяний. Это, вероятно, зависит от того, что в науке существуют сильные подозрения относительно подлинности указанной беседы св. Златоуста (см. у Cornely. Histor. et crit. Introductio, 1886 г., s. 321, прим. 8). Но и помимо этого свидетельство св. Златоуста не может служить надежным аргументом для отрицательной критики. Из него с такою же основательностью можно заключать о непринадлежности Деяний св. Луке, с какой из жалобы того же Златоуста на малое знакомство современного ему общества с этой книгой (Бесед. на пади. Деян. 1, 3; Бес. на Деян. Ап.1:1) можно выводить заключение о позднем происхождении Деяний.
- 342 - Weiss, Einl. s. 585, прим. 1.
- 343 - Ibid.
- 344 - Op. cit., s. 389.
- 345 - См. предварительные замечания.
- 346 - Das Urchristenthum, s. 544.
- 347 - Ibid, s. 546.
- 348 - Die Apostel, s. 25.
- 349 - Scholten. Das Paulin. Evangelium, s. 236–7.
- 350 - Ueber den Zweck d. Apg., s. 217–218.
- 351 - Ibid, s. 92.
- 352 - Paulus, s. 14–16. Das Christenthum 3 ersten Jahrh., s. 125–9.

- 353 - Das nachapostolische Zeitalter, t. II, s. 112–113.
- 354 - Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht, s. 363.
- 355 - Das Urchristenthum, s. 548.
- 356 - Commentar über die Apg., s. XXXI XXXII.
- 357 - Lehrbuch d. Dogmengeschichte, 1886 г., s. 47, пр. 1.
- 358 - Das Urchristenthum, s. 545.
- 359 - Ibid. s. 546.
- 360 - Ibid. s. 548. Пфлейдерер, вслед за тюбингенцами, происхождение Деяний относит ко II-му веку.
- 361 - Zeller, Op. cit. s. 316.
- 362 - Renan. Die Apostel, s. 21.
- 363 - Pfleiderer, Das Urchristenthum, s. 546.
- 364 - Nösgen. Das historiograph. Verfahren des dritten Evangelisten. – Stud. u. Kritik. 1877 г., s. 468.
- 365 - См. выше в конце 1-ой главы.
- 366 - Renan. Die Apostel, s. 243.
- 367 - Nösgen, Op. cit. Stud. u. Kritik., s. 469.
- 368 - См. Bretschneider, t. II, под сл. Παρακολουθέω.
- 369 - Scholten, Op. cit. s. 248 сн. 250.
- 370 - Bretschneider, t. I, под сл. ἀκρίβεια.
- 371 - «Св. Павел, имевший благодать Духа, не прошел мимо надписи жертвенника, а ты не обращаешь внимания на надписи Писаний? Он не оставил без внимания того, что написали афиняне идолопоклонники, а ты не считаешь необходимым того, что написал Дух Святой?» (Бес. 1-я на надпис. Деян. Ап., 3).
- 372 - Cp. Cornely. Histor. et crit. introduct. in libros sacros, s. 315.
- 373 - Tischendorf. Ed. VIII.
- 374 - Ibid.
- 375 - Cp. Cornely. Op. cit., s. 315–6.
- 376 - Einleit. in die petrin. Schriften, s. 5.
- 377 - Das Urchristenthum, s. 549.

378 - Против Овербека, который такие пропуски в характеристике Павла считает не совместными с указанной целью кн. Деяний. Comm. zur Apostelgesch., s. XXVIII.

379 - Bleek. Einl., s. 385 сн. Schneckenburger, Op. cit. s. 48.

380 - Ср. Weiss, Einl., s. 562.

381 - Overbeck, s. XXVII.

382 - Sueton. Claud. XXV: Iudaeos, impulsore chresto assidue tumultuantes, ex Roma expulit. Suetonii opera, Parisiis. 1828 г., t. II, s. 122.

383 - См. Sueton. Nero, 16. Tacitus: Has superstitiones, licet contrarias sibi, iisdem tamen auctoribus profectas; christianos ex Iudaeis exstitisse. Ann. XII, 44. Taciti opera, 1846 г., t. I, s. 397.

384 - Zeller, Op. cit. s. 369 и дал.

385 - Op. cit., s. XXVII.

386 - Ibid. s. XLVIII.

387 - Schmidt, Die Apg., s. 239.

388 - 29 ст. нет в код. N, A, B, E, некоторых минускульных переводах Вульгаты, сирском, коптском, армянском. Опускают его также Lachmann, Tischendorf.

389 - Op. cit., s. 205.

390 - Comm. zur Apg., s. 209, примеч.

391 - Таково воззрение Шнеккенбургера, Целлера, Овербека.

392 - Renan. Die Apostel, s. 25–26 ср. Baur, Paulus, s. 8.

393 - Schneckenburger, Op. cit., s. 127 и дал. Baur, s. 116–117, Zeller, s. 297–301; Overbeck, ad loc.

394 - Zeller, Op. cit. s. 259.

395 - Baur. Paulus, s. 191.

396 - Ueber d. Zweck der Apg., s. 130.

397 - Schneckenburger, Op. cit., s. 130; Zeller, s. 328; Overbeck, Comm, zur Apg., s. 204.

398 - Overbeck., s. 205–6.

399 - Zeller, Op. cit., s. 299.

400 - Ради Его возвещается вам прощение грехов; во всем, в чем-вы не могли оправдаться законом Моисеевым,

оправдывается Им всякий верующий.

<sup>401</sup> - Overbeck., s. 204.

<sup>402</sup> - Neander, s. 151. Ранее мы отмечали не один случай в Деяниях, когда местоимение ὅς относится к целому выражению. См. стр. 94.

<sup>403</sup> - Οὐ γὰρ τολμήσω λαλεῖν τι ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ, εἰς ὑπακοὴν ἔθνων, λόγῳ καὶ ἔργῳ, где дается не такая мысль: «я не осмелюсь сказать что-нибудь такое, что «не через меня» Христос совершил», но: «я не осмелюсь сказать что-нибудь такое, что «не Христос совершил» через меня» (Op. cit., s. 131).

<sup>404</sup> - Op. cit., s. 298.

<sup>405</sup> - «Ибо всем нам должно явиться пред судище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое. Итак, зная страх Господень, мы вразумляем людей».

<sup>406</sup> - Schneckenburger, s. 141 ff.

<sup>407</sup> - Ibid., s. 150–1.

<sup>408</sup> - Die Apg., s. 341.

<sup>409</sup> - Тацит отзывается о нем: per omnem saevitiam ac libidinem jus regium servili ingenio exercuit. (Taciti opera, 1848 r. t. II. Hist. V, 10, s. 307). Cuncta malefacta sibi impune ratus tanta potentia subnixo (Ann. XII, 54; t. 1, s. 403).

<sup>410</sup> - См. о воспитании и характере Агриппы у Schürer'a, Lehrbuch d.NT, Zeitgesch. s. 315–319.

<sup>411</sup> - Zeller, Die Apg., s. 308–310 ср. Baur, Paulus, s. 356 и дал.

<sup>412</sup> - Schneckenburger, Op. cit., s. 83–4.

<sup>413</sup> - Ueber den histor. Charakter der Apg., Stud. u. Kritik. 1837 r., s. 305.

<sup>414</sup> - См. у Schneckenburger'a, Op. cit., s. 80.

<sup>415</sup> - Stud. u. Kritik. 1837 г., s. 306.

<sup>416</sup> - Цит. см. у Hausrath'a. Neut. Zeitgesish. t. II, s. 123.

<sup>417</sup> - Sat. 1, 4, 142–143: ac veluti te iudaei cogemus in hanc concedere turbam. Цит. у Schurer'a. s. 644 прим.3

<sup>418</sup> - Οὐδ' ἔστιν οὐ πόλις Ἑλλήνων οὐδ' ἡτισοῦν οὐδὲ βάρβαρος, οὐδὲ ἓν ἔθνος, ἔνθα μὴ τὸ τῆς ἐβδομάδος, ἣν ἀρχοῦμεν ἡμεῖς, ἔθος οὐ διαπεφοίτηκε, καὶ αἱ νηστεῖαι καὶ λύχνων ἀνακαύσεις καὶ πολλὰ τῶν εἰς βρῶσιν ἡμῖν οὐ γενομισμένων παρατετήρηται (Contra Apion. II, 39) ср. Apion , 10: πολλοὶ παρ' αὐτῶν εἰς τοὺς ἡμετέρους νόμους συνέβησαν εἰσελθεῖν.

<sup>419</sup> - «Обычай этого злодейского народа возымел такую силу, что принят уже по всей земле: будучи побеждены, они дали законы победителям». У Августина. О граде Божием 6,11.

<sup>420</sup> - Dio Cass. XXXVII, 17: Ἡ τε χώρας Ἰουδαία καὶ αὐτοὶ Ἰουδαῖοι ὠνομάδονται. Ἡ δὲ ἐπὶ κλησις αὕτη ἐκείνοις μὲν οὐκ οἶδ' ὅθεν ἤρξατο γενέσθαι, φέρει δὲ καὶ ἐπὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ὅσοι τὰ νόμιμα αὐτῶν, καίπερ ἄλλοεθνεῖς ὄντες, ζηλοῦσι. (Страна иудейская и сами иудеи презираются. Не знаю, откуда у них произошло самое прозвание, но его носят столько других народов, которые, будучи чужеземцами, однако соревнуют им в их заповедях). (Cassii Dionis opera. Editio stereotypa 1820 г., t. I, s. 152).

<sup>421</sup> - Op. cit., II, s. 115.

<sup>422</sup> - Ibid.

<sup>423</sup> - Renan. Paulus, s. 134.

<sup>424</sup> - Hausrath. Op. cit. t. II, s. 117.

<sup>425</sup> - Ibid. s. 120.

<sup>426</sup> - Thiersch. Die Kirche im apostolisch. Zeitalter, s. 123.

<sup>427</sup> - Schmidt. Die Apg., s. 498.

<sup>428</sup> - Text rec: παρεκάλουν τὰ ἔθνη. Но τὰ ἔθνη есть простая глосса, не встречаемая в кодексах NABCEI и мн. др. у Злат., в катенах, в перев. вульгаты, сирском, коптском, армянском. См. Tischendorf.

<sup>429</sup> - См. у преосв. Феофана, Толков, на послан, к Римл. 8 гл., ст. 13.

<sup>430</sup> - См. у преосв. Феофана. Толк, на посл, к Римл. гл. 4, 12 ст.

<sup>431</sup> - Анализ произведен по Шмидту, Мейеру, Овербеку, а из отцов по св. Златоусту.

<sup>432</sup> - «Завещаю вам завет вечен, преподобная Давидова верная. Се Свидетельство во языцех дах его князя и повелителя языком. Се языцы, иже не ведяху тебе, призовуть тя, иже не познаша тебе, к тебе прибегнуть ради Господа Бога твоего, святого Израилева, яко прослави тя».

<sup>433</sup> - Ср. Schmidt, s. 475. Позднее мы будем иметь случай показать, что в сущности такое назначение сознавалось самим народом Иудейским.

<sup>434</sup> - Не смотря на значительное расположение языческого общества к иудейству и успешный прозелитизм, в массе язычества жило страшное отвращение и презрение к иудейству, в частности и в особенности к обрезанию. Языческая литература полна неблагоприятными и враждебными отзывами об иудействе и обрезании. Собрание их см. у Фаррара, прим. XIV.

<sup>435</sup> - Schmidt, s. 486.

<sup>436</sup> - См. у преосв. Феофана. Толк. на послан. к Римл. 11 гл. 11 ст.

<sup>437</sup> - Urchristenthum, s. 609.

<sup>438</sup> - Comm. zur. Apg., s. 207.

<sup>439</sup> - Comm. zur. Apg., s. 367.

<sup>440</sup> - Overbeck. Comm. zur Apg., s. 378.

<sup>441</sup> - Ibid, s. 251; прим. 2-е.

<sup>442</sup> - «Видишь ли пользу обмана? Не только врачующие тела, но и пекущиеся о исцелении душевных болезней часто пользуются таким лекарством. Сим образом блаженный Павел привел ко Христу многие тысячи иудеев (21, 20–26). С сим именно намерением он обрезал Тимофея». Слова о священстве в рус. пер. Колоколова 1836 г. Слово 1-е, стр. 24.

<sup>443</sup> - Didicimus, quod propter metum Iudaeorum, et Petrus et Paulus aequaliter finxerint se legis praecepta servare. Qua igitur fronte, qua audacia Paulus in altero reprehendat quod ipse commisit? Ego, immo alii ante me exposuerunt causam, quam putaverant, non officiosum mendacium defendentes, sicut tu scribis, sed docentes honestam dispensationem. (Мы научены, что ради страха пред иудеями Петр и Павел одинаково выдавали себя

охранителями предписаний закона. Итак, с каким же видом, с какой дерзостью Павел порицает в другом то, что сам допускал? Я, а в особенности другие предо мною выставляли причину, которую считали уважительною, не защищая учтивую ложь, как ты пишешь, но с целью научить честному благоразумию). Sancti Avgustini opera, tom 2. Venetiis, MDCCXXI, s. 173. Hieronymi ad Avgustin. epist. LXXV, 11.

<sup>444</sup> - Gfrörer, Die heilige Sage, 1, s. 431.

<sup>445</sup> - Trip. Paulus nach der Apg., s. 247.

<sup>446</sup> - Thiersch. Die Kirche im apostol. Zeitalter, s. 170.

<sup>447</sup> - Overbeck, s. 383 Hausrath., t. III, th. 2, s. 39. Krenkel, s. 164. Впрочем, также Meyer, s. 468.

<sup>448</sup> - Что Ап. Павел сам принял на себя обет назорейства, заключают из слов св. Иакова к Апостолу – ἀγνίσθητι σὺν αὐτοῖς. Но ἀγνίξεσθαι употребляется для обозначения очищения вообще, которое должно было предшествовать каждому посещению храма и богослужебному действию, и в особенности очищению пред праздниками (Ин.11:55; 2 Моис. 19, 10; 2Пар.30:3, 16; 2Мак.12:38). (Bretschneider под слов. ἀγνίξω). Отсюда вполне применимое для обозначения «очищения, освящения», которому подвергался назорей при конце своего обета пред принесением жертв и входом в храм, оно, однако, не означает полного принятия на себя обета назорея. Выразительное же прибавление ἀγνίσθητι «σὺν αὐτοῖς» (назореями), на чем думают обосновать предположение о принятии на себя Апостолом самого обета назорейства, (Overbeck, Op. cit., s. 383 сн. Meyer, s. 468), указывает лишь на тесное общение его с назореями, на участие его в «чрезвычайном» очищении, которое выполняли назореи. Верность свою закону Моисееву Апостол мог лучше всего засвидетельствовать участием именно в каких-нибудь особенных ритуальных церемониях закона Моисеева. Такими были сложные жертвоприношения пред концом обета назорейства и связанный с ними очищения. Возможность допустить в данном случае принятие Апостолом обета назорейства устраняется также тем, что и по свидетельству

Иосифа Флавия, и по Талмуду обет назорейства должен был простираться до 30 дней, (Overbeck. Op. cit., в. 384), а Апостол уже на следующий день, очистившись, входит в храм (21,26). Догадываются, что священники для тех, кто принимал на себя издержки по обету за других, сокращали срок обета. (Ibid, s. 384 сн. Meyer, 268). Но эта догадка не подкрепляется никакими археологическими и историческими свидетельствами.

<sup>449</sup> - Paulus, s. 436.

<sup>450</sup> - См. стр. 44.

<sup>451</sup> - Antiquit. XIX, 6, 1.

<sup>452</sup> - Правда, и здесь εὐχή (обет) некоторыми понимается не в смысле назорейского обета, а *votum civile*, который чаще всего давался в каких-нибудь опасностях. *Votum civile* не имел ничего общего с назорейским обетом, не нуждался в посредств храма или священников, вообще не был связан никакими предписанными формами. Он не был специфически иудейским обетом, но коренился в общем обычае того времени давать обеты и поэтому встречался также у язычников (Trip. Paulus, s. 240). Св. Деяния не опеределают точно, какой это был обет, называя его вообще εὐχή, под какое определение могут подходить все религиозные обеты. Но без ближайшего определения понятия εὐχή употребляет это слово и Иосиф Флавий, хотя, несомненно, он понимает под ним именно обет назорейства ἐπεδήμει ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις, εὐχὴν ἐτελοῦσα τῷ Θεῷ· τοὺς γὰρ ἢ νόσῳ καταπονούμενους, ἢ τισὶν ἄλλαις ἀνάγκαις, ἔθος εὐχεσθαι πρὸς τριάκοντα ἡμερῶν, ἧς ἀποδώσειν μέλλοιεν θυσίας, οἶνου τε ἀφέξασθαι καὶ ξυρῆσασθαι τὰς κόμας (прибыла Вереника в Иерусалим для исполнения обета Богу, потому что было в обычае у страдающих болезнию или от каких-либо других бедствий, перед тем как принести жертвы, давать обет воздерживаться в продолжение 30 дней от вина и остричь волосы). (Ioseph. Bell. Iud. II, 15, 1). Как внешний признак обета, данного Ап. Павлом, св. Лука указывает также стрижение волос. Поэтому под εὐχή естественнее всего разуметь обет назорейства, чем какой-либо иной, заимствованный у язычников. Не этот ли обет побуждал Ап. Павла «непременно» (πάντως) провести приближающийся праздник в Иерусалиме



(18, 21)? Не оканчивался ли к этому времени срок обета, данного Ап. Павлом, заключение которого состояло в принесении жертв и стрижении волос непременно в Иерусалиме (Числ.6:18)? Внешней причиной, вызвавшей у Апостола обет назорейства, могла быть та опасность, которой подвергался Ап. Павел в Коринфе, и от которой он счастливо избавился (18, 12–16). Позднее мы надеемся указать и более важные и высшие цели, которые руководили Апостолом в его обещании Богу. Что касается острижения Ап. Павлом волос в Кенхреях, а не в Иерусалиме, как это требовалось обетом назорейства, то этот факт не в состоянии совсем опровергнуть наше предположение о смысле Павлова εὐχῆς. Возобновление обета назорейства по кн. Числ. (6, 9) в случае его нарушения начиналось с острижения волос. Почему нельзя предположить, что и начало обета соединялось также с острижением волос, что и сделал Ап. Павел в Кенхреях? (ср. Riehm. Handwörterbuch des Biblisch. Alterthums. Art. Nasiräer).

<sup>453</sup> - Ср. Krenkel, Paulus, s. 164.

<sup>454</sup> - Hausrath. t. III, s. 39.

<sup>455</sup> - Baumgarten, t. II, s. 147.

<sup>456</sup> - Schneckenburger, Op. cit. s. 68. Zeller, s. 303.

<sup>457</sup> - «Сирия», по словоупотреблению св. Луки, обнимает собой Финикию и Палестину (20, 3 ср. 19, 21; 20, 16; 21, 22; 21, 23). Wieseler. Chronol. der Apg. s. 47, прим. 2.

<sup>458</sup> - Кроме того, слов: δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα (18, 21) нет во многих древних кодексах и переводах. Их опускают N, A, B, E, vg. a-scr. cop. sah. aetph.го arm. Но удерживают их, Lachmann и Tischendorf.

<sup>459</sup> - Zeller, Op. cit., s. 303–304.

<sup>460</sup> - Op. cit. s. 268 сн.303.

<sup>461</sup> - Когда же это совершилось, Ап. Павел положил в духе, прошедши Македонию и Ахаию, идти в Иерусалим, сказав: я должен видеть и Рим.

<sup>462</sup> - Следует обратить внимание, как характеризует Св. Лука минувшую деятельность Ап. Павла в Ефесе. «Когда же это (См. предшеств. 20 ст.) совершилось – ὥς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα.

Πληροῦσθαι не=γίγνεσθαι, а гораздо сильнее. «Когда дело было совершенно исполнено, цель вполне достигнута» (ср. 12, 25; 14, 26).

<sup>463</sup> - Ἀνακάμπτω (18, 21) означает – обратиться назад той же дорогой, ср. Мф. 2. 12. Bretschneider, t. 1 под этим словом.

<sup>464</sup> - Die Apg., s. 366.

<sup>465</sup> - Замечательно, что в оба раза Ап. Павел спешит на праздник Пятидесятницы (20, 16 и 18, 21). Под ἑορτή в последнем случае большинство склоняется видеть именно праздник Пятидесятницы (Meuer). Этот праздник мог привлекать Апостола не своим иудейским значением, а чисто христианским, по своей великой важности для церкви христианской.

<sup>466</sup> - Указанную нами цель видит собственно и Целлер в путешествии Апостола, только он думает, что св. Лука ради этой цели выдумал путешествие, Op. cit. s. 304.

<sup>467</sup> - Κατηχήθησαν-не просто «слышали», но гораздо сильнее, ср. Лк. 1, 4; Деян. 18, 25; Рим. 2, 18; «Не сказали: они слышали, но: κατηχήθησαν т. е. убеждены и поверили» (Св. Златоуст. Толк. на Деян. Апостольск. Бес. 46,1).

<sup>468</sup> - Op. cit. s. 280.

<sup>469</sup> - Hi autem qui circa Iacobum apostoli gentibus quidem libere agere permittebant concedentes nos Spiritui Dei. Ipsi vero eundem scientes Deum perseverabant in pristinis observationibus (Migne, Patrol, ser. graec. VII, col. 910).

<sup>470</sup> - Ср. Joseph, с. Apion. II, 16, 19.

<sup>471</sup> - Overbeck., Op. cit. s. 374.

<sup>472</sup> - Отсюда видно, как неправильно замечание Овербека, что рассматриваемый случай совершенно аналогичен с упомянутым в Гал. 2, 3, когда около Ап. Павла находился необрезанный Тит, что при совершенно одинаковой внешней обстановке Апостол в одном случае допускает обрезание, в другом нет (с. 248–9). Обстановка, как видим, различная. В Иерусалиме, когда Апостол пришел туда ст. св. Титом, он находился в среде противников его, «вкравшихся лжебратий» (Гал. 2:4). Обрезать св. Тита это значило ввести в соблазн их, изменить своему принципу. Аккомодация тут шла бы в разрез с

христианской свободой. Не смотря, однако, на такое существенное различие обоих фактов – обрезания Тимофея и Тита, издавна, чтобы не поставить Апостола в противоречие с самим собой, старались доказать, что Апостол обрезал и Тита, сделав не принципиальную, но временную уступку. Так, Ириней и Тертуллиан в тексте посл. к Гал. 2, 5: Οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ, ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς – выпускают частицу οὐδέ, отчего речь приобретает положительный смысл. Однако частица οὐδέ опущена, кроме Ириней и Тертуллиана, только в кодексе D, по свидетельству Викторина не находится во многих латинских и греческих манускриптах. Кодексы же A, B, C, D cor rec E, F, K h vg, cor. syr utr, Chr. Thdrt, Гризбах, Тишшендорф, вносят в текст эту частицу и таким образом обессиливают противоположное допущение.

<sup>473</sup> - Толк. на Деян. Ап., Бес. 34, 3.

<sup>474</sup> - Die Apg., th. II, s. 192. В талмуде было такое правило: *partus sequitur ventrem*. Хотя оно теперь не было обязательно для Тимофея, так как он был уже христианин, но все-таки оно делало его обрезание более естественным и ни для кого не соблазнительным (ср. Thiersch, Op. cit. s. 135).

<sup>475</sup> - Толк. на Деян. Бес. 34, 4. Еще: «так как они намеревались проповедовать, то, чтобы вдвойне, но поразить Иудеев, обрезывает его... потому что проповедь должна была распространяться». (Там же). Лютер: «если бы я теперь пришел к Иудеям и должен был проповедовать им Евангелие, и увидел бы, что они слабы, то я согласился бы обрезаться, есть и воздерживаться так же, как и они это делали. Иначе, если б я не стал применяться к ним, то затворил бы двери пред собою и пред своим Евангелием (Werke, VIII, 1050. См. у Baumgarten'a, th. II, s. 189). Согласие обоих указанных толкователей Св. Писания, совершенно различных по своему характеру, направлению и приемам, показывает, что факт и его смысл так ясны и определены сами по себе, что перетолковывать его и сомневаться в его историчности можно только при предзанятой тенденции.

<sup>476</sup> - Sctmidt., s. 376. Oertel, s. 210.

<sup>477</sup> - Comm. uber die Apg. s. 248.

<sup>478</sup> - Ibid.

<sup>479</sup> - См. у Фаррара. Жизнь Ап. Павла, стр. 193, прим. 445.

<sup>480</sup> - Vita, 3. Οὐκ ἐξελάθοντο (ἱερεῖς) τῆς εἰς τὸ θεῖον εὐσεβείας, διατρέφοντο δὲ σύκοις καὶ καρύοις....

<sup>481</sup> - Hom. 1, 22. Климент, еще не крещенный Петром, рассказывает о нем: «καὶ ταῦτα εἰπὼν καὶ τροφῆς αὐτὸς μεταλαβὼν ἰδίᾳ κάμει μεταλαβεῖν ἐκέλευσεν· εὐλογήσας δὲ ἐπὶ τῆς τροφῆς καὶ εὐχαριστήσας, μετὰ τὸ κορεσθῆναι καὶ αὐτοῦ τοῦτο τὸν λόγον μοι ἀποδοὺς, ἐπήγαγε λέγων· δῶν σοι ὁ Θεὸς κατὰ πάντα ἐξομοιωθῆναί μοι, καὶ βαπτισθέντα τῆς αὐτῆς μοι μεταλαβεῖν τραπέζης. (Migne, Patr. ser. graec. t. II. col. 77). Сказавши это и взявши пищи, приказал и мне взять отдельно для себя самого. Благословив пищу и возблагодарив, и по вкушении давши мне объяснение этого самого, вышел, говоря: да даст тебе Бог во всем уподобиться мне и, по крещении, принять со мною участие в трапезе. Hom. II, 19, где Иисус говорит хананеянке: οὐκ ἔξεστιν ἰᾶσθαι τὰ ἔθνη, ὁικότα कुσὶν διὰ τὸ διαφόροις χρῆσθαι τροφαῖς, (не следует давать исцеления язычникам, подобным собакам ради употребления различной пищи). Почему она переходит в иудейство, и: τῷ ὁμοίως διαιτᾶσθαι τοῖς τῆς βασιλείας υἱοῖς τῆς εἰς τὴν θυγατέρα ἔτυχεν ἰάσεως (вследствие образа жизни, подобного сынам царствия, достигла исцеления дочери). (Migne, Patrol, ser. graec, t. II, col. 88–9).

<sup>482</sup> - Gesch. des Apost. Zeitalter, s. 224.

<sup>483</sup> - Op. cit. s. 251 прим.

<sup>484</sup> - Overbeck, Op. cit. s. 237, 250.

<sup>485</sup> - Si enim salutem non afferunt, cur observantur? Si autem observanda sunt, utique salutem afferunt... Neque enim indifferencia sunt inter bonum et malum. Sancti Avgust. opera. Venetiis, MDCCXXI tom. II; Hieronymi adAvgust. Epist. LXXV, 16.

<sup>486</sup> - Overbeck., s. 237 прим.

<sup>487</sup> - Это особенно ясно видно из употребления выражений в послан. к Коринф. μὴ περιτεμνέσθω и μὴ ἐπιστῆσθω. Как обрезание служит знаком принадлежности к Иудейству,

усвоения всех его обычаев, так ἐπισπάσθαι = καταλείπειν τοὺς πατρίους νόμους (Ioseph. Antiqu. XII, 5, 1).

<sup>488</sup> - Прибавл. к Твор. св. отец, 1891 г. ч. 48. Тихония Африканца книга о семи правилах для исследования и нахождения смысла св. Писания. Правило третье.

<sup>489</sup> - Overbeck, s. 250.

<sup>490</sup> - Этих слов нет в text. recept, но их принимают кодексы NAB CDEFGP, vg, sah, syr, arm go. Принимает их в свой текст и Тишшендорф.

<sup>491</sup> - Zeller, s. 240, Overbeck, s. 250.

<sup>492</sup> - Очевидно, лжеучители прямо указывали Галатам на факт обрезания Ап. Павлом Тимофея или какую-нибудь еще. Иначе нечем объяснить этот аргумент Ап. Павла.

<sup>493</sup> - Св. Златоуст. См. у преосв. Феофана. Толков, на посл. Гал. К 5, 11.

<sup>494</sup> - См. стр. 216 нашего сочинения.

<sup>495</sup> - Overbeck, s. 367.

<sup>496</sup> - Ibid., s. 370.

<sup>497</sup> - Ibid.

<sup>498</sup> - Амвросиаст: «Павел уповал на закон, не зная, что время служения ему уже прошло, и со всем жаром стремился противостоять Евангелию Христову, думая, что, действуя так, действует согласно с волею Божиею». См. у преосв. Феофана. Толк. послан. Галат, на 1, 15.

<sup>499</sup> - Ἐξαίρεῖσθαι не в смысле ἐκλέγεσθαι – «избрать», а «вырвать, спасти» (Baumgarten, t, II, s. 297), в каком смысле оно употребляется почти исключительно в греч. Библии, да и в самой кн. Деяний раньше (7, 10, 34; 12, 11. 23, 27), но спасти не от опасностей, которые ожидают Апостола в его будущей деятельности между иудеями и язычниками (Baumgarten, s. 298), а от того нравственного ослепления, в котором находился Апостол вместе со всеми теми, кому он призывается теперь проповедовать (ср Гал.1:4).

<sup>500</sup> - Overbeck, s. 372.

<sup>501</sup> - Op. cit. s. 271.

502 - Ibid.

503 - Жизнь Ап. Павла, стр. 627.

504 - Вообще тон всех речей показывает расположенность Апостола к своим соотечественникам; он не перестает называть свой народ почетными именами, отдавать всю справедливость его ревности к Богу, он скорбит лишь, что эта ревность по своему неправильному направлению ослепляет их. Речи Ап. Павла дышат любовью к своему народу, как нации.

505 - Очевидно, фарисеи – синедристы слышали эту речь Апостола. Новое доказательство того, что они могли составить себе ясное понятие, как в сущности далек от их направления Апостол – прежний фарисей. Апостолу таким образом было совершенно бесполезно заявлять о своей солидарности с ними, так как фарисеи этому никогда не могли поверить.

506 - Schmidt, s. 292.

507 - См. у Фаррара. Жизнь Ап. Павла, стр. 682.

508 - Позднее те же фарисеи примкнули к саддукеям, обвиняя Апостола пред Феликсом (21-я глава).

509 - Aus dem Urchristenthum, Zurich, 1878 г. B. I, s. 2.

510 - Keim, Op. cit., s. 22 ср Overbeck., s. 389.

511 - Так напр. о том же Египтянине Иосиф Флавий сообщает: φθάνει δὲ αὐτοῦ τὴν ὁρμὴν Φῆλιξ ὑπαντιάσας μετὰ τῶν Ῥωμαϊκῶν ὀπλιτῶν, καὶ πᾶς ὁ δῆμος συνεφύψατο τῆς ἀμύνης (Феликс предупредил его восстание, встретивши его с римскими воинами, и весь народ присоединился к защите) (de bel. lud. II, 13, 5).

512 - Ср. Nösgen. Ueber «Lucas und Iosephus». Stud. u. Krit. 1879 г., s. 529.

513 - Holtzmann. Noch einmal Lucas und Iosephus. Zw. Th. 1877 г., s. 536.

514 - Keim, Op. cit., s. 2.

515 - Lucas und Iosephus. Zw. Th. 1876 г., s. 577.

516 - Ср. Keim, Op. cit., s. 3.

517 - Keim, Op. cit., s. 18.

518 - Ant. XVIII, 1, 1; de bel, lud. II, 8, 1.

<sup>519</sup> - Schürer. Lehrbuch d. Neut. Zeitgesch. 223, Anm. 2 сн. s. 249.

<sup>520</sup> - Ant. XVII, 10, 5; de bel. lud. II, 4, 1.

<sup>521</sup> - См. у Meyer'a, s. 142.

<sup>522</sup> - De bel. lud. II, 13, 4.

<sup>523</sup> - Иосиф Флавий передает, что при прокураторе Тиверии Александре были казнены сыновья Иуды Галилеянина Таков и Симон, которые т. о. явились продолжателями дела отца: οἱ παῖδες Ἰούδα τοῦ Γαλιλαίου ἀνηρέθησαν... Ἰάκωβος καὶ Σίμων, οὓς ἀνασταυρῶσαι προσέταξεν ὁ Ἀλέξανδρος (Ant. XX, 5, 2).

<sup>524</sup> - De bel. lud. II, 8, 1; Antiqu. XVIII, 1, 1. В первом своем произведении Иосиф называет Иуду Галилеянином, а во втором ἀνὴρ Γαυλανίτης. Такое разноречие Иосифа объясняют тем, что в одном месте он называет его по месту рождения, а в другом по месту воспитания или жительства. Так Аполлоний (Apollonius, Argonauticon scriptor), отечеством которого был Египет, называется Родосцем (Rhodius). См. примеч. к изд. Флавия, Amstelaedami, 1726 г., t. II, s. 869. – Можно, наверное, предполагать, что, если бы Иосиф не назвал случайно Иуду Галилеянином, отрицательная критика воспользовалась бы случаем упрекнуть свящ. Дееписателя в грубой ошибке и отказать его рассказу в историчности и достоверности.

<sup>525</sup> - Ant. XX, 5, 1. (Во время управления Иудеи Фадом некоторый обманщик, по имени Февда, убедил громадное множество, взявши свои имения, следовать за ним к реке Иордану. Он называл себя пророком и обещал властью своею разделить для них реку и доставить им удобный переход чрез нее; говоря это, он многих обманул. Фад, конечно, не позволил им воспользоваться безрассудством, но послал против них отряд конницы, который, напавши на них нечаянно, многих убил, многих же взял живыми; самому же Февде, захвативши его живым, отрубили голову и принесли в Иерусалим).

<sup>526</sup> - См. у Kenig'a, Op. cit., s. 121

<sup>527</sup> - См. у Meyer'a, s. 142, anm.

<sup>528</sup> - См. Lexicon Graeco-Latinum, Grimm. Ad versum μετά, s. 276.

- 529 - Valesii. Annot. ad Euseb. histor. eccles. II, 11.
- 530 - Overbeck, s 78; Zeller, s. 135, даже Meyer, s. 141, отчасти Neander, s. 58, anm. 1.
- 531 - Zeller, Op. cit., s. 137.
- 532 - Ср. Joseph. Antiqu XX, 5, 1: Θεωδᾶς πείθει τὸν πλεῖστον ὄχλον и Деян.5:36 и 37: πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ. Ioseph: προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι и Деян.5, 36: λέγων εἶναι τινὰ ἐαυτόν. Ioseph: πολλοὺς μὲν ἀνεῖλεν, πολλοὺς δὲ ζῶντας ἔλαβεν и Деян.5, 36: διελύθησαν и 5, 37: διεκορπίσθησαν. На это далеко не поразительное и близкое совпадение с особенным ударением указывает Гольтцманн, яко бы на сильное доказательство заимствования св. Лукой у Иосифа Флавия. (Zw. Th. 1873 г., s. 89).
- 533 - Op. cit., s. 134.
- 534 - Op. cit., s. 133.
- 535 - Op. cit., s. 134.
- 536 - Ibid.
- 537 - Op. cit. s. 18.
- 538 - Schürer, Lehrbuch d. Neut. Zeitgesch.. s. 27.
- 539 - Antiqu. XVII, 10, 4 (в то время наступили в Иудее многочисленные смятения).
- 540 - Ant. XVII, 10, 8: (Иудея была наполнена разбойниками).
- 541 - De bei. iud. II, 4, 1: тогда в стране повсюду происходили возмущения, и время побуждало многих домогаться царства.
- 542 - König., Op. cit., s. 121.
- 543 - Ant. XX, 5, 1.
- 544 - Ant. XX, 5, 2.
- 545 - Sontag, Thoudas der Aufrührer, Stud. u. Krit. 1837 г., s. 640.
- 546 - König., Op. cit., s. 122.
- 547 - Op. cit., s. 133.
- 548 - Ibid
- 549 - Καὶ ἐν τούτῳ οἱ κατὰ Κυρήνην Ἰουδαῖοι, Ἀνδρείαν τινὰ προστησάμενοι σφῶν, τοὺς τε Ῥωμαίους καὶ τοὺς Ἕλληνας



ἔφθειρον, καὶ τὰς τε σάρκας αὐτῶν ἐσποῦντο, καὶ τὰ ἔντερα ἀνεδοῦντο, τῷ τε αἵματι ἠλείφοντο, καὶ τὰς ἀπολέμματα ἐνεδύοντο, πολλοὺς δὲ καὶ μέσους ἀπὸ κορυφῆς διέπριον. (Dionis Cassii Historiae Romanae lib. LXVIII, гл. 32. Editio stereotypa, 1829 г., т. IV).

<sup>550</sup> - Церк. История IV, 2.

<sup>551</sup> - Sonntag. Stud. u. Krit. 1837 г., s. 644–5.

<sup>552</sup> - Contra Celsum, 1, 57 (пред Рождеством Иисуса явился у иудеев некто Февда, выдающий себя за великого). Migne. Patrol, ser. grace, т. XI, col. 765.

<sup>553</sup> - Ibid, VI, 11 (Иуда же Галилеянин, как и Лука (говорит) в Деяниях Апостолов, решился выдать себя за кого-то великого, а раньше его Февда), Migne. Patrol, ser. graec. т. XI, col. 1307.

<sup>554</sup> - De bel. Jud. II, 13, 5; Ant. XX, 8, 6. По его рассказу в 58 г. пришел в Иерусалим из Египта лжепророк (προφήτης εἶναι λέγων), увлек за собой до 30 тысяч человек в пустыню, затем привел их к Масличной горе и уговаривал их к нападению на Иерусалим, обещая, что, по его слову, стены Иерусалимские падут. Феликс предупредил его предприятие, выступив против него с войском, и в сражении, в котором на стороне Феликса стоял и народ, убил до 400 человек, до 200 взял в плен; но сам Египтянин спасся бегством.

<sup>555</sup> - Zw. Th. 1873 г., s. 91

<sup>556</sup> - Keim, Op. cit., s, 21

<sup>557</sup> - συνέστη δὲ πρὸς (σικαρίοις) στίφος ἕτερον πονηρῶν, χειρὶ μὲν καθάρωτερον, ταῖς γνώμας δὲ ἀσεβέστερον, ὅπως οὐδὲν ἦπτον τῶν σφαγέων τὴν εὐδαιμονίαν τῆς πόλεως ἐλυμήνατο, πλάνοι γὰρ ἄνθρωποι καὶ ἀπατεῶνες (de bel. Iud. II, 13, 4), (к сикариям присоединилась другая толпа злодеев, более чистая по действиям, но за то более нечестивая по намерениям, которая причиняла ничуть не меньше смертельных ударов благополучию города; это были прелестники и обманщики). Или: οἱ γὰρ γόητες καὶ ληστρκοὶ συναχθέντες πολλοὺς εἰς ἀπόστασιν ἐνῆγον καὶ πρὸς ἐλευθερίαν παρεκρότου (Ibid, II, 13, 6) (обманщики и разбойники, собравшись вместе, многих приводили к отпадению и возбуждали к возвращению вольности).

558 - О них в своей истории о войне иудейской он говорит несколько раньше, а в «Древностях» в подлежащем месте и не упоминает совсем имя «сикариев».

559 - Overbeck, Op. cit., s. 389.

560 - König, s. 128.

561 - Overbeck, s. 389.

562 - Я удивляюсь совершенному, как в этом, так и в других сказаниях, согласию его (Иосифа) с Божественным Писанием. Хотя некоторым и кажется, будто он разногласит в имени царя, но время и дело указывают на одно и тоже лицо. (Церк. Ист. II, 10).

563 - Zw. Th. 1877 г., s. 537.

564 - Op. cit., s. 25.

565 - Ant. XIX, 8, 2.

566 - Ant. XIX, 6, 3.

567 - Ant. XIX, 7, 2.

568 - Ant. XIX, 8, 1.

569 - Cp. Ewald. Gesch. d. apostol. Zeitalters, t. VI, s. 329.

570 - Ibid.

571 - ...ἀκλύστῳ λιμένι, μέγεθος μὲν κατὰ τὸν Περαιᾶ, καταγωγὰς δ' ἔνδον ... ἔχοντι καὶ δευτέρους ὑφórμους (Ant. XV, 9, 6).

572 - Ant. XIV, 10, 6.

573 - Overbeck, Op. cit., s. 187.

574 - Baumgarten, t. I, s. 302.

575 - Мейер называет его Cabienetsdiener царским. Comm., s. 278.

576 - Πείθω употребляется иногда в прямом сочетании с ἀργύριον. Ἐπείσθησαν ἀργυρίῳ (2Мак.4:45). Ioseph. Ant. XIV, 11, 4: πείσας ἀργυρίῳ τὸν οἰνοχόον; Ibid. XI, 16, 4: Ἡρώδης πολλοῖς χρήμασι πείθει τὸν Ἀντόνιον (См. у Bretschneider'a, t. I, ad vers, πείθω).

577 - König, Op. cit. s. 126.

<sup>578</sup> - Cornelii Taciti opera. Rec. Orellii, 1848 г. t. II, s. 138. Тут же в примечании находим такие исторические справки: Cic. pro Flacco 7, de Graecis: cum in theatro imperiti homines rerum omnium rudes ignarique consederant, tum bella inutilia suscipiebant; tum optime meritos cives e civitate ejiciebant. (Когда в театре рассуждали несведущие во всех делах, грубые и невежды, то они возбуждали столько бесполезных войн, изгоняли из отечества столько заслуженных граждан). Frontinus Strateg. 3, 2, 6: Alcibiades in theatro disseruit, ubi ex more Graecorum locus consultationi praebebatur. (Алкивиад держал речь в театре, где по обычаю Греков было предоставлено место для совещания).

<sup>579</sup> - Ср. Деян. 19, 29, Ioseph. de bel. lud. VII, 3, 3 и предшествующее примечание.

<sup>580</sup> - По представлению Иосифа взрыв народной лести был вызван роскошной царской одеждой, искрившейся от лучей солнца, а по Деяниям речью царя. Противоречия тут нет. Любопытно сопоставить здесь следующий рассказ Тацита (II, 90): postera die, tamquam apud alterius civitatis senatum populumque, magnificam orationem de semet ipso prompsit, industriam temperantiamque suam laudibus adtollens, consciis flagitiorum ipsis, qui aderant omnique Italia, per quam somno et luxu pudendus incesserat. Характерно при этом дальнейшее замечание его: vulgus tamen vacuum curis et sine falsi verique discrimine solitas adulationes edoctum clamore et vocibus adstrepebat. (Taciti opera, t. II, s. 145). «На другой день (по вступлении своем в Рим и Капитолии) ими. Вителлий, как будто придя в чужое государство, пред сенатом и народом говорил великолепную речь о себе самом, превознося похвалами свое трудолюбие и воздержание, хотя бесчестные дела его были известны и самим присутствовавшим и всей Италии, по которой он проходил, предаваясь постыдному сну и распутству. Чернь, однако, нимало не заботясь о различении лжи от истины и будучи воспитана в обычном ласкательстве (перед цезарями) – с шумом и радостными восклицаниями рукоплескала ему.

<sup>581</sup> - О Калигуле Светоний сообщает: verum admonitus, et principum et regum se excessisse fastigium, divinam ex eo majestatem asserere sibi coepit... et quidam cum latiare Iovem

consalutarunt. (Убежденный, что он превысил достоинство начальников и царей, он начал присваивать себе божеское величие... и некоторые провозгласили его Лациумским Юпитером). (Suetonii Tranquilli opera 1828 г., tomus posterius, s. 28).

582 - Ant. XIX, 7, 4.

583 - Schürer, Zw. Th. 1876 г., s. 582.

584 - Zeller, Op. cit., s. 142.

585 - Ibid.

586 - Schürer. Zw. Th. s. 582.

587 - Zeller, s. 143.

588 - См. у König'a, s. 127.

589 - Tertulliani opera, ed. Semler'a. 1773 г. Ad. Scapulam, 3. t. III, s. 205.

590 - IV бес. на Еванг. Матфея в рус. пер. Москва. 1864 г, ч. 1, стр. 58.

591 - Церк. История, VIII, 16.

592 - Ewald, Op. cit., s. 322.

593 - Overbeck, s. 177.

594 - Ant. XX, 5, 2 ср. Ant. XX, 2, 6; Ш, 15, 3.

595 - Церк. Ист. II, 11.

596 - Frimm. Lexicon Graeco-Latinum ad versum οἰκουμένη ср. Bretschneider, t. II.

597 - См. у Meyera. Comm, über Evang. Lucas, 1864 г., s. 273

598 - Εἰς δὲ τὴν Ἀλεξάνδρειαν ἀφικμένῳ τῷ Οὐεσπασιανῶ... πρέσβεις ἐκ πάσης τῆς ἰδίας οἰκουμένης συνηδόμενοι (de bel. iud IV, II, 5) когда Веспасиан прибыл в Александрию... приехали к нему послы из всей, обладаемой им, вселенной. Καὶ μετὰ ταῦτα κρατήσαντος Οὐεσπασιανοῦ καὶ Τίτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τῆς οἰκουμένης... (Ant. XII, 3, 1): после этого, когда владычествовали во вселенной Веспасиан и Тит, сын его.

599 - Cassii Dionis hist. LX, II; t. Ш, s. 449.

600 - Ant. XV, 9, 2.

601 - Chronicon. Ed. Schoene. t. II, s. 152.

<sup>602</sup> - Taciti opera. Ann. XII, 43. t. I, s. 395: недостаток в неурожай и происшедшая отсюда молва о предзнаменована.

<sup>603</sup> - Suetonii opera. Claudius, XVIII. Tom. poster, s. 106.

<sup>604</sup> - Cassii Dionis Histor. LX, II. t. Ш, s. 449.

<sup>605</sup> - По счету Шмидта в течение 5–6 летнего срока. Op. cit., s. 158.

<sup>606</sup> - Ewald, Op. cit., s. 409.

<sup>607</sup> - Suetonii opera. Claudius, XVIII; tom. poster., s. 106.

<sup>608</sup> - Taciti opera, t. I, s. 395.

<sup>609</sup> - Упоминание Иосифа только о Палестинском голоде Шмидт объясняет тем, что во всех трех местах Иосиф лишь случайно замечает о голоде направляя все свое внимание и интерес на другие, специфические иудейские явления и дела (Op. cit., s. 159). – Это объяснение Шмидта совершенно правильно. В Ant. XX, 5, 2 Флавий вес занят течением дел в Иудее при новом прокураторе Тиверии Александре, сменившем Фада, и только мимоходом на ряду с перечислением других событий бросает заметку о голоде: ἐπὶ τοῦτοις δὲ καὶ τὸν μέγαν λιμὸν κατὰ τὴν Ἰουδαίαν συνέβη γενέσθαι. В Ant. XX, 2, 5 он, как и вообще во всей этой главе, говорит об Адрианской царице Елене, о том, как она приняла иудейский закон и опять мимоходом для иллюстрации её расположения к идеям упоминает о той помощи, какую она оказала иерусалимлянам. λιμοῦ γὰρ αὐτῶν τὴν πόλιν κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον πιεζοῦντος. В III, 15, 3 он и вовсе говорит о временах отдаленных, имеющих непосредственное отношение только к Иуде, – о Моисее, о всегдашнем уважении к законам Моисея, что он опять иллюстрирует примером из новейшего времени, отмечая, что во время голода при Клавдии священники не осмелились вкушать от хлебных жертв, принесенных на праздник опресноков.

<sup>610</sup> - Op. cit., s. 22.

<sup>611</sup> - Ibid.

<sup>612</sup> - Op. cit., s. 414, anm. 2.

<sup>613</sup> - Дела в Иудее получали все большее развитие к худшему.

<sup>614</sup> - Когда страна была очищена от разбойников, появился другой род их в Иерусалиме – т. н. сикарии, которые убивали народ ежедневно и посреди города.

<sup>615</sup> - *Intempestivis remediis delicta accendebat. Taciti opera. Ann. XII, 54. t. I, s. 404.*

<sup>616</sup> - Баумгартен приводит такие слова Гроция: *inter praecepta rhetorica est, iudicem sibi laudando benevolum reddere. Op. cit. t. II, s. 216.*

<sup>617</sup> - Sueton. Claud. XXVIII. Libertorum... Felicem, quem cohortibus et alis provinciaeque Judeae praeposuit, trium reginarum maritum. (tom. post, s. 129): (Феликса из отпущенников, женатого на трех царицах, поставил начальником над пехотными когортами и флангом армии и над Иудейской провинцией).

<sup>618</sup> - К Деян. 24, 22: *τούτέστιν ἐπιτηδὲς ὑπερέθετο, οὐ δεόμενος μαθεῖν, ἀλλὰ διακρούσασθαι τοὺς Ἰουδαίους· ἀφεῖναι οὐκ ἤθελε δι' ἐκείνους.* См. Catenae Cramer'a, s. 380.

<sup>619</sup> - Taciti opera, t. 11, s. 307.

<sup>620</sup> - Аммоний: σημειωτέον ὅτι ἤδει ὁ Φῆλιξ τὴν πίστιν ἀκριβῶς, κατηχηθεὶς ἐκ τῆς παλαιᾶς τὰ περὶ Χριστοῦ, καὶ κατὰ ἀνθρωπαρέσκειαν οὐκ ἀπέλυε τὸν Παῦλον, ὡς παρακατιῶν ὁ λόγος φησί· „θέλων δὲ χάριτας καταθέσθαι τοῖς Ἰουδαίοις ὁ Φῆλιξ”· ἔτι γε μὴν καὶ χρήματα ἐλπίζων λαμβάνειν διὰ τοῦτο παρ' αὐτοῦ· ἤδει δέ, ὡς ἔχων γυναῖκα Ἰουδαίαν, παρ' ἧς συνεχῶς ἤκουε ταῦτα. (Должно заметить, что Феликс точно знал о вере (христ.), наслышавшись издавна о Христе, и не освобождал Павла, но человекоугодничеству, как и писание говорить: «желая сделать угодное иудеям», еще же надеясь чрез это и получить от него денег, – знал же о вере, так как имел жену иудеянку, от которой постоянно слышал об этом). Catenae Cramer'a, s. 380.

<sup>621</sup> - Keim, Op. cit., s. 23 ср. Hausrath. Neutest. Zeitgesch. t. III, s. 426.

<sup>622</sup> - Taciti opera. Ann. XII, 54, t. I, s. 404. (Итак грабили друг друга Галилеяне и Самаряне, подсылали толпы разбойников, устраивали засады и, сразившись немного, приносили добычу к прокураторам Феликсу и Вентидию Куману, а эти радовались) ...

<sup>623</sup> - «Теперь пойдя, а когда найду время, позову тебя» (Деян.24:25).

<sup>624</sup> - Keim, Op. cit., s. 23.

<sup>625</sup> - Op. cit., s. 147.

<sup>626</sup> - Ant. XX, 7, 1; de bel. Jud. II, 12, 8.

<sup>627</sup> - Wieseler. Gronol. des apost. Zeitalter, s. 67.

<sup>628</sup> - Ibid. s. 596.

<sup>629</sup> - Schürer Lehrbuch d. neut. Zeitgesch., s. 302.

<sup>630</sup> - Taciti opera, t. I, s. 404.

<sup>631</sup> - Schürer, Op. cit., s. 316.

<sup>632</sup> - Zw. Th. 1877 г., s. 540.

<sup>633</sup> - Zw. Th. 1877 г., s. 539.

<sup>634</sup> - Ibid., s. 546–8. Впрочем добрая половина этих слов, по сознанию самого Гольтцманна, встречается и у LXX, откуда мог заимствовать их св. Лука.

<sup>635</sup> - Cp. Schmidt. Op. cit. s. 140.

<sup>636</sup> - Cp. Nösgen. Ueber «Lucas und Josephus». Stud. u. Krit. 1879 г., s. 524.

<sup>637</sup> - Zw. Th. 1873 г., s. 93; 1877 г., s. 539.

<sup>638</sup> - Zw. Th. 1877 г., s. 539.

<sup>639</sup> - Cp. Bretschneider, Lex. man. t. T, ad vers, ἡμέρα, ἄζυμος.

<sup>640</sup> - Ibid., t. II ad vers. πεντηκοστή.

<sup>641</sup> - Zw. Th. 1877 г., s. 539.

<sup>642</sup> - Ibid., s. 540

<sup>643</sup> - Zw. Th. 1873 г., s. 92.

<sup>644</sup> - Zw. Th. 1876 г., s. 576, anmerk. 1.

<sup>645</sup> - Keim Op. eit., s. 26 cp. Meyer, s. 178.

<sup>646</sup> - Liber hebraicarum quaestionum in Genesin. Migne. Patrol, t. XXIII, col. 1002.

<sup>647</sup> - Жизнь Ап. Павла. Стр. 279. – Употребление гагадоф в речах первомученика Стефана и Ап. Павла не только не может возбуждать подозрения в позднейшей композиции их, но служить сильнейшим доказательством их историчности. Оно так согласуется с характером обоих ораторов, знакомых с школьной

раввинской мудростью (ср. Ewald, t. VI, s. 193). В посланиях Ап. Павла можно указать ясные следы его прежней законнической мудрости – гагадофы. Таковы: упоминание о духовном питии наряду с упоминанием о небесной пище – манне (1Кор.10:4), о гонении Измаила Исааком (Гал.4:29), о третьем небе (2Кор.12:2, 4), что напоминает раввинское представление о семи небесах, о том, что сосуд с манной был золотой (Евр.9:9), что этот сосуд и жезл Ааронов находились в ковчеге (Евр.9:4) и под. Многие выражения и образы Ап. Павла находят лучшую иллюстрацию в Талмуде, напр. κόκκος σίτου (1Кор.15:36), ἐπενδύσασθαι (2Кор.5:2), μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ (Ефес.2:14), ὅσμη ἐκ θανάτου (2Кор.2:16) и под. Ср. Krenkel. Paulus, Erläuterung 7.

<sup>648</sup> - Meyer ad loc., Keim. Op. cit., s. 26.

<sup>649</sup> - Zw. Th. 1877 г., s. 539.

<sup>650</sup> - Zw. Th. 1877 г., s. 539.

<sup>651</sup> - Ibid.

<sup>652</sup> - Когда он еще разговаривал с ними. (Елеазаром и Иисусом), внезапно сошедшим на него облаком был восхищен на некоторый холм.

<sup>653</sup> - Небо – «οὐρανός», как место восхождения Иис. Христа от земли, указывается и в посланиях: Ἰησοῦς Χριστός... πορευθεὶς εἰς οὐρανόν (1Петр.3:22), καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ (Θεοῦ) ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (Ефес.1:20) εἰσῆλθεν εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν (Евр.9:24). Облако – νεφέλη, как место седалища Сына Божия, выводится в Апокалипсисе: «ἐπὶ τὴν νεφέλην καθήμενος ὅμοιος Υἱῶ ἄνθρωπῳ» (14, 14). Значит, то и другое может считаться специфически христианским представлением.

<sup>654</sup> - В свящ. книгах записал себя умершим, опасаясь, чтобы не стали говорить, что он за множество своих добродетелей восхищен был к Богу.

<sup>655</sup> - Zw. Th. 1877 г., s. 543–4.

<sup>656</sup> - См. Изд. Niese. Flavii Josephi opera, t. 3.

<sup>657</sup> - Zw. Th. 1877 г., s. 538.

<sup>658</sup> - Ibid.

<sup>659</sup> - Ibid.



- <sup>660</sup> - Op. cit., s. 26.
- <sup>661</sup> - Holtzmann, Zw. Th, 1877 г., s. 547
- <sup>662</sup> - Ibid.
- <sup>663</sup> - Сличения и соотношения всех слов произведены по Bretschneider'у, t. 1 и 2. и Wilkii. Clavis Novi Testamenti philologica.
- <sup>664</sup> - Перечень слов у Hostzmann'a, Zw. Th. 1877 г., s. 547–8.
- <sup>665</sup> - Et Lucium quidam ipsum perhibent esse Lucam qui Euangelium scripsit. Comm. in Romanos. Migne. Patr. ser. graec. t. XIV, col. 1288.
- <sup>666</sup> - Annales ecclesiast. MDCCXXXVIII, t. I, s. 510 и 586.
- <sup>667</sup> - Winer, Gramm, d. N. TI. Sprachidioms, 1844 г., s. 114.
- <sup>668</sup> - См. у Tischendorfa. Ed. VIII.
- <sup>669</sup> - Lucas medicus, Antiochensis, ut ejus scripta indicant, Graeci sermonis non ignarus fuit, sectator Apostoli Pauli.... (de vir. illustr., c. VII. Migne, Patr. ser. lat c. t. XXIII, col. 619).
- <sup>670</sup> - Λουκᾶς ὁ θεῖος, Ἀντιοχεὺς μὲν ἦν... Comm. in Luc. Migne, t 123, col. 685).
- <sup>671</sup> - Ὁ μακάριος Λουκᾶς, Ἀντιοχεὺς μὲν ἦν τὸ γένος (Comm, in. Luc. Migne, t. 129, col. 857)
- <sup>672</sup> - Tischendorf, ed. VIII.
- <sup>673</sup> - Λουκᾶς ὁ Εὐαγγελιστὴς ὑπῆρχεν ἀπὸ Ἀντιοχείας τῆς μεγάλης (См. в Acta sanctorum, 56, Octobris, t. VIII, s. 285).
- <sup>674</sup> - Λουκᾶς ὁ μέγας Εὐαγγελιστὴς ἦν ἀπὸ Ἀντιοχείας τῆς Συρίας μεγάλης (См. у Lipsius'a, Die apokryphen Apostelgesch. u. Apostellegend, B. III, s. 358, прим. 2).
- <sup>675</sup> - Acta sanct. 56, Octobris, t. VIII, s. 310–12.
- <sup>676</sup> - Только в эфиопском сказании о мученичестве св. Луки родиной его называется Далматия. Липсиус полагает, что это известие основано на недоразумении – на своеобразном истолковании 2Тим. 4, 10(т, III, s. 370),
- <sup>677</sup> - Schneckenburger, s. 28; König., s. 235.
- <sup>678</sup> - Renan, Die Apostel, s, 11.
- <sup>679</sup> - Biblisches Realwörterbuch, Art. Lucas
- <sup>680</sup> - Octobr. t. VIII, s. 283.

<sup>681</sup> - Op. cit. t. 111, s. 355.

<sup>682</sup> - Op. cit., s. 101.

<sup>683</sup> - Против Лекебуша. Op. cit., s. 390.

<sup>684</sup> - Всякое понятие, раз оно выражено в слове, получает с тех пор всю свою устойчивость, жизненность. Через имя, название отдельный предмет или целая группа их выделяются из ряда других, приобретают самость. Образование слова «христианин» поэтому составляет важный момент в исторической жизни христианства. Оно знаменовало собой, что христианство получило признание в глазах общества, как самостоятельная, независимая и отдельная от иудейства, с которым прежде смешивали его, религия.

<sup>685</sup> - Renan. Die Apostel., s. 16.

<sup>686</sup> - Ibid., s. 240.

<sup>687</sup> - Ibid., s. 250.

<sup>688</sup> - Renan., s. 250.

<sup>689</sup> - Op. cit., s. 104.

<sup>690</sup> - Чтобы не быть голословными, приведем несколько примеров из Деяний для подкрепления нашего положения. Уже в 1, 12 нам встречается точное географическое указание, что гора Елеон находилась от Иерусалима на расстоянии субботнего пути. Талмудисты устанавливали тройное расстояние, которое дозволялось иудею пройти в субботу. Среднее из них равнялось 2000 лактей, что по переводении на греч. меру, как определяет Епифаний (haeres. 66, 82), составляет шесть стадий. В шесть или пять стадий как раз и определяет Флавий (Antiqu. XX, 8, 6 ср. bell. jud. V, 2, 3) расстояние горы Елеон от Иерусалима. – Выражение Деян. 8, 26: ὁδὸν καταβαίνουσιν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Γάζαν очень точно соответствует почвенному положению свящ. земли, так как Иерусалим занимает высшее положение в сравнении с Газой, лежащей при море, хотя и расположенной на холме ср. Arrian. Alex. 2, 26: Ἀπέχει ἡ Γάζα τῆς μὲν θαλάσσης εἴκοσι μάλιστα σταδίου, καὶ ἔστι ψαμμώδης καὶ βαθεία εἰς αὐτὴν ἡ ἄνοδος καὶ ἡ θάλασσα ἡ κατὰ τὴν πόλιν τεναγώδης πᾶσα. Μεγάλη δὲ πόλις ἡ Γάζα ἣν καὶ ἐπὶ χώματος ὑψηλοῦ ὤκιστο καὶ τεῖχος περιεβέβλητο

αὐτῇ ὀχυρόν. Ἐσχάτῃ δὲ ὤκειτο, ὡς ἐπ' Αἰγύπτου ἐκ Φοινίκης ἰόντι ἐπὶ τῇ ἀρχῇ τῆς ἐρήμου. У Winer, v. Γάζα. – Наоборот Лука опять очень точно для обозначения пути от Кесарии в выше лежащий Иерусалим (Winer v. Caesarea) употребляет выражение ἀνέβη. Ср. выражения ἀναβάς и κατέβη в 18, 22.

<sup>691</sup> - Это особенно обнаруживается из очень живо написанной им сцены народного возмущения против Ап. Павла при дверях храма и освобождения его из рук толпы римским гарнизоном (21, 30–35). Дееписатель, очевидно, прекрасно представляет себе расположение замка Антония, построенного Иродом Великим, по отношению к храму. Со стен его можно было видеть все, что делалось во всех притворах храма. Замок был занят постоянным римским гарнизоном, назначение которого и состояло именно в немедленном подавлении всяких попыток к возмущению, которые нередко поднимались иудеями, скупившимися в притворах храма. Поэтому для гарнизонной стражи, действительно, достаточно было одного мановения, чтобы она тотчас же сбегала с своего поста на стенах крепости и подала немедленную помощь Ап. Павлу, попавшему в руки разъярённой толпы. Дееписатель настолько точно выдерживает характер Иродовой постройки, что не опускает заметить, что сход с крепости был в форме лестницы (см. описание замка у Флавия в bell. Jud. V, 5, 8) Дееписатель знает также о существовании при храме особого στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ (4, 1), начальника храмовой (чисто-иудейской) стражи, который имел большое значение (5, 24, 26), как охранитель порядка и спокойствия в притворах храма (Jos. bell. jud. VI, 5, 3).

<sup>692</sup> - Beweis, dass Lucas von Geburt ein Jude war. Stud. u. Krit. 1858 г., s. 764.

<sup>693</sup> - Op. cit., s. 115.

<sup>694</sup> - См. стр. 153 нашего сочинения.

<sup>695</sup> - Op. cit., s. 111.

<sup>696</sup> - Stud. u. Krit. 1858 г., s. 765.

<sup>697</sup> - Meyer. Comm. über Kolosser, ad Ion. Lange, Der Brief , Pauli an die Kolosser, ad loc.

<sup>698</sup> - Meyer. Comm. über die Briefe Colosser ad 1, 7.

<sup>699</sup> - Кроме врачебной профессии предание приписывает, св. Луке живописное или, лучше сказать, иконописное искусство. Первый след этого предания встречается в истории Феодора чтеца, писателя первой половины шестого века, но оно восходит ко времени несколько раннейшему, как это видно из замечания самого Феодора. Он пишет, что Евдокия (жена Феодосия II-го) прислала из Иерусалима царственной сестре своей Пульхерии икону Богоматери, написанную Евангелистом Лукой (ἡ Εὐδοκία τῇ Πουλχερίᾳ τὴν εἰκόνα τῆς Θεομήτορος, ἣν ὁ Απόστολος Λουκᾶς καθιστόρησεν, ἐξ Ἱεροσολύμων ἀπέστειλεν (Theodori Leetoris eccl. hist. 1, 1. Migne, ser. graec, t. 86, col. 165). Это известие показывает, что предание существовало в первой половине V века. Правда, история Феодора чтеца не дошла, до нас в полном виде, но лишь в извлечениях, тем не менее игнорировать их нет никакого основания. Сначала в науке эти извлечения относили ко времени очень позднему, приписывая их историку XIV в. Никифору Каллисту, так как в рукописях эта выдержка открыта с следующим заглавием: ἐκλογαὶ ἀπὸ φωνῆς Νικήφόρου Καλλίστου, как и в русском издании: извлечения из церковной истории Феодора чтеца по изложению Никифора Каллиста». Но теперь это мнение должно потерять свое значение, потому что доказано, что Никифор Каллист не знал полной истории Феодора чтеца, а владел как раз теми же извлечениями из Феодора, какие сохранились и до нас в дошедших рукописях. Ими пользовался хронограф Феофан, следовательно, еще за несколько столетий до Никифора (А. П. Лебедев. Греческие церковные историки, Москва, 1890 г., стр. 219–220). Но тут возникает такого рода недоумение: почему ни Иоанн Дамаскин в своей защите икон, ни отцы седьмого Вселенского собора не ссылаются на известие Феодора об иконе Богоматери, писанной св. Лукой, как на сильнейший аргумент против иконоборцев? Недоумение вполне понятное и законное, объяснение которого возможно при разного рода догадках и соображениях. Может быть, свидетельство Феодора не приводилось потому, что оно было слишком известно всем в Константинополе, где была самая икона, может быть и потому, что в нем говорилось только о существовании икон, а не о

почитании их, против чего в сущности восставали иконоборцы, не отвергая самого факта существования их, может быть зависело от невозможности подтвердить какими-либо иными параллельными данными это предание (П. С. Казанский. Лука Евангелист, как иконописец. Древности. Труды Моск. Археолог, общ. 1869 г. т. 2, стр. 47). Во всяком, случае указанное недоумение не может ослаблять силы самого предания. Дело в том, что в письме, связываемом (будто бы ложно) с именем Иоанна Дамаскина, к императору Константину Копрониму, указывается на изображение Богоматери, вышедшее из-под руки Евангелиста Луки и присланное им к Феофилу (βλέπε μοι καὶ τὸν εὐαγγελιστὴν καὶ Ἀπόστολον Λουκᾶν οὐχὶ τοῦ παναχράντου καὶ ἀνεπαρθένου Μαρίας τὴν τιμίαν εἰκόνα ἀνεστόρησε καὶ πρὸς Θεόφουλον ἔπεμψε; Joan. Damasc. Opera t. I, s. 618; EDIT. Leqquien, Venet. 1748). Пусть это письмо и в самом деле не принадлежишь Иоанну Дамаскину, но оно от того нисколько не теряет своей ценности. Оно писано несомненно ранее седьмого Вселенского собора, потому что направлено против Копронима (741–745) и ссылается только на шестой Вселенский собор. Авторитетность разбираемого нами предания таким образом лишь увеличивается. Есть свидетельство, что в частных беседах с иконоборствующими императорами защитники церковного учения указывали на икону Богоматери, писанную Евангелистом Лукой. Так в житии Стефана Нового, скончавшегося мученически за святые иконы в 757 г. (а оно написано спустя лишь 20 л. после его кончины), говорится, что патр. Герман еще в то время, как Лев Исаврянин в первый раз высказал, свое намерение преследовать почитание св. икон, указывал ему между прочим на то, что икона Богоматери писана Евангелистом Лукой и прислана из Иерусалима в Константинополь (Acta sanct. под 28 Ноября). Между творениями Иоанна Дамаскина находится послание к Феофилу (829–842) которое на самом деле будто принадлежит трем патриархам Иову Александрийскому, Христофору Антиохийскому и Василию Иерусалимскому, с указанием на то, что Сама Дева Мария одобрила свое изображение, сделанное Евангелистом Лукой и представленное Ей (Joan. Damasc. op. t. I,

s. 631). Симеон Метафраст в начале X века в своем жизнеописании Евангелиста Луки замечает: «особенно отрадно то, что Лука человеческий вид Христа моего и образ Той, Которая родила Его и дала Ему человеческое естество, первый изобразил воском и красками, передал, чтобы чтили их даже до сего времени, почитая недостаточным для любви своей, если он любимых не будет созерцать в изображениях и иконах, что свидетельствует о силе его любви. И это сделал не для себя только, но и для всех верных и любящих Христа» (лат. пер. в Acta sanct.). В менологии императора Василия II-го (976–1025) Лука Евангелист назван врачом и живописцем (ζωγράφος); ζωγραφικὴν ἐπιστήμην приписывают св. Луке и большие греческие минеи (Lipsius). Никифор Каллист пишет: «второй храм (выстроенный Пульхерией) Одигитриевский. В нем она поставила икону Матери Слова, присланную из Антиохии (?), которую божественный Апостол Лука написал своими руками еще при жизни Богоматери. Она видела сию картину и дала благодать своему изображению. Эта икона сначала была на месте, которое называется Тривунал, где совершались чудеса, какие и ныне бывают. Потом Пульхерия озаботилась, чтобы в сем храме в третий день седмицы совершалось всенощное бдение и молитвословие, что и доселе сохраняется» (Λεύτερος ὁ τῶν Ὁδηγῶν ἐστίν· ἐν ᾧ τὴν ἐξ Ἀντιόκου (? сн. напротив XIV, II) σταλεῖσαν εἰκόνα τῆς τοῦ Λόγου μητρὸς ἀντίθει, ἣν Λουκᾶς ὁ θεῖος ἀπόστολος χερσὶ καθεστόρει, ζώσης ἔτι, καὶ τὸν τόπον δρώσης, καὶ τὴν χάριν τῇ μορφῇ ἐνείσης. Ἡ δὲ τις εἰκὼν ἐν τῷ Τριβουναλίῳ λεγομένῳ πρώτως τὸ ἐς δεῦρο τελούμενον αὐτῇ διεπράξατο. ἐφ' ᾧ καὶ τὴν τρίτην τῶν ἡμερῶν τὴν παννηχίδα καὶ τὴν λιτὴν ἐνομοθέτει τελεῖσθαι· ὃ δὲ καὶ ἐς δεῦρο ὁρᾶται τηρούμενον (Hist. eccl. XV, 14 Migne t. 147, s. 44). В другом месте своей истории Никифор Каллист распространяет предание о св. Луке, как иконописце, приписывая ему изображение и первоверховных Апостолов (Φασὶ δὲ αὐτὸν πρώτιστον τὴν τὸ Χριστοῦ εἰκόνα καὶ τῆς αὐτὸν θεοπρεπῶς τεκούσης, ἔτι δὲ καὶ τῶν κορυφαίων ἀποστόλων, διὰ ζωγραφικῆς ἱστορήσαι τέχνης, Hist. eccl. II, 43, Migne, t. 145 s. 876). – Возводит к столь древнему времени изображение Богоматери со стороны так сказать археологической нет,

кажется, препятствий. Священные изображения вообще допускались христианскою церковью с самых первых времен христианства. Евсевий, описывая виденное им самим изваянное изображение Спасителя, сделанное женою кровоточивой, получившей исцеление от Христа, прибавляет: «нет ничего удивительного, что в старину благодетельствованные Спасителем язычники делали такого рода вещи. Мы уже рассказывали, что посредством красок на картинах сохранены также лики Апостолов Петра и Павла, да и Самого Христа. Вероятно, древние, следуя обычаю язычников, выражали таким образом уважение ко всем без различия благодетелям» (Hist. eccl. VII, 18). Открытые в катакомбах изображения несомненно восходят до второго века. Но прямого свидетельства о существовании изображений Богоматери в первые века христианства нет, как и против этого. Августин пишет: «Мы не знаем лица Девы Марии, от Которой безмужно и нетленно чудесным образом родился Христос. Мы не видели очертания внешнего вида Лазаря, ни Вифании, ни гроба, ни того камня, который Христос велел отвалить, когда воскрешал Лазаря, ни нового памятника, иссечённого в скале, откуда Он Сам воскрес, ни горы Масличной, откуда Он вознесся на небо: и не видево, мы не знаем, так ли все, как мы представляем, вероятнее, что совсем не так. Верим, что Господь Иисус Христос родился от Девы, имя Которой Мария. Но такое ли лицо имела Мария, какое представляется в уме нашем, когда мы беседуем с Ней или вспоминаем Ее, мы не знаем этого и не убеждены в этом. Можно сказать, сохраняя веру, может быть Она имела такое лицо, а может быть и не такое. Вера требует только признавать, что Христос родился от Девы (Neque novimus faciem virginis Mariae, ex qua ille (Christus) a viro intacta, neque in ipso partu corrupta, mirabiliter natus est. Nec quibus membrorum lineamentis fuerit, nec Bethaniam, nec sepulchrum lapidemque illum, quem removeri jussit, cum eum resuscitaret, videmus; nec monumentum novim, excisum in petra, unde ipse resurrexit, nec montem Oliveti, unde ascendit in coelum: neque omnino scimus, quicumque ista non vidimus, an ita sunt, ut ea cogitamus; imo vero probabilius existimamus non esse ita. Credimus

Dominum Iesum Christum natum de Virgine, quae vocabatur Maria. Utrum autem illa facies Mariae fuerit, quae occurrerit animo, cum ista loquimur aut recordamur, nec novimus omnino, nec credimus. Itaque hic salva fide licet dicere, forte talem habebat faciem, forte non talem: forte autem de Virgine natus est Christus, nemo salva fide christiana dixerit. (Aug. opera, de Trinit. VIII, 7. Ed. Paris, 1694 r., t. VIII, col. 870). Но было бы большой натяжкой мысли заключать из этих слов Августина, что в его время не было изображений Богоматери. Ясный и прямой смысл их тот, что Августин и его современники не видели лица Богоматери, как не видели и нового памятника, иссечённого в скале, из которой воскрес Христос. Но он на столько же далек от отрицания существования изображений Богоматери, на сколько от отрицания последнего памятника. — В одном из лондонских журналов 1864 г. (The Art Journal) и в январском номере 1894 г. Парижского археологического журнала Notes d'Art et d'Archcologie помещено описание новооткрытой в нынешнем столетии иконы Божией Матери, начертанной Евангел. Лукой. Икона представляет собой изображение Пресвятой Богородицы с Бого-младенцем. На покрове головном написаны слова: «Иисусова Мария, Одигитрия», а около изображений слова: «Мой дух радуется в Боге Израилеве: мои очи видали Иисусову Марию. Да будут намерения сердца моего угодны Иисусовой Марии. Помажь главу мою елеем и ниспошли мир рабу твоему Луке пред очами Иисусовой Марии. Иисусова Мария подкрепи раба Твоего Луку провозвестить имя Твое». На обратной стороне разобраны надписи, которые, очевидно, были делаемы в различные периоды обладателями иконы, обозначавшими о том и о подлинности иконы шрифтом каждый своей эпохи, — хотя надписи эти расположены не в хронологическом порядке, ибо надписывались и подписывались около древнейшей, находящейся на середине доски и приписываемой св. Ап. Иоанну Богослову. Ясно видны имена: Поликарпа (Смирнского?), Евдокии, супруги императора Феодосия, а сверху Макария епископа Иерусалимского и Модеста Дуацеса, бывшего настоятелем Феодосийского монастыря в Иерусалиме в VII в. (См. в «Радости Христианина» 1894 г. кн. IV. О первой иконе



Божией Матери. Стр. 362–375). – Предание о св. Луке, как начертателе иконы Богоматери, сохраняется донине в церкви Греческой, Латинской и Русской.

<sup>700</sup> - См. у Winer'a. Bibl. Realvörterbuch v. Lucas.

<sup>701</sup> - За тожество Луки-врача с Евангелистом и Дееписателем свидетельствуют некоторые слова и выражения, встречающаяся в его произведениях, особенно по параллельному сопоставлению их с евангелиями Мф. и Мрк.; св. Лука пользуется врачебным медицинским языком, где те употребляют простые вульгарные выражения. Так, ἀσθενοῦντας (Лук.4:40) вм. κακῶς ἔχοντας (Мф.8:16; Мк.1:34), ὑγιαίνοντας (Лк.5:31) вм. ἰσθύνοντας (Мф. 9, 2; Мк.2:17), χρειάν ἔχοντας θεραπείας (к.9:11) вм. ἀρρώστους (Мф.14:14). Вместо ἰάθη ὁ παῖς (Мф. 8:13) Лука пишет εὗρον τὸν ἀσθενοῦντα δοῦλον ὑγιαίνοντα: вм. κατέκειτο πυρρέσουσα (Мк.1:30) ἣν συνεχομένην πυρετῶ μεγάλῳ (Лк.4:38). А это последнее πυρετῶ μεγάλῳ, равно как в Деян. (13, 14) ἀχλὺς, по свидетельству Галена, принадлежат к техническим медицинским терминам, суть ὀνόματα τέχνηκα (см. Acta sanct. Octobris, VIII, s. 285). В Деяниях еще доказательства медицинских познаний св. Луки: сочетание лихорадочных припадков с диссентерией (Деян.28:8), βάσεις и σφυρά в Деян.3:7 (см. Hippocrates, s. 637), инкрустация, причиняемая офтолмией (9, 18), σκοληχόβρωτος 12, 23 (см. у Фаррара, Ап. Павел. прим. 844)

<sup>702</sup> - Увещание к покаянию. Богослов. Вестн. 1893 г. Январь, стр. 2.

<sup>703</sup> - Non immerito iste tale sortitus est nomen Lucas quidem Aeolice, in nostra antem lingua interpretatur consurgens sive elevans. Recte itaque consurgens sive elevans dicitur. Не напрасно ему выпало на долю такое имя Луки по эолически, на нашем языке оно означает «восстанавливающий, возвышающий». Итак, справедливо называется он «восстанавливающим, поднимающим» от болезни. (Migne, ser. lat. t. 95, s. 1531).

<sup>704</sup> - По Евсевию Ориген в своих беседах на посл. к Евреям говорит: «образ речи в послании, надписанном к Евреям, не имеет простоты, свойственной Апостолу, который сам себя

называет неискусным в слове т. е. в выражении. Это послание по составу речи чисто греческое... Если бы мне объявить свое мнение, я сказал бы, что это мысли апостола, а выражения и состав речи принадлежат кому-нибудь другому, который записал рассказанное учителем... Дошедшие до нас сказания свидетельствуют, что, по одним, послание написано бывшим епископом Римским Климентом, а по другим, писателем Евангелия и Деяний – Лукой. (Церк. ист. VI, 25)».

<sup>705</sup> - Послание Павла к Евреям было написано им, говорит (Климент) на еврейском языке, Лука же, по тщательном переводе, его, издал для Еллинов (Евсевий Церк. Пет. VI, 14). Adumbr. in 1 Petri (ex opere Clementis Alexandrini, cujus titulus est περὶ ὑποτυπώσεων): Lucas... Pauli ad Hebraeos interpretatus epistolam. См. у Zahn'a, Forschung. zur Gesch. d. neut. Kanons, th. III: supplementum Clementinum. Erlangen, 1834 г., s. 83.

<sup>706</sup> - Так как Павел беседовал письменно с Евреями на отечественном языке, то одни говорят, что его послание перевел Евангелист Лука, а другие, что Климент. (Церк. Ист. III, 38).

<sup>707</sup> - Eus. suppl. quaest. euang. ad Steph. bei Mai N P. B. IV, 1, 270: οὐ μὴν ἀλλὰ πρὸς τῷ κατὰ φύσιν ἐλληνικῷ τῶν ἀνδρῶν ἐπήγετό τι πλεον ὁ Λουκᾶς ἐν λόγοις ἅτε ἰατρικῆς ἔμπειρος ὢν ἐπιστήμης.

<sup>708</sup> - «Enangelistem Lucam tradunt veteres ecclesiae tractatores medicinae artis fuisse scientissimus et magis graecas litteras scisse quam hebraeas. Unde et sermo ejus tam in euangelio quam in actibus apostolorum, id est in utroque volumine, comptior est et secularem redolet eloquentiam, magisque testimoniis graecis utitur quam hebraeis» (comm. in les. 6, 9); Migne. Patrol, ser. lat. t. XXIV, col, 98.

<sup>709</sup> - Epist. 20, 4 ad Damas. Migne. Patrol, ser. lat. t. XXII, col. 378.

<sup>710</sup> - τὴν ἔξω σοφίαν πολὺς.. (Theophilacti. Proöm. in Luc. Migne, t. 123, col. 685).

<sup>711</sup> - См. лат. пер. ὑπόμνημα в Acta sanctorum, Octobr. VIII. s. 310: Adolescentiam itaque attingens, gymnasia frequentabat, quae

tum in Graecia erant, tum in Aegypto, ac pulcherrimam apud Graecos eruditionem collegit, grammaticem quidem ac poeticam perfecte assequutus et rhetorices vero, artisque vero dicendi cacumen pertingens, neque in philosophiae dignitatibus alicui cedens, sed logica quidem ad ethicam, ethice vero ad practicam tamquam gradu utens. Ita omnibus bonis incumbens, tandem pulcherrimam simul ac humanissimam medicinam assequitur, idque in tantum, ut ab hac ut plurimum designaretur ac appelaretur.

<sup>712</sup> - Renan, Die Apostel, s. 16.

<sup>713</sup> - Так делает Никифор Каллист, когда замечает: Θήβαις δ' ἐν ἑπταπόλοις (?) τῷ θεσπεσίῳ περιτυχὼν Παύλῳ τὴν πατρίαν πλάνην ἀπέπειπατο Χριστῷ προσιῶν (случайно встретившись в семивратных Фивах с божественным Павлом, отрекся отеческого заблуждения, обратившись ко Христу) (Hist. eccl.II, 42. Migne, ser. graec. t.145, col. 867). Ту же мысль проводят и греческие большие минеи, в которых читаем: Λουκᾶς ὁ μέγας εὐαγγελιστὴς ἦν ἀπὸ Ἀντιοχείας τῆς Συρίας τῆς μεγάλης. ἰατρὸς τὴν τέχνην καὶ ἄκρως τὴν ζωγραφικὴν ἐπιστάμενος ἐπιστήμην. οὗτος ἐν Θήβαις τῆς Βοιωτίας διάγων καὶ ἰατρεύων ἐπὶ Τραϊανοῦ (sic) βασιλέως, ἐνέτυχε τῷ ἁγίῳ Παύλῳ τῷ ἀποστόλῳ καὶ πιστεύσας τῷ Χριστῷ ἀπώσατο τὴν πρώτην πλάνην καὶ τὴν περὶ τὰ σώματα θεραπείαν ἀφείς τῶν ψυχῶν προσελάβετο, т. е. Лука, великий Евангелист, был родом из великой Антиохии Сирийской, искусством врач и отлично сведущий в живописи; он, пришедши в Фивы Беотийские и занимаясь здесь врачевством при царе Траяне, встретился с св. Ап. Павлом и, уверовавши во Христа, отвергся прежнего заблуждения и, оставивши служение телу, передался врачеванию душ. – Известие о встрече св. Луки с Апостолом значительно запаздывает в приурочении этого факта к царствованию Траяна. Ап. Павел умер мученически еще при Нероне. Менологий Василия (царствовавшего от 976 до 1025 г.) приурочивает встречу св. Луки с Ап. Павлом к царствованию Тиверия и местом для неё называет Фивы Македонские: «Лука евангелист, врач и живописец, происходил из великой Антиохии; ушедши в Фивы Македонские по причине преследования при Тиверии царе (ἐπὶ Τιβερίου τοῦ βασιλέως διὰ τὸν διωγμὸν) встретился с св. Апост. Павлом (καὶ ὡς ὑπάρχων εἷς τῶν

ἐβδομήκοντα ἀποστόλων) и как один из 70 Апп. последовал за ним и вместе с ним возвещал Христа». Это свидетельство в свою очередь погрешает в указании времени и места для первой встречи св. Луки с Ап. Павлом сравнительно с показаниями Деяний. Оно относит эту встречу ко времени очень раннему, царствованию Тиверия, приписывая вдобавок последнему какое-то неизвестное гонение против христиан. Местом для неё оно опять-таки указывает несуществующий город в Македонии; известны лишь Фивы Беотийские и Египетские.

<sup>714</sup> - Percurrebat fama universam Iudaeam ac Galilaeam, despectis cunctis inferioribus, superna velociter amplectitur et ad Iudaeam accedit, vaditque ad eum, quem concupiscebat... Ab hoc tempore efficitur legitimus ac verus Christi discipulus (Acta sanctorum).

<sup>715</sup> - Sect. I. Origenis opera, ed. Lommatzsch, t. XIV, s. 255.

<sup>716</sup> - Octobr. VIII, 284 ср. Winer, v. Lucas.

<sup>717</sup> - Hisc. eccles, ed. Vales. III, 4.

<sup>718</sup> - Ed. Hesse, lin. 6–7. (Господа во плоти сам не видел, но имел возможность исследовать тоже). Замечательно между прочим совпадение: древнейшая и без сомнения более авторитетная традиция в лице Папия высказывается почти в тех же самых словах об отношении к Иисусу Христу Евангелиста Марка, причисляемого позднейшим церковным созванием на ряду с Лукой к 70 Апп. Папий замечает о Евангелии от Марка, что Марк записал речи и Деяния Христа не по-порядку «потому что он не слышал Господа и не следовал за Ним». Μάρκος μὲν ἐρμηνευτῆς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα, οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ (Eus. III, 39).

<sup>719</sup> - Adr. Marcion. lib. IV, c. 2. Lucas non apostolus, sed apostostolicus, non magister, sed discipulus. (Oehler, II, p. 167).

<sup>720</sup> - Hieronymi opera, Migne. Patr. curs, coinpl. ser. lat. t. XXIII, col. 619. – Блаж. Феофилакт передает «жизнь евангелиста Луки по Софронию» (κατὰ Σωφρόνιον), которая с буквальностью

совпадает с Иеронимом: «Τοιγαροῦν τὸ εὐαγγέλιον καθὼς ἀκήκοεν ἔγραψε. Τὰς δὲ Πράξεις τῶν Ἀποστόλων, καθὰ ἰστόρησεν αὐτός, καὶ συνέταξεν (Migne, t. 123, s. 684).

<sup>721</sup> - Avgust, opera. De consensu Euangelistarum, 1, 2. Edit. Paris. 1837, t. III, part. II, col. 1245. Для того, чтобы не думали, что существует (некоторое) различие в уразумении и проповедании Евангелия, смотря по тому возвещают ли нечто те, которые в качестве учеников последовали за Самим явившимся во плоти Господом, – или те, которые поверили уже ими точно наследованному, – Божественным Промыслом было устроено чрез Духа Святаго, чтобы даже и некоторым из тех, кто последовал за первыми Апостолами, был сообщен дар не только провозвещения, но и написания Евангелия: таковые суть Марк и Лука.

<sup>722</sup> - Lipsius, B. II, s. 205.

<sup>723</sup> - Οὗτος ὁ μέγας πρεσβύτες καὶ συγγράμματα ἡμῖν ἐκκλησιαστικὰ καταλέλοιπεν, ἐν οἷς καὶ τὰ περὶ τῶν ο' μαθητῶν τοῦ Σωτῆρος ἰστόρησεν. Ἐν πρώτοις μὲν τοὺς οἱ ἐκείνους εἶναι λέγει, ὧν οἱ πλείους καὶ ἐπίσκοποι ἐν διαφόροις παροικίαις ἐγένοντο, ὧν καὶ ὁ θεῖος Ἀπόστολος ἐν τοῖς ἀσπασμοῖς αὐτοῦ μέμνηται. См. appendix ad chronic. Pasch, ed. Migne, ser. graec., t. 92, col. 1059.

<sup>724</sup> - Λουκᾶς, ὅς κατὰ πᾶσαν τὴν γῆν τὸ Εὐαγγέλιον σὺν τῷ Παύλῳ ἐκήρυξεν (ibid).

<sup>725</sup> - Ibid., 1074 сн. Appendix ad part. II operum s. Hippolyti, Migne, t. X, col. 956.

<sup>726</sup> - Время составления её нужно относить к 670 г. (Lipsius, III, 45).

<sup>727</sup> - Hist, eccles, I, 12.

<sup>728</sup> - Chron. Pasch., Migne Patr. Grace, t. V, col. 522.

<sup>729</sup> - Ibid., col. 545–6.

<sup>730</sup> - Haeres. 51,11. Τοῦτο γὰρ ἐπετράπη (Евангелие было поручено) τῷ Λουκᾶ, ὄντι καὶ αὐτῷ ἀπὸ τῶν Ἑβδομήκοντα δύο τῶν διασκορπισθέντων ἐπὶ τῷ τοῦ Σωτῆρος λόγῳ, διὰ δὲ Παύλου τοῦ ἀγίου πάλιν ἐπανακάμψαντος πρὸς τὸν Κύριον, ἐπιτραπέντος δὲ αὐτοῦ κηρύξαι τὸ Εὐαγγέλιον. (Migna, Ser. graec., t. 41, col. 908). Епифаний не говорит с точностью, но случаю какого слова

Спасителя Лука отошел от Христа, но ранее, при упоминании о Марке, замечает, что 72 рассеялись после изречения у Ин.6:53, 66. (Haeres. 51, 6).

<sup>731</sup> - Φασὶ δὲ τινες, καὶ μᾶλλον Ὁριγένης, ὅτι τοῖς ἑβδομήκοντα ἀποστόλοις καὶ Μάρκος καὶ Λουκᾶς, πρὸ τοῦ Δεσποτικοῦ σταυροῦ, συνηρίθμηντο. (Proöm, in Lucam. Migne, t. 129, col. 857).

<sup>732</sup> - Цит. см. ниже.

<sup>733</sup> - Цит. см. на стр. 317, прим. I

<sup>734</sup> - Ev. st. Lucae medici, (unius ex septuaginta, quod scripsit graece, inspiratione Spiritu Sancto); у Tischendorf'a, ed. VIII.

<sup>735</sup> - См. Lipsius, t. III, s. 367–8.

<sup>736</sup> - Никифор Каллист, впрочем, невидимому принимает это предание с сомнением и скорее склонен исключить св. Луку из числа 70 апп.: Ναὶ μὴν καὶ Μάρκον καὶ τὸν θεῖον Λουκᾶν, εἰ καὶ τοῖς ἑβδομήκοντα κατηρίθμηνται, τοῖς παροῦσιν ἐντάξαι δεῖν οἶμαι ἅτε δὴ τὸν μὲν Πέτρῳ, θάτερον δὲ τὸν Λουκᾶν Παύλῳ μαθητευθέντας: Конечно, и Марка, и божественного Луку, если они причисляются к семидесяти, думаю, должно поместить в настоящий ряд, как бывших учениками одного у Петра, а другого (Луку) у Павла. (Hist. eccl. II, 43; Migne, t. 145, col. 876).

<sup>737</sup> - Это место из Григория в подлиннике читается так: Moris enim Scripturae sancti est ut ipsi qui scribunt, sic de se in illa quasi de aliis loquantur.... Hinc Iohannes dicit: «Discipulus ille, quem deligebat Iesus (Иоан.19:26). Hinc Lucas ait: «Quod ambularent duo ex discipulis in via Cleophas et alius» (Лк.24:13); quem profecto alium, dum tam studiose tacuit, ut quidam dicunt, seipsum fuisse monstravit (Moral, in Iob praefatio, c. I. Migne, ser. lat. t. 75, col. 517).

<sup>738</sup> - Φασὶ τινες, ἓνα καὶ αὐτὸν γενέσθαι τῶν ἑβδομήκοντα ἀποστόλων δὲ ἀναστάντι τῷ Χριστῷ συναντῆσαι μετὰ Κλεόπα (Migne, ser. Grace., t. 123, col. 684).

<sup>739</sup> - Там поется: Ὅν μετὰ τὴν ἀνάστασιν εἰς Ἑμμαοὺς ἐβλέψας, καὶ καιομένην καρδίᾳ μετὰ Κλεόπα συνέφαγες, т. е. Которого (Христа) после восстания ты (Лука) видел в Еммаусе, и с Которым ты вместе с Клеопой сотрапезовал, в то время как сердце твое горело (Лк.24:32). См. выдержку в Acta sanctorum,

s. 284. – В тех же самых минеях сказано о св. Луке предпосылаются такие стихи: Εἰς Ἑμμαοὺς βλέπειν σε κἂν πρὶν εἰργόμην Λουκᾶς λέγει, τρανῶς σε νῦν Χριστὲ βλέπω. (у Lipsius'a t. III, s. 358).

<sup>740</sup> - Cum Cleopa enim ad agrum Emmaus proficiscenti adstans post resurrectionem Dominus (o horrore plenum illum accessum) tarditatem et cordis eorum incredulitatem impruere, et scripturarum interpretationibus suam passionem, ac magnum resurrectionis mysterium confirmat, т. е. ибо когда он (Лука) отправился с Клеопой в селение Еммаус, представший после воскресения Господь (о, какой ужас наполнил его) порицал косность и неверие их сердца и посредством уяснения писаний утвердил их в великой тайне Своих страданий и воскресения (см. в Acta sanctorum).

<sup>741</sup> - Tradunt nonnulli, hunc euangelistam unum esse ex illis duobus discipulis, quibus in castellum (селение) Emmaus euntibus Dominus se sociavit (был сопутником), atque in peregrino habito (в качестве чужестранца) se ostendens, illis sensum (ум) aperuit, et in fractione (в преломлении) panis ut cum cognoscerent, mirabiliter patravit. (Migne, ser. lat. t. 95, col. 1535. Pauli diaconi opera. Homilia LIX in natali sancti Lucae euangelistae).

<sup>742</sup> - Ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν δὲ Εὐαγγελίῳ, ὁμιλούντων πρὸς ἀλλήλους Σίμωνος καὶ Κλεόπα περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων αὐτοῖς, ὁ Ἰησοῦς ἐπιστὰς αὐτοῖς συνεπορεύετο μετ' αὐτῶν: в Евангелии по Луке, когда Симон и Клеопа беседовали друг с другом о всем, случившемся с ними, Иисус, представши пред ними, продолжал с ними путь. (Contra Celsum, lib. II, 62; ed. Lommatzsch, t. XVIII, s. 224).

<sup>743</sup> - Ioanni Chrisostomi opera, ed. Montfaucon, t. VIII; appendix, s. II.

<sup>744</sup> - См. у Lipsius'a, t. I, 24, примеч. – Совершенно особняком стоит известие о св. Луке (у Саломона Высорского первой пол. 13 стол.), что он сначала был учеником Лазаря, брата Марфы и Марии, а потом был крещён Филиппом в Вери (см. у Lipsius'a, Ergänzugsheft, s. 21).

<sup>745</sup> - Против о. Григория. Третье великое благовестническое путешествие св. Ап. Павла, 1892 г., стр. 108.

<sup>746</sup> - О. Григорий. Там же, стр. 107.

<sup>747</sup> - По мнению о. Григория слова св. Луки: ἤμεν δὲ ἐν ταύτῃ τῇ πόλει διατρίβοντες ἡμέρας τινάς (16, 12) указывают, что он пробыл определенное одинаковое количество времени вместе с Павлом и другими в Филиппах; а после вместе с ними ушел оттуда (стр. 108). Однако, снося это выражение с 16, 40, можно видеть, что св. Лука хочет указать им не вообще на количество времени, проведенное им в Филиппах, а на совокупное пребывание там с Павлом и другими.

<sup>748</sup> - См. стр. 140 нашего сочинения.

<sup>749</sup> - Cujus laus in Euangelio est per omnes ecclesias (2Кор.8:18). Hoc enim de nullo alio dicitur, nec nisi de Luca (in Lucam hom. I, ed. Lommatzsch, t. V, s. 89).

<sup>750</sup> - Lucas... scripsit Euangelium, de quo idem Paulus: misimus, inquit, cum illo fratrem, cujus laus est in Euangelio per omnes ecclesias, 2 Кор. 8, 18. (de vir. illustr. VII; Migne, t. 23, s. 619).

<sup>751</sup> - Св. Златоуст, Феодорит (см. у Гэрике. Введение, 1869 г., пол. 2, стр. 28, прим. 19). Renan, Paulus, s. 380–1.

<sup>752</sup> - Quidam suspicantur, quotiescumque in epistolis suis Paulus dicit, juxta Evangelium meum, de Lucae significare volumen (de vir. illustr., c. VII; Migne, t. 23, col. 621).

<sup>753</sup> - Полагают, что о евангелии (Луки) упоминает Павел, когда, будто о каком-то собственном, говорит: по благовествованию моему (2Тим.2:8). Церк. Ист. III, 4.

<sup>754</sup> - Бес. на 2 Кор. Рус. пер., стр. 195. Вслед за ним Феофилакт в толков, на указ. ст. Кор.: «это более приличествует Варнаве». (Казань, стр. 324) и Феодорит: «в сказанном Апостолом изображены черты блаженнейшего Варнавы» (Творения. М. 1863, т. VII, стр. 345).

<sup>755</sup> - См. стр. 148–150 нашего сочин.

<sup>756</sup> - Против ересей в рус. пер. кн. III, гл. 14, 1.

<sup>757</sup> - Ἔστω Πέτρου ἡ Ἰουδαία· τὶ Παύλῳ κοινὸν πρὸς τὰ ἔθνη, Λουκᾶ πρὸς Ἀχαίαν, Ἀνδρέα πρὸς τὴν Ἥπειρον. Ἰωάννῃ πρὸς



Ἐφεσον, Θωμᾶ πρὸς Ἰνδικὴν, Μάρκῳ πρὸς Ἰταλίαν. (Orat. XXXIII, II; Contra Arianos. Migne, curs, compl., ser. graec, t. 36, col, 228.

<sup>758</sup> - Lucas medicus natione syrus Antiochensis cujus laus in euangelio. qui et ipse discipulus apostoli Pauli in Achaiae Beotiaeque patribus volumen condidit (Praef. in Matth. Migne. Patrol, ser. lat. t. XXVI, col. 18).

<sup>759</sup> - Tischendorf, ed. VIII.

<sup>760</sup> - . . in Achaiae Bithyniaeque partibus historice suum composuit Euangelium Attico sermone (Ilomilia LIX in natali sancti Lucae euangelistae. Migne, t. 93, col. 1531). Bithyniao вместо Beothiae является, вероятно, вследствие пользования испорченным Иеронимовым чтением, так как в некоторых рукописях приведенное под цит. 4 на 329 стр. место из Иеронима читается вм. Beothiae Bithyniae (см. у Lipsius'a, III, s. 365).

<sup>761</sup> - «Ὑπόμνημα διαλαμβάνον μερικῶς τοὺς ἀγῶνας καὶ ἄθλα καὶ ἀποδημίας καὶ τελείωσιν τῶν ἀγίων καὶ κορυφαίων ἀποστόλων Πέτρου καὶ Παύλου», приписываемая Симеону Метафрасту, заставляет св. Луку, после освобождения Ап. Павла из первых римских уз, разлучиться с Апостолом и путешествовать в Фивы Беотийские (у Lipsius'a, t. II, s. 220). Греческие минеи Венецианского издания: μετὰ δὲ ἐγκαταλιπεῖν τὸν Παῦλον, πᾶσαν τὴν Ἑλλάδα διδάξας. ἐν Θήβαις τῆς Βοιωτίας ὡς φασὶν ὀγδοήκοντα ἐτῶν γενόμενος ἐν εἰρήνῃ ἀνεπαύσατο (см. у Lipsius'a, t. III, s. 358, прим. 2). Вполне согласуется с минеями синаксарь к 18 октября в кодексе Ватопедском, приводимый Липсиусом: μετὰ τὸ ἀναχωρῆσαι αὐτὸν ἀπὸ τῆς Ῥωμαίων καὶ τὸν Παῦλον ἀπολιπεῖν, πᾶσαν τὴν Ἑλλάδα περιελθὼν καὶ διδάξας καὶ ἐν Θήβαις τῆς Βοιωτείας γενόμενος ἐτῶν ὡς φασιν π' ὧν, τὸ πνεῦμα τῷ θεῷ ἐν εἰρήνῃ παρέθετο κακεῖσε ἐτάφη (Ergänzungsheft, s. 84). Не раз цитированная нами ὑπόμνημα εἰς Λουκᾶν Метафраста называет местом деятельности св. Луки Фивы не Беотийские, а Египетские. По сказанию этой ὑπόμνημα св. Лука, оставивши Ап. Павла в Риме, отправляется с проповедью на Восток, проходит Ливию и достигает Египта. Здесь он сначала проповедует в верхней Фиваиде, а потом переносит свое благовестие в нижнюю Фиваиду, «семивратную» (septem portarum civitatem),

где и поставляется Св. Духом в первосвященники и пастыри, а затем умирает мирной смертью (*Acta sanct.*). Легко видеть, что в этой ὑπόμνημα приурочение деятельности св. Луки к Египетским Фивам покоится на простом недоразумении – смешении с Фивами Беотийскими. Автор названием Фив «семивратными» ясно обнаруживает, что он в сущности следует тому же самому преданию, которое связывает благовестие св. Луки и его смерть с Фивами Беотийскими, так как именно эти Фивы известны под названием «семивратных», а Фивы Египетские под именем «стовратных». Кроме того, автор ὑπόμνημα противоречит далее сам себе. Приурочивая смерть св. Луки к Фивам Египетским, он передает о перенесении тела его в Константинополь из Фив Беотийских (см. *Acta sanct.*).

<sup>762</sup> - Συνδιαγαγὼν δ' ἐν Ῥώμῃ τῷ Παύλῳ, ἐπανήκει τῇ Ἑλλάδι αὐθις (*Hist, eccl. II, 43; Migne, t. 145, col. 876*).

<sup>763</sup> - Τῆς δὲ Ἀλεξανδρέων..... κεχειροτόνηται δεύτερος Ἀβίλλιος ὑπὸ Λουκᾶ καὶ αὐτοῦ Εὐαγγελιστοῦ (*constitut. Apostolicae, VII, 46; Migne, ser. graec. t. I, col. 1052*).

<sup>764</sup> - См. Tischendorf, ed. VIII; в Сирском переводе: euang. sacrosanctum praeconium Lucae euangelistae, (quod locutus est et annuntiavit graece in Alexandria magna).

<sup>765</sup> - Κηρύττει πρῶτον ἐν Δαλματία, καὶ Γαλλία, καὶ ἐν Ἰταλία, καὶ Μακεδονία. Ἀρχὴ δὲ ἐν τῇ Γαλλία· ὡς καὶ περὶ τινων τῶν αὐτοῦ ἀκολούθων λέγει ἐν ταῖς αὐτοῦ ἐπιστολαῖς ὁ αὐτὸς Παῦλος· „Κρήσκης», φησίν, „ἐν τῇ Γαλλία“, Οὐ γὰρ ἐν τῇ Γαλλατία, ὡς τινες πλανηθέντες νομίζουσι, ἀλλὰ ἐν τῇ Γαλλία (*Adv. haeres., 51, 11; Migne, ser. graec., t. 41, col. 909*). В слав. 2Тим. 4, 10 согласно с греч. text. rec. вм. Галлия стоит Галатия, но правильнее вслед за кодексами NC 23, 31, 39, 80, ateh. *Eus hist. 3, 4, 8 Epihp. 433 Thdrt. Theod mor. cat. 79* и Тишшендорфом читать εἰς Γαλλίαν (Tischendorf, ed. VIII). По Doctr. app. (десятый канон) св. Лука писал свои произведения в Македонии (см. у Lipsius'a, t. III. s. 194).

<sup>766</sup> - Lipsius, t. III, s. 355–6.

<sup>767</sup> - По коптским актам о св. Луке он по смерти Апп. Петра и Павла в Риме продолжает проповедовать в окрестностях его,

пока его Нерон не подвергает мученической смерти (Lipsius, t. III, s. 368).

<sup>768</sup> - Ахаиа, первоначально составлявшая собственно северную часть Пелопоннеса, во времена уже Апостолов обнимала собой и Македонию, по крайней мере на дипломатическом языке Римлян Ахаиею называлась вся греческая область, потому что, как говорит Павзаний (7, 16, 8) Римляне ἐχειρώσαντο Ἑλλήνας δι' Ἀχαίων τότε τοῦ Ἑλληνικοῦ προεστεκότων (Winer, Realwörterbuch, v. Achaia).

<sup>769</sup> - Die Apokriphen Apostelgesch. u. Apostellegend. B. I, s. 205.

<sup>770</sup> - Ἀπέθανεν ἐν Ἐφέσῳ καὶ ἐτάφη ἐκεῖ. μετετέθη δὲ ὕστερον ἐν Κωνσταντινουπόλει μετὰ καὶ Ἀνδρέου καὶ Τιμοθέου τῶν ἀποστόλων κατὰ τοὺς καιροὺς Κωνσταντίου τοῦ βασιλέως υἱοῦ Κωνσταντίνου τοῦ μεγάλου (у Lipsius'a, t. III, s. 357).

<sup>771</sup> - ... μετὰ δὲ τὸ αὐτὸν ὑπαναχωρῆσαι ἀπὸ Ῥώμης, ἐγκαταλειφθέντος ἐκεῖσε τοῦ Παύλου, πᾶσαν δὲ τὴν Ἑλλάδα διδάξας ἐν Θήβαις τῆς Βοιωτίας ὡς φασιν ὀγδοήκοντα ἐτῶν γενόμενος ἐν εἰρήνῃ τελειοῦται: после того как он удалился из Рима, оставив там Павла, учил по всей Греции и скончался в мире в Фивах Беотийских, будучи, говорят, 80 л. от роду. (Lipsius, III, s. 358); σύναξις в его настоящем виде относится по Липсиусу к VII в. (t. I, s. 206).

<sup>772</sup> - ... ἐν εἰρήνῃ τὴν ψυχὴν ἀπέδωκε τῷ θεῷ τὸ δὲ ἱερὸν τίμιον αὐτοῦ λείψανον ἐτάφη μὲν πρότερον ἐν Θήβαις, ὕστερον δὲ ἀνακομισθὲν ἀπὸ Θηβῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει κατετέθη ἐν τῷ ναῷ τῶν ἁγίων ἀποστόλων: предал в мире Богу душу; священные же и честные его останки были погребены сначала в Фивах, а в последствии, по перенесении из Фив в Константинополь, были положены в храме св. Апостолов. (Lipsius, III, s. 358).

<sup>773</sup> - Цит. см. на стр. 330, прим. 2. Минеи прибавляют еще сказание о чудесах при гробе св. Луки: ἐν ᾧ δε τόπῳ (ἐν Θήβαις τῆς Βοιωτίας) κατετέθη τὸ σῶμα αὐτοῦ, δοξάζων ὁ θεὸς τὸν ἴδιον θεράποντα καὶ ἐργάτην κολλούρια εὗρεζεν ἐπάνω (ниспослал внутрь целительную примочку) τοῦ μνήματος αὐτοῦ, σύμβολον τῆς αὐτοῦ ἐπιστήμης, ὅθεν καὶ γνωριμώτερος γέγονεν ὁ τάφος

αὐτοῦ τοῖς πᾶσιν (у Lipsius'a, t. III, s. 358). Сказание это повторяется у Никифора Каллиста: ὅπου δὲ τὸ σῶμα αὐτοῦ κατετέθη μεταξὺ μνημείων πολλῶν, προσευχῇ τῶν πιστῶν καταμηνύεται, κολλύρια γὰρ ἰατρικὰ ὁ θεὸς ὕσεν ἄνωθεν τοῦ θείου αὐτοῦ μνήματος εἰς σύμβολον, οἶμαι, τῆς αὐτοῦ ἰατρείας. Ἐξ οὗ καὶ γνώριμος ὁ τάφος τοῖς αὐτοῦ πᾶσι καθίστατο: открылось по молитве верующих, где было положено его тело среди многих могил. Потому что Господь одождил на божественный гроб его целебный коллурий – в знак, как я думаю, его врачебного искусства; от того и гроб его сделался всем известным (Hist. eccl. II, 43; Migne, t. 145, col. 870) и у хрониста Михаила Глики (Michael Iycas): λέγεται δὲ καὶ τοῦτο, ὅτι Λουκᾶς ὁ ἀποστόλος ἐπὶ καρποφόρου ἐλαίας ἐσταυρώθη· ἄδηλον δὲ ἦν τὸ τίμιον αὐτοῦ λείψανον διὰ τὸ μέσον πολλῶν σκηνωμάτων ριφῆναι· διὰ προσευχῆς δὲ ἔπεμψεν ὁ θεὸς κολλούρια ἰατρικὰ, σύμβολα τῆς τέχνης αὐτοῦ, καὶ οὕτω φανερωθὲν ἐνταῦθα ἐπανεσώθη (у Lipsius'a t. III, s. 359).

<sup>774</sup> - ... redit in pace ad Deum pacis, pulvere quidem pulveri relicto, animo vero in manibus ejus, qui dederat commendata... (Лат. пер. в Acta sanct).

<sup>775</sup> - Здесь передается обстановка, при которой последовала смерть св. Луки. Когда он находился в семивратных Фивах, проповедуя учение Христа и проявляя свою врачебную силу, последовало гонение на христиан от незаконных идолослужителей по предписанию «тогдашнего властелина над скверным народом тем». Св. Лука собрал народ за городом на расстоянии трех стадий, ἔνθα Χριστὸς τὸν τόπον τῆς εὐσεβείας (монастырь?) ὑπέδειξεν и начал его учить и укреплять в вере. Затем обратился с молитвой к Исх. Христу. «Окончивши молитву и предав всем слово истины, почил во Христе Иисусе, имея год восемьдесят четвертый» (ἐτέλεσε τὴν εὐχὴν καὶ παραδοὺς πᾶσι τὸν λόγον τῆς ἀληθείας ἀνεπαύσατο ἐν Χριστῷ Ἰησῷ ἄγων ἔτος ὀγδοηκοστὸν τέταρτον).

<sup>776</sup> - Hic dum septuagesimum aetatis suae haberet annum, obiit in Bithyniae partibus quinto decimo Kalendas Novembris, et a viris catholicis corpus ejus humatum est. Cujus sanctum cadaver pluribus jam evolutis annorum circuits, Constantino Augusto regnante, ad

Constantinopolitanam urbem cum gloria est translatum, et decenter locatum (Migne, t. 95, col. 1535).

<sup>777</sup> - Orat. IV. 39. Contra Julian. Ты не устыдился жертв, закланных за Христа. Не убоился великих подвижников – Иоанна, Петра, Павла, Иакова, Стефана, Луки, Андрея, Феклы и прочих, после и прежде них пострадавших за истину. Они охотно боролись с огнем, железом, с зверями и мучителями. Migne, t. 35, col. 589.

<sup>778</sup> - Iohannes – non de propheta loquor – cuius hic mentionem tacit et item Lucas haudquaquam interemti sunt, verum cum permultas propter Christum et ejus euangelium calamitates pertulissent, in pace ad eum qui pacis Deus est reversi sunt. (Иоанн, о котором он упоминает здесь – не пророка разумею – и Лука не были умерщвлены, а по истине перенесши многие бедствия ради Христа и его Евангелия, в мире возвратились к Тому, Кто есть Бог мира).

<sup>779</sup> - Sepultus est Constantinopoli, ad quam urbem vicesimo Constantii anno, ossa ejus cum reliquiis Andreae apostoli translata sunt (de vir. ill. VII). В некоторых изданиях творений Иеронима к приведенному выражению прибавлено замечание: vixit octoginta et quatuor annos, uxorem non habens. Последнее известие о св. Луке касательно его девства повторяется и у позднейших латинских писателей (см. у Lipsius'a, t. III, s. 365). Но ни в одном рукописном кодексе сочинений Иеронима нет и следа подобной заметки (см. Migne'я, t. XXIII, col. 621, прим. d), почему она и не может быть рассматриваема, как более или менее авторитетное дополнение к биографии св. Луки.

<sup>780</sup> - См. у Lipsius'a, III, s. 357.

<sup>781</sup> - Horum quatuor beatas habemus Reliquias, qui regnum Dei et justitiam praedicantes, ab incredulis et iniquis occisi, Deo semper vivere operationum suarum virtutibus demonstrantur. Iohannes in sebastena urbe, provinciae Palaestinae, Thomas apud Indos, Andreas et Lucas apud Patras, Achaiae civitatem, consummati referuntur (см. в Acta sanct., s. 299).

<sup>782</sup> - πολλοὺς δὲ τῷ φωτὶ τῆς θείας γνώσεως ποδηγήσας, ὑπὸ τῶν ἀθετούντων τὸν θεῖον λόγον ἐπὶ καρποφόρου ἐλαίας

ἀναρτηθεὶς οὐ γὰρ ἦν ξύλον ξηρὸν ὥστε εἰς σταυρὸν διασκευασθῆναι τῷ θεῷ τὴν ψυχὴν παρατίθησιν, οὐδοήκοντα ἐτῶν γενόμενος, ὥς φασιν: приведя многих к свету божественного ведения, отвергавшими Божественное слово был повешен на масличном дереве, потому что не было срубленного дерева для приготовления креста, и предал душу Богу, будучи, как говорит, 80 лет. (Hist. eccl. II, 43; Migne, t, 145, col. 876).

<sup>783</sup> - В арабском синаксаре говорится, что св. Лука был обвинен пред Нероном в волшебстве. Когда Нерон приказал отрубить ему правую руку, св. Лука исцелил свою рану, приставивши отсеченную руку, а затем снова добровольно отнял её. Это чудо сопровождалось присоединением к христианству военачальника, его жены и 276 душ. Нерон приказал умертвить их всех вместе с св. Лукой, труп Евангелиста завернуть в покрывало и бросит в море. – Ефиопский *certamen apostolorum* передает то же самое подробнее. Языческие священники донесли Нерону о великом волшебнике Луке. Тот послал солдат схватить Луку. Св. Лука, предчувствуя свою кончину, позвал к себе рыбака Силу, вручил ему свои произведения для сохранения. Когда св. Лука пред троном Нерона произнёс имя Иисуса, Которого он проповедует, то все идолы и языческие изображения, украшавшие трон, пали на землю. Разгневанный Нерон приказал бичевать св. Луку и отрубить у него голову и правую руку. По отсечении правой руки, св. Лука совершил чудо, приставивши руку к плечу, такт, что она мгновенно срослась, а затем снова отнял ее. Судья Инат с женой, домом и 287 другими уверовали во Христа. Затем Нерон издал повеление отсечь голову у св. Луки, положить ее в мешок из грубой ткани, наполненный песком, и бросить в море. При совершении казни св. Лука возвратил зрение воину, ослепшему на один глаз, и он обратился ко Христу. Но другой воин усекнул св. Луку и своего бывшего товарища. Труп св. Луки был брошен в море, но по воле Божией он был прибит к острову, где верующие и похоронили его с надлежащими почестями (См. у Lipsiusa, t. III, s. 368–70).

<sup>784</sup> - К приведенным свидетельствам прибавим еще выдержку из истории Филосторгия: «ναὶ δὲ καὶ Λουκᾶν τὸν

εὐαγγελιστὴν ἐκ τῆς αὐτῆς Ἀχαΐας εἰς τὸ αὐτὸ μετενεγκεῖν τέμενος» (eccl. hist. III, 2, Migne, Patrol, cur. compl. ser. grace, t 65, col. 482).

<sup>785</sup> - См. цит. в прим. 6 на стр. 332 нашего соч., также на стр. 335, прим. 3.

<sup>786</sup> - ...μετὰ δὲ τὸν ἐκείνων (τοῦ Πέτρου καὶ Παύλου) ἔξοδον Μάρκος.... τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παρέδωκε καὶ Λουκᾶς δέ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο после их отшествия (Петра и Павла) Марк... предал нам письменно то, что было проповедано Петром. И Лука, спутник Павла, изложил в книге проповеданное им Евангелие. (Adv. haeres. III, I. ср. Euseb. hist. eccl. V, 8). Если Евангелие Луки написано по Иринею после смерти Ап. Павла, то тем более Деяния, которые составлены, по собственному показанию Луки (1, 1), позже Евангелия.

<sup>787</sup> - Aliud quoque edidit volumen egregium, quod titulo Apostolicarum πράξεων praenotatur, cujus historia usque ad biennium Romae commorantis Pauli pervenit... Ex quo intelligimus, in eadem urbe librum esse compositum (de vir. illustr. VII, Migne. t. 23, col. 619).

<sup>788</sup> - Ibid., прим. под буквой f.

<sup>789</sup> - Thiersch. Versuch zur Herstellung d. histor. Standpuncts für die Kritik der neut. Schriften, s. 170.

<sup>790</sup> - Glaubwürd. d. evang. Gesch., s. 140 ср. Thiersch., s. 171–2, Ebrard, Kritik evang. Gesch., s. 941.

<sup>791</sup> - Стр. 175 нашего сочинения

<sup>792</sup> - См. стр. 183 нашего сочинения.

<sup>793</sup> - Thiersch. s. 173.

<sup>794</sup> - Многие ученые разделяют эту мысль (Credner, Ewald, Meyer, Jacobsen).

<sup>795</sup> - Ueber. den Zweck d. Apostefgesch., s. 229.

<sup>796</sup> - Overbeck, Op. cit. s. LXIV.

<sup>797</sup> - Zeller, Op. cit., s. 471. – Даже ученые с болте положительным направлением, как Неандер, полагают, что представление о получении Апостолами в день Пятидесятницы

ведения незнакомых им языков сложилось в церкви лишь со времен Оригена. Ириней и Тертуллиан, говоря о даровании языков, как существующем еще в их время и как существованием прежде, сближают его с дарованием προφητεία (Gesch. d. Pflanz. u. Leit. der Kirche. 1862 г., s. 20, anm. 1). – Но при более близком и непредвзятом проникновении в смысл слов Иринейя впечатление получается иное и не в пользу толкования Неандера. Напротив св. Ириней, когда говорит о себе, что он не имеет дара языков, что, приехав в Галлию, должен был учиться туземному языку, а между тем пишет, что в его время были такие, которые имели дарования пророческие и всякими говорили через Духа языками (παντοδαπαῖς λαλοῦντων διὰ τοῦ πνεύματος ὑλώσσαις) и тайны человеческие обнаруживали, замечая, что этих людей, приявших Духа Божия и говорящих на всех языках Духом Божиим, Апостол и понимает там, где говорит: «премудрость же глаголем в совершенных» (Ad haeres. V, 6), – то этим ясно показывает, что языки этих людей «совершенных» надлежит понимать в собственном смысле за иностранные языки. Следы древности такового разумения события Пятидесятницы и дара языков в церкви Апостольской и позднейшей вообще можно видеть и в том, что Филострат, описывая жизнь Аполлония Тианского, которого хотел противопоставить Иисусу Христу, заметил о нем, что он знал не только все языки человеческие, но и язык животных (Phil. de vita Apollonis, I, cap. 13). – Евсевий, приводя отмеченную выдержку из Иринейя в своей истории, различает в его словах дары пророчества от дара говорить святым Духом на различных языках (Euseb. hist. eccl. V, 7).

<sup>798</sup> - Ср. А. В. Горский. История Еванг. и церкви Апостол, стр. 383.

<sup>799</sup> - Overbeck., s. LXV.

<sup>800</sup> - Факт синонимического названия «епископов» и «пресвитеров» в Н. Завете устанавливается отцами: οἱ πρεσβύτεροι τὸ παλαιὸν ἐκαλοῦντο ἐπίσκοποι... καὶ οἱ ἐπίσκοποι πρεσβύτεροι (Злат, на Филип, 1, 1; Montfaucon, t. XI, s. 194. Иерон. На Тит. 1, 5 Migne, t. XXVI, col. 563): «пресвитеры в



древности назывались епископами..., и епископы пресвитерами».

<sup>801</sup> - Overbeck, s. 340.

<sup>802</sup> - Любопытно здесь обратить внимание на то, что слово ποιμαίνειν, употребленное Дееписателем для означения обязанностей пресвитеров (20, 28), повторяется в 1 посл. «Петра 5, 2 для выражения того же самого понятия.

<sup>803</sup> - Zeller, op. cit., s. 474.

<sup>804</sup> - Zeller, Op. cit., s. 272. Так у св. Иустина в 1 аналогии гл. 58 с соотношением на Маркиона читаем: ὧ πολλοὶ πεισθέντες... ἀλόγως ὡς ὑπὸ λύκου ἄρνες συνηρπασμένοι βορὰ τῶν ἀθέων δογμάτων καὶ δαιμόνων γίνονται; подобный образ употребляет, и Игнатий по отношению к еретикам; θηρία ἀνθρωπόμορφα.

<sup>805</sup> - Overbeck., s. 349.

<sup>806</sup> - Recognitiones, 1, 72; Migne, ser. graec., t. I, col 1243.

<sup>807</sup> - См. стр. 343 нашего сочинения.

<sup>808</sup> - Следует ли понимать под ἄφιξις простое удаление Апостола из Азии или смерть его – вопрос спорный. В новозав. литературе это слово употреблено только раз в данном месте. У светских греческих писателей оно почти всегда значить: «прибытие, приход, adventus». У Иосифа (Ant. IV, 8, 47) ἄφιξις – отшествие в страну праотцев – смерть, но в 3Мак.7:18 просто отбытие, удаление (ср. Herod. 7, 58; Dem. 58 см. у Bretschneider'a и Meyer'a). – Несомненно, присутствие Апостола в Ефесе, Азии удерживало лжеучителей от вторжения в ограду церкви. С его удалением открывался для них полный простор. И действительно, пастырские послания к Тимофею, еп. Ефесскому, имеющие целью дать отчасти руководство последнему в борьбе с лжеучениями, ясно показывают, какое сильное влияние приобрели они там с уходом, Апостола. Если мы, таким образом, остановимся на последнем значении слова ἄφιξις, то взор Апостола в данном случае ограничивается прежде всего ближайшими по времени еретиками, уже блуждавшими за оградой церкви и готовыми проникнуть за нее. К этому более подходит выражение ἐγὼ οἶδα не в смысле пророческого предвидения, а личного убеждения на основании

известных соображений (ср. Ин.11:22; 16:30; Филип.1:19; Кол.2:1; 1Ин.2:29; 5:13).

<sup>809</sup> - Zelter, s. 271.

<sup>810</sup> - При суждении о времени появления гностицизма вообще весьма полезно помнить следующие слова Неандера: «как не исторично то направление, выходящее из известных догматических интересов, которое происхождение «всех» ересей охотно относит к апостольскому веку и заставляет выступать самих Апостолов первыми апологетами их, так еще более не исторично другое, равным образом обусловливаемое догматическими мотивами, которое до известного времени считает церковь совершенно чистою, и появление «всех» ересей указывает после смерти Апостолов» (Geschichte per Pflanz, u. Leit. Kirche, 1862 г., s. 413, прим. 1) Согласно этому совершенно справедливому замечанию Неандера не исторично искать появление гностицизма с его вполне развитым содержанием в век апостольский, но ничто не препятствует нам находить следы или, лучше сказать, зародыши, зачатки его гораздо раньше второго столетия. На это уполномочивает между прочим свидетельство Евсевия от лица Егезиппа, что при Апостолах гносис существовал ἐν ἀδήλῳ που σκότει, а после смерти их он выступил γυμνῇ τῇ κεφαλῇ – открыто, смело (Hist. eccl. III, 32). Гностическое движение, по своей общей тенденции – дать человеку высшее истинное ведение – связанное с неоплатонизмом, неопифагорейством и эклектизмом, с появлением христианства восприняв в себя элементы последнего, во второй век заявило себя со всеми специфическими признаками развившейся ереси. Но брожение на почве соединения эклектических идей с новыми христианскими элементами несомненно существовало и замечалось и в апостол. веке. В этом смысле и говорит Тертуллиан: «кто имеет понятие о вере, тот, услышав о всех именах эонов, о всех их браках и т. д., не усомнится признать все это за сущие басни и за те бесконечные родословия (1Тим.1:4), которые осудил уже дух Апостола прежде, нежели эти еретические семена начали проявляться» (Adv. Valent. III). Эти слова Тертуллиана указывают с одной стороны, что он не

считал гностические секты и системы 2 века современными Ап. Павлу, и с другой, что во время Тертуллиана (ок. 150–220 гг.) еретические семена уже проявились, т. е., как выражается Егезипп у Евсевия, выступили *ὑμνῆ τῇ κεφαλῇ*, между тем как во времена Апостолов они существовали *ἐν ᾧ δήλῳ που σκότει*. Эти-то «еретические семена» и подняли пророческий взор Апостола до прозрения в будущую судьбу общины, в которую войдут и «волки, не щадящие стада» (Деян.20:29).

<sup>811</sup> - Biblisch. Realwörterbuch v. Γάζα.

<sup>812</sup> - См. у Meyer'a ad loc.

<sup>813</sup> - Lekebusch, s. 419. Он приводит такую выдержку из Аррианова описания Газы: *ἐσκάτη δὲ ὠκεῖτο ὡς ἐπ' Αἰγύπτου ἔκ Φοινίκης ἰόντι ἐπὶ τῇ ἀρχῇ τῆς ἐρήμου*.

<sup>814</sup> - Winer, v. Bethzur.

<sup>815</sup> - De bell. iud. II, 18, 1:

<sup>816</sup> - Op. cit, s. 231 3.

<sup>817</sup> - Testam. XII patriarch, c. XII, 11 . Migne. Patrol, ser. graec., t. II, col. 1149.

<sup>818</sup> - Schneckenburger, s. 234.

<sup>819</sup> - Op. cit., s. 480. Некоторые, как Straatman и Meijboom, относят Непременно к половине второго века (см. Holtzmann, Einleit., s. 418).

<sup>820</sup> - Aliud quoque edidit. volumen egregium, quod titulo Apostolicarum πράξεων praenotatur, cujus historia neque ad biennium Romae commorantis Pauli pervenit, id est ad quartum Neronis annum. Ex quo intelligimus, iu eadem urbe librum esse compositum (de vir, ill., c. VII).

<sup>821</sup> - Ματθαῖος μὲν ἔγραψεν Ἑβραίοις θαύματα Χριστοῦ, Μάρκος δ' Ἰταλῇ, Λουκᾶς Ἀχαιῖάδι (Migne, t. 37, carmen 33).

<sup>822</sup> - См. на стр. 329 нашего сочин., прим. 3.

<sup>823</sup> - См. на стр. 329 нашего сочин., прим. 4

<sup>824</sup> - Lekebusch, s. 430 ep. Zeller, s. 487; Sehneckenb, 242.

<sup>825</sup> - Lekebusch, s. 433; Konig., s. 15; Ebrard, s. 940.

<sup>826</sup> - Schneckenburger, s. 244.

<sup>827</sup> - Zeller, s. 488.

<sup>828</sup> - Ibid. сн. Schneckenburger, s. 242.

<sup>829</sup> - Впрочем, в древней экзегетической литературе под Феофилом разумелась иногда не какая-либо определенная, известная личность, а вообще всякий человек благочестивый и боголюбивый. Так Ориген: *Putat aliquis, quod ad Theophilum quempiam Euangelium scripserit. Omnes qui nos auditis loquentes, si tales fueritis, ut diligamini a Deo, et vos Theophili estis, et ad vos euangelium scribitur* (in *Lucam hom. 1*, ed. Lommatszsch, t. V, s. 90). Епифаний. *haeres. LI, 7*: «писал или некоему Феофилу, или всякому человеку боголюбивому». Также Феофилакт, упомянув, что Лука пишет «к Феофилу, члену сената, а, может быть, князю», прибавляет: «да и всякий человек, любящий Бога и получивший власть над страстями, есть державный Феофил, воистину достойный слышать Евангелие» (in *Luc. Migne*, t. 123, col. 685). Но эта мысль в древнем экзегезисе высказывается не вполне твердо и решительно. Уже св. Златоуст прямо, без ограничений принимает, что Феофил был один из обращенных к вере самим Лукой. – Самое назначение третьего Евангелия Феофилу, ἵνα ἐπιγινῶς τὴν ἀσφάλειαν περὶ ὧν κατηχήθης λόγων, эпитет κράτιστε, прилагаемый к нему, заставляют принимать Феофила скорее за собственное имя, за конкретную личность. Но ближайших сведений о личности Феофила древность не сохранила до нас. Основываясь на эпитете κράτιστος, можно бы заключать, как это и сделано в *Recognitiones* Климента, что Феофил принадлежал к лицам, высокопоставленным (ср. *Деян. 23:26; 24:3; 26:25*). Но этот эпитет не может служить несомненным доказательством знатности Феофила, потому что слово κράτιστος у некоторых писателей тогдашнего времени значить не более, как «мой любезнейший» (Гэрике. Введение, стр. 139, прим. 10). Апостольские постановления называют Феофила епископом кесарийским (кн. 7, 64; *Migne, ser. graec, t. I, col. 1049*). Евтихий, патр. Александрийский X в., считает Феофила Итальянцем!, так как Дееписатель при перенесении рассказа на почву Италии перестает давать подробные географические пояснения (*Winer, Real-wörterbuch, v. Theophilus*). Бароний отождествляет Феофила с упомянутым в *Recognitiones* Климента X, 41, замечая;

reperimus in libris Recognitionum Clementis, fuisse Theophilum civem Antiochenum.... Ad hunc igitur a Luca scriptum fuisse Evangelium, ea saltern, ratio persuadet, quod et ipse Lucas, ut ille, patria Antiochenum concivem, gentilem suum, de Dei Ecclesia optime meritum, illud jure concripserit... eodem Theophilo... non tantum Euangelium, sed et Acta Apostolorum idem Lucas inscripserit (Annal. eccles. t. I, s. 502). – Догадка Барония заслуживает внимания. Только, нам думается, нужно внести в неё такого рода поправку, Феофил, вероятно, не был коренным родичем Антиохийским, – иначе к чему были бы тогда в Деяниях столь подробные сведения об Антиохийской христианской общине? Не лучше ли видеть в нем выходца Римского, занимавшего сначала в Антиохии какой-либо высокий административный пост, а потом сделавшийся христианином? Его и других, окружающих его, «римлян» и имеет в виду св. Лука при написании своей книги.

<sup>830</sup> - Gesch. der heil. Schrift., s. 210.

<sup>831</sup> - Точного показания о времени происхождения этого перевода нет, но со всей основательностью его относят к концу II века и, самое позднее, к началу III-го (Hilgenfeld, Einleit, s. 111 ср: Reuss, Gesch. d. heilig. Schriften N. T. 1887 г., § 426).

<sup>832</sup> - Древность его может быть установлена тем, что уже Тертуллиан, и переводчик на лат. яз. Иринея следуют одному и тому же тексту Итальянского перевода. Августин (de doctrina Christiana II, 11) указывает, что в силу самой природы вещей латинские переводы должны были появиться в глубокой древности (Holtzmann. Einleit., s. 60–61).

<sup>833</sup> - Adv. haeres. III, 3, 4 и Eus. hist, eccles. V. 20.

<sup>834</sup> - Ср. отношение Тертуллиана к вопросу о Евангелиях, их подлинности и достоверности в сочин. Adv. Marcion. IV, 5. Он говорит: In summa, si constat id verius quod prius, id prius quod et ab initio, id ab initio quod ab apostolis, pariter utique constabit id esse ab apostolis traditum quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum. Там же далее: Eadem auctoritas ecclesiarum apostolicarum ceteris quoque patrociniabitur evangelis, quae proinde per illas et secundum illas habemus, Iohannis dico et Matthaei; licet

et Marcus quod edidit Petri affirmetur, cujus interpretes Marcus. Namet Lucae digestum Paulo adscribere solent. Capit magistrorum videri quae discipuli promulgarint. (Tertulliani opera, ed. Oehler t. II, s. 165–166).

<sup>835</sup> - Strom. II, 6, 31; II, 15, 67; II, 18, 84; II, 20, 116; V, 8, 52; V, 10, 64. Иероним в catal. de vir. illustr. c. 6: Barnabas Cyprius (Act. IV, 36), qui et Ioseph Levites, cum Paulo Gentium apostolus ordinatus (Act. XIII, 2) unam ad aedificationem Ecclesiae pertinentem Epistolam composuit (Migne, Patr., t. 23, col. 619).

<sup>836</sup> - Contra Celsum, I, 63: (ed. Lomatzsch, t. XVIII, s. 116).

<sup>837</sup> - Zeller, Apg., s. 7. Еще ранее по Hilgenfeld'y. Einl., s. 38.

<sup>838</sup> - См. стр. 9 нашего сочинения. Напомним его и здесь: κοινωνήσεις ἐν πᾶσιν τῷ πλησίον σου, καὶ οὐκ ἐρεῖς ἴδια εἶναι (Ер. 19, 8. Funk. Opera Patrum Apostolorum. 1881. Tubingae, vol. I, p. 54) и Деян. 4, 32: καὶ οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά.

<sup>839</sup> - Funk, I, p. 22: Сын Божий – Господь и имеющий судить живых и мертвых, пострадал для того, чтобы Его рана оживотворила нас.

<sup>840</sup> - Funk. t. 1, p. 268.

<sup>841</sup> - Ibid, p. 24. Таким образом, говорит Иисус, хотящее Меня видеть и получить Мое царство, должны стяжать Меня скорбями и страданиями.

<sup>842</sup> - Своим развитием доказательства мы не даем орудия в руки отрицательной критике, указывая лишний повод для развития и укрепления её излюбленной мысли о заимствовании Дееписателем материала для своего произведения из других, ранних по её взгляду, литературных памятников древнехристианской письменности. Самая тень возможности такого заимствования в разбираемом месте со стороны Дееписателя из посл. Варнавы устраняется уже тем, что общее раскрытие мыслей в контексте, в связь с которыми поставляется отмеченная нами у Варнавы и св. Луки, далеко различно у того и другого. Тогда как Дееписатель намечает здесь лишь основную мысль проповеди Апостольской по отношению к скорбным обстоятельствам жизни

новообращенных, св. Варнава пользуется ею для раскрытия типологии страданий Иисуса Христа. Полностью это место из св. Варнавы читается так: ἴδε τὸν τύπον τοῦ μέλλοντος πάσχειν Ἰησοῦ. Τὶ δέ, ὅτι τὸ ἔριον εἰς μέσον τῶν ἄκανθῶν τιθέασιν; Τύπος ἐστὶν τοῦ Ἰησοῦ τῇ ἐκκλησίᾳ κείμενος, ὅτι ὃς ἐὰν θέλῃ τὸ ἔριον ἄραι τὸ κόκκινον, δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν διὰ τὸ εἶναι φοβερὰν τὴν ἄκανθαν, καὶ θλιβέντα κυριεῦσαι αὐτοῦ. Οὕτω, φησὶν, οἱ θέλοντές με ἰδεῖν καὶ ἄψασθαί μου τῆς βασιλείας, ὀφείλουσιν θλιβέντες καὶ παθόντες λαβεῖν με. (Смотри прообраз Иисуса, имевшего пострадать. Почему еще волну полагают среди тернов? Это есть прообразование Иисуса, данное церкви: кто хочет снять червленую волну, должен много потерпеть от страшной колючести терна и с болью овладеть ею. Равным образом говорит Иисус: хотящие Меня видеть и получить Мое царство должны стяжать Меня скорбями и страданиями).

<sup>843</sup> - У Евс. Ц. ист. IV, 23. Iren. contra haeres. III, 3, 3; Clem. Al. Strom. 1, 7; IV, 17: V, 12; VI, 8.

<sup>844</sup> - Ens. h. eccl. IV, 23; III, 16, 38. Hieron. de vir. illustr., с. 15.

<sup>845</sup> - Hilgenfeld, Einl. s 145.

<sup>846</sup> - Lipsius, t. II, s. 12.

<sup>847</sup> - Funk, t. I, p. 98.

<sup>848</sup> - Funk, t. I, p. 126 (Господь, братия, ни в чем не нуждается, господствуя над всем, и ничего ни от кого не желает, кроме исповедания Его).

<sup>849</sup> - Funk, t. 1, p. 314. (Сотворивший небо, и землю, и все, что в них, и всем нам подающий нужное, не может иметь нужды ни в чем том, что Сам дарует тем, которые думают что-либо Ему дать).

<sup>850</sup> - ...ἄλλ' οὐδὲ τὸν ἀνωνόμαστον θεὸν δωροδοκητέον, ὁ γὰρ πάντων ἀνενδεής, οὐ διαβλητέος ὑφ' ἡμῶν ὡς ἐνδεής. Не должно умиловить неизъяснимого Бога посредством каких-либо даров, ибо Он ни в чем не нуждается и потому не должен быть преклоняем нами, как нуждающейся. (Orat. с. Craes. с. 4. Migne, t. VI, col. 813).

<sup>851</sup> - Ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς δημιουργὸς καὶ πατὴρ οὐ δεῖται αἵματος, οὐδὲ κνίσσης, οὐδὲ τῆς ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ θυμηνμάτων

εὐωδίας αὐτὸς ὢν ἡ τελεία εὐωδία, ἀνενδεὴς καὶ ἀπροσδεής: Создатель вселенной и Отец не имеет нужды ни в крови, ни в доме, ни в благоухании цветов и курений, будучи Сам совершеннейшее благоухание и не имея недостатка ни в чем внутри или вне. (Supplic. pro Christ, с. 13. Ed. Otto, s. 58). И в другом месте: καὶ ὑμεῖς μὲν οἱ βασιλεῖς ἑαυτοῖς ἀσκεῖτε τὰς καταγωγὰς βασιλικάς: ὁ δὲ κόσμος, οὐχ ὡς δεομένου τοῦ θεοῦ γέγονεν: вы, цари, строите царские жилища для самих себя, а мир сотворен не потому, чтобы Бог имел в нем нужду. Ibid. с. 15. Otto, MDC CCLVII, s. 70.

<sup>852</sup> - С. XVIII, 1. Funk, t. I. p. 84 (Что же скажем о засвидетельствованном Давиде, к которому сказал Бог: обрел Я мужа по сердцу Моему, Давида, сына Иессеева, милостию вечною Я помазал его).

<sup>853</sup> - Hist eccles. III, 38.

<sup>854</sup> - Funk., t. I, s. 148.

<sup>855</sup> - Funk., t. I, s. 170.

<sup>856</sup> - Ibid. s. 144.

<sup>857</sup> - Funk., t. I, s. 266.

<sup>858</sup> - Смотр. на стр. 106.

<sup>859</sup> - Funk., Prolegomena, s. XCIII.

<sup>860</sup> - Hist. eccles. IV, 15.

<sup>861</sup> - Funk. t. I, s. 288.

<sup>862</sup> - Этим же подражанием, без сомнения, объясняется совпадение между Егезиппом, церковным историком II в., в содержании засвидетельствования Иакова праведного пред его мученической кончиной, ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου κάθηται ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως καὶ μέλλει ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐράνου (Eus. h. eccl. II, 23) и свидетельства первомученика Стефана по кн. Деяний. На композиции рассказа Егезиппа о мученической кончине Иакова сказалось влияние изложения Деяний о смерти Стефана.

<sup>863</sup> - Eus. Hist. eccl. III, 39.

<sup>864</sup> - Iren. Adv. haeres. V, 33, 4.

<sup>865</sup> - Hist, eccies. III, 39.



<sup>866</sup> - У Funk 'a, t. II, s. 276–299.

<sup>867</sup> - König. Die Echtheit der Apg. s. 37.

<sup>868</sup> - Funk, t. 2, s 288. Catenae Cramer'a in Acta. s. 12.

(Великий пример нечестия в этом мире явил в своей жизни Иуда. Тело его распухло до такой степени, что он не мог проходить там, где могла проезжать повозка, и не только сам не мог проходить, но даже и одна голова его. Веки глаз его настолько, говорят, вспухли, что он вовсе не мог видеть света, а самих глаз его невозможно было видеть даже посредством медицинской диоптры: так глубоко находились они от внешней поверхности).

<sup>869</sup> - Funk, t. II, s. 290. (После больших мучений и терзаний он умер, говорят, на своем поле).

<sup>870</sup> - Τοῦτον δὲ τὸν Ἰοῦστον μετὰ τὴν τοῦ σωτῆρος ἀνάληψιν τοὺς ἱεροὺς ἀποστόλους μετὰ Ματθαίᾳ στῆσαί τε καὶ ἐπεύξασθαι ἀντὶ τοῦ προδότου Ἰούδα ἐπὶ τὸν κλῆρον τῆς ἀναπληρώσεως τοῦ αὐτῶν ἀριθμοῦ, ἡ τῶν πράξεων ὧδέ πως ἱστορεῖ γραφή. Καὶ ἔστησαν δυο, Ἰώσηφ τὸν καλούμενον βαρσαββᾶν, ὃς ἐπεκλήθη Ἰοῦστος, καὶ Ματθαίαν καὶ προσευξάμενοι εἶπαν. Hist. eccl. III, 39 Ed. Valesii.

<sup>871</sup> - Весьма ценно равным образом было бы свидетельство Дионисия Коринфского из половины второго века о Деяниях, сохраненное Евсевием, если бы опять текст известия Евсевиева позволял бы видеть здесь подлинные слова Дионисия, а не свободный пересказ историка: δηλοὶ δ' ἐπὶ τούτοις, ὡς καὶ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης, ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου Παύλου προτραπείς ἐπὶ τὴν πίστιν κατὰ τὰ ἐν πράξεσιν δεδηλωμένα, πρῶτος τῆς Ἀθηναίων παροικίας τὴν ἐπισκοπὴν ἐγκεχερίσται. (h. e. VI, 23). – Название книги πράξεις вышло ли из уст самого Дионисия, или это вполне понятное добавление историка, – не видно.

<sup>872</sup> - Hist, eccles. III, 39.

<sup>873</sup> - Hilgenfeld. Der Kanon und. die Kritik d. N. T. s. 24.

<sup>874</sup> - ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες «πάντα» τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν (Apol. 1,33, Migne, Patrol, ser graec. t. VI, col. 381. (так научают те, которые описали все, касающееся до Спасителя нашего Бога).

<sup>875</sup> - Apol. I, 67: καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ (Migne. Patrol, ser. graec. t. VI, col. 429 (в так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех, живущих по городам или селам, и читаются, сколько позволяет время, сказания Апостолов или писания пророков)).

<sup>876</sup> - Apol. I, 66: οἱ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια (Апостолы в написанных ими сказаниях, которые называются Евангелиями, предали) (Migne, t. VI, col. 429).

<sup>877</sup> - Литературу вопроса см. у Овербека. Verhältniss Iustins sur Apostelgesch. Stud. u. Krit. 1972 r., s. 305 и дал.

<sup>878</sup> - Overbeck, Op. cit. Hilgenfeld. Einleit. s. 69.

<sup>879</sup> - Apol. I, 50. Migne, t. VI, col. 404. (По распятии Его и искренние Его все оставили и отреклись Его; но после, когда восстал Он из мертвых, явился им и научил читать пророчества, в которых это предсказано, и когда они увидели Его восходящего на небо и уверовали, и приняли силу, оттуда им посланную от Него, то пошли по всему роду человеческому, стали учить этому и получили имя Апостолов).

<sup>880</sup> - Apol. I, 40. Migne, t. VI, col. 389.

<sup>881</sup> - Ср. Диал. 12 и Деян. 28, 27.

<sup>882</sup> - Iustins Verhältn. zur Apg., Zw. Th. 1872 r., s. 348.

<sup>883</sup> - Ed. Duncker et Schneidewin. 1859 r., s. 234.

<sup>884</sup> - Ibid. s. 256.

<sup>885</sup> - S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Ed. Academ. Vindobon. 1868 –1871 r. Vol. III, pars I. p.82.

<sup>886</sup> - Ibid. p. 175. pp. 108, 179, 184 и пр.

<sup>887</sup> - Pars. III. p. 72. В подобном же роде смотри p. 75, 76, 89.

<sup>888</sup> - Pars. I. p. 223,

<sup>889</sup> - Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης (Eus. hist. eccles. III, 39).

<sup>890</sup> - Ibid, V, 20.

<sup>891</sup> - Migne. Patrol, curs, compl. ser. grace, t. VIII, col. 701.

<sup>892</sup> - См. напр. свидетельство в этом роде у Иринея Adv. haeres. III, 12; Тертуллиана Praescr. с. 38 и 17; Ипполита об Апеллесе: εὐαγγελίων ἢ τοῦ ἀποστόλου τὰ ἀρέσκοντα αὐτῷ αἰρεῖται (Refut. omn. haeres. VII, с. 38. Ed. Duncker'a, s. 410).

<sup>893</sup> - Ср. особенно Adv. haeres. I, 10; III, 2, 3; IV, 26; V, 20.

<sup>894</sup> - Non ad scripturas provocandum est, nec in his constituendum certamen in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut parum certa.... Nunc solum disputandum est: quibus competat fides ipsa, cujus sint scripturae, quo et per quos, et quando, et quibus sit tradita disciplina: не должно прибегать к писаниям и утверждать прения на том, где не может быть победы, или где она неизвестна или мало известна... Теперь должно наследовать: кому принадлежит самая вера, чьи писания, от кого и чрез кого, когда и кому предано учение. (De praescr. haeretic с. XIX Tertull. opp. Oehler, t. II, s. 18). Ceterum si quae audent interserere se aetati apostolicae, ut ideo videantur ab apostolis traditae quia sub apostolis fuerunt, possumus dicere: Edant ergo origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseverabit, habuerit auctorem, et antecessarem. Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnacorum ecclesia Polycarpum ab Ioanne collocatum refert, sicut Romanorum Clementem Petro ordinatum itidem: впрочем если бы некоторые (из сект) осмелились отнести себя к веку Апостольскому, чтобы посему казаться преданными от Апостолов, мы можем сказать: пусть покажут происхождение своих церквей, пусть раскроют преемственный порядок своих епископов, нисходящий последовательно от начала так, что первый епископ имел своим предшественником и учредителем кого-либо из Апостолов или Апостольских мужей,

который, однако, обращался бы с Апостолами, Ибо таким образом Апостольские церкви доказывают свои права: Смирнская церковь представляет Поликарпа, поставленного Иоанном, Римская церковь-Климента, посвященного Петром. (ibid, с. XXXII, s. 29. 30).

<sup>895</sup> - Hieron. Comment, in Gal. I, 11, 12. Migne, Patr. t. XXVI, col 340.

<sup>896</sup> - Scholten. Die ältesten Zeugnisse betreffend die Schriften, d. N. T., s. 182–3.

<sup>897</sup> - Haeres. 30, 16

<sup>898</sup> - Adv. haeres III, 12: scripturas quidem confitentur interpretationes veroconvertunt. Migne, t. VII, s. 893 (хотя признают Писания, но извращают толкования их).

<sup>899</sup> - Называя Апостола (Павла) отступником от закона, они полагали, что все его послания должны быть отвергнуты и, пользуясь одним, так называемым Евангелиемъ от Евреев, прочтя писания мало уважали. (Церк. Ист. III, 24).

<sup>900</sup> - См. об этом подробнее на стр. 156–157.

<sup>901</sup> - καὶ τοῦ Παύλου ἐνταῦθα κατηγοροῦντες οὐκ αἰσχύνονται ἐπιπλάστοις τισί τῆς τῶν ψευδαποστόλων αὐτῶν κακουργίας καὶ πλάνης λόγοις πεποιημένοις. Ταρσεά μὲν αὐτὸν, ὡς αὐτός ὁμολογεῖ, καὶ οὐκ ἄρνεῖται λέγοντες, ἐξ Ἑλλήνων δὲ αὐτόν, ὑποτίθενται, λαβόντες τὴν πρόφασιν ἐκ τοῦ τόπου διὰ τὸ φιλάληθες ὑπ' αὐτοῦ ῥηθέν. «ὅτι Ταρσεύς εἰμι, οὐκ ἄσήμου πόλεως πολίτης»: они не стыдятся и Павла осуждать какими-то лжами, составленными недобросовестностью и ослеплением их лжеапостолов. Называя его Тарсянином, в чем сам признается и чего не отрицает, предполагают происходящим из еллинов, приняв за повод то место, где по правдолюбию сказано им о себе: аз Тарсянин, славного града житель (Деян.21:39).

<sup>902</sup> - Севериане... Апостола Павла поносят и отвергают его послания; не принимают также Деяний Апостолов (Евсевий. Церк. Ист. IV, 29).

<sup>903</sup> - Zeller, Die Apg., s. 174.

<sup>904</sup> - Hist eccles. III, 25.

<sup>905</sup> - Holtzmann. Einleit., s. 543.

<sup>906</sup> - De Baptismo, c. XVII Ed. Oehler'a, t. I, s. 636.

<sup>907</sup> - Acta apostolorum apocrypha, ed. Tischendorf. Lipsiae, s. 40–36.

<sup>908</sup> - Широкая распространенность кн. Деяний в древней церкви свидетельствуется кроме того известностью её языческому писателю Порфирию, который, как видно из его сочинений, намеренно изучал христианство по каноническим книгам его. О знакомстве Порфирия с кн. Деяний сохранил известие Иероним. В послании ad. Demetriad, de virginit. servanda c. 14 он пишет: in Actis apostolorum... vendebant omnes possessiones suas et pretia earum ad Apostolorum deferebant pedes, ut ostenderent pecunias esse calcandas: dabatur que singulis, pro ut cuique opus erat. Ananias et Sapphira dispensatores timidi partemque sibi alienas substantiae reservaverunt, metuentes famem, quam vera fides non timet, praesentem meruere vindictam. Denique et apostolus Petrus nequaquam eis imprecatur, ut stultus Porphyrius calumniatur, sed dei iudicium prophetico spiritu aunciatur, ut poena duorum hominum sit doctrina multorum. По Деяниям Апостолов... продавали все свои имущества и цену их приносили к ногам Апостолов, чтобы показать свое презрение к деньгам, и каждому давалось по мере его нужды. Анания и Сапфира, робкие управители... сохранили себе часть чужого имущества, боясь голода, которого истинная вера не боится, и заслужили настоящее наказание. И Апостол Петр отнюдь не проклинал их, как неразумный Порфирий клеветает, но возвестил им пророческим духом суд Божий, чтобы наказание этих людей было научением для многих. Migne, ep. 130. t. 22; col. 1118.

<sup>909</sup> - Testam. XII. Patriarch. Beniam. c. 11. Migne, t. II, col. 1149.

<sup>910</sup> - Hilgenfeld. Kanon und. Kritik, N. T., s. 30

<sup>911</sup> - Harnack. Das Neue Testament um das Jahr 200, Freiburg. 1889 г., s. 53,

<sup>912</sup> - Ibid, s 52–53.

<sup>913</sup> - Die Apg. s. 72.

<sup>914</sup> - Das Neue Testam. s. 53.

<sup>915</sup> - Adv. haeres III, 4, 1. Migne. Patr. ser. graec. t. VII, col. 855.

<sup>916</sup> - Ibid. III, гл. 3, 2. Migne, t. VII, col. 848.

<sup>917</sup> - Adv. haeres. I, 10, 1; II, 27, 1 и пр.

<sup>918</sup> - Введ. в новоз. кн. Рус. пер. 1869 г. стр. 192, прим. 3.

<sup>919</sup> - См. стр. 357.

<sup>920</sup> - Praescr. haeretic. c. XXII. Oehler, t. II, s. 21.

<sup>921</sup> - De pudic. c. 10. Oehler, t. I. s. 813.

<sup>922</sup> - Praescr. haeret. c. XXVIII, Oehler, t. II, s. 25.

<sup>923</sup> - Eus. h. e, VI, 25.

<sup>924</sup> - Orig, in Lucain hom. I, Migne. Patr. ser. graec. t. XIII, col. 1803.

<sup>925</sup> - Hist, cedes. III, 25. – Вопрос об апокалипсисе Евсевий обещается решить ἐκ τῆς τῶν ἀρχαίων μαρτυρίας (h. e. III, 24).

<sup>926</sup> - De baptismo, cap. XVII. Ed. Oehler'a, t. I, s. 636.

<sup>927</sup> - Ad Philad. V: προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκεὶ Ἰησοῦ καὶ τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας, καὶ τοὺς προφήτας δὲ ἀγαπῶμεν. Funk. t. I, s. 228. – С указанным толкованием приведенных выражений εὐαγγέλιον καὶ ἀπόστολοι в смысле новозаветных писаний согласна и отрицательная критика. Kanon und Kritik. N. T. Hilgenfeld, a, s. 31.

<sup>928</sup> - См. у Ириней. Adv. haeres. I. 3, 6 и Тертуллиана Adv. Marc. IV, 2 и de pudic. c. 12. но лучшею параллелью может служить выражение Климента Алекс, ἔχομεν γὰρ, τὴν ἀρχὴν διδασκαλίας τοῦ κυρίου, διὰ τε τῶν προφητῶν, διὰ τε τοῦ εὐαγγελίου καὶ διὰ τῶν μακαρίων ἀποστόλων (Strom. VII, 3. Migne. t. 9 s. 428) и в другом месте τὸ εὐαγγέλιον καὶ οἱ ἀπόστολοι ὁμοίως τοῖς προφήταις πᾶσι (Strom. V, 5. Migne, t. 9, col. 53).

<sup>929</sup> - См. знач. Слова канῶν у Гэрике, стр. 175.

<sup>930</sup> - с. II. Funk., t. I. s. 330.

<sup>931</sup> - Цитаты из них уже приводились.

<sup>932</sup> - Выше цитован.

<sup>933</sup> - Credner. Gesch. des neutest. Kanon, s. 175.

<sup>934</sup> - Homil. in Ies. Nav. VII, 1. Migne, Patrol. graec. t. XII, col. 858. Comm. in Johan, t. XIII, 17. Migne, Patrol. t. XIV, col. 424.

<sup>935</sup> - На первом месте надобно поставить святую четверицу Евангелий, за Ними следует писание Деяний Апостолов (Церк. Ист. III, 25).

<sup>936</sup> - Прав. 15-е. См. книгу правил.

<sup>937</sup> - См. книгу правил. Не подобает в Церкви глаголати псалмы не священные или книги, не определенные правилом, но токмо в правилах означенные книги Ветхого и Нового Завета. Прав. 59.

<sup>938</sup> - Читати же подобает книги сии... Нового Завета: Евангелий четыре: от Матфея, от Марка, от Луки, от Иоанна, Деяния Апостольские (Правило 60).

<sup>939</sup> - Credner, Gesch. d. neutestam. Kanon, s. 219.

<sup>940</sup> - Catech. IV, 22: περὶ τῶν θείων γραφῶν: τῆς δὲ καινῆς διαθήκης τὰ τέσσαρα εὐαγγέλια... Δέχου δὲ καὶ τὰς πράξεις τῶν δώδεκα ἀποστόλων (Cyrilli. Oxoniae. M, D. CC. III, s. 66–7).

<sup>941</sup> - De haeres. c. 88. Statutum est ab apostolis et eorum successoribus, non aliud legi in ecclesia deberi catholica, nisi legem et prophetas, et evangelia et actus apostolorum. Oehler, corporis haeresiologici, t. I Philastri, s. 82.

<sup>942</sup> - Reuss. Gesh. d. heil. Schrift., s. 313 ср. Credner, s. 236.

<sup>943</sup> - В кн. Правил.

<sup>944</sup> - Перечисляя в orat XXXIII, 2 новозаветные писания, он после Евангелий продолжает: ἔπειτα πράξεις τῶν σοφῶν ἀποστόλων (Migne. t. 36 col. 228).

<sup>945</sup> - ...δέχου δὲ βίβλον Λουκᾶ καὶ τὴν δευτέραν τὴν τῶν καθολικῶν πράξεων Ἀποστόλων (Galland. Bibl. Patr. VI, s. 490).

<sup>946</sup> - Haeres. LXXV1: τέτταρσι δὲ ἀγίοις εὐαγγελίοις καὶ ἐν τεσσαρεσκαίδεκα ἐπιστολαῖς, τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου καὶ ἐν ταῖς πρὸ τούτων καὶ σὺν ταῖς ἐν τοῖς αὐτῶν χρόνοις πράξεσι τῶν ἀποστόλων καθολικαῖς ἐπιστολαῖς (Migne, t. 42, col. 560).

<sup>947</sup> - Montfaucon, t. VI s. 372. Synopsis veteris et novi testam.

<sup>948</sup> - Сборник цитат можно видеть у Креднера и Гильгенфельда.

<sup>949</sup> - Cap. 47 Garth: item placuit, ut praeter scripturas canonicas nihil in ecclesia legatur sub nomine divinarum scripturarum. Sunt

autem canonicae scripturae:.... Novi autem Testamenti evangeliorum libri quatuor, Actuum Apostolorum liber unus... ch. can, 36 Hippon. (У Credner'a).

<sup>950</sup> - Migne, ser. lat., t. XXI, col. 374.

<sup>951</sup> - Migne Patrol, t. XXIII, col. 845.

<sup>952</sup> - Migne Patrol, lat. ser. t. XXII, col. 548.

<sup>953</sup> - См. у Credner'a, Zur Gesch. des Kanons, s. 189.

<sup>954</sup> - Credner. Gesch. d. Kan., s. 279.

<sup>955</sup> - Ibid., s. 291.

<sup>956</sup> - Ibid., s. 291–295.

<sup>957</sup> - De doctrina Christiana II, 8. См. у Hilgenfeld'a. Einleit., s. 137.

<sup>958</sup> - Тридентский собор, впрочем, восстанавливает для кн. Деяний место после Евангелий

<sup>959</sup> - Последний кодекс помещает Деяния даже после Апокалипсиса.

<sup>960</sup> - Holtzmann. Einleit. s. 42–43.

<sup>961</sup> - См. у Hilgenfeld'a, Einleit., s. 139.

<sup>962</sup> - Credner. Zur Gesch. der Kanons, s. 100.

<sup>963</sup> - Καὶ ταῦτα μὲν εἰσὶ τὰ κβ' βιβλία τῆς Παλαιᾶς· τῆς δὲ Νέας, ἕξ εἰσὶ βιβλία, ὧν δύο περιέχει τοὺς τέσσαρας εὐαγγελιστάς· τὸ μὲν γὰρ ἔχει Ματθαῖον καὶ Μάρκον, τὸ δὲ ἕτερον Λουκᾶν καὶ Ἰωάννην; τρίτον ἐστὶν, αἱ πράξεις τῶν ἀποστόλων. De sectis act. II, IV. Migne, graec. t.86 col. 1104.

<sup>964</sup> - Lib. I cap. X. De ordine Scripturarum. Quae ad N. T. pertinent? Evangelia, ut supra dictum est, quatuor, apostolicae epistolae, et Actus. Credner. Gesch. d. Kan. s. 260.

<sup>965</sup> - Ibid. s. 261.