

## ДЕЯНИЯ СВЯТЫХ АПОСТОЛОВ

[греч. Πράξεις [τῶν ἁγίων] ἀποστόλων; лат. Acta apostolorum], одна из канонических книг Свящ. Писания НЗ, к-рая, согласно святоотеческому преданию и по мнению большинства совр. исследователей, была написана св. ап. и евангелистом Лукой.

### Название книги

встречается впервые в лат. переводе соч. сщмч. Иринея Лионского «Против ересей» («ex actibus apostolorum» - *Iren. Adv. haer.* III 12. 11; в III 13. 3 Иринея, возможно, называет это же произведение «свидетельством Луки об апостолах» (Lucas de apostolis testificatio)). Т. н. Канон Муратори (на лат. языке), в к-ром говорится о «Деяниях всех апостолов» (Acta omnium apostolorum), и сохранившийся на греч. и лат. языках антимаркионитский пролог к Евангелию от Луки, в к-ром соответственно упоминаются Πράξεις ἀποστόλων и Actus apostolorum, имеют сложную текстологию и в последние десятилетия рядом исследователей датируются IV, а не кон. II в., что делает их свидетельства менее авторитетными.



Деяние св. апостолов. Икона. 1698 г. Псков (частное собрание)

Тертуллиан использует такие названия, как Acta (*Tertull. De bapt.* 7; *De resurr.* 23; *Adv. gnost.* 15; *Adv. Prax.* 17), Acta apostolorum (*Tertull. De bapt.* 10; *Adv. gnost.* 15; *De carn. Chr.* 15; *De resurr.* 39; *Adv. Prax.* 28; *De praescript. haer.* 22-23; *Adv. Marcion.* 5. 2), Commentarius Lucae (*Tertull. De ieiun.* 10. 3). Климент Александрийский и Ориген говорят о Πράξεις ἀποστόλων (*Clem. Alex. Strom.* 5. 12. 82; *Orig. Contr. Cels.* 3. 46). Свт. Кирилл Иерусалимский называет Д. с. а. «Деяния 12 апостолов» (Πράξεις τῶν δώδεκα ἀποστόλων - *Cyr. Hieros. Catech.* 4. 36; такое же наименование сохр. в сир. пер. «Учения Аддая»), свт. Григорий Назианзин - «Деяния мудрых апостолов» (Πράξεις τῶν σοφῶν ἀποστόλων - *Greg. Nazianz. Carm. dogm.* 12. 34 // PG. 37. Col. 474), свт. Амфилохий Иконийский - «Кафолические (соборные) деяния апостолов» (τῶν καθολικῶν Πράξεων ἀποστόλων) (*Amphil. Iambi ad Seleucum* // PG. 39. Col. 296-297). Блж. Иероним соединяет греч. и лат. название - Apostolicorum Πράξεων (*Hieron. De vir. illustr.* 7). В IV-V вв. название Πράξεις ἀποστόλων закрепляется в рукописной традиции (Синайский и Ватиканский кодексы, Кодекс Безы). В греч. минускульных рукописях начиная с XIII в. апостолы в заглавии часто обозначаются как святые (Πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων). В рукописях Италы и Вульгаты название дается в форме Actus (а не Acta) apostolorum.

Греч. слово Πράξεις в приложении к лит. произведениям является синонимом лат. Res gestae и в античности начиная с IV в. до Р. Х. означало сочинения исторического

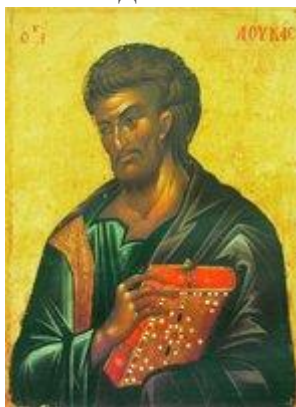
(ср.: *Polyb. Hist.* 1. 1. 1) и историко-биографического характера (напр., «Деяния Александра» Каллисфена, сочинения Анаксимена из Лампсака, Сосила и проч.; ср.: *Diog. Laert.* 2. 3; *Strabo. Geogr.* 17. 1. 43).

Слово «апостолы» в заглавии относится не только к 12 или 70 (72) ближайшим ученикам Христовым, избранным Им Самим во время земного служения, но и к ап. Павлу (ср.: Деян 14. 4), а возможно, и шире - к одному из чинов ранней Церкви (ср.: 1 Кор 12. 28), хотя фактически описывается служение лишь некоторых из тех, кто проповедовали в пределах Римской империи (вообще из 79 случаев использования этого слова в книгах НЗ 28 приходится на Д. с. а., 5 - на Евангелие от Луки, 35 - на Павловы Послания, остальные - на проч. книги НЗ).

Свт. Иоанн Златоуст указывает, что в надписании книги заложен особый смысл: она повествует не только о чудесах, совершенных апостолами, источником которых является божественная благодать, но и о тех трудах (деяниях), которые они понесли добровольно, подвизаясь во всех добродетелях (*Ioan. Chrysost. In princip. Act.* 2. 2).

### Авторство

В ранних рукописях текст Д. с. а. приводится без указания автора. Имя его - Лука - появляется сначала в рукописях 3-го Евангелия (, 75, ок. 200), в заглавии же Д. с. а. указывается только в послеиконоборческих минускулах (начиная с IX в.). Тем не менее святоотеческая традиция со 2-й пол. II в. (*Iren. Adv. haer.* III 13. 3; 14. 1) единодушно называет автором Д. с. а. ап. Луку, о к-ром ап. Павел неск. раз упоминает в Посланиях как о своем спутнике-помощнике (Флм 24; 2 Тим 4. 10), враче (Кол 4. 14) и евангелисте (если 2 Кор 8. 18 относится к Луке) (ср.: *Iren. Adv. haer.* III 14. 1; *Hieron. De vir. illustr.* 7). По мнению одних толкователей, он принадлежал к числу 70 (72) апостолов (*Adamant. De recta in deum fide*), но ушел от Господа после беседы о хлебе жизни (Ин 6. 66; по дороге в Эммаус Воскресшего Христа встретили Нафанаил и Клеопа - *Eriph. Adv. haer.* 23. 6), а потом вновь вернулся в Церковь после проповеди ап. Павла (*Eriph. Adv. haer.* 51. 11). Др. экзегеты отмечают, что он не видел Спасителя во время Его земного служения (*Hieron. De vir. illustr.* 7; *Can. Murat.* 6-7). В антимаркионитском прологе у блж. Иеронима и Евсевия Кесарийского указывается происхождение ап. Луки из Антиохии (Сирия) (*Euseb. Hist. eccl.* III 4. 6).



Ап. Лука. Икона. Ок. 1360 г. (мон-рь Хиландар на Афоне)

В научно-критической библеистике с XIX в. авторство Д. с. а. и достоверность преданий о жизни деписателя неоднократно ставились под сомнение. Прежде всего

отмечалось отсутствие каких бы то ни было сведений о евангелисте Луке у Папия Иерапольского (60-130). Еретик Маркион, отвергнувший все Евангелия, кроме Евангелия от Луки, и включивший его в свой канон, тем не менее оставил его анонимным (*Tertull. Adv. Marcion. 4. 2. 3*). Поскольку со II в. считается, что канонические книги должны быть написаны близкими учениками Господа или апостолов, предания о происхождении, медицинском образовании и служении евангелиста могли основываться не на независимом свидетельстве, а на новозаветных текстах. В частности, вывод о происхождении Луки из Антиохии, помимо того внимания, какое уделяется этому центру христианства в Д. с. а., может быть сделан из Деян 13. 1, где упоминается Луций Киринейнин (кроме того, в «западном типе» текста повествования от 1-го лица (т. н. мы-пассажи) включают и Деян 11. 28, где повествуется об Антиохийской Церкви).

В отношении авторства Д. с. а. рус. библейская наука занимает вполне определенную позицию, доказывая, во-первых, единство автора (в противовес гипотезам о механической компиляции из разных источников), во-вторых, его личное участие в описываемых событиях как спутника ап. Павла и, наконец, то, что этим автором был никто иной, как евангелист Лука (*Глубоковский. 1932*).

Вопрос о том, был ли автор Д. с. а. врачом, приобрел особую остроту после работ У. К. Хобарта (*Hobart. 1882*), позицию к-рого поддержал А. фон *Гарнак* (*Harnack. 1906*). По мнению Хобарта, в Евангелии от Луки и Д. с. а. встречается большое количество медицинской лексики, использовать к-рую мог только профессиональный врач, в частности такие термины, как «расслабленный» (*παρὰ ἑλμμένος* - в Лк 5. 24; Деян 8. 7 (в греч. тексте - 8. 8); 9. 33), «постель» (*κλινίδιον* - в Лк 5. 19, 24; *κλινάριον* - в Деян 5. 15), «горячка» (в греч. тексте Деян 28. 8 стоит во мн. числе *πυρετοῖς*) и проч. Особенно интересны параллели с сочинениями греч. медика Диоскорида Педиана из Тарса. Однако Г. Кэдбери поставил под сомнение выводы Хобарта (*Cadbury. 1920, 1926*), поскольку, по его мнению, для эпохи античности вообще сложно говорить о существовании медицинской терминологии как таковой и все предполагаемые термины в равной мере употребляли не только профессиональные врачи, но и просто образованные люди при рассказе о болезнях (в частности, Кэдбери ссылается на Иосифа Флавия, про к-рого точно известно, что он не был знаком с медицинской наукой). До кон. XX в. большинство ученых принимали выводы Кэдбери. Однако в ряде совр. работ было показано, что медицинское образование евангелиста и деписателя проявляется не в лексике, а в том, как именно он описывает симптомы, течение и продолжительность болезней (Лк 9. 39; Деян 13. 11; 14. 8), методы и время исцеления (Деян 3. 7 (особенно сл. *παράχρημα* - вдруг); Деян 9. 18; 14. 10) (*Weissenrieder. 2003*).

### **Единство с Евангелием от Луки**

К 140 г. Евангелие от Луки и Д. с. а. были известны как 2 отдельных сочинения, поскольку Маркион включил в свой канон только Евангелие. За исключением предания о едином авторстве и объединяющих оба произведения прологов, никаких внешних свидетельств в пользу изначально более тесного единства этих произведений нет. В наст. время не известно ни одной рукописи, где Евангелие от Луки и Д. с. а. были бы помещены друг за другом (известен папирус, в котором Д. с. а. соседствуют с Евангелием от Матфея, - 53, III в.). По мнению папирологов, объем

текста обоих произведений настолько велик, что предполагает изначальное использование 2 разных свитков папируса (ср. деление книг на тома в античной литературе - *Diodor. Sic. Bibliotheca*. 1. 29. 6; 1. 41. 10; *Ios. Flav. Contr. Ap.* 1. 35. 320; правда, ранний переход христ. авторов к использованию кодексов делает данный аргумент менее весомым). В церковной традиции, как на Западе, так и на Востоке, Евангелие от Луки и Д. с. а. всегда, за исключением небольшого числа полных рукописных кодексов НЗ, содержались в разных книгах - Евангелии и Апостоле.

В совр. библеистике считается, что решение вопроса может быть основано лишь на внутренней критике текстов: анализе языка, стиля, жанрового своеобразия, композиционных приемов, единства повествования, целей, основных тем и богословского содержания обоих произведений.

Существует неск. теорий о соотношении Евангелия от Луки и Д. с. а. Широко распространена т. зр., согласно к-рой Д. с. а. являются запланированным продолжением Евангелия от Луки (Х. Маршалл), написанным сразу или спустя какое-то, может быть очень продолжительное, время (Г. Шнайдер). По мнению М. Парсонса и Р. Перво, хотя Д. с. а. и служат продолжением Евангелия от Луки, оба произведения являются законченными и композиционно независимыми друг от друга, т. е. Д. с. а. - отдельная книга, а не 2-й т. Евангелия от Луки, прежде всего потому, что написаны они в разных жанрах (*Parsons, Pervo*. 1993).

Кэдбери попытался доказать, что Евангелие от Луки и Д. с. а. изначально представляли собой единое произведение, к-рое было разделено на 2 части только в процессе канонизации книг НЗ (*Cadbury*. 1927). Для обозначения начального варианта он ввел особый термин Luke-Acts, к-рый в наст. время часто используется, когда речь идет не столько о лит., сколько о богословском единстве 2 произведений, представляющих одно из направлений в раннем христианстве. Гипотеза лит. единства, хотя и разделяется мн. учеными, основывается на теории интерполяций и гипотетических реконструкциях «прототекстов», к-рые не имеют твердой опоры в рукописной традиции (Ч. Уильямс, Р. Кох, П. Паркер). Из маргинальных теорий можно упомянуть гипотезу приоритета Д. с. а. как содержащих более простое богословие (Х. Г. Рассел, Г. Боуманн) и гипотезу, согласно к-рой Евангелие от Луки и Д. с. а. являются частями трилогии, последняя книга к-рой либо не сохранилась, либо не была написана (Дж. Винанди; по мнению Ж. Д. Кестли, этой книгой могли быть Пастырские послания; обзор теорий см.: *Delobel J. The Text of Luke-Acts // The Unity of Luke-Acts / Ed. J. Verheyden. Leuven, 1999. P. 83-107. (BETL; 142))*.

К наиболее существенным композиционным различиям относится отсутствие в Евангелии от Луки характерных для Д. с. а. «длинных речей». Но, как и в Евангелии от Луки, в Д. с. а. встречаются т. н. диптихи (напр., наиболее заметные - сопоставление рождения и служения Иоанна Предтечи и Спасителя в Евангелии от Луки и служения апостолов Петра и Павла в Д. с. а.). В целом в служении апостолов просматриваются параллели с земным служением Иисуса Христа: на апостолов также сходит Св. Дух (Деян 2. 1-4; ср.: Лк 1. 35-36; 3. 21-22), ап. Петр в проповеди толкует стих из Свящ. Писания (Иоил 2. 28-32 в Деян 2. 16-36; ср.: Лк 4. 14-30, где истолковывается Ис 61. 1-2), апостолы призывают новых верующих (Деян 2. 37-41, 47b; ср.: Лк 5. 1-11, 27, 32), исцеляют хромого нищего (Деян 3. 1-10; ср.: исцеление

слепого нищего в Лк 18. 35-43), их допрашивают в синедрионе (Деян 4. 1-22; ср.: Лк 22. 66-71), они совершают чудеса исцеления и изгнания демонов (Деян 5. 12-16; 8. 6-7, 13; ср.: Лк 4. 40-41; 6. 17-19), исцеляет прикосновение к одеждам Павла (Деян 19. 11-12; ср.: Лк 8. 43-48), иудейские первосвященники и саддукеи хотят убить апостолов за их проповедь (Деян 5. 17-42; ср.: Лк 19. 47), ап. Петр воскрешает Тавифу (Деян 9. 36-42; ср.: Лк 7. 11-15), благочестивый рим. сотник Корнилий первым из язычников принимает Крещение (Деян 10. 1-48; ср.: сотник в Лк 7. 1-10 - первый язычник, к-рый просит об исцелении, а сотник в Лк 23. 47 исповедует веру), ап. Павел отправляется в Иерусалим, несмотря на ожидающую его там опасность (Деян 19. 21; 21. 8-17; ср.: Лк 9. 51; 13. 33; 19. 11-28), он идет в храм (Деян 21. 17-26; ср.: Лк 19. 28-48), схвачен иудейской толпой, но потом оказывается в руках рим. властей (Деян 21. 30-36; 23. 23-26. 32; ср.: Лк 22. 47-54; 23. 1-25), апостол выступает против саддукеев (Деян 23. 6-9; ср.: Лк 20. 29-38), благословляет и преломляет хлеб (Деян 27. 35; также см.: 20. 7-11; ср.: Лк 27. 35; также см.: 24. 30), первомч. Стефан, побиваемый камнями, видит отверстые небеса и Сына Человеческого (Деян 7. 56; ср.: Лк 22. 69), предает дух Господу и молится о прощении своих убийц (Деян 7. 59-60; ср.: Лк 23. 34, 46). Д. с. а., как и Евангелие от Луки, охватывают временной промежуток в 30 лет. Оба повествования начинаются в Иерусалиме и завершаются арестом и судом. Заметны перекрестные тематические связки (пребывание апостолов в храме в Лк 24. 53 и в Деян 2. 46; проповедь Царства в Лк 4. 43; 9. 2 и др. и в Деян 1. 3 и 28. 31; «спасение Божие» в Лк 3. 6 и в Деян 28. 28). В Д. с. а. исполняются пророчества из Евангелия от Луки: «облечетесь силою свыше» в Лк 24. 49 подразумевает Вознесение Господне (Лк 24. 50-53; Деян 1. 9-11) и схождение Св. Духа на апостолов (Деян 2. 1-4); пророчество Лк 21. 12-15 о гонениях исполняется в Деян 4. 3-5, 14; 5. 17-42. Наставление «отрясать прах» в Лк 9. 5 и 10. 11 апостолы исполняют в Деян 13. 51.



Первомч. архидиак. Стефан с житием. Икона. 2-я пол. XVII в. (СИХМ)

В Д. с. а., как и в Евангелии от Луки, заметен особый интерес к вселенскому масштабу христ. благовестия. Универсализм евангелиста Луки выражается как прямо (см.: Лк 2. 10; 2. 32; 3. 6; 3. 38; 24. 47), так и в деталях (напр., вместо «равви» говорится «наставник» или «учитель» (Лк 5. 5; 8. 24; 8. 45; 9. 33; 9. 49; 10. 25; 11. 45; 12. 13; 17. 13); «море Галилейское» называется «озером Геннисаретским» (Лк 5. 1); имена рим. правителей предваряют имена еврейских (Лк 2. 1; 3. 1); пропущены антиязыческие логики (ср.: Лк 13. 28; Мк 7. 24-30; Мф 15. 21-28) (см.: *Pereira*. 1983; *Cissolah*. 2006).

Евангелие и Д. с. а. объединяет и особое внимание к действию Св. Духа (Лк 1. 35, 41, 67; 2. 25-27; 4. 14, 18; 11. 13) (см.: *Turner*. 1996; *Hur Ju*. 2001; *Woods*. 2001) (см. разд. «Богословие»).

При этом в Д. с. а. отсутствует характерное для Евангелия от Луки противопоставление «праведник-грешник» (Лк 5. 32; 7. 33-35, 39; 15. 1-17; 18. 9-14; 19. 6-10). Авторитет закона Моисеева, подтверждаемый в Лк 16. 17, оценивается иначе в Деян 13. 39; 15. 10, 28-29. Ветхозаветная типология Евангелия от Луки сменяется христологической в Д. с. а., проповедь Царства - проповедью Воскресшего Христа. Эти различия, однако, могут быть вызваны сменой перспективы - с допасхальной на послепасхальную.

### Место в каноне

Как книга Свящ. Писания Д. с. а. цитируются христ. писателями и отцами Церкви, начиная со сщмч. Иринея Лионского. Однако Д. с. а. отвергали такие еретики, как эвиониты (*Ephiph. Adv. haer.* 30. 16), маркиониты (*Tertull. Adv. Marcion.* 5. 2), североариане (*Euseb. Hist. eccl.* IV 29. 5), позже - манихеи (*Aug. De util. cred.* 2. 7). По словам Тертуллиана, «те, которые не признают этой книги Писания, не могут иметь и Духа Святого, ибо не могут признать, что Дух Святой был ниспослан на учеников» (*Tertull. De praescript. haer.* 22).

В списках канонических книг Д. с. а. всегда указываются отдельно от Евангелия от Луки. Обычно они следуют за 4 Евангелиями (до Павловых Посланий - Канон Муратори; *Euseb. Hist. eccl.* III 25. 1-7; *Greg. Nazianz. Carm. dogm.* 12. 34; *Amphil. Iambi ad Seleucum* // PG. 39. Col. 296-297; каноны североафрикан. Соборов 393-419 гг.; *Rufin. Comm. in Symb. Apost.* 36; декрет папы Геласия; до Соборных Посланий - *Cyr. Hieros. Catech.* 4. 36; *Athanas. Alex. Ep. pasch.* 39; 60-е прав. Лаодикийского Собора 363 г.; Ватиканский и Александрийский кодексы НЗ; Пешитта; большинство совр. правосл. изданий НЗ). Иногда Д. с. а. располагаются после Евангелий и Павловых Посланий (до Соборных Посланий - *Ephiph. Adv. haer.* 76. 5; Синайский кодекс; после Соборных Посланий и перед Откровением - *Hieron. Ep.* 53; *Aug. De doctr. christ.* 2. 8. 49; в Челтнемском списке канонических книг (360-370) Д. с. а. находятся до Откровения и Соборных Посланий). В самом конце НЗ Д. с. а. помещают 85-е Апостольское правило (ок. 380, Зап. Сирия) (после Соборных Посланий, 1-2 Клим и Апостольских Постановлений) и канонический список из Кларомонтанского кодекса VI в. (после Соборных Посланий, Послания Варнавы, Откровения Иоанна Богослова, но до «Пастыря» Ерма и апокрифических Деяний Петра и Деяний Павла).

### Язык

Д. с. а. характеризуется как греч. койне, более лит., чем в др. книгах НЗ, что проявляется в употреблении оптатива, инфинитива буд. времени с глаголом μέλλειν, причастия буд. времени для указания цели, ряда риторических фигур (литот, паронимий, синонимов). Предположения, делавшиеся еще в нач. XX в., об использовании в Д. с. а. евр. или араб. источника в наст. время отвергаются всеми исследователями (по свидетельству свт. Епифания, в кон. I - нач. II в. существовал перевод Д. с. а. с греч. на евр. язык: *Ephiph. Adv. haer.* 30. 3, 6). Обилие семитизмов объясняется заимствованиями из языка или подражанием ему. В частности, к «септуагинизмам» относятся: оборот καὶ ἐγένετο (или ἐγένετο δὲ); плеоназмы ἀναστάς

(напр., в Деян 1. 15; 5. 6, 17, 34 и др.), ἀποκριθεῖς (4. 19; 5. 29 и др.), ἄρχεσθαι (1. 1; 2. 4; 11. 4, 15 и др.); выражение κα ἰδοῦ; глагол «быть» в имперфекте в сочетании с причастием наст. времени; оборот ἐν τῷ с инфинитивом; предлог ἀπό для обозначения причины; глаголы говорения с предлогом πρὸς, а также, возможно, употребление εἰ в косвенных вопросах.

### Текст

Д. с. а. сохранился в 3 основных редакциях, к-рые с кон. XVIII в. принято условно называть «александрйская» (представлена прежде всего Александрийским (V в.) и Ватиканским (IV в.) кодексами, Кодексом Ефрема Сирина (V в.), минускулами 81 (Lond. Brit. Lib. Add. 20003; Alexandr. Patr. 59, 1044 г.) и др.), «западная» (представлена Кодексом Безы (V в.), Кодексом Лауда (кон. VI в.), минускулом 614 с о-ва Корфу (Керкира) (Ambros. E97 suppl., XIII в.); папирусами , 29 (III в.), , 38 (ок. 300), , 48 (III в.); копт. среднеегип. переводом в рукописи из б-ки Пирпонта Моргана (V в.) (обозначается как G67 или mae); сир. переводом Фомы Ираклийского, еп. Маббугского (616), и критическим аппаратом к его переводу; фрагментом перевода на христ. палестинский араб. язык (*Perrot Ch. Un fragment christo-palestinien découvert a Khirbet Mird // RB. 1963. Vol. 70. P. 506-555*); старолат. палимпсестом из Флёрри (V-VII вв.); «Гигантским» кодексом (XIII в.); цитатами из творений отцов Церкви III-V вв., в основном латинскими, и, наконец, «византийская» (или антиохийская, койне, «текст большинства», т. е. та, которая сохр. в подавляющем большинстве греч. минускулов). Для реконструкции оригинального текста, согласно доминирующей в научной лит-ре т. зр., имеют значение «александрйская» и «западная» редакции. «Западная» редакция получила известность во 2-й пол. XVI в. после находки Теодором Безой греко-лат. кодекса, вполн. получившего его имя. Она длиннее (напр., в Ватиканском кодексе в Д. с. а. 13 036 слов, а в Кодексе Безы - 13 904 слова) и в ряде мест существенно отличается от «александрйской» (варианты составляют примерно 3642 слова). Долгое время большинство ученых признавали вторичность «западной» версии по отношению к «александрйской» (в XIX в.- К. Тишендорф, Б. Весткотт и Ф. Хорт, в 1-й пол. XX в.- Ф. Кенъон, М. Дибелиус), на к-рой основываются все совр. критические издания. Считалось, что «западная» редакция появилась во II в. в результате деятельности переписчиков.



Деяние св. апостолов. Перевод на христ. палестинский араб. язык. Фрагмент пергамента. VI в. (Департамент древностей Израиля. 472121-Р)

Однако еще в кон. XVII в. Ж. Леклерк предположил, что обе редакции были сделаны ап. Лукой, сначала полная для Римской Церкви («западная»), потом краткая для «Феофила» в Антиохии («александрийская»). В XIX в. Леклерка поддержали Дж. Лайтфут и Ф. В. Бласс, к этой же теории склонялись Т. Цан, Э. Нестле, Ф. Конибир.

Однозначно за приоритет «западной» версии и вторичность «александрийской» выступил А. Кларк (если в 1914 он считал сокращение «западного» текста случайным, то в 1933 - преднамеренной редакторской правкой). Дж. Роупс в 1926 г. выдвинул прямо противоположную гипотезу: «западный» текст - это попытка улучшить «александрийскую» версию.

Н. Н. Глубоковский фактически согласился с гипотезой 2 редакций Д. с. а. - в Риме и в Антиохии, - утверждая, что начальный вариант был по благословию ап. Павла составлен евангелистом Лукой в Риме (*Глубоковский. 1932. С. 173*).

После второй мировой войны вышло неск. исследований «западной» версии (диссертация А. Клейна (*Klijn. 1949*), работа о богословии «западного» текста Э. Дж. Эппа (*Epp. 1966*)), к-рые заставили ученых вновь обратиться к проблеме соотношения 2 редакций (*Martini. 1979; Aland. 1986*). Б. Аланд предложила разделять историю редактирования текста Д. с. а. на 3 этапа: на 1-м этапе, во II в., в текст «александрийской» версии стихийно вносились искажения и парафразы, на 2-м этапе, в III в., текст был отредактирован, вероятно, в Сирии (поскольку «длинные» чтения отсутствуют у сщмч. Иринея Лионского), в результате чего появилась начальная «западная» редакция (*Hauptredaktion*), к-рая на 3-м этапе, в IV-V вв., вновь подверглась искажению и парафразированию и в таком виде сохранилась в Кодексе Безы и в близких к нему по типу рукописях.



Инициал с Изображением ап. Луки и Феофила. Заставка к Деянием св. апостолов из рукописи Деяние и послания апостолов. 1072 г. (НБ МГУ. Греч. 2. Л. 1)

Альтернативная теория предложена М. Э. Буамаром и А. Ламуем. По их мнению, «западный» текст первичен и был переработан самим деесписателем, в результате чего появилась «александрийская» редакция (*Boismard, Lamouille. 1984*). В отличие от предшественников Буамар и Ламуй рассматривают греч. текст Кодекса Безы как вторичное свидетельство «западной» редакции, содержащее элементы гармонизации с лат. версией и «александрийской» редакцией. Для реконструкции оригинальной «западной» версии они используют папирусные фрагменты, ряд минускулов, но

большей частью - эфиоп. и лат. переводы и патристические свидетельства (прежде всего гомилии свт. Иоанна Златоуста). Главным критерием при выборе чтений является наличие «луканизмов», т. е. признаков стиля, характерного для деписателя. По мнению Буамара и Ламуя, начальный вариант текста Д. с. а. был составлен из ряда источников (в т. ч. письменных) неизвестным иудео-христ. автором ок. 62 г., затем ок. 80 г. евангелист Лука переработал этот текст, создав начальный вариант «западной» редакции, в кон. I в. др. неизвестный рим. христианин из язычников независимо от Луки создал «александрийскую» редакцию.

Иную гипотезу предложил У. Стрейндж, по мнению которого за обе редакции ответственны редакторы, а не Лука, который не успел отредактировать свой черновой вариант (Strange. 1992). Оба редактора использовали черновики Луки, но редактор, создавший «западную» версию, включил в нее все маргинальные записи Луки и добавил пояснения богословского характера. Обе версии появились до 175 г. и были направлены против ряда совр. им ересей (прежде всего Маркиона).



Собор св. апостолов. Икона. 30-е гг. XV в. (НГОМЗ)

По мнению К. Б. Амфу, 1-я редакция Д. с. а., близкая по типу к «западной», появилась в 110-138 гг. в Смирне (совр. Измир, Турция) в связи с трудами Поликарпа Смирнского и Папия Иерапольского; в 138-172 гг. из-за распространения ересей Маркиона, Татиана и Валентина текст Д. с. а. был вновь отредактирован в Риме; в 172-178 гг. текст подвергся дальнейшей переработке в Александрии (возможно, эта редакция принадлежала Пантену) (Vaganay. 1991).

К. Хемер, изучив «западную» версию с т. зр. отражения исторических реалий, сделал вывод о ее вторичности (Hemer. 1989). П. Тавардон показал наличие в «западной» версии редакторских дублетов и повторов (ср.: Деян 15. 1, 5), сокращение которых дало начало «александрийской» версии (Tavardon. 1999).

Т. о., хотя в совр. науке отсутствует единая т. зр. на соотношение 2 редакций, большинство исследователей так или иначе признают, что обе версии являются результатом некоторого развития, а потому обе могут содержать более ранние варианты чтений. Среди наиболее заметных отличий можно выделить следующие. В «западной» версии Деян 1. 5 уточняется, что Св. Дух сойдет в день Пятидесятницы. В Деян 1. 26 говорится о 12, а не об 11 апостолах. Местоимение «мы» встречается гораздо раньше, чем в «александрийской» версии (уже в Деян 11. 28). В целом для «западной» версии характерна большая степень «церковного» понимания описываемых событий: больше христологических титулов (к имени Господь Иисус

обычно добавляется Христос (напр., в 1. 21; 4. 33; 8. 16; 11. 20 и др.), к имени Иисус Христос добавляется Господь (напр., в 2. 38; 5. 42; 10. 48) и т. п.; в Деян 20. 25 говорится не «Царство Божие», а «Царство Иисуса»); имеются дополнения в связи с исцелениями (в Деян 6. 8 первомч. Стефан совершает «великие чудеса и знамения во имя Господа Иисуса Христа»; в Деян 9. 17 ап. Анания исцеляет Павла «во имя Иисуса Христа»; в Деян 9. 40 ап. Петр говорит Тавифе: «Встань во имя Господа нашего Иисуса Христа»; в Деян 14. 10 ап. Павел исцеляет хромого «во имя Господа Иисуса Христа»); чаще подчеркивается роль Св. Духа в тех или иных событиях (в Деян 6. 10 и 8. 18 добавляется слово «Святому»; в Деян 11. 17 говорится о «даре Духа Святого»; в Деян 15. 7 и 29 ап. Петр говорит «в Духе»; в Деян 15. 32 Иуда и Сила исполняются Св. Духа; Дух велит ап. Павлу вернуться в Азию (Деян 19. 1) или пройти через Македонию (Деян 20. 3); более четко говорится об успехах апостолов (констатируются факты исцеления (Деян 5. 15); подчеркивается превосходство Стефана в мудрости (Деян 6. 10 и сл.); отмечается обращение проконсула Сергия Павла в веру (Деян 13. 12) и т. д.; при этом отсутствуют характерные для апокрифических Деяний и Житий наименования апостолов «блаженными» и «святыми» и к.-л. дополнительные чудеса.

Среди несистематических дополнений выделяются следующие. В Деян 15. 1 говорится, что пришедшие были «от ереси фарисейской», в Деян 15. 2 приводится позиция ап. Павла относительно обратившихся язычников: «Они должны остаться, как они были, когда уверовали». В Деян 8. 24 раскаявшийся Симон Волхв плачет. В Деян 12. 10 ап. Петр, изведенный ангелом из темницы, спускается «по 7 ступеням». В Деян 10. 25 один из слуг сотника Корнилия объявляет о приходе ап. Петра. В Деян 16. 30 стражник, выпустив апостолов, запирает остальных узников. В Деян 19. 5 говорится, что крещение совершается «во отпущение грехов». В Деян 19. 9 и 28 указываются часы, в к-рые ап. Павел проповедовал у Тиранна.

Наиболее заметным отличием «александрийской» версии от «византийской» и «западной» является отсутствие в Деян 8. 37 исповедания евнуха о том, что «Иисус Христос есть Сын Божий». Этого стиха нет в папирусах , 45 (III в.) и , 74 (VII в.), в Синайском, Александрийском, Ватиканском кодексах, в большинстве копт. рукописей и т. д. Впервые он встречается у сщмч. Иринея (*Iren. Adv. haer.* 3. 12. 8), потом у сщмч. Киприана, блж. Августина, в Кодексе Лауда, Итале, кlementинском издании Вульгаты, сир., груз., эфиоп. переводах. В совр. греч. издании НЗ стих отсутствует. В синодальном переводе он заимствован из издания Эразма Роттердамского.

### **Датировка**

Повествование в Д. с. а. завершается 62 г., который можно считать нижней границей для датировки. В наст. время существует 3 основные гипотезы относительно даты написания Д. с. а.: до кончины ап. Павла (до 64) и нач. 1-й Иудейской войны (до 66); после разрушения иерусалимского храма (в 70), но еще до кон. I в.; в 1-й пол. II в. Хотя точная дата кончины евангелиста Луки также остается предметом споров, сторонники последнего варианта автоматически исключают его авторство.



Апостолы Петр и Павел в житии. Икона. 40-е гг. XVI в. (НГОМЗ)

1-й вариант принимается в святоотеческой традиции и мн. исследователями в XX в. (Ф. Ф. Брюс, Маршалл, Б. Райке, Хемер и др.). Одним из первых такую датировку приводит Евсевий Кесарийский, по мнению которого Лука закончил Д. с. а., когда находился вместе с ап. Павлом, о чем тот говорит в 2 Тим 4. 10 (*Euseb. Hist. eccl.* II 22. 6). В пользу этой гипотезы говорит то, что в тексте Д. с. а. прямо не упоминаются ни война с Римом, ни гонения на христиан при Нероне. Также не говорится о смерти Иакова, брата Господня, к-рую Иосиф Флавий датирует 62 г. (*Ios. Flav. Antiq.* 20. 9. 1. 200; ср. Егезипп в *Euseb. Hist. eccl.* II 23. 4-18). В Д. с. а. упомянуто об убийстве Иродом Агриппой I др. Иакова - сына Зеведеева, брата Иоанна (Деян 12. 2). Менее надежными, но принимаемыми во внимание являются аргументы, основанные на почтительном отношении автора Д. с. а. к храму, благоприятное изображение рим. властей, отсутствие признаков знакомства с Посланиями ап. Павла, к-рые известны свт. Клименту Римскому и сщмч. Игнатию Богоносцу (однако этот тезис оспаривается), менее разработанный (по сравнению с Иоанновым корпусом и Посланиями ап. Павла) богословский язык и церковная терминология («Христос» является титулом (Помазанник), а не частью имени; архаичное выражение *παῖς θεοῦ* в Деян 3. 13; воскресение в Деян 20. 7 называется, как у евреев, «первым днем после субботы», а не «днем Господним», как у мужей апостольских (напр., в *Ign. Ep. ad Magn.* 9. 1; возможно, уже в Откр 1. 10; подробнее см. ст. [Воскресенье](#)); «пресвитеры» и «епископы» в Деян 20. 17, 28 выступают как взаимозаменяемые слова; христиане называются «учениками» и т. д.).

Глубоковский полагает возможным датировать Д. с. а. временем до кончины ап. Павла, т. е. нач. 60-х - ок. 65 г. (*Глубоковский. 1932. С. 173*). По сути с ним соглашается и еп. Кассиан (Безобразов), относящий Д. с. а. к памятникам конца 3-го апостольского периода (до 65) (*Кассиан (Безобразов). 2001. С. 415-416*).



Смерть Анании и Сапфиры. Роспись Преображенского собора Спасо-Евфимиева монастыря в Суздале. 1689 г.

Сторонники 2-й гипотезы (Лайтфут, Х. Концельманн, Шнайдер, Дж. Фицмайер, Р. Пеш и др.) в качестве основания обычно приводят косвенное указание на кончину ап. Павла в Деян 20. 25, 38. Однако доказать, что здесь речь идет о свершившемся факте, а не о его пророческом предчувствии, невозможно. Во всяком случае то, что автор Д. с. а. знал о смерти ап. Павла, не позволяет автоматически датировать текст временем после 70 г. То же самое можно сказать и в отношении датировки Д. с. а. в сравнении с синоптическими Евангелиями (в частности, с учетом того, что Евангелие от Марка, по мнению мн. исследователей, написано в 65-70). Указание на начало войны часто видят в Лк 21. 20, где в отличие от Мк 13. 14 и Мф 24. 15 говорится об окружении Иерусалима войсками. Если Д. с. а. написаны ап. Лукой после Евангелия, то их следует датировать по крайней мере кон. 60-х гг. Возможно, события Иудейской войны имеются в виду в Деян 8. 26 (в греч.- ст. 27), где говорится о дороге из Иерусалима в Газу, к-рая «пуста» (ἐστὶν ἔρημος). Хотя традиционно слово «пуста» относится к дороге (ср. аналогичные выражения в античной лит-ре: *Arrian. Anab.* III 3. 3), греч. текст позволяет относить его и к Газе. В этом случае стих может служить свидетельством о разрушении Газы римлянами, которое имело место в 66 г. (*Ios. Flav. De bell.* 2. 18. 1. 460). Однако, возможно, что речь идет о «старой» Газе (ср.: *Strabo. Geogr.* 16. 2. 30).

3-ю гипотезу выдвигали еще в XIX в. ученые новой тюбингенской школы, а в XX в. - Дж. О'Нил, Дж. Нокс, Х. Кёстер и др. Сторонники этой версии обращают внимание на то, что цитаты из Д. с. а. и аллюзии на этот текст появляются только у мч. Иустина (*Iust. Martyr.* I Apol. 50. 12 (ср.: Деян 1. 8-10); ἰδιώται в I Apol. 39. 3 (ср.: Деян 4. 13); I 49. 5 (ср.: Деян 13. 27, 48); II Apol. 10. 6 (ср.: Деян 17. 23); Dial. 68. 5 (ср.: Деян 1. 9-11); 80. 3 (ср.: Деян 5. 29); 20. 3 (ср.: Деян 10. 14); 118. 1 (ср.: Деян 10. 42); 39. 4 (ср.: Деян 26. 5)), а прямые упоминания книги - только у сщмч. Иринея Лионского.

Помимо отсутствия ранних внешних свидетельств о Д. с. а. главным аргументом сторонников поздней датировки является предполагаемое знакомство автора Д. с. а. с сочинениями Иосифа Флавия. Весьма близким к Флавию является рассказ о смерти Ирода Агриппы I в Деян 12. 20-23 (*Ios. Flav. Antiq.* XIX 8. 20-351; правда, в Д. с. а. его смерть выглядит как воздаяние за убийство ап. Иакова и арест ап. Петра). В Деян 5. 36-37 упоминаются движения Февды и Иуды Галилеянина, о к-рых также сообщает Флавий (*Ios. Flav. Antiq.* XX 5. 1-2. 97-102). Однако проблема заключается в том, что

у Флавия их деятельность датируется временем ок. 45 г. по Р. Х. (Февда) и ок. 6 г. по Р. Х. в связи с переписью (Иуда), а в Д. с. а. рассказ о них вкладывается в уста Гамалиила I, к-рый произносил свою речь в нач. 30-х гг. I в. по Р. Х. (Февду Гамалиил упом. раньше, чем Иуду, что соответствует последовательности у Флавия, но не его хронологии). В Деян 21. 38 говорится о египтянине, к-рый вывел в пустыню 4 тыс. разбойников (сикариев). Флавий называет его лжепророком, который увел в пустыню 30 тыс. (*Ios. Flav. De bell. II 13. 5. 261-263; Antiq. XX 8. 6. 171*; о сикариях он говорит чуть раньше - *Ios. Flav. De bell. II 13. 3. 260; Antiq. XX 8. 5. 167*). Автор Д. с. а., подобно Флавию, называет течения фарисеев и саддукеев αῖρεσις (Деян 5. 17; 15. 5; 26. 5; ср.: *Ios. Flav. De bell. I 5. 2. 110; II 8. 2. 162; Antiq. XVII 8. 4. 41; Vita. 189*), сопоставляя их тем самым с греч. философскими школами. Если автор Д. с. а. использовал сочинения Иосифа Флавия, то мог написать свой труд только после 93-95 гг. Однако отмеченные расхождения могут указывать на то, что оба автора пользовались одними и теми же источниками независимо друг от друга.

Ряд ученых пытаются разделить вопросы о дате написания и дате публикации Д. с. а., а также предлагают различные теории множественных редакций текста (Буамар и Ламуй и др.).

### **Адресат и аудитория**

Как и Евангелие от Луки, Д. с. а. адресованы Феофилу, вероятно патрону Луки (ср. посвящение Эпафродиту в *Ios. Flav. Contr. Ap. 1. 1*). Есть мнение, что имя Феофил является не личным, а символическим (букв.- Боголюбец, Любимый Богом), к-рым обозначается известный автор (среди возможных - родственник первосвященника Каиафы, Феофил Антиохийский, проконсул Сергей Павел, брат Сенеки Луций Юний Анней Галлион, муж Домитиллы и предполагаемый наследник Домициана Тит Флавий Климент, Ирод Агриппа II) или вообще любой христианин (*O'Toole R. F. Theophilus // ABD. CD Ed.*). Титул «достопочтенный» (Лк 1. 3) может указывать на социально-политическое положение (принадлежность к всадническому сословию - *vir egregius*) или занимаемую высокую должность (ср.: Деян 23. 26; 24. 3; 26. 25). Отсутствие титула рядом с именем в Деян 1. 1 может говорить о том, что между написаниями этих книг Феофил был крещен. Согласно Лк 1. 4, он уже был наставлен в вере. Однако был ли он крещен или только оглашен на тот момент, исследователи расходятся во мнениях (во всяком случае в I в. практики длительного оглашения еще не существовало). Поскольку образ Феофила может олицетворять предполагаемую аудиторию Д. с. а., скорее всего он уже был христианином.

Затрагиваемые темы, особенности языка и церковное предание свидетельствуют о том, что Д. с. а. были ориентированы на грекоговорящую аудиторию, в частности на христиан из язычников (ср.: Деян 28. 28 и др.).

### **Мотивы написания, цели и жанр**

Вопрос о цели написания Д. с. а. до XIX в. решался однозначно: книга продолжает евангельское благовествование и призвана рассказать о начале распространения Слова Божия в мире и о становлении Церкви. Однако, начиная с работ новой тюбингенской школы, ученые критического направления стремились определить к.-л. подспудные или дополнительные мотивы для появления этого сочинения. В

частности, Ф. К. *Байр* утверждал, что Д. с. а. представляют собой попытку совместить 2 направления в христианстве - Петрово и Павлово, максимально затушевав расхождения между ними (*Baur. 1845*). В XX в. основные гипотезы строились вокруг отыскания тех или иных апологетических тенденций. По мнению Э. Хенхена, Д. с. а. представляют апологию всей Церкви в связи с начинающимися гонениями со стороны рим. властей (*Haenchen. 1971*). Однако в отличие от апологий II в. Д. с. а. не обращены к императору или прямо к языческой аудитории. А. Маттилл предположил, что основная цель Д. с. а. - защита ап. Павла на суде перед рим. властями (*Mattill. 1978*), а Дж. Джервелл - от нападков внутри Церкви (*Jervell. 1996*). Н. Даль определил мотивировку написания Д. с. а. как теодицею в традициях ветхозаветного историописания (*Dahl. 1966*).

Более сложную гипотезу выдвинул Концельманн, по мнению к-рого Д. с. а. были призваны объяснить задержку Второго пришествия Христа (*Conzelmann. 1993*). Ч. Толберт, проанализировав богословие Д. с. а., пришел к выводу, что сочинение направлено против еретиков-гностиков (*Talbert. 1975*). Р. Мэддокс видел цель написания Д. с. а. в решении пастырских задач в связи с изменениями внутри Церкви (*Maddox. 1982*). Мн. авторы считают, что цель написания Д. с. а. заключается в решении проблем, связанных с отмежеванием от иудейских традиций и приходом в Церковь мн. христиан из язычников. Решение вопроса может быть найдено при более точном определении жанрового своеобразия Д. с. а. В любом случае невозможно свести цель написания этого произведения к какому-то одному мотиву (в Д. с. а. присутствуют как инвективы против иудеев (Деян 4-7) и язычников (14. 11-18; 17. 16-34), так и политическая апология (16. 19-21; 17. 6-7; 18. 12-13; 19. 35-40; 24-26) и решение внутренних проблем Церкви (15. 23-29)).

Во 2-й пол. XX в. в научной лит-ре активно обсуждался вопрос о жанре Д. с. а. Наибольшей популярностью в наст. время пользуются определения Д. с. а. как биографии, как романа, как эпического произведения или как одного из видов античной историографии.

Толберт сопоставил Д. с. а. с «Жизнеописаниями философов» Диогена Лаэртского (*Talbert. 1975*). По его мнению, Д. с. а. типологически являются как бы продолжением описания жизни «мудреца», рассказом о его учениках. Повествование об учениках в античной традиции было призвано легитимировать истинных продолжателей учения того или иного философа. Соответственно, по мнению Толберта, Д. с. а. должны были «закрепить право» на Христово учение за каким-то одним течением в раннем христианстве.

Хотя у Толберта появилось неск. последователей (*Alexander. Acts. 1993; Porter. 2005*), в целом его работа была встречена критически (*Ауни. 2000*). Детальное сопоставление с античными образцами жанра выявило существенные расхождения, главным из к-рых является не имеющее аналогов событие Воскресения Христова и присутствие Воскресшего Господа среди Своих учеников.

Ряд исследователей попытались сравнить Д. с. а. с образцами античного романа («Херей и Каллироя» Харитона (I-II вв.), «Эфесские рассказы» Ксенофонта Эфесского (II в.), «Левкиппа и Клитопонт» Ахилла Татия (кон. II в.), «Дафнис и Хлоя» Лонга (II-III вв.), «Эфиопика» Гелиодора (III в.) и др.) (*Cadbury.*

1955; Goodenough. 1966; Pervo. 1987). Среди наиболее характерных признаков жанра романа в Д. с. а. выделяются: популярный, а не ученый характер повествования, наличие драматических моментов и сюжетных поворотов, связанных с заговорами, бунтами, заключением под стражу и чудесным освобождением, штормом, приключениями на море и т. п., использование сарказма и иронии. Тем не менее мн. элементы отличают Д. с. а. от романа: внимание к историческим событиям и географическим описаниям, богословская тематика, смена главного героя на протяжении повествования и др. Большинство исследователей сходятся на том, что с античным романом могут быть сопоставлены нек-рые Деяния апостолов апокрифические, но не канонические Д. с. а.

Др. популярное в совр. лит-ре направление - сопоставление Д. с. а. с античными эпическими произведениями (прежде всего с «Илиадой» и «Одиссеей» Гомера, «Энеидой» Вергилия и «Фарсалией» Лукана) (Bonz. 2000; MacDonald. 2003). По мнению этих исследователей, видение ап. Петра (Деян 10. 1-11. 18) напоминает нек-рые элементы рассказа о снe Агамемнона (Homer. II. 2), отъезд ап. Павла из Милета (Деян 20. 18-35) сопоставим с отъездом Гектора (Homer. II. 6), избрание Матфия (Деян 1. 15-26) - с метанием жребия в 7-й песни «Илиады», спасение ап. Петра из темницы (Деян 12. 3-17) - с бегством Приама от Ахилла (Homer. II. 24), плавание ап. Павла по морю сопоставляется с рассказом о плавании Одиссея (Homer. Od. 12. 401-425). Хотя некоторые параллели выглядят как вполне убедительные, полностью объяснить причины написания и характер повествования Д. с. а. они не могут. Если признавать влияние эпики на стиль и отдельные элементы повествования Д. с. а., объяснить его можно тем значением, какое имели произведения Гомера в греко-рим. культуре (на их изучении строилось образование, они считались образцами поэзии, языка и стиля). Вполне естественно, что автор Д. с. а., как образованный человек и как тот, кто обращается с проповедью к бывш. язычникам, не мог обойти вниманием самые значительные произведения античной культуры.

Большинство исследователей по-прежнему рассматривают Д. с. а. как образец античной историографии, уточняя лишь их вид и характер. Д. Ауни относит Д. с. а. к жанру «всеобщей истории», написанной непрофессиональным историком (Ауни. 2000), на что указывает пролог к Евангелию от Луки (повествование (διήγησις) в Лк 1. 1 и стремление «по порядку описать» в Лк 1. 3). Мотивы написания Д. с. а. - необходимость самоидентификации и легитимации христианства как религ. движения. В работах Д. Болша жанр Д. с. а. определяется как «политическая историография» (Balch. 1990). Он сравнивает их с «Римскими древностями» Дионисия Галикарнасского, выделяя ряд параллелей в композиции (пролог, рассказ об Основателе, рассказ о предшественниках, рассказ о выдающихся деятелях, рассказ о распространении христ. веры среди др. народов, рассказ о борьбе и победе). По мнению Т. Броуди, в основе композиции и повествования Евангелия от Луки и Д. с. а. лежат «девторономическая история» и рассказы о пророках Илии и Елисее в книгах Царств (Brodie. 1987). Взятие Илии на небо типологически соответствует рассказу о Вознесении. Т. о., Деян 1. 1-2. 6 могут быть сопоставлены с 3 Цар 21. 8-13. Хотя влияние Септуагинты на Д. с. а. трудно преувеличить, подобный подход невозможно распространить на все повествование Д. с. а. По мнению Г. Стерлинга, Д. с. а. написаны в жанре «апологетической истории» и могут быть сопоставлены с трудами

античных историков Бероса, Манефона, Иосифа Флавия (*Sterling*. 1992). Главная цель Д. с. а.- показать достоинство и древность христ. традиции, представить христ. историю как продолжение истории Израиля. Основной линией повествования Евангелия от Луки и Д. с. а. является возвешение и исполнение пророчеств, что связывает оба сочинения с ветхозаветным рассказом о народе Божием и Божиих обетованиях ему. При этом рим. властям такой подход должен был показать безопасность христианства как социального движения, а иудеям - преемственность ВЗ в НЗ. Теорию Стерлинга развивает Д. Маргера, по мнению к-рого специфика Д. с. а. заключается в рассказе о том, как спасение осуществляется в истории (*Marguerat*. 1999).

Нек-рые исследователи пытаются примирить разные концепции. Так, Концельманн видит в Д. с. а. «историческую монографию» о жизни апостолов (*Conzelmann*. 1987). Однако подробности, важные для биографии, в Д. с. а. все-таки остаются за рамками повествования (даже финал жизненного пути апостолов неизв.).

Л. Александер, исследовав прологи Евангелия от Луки и Д. с. а., отметила, что краткостью они напоминают вступления скорее к античным произведениям естественнонаучного характера («профессионально-ориентированные», по медицине, математике и т. п.), чем к историческим повествованиям (*Alexander*. Preface. 1993). Однако это не свидетельствует против исторического характера повествования ап. Луки. Скорее это говорит о том, что Д. с. а. адресованы не избранному, но массовому читателю.

### **Композиция**

Д. с. а.- очень сложный текст, в к-ром отдельные блоки не механически соединены друг с другом, а весьма искусно сплетены в целостное повествование. Обычно выделяется пролог (Деян 1. 1-14), к-рый служит связующим звеном между Евангелием от Луки и Д. с. а. Дальнейшее повествование подчинено течению времени, к-рое отмечается не столько хронологическими указаниями, сколько повторным обращением к уже описанным событиям (9. 27; 11. 4; 15. 12-14; 22. 1-21; 26. 1-23) и регулярным подведением итогов (3 «основных» - 2. 42-47; 4. 32-35; 5. 12-16; неск. «малых» - 5. 42; 6. 7; 9. 31; 12. 24; 19. 20).

Не менее важную роль в Д. с. а. играет география распространения Слова Божия: от Иерусалима (1-7) через Иудею и Самарию (8-12), затем в М. Азию и Европу (13-28) вплоть до Рима (открытый в нек-рой степени финал может подразумевать дальнейшее движение «даже до края земли», заявленное в Деян 1. 8). Характерно, что каждый раз повествование реверсивно возвращается в Иерусалим (12. 25; 15. 2; 18. 22; 19. 21; 20. 16; 21. 13; 25. 1).

3-м элементом, определяющим структуру текста Д. с. а., является тема исполнения пророчеств (см., напр.: 3. 24; 13. 40; 15. 15; 28. 25-27). Предопределенными оказываются различные события: Мессии должно было пострадать и быть прославленным (3. 21; 17. 3), Иуде - отпасть, а ап. Матфию - занять его место (1. 16-22), ап. Павлу - пострадать (9. 16), как и всем христианам (14. 22).

Наконец, в Д. с. а. представлен своего рода диптих - сопоставляется служение преимущественно апостолов Петра и Павла. При этом повествование нельзя разделить строго на 2 части: в Деян 1-12, где речь идет в основном об ап. Петре, упоминается и ап. Павел (7. 58; 8. 1-3; 9. 1-30; 11. 25-30), а в Деян 13-28, где описывается служение ап. Павла, говорится и о Петре (15. 1-35). Они оба проповедуют как иудеям, так и язычникам (8. 14-25; 10. 1-11. 1-18; 13. 5, 14, 44; 14. 1; 17. 1; 18. 4 и др.), оба ведомы Св. Духом, совершают чудеса исцеления и воскрешения (9. 36-43 и 20. 9-12), противостоят колдунам (8. 9-24 и 13. 6-12), только они возлагают руки при Крещении (8. 14-17 и 19. 1-6), язычники хотят им поклоняться как богам (10. 25-26 и 14. 13-15), они выступают за проповедь Христа язычникам (11. 1-18 и 21. 15-40), их арестовывают во время иудейского праздника (12. 4-7 и 21. 16-28), они чудесным образом спасаются из тюрьмы (12. 6-11 и 16. 24-26), плодом их деятельности является успешное распространение Слова Божия (12. 24 и 28. 30-31).

### **Содержание**

Д. с. а. начинаются обращением к Феофилу и подведением итогов евангельского повествования (1. 1-3). Далее говорится о последнем явлении Иисуса Христа ученикам и Его Вознесении (1. 4-11). В Деян 1. 6 возникает тема «восстановления Царства», а затем раскрывается божественный план спасения (1. 7-8). Увидев восшествие Спасителя на небеса, к-рое сопровождалось явлением ангелов (1. 10-11), ученики возвратились в Иерусалим (1. 12-14).

Следующий большой раздел связан с проповедью и чудесами, совершенными апостолами в Иерусалиме (1. 15-8. 3). На место отпавшего Иуды по жребию избирается Матфий (1. 15-26). Далее повествуется о Сошествии Св. Духа на апостолов в день празднования Пятидесятницы (2. 1-13), к-рое явилось исполнением евангельских пророчеств (ср.: Лк 3. 16; 11. 13; 24. 49; Деян 1. 4-5). Разрешая недоумения толпы, наблюдавшей за апостолами в этот момент, ап. Петр обращается к собравшимся паломникам и жителям Иерусалима с проповедью, в к-рой толкует Свящ. Писание (Иоиль 2. 28-32) и благовествует о Христе, в результате чего 3 тыс. чел. принимают Крещение (Деян 2. 14-41). Далее описывается общинная жизнь первых христиан и их собрания для «преломления хлеба» (2. 42-47). Приводятся примеры чудесных исцелений, совершенных апостолами: Петр и Иоанн исцеляют хромого около храма (3. 1-11). За проповедь (3. 12-26) они подвергаются аресту и свидетельствуют о Христе перед синедрионом (4. 1-22). Повествование вновь возвращается к молитвенной жизни христ. общины и практике обобществления имущества (4. 23-35). В качестве положительного и отрицательного примеров отношения к богатству приводятся случаи Иосии (Варнавы) и Анании и Сапфиры (4. 36-5. 11). Грех, совершенный Ананией и Сапфирой, является первым грехом, имевшим место в новозаветной Церкви. За преступление против единства Церкви и за искушение Св. Духа они, по пророчеству ап. Петра, наказываются внезапной смертью.

Далее вновь повествуется о чудесах апостолов (5. 12-16), их новом аресте, чудесном освобождении из темницы и свидетельстве о Христе перед синедрионом (5. 17-42). В

связи с конфликтом из-за раздаяния продовольствия апостолы избирают 7 диаконов для попечения о «столах» (6. 1-7). Один из диаконов, Стефан, открыто свидетельствует в Иерусалиме о Христе, за что оказывается забит до смерти камнями разъяренной иудейской толпой (6. 8-7. 60). С этого момента на Церковь начинаются открытые гонения (8. 1-3). Все это свидетельствует об окончательном отвержении ветхим Израилем божественного плана спасения и Благой вести, к-рую теперь предстоит принять язычникам.

Следующий большой раздел связан с распространением христианства в Иудее и Самарии (8. 4-12. 24). Диак. Филипп проповедует в Самарии, а апостолы Петр и Иоанн встречают мага Симона (8. 4-25). Филипп по дороге в Газу крестит эфиоп. евнуха (8. 26-40). Одному из гонителей христиан, Савлу (буд. ап. Павлу), на дороге в Дамаск является Воскресший Иисус, в результате чего Савл обращается в веру и принимает Крещение (9. 1-30).

Автор Д. с. а., отметив рост Церкви и рассказав о том, как ап. Петр исцелил расслабленного и воскресил прав. Тавифу (9. 31-43), переходит к рассказу о том, как в христианство начали обращаться язычники: крещение принимают сотник Корнилий и его дом (10. 1-48). Затем приводится объяснение ап. Петра, почему он крестил язычников (11. 1-18), после чего повествование переключается на др. апостолов - Варнаву и Павла, к-рые приходят в Антиохию, где местная община впервые называет себя христианами (11. 19-26). Услышав пророчество Агава о грядущем голоде, Антиохийская Церковь посылает помощь в Иудею (11. 27-30).

Царь Ирод Агриппа I убивает ап. Иакова Зеведеева и заключает в темницу Петра, к-рый чудесным образом освобождается (12. 1-19). Ирода постигает внезапная смерть (12. 20-24).

В следующей части повествуется о миссии апостолов Варнавы и Павла (12. 25-14. 28). Они избираются на служение (13. 2-3) и проповедуют на Кипре (13. 4-12), в Памфилии и Писидии (13. 13-52), в Иконии (14. 1-7), в Листре и Дервии, где совершают чудеса (14. 8-20), и возвращаются тем же путем в Антиохию (14. 21-28).

Одно из центральных мест в Д. с. а. занимает рассказ об Иерусалимском соборе апостолов (15. 1-35), где ставится вопрос об обрезании язычников и соблюдении ими закона Моисеева (15. 1-5). После выступлений апостолов Петра, Варнавы, Павла и Иакова (15. 6-21) составляется послание Антиохийской Церкви (15. 22-35).

Далее рассказывается о миссии ап. Павла и его спутников в Греции и М. Азии (15. 36-20. 38). Варнава и Павел разделяются (15. 36-41): апостолы Павел, Сила и Тимофей, пройдя через М. Азию, отправляются в Македонию (16. 1-12). В Филиппах они крестят Лидию и ее дом и изгоняют демона, но подвергаются аресту, из-под к-рого их освобождает темничный страж (16. 13-40). Они проповедуют в Фессалонике (17. 1-15). Павел произносит речь в афинском ареопаге (17. 16-34), а затем отправляется в Коринф, где предстает перед судом проконсула Галлиона (18. 1-17), затем посещает Антиохию (18. 18-23). Аполлос проповедует в Эфесе и Коринфе (18. 24-28). Павел

проводит в Эфесе 2 года (19. 1-40), а затем вместе со своими спутниками отправляется в Иерусалим, по пути посещая церкви в Греции и М. Азии (20. 1-38).

Следующий раздел связан с возвращением ап. Павла в Иерусалим и с его арестом (21. 1-26. 32). Хотя Павел получает предсказание о своей участи (21. 1-14), он посещает храм, где его арестовывают (21. 15-40), а после речи перед толпой заключают в крепость (22. 1-29). Апостол выступает перед синедрионом (22. 30-23. 11). Во избежание самосуда рим. власти переводят его в Кесарию (23. 12-35). Ап. Павел защищает себя перед правителем Феликсом (24. 1-27) и Фестом, апеллируя к суду Цезаря (25. 1-12). После того как он предстает перед царем Иродом Агриппой II и Вереникой (25. 13-26. 32), его отправляют в Рим.

Заключительная часть Д. с. а. повествует о путешествии ап. Павла в Рим (27. 1-28. 16). Рассказывается о его плавании по морю (27. 1-5), о шторме, из-за которого корабль садится на мель возле о-ва Мальта (27. 6-44), о зиме, проведенной им на Мальте, и продолжении пути в Рим (28. 1-16). В конце говорится о том, как апостол живет в Риме и проповедует Христа (28. 17-31).

### **Речи и проповеди**

составляют примерно 1/4 всего текста Д. с. а. К ним относятся: проповедь ап. Петра в Иерусалиме в день Пятидесятницы (2. 14-41), его проповедь перед толпой в храмовом дворе после исцеления хромого (3. 12-26), проповедь апостолов Петра и Иоанна перед синедрионом (4. 8-12), Петра и апостолов перед синедрионом (5. 29-32), Стефана перед синедрионом (7. 2-53), проповедь Филиппа евнуху (8. 26-38), Петра в доме сотника Корнилия в Кесарии (10. 35-49), апостолов Варнавы и Павла в синагоге в Антиохии Писидийской (13. 16-41), проповедь Павла и Силы в Филиппах семье темничного стража (16. 30-34), речи Павла в ареопаге в Афинах (17. 22-34), о Св. Духе в Эфесе (19. 1-7), прощальная в Милете к пресвитерам из Эфеса (20. 17-35), перед толпой в Иерусалиме (22. 1-21), перед синедрионом (23. 1-6), перед правителем Феликсом в Кесарии (24. 10-21), перед царем Агриппой (26. 1-23), перед иудеями в Риме (28. 23-28). Помимо описаний 12 проповедей (5 из них связаны с именем ап. Петра, 1 - первомч. Стефана, 6 - ап. Павла) в Д. с. а. встречается много прямой речи (1. 4-8, 16-22; 4. 24-30; 5. 35-39; 6. 2-4 и др.). Кроме того, в Д. с. а. присутствуют диалоги (15. 7-11, 13-21, 23-29; 23. 26-30). Для сравнения в Евангелии от Луки прямая речь составляет 68% текста, притом что «длинные» речи почти отсутствуют. Хемер, сопоставив объем прямой речи в тексте Д. с. а. с греко-рим. историческими сочинениями, пришел к выводу, что такое обилие характерно для «низовой», а не для «ученой» лит-ры (Hemer. 1989. P. 417-418).

Изучение функции цитирования подобных речей в античной историографии привело нек-рых исследователей к выводу, что все речи были составлены евангелистом Лукой для того, чтобы объяснить то или иное событие, характер и цели действующих лиц, познакомить аудиторию с наиболее важными положениями вероучения, вложив их в уста авторитетных лиц - апостолов (Dibelius. 1949; Wilckens. 1961; Soards. 1994). О «законности» сочинения речей для включения их в историческое произведение говорит уже Фукидид (ок. 460-400 до Р. Х.) (Thuc. Hist. 1. 22. 1; ср.: Ios. Flav. Contr.

Ар. 1. 3. 18; 1. 5. 23-27). Сочинение речей от лица героев трагедий или реальных лиц прошлого (т. н. *προσωποποιία*) было одним из упражнений в риторических школах (использование этого приема в историографии отмечал сатирик Лукиан: «Если же понадобится, чтобы кто-нибудь произносил речь, прежде всего необходимо, чтобы эта речь соответствовала данному лицу и близко касалась дела» - *Lucian. Hist.* 58). Сравнение одних и тех же речей, сохранившихся в разных источниках, демонстрирует значительные несоответствия как по объему речи, так и по содержанию (напр., речь Маттафии, отца Маккавеев, в 1 Макк 2. 49-70 и у Иосифа Флавия (*Ios. Flav. Antiq.* XII 6. 3. 279-284); речь Ирода Великого в «Иудейской войне» и «Древностях» того же Флавия (*Ios. Flav. Antiq.* XV 5. 3. 127-146; *De bell.* I 19. 4. 373-379); речь Отона у Плутарха и Тацита (*Plut. Vitae. Othon.* 15; *Tac. Hist.* 2. 47)). Вместе с тем возможная неточность передачи речи в тексте не отменяет историчности факта ее произнесения. Если даже допустить, что дееписатель сам составлял эти речи, то делал он это исходя из того, что ему было известно об этом лице и связанных с ним событиях. Стремление автора Д. с. а. сохранить исторические особенности произнесения речей, или, как считают критически настроенные исследователи, их стилистическую обработку (с целью подчеркнуть обстоятельства произнесения той или иной речи), проявляется, напр., в том, что проповедь ап. Петра на Пятидесятницу преисполнена гебраизмами (Деян 2. 14-36), а речь ап. Павла в ареопаге - аттицизмами (Деян 17. 22-31).

### Повествования о чудесах



Апостолы Павел, Тимофей и Сила. Заставка к Деяниям св. апостолов. XI в. (sinait. gr. 275. Fol. 279v)

В Д. с. а. описываются разные чудесные явления: события, связанные с домостроительством спасения (Вознесение, Сошествие Св. Духа), сопровождающиеся сверхъестественными явлениями (*глоссолалией* - 2. 4-11; 10. 46; 19. 6; явлением ангелов - 1. 10; языков огня - 2. 3), проявления божественной силы, совершившиеся через Иисуса Христа и апостолов (освобождение из тюрьмы (5. 19-21; 12. 7-10; 16. 25-26), исцеление хромого (3. 1-10), случай с Ананией и Сапфирой (5. 1-11), исцеления от тени ап. Петра (5. 15), ослепление и исцеление Павла (9. 8, 18), исцеление расслабленного Энея (9. 33-35) и Тавифы (9. 36-42), временное ослепление Елимы (13. 11-12), исцеление хромого в Листре (14. 8-10), изгнание демона в Филиппах (16. 16-18), исцеления от платков и опоясания Павла (19. 12), исцеление Евтиха (20. 8-12), исцеление отца Публия (28. 8)); видения, пророческие сны и т. п.

явления (8. 26-29; 9. 10-16; 10. 3-6, 10-16, 19-20; 11, 28; 13. 2; 16. 6, 7, 9; 18. 9-10; 21. 9, 11; 23. 11; 27. 23-24). Неск. раз говорится о неопределенных чудесах и знамениях (апостолов - 2. 43; 5. 12, 16; Стефана - 6. 8; ап. Филиппа - 8. 6-7, 13; апостолов Варнавы и Павла - 14. 3; ап. Павла - 19. 11; 28. 9). В качестве чудес могут рассматриваться и проявления действий Божественного промысла (8. 30-35; 12. 23; 14. 27; 15. 4, 28). Хотя систематизация рассказов о чудесах в Д. с. а. встречается у Икумениа (*Argumentum libri Actorum* // PG. 118. Col. 25-28), специальных исследований на эту тему в научной лит-ре не было до 70-х гг. XX в. Обычно она рассматривалась в работах о Д. с. а. общего характера. Отмечались прежде всего параллели между чудесами апостолов Петра и Павла, к-рые начиная с работ новой тюрбингенской школы рассматривались либо как часть тенденциозного отбора свидетельств предания с апологетическими целями, либо как продукт лит. творчества ап. Луки. Баур в сер. XIX в. предложил др. схему - чудеса апостолов составлены автором Д. с. а. в подражание чудесам, совершенным Христом (см., напр.: Лк 5. 17-26 и 3. 1-10; 9. 32-35; Лк 7. 11-17 и Деян 9. 36-43). Ряд либеральных исследователей (в т. ч. Гарнак) полагали, что для Деян 1-12 и 13-28 ап. Лука использовал разные источники (в 1-м случае - более легендарный, во 2-м - более документально-исторический, возможно, собственные наблюдения). Дибелиус ввел деление чудес на 2 типа - «новеллы», т. е. произведения лит. характера (см., напр.: Деян 3. 1-10), и «легенды», содержащие историческое предание (см., напр.: Деян 14. 8-18). У. Вилькенс и Ф. Нейринк попытались выделить характерные черты редакторской правки в повествованиях об исцелениях (*Neirynek*. 1979). Исследователи отмечают, что сходства между чудесами, совершенными Христом, апостолами Петром и Павлом, вызваны стремлением деписателя подчеркнуть единство источника и общность характера этих чудес и преемственность на разных этапах истории спасения.

### **Повествования от 1-го лица**

Начиная с гл. 16 в Д. с. а. появляются предложения, в к-рых речь ведется от 1-го лица мн. ч.- «мы» (16. 10-17; 20. 5-8, 13-15; 21. 1-8, 11, 12, 14-18; 27. 1-8, 15, 16, 19, 20, 27, 37; 28. 2, 7, 10-16; в лат. переводе у сщмч. Иринея *nos venimus* встречается уже в Деян 16. 8, а в «западной» версии Д. с. а.- в Деян 11. 28). Лицо, к-рое говорит о себе, ап. Павле и его спутниках «мы», присоединилось к апостолу в его путешествии из Троады в Македонию. Возможно, рассказчик остался на какое-то время в Филиппах, поскольку далее «мы» появляется только в рассказе о путешествии из Филипп в Троаду и снова исчезает в истории о Евтихе (20. 7-12), что может указывать на иной источник этого повествования. Описание событий, имевших место в Милете (20. 17-38), также, вероятно, заимствовано из иного источника. «Мы» фигурирует в повествовании о путешествии ап. Павла в Иерусалим. Рассказчик остается с апостолом до его ареста. Затем он снова появляется в повествовании о плавании в Италию, до момента прибытия Павла в Рим.

В святоотеческой традиции, начиная со сщмч. Иринея Лионского (*Iren. Adv. haer.* 3. 14. 1), это лицо отождествляется с евангелистом Лукой, автором Д. с. а. и спутником ап. Павла. В критической библеистике выдвигались альтернативные предположения: эти рассказы принадлежат свидетелю-очевидцу, которым мог быть, но не обязательно, ап. Лука (Б. Райке); в состав Д. с. а. включен личный дневник их автора-

очевидца (Ч. Барретт); дневник принадлежит очевидцу событий, но не автору Д. с. а. (В. Г. Кюммель); все «мы-пассажи» являются лит. фикцией (Хенхен, Концельманн). В античной лит-ре известны примеры, когда повествование ведется от 1-го лица мн. ч.: напр., в «Одиссее» Гомера, в «Перипле» Ганнона, в «Скорбных элегиях» Овидия, в «Антиохийских актах» сщмч. Игнатия Богоносца. Если в отношении Гомера и Овидия можно говорить о лит. приеме, то рассказы о плавании карфагенянина Ганнона и о мученическом пути Игнатия Богоносца могли быть написаны очевидцами. Разброс мнений в совр. работах показывает, что однозначного решения проблемы пока не существует (напр., С. Портер видит в «мы-пассажах» след одного из источников (*Porter. 1999*), Д. Маргера - риторическую фигуру, призванную усилить достоверность повествования (*Marguerat. 1999*), мн. ученые отстаивают традиц. т. зр., что в этих рассказах имеют место свидетельства спутника-очевидца, к-рым скорее всего был ап. Лука (*Thornton. 1991; Wedderburn. 2002*)).

### Богословие

Д. с. а. в сравнении с богословием Павловых Посланий и Иоаннова корпуса выглядит более простым как с т. зр. языка, так и в отношении затрагиваемых тем. Однако эта внешняя простота объясняется близостью к керигме иудео-христианской традиции (*Hurtado. 2003*), попыток адаптировать евр. богословский язык, чтобы сделать его понятным христианам из язычников, не отмечено.

Выделяется неск. центральных аспектов богословия Д. с. а. Во-первых, это апология Крестной смерти и Воскресения Христа и доказательство того, что Мессия, о Котором говорится в Свящ. Писании, есть Иисус из Назарета («Христу надлежало пострадать и воскреснуть», «Сей Христос есть Иисус» - Деян 17. 3; ср.: 18. 5). Все проповеди в составе Д. с. а. следуют этой схеме - сначала собирают свидетельства из Писания о Мессии, а затем показывают, что они относятся к Господу Иисусу (ср.: Лк 24. 25-26, 44-45).



Ап. Павел перед синедрионом. Роспись ц. прор. Илии в Ярославле. 1680 г.

В Д. с. а. апостолы продолжают благовестие Иисуса о Царстве Божиим (8. 12; 19. 8; 20. 25; 28. 23, 31), но в центре их проповеди - Смерть и Воскресение Спасителя, к-рые совершились «по определенному совету и предведению Божию» (Деян 2. 23). Убийство Мессии - это последняя точка в отступлении избранного народа от Бога (ср.: Деян 7. 52). Хотя в Д. с. а. неоднократно говорится о прощении грехов через Иисуса Христа (Деян 2. 38; 3. 19; 10. 43; ср.: 13. 38-39), учение об искупительном

характере Крестной смерти выражено менее ярко, чем в др. книгах НЗ. Только в Деян 20. 28 упомянуто о Церкви, к-рую Господь приобрел Себе Кровию Своею (ср.: Лк 22. 19-20). Вместе с тем отличительной чертой Д. с. а. и Евангелия от Луки является акцент на победоносном и триумфальном характере Крестной смерти и Воскресения Христова, как торжества Бога и основания стремительно растущей христ. Церкви (см.: Tyson. 1986).

Во-вторых, об Иисусе Христе говорится в тех же выражениях, что о Боге в ВЗ. В частности, наиболее показательным является употребление титула «Господь» (κύριος). Всего в Д. с. а. он встречается 104 раза, из к-рых только 18 относятся к Богу, 47 раз - ко Христу, а остальные случаи могут относиться к Богу и ко Христу. Это же заметно в молитвах, к-рые обращены и к Богу и ко Христу (1. 24; 4. 24; 7. 59-60).

Бог именуется Отцом (πατήρ) всего 1 раз (2. 33). О Нем говорится как о Боге праотцов или Боге Авраама, Исаака и Иакова (3. 13), как о Творце (14. 15) и Боге славы (7. 2).

Иисус Христос называется «Господом всех», Который крестился от Иоанна, был помазан Св. Духом, благовествовал по всей Иудее, начиная от Галилеи, творя добро и исцеляя всех одержимых диаволом, был распят в Иерусалиме (10. 36-39), но плоть Его «не видела тления» (2. 31), и Он был воскрешен Богом в 3-й день, являлся избранным ученикам, к-рым повелел свидетельствовать о Себе (10. 40-42).

Полнота человечества во Христе подтверждается в Деян 2. 22 и 17. 31, где Спаситель называется «Мужем» (άνήρ), и в Деян 10. 38, где указывается Его происхождение «из Назарета». Именно это учение вызывало наибольшую ненависть со стороны синедриона (5. 28).

Выражения «Сын», «Сын Божий» (9. 20; 13. 33; также в ст. 8. 37, отсутствующем в «александрийской» традиции текста) и «Спаситель» (5. 31; 13. 23) в Д. с. а. редки. «Сыном человеческим» Иисус именуется только в Деян 7. 56. Др. христологические титулы, такие как «Начальник жизни» (ἀρχηγός τῆς ζωῆς) (3. 15; ср.: 5. 31; Евр 2. 10; 12. 2) и «Праведный» (δίκαιος) (Деян 3. 14; 7. 52; 22. 14; ср.: 1 Петр 3. 18; 1 Ин 2. 1; 2. 29; 3. 7; возможно, также Рим 1. 17; менее вероятно - Иак 5. 6), суть примеры истолкования ВЗ в свете Благой вести (Ис 53. 11; Авв 2. 4; Прем 2. 12-18).

Иисус Христос является тем Пророком, пришествие Которого предрекал Моисей (Деян 3. 22-23; 7. 37). Наименование Его «отроком/слугой» (παῖς - 3. 13, 26; 4. 27, 30; ср.: Мф 12. 18; в Лк 1. 54 титул относится к Израилю (ср.: Ps. Solom. 12. 6; 17. 21), а в Лк 1. 69 и Деян 4. 25 - к Давиду (ср.: Didache. 9. 2)) указывает не на подчиненное положение, а на достоинство быть представителем Божиим, на что указывает эпитет «Святой» в Деян 4. 27, 30. В целом титул основан на толковании Ис 42. 1 и встречается в др. раннехрист. текстах (Didache. 9. 2, 3; 10. 2-3; Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 59. 2-4; Martyr. Polyc. 14. 1, 3; 20. 2; Diogn. 8. 9, 11; 9. 1). «Царем» Иисус Христос назван в Деян 17. 7.

В-третьих, особое внимание в богословии Д. с. а. уделяется Вознесению (см.: Zwiер. 1997). Воскресение Спасителя неотделимо от Его Вознесения и «седения одесную» Бога (Деян 2. 25, 34; ср.: Лк 22. 69). Иисус Христос - определенный от Бога Судия

живых и мертвых (Деян 10. 42). По Воскресении и Вознесении Бог соделал Его «Господом и Христом» (2. 36) и «Начальником и Спасителем» (5. 31), чтобы «дать Израилю покаяние и прощение». Превознесенное положение Христа выражается в том, что Он «изливает» Духа на апостолов (2. 33).

В дальнейшем повествовании такая тесная связь между действием Св. Духа и властью Спасителя четко не выражена (только в 16. 7 Дух называется «Иисусовым» (в , 74, синаяском, александрийском, ватиканском кодексах и др. древних рукописях); в Деян 5. 9 и 8. 39 (в древних рукописях) - «Господним», что также может быть отнесено ко Христу; в остальных случаях - «Святым».

Укорененность богословского языка Д. с. а. в ветхо- и межзаветной традициях проявляется в употреблении терминов «Слово», «сила» и «Имя», к-рые иногда обозначают действие Бога в мире, а иногда, по-видимому, относятся к Св. Духу. Неоднократно говорится о том, что «Слово Божие росло», «распространялось», «возрастало» (6. 7; 12. 24; 13. 49; 19. 20). Верующие - это те, кто принимают Слово (2. 41; 8. 14; 11. 1; 17. 11; ср.: Лк 8. 13). Даже язычники прославляют Слово Господне (Деян 13. 48). В греч. тексте Деян 18. 5 говорится о том, что ап. Павел был понуждаем Словом. «Имя Господне», «имя Иисуса» спасает (2. 21; 4. 10-12), оно призывается при крещении (2. 38; 8. 16; 10. 48; 19. 5), исцеляет и прощает грехи (3. 6, 16; 4. 10, 30; 16. 18; 19. 13; 22. 16). Те, кто творят чудеса, обладают «силой» (δύναμις) - ап. Петр (4. 7), первомч. Стефан (6. 8), ап. Филипп (8. 10). Иногда слово «сила» звучит как синоним «Духа» (Деян 10. 38; ср.: Лк 1. 35; 24. 49), иногда является плодом действия Духа (Деян 1. 8).

Иисусу Христу надлежит прийти на землю 2-й раз таким же образом, как Он восходил на небо (1. 11). Возвращение Господа связывается с «восстановлением Царства», о времени к-рого апостолы спрашивают Воскресшего Христа в самом начале Д. с. а. (1. 6). Ответ Спасителя относит это событие и соответственно Его возвращение в неопределенное будущее. В период же «до времен совершения всего» (ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων - 3. 21) Господь Иисус пребывает на небесах с Отцом, Который снова пошлет Его во «времена отрады» (καιρο ἀναψύξεως - 3. 20).

Д. с. а.- одна из основных книг НЗ, в к-рой раскрывается учение о Св. Духе. В Деян 1-7 о Нем говорится 23 раза, прежде всего в связи с исполнением пророчеств (1. 5, 8; 2. 4, 17-18; 4. 31; 5. 32). Св. Дух говорит в Писании и через пророков (1. 16; 4. 25). Те, кто не принимают Благою весть, противятся Св. Духу (7. 51). 7 диаконов (и Стефан в их числе) исполнены Духа (6. 3, 5, 10; 7. 55).

В Деян 8-12 о Духе говорится 18 раз. Он нисходит и дает возможность пророчествовать (8. 15, 17, 18, 19; 9. 31; 10. 38, 44, 45, 47; 11. 15, 16). Духа исполнены ап. Павел (9. 17) и сотник Корнилий (11. 24). Св. Дух говорит ап. Филиппу (8. 29) и восхищает его (8. 39). Также говорит ап. Петру (10. 19; 11. 12). Предрекает голод через прор. Агава (11. 28).

В Деян 13-20 Св. Дух упоминается 15 раз. Он исполняет учеников (13. 52), дом Корнилия (15. 8), нисходит на крещенных Иоанновым крещением в Эфесе (19. 2, 6),

посылает апостолов с миссией (13. 4), исполняет ап. Павла (13. 9), помогает в принятии решений (15. 28; 19. 21; в «западном» тексте - 15. 29; 19. 1), разрушает планы (16. 6, 7), связывает ап. Павла (20. 22), говорит (13. 2; 20. 23), поставляет епископов (20. 28), говорит через учеников и через Писание (21. 4, 11; 28. 25).

Дух является той силой, к-рая объединяет и ведет Церковь. Поэтому грех против единства Церкви (5. 1-10) является грехом против Св. Духа.

### **Этика**

Д. с. а. почти не содержат, помимо призывов к покаянию, прямых этических наставлений. То или иное поведение, праведный и неправедный образ жизни раскрываются на конкретных примерах. Осуждаются ложь (5. 1-10), занятия магией (8. 9; 13. 6; 19. 13-19), блуд и идолослужение (15. 20, 29; 21. 25), сребролюбие (20. 33). В Деян 20. 35 содержится призыв к творению милостыни, к-рая дополняет практику благотворительности и разделения имущества. Поощряются храбрость перед лицом опасности и жертвенность (21. 13; 27).

### **Отражение жизни ранней Церкви**

В Д. с. а. описывается переходный период в жизни Церкви, когда еще сохранялись мн. ветхозаветные традиции и она воспринималась внешними наблюдателями как одно из течений (αἵρεσις) внутри иудаизма (24. 5, 14; 28. 22). Христиане по-прежнему посещали иерусалимский храм (2. 46; 3. 1; 5. 12), однако синагоги уже определяются как «иудейские» (13. 5; 14. 1; 16. 15; 17. 1, 17).

Сообщается о собраниях христиан, проводившихся в частных домах (1. 13; 2. 1-2, 46; 9. 43; 17. 5; 18. 7; 20. 7-8; 21. 8-16). В Иерусалиме общение их было настолько тесным, что они имели общее имущество (2. 44-45; 4. 32, 34-35). В Д. с. а. содержится довольно много сведений о литургической жизни Церкви, прежде всего о совершении таинства Крещения «во имя Иисуса Христа» (2. 38; 10. 48; ср.: Рим 6. 3; Гал 3. 27) или «во имя Господа Иисуса» (Деян 8. 16; 19. 5; ср.: 1 Кор 6. 11). Хотя в общехрист. церковной традиции принята формула, приведенная в Евангелии от Матфея (28. 19; ср.: *Didache*. 7. 3), о существовании крещальных формул, подобных упоминаемым в Д. с. а., свидетельствуют др. раннехрист. памятники (*Didache*. 9. 5; *Herma. Pastor.* III 7. 3; *Iust. Martyr.* I Apol. 61. 3, 13; *Acta Paul., Thecl.* 34). Данная формула была призвана подчеркнуть тот факт, что крещение является именно христ. (а не Иоанновым) и совершается по поручению Самого Господа Иисуса Христа. Крещение, по Д. с. а., было необходимо для прощения грехов и получения дара Св. Духа (Деян 2. 38; 22. 16). Приводимые примеры крещений при наличии общих элементов показывают многообразие обрядовой стороны этого таинства. Крещение в Д. с. а. всегда связывается с исповеданием веры и совершается без предварительной подготовки сразу после того, как человек свидетельствует о своей вере. Для крещения используется проточная вода (8. 36-37). О числе погружений (1- или 3-кратном) не сообщается. Возможно, при погружении в воду крещаемый вслух призывал имя Божие (22. 16). В каждом случае отмечается момент сошествия Св. Духа на крещаемого (после крещения - 2. 38; 8. 17; 19. 6; до водного крещения - 10. 44-48). Из

дополнительных обрядов упоминается только возложение рук апостолами, к-рое совершалось в исключительных случаях (при крещении самарян, к-рые считались еретиками, с т. зр. иудеев, после погружения в воду (8. 17), перед крещением Савла, возможно, для его исцеления (9. 17), после крещения тех, кто были прежде крещены Иоанновым крещением (19. 6)).



Ап. Петр исцеляет слепого. Роспись ц. Токалы-килисе в Гёреме, Каппадокия. Кон. X в.

В большинстве случаев крещение завершается присоединением к Церкви и, возможно, участием в Евхаристии (исключение - 8. 39). Кроме того, в Д. с. а. описывается практика «крещения домов», т. е. принятия таинства всеми членами семьи уверовавшего, включая детей и рабов (10. 2, 24; 11. 14; 16. 14-15, 31-34; 18. 8), что служит одним из оснований для правосл. практики крещения младенцев в последующие эпохи.

О таинстве Евхаристии в Д. с. а. подробно не говорится. Скорее всего это таинство дееписатель называет «преломлением хлеба» (Деян 2. 42, 46; 20. 7; ср.: Лк 24. 35; 1 Кор 10. 12; спорным является вопрос о «преломлении хлеба» ап. Павлом в Деян 27. 35, однако последовательность действий имеет сходство с тем, что совершил Господь на Тайной вечери - см., напр.: Лк 22. 19).

Церковная иерархия в Д. с. а. представлена на стадии формирования. Помимо апостольского служения в качестве особого церковного чина упоминаются пророки (Деян 11. 27; 13. 1; 15. 32; ср.: Didache. 10. 7; 11. 3, 5-11; 13. 1, 3-4, 6; 15. 1-2), пресвитеры (Деян 11. 30; 14. 23; 15. 2, 4, 6, 22, 23; 16. 4; 20. 17; 21. 18) и 7 диаконов (6. 1-6; 21. 8); впрочем, по толкованию св. отцов, диаконское служение, упоминаемое в Д. с. а., не следует полностью отождествлять с диаконским служением в Церкви последующих веков (16-е Трул.). «Епископы» как название прямо не упоминаются (ср.: Деян 1. 20; 20. 28), что, однако, еще не говорит об их отсутствии. Поскольку гонения на Церковь только начались, наименование «мученик» (μάρτυς) еще не получило распространения и употребляется в Д. с. а. в широком значении - «свидетель» (2. 32; 10. 41; 13. 31; 22. 20).

В Д. с. а. говорится о возложении рук не только в таинстве Крещения и при поставлении на служение (6. 6; 13. 3; 14. 23), но и для исцеления (19. 12, 17; 28. 8), хотя Елеосвящение не упоминается.

Кроме того, приводятся нек-рые сведения об общих молитвах христиан, как регулярных, так и совершаемых по случаю, обычно коленопреклоненно (1. 14, 24; 2. 42; 4. 31; 6. 4; 8. 15; 12. 5, 12; 13. 3; 14. 23; 20. 36; 21. 5), а также указания на определенные часы для совершения молитв - 6-й и 9-й (3. 1; 10. 9, 30). Упоминается практика соблюдения поста (13. 3; 14. 23).

### **Источники**

Вопрос об источниках Д. с. а. ставился в науке неоднократно (см., напр.: *Dupont*. 1964), но до сих пор однозначного решения не имеет. Причина этого в том, что ап. Лука, следуя традициям античного исторического описания, не давал точных ссылок и тщательно обрабатывал текст для достижения единства языка и стиля, скрывая т. о. границы цитат. Об использовании свидетельств очевидцев говорится в Лк 1. 3. Для событий, описываемых в Д. с. а., одним из таких очевидцев помимо автора (вопрос о «мы-пассажах» требует отдельного рассмотрения) мог быть ап. Филипп (Деян 21. 8; ср.: 8. 5-13; 26-40). Кроме того, исследователи традиционно обособляют материал, относящийся к ап. Петру (3. 1-10; 9. 32-43; 10. 1-11. 18; 12. 3-17), а также делают предположения о некоем «антиохийском источнике» (11. 19-30; 13-14, возможно, 15). Автор Д. с. а. явно опирался и на устное церковное предание, связанное с ближайшими учениками Христовыми, поскольку приводит слова Спасителя, к-рых нет в евангельской традиции (1. 5; 11. 16; 20. 35). Помимо прямых цитат из Свящ. Писания (по LXX) в тексте Д. с. а. содержится масса аллюзий (напр., в речи Стефана - 7. 2-53). Вопрос о том, был ли автор Д. с. а. знаком с Посланиями ап. Павла и если был знаком, то в каком объеме, остается предметом научных споров. Помимо ряда букв. совпадений (такие выражения, как «служить (работать) Господу» в Деян 20. 19 и Рим 12. 11; «совершить течение (поприще)» в Деян 20. 24 и 2 Тим 4. 7; «внимать себе (вникать в себя)» в Деян 20. 28 и 1 Тим 4. 16), к-рые могут свидетельствовать о лит. зависимости, имеются схожие описания эпизодов жизни ап. Павла (см., напр.: 2 Кор 11. 32 и Деян 9. 22-25; Гал 1. 16 и Деян 26. 17-18; Гал 1. 14 и Деян 22. 4).

Вопрос о его знакомстве с трудами нецерковных авторов остается открытым (если он не использовал непосредственно сочинения Иосифа Флавия, то вполне мог, когда речь шла о совр. повествованию политике, обращаться к трудам более ранних авторов, напр. Николая Дамасского). Идентифицированы цитаты в Деян 17. 28 из произведения поэта-стоика Арата из Сол (*Arat. Phaenom.* 5) и в Деян 26. 14 из «Вакханок» Еврипида (*Eur. Bacch.* 794 ss.). Кроме того, автор Д. с. а. демонстрирует знакомство с учением саддукеев и фарисеев, а также греч. философов - эпикурейцев и стоиков.

### **Д. с. а. как исторический источник**

Первые критические работы, ставившие под сомнение адекватность отражения ап. Лукой истории раннего христианства, появились в XIX в. М. Л. *De Bemme* (*Wette*. 1838) сравнил повествование в Д. с. а. с повествованием в Послании к Галатам и пришел к выводу, что сведения у ап. Луки частично искажены, частично вымыслены и неполны. Тенденциозность Д. с. а. подчеркивали ученые новой тюрингенской школы. Наиболее радикальная критика Д. с. а. содержалась в работе Ф. Овербека (*Overbeck*. 1919), к-рый обвинил ап. Луку в смешении истории и вымысла. Э. Трокме (*Trocme*. 1957) объяснял ошибки, якобы содержащиеся в Д. с. а., тем, что ап. Лука был

историком-любителем, неспособным написать настоящее историческое сочинение. Среди совр. авторов наиболее критичные работы об исторической точности Д. с. а. принадлежат перу нем. ученых - Г. Людеманна и Ю. Ролоффа (*Lüdemann. 1987; Roloff. 1981*). Умеренно-апологетических взглядов на историческую ценность Д. с. а. придерживается и М. Хенгель (*Hengel. 1979*). В англо-амер. библеистике наблюдается обратная тенденция - подчеркивается достоверность исторического повествования ап. Луки (Брюс, Маршалл, Р. Бокем, Хемер, серия «Книга Деяний в контексте I в.» и др.).

Главная причина скептических оценок Д. с. а. как исторического источника коренится в том, что к этому тексту часто подходят с позиций исторического позитивизма Нового и Новейшего времени, игнорируя специфику античного историописания, в традициях к-рого и работал ап. Лука.

Античные историки видели свою задачу в отыскании и объяснении причин происходящих событий (*Polyb. Hist. 3. 32; 12. 25; Cicero. De orat. 2. 15. 62-63; Dionys. Halicarn. Antiq. 5. 56. 1*). При этом события должны были быть достойными описания, а повествование - полезным для читателя и увлекательным, что предполагало использование риторических приемов и конструкций (*Dionys. Halicarn. Ep. ad Pompeium*). Одним из достоинств исторического повествования считалось последовательное описание событий. Составлению сочинения обязательно должен был предшествовать сбор материала из разных источников, при этом устные свидетельства очевидцев ценились выше письменных источников (*Lucian. Hist.; Plin. Jun. Ep. 3. 5. 10-15*).



Ап. Петр исцеляет Евтиха. Роспись Троицкого собора Ипатьевского мон-ря в Костроме. 1685 г.

Большая часть указанных черт имеется в Д. с. а. Последовательность повествования, заявленная в Лк 1. 3, подкрепляется в Д. с. а. повторным обращением к уже описанным событиям (Деян 9. 27; 11. 4; 15. 12-14; 22. 1-21; 26. 1-23). При этом, как и у античных историков, в Д. с. а. встречаются отступления от основного повествования, описания путешествий, пиров и застольных бесед, публичных выступлений, цитирование писем и т. д.

По сути единственное, что отличает рассказ ап. Луки от сочинений греко-рим. историков,- это то, что автор Д. с. а. не выступает в качестве беспристрастного

стороннего наблюдателя, стремящегося правдиво изложить известные ему факты и скрывающего свои взгляды (при этом что морализаторство является неотъемлемой частью античного историописания), а демонстрирует вполне сложившееся мировоззрение, определяющее его отношение к происходящим событиям и их участникам. Для ап. Луки повествование - это прежде всего исповедание веры. При этом в отличие от греко-рим. историков фигура автора в повествовании практически отсутствует, прямая авторская речь не звучит (кроме посвящения Феофилу и повествований от 1-го лица).

В центре внимания историка оказались люди и события, с т. зр. античных авторов не подходящие для написания истории, поскольку в греко-рим. мире историей считались только политические события, описание жизни полководцев, политиков и правителей, войн и происшествий гос. масштаба. Все остальное могло включаться в повествование только в виде экскурсов. Богословское осмысление истории, непрестанное указание на роль Бога и исполнение Его плана в истории роднят Д. с. а. с ближневост. историографией.

Для евангелиста Луки история имеет прежде всего богословское значение, история в античном понимании является вспомогательным средством, богословским инструментом в преподнесении повествования; преимущественное значение для него имеет не история как таковая, а достоверность излагаемых событий.

Даже если подходить к Д. с. а. со строгими критериями исторической достоверности, становится очевиден документальный реализм работы ап. Луки. В Д. с. а. упоминаются 32 страны, 54 города, 9 островов, 95 чел. названы по имени, детально описываются рим. и евр. институты власти, даются точные топографические и хронологические привязки событий и т. п. Так, описание путешествия ап. Павла из Троады в Милет (Деян 20. 13-15) содержит указание основных населенных пунктов на этом пути, хотя происшествий там не случилось. Такие точные описания пути встречаются неоднократно (13. 4; 19. 21-23; 20. 36-38; проблемы выбора дороги - 20. 2-3, 13-15; продолжительность путешествия - 20. 6, 15). В 27-й гл. Д. с. а., несмотря на обилие приемов художественного повествования, содержится детальное описание морского путешествия с использованием специальной терминологии.

Точность в описании адм. устройства и институтов власти проявляется в том, что, напр., Филиппы названы «колонией» (16. 12), администрацию к-рой возглавляют преторы (στρατηγοί) (16. 20; в синодальном переводе - воеводы). Во главе Фессалоники верно указаны πολιάρχαι (17. 6; в рус. переводе - городские начальники). Дееписатель использует точную терминологию для передачи названий рим. должностей, напр. проконсул называется ἀνθύπατος (13. 7-8; 18. 12). Описание первых лет жизни Иерусалимской церкви (прежде всего царившего в ней единодушия и обобществления имущества) (2. 42-47; 4. 32-35; 5. 12-16) после открытия и изучения жизни кумранитов более не может считаться идиллическим.

К числу проблем, требующих экзегетических усилий, относятся хронологическая непоследовательность в речи Гамалиила (5. 33-39), расхождения в 3 повествованиях

об обращении ап. Павла (9; 22; 26), нек-рые несоответствия в описании жизни и содержании проповеди ап. Павла в его Посланиях и в Д. с. а. Так, неск. отличаются оценка закона Моисеева (ср.: Рим 7. 5, 12, 14 и Деян 15. 10; но ср.: 1 Кор 9. 19-33 и Деян 16. 3; 18. 18; 21. 20-26; 24. 14), решение вопроса об оправдании делами закона (ср.: Рим 3. 28 и Деян 13. 38-39; но ср.: Гал 3. 19-21), естественное богословие (ср.: Рим 1. 18-25 и Деян 17. 22-31), отношение к ветхозаветным праздникам (ср.: Гал 4. 10 и Деян 20. 16) и к обрезанию (ср.: Гал 6. 15 и Деян 16. 3).

Хотя последовательность жизни ап. Павла излагается примерно одинаково в его Посланиях и в Д. с. а., хронология отдельных событий не всегда совпадает (наиболее сложный вопрос для согласования - какому из событий, описанных в Д. с. а., соответствует то, о чем идет речь в Гал 2).

В Посланиях ап. Павел почти не говорит о чудесах, им совершенных, и, наоборот, подчеркивает свою немощь (2 Кор 12. 10; ср.: 2 Кор 12. 12). В Посланиях он называет себя плохим оратором (1 Кор 2. 4; 2 Кор 10. 10), тогда как в Д. с. а. произносит неск. великолепных с т. зр. ораторского искусства речей.

### **История толкования Д. с. а.**

От периода ранней Церкви и эпохи Вселенских Соборов толкования на греч. языке сохранились в основном во фрагментах. Их авторами были сщмч. Дионисий Александрийский († 264/5) (CPG, N 1584, 1590), Ориген († 254) (CPG, N 1456), Аполлинарий Лаодикийский († ок. 390) (CPG, N 3693), Дидим Александрийский († ок. 398) (CPG, N 2561), Григорий Эльвирский († ок. 392) (его сочинение долгое время приписывалось Оригену: *Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum* / Ed. P. Batiffol, A. Wilmart. P., 1900. P. 207-213), Аммоний Александрийский (V или VI в.) (CPG, N 5504), прп. Исихий Иерусалимский († после 450) (PG. 93. Col. 1387-1390), Севир Антиохийский († 538) (CPG, N 7080.15). Самое полное и лучше всех сохранившееся толкование - это 55 гомилий свт. Иоанна Златоуста († 407), к-рые составлены ок. 400 г. (CPG, N 4426) (им также написано неск. гомилий на начало Д. с. а.). Из крупных толкований также известны толкование, ошибочно приписанное Икумению (вероятно, VIII в.; CPG, N C151), и толкование блж. Феофилакта Болгарского († 1125) (CPG, N C152).

Из схолий и толкований на отдельные перикопы Д. с. а. выделяются надписанные именами Феодора Ираклийского († ок. 355) (CPG, N 3565), Евсевия Эмесского († ок. 359) (PG. 86. Col. 557-562), свт. Афанасия Александрийского († 373) (CPG, N 2144.11), святителей Василия Великого († 379) (CPG, N 2907.10), Григория Богослова († ок. 390) (CPG, N 3052.11), Епифания Саламинского († 403) (CPG, N 3761.8), Кирилла Александрийского († 444) (CPG, N 5210), преподобных Арсения Великого († ок. 449) (CPG, N 5550) и Исидора Пелусиота († ок. 435) (CPG, N 5557), Севериана Габальского († после 408) (CPG, N 4218), Феодора Анкирского († 446) (CPG, N 6140), прп. Максима Исповедника († 662) (CPG, N 7711.9). Ряд рукописей с катенами надписан именем прп. Андрея Кесарийского († 614) (CPG, N C150).

Не сохранились толкования Диодора Тарсийского († 392) и Феодора Мопсуестийского († 428) (сохр. спорный греч. пролог и фрагменты в лат. и сир. переводах: CPG, N 3844).

Мн. рукописи Д. с. а. содержат различные прологи и предисловия: некоторые анонимные, др. взяты из гомилий свт. Иоанна Златоуста на эту книгу. Наиболее известен пролог, изложение содержания и вспомогательный аппарат к-рого (нумерация глав, обширное описание жизни и деятельности ап. Павла, краткое сообщение о его мученической кончине, перечень ветхозаветных цитат и проч.) составлены в сер. V в. неким Евфалием (Евагрием) (CPG, N 3640), вероятно диаконом из Александрии или епископом г. Сулки. В наст. время достоверность сведений о его жизни ставится под сомнение, поскольку пролог к Д. с. а. обнаружен в гот. переводе, что позволяет передатировать время его составления 2-й пол. или кон. IV в. Анализ пролога позволяет сделать вывод о знакомстве его автора с трудами Памфила или Феодора Мопсуестийского.

На сир. языке было написано толкование прп. Ефрема Сирина († ок. 373), но оно сохранилось лишь в арм. переводе (*Conybeare F. C. The Commentary of Ephrem on Acts // The Text of Acts / Ed. J. H. Ropes. L., 1926. P. 373-453. (The Beginnings of Christianity; 3)*). Схолии Феодора бар Кони (VIII в.) известны в неск. редакциях (*Theodorus bar Koni. Liber Scholiorum / Ed. A. Scher. P., 1910, 1912. (CSCO; 55, 69. Syr.; 19, 26)*; *idem. Livre des Scolies: Rec. de Séert / Ed. R. Hespel, R. Draguet. Louvain, 1981-1982. 2 vol. (CSCO; 431-432. Syr.; 187-188)*; *idem. Livre des Scolies: Rec. d' Urmiah / Ed. R. Hespel. Louvain, 1983. (CSCO; 447-448. Syr.; 193-194)*). Сохранились толкования Ишодада Мервского (IX в.) (*Isho'dad of Merv. Acts of the Apostles and Three Catholic Epistles / Ed. M. D. Gibson. Camb., 1913. P. 1-35*) и Дионисия бар Салиби († 1171) (*Dionysius bar Salibi. In Apocalypsim, Actus et Epistulas Catholicas / Ed. I. Sedláček. P., 1909, 1910. (CSCO; 53, 60. Syr.; 18, 20)*). Комментарий к апостольским чтениям в течение литургического года собраны в «Ганнат Буссаме» (ок. VIII-IX вв.) (начато издание: *Gannat Bussame: I Die Adventsonntage / Ed. G. J. Reinink. Louvain, 1988. (CSCO; 501-502. Syr.; 211-212)*).

Не сохранились толкования Бабая Великого (VII в.), Иова Катарского (VII в.), Авдишо бар Брихи († 1318). Среди неопубликованных - анонимное толкование IX в., катены, надписанные именем антиохийского мон. Севира (IX в.), фрагменты толкования Моисея бар Кефы († 903), толкование Бар Эвройо († 1286).

На араб. языке известна компиляция, сохранившаяся в рукописи XII-XIII вв. (CPG, N C153), и толкование, переведенное с сир. языка, автором к-рого является несторианин Бишр ибн ас-Сирри (ок. 867) (*Mt. Sinai Arabic Codex 151: II. Acts and Catholic Epistles / Ed. H. Staal. Louvain, 1984. (CSCO; 462-463. Arab.; 42-43)*).

Из толкований на лат. языке написаны ответы Евхерия Лионского († 449) (CPL, N 489), популярная в средние века поэма рим. иподиак. Аратора († после 550) (CPL, N 1504), сочинения Кассиодора († ок. 583) (CPL, N 903), Беды Достопочтенного († 735) (CPL, N 1357-1359). Не опубликованы анонимные компиляции из сочинений свт. Григория Великого († 604), толкования Рабана Мавра († 856), Ремигия Осерского (†

908), глоссы Петра Ломбардского († 1160), Петра Кантора († 1197), Альберта Великого (†1280) и др. С XII в. стандартным текстом для изучения Д. с. а. стала *Glossa Ordinaria* Ансельма Ланского († 1117). Последующие толкования также представлены в основном глоссами и постиллами (самое значительное - Николая Лиры († 1349)). Переходом к критическому толкованию Д. с. а. можно считать примечания Эразма Роттердамского к изданию греч. и лат. текстов НЗ (1516) и его «Парафразы Нового Завета» (1517-1524).

### **Д. с. а. в богослужении**

Практика последовательного чтения Д. с. а. за евхаристическим богослужением от Пасхи до Пятидесятницы известна во всех древних литургических традициях (включая плохо сохранившуюся североафриканскую). Она связана с тем, что Д. с. а. продолжают евангельский рассказ, повествуя о событиях, происшедших после Воскресения и Вознесения Господня. Даже в тех памятниках, где система чтений года церковного прослеживается в наименьшей степени, Д. с. а. выступают основным чтением на праздник Пятидесятницы.

### **В православной Церкви**

совр. практика чтения Д. с. а. основана на синтезе древних иерусалимской и к-польской традиций. Уже в к-польском Типиконе Великой ц. IX-XI вв. выбор литургийных чтений от Пасхи до Пятидесятницы почти идентичен принятой ныне системе. Д. с. а. читаются в этот период последовательно, одно зачало за другим (Д. с. а. разделены на зачала так, что некоторые стихи пропущены), начиная с Божественной литургии в 1-й день Пасхи (1-е зачало - Деян 1. 1-8) и заканчивая Божественной литургией в субботу перед Пятидесятницей (51-е зачало - Деян 27. 1-44). Чтения воскресных дней включены в общий последовательный ряд, из к-рого выбиваются только чтения праздников Антипасхи (когда читается 14-е зачало - Деян 5. 12-20), Преполовления Пятидесятницы (когда читается 34-е зачало - Деян 14. 6-18), Вознесения Господня (когда вновь читается 1-е зачало (где и говорится о Вознесении), имеющее более полный вид, чем на Пасху,- Деян 1. 1-12) и Пятидесятницы (когда читается 3-е зачало (где и говорится о событии Сошествия Св. Духа на апостолов) - Деян 2. 1-11); чтения Недели (воскресенья) о самаряныне и субботы перед этой Неделей переставлены местами (в субботу читается 29-е зачало, в воскресенье - 28-е). Чтения Пятидесятницы и ее Преполовления из общего ряда исключены, так что на Светлой седмице после 2-го зачала (в понедельник) читается 4-е (во вторник), а на 5-й седмице по Пасхе после 32-го зачала (в среду отдания Преполовления) читается 35-е (в четверг). Из общего ряда также исключены 33-е (Деян 13. 25-32) и 49-е (Деян 26. 1-5, 12-20) зачала, к-рые прочитываются на праздники Усекновения главы Иоанна Предтечи (29 авг.) и св. равноапостольных Константина и Елены (21 мая) соответственно,- эти чтения выбраны потому, что в 33-м зачале упоминается проповедь св. Иоанна Предтечи, а в 49-м зачале говорится о чудесном обращении ап. Павла ко Христу, сопоставимом с обращением равноап. имп. Константина.

Сходное чтение на праздник Усекновения главы Иоанна Предтечи (Деян 13. 16-42) встречается уже в древнейшем арм. переводе иерусалимского Лекционария, отражающем практику иерусалимского богослужения V в. Чтение Д. с. а. в этом памятнике и его груз. аналоге (отражающем практику иерусалимского богослужения

примерно V-VII вв.) также указывается на памяти: ап. Фомы (24 или 23 авг.) (Деян 1. 12-14; сейчас не читается), ап. Филиппа (15 нояб., сейчас - 14 нояб.) (Деян 8. 26-40), праотца Давида и ап. Иакова, брата Господня (25 или 24 дек.) (Деян 15. 1-29; в груз. переводе иерусалимского Лекционария - 26 дек., чтение сокращено до Деян 15. 13-29), первомч. Стефана (26 дек., сейчас - 27 дек.) (Деян 6. 8 - 8. 2), апостолов Иакова и Иоанна (евангелиста) Зеведеевых (29 дек.) (Деян 12. 1-24; в груз. переводе сокращено до Деян 12. 1-17); Вифлеемских младенцев (9 или 18 мая) (т. к. в Деян 12. 1-24 повествуется о неожиданной смерти Ирода, хотя это не тот Ирод, к-рый погубил младенцев, а гонитель апостолов) и в Великий четверг (Деян 1. 15-26 - рассказ об избрании Матфия на место Иуды-предателя). В совр. Апостоле из этих перикоп указываются только чтение на память первомч. Стефана (27 дек.; Деян 6. 8-15; 7. 1-5, 47-60) и ап. Иакова Зеведеева (30 апр.; Деян 12. 1-11). То же зачал, что и на память ап. Иакова Зеведеева, читается, согласно совр. уставу, на память вмч. Георгия Победоносца (23 апр., а также в дни памяти освящений церквей в его честь); среди памятников древнего иерусалимского богослужения чтение из Д. с. а. на память вмч. Георгия Победоносца указано в груз. переводе иерусалимского Лекционария, но выбор перикопы отличается от совр.- Деян 16. 16-34. В груз. переводе иерусалимского Лекционария есть еще 2 чтения из Д. с. а. - на память свт. Афанасия Великого и всех учителей Церкви (2 мая) (Деян 20. 28-32) и на память сожжения Иерусалима персами (17 мая) (Деян 4. 5-22).

Кроме чтений на Усекновение главы Иоанна Предтечи и на памяти ап. Иакова Зеведеева, первомч. Стефана и вмч. Георгия Победоносца в совр. Апостоле указаны еще неск. чтений из Д. с. а. на праздники годового неподвижного круга: на память сщмч. Дионисия Ареопагита (3 окт.; Деян 17. 16-34), на Собор св. Иоанна Предтечи (7 янв.; Деян 19. 1-8), на память вериг ап. Петра (16 янв.; Деян 12. 1-11), на память апостолов Варфоломея и Варнавы (11 июня; Деян 11. 19-26, 29-30), на память «обновления Царьграда» (т. е. основания и освящения К-поля) (11 мая; Деян 18. 1-11) (выбор перечисленных зачал восходит к древней к-польской традиции и зафиксирован уже в Типиконе Великой ц.), а также на память ап. Анании (1 окт.; Деян 9. 10-19) и на великих часах навечерия Богоявления (на 1-м часе: Деян 13. 25-32; на 3-м часе: Деян 19. 1-8) (в Типиконе Великой ц. апостольское чтение на память ап. Анании - 1 Кор 4. 9-16; великие часы не упом.; Деян 19. 1-8 читается в субботу перед Богоявлением).

Кроме литургийных чтений Д. с. а., согласно принятому ныне в правосл. Церкви Иерусалимскому уставу, используются и для великого чтения во время всенощного бдения. В этом качестве Д. с. а. должны последовательно читаться (без пропусков - в отличие от литургийных зачал) на всенощных бдениях под воскресные дни, начиная с Недели Антипасхи и заканчивая Неделями Пятидесятницы (в совр. практике эта традиция не сохр., несмотря на указания Типикона). Кроме того, в подражание великому чтению за всенощным бдением чтение Д. с. а. включено в состав богослужения вечером в Великую субботу - по окончании вечерни и литургии свт. Василия Великого должно совершать благословение хлебов и немедленно начинать чтение Д. с. а. целиком; после чтения поется паннихис Великой субботы («пасхальная полунощница»); эта схема (вечерня - благословение хлебов - великое чтение - служба, напоминающая утрению) намеренно сближает богослужение Великой

субботы с обычным воскресным всенощным бдением. В совр. практике из-за обычного переноса литургии Великой субботы на утро этого дня благословение хлебов бывает сразу после литургии, но чтение Д. с. а. начинается ок. 20.00-21.00 по совр. счету времени и заканчивается ок. 23.00-23.30, непосредственно перед началом пасхальной полунощницы (при этом чаще всего прочитывается только часть книги Д. с. а.); во мн. храмах по традиции это чтение Д. с. а., открывающее собой пасхальную ночь, совершается не клириками, а благочестивыми мирянами.

### **В современной католической традиции**

на Западе Д. с. а. помимо периода Пятидесятницы читаются на вигилии Рождества Христова, на октаву Рождества, на Крещение Господне, на Пасху (совр. католич. Лекционарий, позволяющий в нек-рых случаях выбирать чтения, предписывает отдавать предпочтение Д. с. а. при совершении таинства Крещения на Пасху), на Обращение ап. Павла, на памяти апостолов Матфия, Варнавы, Варфоломея, на память освящения базилики во имя Петра и Павла (18 нояб.), а также по особым случаям (о гонимых, о болящих, о голодающих и др.).