

О слове $\chi\omega\kappa\bar{\mu}$ (λουτρόν? βάπτισμα?) в 2СлСиф 58.15–16 (НС VII.2) и о раннехристианском «крещении» вообще

Часть 3¹

А.Л. Хосроев

Институт восточных рукописей РАН

DOI: 10.7868/S1811806218030020

В третьей части статьи продолжен критический разбор случаев употребления понятия «крещение» (βάπτισμα) и ему родственных (σφραγίς, λουτρόν) в таких сочинениях первой половины II в., как так называемые «1-е и 2-е Послания» Климента Римского, «Послания» Игнатия, «Пастырь» Гермы, «Учение апостолов», «Послание Варнавы» и труды Иустина. Свидетельства этих текстов показывают, что к середине II в. обряд «водного крещения» становится уже неотъемлемой частью церковной жизни в разных концах Римской империи. Продолжение — в следующем номере журнала.

Ключевые слова: раннее христианство, обряд «крещения», христианские авторы, гностицизм.

Статья поступила в редакцию 14.04.2018.

Хосроев Александр Леонович, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (akhos@mail.ru).

© Хосроев А.Л., 2018

III. Христианские сочинения первой половины II в.

В так называемом «(Первом) послании Климента коринфянам», древнейшем христианском сочинении за пределами НЗ², нигде не говорится о крещении³, и попытки

¹ Начало см.: Письменные памятники Востока. 2018. Том 15. № 1 (вып. 32). С. 17–52; Том 15. № 2 (вып. 33). С. 32–55.

² Авторство послания, написанного от 1 л. мн.ч., нигде не указано, но древняя традиция была почти единодушна в том, что написал его Климент, сотрудник Павла (ср. *Флп* 4.3), ставший «в 12-й год правления Домициана» (т.е. ок. 93 г.) римским епископом (Orig., *Comm. Joh.* VI.54 (279); Eus., *H.E.* III.15). Если прямое авторство Климента вызывает сомнения (ср. «послание Римской Церкви к коринфянам» Iren., *Adv. haer.* III.3.3; «послание римлян к коринфянам» Clem., *Strom.* V.80.1, т.е. избегая называть Климента автором), то относительно времени написания сочинения у современных исследователей существует почти единодушное — середина 90-х годов II в. («...la période qui va de 95 à 98 de notre ère»: Jaubert 1971: 20; ср. Quasten 1983: 42–53), хотя высказывались мнения в пользу как более ранней (ок. 70 г.), так и более поздней (ок. 150 г.) даты (обзор см.: Maier 2002: 135, примеч. 1). Сочинение имело высокий авторитет в древней церкви (Eus., *H.E.* IV.23.11; ср.: Ibid.: III.38.1 о том, что автор охотно обращался к *Евр* и его цитировал; ср. ч. 2, примеч. 50); в Codex Alexandrinus оно помещено после новозаветных сочинений, и это говорит в пользу того, что еще в V в. (по крайней мере в александрийской общине) оно имело статус канонического (так же, как и 2Clem.; см. ниже, примеч. 36).

³ Если не считать вставки в (очевидно, древний) латинский перевод (известен по единственной рукописи XI в.), где после фразы (IClem. 42.4) «(апостолы), проповедуя по странам и городам» добавлено «крестя тех, которые подчинялись воле Бога» (eos qui obaudiebant voluntati dei baptizantes). Бенуа, а вслед за

разглядеть здесь хотя бы отголоски наличия этого обряда представляются весьма натянутыми⁴.

В своих «Посланиях», по времени близко стоящих к поздним новозаветным сочинениям, Игнатий Антиохийский⁵, кажется, совсем не интересуется крещением⁶, и можно думать, что, как и в предыдущем случае, обряд как таковой еще не играл важной роли, по крайней мере в тех общинах, к которым Игнатий обращался⁷. В одном послании,

ним и Фергюсон допускают, что фраза была в первоначальном тексте, но случайно выпала в процессе переписывания (Benoit 1953: 83; Ferguson 2009: 207); заметим, однако, что ее нет ни в переводе на ахмимский диалект коптского языка (известном по рукописи IV в.), ни в сирийском переводе. Цитата из *Исаия* 1.16–18 (λοῦσασθε καὶ καθαροὶ γένησθε..., см. ч. 1, примеч. 88) в *IClem.* 8.4 (в контексте призыва к покаянию) не содержит никакого намека на связь с будущим крещением, которая спустя полвека отчетливо выступает у Иустина, считавшего, что в этой фразе Исаия предвозвестил христианское крещение (*IApol.* 61.7; см. ниже); никак не связывается эта *B3* цитата с крещением ни у Феофила (*Autol.* III.12), ни у Климентя (*Paed.* 3.89.2; *Strom.* V.119.1), ни у Тертуллиана (*Adv. Marc.* II.19.2), ни у Иринейя (*Adv. haer.* IV.17.1; 36.2) — все эти авторы подчеркивают моральную, а не ритуальную сторону призыва: «удалите дурное от ваших душ <...>, перестаньте творить зло, научитесь делать добро» (*Исаия* 1.16–17).

⁴ Это отстаивал Бенуа (Benoit 1953: 83–94), который, заметив, что *IClem.* “ne mentionne pas le baptême de façon explicite” (Ibid.: 83), тем не менее увидел многочисленные скрытые отсылки к этому учению (например, в 36.1–2; 7.6; 9.4); его выводы (“Malgré son silence sur la question du baptême, nous avons pu, indirectement, trouver dans la première épître de Clément quelques indications sur ce sacrement”; Ibid.: 93; курсив мой. — *A.X.*) никак не убеждают, хотя и были недавно повторены (Ferguson 2009: 207); ср. также “The *IClem.* throws little light on the subject (т.е. крещение), though we may notice that in his echo of Eph. IV.4 (т.е. в *IClem.* 4.6), he is in all probability thinking of bestowal of the Spirit in Baptism” (Lampe 1951: 103).

⁵ Согласно Евсевию (*H.E.* III.36), Игнатий за свое исповедание принял мученичество в Риме (предположительно ок. 110 г. в правление Траяна; о других предложенных датировках его смерти, например, между 120 и 135 гг. и т.п. см.: Schoedel 1990: 26–32). По дороге из Антиохии в Рим он обращался с посланиями к христианским общинам Малой Азии и Рима; известны семь его посланий, которые одни исследователи признают подлинными, другие их подлинность подвергают сомнению в пользу более поздней даты (например, 160–170 гг.: Hübner 1997; обзор работ противников подлинности Munier 1992: 377–380). Впоследствии (вероятно, в IV в.) эти послания были подвергнуты многочисленным интерполяциям (в результате из так называемой «средней» рецензии возникла «пространная»), а все собрание было дополнено еще шестью фиктивными письмами (Schoedel 1990: 26–28).

⁶ Во всем корпусе понятие в интересующем нас значении встречается дважды (*Smyrn.* 8.2 и *Polyc.* 6.2) без каких-либо попыток автора объяснить его суть и богословское значение. О крещении Иисуса Иоанном Игнатий бегло (ср. “Bezeichnender Weise wird die Taufe Christi mit Stillschweigen übergangen”: Schmidt 1919: 298) говорит дважды: *Smyrn.* 1.1 и *Ephes.* 18.2, где фраза «(Иисус) родился и крестился, чтобы страданием очистить воду» (ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθάριση) остается неясной (о ней подробно Benoit 1953: 62–69; Schoedel 1990: 155–157); ср. “the πάθος may perhaps mean no more than Christ’s experience of Baptism” (Lampe 1951: 104; курсив автора); неясным остается и смысл фразы у Тертуллиана, где в основе лежит, кажется, та же мысль: «Ибо когда Христос был крещен, т.е. когда он своим крещением освятил воды...» (baptizato enim Christo id est sanctificante aquas in suo baptizate...: *Adv. iud.* 8.14); ср. ч. 1, примеч. 27 об *Ecl. proph.* 7.1, а также: Koch 2011: 823–826.

⁷ Ср. “Die Taufe hat für Ignatius eine überraschend geringe Bedeutung” (Paulsen 1977: 97); о том, что куда больше внимания, чем «крещению», Игнатий уделял «евхаристии», см.: “Ignace est ainsi le seul parmi les Pères apostoliques à donner plus de place dans ses écrits à l’eucharistie qu’ au baptême” (Benoit 1953: 59). Хотя Игнатий нигде не говорит о том, как и когда следует совершать евхаристию (видимо, не сомневаясь в том, что это хорошо известно его читателям; ср. след. примеч.), он все же считает нужным раскрыть суть и смысл обряда (правда, ни разу не вспоминая «вино»); так, по его словам, еретики «воздерживаются от евхаристии (εὐχαριστίας) и молитвы, не признавая, что евхаристия есть плоть (τῆν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι) нашего спасителя Иисуса Христа, которая претерпела страдания за наши грехи...» (*Smyrn.* 7.1); «постарайтесь совершать одну евхаристию (σπουδάσατε οὐν μία εὐχαριστία χρῆσθαι), ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша для единения с его кровью...» (*Philad.* 4.1; ср., однако: «старайтесь чаще собираться, чтобы благодарить Бога (εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ) и славить его»: *Ephes.* 13.1, где εὐχαριστία означает не обряд, а «благодарственную молитву»); ср. о «преломлении одного хлеба, который является лекарством бессмертия» (φάρμακον ἀθανασίας: *Ephes.* 20.2; ср. также *Rom.* 7.3 о «хлебе как плоти Христа и о питье как его крови»). Игнатий мало цитирует *H3* сочинения (ср. *Ephes.* 18.1 и *IKop* 1.18 сл.; *Rom.* 5.1 и *IKop* 4.4), но то, что за его

защищая церковную иерархию и дисциплину в общине, он призывает паству во всем подчиняться епископу и без него ничего из относящегося к Церкви не делать:

«Нельзя без епископа ни *крестить*, ни проводить агапы»⁸.

В другом послании, увещевая против отступничества, он пишет:

«Пусть никто из вас не окажется отступником; *крещение* ваше да пребудет в качестве (вашего) *шита*...»⁹.

Ни в том, ни в другом случае нельзя сказать ничего определенного о том, что именно имел в виду автор, употребляя понятия βαπτίζω и βάπτισμα; во всяком случае, упоминая вскользь βάπτισμα, он нигде не объясняет его смысл и содержание, нигде не говорит о значении воды и о ее спасительной роли, нигде нет и намека на схождение Духа при крещении¹⁰, и мы вполне можем допустить, что и βαπτίζω, и βάπτισμα употреблены им в фигуральном значении «посвящение», в результате которого новообращенный становится членом общины, и отныне он должен был вести жизнь, достойную этого посвящения¹¹.

высказываниями о евхаристии стоит древняя традиция, засвидетельствованная, например, уже в *IKop* 11.23–28 и *Mk* 14.22–24 (также без прямого упоминания вина; ср. ниже, примеч. 57), не вызывает сомнения.

⁸ πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε <...> οὐκ ἐξόν ἐστὶν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν, οὔτε ἀγάπην ποιεῖν (*Smyrn.* 8.1–2); ἀγάπην ποιεῖν, букв. «совершать (вечерю) любви» (очевидно, с проведением евхаристии; ср. предыдущее примечание); здесь же Игнатий говорит и о том, что только та евхаристия может считаться «надежной (βεβαία εὐχαριστία), которую совершил епископ или тот, кому он это доверил». Заметим, что свидетельство Игнатия о том, что церковная иерархия включает в себя «епископа, священников и диаконов», является самым ранним (*Philad.* Praef.; 7.1; 10.2; *Smyrn.* 12.2; *Polyc.* 6.1), хотя это дало повод некоторым исследователям усомниться в подлинности этих высказываний (ср. выше, примеч. 5).

⁹ μή τις ὑμῶν δεσέρτωρ εὐρεθῆ. τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὄπλα... (*Polyc.* 6.2); ср. “Here we have a hint of the idea, so prevalent in the popular mind, of the prophylactic character of Baptism and of the ‘sealing’ as a defence against the powers of evil” (Lampe 1951: 104–105; впрочем, само понятие “sealing” = σφραγίς Игнатий ни здесь, ни в другом месте не использует). Залогом соблюдения полученного при «крещении» являются «вера» (πίστις), «любовь» (ἀγάπη) и «терпение» (ὑπομονή). Впрочем, эта глава, кажется, выпадает из послания не только по характеру обращения (повсюду Игнатий обращается к самому Поликарпу, и только в этой главе — ко всей христианской общине: «вы»), но и по неожиданно появляющимся латинским словам (δεσέρτωρ = desertor, и два в следующей фразе: δηλόσιτα = deposita, ἄκεκτα = accerta); поэтому нельзя исключать того, что здесь мы имеем дело с инородной вставкой; ср., однако, малоубедительное: “Vielleicht treten hier die Latinismen so gedrängt auf, weil der Bischof oft die Gespräche seiner römischen Wächter hörte” (Schoedel 1990: 428).

¹⁰ В любом случае у нас крайне мало оснований для утверждения: “Die Taufe ist bei Ignatius ganz selbstverständlich Grundlage für das Leben der Glaubenden insgesamt <...>. Taufe und Eucharistie sind die zentralen rituellen Handlungen der Gemeinde” (Koch 2011: 830); ср. выше, примеч. 7.

¹¹ Здесь нужно вспомнить и другое раннехристианское сочинение, а именно “Epistula apostolorum” (дошел фрагментарный перевод на ахмимский диалект коптского языка в рукописи конца IV в. и полный эфиопский перевод, сделанный с коптского), утерянный греческий оригинал которого возник, видимо, ок. середины II в. или в Малой Азии (ок. 160–170 гг.; Schmidt 1919: 361–400), или в Египте (1-я половина II в.; Hornschuh 1965: 99–119). Здесь крещение также лишь бегло упоминается: в эфиопском переводе (коптский текст в этом месте испорчен) в уста Христа вложены слова: «Я спустился (т.е. с земли в область мертвых) и дал *крещение* жизни и отпущение грехов пророкам точно так же, как (дал) и вам (т.е. апостолам), и всем тем, которые в меня поверят» (27(38); нем. перевод: Schmidt 1919: 88), (42(53); здесь как будто речь идет о том, что Христос крестил не только (ветхозаветных) пророков, но и апостолов (см., однако, ч. 1, примеч. 23, а также ч. 2, примеч. 21, 26); не говорится, что это было крещение водой; ср. также далее слова Христа: «свет печати от меня и крещение от меня» (ΠΟΥΛΕΙΝΕ ΠΙΤΣΦΡΑΓΙΣ ΑΒΑ[Λ ΖΙΤΟΟΤ] ΑΥΟ ΝΒΑΠΤΙΣΜΑ ΑΒΑΛ ΖΙΤΟΟΤ: XXXII.7–9; копт. текст Schmidt, *ibid.*, 20*); о «печати» как синониме «крещения» см. ч. 1, примеч. 4 и ниже, примеч. 16–18, 20, 39. О том, что «крещение» не играет в *Epist. Ap.* существенной роли, см.: “Die Taufe scheint für den Heilsstand des Christen keine konstitutive Bedeutung zu haben” (Hornschuh 1965: 64).

Положение дел меняется, и какое-то время спустя (а может быть, и в то же время, но в других общинах) роль воды при совершении обряда посвящения вдруг начинает всячески подчеркиваться. Так, в «Пастыре» Гермы¹² уже не раз говорится о воде обряда как о чем-то известном, хотя и нуждающемся в разъяснениях; правда, само понятие βαπτισμα ни разу не употребляется (вместо него автор охотно пользуется термином σφραγίς) и нигде не говорится о том, кто именно и как совершает этот обряд. Сама вода, не занимавшая авторов рассмотренных выше сочинений, теперь выходит на первый план: ее наличие и спасительная роль всячески подчеркиваются¹³.

В одном рассказе Церковь (ἐκκλησία), явившаяся Герме под видом старухи (angelus interpres), так отвечает на его вопрос о смысле и значении увиденной им в видении «башни»:

«„Почему башня (т.е. Церковь) строится на водах?“ <...> „Потому строится она на водах, что наша жизнь была спасена и будет спасаться через воду“»¹⁴.

Другая отсылка, в которой речь идет о схождении апостолов в преисподнюю для «крещения» праведников, умерших задолго до явления Христа¹⁵, еще более очевидна:

¹² Герма (Ερμάς), имя автора апокалиптического сочинения под названием Ποιήτην, было весьма распространено, и нет необходимости видеть в нем Герму, которого в числе своих адресатов упоминает Павел (Римл 16.14), что предположил уже Ориген (Comm. Rom. 10.31); древнее свидетельство так называемого «Канона Муратори» (стк. 73–77) о том, что «Пастырь» был написан «в Риме недавно в наше время во время епископства Пия» (nuperime temporibus nostris in urbe Roma <...> Pio episcopo, т.е. 139–154 гг.), не может помочь в датировке сочинения, потому что автор этого анонимного текста мог сознательно удвоять его, относя к столь раннему времени (впрочем, датировки самого «Канона» расходятся от II до IV в.); также и отождествление некоего бегло упоминаемого Климента (Vis. II.8.2) с Климентом Римским весьма ненадежно, поскольку имя Климент, как и Герма, было в широком ходу. Так или иначе, но такие авторы последней четверти II в., как Климент Александрийский или Тертуллиан уже цитируют это сочинение как весьма авторитетное, но в начале IV в. Евсевий считает его уже «подложным» (νόθος; H.E. III.25.4), хотя примерно в то же время «Пастырь» был включен в Codex Sinaiticus на правах канонического текста. Точная датировка сочинения едва ли возможна, но, по всей видимости, оно возникло не позже середины II в.; см.: “das dritte, höchstens das vierte Jahrzehnt des 2. Jh.s” (Vielhauer 1975: 523); “das Jahrzehnt vor 150” (Altaner, Stuiber 1980: 55); ср., однако, более раннюю датировку “...some time near the end of the first century” (Meier 2002: 58). На основе топографических указаний текста местом его написания был, видимо, Рим или по крайней мере Италия (ср. “Le fait est indiscutable et depuis longtemps indiscuté”, July 1986: 15); обзор этих вопросов см. (Grundeken 2015: 2–11). О сложной композиции сочинения, наблюдения над которой привели некоторых исследователей к заключению о том, что оно складывалось постепенно и было продуктом творчества разных авторов, см. (Blomkvist 2011: 850–853).

¹³ Ср., например, красивую притчу о побегах (κλάδοι) и живительной роли воды (очевидно, не без намека на спасительную роль воды крещения (Sim. VIII.67.1 сл.).

¹⁴ διατί ὁ λύρος ἐπὶ ὑδάτων φκοδόμηται; <...> ὅτι ἡ ζωὴ ὑμῶν διὰ ὑδατος ἐσώθη καὶ σωθήσεται (Vis. III.11.5). Объясняя далее значение различных видов камней, из которых строится башня, старуха говорит о камнях, которые упали около воды, но до воды не докатились и которые символизируют тех, «которые услышали слово (т.е. христианское учение) и хотят быть крещенными в имя Господа (οἱ τοῦ λόγου ἀκούσαντες καὶ θέλοντες βαπτισθῆναι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου), (но) затем, когда им на память приходит чистота истины, передумывают (μετανοοῦσιν) и продолжают следовать за своими дурными вожделями» (Vis. III.15.3); глагол βαπτίζω однажды встречается только здесь; ср. также «в царство Бога не может иначе войти человек, как только через имя Сына его» (...εἰ μὴ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Sim. IX.89.5), где, по всей видимости, находим отголосок крещальной формулы; о формуле «быть крещеным в имя...» см. также ч. 1, примеч. 40, 56.

¹⁵ «Сорок камней», положенных в основание башни (см. предыдущее примечание), по объяснению старухи, это «апостолы и учителя проповеди Сына Бога» (ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ; Sim. IX.92.4), которые «проповедовали также и тем, кто уже умер, и дали им печать проповеди; с ними они спустились в воду и поднялись из нее» (ἐκήρυξαν καὶ τοῖς προκεκοιμημένοις καὶ αὐτοὶ ἔδωκαν αὐτοῖς τὴν σφραγίδα τοῦ κηρύγματος, κατέβησαν οὖν μετ’ αὐτῶν εἰς τὸ ὕδωρ καὶ πάλιν ἀνέβησαν; Ibid.: 93.5–6). О проповеди Христа в преисподней см. коммент. к IIIep 3.19; ч. 2, примеч. 21, 26 и выше, примеч. 11.

«Ибо им было необходимо пройти через воду, чтобы стать живыми; ведь нельзя иначе войти в царствие Бога, как только отложив мертвечину своей <прежней> жизни. Итак, эти спящие приняли *печать* Сына Бога и вошли в царство Бога. <...> А *печать* эта есть вода: в воду спускаются мертвыми, а поднимаются живыми»¹⁶.

Чуть далее автор так формулирует содержание и результаты обряда, правда, уже не подчеркивая значения воды:

«...все народы, живущие под небом, услышав и уверовав, были названы по имени Сына Бога¹⁷; итак, приняв *печать*, они обрели единый образ мыслей и единый ум, и была у них одна вера и одна любовь»¹⁸.

Наконец, еще один пассаж говорит в пользу того, что в общине уже существовали различные взгляды на обряд посвящения и на его последствия; так, Герма обращается к Пастырю (т.е. Иисусу) со словами:

«Я слышал от некоторых учителей, что нет другого покаяния, кроме того, когда мы сошли в воду и получили отпущение прежних наших грехов»¹⁹.

Из дальнейшего становится ясно, что уверенность этих «учителей» в том, что после водного «посвящения» не может уже быть другого «покаяния», разделялась не всеми, в том числе и автором «Пастыря»²⁰, хотя и он, и его оппоненты признавали первостепенную важность обряда.

¹⁶ ἀνάγκην <...> εἶχον δι' ὕδατος ἀναβῆναι, ἵνα ζωοποιηθῶσιν· οὐκ ἠδύνατο γὰρ ἄλλως εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, εἰ μὴ τὴν νέκρωσιν ἀπέθεντο τῆς ζωῆς αὐτῶν <τῆς προτέρας>. ἔλαβον οὖν καὶ οὗτοι οἱ κεκοιμημένοι τὴν σφραγίδα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ εἰσῆλθον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ <...> ἢ σφραγίς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν· εἰς τὸ ὕδωρ οὖν καταβαίνουσι νεκροὶ καὶ ἀναβαίνουσι ζῶντες (Sim. IX.16.2–4); этот отрывок цитирует и комментирует Климент, хотя нигде не подчеркивает, что речь идет именно о крещении, и также не употребляет здесь этого понятия (Strom. II.43.5 сл.; ср.: Ibid.: VI.45.5); он использует βάπτισμα только тогда, когда говорит о крещении Иисуса Иоанном, при описании же христианского обряда он предпочитает «терминологию языческих мистерий»: Protr. 120.1 и т.п. (см. подробнее: Völker 1952: 148 сл.). О крещении как о «печати» см. (Lampe 1951: 105–106; Barth 2002: 68–74; также ч. 1, примеч. 4 и ниже, примеч. 39); об отождествлении «печати» и «воды» см.: “This is the first extant example which testifies that the metaphor for a seal and the ritual of baptism are somehow related, if not identical” (Sandness 2011: 1441).

¹⁷ Т.е. по имени Христа были названы «христианами»; получить «имя Сына Бога» означает получить «печать», т.е. крещение; ср. «В царство Бога никто не войдет, если не примет имя Сына его» (...εἰ μὴ λάβοι τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ: Sim. IX.89.5; также: Ibid.: 90.3; 90.7 и т.д.); ср. Vis. III.15.3 выше, в примеч. 14; см. также ч. 1, примеч. 56–57.

¹⁸ ...πάντα τὰ ἔθνη τὰ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν κατοικοῦντα, ἀκούσαντα καὶ πιστεύσαντα ἐπὶ τῷ ὀνόματι ἐκλήθησαν λαβόντες οὖν τὴν σφραγίδα μίαν φρόνησιν ἔσχον καὶ ἓνα νοῦν, καὶ μία πίστις αὐτῶν ἐγένετο καὶ μία ἀγάπη (Sim. IX.17.4). Ближе к концу книги (текст дошел только в латинском переводе) автор еще раз увещевает: «Говорю всем вам, которые приняли эту *печать* Сына Бога (hoc sigillum filii dei): имейте простоту (simplicitatem = ἀπλότης) <...> чтобы стать (вам) одним духом (in unum quoque spiritum fieri)» (Sim. IX.31.4); ср. Ефес 4.4–5.

¹⁹ ...παρά τινων διδασκάλων ὅτι ἕτερα μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων (Mand. IV.31.1). По поводу этих «учителей» Хартман замечает: “possibly one such teacher is the author of Hebrews (see Heb. 6.4ff.)” (Hartman 1997: 178, примеч. 22); о ригористическом взгляде Еер 6.4–6 на невозможность повторного покаяния см. ч. 2, примеч. 63.

²⁰ «Итак, говорю (т.е. Иисус) тебе: „Если кто-нибудь, искушенный диаволом, согрешил после этого великого и святого призвания (т.е. крещения), то имеет (еще) одно покаяние“» (...μετὰ τὴν κλήσιν ἐκείνην τὴν μεγάλην καὶ σεμνὴν ἐάν τις ἐκπειρασθεῖς ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἁμαρτήσῃ, μίαν μετάνοιαν ἔχει: Mand. IV.31.6), но верующий должен прилагать все усилия, чтобы после крещения не грешить (Mand. IV.29.11). В другом месте говорится о тех, «которые уверовали и приняли печать <...> но не соблюли ее нетронутой» (οἱ πιστεύσαντες καὶ εἰληφότες τὴν σφραγίδα <...> καὶ μὴ τηρήσαντες ὑγιή): они могут еще покаяться (μετανοήσωσιν) (Sim. VIII.72.3). О сочетании τῆρῶ τὴν σφραγίδα см. ниже, примеч. 37. Подробнее о «покаянии» в «Пастыре» см. (Benoit 1953: 117–119; Joly 1986: 22–30; Lampe 2003: 94–97).

Иную картину видим в «Дидахе»²¹, где уже строго регламентированы и подготовлены к обряду, и сам обряд *водного* крещения²² с использованием терминологии, ставшей затем, можно сказать, канонической:

«...крестите так: ранее произнеся все это»²³, крестите во имя Отца и Сына и святого Духа²⁴ в живой воде²⁵. Если же у тебя нет живой воды, крести в другой воде; если

²¹ Возникновение этого сочинения (полный текст содержит единственная рукопись XI в.: Cod. Hierosolymitanus gr. 54; название *διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, т.е. «Учение двенадцати апостолов»), которое стало известным лишь в конце XIX в., исследователи относят к началу II в. (в любом случае, не позднее его середины: “Später als 150 kann Did. nicht entstanden sein”; Knopf 1920: 2); см., например: “Die Didache wird heute weit überwiegend ins späte 1. oder frühe 2. Jahrhundert datiert” (Schöllgen, Geerlings 2000: 82), где автор отмечает как более ранние (во времена апостолов; ср. “avant l’an 100 de notre ère”: Hemmer et al. 1907: XXXIV), так и более поздние (середина III в. и моложе) датировки. Предлагалось и иное решение проблемы: сочинение возникло не сразу, а в результате последовательных дополнений и редактуры (подробно Niederwimmer 1993: 64–78). Обнаруженные позднее фрагменты его древних версий (коптская: 10.3–12.2 (IV–V вв.) и эфиопская) говорят о широком хождении сочинения в христианском мире; самые ранние цитаты находим у Климента (*Protr.* 108.5; *Strom.* I.100.4; III.36.5), где он называет сочинение «писанием» (*γραφή*), однако нет уверенности в том, что эти краткие цитаты он почерпнул из сочинения в том виде, в каком оно дошло до нас в рукописи XI в. (обзор предлагаемых цитат см. Niederwimmer 1993: 18–26). *Pap. Oxy.* 1782 (IV в.), сохранивший небольшие фрагменты первых глав сочинения, дает целый ряд разночтений с текстом этой поздней рукописи, что свидетельствует о нестабильности текста уже в начале его рукописной традиции (сопоставление разночтений см.: *Ibid.*: 38). Местом написания предлагали считать Египет или Сирию/Палестину (большинство в пользу последнего региона), но вопрос остается открытым. Подробно о различных проблемах сочинения см., например (Wengst 1984: 5–63). Трудно согласиться с высказанной недавно теорией о том, что не автор «Дидахе» пользовался «Евангелием от Матфея» (или, по крайней мере, оба зависели от общей традиции), а, наоборот, «Дидахе» послужила источником для автора *Мф*, тем самым молчаливо допуская, что «Дидахе» (или ее древнейшие части) возникла во второй половине I в. (Garrow 2004, *passim*). Так или иначе, но слова, сказанные сто лет назад, остаются актуальными и сегодня: “The problem of the Didache will perhaps never be completely solved: its mysterious author at any rate has done his best to make it insoluble” (Robinson 1920: 69).

²² После описания крещения рассказывается о постах и о том, по каким дням их соблюдать (*νηστεία*: 7.4–8.1), о молитвах (*προσευχαί*: 8.2–3), о том, как совершать евхаристию (*εὐχαριστία*: 9.1–10.7) и помазание (10.8).

²³ *ταῦτα πάντα προεπιόντες* (*Did.* 7.1). В общине, в которой возникло сочинение, крещению предшествовал какой-то период катехумената, когда новообращенного наставляли в основах христианского поведения; эти основы изложены в первых шести главах сочинения в форме императива ед.ч.: «возлюби Бога» (1.1), «воздерживайся от плотских вожелений» (1.4); «не убивай» (2.2), «беги от зла» (3.1); «помни того, кто возвещает тебе слово Бога» (4.1), т.е. своего наставника в христианском учении, и т.д. вплоть до «в церкви исповедуй свои грехи и не начинай молитвы с дурной совестью» (4.14). Эта часть содержит так называемое «учение о двух путях — жизни (гл. 1–4) и смерти (гл. 5–6.1), которое, по всей видимости, является христианской переработкой иудейского сочинения, содержавшего катехитические наставления для прозелитов (Knopf 1920: 2 и др.); см. ниже, примеч. 30 о «Послании Варнавы». К середине II в. практика катехумената, кажется, уже прочно вошла в обиход (ср. *Iust.*, *I Apol.* 61.2; *διδάσκοντα*; см. ниже, примеч. 55), и для столь быстрого и простого (*tam facile <...> givera cito*) крещения евнуха (*Деян* 8.36–38) или Павла (*Деян* 9.17–18), т.е. без всякой предварительной подготовки, что в его времена было уже недопустимым, Тертуллиан был вынужден давать читателям подробные разъяснения (*Bapt.* 18).

²⁴ *βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* (*Did.* 7.1). Кто эти «вы», к которым обращается автор, неясно; ср. след. фразу: «крести». О чередовании ед. и мн.ч. при обращении автора к читателям см. (Rordorf 1986a: 176 сл.). Сочетание «во имя Отца...» едва ли принадлежит первоначальному тексту, а было вставлено в ходе рукописной традиции, очевидно, под воздействием *Мф* 28.19 (см. ч. 1, примеч. 40); о том, что все *НЗ* аллюзии сочинения (если они есть; “die Frage <...> ist besonders komplizierter Natur”) принадлежат позднему слою истории текста, см. (Niederwimmer 1993: 71–76). Ср. также у Иустина: посвящаемые в новую веру «совершают омовение в воде (τὸ ἐν τῷ ὕδατι λουτρὸν) во имя Отца всего и владыки Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа и святого Духа», чему предшествует подготовка с молитвами и постами (*I Apol.* 61.3); см. ниже, примеч. 49 сл.

²⁵ *ἐν ὕδατι ζῶντι* (*Did.* 7.1); «живая вода» (очевидный семитизм из *מֵי חַיִּים* с тем же значением; см., например, *Лев* 14.5 сл.) — это проточная, пресная вода, противопоставленная «воде мертвой» (например, «соленой»; ср. противопоставление «горькой» и «сладкой» воды в *Исх* 15.23–25).

же не можешь в холодной, (крести) в теплой. А если у тебя нет ни той, ни другой, трижды полей воду на голову во имя Отца и Сына и святого Духа²⁶. А перед крещением пусть постятся и крестящийся, и крещаемый (а если могут, то и некоторые другие). Крещаемому же прикажи поститься за день (до крещения) или за два»²⁷.

Здесь подчеркивается и значение самой воды, и (первый раз в наших источниках, если, конечно, принимать традиционную датировку сочинения) ее качество, хотя нигде не говорится о том, какие последствия принесет крещаемому (например, принятие Духа) этот обряд и кто именно может его совершать²⁸. Необходимость «крещения» для всякого, кто участвует в церковной жизни, отмечена еще раз выразительными словами:

«Никто же не смеет есть и пить от вашей евхаристии, но (только) крещенные во имя Господа. Ибо об этом сказал Господь: „Не давайте святыни псам“»²⁹.

²⁶ ἐὰν δὲ μὴ ἔχης ὕδωρ ζῶν, εἰς ἄλλο ὕδωρ βάπτισον· εἰ δ' οὐ δύνασαι ἐν ψυχρῷ, ἐν θερμῷ. ἐὰν δὲ ἀμφοτέρω μὴ ἔχης, ἔκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρις ὕδωρ εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. (*Did.* 7.2–3). Здесь тройственная формула повторяется, но уже без артиклей (см. выше, примеч. 24). О том, что этот пассаж является добавлением позднейшего редактора к первоначально строгому требованию крестить только в «живой воде», см. (Rordorf 1986a: 177–178; Niederwimmer 1993: 158 сл.). Заметим, что от места к месту и с течением времени требования к воде крещения менялись, и если в так называемом «Апостольском предании» (*Traditio apostolica*: авторство Ипполита Римского оспаривается, но, по всей видимости, древнейшие части сочинения можно датировать началом III в.; греческий оригинал не сохранился; см.: Schöllgen, Geerlings 2000: 146–149), где находим наиподробнее инструкции к совершению крещения, говорится о том, что пригодной может быть только «вода, которая вытекает или из источника, или стекает сверху (*sit aqua fluens in fonte vel fluens de alto*), но в случае отсутствия такой воды можно пользоваться любой (*si autem necessitas est permanens et urgens, utere aquam quam invenis: Trad. Ap. 21*)», то у Тертуллиана, подробно разобравшего спасительную роль «освященной» воды (*Bapt.* 3–5), читаем: «И поэтому нет никакой разницы, крестится ли кто в море или пруду, в реке или источнике, в озере или корыте» (*ideoque nulla distinctio est, mari quis an stagno, flumine an fonte, lacu an alveo diluatur; Ibid.*: 4.3). О тройном возливания воды (погружении) при крещении см. ниже, примеч. 53.

²⁷ πρὸ δὲ τοῦ βαπτίσματος προηστουσάτω ὁ βαπτίζων καὶ ὁ βαπτιζόμενος καὶ εἴ τινες ἄλλοι δύναται· κελεύεις δὲ νηστεύσαι τὸν βαπτιζόμενον πρὸ μιᾶς ἢ δύο. (*Did.* 7.4). Поразительным образом никто из последующих христианских авторов, обращаясь к теме «крещения», не цитирует эту главу, хотя, если исходить из традиционной датировки сочинения (см. выше, примеч. 21), следует признать, что этот текст является самым ранним и самым важным источником для изучения истории возникновения и бытования обряда; см., например: “Kap 7 ist eine der frühesten und daher wichtigsten Quellen zum Ablauf der Taufe; kein Text der ersten 150 Jahre gibt derart viele und präzise Details zur Taufsendung” (Schöllgen, Geerlings 2000: 42).

²⁸ Община почитала приходящих со стороны (ср. ἐλθόν: *Did.* 11.1; ἀπόστολος ἐρχόμενος: 11.4; 12.1), т.е. бродячих, учителей, апостолов и пророков (“ministres itinérants de la parole” Hemmer et al. 1907: XXXIV), хотя некоторые требования к ним остаются нам непонятными (например, следует принимать «апостола как самого Господа», но не позволять ему оставаться в общине более двух дней; «если он останется на три дня, то он лжепророк» (τρεῖς δὲ ἐὰν μείνῃ, ψευδοπροφήτης ἐστίν) *Did.* 11.4–5); о том, что они могли совершать крещение, нигде не говорится. Призыв «назначайте себе епископов и диаконов (χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπίσκοπους καὶ διακόνους) <...> ибо и они совершают для вас службу пророков и учителей» (*Did.* 15.1) также до конца неясен, но о том, что именно они должны были совершать крещение, не сказано. Обращение «крестите», «крести» и «крестящийся» (ὁ βαπτίζων: 7.4) предполагает, скорее, что крещение мог совершать любой член общины, но это нигде далее не поясняется. В так называемых «Апостольских установлениях» (*Constitutiones apostolorum*; компиляция, видимо, 2-й половины IV в.), источником которых в рассказе о крещении послужило *Did.* 7, находим уже прямое обращение к тем, кто мог совершать этот обряд: «епископ или священник» (περὶ δὲ βαπτίσματος: ὁ ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος...: *Const. Ap.* VII.22).

²⁹ μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου· καὶ γὰρ περὶ τούτου εἶρηκεν ὁ κύριος· μὴ δότε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν (*Did.* 9.5). Знал ли автор *Mф* 7.6, поскольку цитата дословно совпадает с евангельской, или речение из другой традиции, сказать трудно; эти же евангельские слова приводит и Тертуллиан, когда говорит о том, что крещению должен предшествовать катехуменат (*Bapt.* 18). Сочетание «во имя Господа» (εἰς ὄνομα κυρίου), в отличие от «во имя Отца...» (см. выше, примеч. 24, 26), отражает первоначальную формулу, произносимую при посвящении новичка; ср.: “sans aucun doute *Did.* 9.5 a conservé la plus ancienne formule baptismale” (Rordorf 1986a: 180; см. также ч. 1, примеч. 56–57).

Для автора «Послания Варнавы»³⁰, которое имеет многочисленные переключки с «Дидахе»³¹, водное посвящение, хотя само понятие βάπτισμα он использует лишь однажды³², — это что-то само собой разумеющееся; при этом он, так же, как и автор «Пастыря», нигде не говорит о том, как этот обряд должен проходить и кто его может совершать³³:

³⁰ Это пронизанное полемикой с ритуальной практикой иудеев псевдоэпиграфическое сочинение, ставшее известным после приобретения *Тишендорфом* в 1859 г. Синайского кодекса (куда «Послание» было включено на правах канонического текста после «Откровения» и перед «Пастырем»; см. выше, примеч. 12), а спустя несколько лет обнаруженное в другой рукописи вместе с «Дидахе» (см. выше, примеч. 21), почти единодушно датируются сороковыми годами II в. (“Sicher ist 140 der Terminus ante quem”, см.: Altaner, Stuiber 1980: 54; “zwischen 130 und 132”, см.: Wengst 1984: 114–115), хотя предлагались и более ранние датировки (правление Нервы, т.е. 96–98 гг.). Первым, кто цитировал сочинение, назвав имя автора, был Климент Александрийский, который считал этого Варнаву одним из семидесяти апостолов и сотрудником Павла (*Strom.* II.116.3; V.63.1; перечень всех цитат из *Ep. Barn.* у раннехристианских авторов см.: Windisch 1920: 301–302). На том основании, что Климент, а затем и Ориген охотно прибегают к «Посланию», что автор умело пользуется аллегорическим методом толкования Писания (ср. Филон Александрийский) и что позднее оно было включено в Codex Sinaiticus, местом его возникновения большинство исследователей называли Египет (или даже Александрию; Barnard 1978: 63), но высказывалось мнение о малоазийском или сирийском происхождении сочинения (обзор см.: например, Wengst 1984: 115–118; Barnard 1993: 172–180 и там же последняя литература: 203–205); о том, что египетское происхождение “far from an established fact”, см. (Klijn 1986: 166). Не было недостатка и в тех, кто считал, что «Послание» не сразу получило свой окончательный вид, а сложилось в результате последовательного редактирования разными авторами (обзор см.: Robillard 1971: 184, примеч. 1); сам автор предполагает (с чем едва ли можно согласиться), что сочинение состоит из трех слов: в основе лежит текст, написанный спутником Павла Варнавой (иудео-христианин), который ок. 90–115 гг. был дополнен редактором (гностицизирующим эллинистическим иудеем); этот отредактированный текст ок. 130 г. еще раз подвергся дополнению со стороны христианина, обращенного из язычников (“il est un Grec et non Juif”; Ibid.: 190).

³¹ Вопрос о том, заимствовал ли автор «Послания» учение о двух путях (*Barn.* 18–20) из «Дидахе» (см. выше, примеч. 20), или, наоборот, автор «Дидахе» взял его из «Послания», или, наконец, оба пользовались общим источником, решался по-разному (обзор см.: Smith 2014: 469–472), но не забудем и о том, что «учение о двух путях — света/правды и тьмы/лжи», вдохновленное, видимо, *Втор* 11.26–28, засвидетельствовано и более древними иудейскими текстами (рукописи Мертвого моря): 1QS III.13 сл. (так называемый «Устав общины») и 4Q473: «два пути — один хороший, другой плохой». Сказать, когда это представление попало с иудейской почвы на греческую, едва ли возможно, если, конечно, не допускать, что это сделал сам Варнава (Robillard 1971; см. предыдущее примечание; ср.: Rordorf 1986b: 159, примеч. 26).

³² «О воде написано к народу Израиля: не примут они крещения, которое несет отпущение грехов (τὸ βάπτισμα τὸ φέρον ἄφεσιν ἁμαρτιῶν), но установят для себя (свои обряды)» (ἐαυτοῖς οἰκοδομήσουσιν: *Barn.* 11.1); в каком сочинении об этом «написано», не сказано. На первый взгляд эта фраза напоминает скорее Иоанново «крещение покаяния для отпущения грехов» (βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν), описанное в евангелиях (*Мк* 1.4 и пар.), но, очевидно, речь идет о христианском крещении, которое противопоставляется традиционным иудейским омовениям (ср. *Мк* 7.1–4; *Ин* 2.6), о том, что сочетание ἐαυτοῖς οἰκοδομήσουσιν, возможно, имеет в виду полемику с иудейским обрядом крещения прозелитов (Wengst, *ibid.*: 200, примеч. 179). Подлинное отпущение грехов, по убеждению автора, происходит только «через окропление кровью Христа» (ἐν τῷ ραντίσματι αὐτοῦ τοῦ αἵματος: *Barn.* 5.1; см. ч. 2, примеч. 73 о *Евр* 10.22), мученическая смерть которого была предсказана ветхозаветным пророком (5.2, где цитируется *Исаия* 53.5–7), но как это представление соотносится с обрядом крещения, он не поясняет; ср., однако: “Cette rémission obtenue au baptême a son fondement dans l’œuvre du Christ accomplie par sa mort sur la croix” (Benoit 1953: 37); “Barnabas highlights the forgiveness of sins as the distinctive feature of Christian baptism (11.1)” (Ferguson 2002: 222); ср. след. примеч.

³³ Это молчание объясняется, видимо, тем, что его читатели не были новичками и уже были посвящены в новую веру; для автора они «сыны и дочери в имени Господа» (υἱοὶ καὶ θυγατέρες ἐν ὀνόματι κυρίου: *Barn.* 1.1), в них «обитают великая вера и любовь» (μεγάλη πίστις καὶ ἀγάπη ἐγκατοικεῖ ἐν ὑμῖν: 1.4) и на них уже «излит дух избилующего любовью Господа» (ἐν ὑμῖν ἐκκεχυμένον ἀπὸ τοῦ πλουσίου τῆς ἀγάπης κυρίου πνεύμα: 1.3; по поводу ἐκχέω ср. ч. 2, примеч. 46). Теперь же они нуждаются в том, чтобы к их

«Посмотрим теперь пристально, позаботился ли Господь о том, чтобы заранее открыть (тайнство) о воде и о кресте <...> Блаженны возложившие надежду на крест³⁴ и сошедшие в воду, потому что (получат) награду в свое время <...> мы сходим в воду полные грехов и нечистоты, а восходим, имея в сердце страх и надежду на Иисуса в духе³⁵».

Автор так называемого «(Второго) послания Климентя коринфянам»³⁶ трижды обращается к теме крещения, используя однажды термин βάπτισμα и дважды синони-

вере было добавлено еще и «совершенное знание» (ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν: 1.5), и своим посланием автор пытается поднять их на эту новую ступень, уверенный в том, что они «достойны» этого (ἄξιοί ἐστε ὑμεῖς: 9.9); суть этого знания (γνῶσις) состоит в том, что уже ВЗ пророки предвозвестили и «явление Иисуса в плоти» (...ἐπὶ τὸν ἐν σαρκὶ μέλλοντα φανεροῦσθαι ὑμῖν Ἰησοῦν: 5.7; 6.9) для того, чтобы «он смог уничтожить смерть и показать воскресение мертвых» (ἵνα καταργήσῃ τὸν θάνατον καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν δείξῃ: 5.6), и то, что ему суждено было пострадать на кресте (ἔδει γάρ, ἵνα ἐπὶ ξύλου πάθῃ: 5.13), и т.д. О том, что сочинение и по расположению тем (“in der Themenfolge”), и по способу цитирования ВЗ (“ein katechetischer Zitationsstil”), и по своему стилю (katechetischer Stil) является своего рода катехизисом для тех, кто уже был крещен, см. (Schille 1958: 36). Разумеется, видеть в частом употреблении слова γνῶσις (1.5; 2.3; 5.4; 6.9 и т.д.) какую-то связь с гностицизмом нет ни малейших оснований (уже Benoit 1953: 34, примеч. 2: “...n’a rien à faire avec le gnosticisme”); ср. “...demonstrates the anti-gnostic orientation” (Koester 1982: 279).

³⁴ Это сочинение — один из самых ранних христианских текстов, в котором появляется развернутое «богословие креста»; процитированные автором ВЗ тексты (*Исх* 17.5 сл.), в которых речь шла о «посохе» Моисея как «проборазе креста» (τύπον τοῦ σταυροῦ), по его словам, показывают, что «невозможно быть спасенным, если не возложить надежду на крест» (οὐ δύνανται σωθῆναι, ἐὰν μὴ ἐπ’ αὐτῷ ἐλπίσωσιν: 12.3), т.е. спасение невозможно, если не верить в то, что крестная смерть Господа послужила началом новой жизни: «ведь для того Господь предал (свою) плоть на погибель, чтобы мы были освящены отпущением грехов...» (5.1) и «получив отпущение грехов и надежду на имя (Господа), мы стали новыми, еще раз заново созданными...» (λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τὸ ὄνομα ἐγενόμεθα καινοὶ πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι: 16.8). Таким образом, необходимым условием «отпущения грехов» является крестная смерть Господа, и только уверовавшие в это могут принимать крещение (см. также ч. 1, примеч. 32–33; ср. *1Кор* 1.18; *Кол* 1.20).

³⁵ Ζητήσομεν δὲ, εἰ ἐμέλησεν τῷ κυρίῳ προφανεῖσθαι περὶ τοῦ ὕδατος καὶ περὶ τοῦ σταυροῦ. <...> μακάριοι οἱ ἐπὶ τὸν σταυρὸν ἐλπίσαντες κατέβησαν εἰς τὸ ὕδωρ, ὅτι τὸν μὲν μισθὸν λέγει ἐν καιρῷ αὐτοῦ <...> ἡμεῖς μὲν καταβαίνομεν εἰς τὸ ὕδωρ γέμοντες ἁμαρτιῶν καὶ ὑποῦ καὶ ἀναβαίνομεν καρποφοροῦντες ἐν τῇ καρδίᾳ τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ πνεύματι (*Варн* 11.1, 8, 11). Ранее автор, приводя цитату из *Исх* 33.1, 3 (ср. *Лев* 20.24) об обетованной «земле, в которой течет мед и молоко» (6.8), так истолковал сказанное: «... (Господь), обновив нас в отпущении (отпущением) грехов (ἀνακαίνισας ἡμᾶς ἐν τῇ ἀφέσει τῶν ἁμαρτιῶν), превратил нас в другой образ (ἄλλον τύπον), так что мы имеем душу, как у детей, как будто он создал нас заново» (6.11), одним словом, «сделал в конце времен второе творение» (δευτέραν πλάσιν: 6.13). По той причине, что речь здесь идет об «обновлении при отпущении грехов» (см. предыдущее примечание), утверждать, что эти слова имеют в виду крещение (например, Koch 2002: 835: “Zwar hat der Verfasser in seiner Interpretation der Landverheißung nicht ausdrücklich den Begriff der Taufe benutzt, aber der Sache nach ist die Taufe präsent, ist doch das Thema „Sündenvergebung“ traditionell mit der Taufe verbunden (vgl. 2.38)...”, далее Koch сопоставляет это высказывание с *Тим* 3.5, где говорится об «обновлении в святом Духе»; см. ч. 2, примеч. 44 сл.), нет оснований уже потому, что сам автор, спрашивая затем: «Так что такое в самом деле молоко и мед?» — отвечает, не вспоминая крещения: «Как в ребенке в начале жизни жизнь поддерживается медом и молоком, так и мы, оживотворяемые верой в обетование и словом, будем жить...» (...τῇ πίστει τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῷ λόγῳ ζωοποιούμενοι ζήσομεν: 6.17).

³⁶ Полный греческий текст сочинения дошел в единственной рукописи XI в. (вместе с «Дидахе» и «Посланием Варнавы»; см. выше, примеч. 21 и 30; в Codex Alexandrinus текст доходит только до 12.5; см. выше, примеч. 2), сохранился и сирийский перевод в рукописи XII в., содержащей *НЗ*, в которой оба послания (*1Clem.* и *2Clem.*) помещены между соборными посланиями и посланиями Павла. Первым о *2Clem.* говорит Евсевий, замечая, что сочинение бесосновательно приписывают Клименту Римскому и что ранние авторы его не знали (*Н.Е.* III.38.4). *2Clem.* вопреки своему названию ἐπιστολή (в позднем колофоне на основе предшествующего ему *1Clem.*) является не посланием, а гомилией (“die älteste erhaltene christliche

мичный ему σφραγίς, но, как и ранее Игнатий, нигде не упоминает воду; для него важен не обряд как таковой (как он протекал и из чего состоял, его не интересует), а его результат или, точнее говоря, «соблюдение» того «чистого и непорочного» состояния³⁷, в котором должен оставаться верующий, получивший крещение. В первом пассаже он спрашивает читателей:

«Если мы не будем *сохранять* чистым и непорочным крещение, то с какой надеждой войдем мы в царство Бога? Кто будет нашим защитником, если окажется, что нет у нас добрых и праведных дел?»³⁸.

Говоря о тех, кто не сможет соблюсти этого требования, автор подводит итог:

«Ибо о тех, которые *не сохранили печати*, сказано: „Червь их не умрет, и огонь их не угаснет, и будут они всем на обозрение“ (Исаия 66.24); <...> *сохраните плоть* в чистоте и *печать* незапятнанной, чтобы мы смогли получить жизнь вечную»³⁹.

Homilie”, см.: Altaner, Stuiber 1980: 88), обращенной к единоверцам. Некоторые отрывки в 2Clem. Созвучны высказываниям синоптических евангелий, но цитировал ли автор именно эти сочинения или пользовался какими-то другими (вероятно, письменными) источниками — установить едва ли возможно (подробнее см.: Gregory, Tuckett 2005: 251–292). Кто был автором послания, мы не знаем, в любом случае это был не тот человек, который написал 1Clem. (ср. “Der Verfasser ist sicher nicht identisch mit dem des 1Clem., da Stil und Gedanken in beiden Schriften ganz verschiedenartig sind” Vielhauer 1975: 743; обзор прежних гипотез о возможном авторстве (еп. Гигин, еп. Сотер, Юлий Кассиан) см.: Baasland 1993: 86–87), а на вопрос о том, где оно было написано, предлагались разные ответы: Рим, Коринф, Малая Азия, Сирия или Александрия (см. подробнее: Wengst 1984: 224–226). Датировать сочинение можно лишь приблизительно (общепринятая дата: 140-е годы; “heute dominiert aber eine ‘mittlere Datierung’, d.h. <...> im Zeitraum von 140–150” Baasland 1993: 88), согласившись при этом с выводом Эрмана: “Second Clement would obviously be more historically significant if we could pinpoint its date and location” (Ehrman 2003: 160; курсив автора).

³⁷ Примечательно настойчивое повторение во всех трех случаях глагола τηρέω; ср. также частый призыв «соблюдать/беречь плоть» (τηρεῖν/φυλάσσειν τὴν σάρκα: 8.4; 8.6; 9.6; 14.3), т.е. вести непорочную жизнь. Ср. Негм., *Sim.* VIII.72.3 выше, в примеч. 20, а также обращение Павла в «Деяниях Павла и Феклы»: «Блаженны, *сохранившие плоть* чистой <...>; блаженны, *сохранившие крещение*» (μακάριοι οἱ ἀγνήν τὴν σάρκα τηρήσαντες <...>; μακάριοι οἱ τὸ βάπτισμα τηρήσαντες: *Act. Paul. Th.* 5–6) и ниже, примеч. 39. Говоря о различном значении σφραγίζεω у христиан и в языческих мистериях: “In the mysteries, τηρεῖν τὴν σφραγίδα means ‘preserve the seal’ (of secrecy, from the uninitiate); in the connection with the Christian conception of the seal <...>, the expression has a purely ethical significance” (Lampe 1951: 104, примеч. 1).

³⁸ ἡμεῖς ἐὰν μὴ τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἀγνὸν καὶ ἀμίαντον, ποῖα πεποιθήσει εἰσελευσόμεθα εἰς τὸ βασίλειον τοῦ θεοῦ; ἢ τίς ἡμῶν παράκλητος ἔσται, ἐὰν μὴ εὐρεθῶμεν ἔργα ἔχοντες ὅσα καὶ δίκαια; (2Clem. 6.9). Призыв к добрым делам — это тема, к которой автор постоянно возвращается: чтобы «соблюсти в чистоте крещение», надо исповедовать Господа делами (ἐν τοῖς ἔργοις: 4.3), жить благочестиво и праведно (ὁσίως καὶ δικαίως: 5.6), «ибо если мы будем ревностно совершать добро (ἀγαθοποιεῖν), то наступит для нас мир» (10.2); ведь Бог обещал «воздать каждому по делам его», и «если мы будем поступать по справедливости (δικαιοσύνην), то войдем в царство его» (11.6–7). Вторая тема — это призыв к покаянию («итак, давайте покаемся...» (μετανοήσωμεν) 8.1; 13.1; 17.1), которое допускается только в этой жизни («ибо после того, как мы вышли из мира, мы не можем каяться» (οὐκέτι δυνάμεθα μετανοεῖν) 8.3).

³⁹ Τῶν γὰρ μὴ τηρησάντων, φησίν, τὴν σφραγίδα ὁ σκόλης αὐτῶν οὐ τελευτήσει καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ σβεσθήσεται καὶ ἔσονται εἰς ὄρασιν πάση σαρκί (2Clem. 7.6) <...> τηρήσατε τὴν σάρκα ἀγνήν καὶ τὴν σφραγίδα ἄσπιλον, ἵνα τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀπολάβωμεν (Ibid.: 8.6; ср. выше, примеч. 37). Очевидную взаимозаменяемость σφραγίς, λουτρόν и βάπτισμα видим в отвергаемых Тертуллианом (*Bapt.* 17) апокрифических «Деяниях Павла и Феклы» (2-я половина II в.; подробно Schneemelcher 1989: 195, 197, 200–202), где речь идет об обряде *водного* посвящения; там Фекла просит Павла: «Только дай мне печать во Христе» (τὴν ἐν Χριστῷ σφραγίδα), на что тот отвечает: «Имей терпение — и примешь воду» (καὶ λήψη τὸ ὕδωρ) (*Act. Paul. Th.* 25); брошенная к зверям, но увидевшая неподалеку воду Фекла восклицает: «Теперь время мне *омыться* (λουσασθαι), <...> именем Иисуса Христа *kreuz*» (τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ βαπτίζομαι;

Все эти примеры засвидетельствованы псевдоэпиграфической (за исключением, очевидно, Игнатия) литературой, которая ускользает от точных датировок. События, относящиеся к жизни и деятельности Иустина, прозванного Мучеником, можно датировать более надежно⁴⁰. Иустин несколько раз довольно подробно говорит о водном обряде посвящения, а о христианах (и, следовательно, о себе самом) — как о «крещенных святым Духом»⁴¹. В одном пассаже в полемике с иудеем Трифоном речь идет о «крещении», суть которого заключается не в физическом очищении, как в иудейских обрядах омовения, а в очищении души:

Ibid.: 34; об этой формуле см. ч. 1, примеч. 56–57 и выше, примеч. 24, 29); далее она говорит Павлу: «Приняла я омовение (τὸ λουτρόν), и тот, кто содействовал тебе в благовестии, содействовал и мне *принять омовение* (εἰς λούσασθαι)» (Ibid.: 40). Тот факт, что Фекла крестилась сама, без чьей-либо помощи, вызывает недоумение; однако о схожем употреблении βαπτίζομαι (*Деян* 22.13 сл.) см. подробнее ч. 1, примеч. 53. В «Деяниях Фомы» (очевидно, 1-я пол. III в.; подробнее Drijvers 1989: 290–296) находим ту же просьбу, обращенную к апостолу перед получением крещения: «Дай нам печать (τὴν σφραγίδα)», и в ответ Фома велел принести масла, «чтобы через масло они приняли печать» (ἵνα διὰ τοῦ ἐλαίου δέξωνται τὴν σφραγίδα), и возлил он масло на их головы, и «натерев их, стал говорить...» (*Act. Thom.* 26–27; Bonnet); в этом эпизоде о воде нет речи, но в параллельном рассказе сирийской версии «Деяний» (спор о том, какая версия сочинения, греческая или сирийская, была оригинальной, до сих пор продолжается) вода выходит на первый план, и история завершается тем, что апостол «возлил масло на их головы» и «крестил их во имя Отца, Сына и Духа» и «вышли они из воды» (Klijn 2003 с подробным комментарием: 76–84); в другом рассказе (в обеих версиях) в ответ на ту же просьбу («Дай мне печать Иисуса Христа») апостол возливает масло на голову Мигдонии и, так как рядом был источник (κρήνη ὕδατος), «крестил ее во имя Отца, Сына и святого Духа», после чего была совершена евхаристия (Ibid.: 120–121 (Bonnet); Klijn 2003: 204–207). Другие примеры из апокрифических деяний см. (Lampe 1951: 106–108; Ferguson 2009: 228–236).

⁴⁰ Об обстоятельствах его жизни мы знаем немного, хотя гораздо больше, чем о так называемых апологетах следующего за ним поколения. Основным источником наших сведений являются труды его самого (а также свидетельства Татиана и Евсевия), из которых мы узнаем, что он родился в Самарии в языческой семье, обратился в христианство (но когда именно и где, мы не знаем), какое-то время жил в Ефесе, а затем переехал в Рим, где и пострадал как мученик (ок. 165 г.); из его многочисленных трудов (например, утерянные «Против Маркиона» и «Против ересей» и т.д.: Eus., *H.E.* IV.12, 18) дошли лишь три (все в 150-е годы): 1-я и 2-я «Апологии» (причем 2-я, очевидно, не полностью) в защиту христианской веры, обращенные к императорам, и «Диалог с Трифоном-иудеем» о преимуществах христианской веры перед иудаизмом (по свидетельству Евсевия, состоявшийся в Ефесе: *H.E.* IV.18, 6, но есть все основания считать, что это литературная мистификация Иустина); обзор хронологии его жизни и трудов см. (Goodenough 1923: 76 сл.; Bobichon 2003: I, 1–6).

⁴¹ Отказываясь видеть в обрезании смысл, он спрашивает оппонента: «Какая необходимость мне в *обрезании* (περιτομή), если Бог стал мне свидетелем? Какая польза в *этом крещении* для того, кто уже был крещен святым Духом» (τίς ἐκεῖνον τοῦ βαπτίσματος χρεία ἄγίῳ πνεύματι βεβαπτισμένῳ; *Dial.* 29.1); Иустин использует βαπτίζομαι как синоним περιτομή, обозначая этими понятиями иудейский *обряд посвящения* и противопоставляя ему «крещенных святым Духом» (без упоминания воды при этом действии; ἄγίῳ πνεύματι употреблено без артикля, как и в евангельских текстах, см. ч. 1, примеч. 21, 22); в сочетании «βεβαπτισμένους ταῖς βαρυτάταις ἀμαρτίαις <...> ἐλυτρόσατο» (Ibid.: 86.6) он обыгрывает многозначность глагола βαπτίζω (см. ч. 1, примеч. 8 и 39): речь здесь, конечно, идет о том, что Христос «искупил *нагруженных* тяжелейшими грехами», а не о том, что он «искупил *крещенных*...» (ср. Bobichon 2003: 2, 802, примеч. 27). В другом месте Иустин, не упоминая βαπτίζομαι, противопоставляет иудейское (физическое) обрезание христианскому (чисто духовному) посвящению, называя его «вторым обрезанием» (ἡ περιτομή δευτέρα), которое «отрезает от всякого зла» (περιτέμνει ἀπὸ <...> πάσης ἀπλῶς κακίας), и происходит оно «через учение апостолов» (Ibid.: 114.4); ср.: «Уже есть нужда во втором обрезании (т.е. крещении)» (δευτέρας ἤδη χρεία περιτομῆς; Ibid.: 12.3), а также: «истинное обрезание» (ἡ ἀληθινή περιτομή; Ibid.: 18.2) и «духовное обрезание» (περιτομή πνευματικῆ), «которое мы принимаем через крещение» (διὰ τοῦ βαπτίσματος; Ibid.: 43.2); ср. уже: «обрезание сердца, в духе» (περιτομή καρδίας ἐν πνεύματι; *Римл* 2.29).

«Итак, через *омовение* покаяния⁴² и познания Бога <...> мы уверовали и заявляем, что только это *крещение*, которое он (Исаия⁴³) предсказывал, может очистить раскаявшихся, т.е. „вода жизни“ <...>. Ибо какая польза от того *крещения*, которое очищает только плоть и тело? *Омойтесь* душой (очищаясь) от гнева <...>, и вот, тело становится чистым»⁴⁴.

Можно думать, что в этом отрывке Иустин говорит о «воде жизни» не столько как о *физической*, сколько как о некой *умозрительной* субстанции⁴⁵ и что понятие «омовение» он также употребляет в метафорическом значении⁴⁶, поэтому и не считает нужным объяснять оппоненту, в чем именно состоит отличие иудейского водного обряда от христианского и в чем преимущество последнего⁴⁷. В споре с Трифоном он, кажется, сознательно отодвигает воду на задний план и, поскольку водные ритуалы были иудеям хорошо знакомы, не стал подчеркивать отличительную роль воды при христианском обряде; о том, что обряд совершался «во имя Иисуса Христа» или «во имя Отца, Сына и святого Духа», Иустин также здесь не говорит.

⁴² В отличие от всех предыдущих авторов, Иустин знает об Иоанне Крестителе, и его источником, очевидно, не в последнюю очередь был *Мф*; см. пространные, но почти дословные цитаты из *Мф* 3.11–12 в *Dial.* 49.3, из *Мф* 17.11–13 в *Dial.* 49.4, из *Мф* 11.12–14 в *Dial.* 51.3 и т.д. Сочетание *λουτρόν* (*τῆς μετανοίας*, «омовение покаяния (покаянием)»), является эквивалентом *βάπτισμα μετανοίας*, которое проповедовал Иоанн (*Мф* 1.4 и т.д.; ср. ...κηρύσσοντος βάπτισμα μετανοίας: *Dial.* 88.7); как правило, избегая использовать *βάπτισμα* применительно к христианскому обряду (см. выше, примеч. 41), Иустин «христианизует» выражение; ср. также о *Barn.* 11.1 выше, в примеч. 32.

⁴³ Выше Иустин обильно цитировал эту книгу и, приведя парафраз *Исаии* 1.16 (цитату см. ч. 1, примеч. 88: *λούσασθε*... = *λουσάσθω*... в *Dial.* 12.3), говорит, что пророк уже предугадал то «спасительное омовение» (*τὸ σωτήριον λουτρόν*), которое случится позже (*Ibid.*: 13.1); заметим, что к *λουσάσθω* (во фразе: «если кто-то имеет нечистые руки, пусть омоется, и он станет чистым») в единственной дошедшей рукописи сочинения (1363 г.; список с нее 1541 г.) переписчик добавил на полях *τῷ βαπτίσματι* («в крещении»; *Bo-bichon* 2003: 1, 212, аппарат), чтобы устранить недосказанность.

⁴⁴ *διὰ τοῦ λουτροῦ οὖν τῆς μετανοίας καὶ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ <...> ἡμεῖς ἐπιστεύσαμεν, καὶ γνωρίζομεν, ὅτι τοῦτ' ἐκεῖνο, ὃ προηγόρευε, τὸ βάπτισμα, τὸ μόνον καθαρῖσαι τοὺς μετανοήσαντας δυνάμενον, τοῦτό ἐστι τὸ ὕδωρ τῆς ζωῆς (*Откр* 21.6) <...>. τί γὰρ ὄφελος ἐκεῖνου τοῦ βαπτίσματος, ὃ τὴν σάρκα καὶ μόνον τὸ σῶμα φαιδρύνει; βαπτίσθητε τὴν ψυχὴν ἀπὸ ὀργῆς <...> καὶ ἰδοὺ τὸ σῶμα καθαρὸν ἐστὶ (*Dial.* 14.1–2).*

⁴⁵ Как, например, в *Откр* 21.6; 22.1, 17 (ὕδωρ (τῆς) ζωῆς); ср. также: «...учение Спасителя, которое является нашей духовной пищей и питьем, <...> „водой жизни“ гностической» (...ἥτις ἐστὶ βρώμα ἡμῶν πνευματικὸν καὶ πόμα <...> ὕδωρ ζωῆς γνώσεως; *Clem., Strom.* VII.104.5); об «умозрительной воде» (ὕδωρ λογικόν) см. ч. 1, примеч. 88.

⁴⁶ Ссылаясь на *Исаию* 1.16 (см. выше, примеч. 43), Иустин говорит: «Ведь не в баню (*εἰς βαλανεῖον*) же в самом деле посылал вас Исаия, чтобы вы омылись (*ἀπολουσαμένους*) от убийства и других грехов...» (*Dial.* 13.1), подразумеваемая этими словами, что глагол в *B3* тексте имеет метафорическое значение; для иудеев, продолжает Иустин, нет другого пути для безгрешной жизни, как только «познав Христа и *омывшись омовением* для отпущения грехов, о котором возвестил Исаия» (*τὸν Χριστὸν ἐπιγνόντες καὶ λουσάμενοι τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν διὰ Ἰσαίου κηρυχθέν λουτρόν*; *Ibid.*: 44.4). О метафорическом значении «омовения» (*λουτρόν*) см. ч. 2, примеч. 45.

⁴⁷ В *Dial.* 14.1–2 Иустин обозначает христианский обряд посвящения словом *λουτρόν*, а словом *βάπτισμα* — иудейский обряд очищения, при этом глагол *βαπτίζω* имеет здесь такое же значение, что и в *Лк* 11.38 (см. ч. 1, примеч. 11; в том же значении «омываться» после прикосновения к чему-то нечистому использует *βαπτίζεσθαι* и Трифон: *Dial.* 46.2); далее Иустин применяет *βάπτισμα* и по отношению к иудейскому омовению, и по отношению к христианскому обряду посвящения: «Ведь не принимаем мы этого (вашего) бесполезного *омовения* из цистерн, ибо не имеет оно никакого отношения к этому (нашему) *крещению* жизни» (*οὐδὲ γὰρ τὸ βάπτισμα ἐκεῖνο τὸ ἀνωφελὲς τὸ τῶν λάκκων προσλαμβάνομεν· οὐδὲν γὰρ πρὸς τὸ βάπτισμα τοῦτο τῆς ζωῆς ἐστὶ*: *Dial.* 19.2).

Иную картину видим в ранее написанной «1-й Апологии», где Иустин, обращаясь уже к языческой аудитории с разъяснениями о том, в чем состоит суть чуждой для них веры, дает не только пространное описание самого обряда (при этом ни разу не используя чуждое языческому уху понятие βάπτισμα и заменяя его на λουτρόν, а также не говоря о том, кто именно совершал обряд⁴⁸), но и того, что ему предшествует и что за ним следует:

«Тех, которые убедятся и поверят в то, что наше учение и наши слова истинны, и дадут обещание, что они смогут жить в соответствии (с нашим учением), (сначала) учат молиться и, постясь, просить у Бога отпущения прежде совершенных грехов; мы вместе с ними молимся и с ними постимся. Затем мы ведем их туда, где есть вода, и возрождаются они таким же образом, каким и мы сами были возрождены. Ибо тогда совершается *омовение в воде* во имя Отца всех и Господа Бога, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и святого Духа⁴⁹. Ведь и Христос сказал: „Если не возродитесь, то не войдете в царствие небес“⁵⁰. <...> чтобы не оставались мы детьми необходимости и незнания, но (стали детьми) свободного выбора и знания, чтобы мы получили отпущение ранее совершенных грехов, над тем, кто готов возродиться и уже покаяться, произносится *в воде* имя Отца всех и Господа Бога. Тот, кто ведет для *омовения* собирающегося *омыться*, призывает только это (имя)⁵¹ <...> Называется же это омовение „просвещением“, потому что просвещается ум тех, кто это познает⁵². И просвещаемый *омывается* (еще и) во имя Иисуса Христа,

⁴⁸ Он использует здесь такие неопределенные обороты, как «учат» (διδάσκονται), «совершают» (ποιοῦνται), «произносятся» (ἐπινομάζονται), «омывается» (λουέται); видимо, Иустин не считал нужным посвящать языческую аудиторию в подробности иерархической организации христианской общины, которую он никогда не называет церковью (ἐκκλησία), а «собранием братьев» (*Iapol.* 65.1) или «сходкой» (συνέλευσις; *Ibid.*: 67.3); для церковных должностей он использует нейтральные обозначения; так, он говорит о «предстоятеле братьев» (προεστὼς τῶν ἀδελφῶν; *Ibid.*: 65.3, 5; 67.4–6), за которым, очевидно, следует видеть «епископа», и о «так называемых у нас диаконах» (διάκονοι; *Ibid.*: 65.5; 67.5), помогающих «предстоятелю» при совершении евхаристии (ср. выше, примеч. 8). Вспомним при этом, что уже к концу II в. существуют строгие правила о тех, кому позволено совершать обряд: «...право же совершать (крещение) имеет первосвященник, т.е. епископ; затем священники и диаконы, но не без разрешения епископа» (*dandi quidem habet jus summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, tamen sine episcopi auctoritate*), в исключительных же случаях крещение могут совершать и миряне (*laici*) (*Tert. Bapt.* 17); подробнее с примерами см. (*Lightfoot* 1889: 312, примеч. 1).

⁴⁹ Об этой тричной формуле при крещении см. ч. 1, примеч. 40; ч. 2, примеч. 10, 49. Об «омовении грешников, запечатленном в Отце, и Сыне, и святом Духе, которое получает вера (т.е. верующий)» (...ablutione (= λουτρόν) delictorum, quam fides impetrat, obsignata (= σφραγίζω) in Patre et Filio et Spiritu Sancto), см.: *Tert., Bapt.* 6.1; ср. также слова валентинианина Феодота (или его последователей), цитирующего *Мф* 28.19 (см. ч. 1, примеч. 40): «Ибо тот, кто был крещен в Бога, в Бога вошел (ὁ γὰρ εἰς θεὸν βάπτισθεὶς εἰς θεὸν ἐχώρησεν)», поэтому «он и дал наказ апостолам: „<...> крестите верующих во имя Отца, и Сына, и святого Духа“» (*Clem., Exc. Theod.* 76.2–3); «ибо запечатленный (σφραγισθεὶς) Отцом, Сыном и святым Духом не подвержен действию никакой другой силы» (*Ibid.*: 80.3); кажется, Климент даже не пытался полемизировать с этим высказыванием, как, впрочем, и с другим: «Освобождает не только омовение, но и познание» (ἔστιν δὲ οὐ τὸ λουτρόν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ γνῶσις; *Ibid.*: 78).

⁵⁰ Об этой аллюзии к *Ин* 3.5 и 3 см. подробнее ч. 1, примеч. 26, 27.

⁵¹ Текст этой фразы, очевидно, испорчен (рук.: αὐτὸ τοῦτο μόνον ἐπιλέγοντες τοῦ τὸν λουσόμενον ἄγοντες не имеет смысла); в переводе исхожу из предложенного еще в XVIII в. исправления (ἐπιλέγοντος), которое делает текст более понятным (*Minns, Parvis* 2009: 240–241); из ранних конъектур заслуживает внимания: αὐτὸ τοῦτο μόνον ἐπιλέγοντες τὸν λουσόμενον ἄγομεν, «призывая это имя, мы ведем для омовения...» (подробнее см.: *Otto* 1847: 146, аппарат).

⁵² φωτισμός и φωτίζω применительно к крещению впервые использует Иустин (ср. ч. 2, примеч. 53 и 63 о том, что φωτίζω в *Евр* 6.4 и 10.32 совсем необязательно имеет в виду этот обряд; ср. также безотноси-

распятого при Понтии Пилате, и во имя святого Духа⁵³, который ранее возвестил через пророков все, что (произойдет) с Иисусом»⁵⁴.

Иустин ясно дает понять, что водному обряду посвящения предшествует период катехумената, хотя и не говорит о том, сколько времени длилась эта подготовка и из чего она состояла⁵⁵; получив крещение, верующий, приведенный в «собрание брать-

тельно к крещению *2Кор* 4.4: φωτισμός τοῦ εὐαγγελίου; *Ibid.*: 4.6: φωτισμός τῆς γνώσεως), а затем этими понятиями охотно пользуется Климент, и если во фразе: «к омовению, к спасению, к просвещению» (ἐπὶ τὸ λουτρὸν, ἐπὶ τὴν σωτηρίαν, ἐπὶ τὸν φωτισμόν *Protr.* 94.2), к чему призывает Господь, можно видеть цепь метафор, которые характеризуют внутреннее очищение, не связанное с обрядом (ср. φωτισμός ἄρα ἢ γνώσις ἐστίν: *Paed.* 1.29.4; *Strom.* V.64.4), то в таких высказываниях, как «получая крещение, мы просвещаемся» (βαπτίζομενοι φωτιζόμεθα: *Paed.* 1.26.1), или: «этот обряд (т.е. крещение) называют по-разному: и благодатью, и просвещением (φώτισμα), и омовением (λουτρὸν) <...>; просвещением потому, что благодаря ему (т.е. крещению) становится возможным созерцать святой спасительный свет, т.е. благодаря ему мы распознаем Божество» (...τὸ θεῖον ὁξυποῦμεν; *Ibid.*: 26.2; ср. ч. 1, примеч. 44 о λουτρὸν), Климент говорит именно об обряде, хотя нигде, даже бегло, не пишет о том, как именно этот обряд протекал.

⁵³ По поводу вставленного в перевод «еще и» см. выше, примеч. 49 и 51. О древней формуле «креститься во имя (Господа) Иисуса (Христа)» см. выше, примеч. 24, 29 и ч. 1, примеч. 56–57. О том, что это действие должно повторяться трижды, Иустин прямо не говорит. Ср., однако, выше, примеч. 26 о *Did.* 7.3 (троекратное возливание воды на голову); Тертуллиан же знает практику троекратного погружения в воду при крещении: «Мы трижды погружаемся, отвечая (при этом) более подробно (или: делая при этом больше), чем Господь установил в Евангелии» (dehinc ter mergitatur amplius aliquid respondententes quam dominus in evangelio determinavit: *De cor.* 3); aliquid amplius имеет, кажется, в виду, что крещаемый при каждом погружении произносил в ответ одно имя: Отца, Сына и Духа, в то время как в евангельских текстах нигде не говорится о троекратном погружении и троекратном произнесении имени (ср. *Деян* 8.37 и ч. 1, примеч. 43); в другом трактате Тертуллиан пишет: Христос наказал ученикам, «чтобы они погружали (= крестили) в Отца, и Сына, и святого Духа (ср. *Мф* 28.19), (а) не в кого-то одного, т.е. не однажды, но трижды; погружаемся мы (трижды) для каждого имени в отдельности (ut tinguerent (= baptizarent) in patrem et filium et spiritum sanctum, non in unum. nam nec semel, sed ter, ad singula nomina in personas singulas tinguimur: *Adv. Prax.* 26); подробнее см. (Ferguson 2009: 341–342). Поколением позже сложившаяся церковная практика уже подробно описана в *Trad. ap.* (см. выше, примеч. 26): епископ или священник, возложив руку на голову крещаемого, который до этого уже был помазан маслом для изгнания злых духов (oleo exorcismi), а теперь сошел в воду, спрашивает: «Веришь ли ты в Бога Отца...?» (credis in deum patrem...?), и после ответа: «Верю» (credo) крестящий, продолжая держать руку на его голове, погружает его первый раз (manum habes in caput eius inpositam baptizat semel); та же процедура повторяется при вопросе о Сыне и Духе святом; после завершения обряда крещеный помазывается еще раз (21).

⁵⁴ (2) ὅσοι ἂν πεισθῶσι καὶ πιστεῦσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ἐφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι, καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχῶνται, εὐχασθῆναι τε καὶ νηστεύοντες παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν διδάσκονται ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννηστεύοντων αὐτοῖς. (3) ἔπειτα ἄγονται ὑφ' ἡμῶν ἔνθα ὕδαρ ἐστὶ, καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως, ὃν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀνεγεννήθημεν, ἀναγεννώμεθα. ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτήρου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται. (4) καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. (*1Apol.* 61.2–4) (10) <...> ὅπως μὴ ἀνάγκης τέκνα μὴδὲ ἀγνοίας μένομεν ἀλλὰ προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης, ἀφέσεώς τε ἁμαρτιῶν ὑπὲρ ὧν προημάρτομεν τύχωμεν, ἐν ὕδατι ἐπονομάζεται τῷ ἐλομένῳ ἀναγεννηθῆναι καὶ μετανοήσαντι ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων καὶ δεσπότου θεοῦ ὄνομα, αὐτὸ τοῦτο μόνον ἐπιλέγοντες τοῦ τὸν λουσόμενον ἄγοντες ἐπὶ τὸ λουτρὸν <...> (12) καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, ὡς φωτιζόμενων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων. καὶ ἐπ' ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ ἐπ' ὀνόματος πνεύματος ἁγίου, ὃ διὰ τῶν προφητῶν προεκήρυξε τὰ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πάντα, ὃ φωτιζόμενος λούεται (*Ibid.*: 61.10, 12–13).

⁵⁵ Очевидно, не считая нужным рассказывать язычникам о содержании этой подготовки, он ограничивается только беглым упоминанием: «их учат молиться и в посте просить об отпущении грехов» (*1Apol.* 61.2). О том, что какое-то подготовительное наставление новичков (без указания на его продолжительность) существовало уже в ранние времена христианства, может, кажется, свидетельствовать *1Кор* 15.3–7, где Павел излагает содержание учения, знание которого необходимо каждому новообращенному; ср. так-

ев» как уже ставший полноправным членом общины⁵⁶, допускается к евхаристии, которая совершается после молитв и взаимного целования...⁵⁷.

Описанный обряд, а именно «водное крещение» (со всеми атрибутами, ему сопутствующими), в котором спасительная роль *воды* всячески подчеркивается, отражает практику, постепенно сложившуюся к концу II в. и с тех пор ставшую краеугольным (хотя всегда с местными особенностями) камнем *церковной* жизни в разных частях

же: *Евр* 6.1–3 (ср., однако, Campenhausen 1972: 228, примеч. 111 о том, что в *НЗ* едва ли можно разглядеть следы наличия этой практики); о катехуменате в «Дидахе» см. выше, примеч. 23; в «Послании Варнавы»: примеч. 33. Позднее эта неопределенная практика получает строгую нормативную форму: катехумены, которыми становились после тщательного отбора и испытания церковными начальниками (*Trad. ap.* 16), должны были слушать наставления в вере в течение трех лет (*catechumeni per tres annos audiant verbum*), но особо ревностные (*sollicitus*) в вере и поведении могли этот срок сократить (*Ibid.*: 17); после окончания обучения они еще раз подвергались испытанию: какие добрые дела они совершили за это время и т.п.; если окажется, что он «не хорош или нечист» (*non est bonus aut non est purus*), его не допускают к крещению (*Ibid.*: 20); подробнее см. (Kretschmar 1989).

⁵⁶ После крещения «мы приводим его туда, где собрались братья, и совершаем общие молитвы и за себя, и за крещенного, и за всех других, <...> а завершив молитвы, приветствуем друг друга поцелуем» (...ἐπὶ τοὺς λεγομένους ἀδελφοὺς ἄγομεν, ἔνθα συνηγμένοι εἰσὶ, καὶ κοινὰς εὐχὰς ποιησάμενοι ὑπὲρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος καὶ ἄλλων πανταχοῦ πάντων <...> ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα, παυσάμενοι τῶν εὐχῶν: 65.1–2). Иустин ничего не говорит о помазании *после* крещения (возможно, не желая обременять язычников ненужными подробностями), но другие авторы отмечают это как необходимую часть обряда: «Выйдя из купели, мы помазываемся благословенным помазанием <...>. Затем возлагается рука, благословением призывающая и приглашающая святого Духа» (*exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione <...>. dehinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans spiritum sanctum: Tert., Bapt. 7–8*); «и (крещенный) поднимается из воды, и помазывает его священник маслом благодарения <...>, и после этого они могут войти в церковь» (*et ascendat ex aqua et ungat eum presbyter oleo gratiarum actionis <...>, et ingredientur in ecclesiam: Trad. ap. 21*); ср. о «помазании» *перед* крещением в *Act. Thom.* в примеч. 39.

⁵⁷ «После этого предстоятелю братьев подносят хлеб и сосуд (с вином), смешанным с водой; и он, взяв (это), воссылает хвалу и славу Отцу всего именем Сына и святого Духа, и совершается благодарение за то, что он сделал их достойными; когда он (предстоятель) закончил молитвы и благодарение, весь присутствующий народ восклицает: „Аминь“ <...>; когда же предстоятель закончил благодарение и весь народ произнес (т.е. „Аминь“), так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих приобщиться хлеба, вина и воды (т.е. вина, разбавленного водой. — *A.X.*), над которыми была совершена благодарственная молитва <...>. И эта пища называется у нас „евхаристией“, в которой никому другому не позволено участвовать, а только верующему в истинность того, чему мы их научили, и *омытому омовением* для отпущения грехов и возрождения» (ἔλεϊτα προσφέρειται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατι κεκραμένον· καὶ οὗτος λαβὼν, αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὄλων διὰ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει, καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιώσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται καὶ οὐ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων ἀμὴν <...>. εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι διδώσιν ἑκάστω τῶν παρῶντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος <...>. καὶ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία, ἧς οὐδενὶ ἄλλω μετασχεῖν ἐξὸν ἐστίν ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδασκόμενα ὑφ' ἡμῶν καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν: 65.3–66.1). Также и в *Trad. ap.* 21 подробно описывается евхаристия, происходящая сразу после принятия крещения (это первое полноценное участие новокрещенного в церковной службе): епископ произносит благодарственную молитву над хлебом, поскольку он является образом плоти Христа, и над чашей со смешанным вином, поскольку оно является образом крови (Христа), пролитой за всех (...*gratias agat super panem, quia forma est carnis Christi, et calicem vini (var. calicem vino mixtum), quia est sanguis Christi qui effusus est pro omnibus*); затем епископ преломляет хлеб (*frangens panem*) и раздает каждому со словами: «Это хлеб небесный — тело Христа Иисуса» и т.д. О совершении евхаристии без вина, а только хлебом, или хлебом и водой (*pane et aqua*), или хлебом, водой, молоком с медом и вином в апокрифических деяниях апостолов см. подробно (Lietzmann 1926: 238 сл.) с попыткой реконструкции происхождения обряда (249 сл.).

Римской империи. Теперь обратимся к понятию «крещение» в гностических текстах, которые, проповедуя «другое благовестие»⁵⁸ и откровенно противостоя церковному христианству не только в ключевых вопросах богословия, но и в вопросах ритуальной практики, именно в это время начинают наводнять христианский мир и, сосуществуя и конкурируя с текстами нормативного христианства, находить широкий круг читателей.

Продолжение следует

Сокращения

- Ablution* — Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity. Ed. by D. Hellholm et al., Berlin–Boston, Walter de Gruyter, 2011 (BZNW, 176. 1–2)
- ANRW* — Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Berlin–N.Y., W. de Gruyter
- FC* — Fontes Christiani
- JSNT* — Journal for the Study of the New Testament
- NT* — Novum Testamentum
- NTA* — Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Hrsg. von W. Schneemelcher. Bd. 2: Apostolisches: Apokalypsen und Verwandtes. 5. Aufl. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989
- PTS* — Patristische Texte und Studien
- SC* — Sources Chrétiennes
- TRE* — Theologische Realenzyklopädie
- TU* — Texte und Untersuchungen
- VC* — Vigiliae Christianae
- ZAC* — Zeitschrift für Antikes Christentum
- ZNW* — Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft

Литература

- Хосроев 2016 — *Хосроев А.Л.* Другое благовестие II. Христианские гностики II–III вв.: их вера и сочинения. СПб.: Контраст, 2016.
- Altaner, Stuiber 1980 — *Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg et al.: Herder, 1980.
- Baasland 1993 — *Baasland E.* Der 2. Klemensbrief und frühchristliche Rhetorik: “Die erste christliche Predig” im Lichte der neueren Forschung // *ANRW*. 1993. Bd. 27 (1. Teilband). P. 79–157.
- Barnard 1978 — *Barnard L.W.* The Epistle of Barnabas in its Jewish Setting // *Barnard L.W.* Studies in Church History and Patristics. Thessaloniki, Patriarchal Inst. for Patristic Studies, 1978. P. 52–106.
- Barnard 1993 — *Barnard L.W.* The ‘Epistle of Barnabas’ and its Contemporary Settings // *ANRW*. 1993. Bd. 27 (1. Teilband). P. 159–207.
- Barth 2002 — *Barth G.* Die Taufe in frühchristlicher Zeit. 2. verbes. Aufl. Neukirchen: Neukirchener Verl., 2002.
- Benoit 1953 — *Benoit A.* Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des pères. Paris: Presses univ. de France, 1953.
- Blomkvist 2011 — *Blomkvist V.* The Teaching on Baptism in the Shepherd of Hermas // *Ablution*. 2011. P. 849–870.

⁵⁸ Подробнее см.: Хосроев 2016 и заключительную часть этой статьи в следующем номере ППВ.

- Bobichon 2003 — *Bobichon Ph.* Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire. Fribourg: Academic Press, 2003 (Paradosis, 47/1–2).
- Campenhausen 1972 — *Campenhausen H.* Das Bekenntnis im Urchristentum // ZNW. 1972. 63. P. 210–253.
- Drijvers 1989 — *Drijvers H.J.W.* Thomasakten // NTA. 1989. P. 289–367.
- Ehrman 2003 — The Apostolic Fathers. Vol. I: I Clement. II Clement. Ignatius. Polycarp. Didache / Ed. and transl. by B.D. Ehrman. Cambridge: Harvard Univ. Press, 2003 (Loeb Classical Library, 24).
- Ferguson 2002 — *Ferguson E.* Christian and Jewish Baptism according to the *Epistle of Barnabas* // Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies / Ed. by S.E. Porter and A.R. Cross. London: Sheffield Acad. Press, 2002. P. 207–223 (JSNT. Suppl. Ser., 234).
- Ferguson 2009 — *Ferguson E.* Baptism in the Early Church. History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2009.
- Garrow 2004 — *Garrow A.J.P.* The Gospel of Matthew's Dependence on the Didache. London; New York: T&T. Clark International, 2004 (JSNT. Suppl. Ser. 254).
- Goodenough 1923 — *Goodenough E.R.* The Theology of Justin Martyr. Jena: Walter Biedermann, 1923.
- Gregory, Tuckett 2005 — *Gregory A.F., Tuckett C.M.* 2 Clement and the Writing that Later Formed the New Testament // The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers / Ed. by A.F. Gregory, C.M. Tuckett. Oxford: Univ. Press, 2005. P. 251–292.
- Grundeken 2015 — *Grundeken M.* Community Building in the Shepherd of Hermas. A Critical Study of Some Key Aspects. Leiden; Boston: Brill, 2015 (Supplements to VC, 131).
- Hemmer et al., 1907 — Les pères apostoliques I–II. Doctrine des apôtres. Épître de Barnabé / Texte grec, trad. française, introd. et index par H. Hemmer, G. Oger et A. Laurent. Paris: Alphonse Picard et fils, 1907.
- Hornschuh 1965 — *Hornschuh M.* Studien zur Epistula Apostolorum. Berlin: Walter de Gruyter, 1965 (PTS, 5).
- Hübner 1997 — *Hübner R.M.* Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien // ZAC. 1997. Vol. 1. P. 44–72.
- Jaubert 1971 — Clément de Rome. Épître aux Corinthiens / Introd., texte, trad., notes et index par A. Jaubert. Paris: Les éditions du Cerf, 1971 (SC, 167).
- Joly 1986 — Hermas. Le Pasteur / Introd., texte critique, trad. et notes par R. Joly. 2^e éd. Paris: Les éditions du Cerf, 1986 (SC, 53).
- Klijn 1986 — *Klijn A.F.J.* Jewish Christianity in Egypt // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. by B.A. Pearson, J.E. Goehring. Philadelphia: Fortress Press, 1986. P. 161–175.
- Klijn 2003 — *Klijn A.F.J.* The Acts of Thomas. Introduction, Text, and Commentary. 2nd revised ed. Leiden; Boston: Brill, 2003 (Supplements to NT, 108).
- Knopf 1920 — *Knopf R.* Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1920.
- Koch 2011 — *Koch D.-A.* Taufinterpretation bei Ignatius und im Barnabasbrief Christologische und soteriologische Deutungen // Ablution. 2011. P. 817–848.
- Koester 1982 — *Koester H.* Introduction to the New Testament. Vol. 2: History and Literature of Early Christianity. 2nd ed. New York; Berlin, 1982.
- Kretschmar 1989 — *Kretschmar G.* Katechumenat/Katechumenen // TRE, 18, 1989. P. 1–5.
- Lampe 1951 — *Lampe G.W.H.* The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers. London: Longmans, Green and Co., 1951.
- Lampe 2003 — *Lampe P.* Christians at Rome in the First Two Centuries. From Paul to Valentinus. London: T&T Clark Intern., 2003.
- Lietzmann 1926 — *Lietzmann H.* Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie. Bonn: A. Marcus and E. Weber's Verlag, 1926.

- Lightfoot 1889 — *Lightfoot J.B.* The Apostolic Fathers. Vol. 2. Pt. 2. S. Ignatius. S. Polycarp. Revised Texts with Introd., Notes, Dissertations, and Translations. 2nd ed. London: Macmillan and Co., 1889.
- Meier 2002 — *Meier H.O.* The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius. Waterloo: W. Laurier Univ. Press, 2002.
- Minns, Parvis 2009 — Justin, Philosopher and Martyr. Apologies / Ed. with a Commentary on the Text by D. Minns, P. Parvis. Oxford: Univ. Press, 2009.
- Munier 1992 — *Munier Ch.* Où en est la question d'Ignace d'Antioche? Bilan d'un siècle de recherches 1870–1988 // ANRW. 1992. Bd. 27, 1, P. 359–484.
- Niederwimmer 1993 — Die Didache. Erklärt von K. Niederwimmer. 2. erg. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck and Ruprecht, 1993.
- Otto 1847 — S. Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia. Recensuit Io. C.Th. Otto. T. 1. Pars 1. 2 ed. Ienae: Frider. Mauke, 1847.
- Paulsen 1977 — *Paulsen H.* Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- Quasten 1983 — *Quasten J.* Patrology. Vol. 1. Allen: Christian Classics, 1983.
- Robillard 1971 — *Robillard E.* L'Épître de Barnabé; trois époques, trois théologies, trois rédacteurs // Revue biblique. 1971. 78. No. 2. P. 184–209.
- Robinson 1920 — *Robinson J.A.* Barnabas, Hermas and the Didache. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1920.
- Rordorf 1986a — *Rordorf W.* Le baptême selon la *Didaché* // *Rordorf W.* Liturgie, foi et vie des premiers Chrétiens. Nouvelle ed. revue et corr. Paris: Beauchesne, 1986 (Théologie historique, 75). P. 175–185.
- Rordorf 1986b — *Rordorf W.* Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne: les deux voies // *Rordorf W.* Liturgie, foi et vie des premiers Chrétiens. Nouvelle ed. revue et corr. Paris: Beauchesne, 1986 (Théologie historique, 75). P. 155–174.
- Sandnes 2011 — *Sandnes K.O.* Seal and Baptism in Early Christianity // Ablutions. 2011. P. 1441–1481.
- Schille 1958 — *Schille G.* Zur urchristlichen Tauflehre. Stilistische Beobachtungen am Barnabasbrief // ZNW. 1958. 49. P. 31–51.
- Schmidt 1919 — Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Senschreiben des 2. Jahrhunderts / Hrsg. von C. Schmidt. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1919 (TU, 43).
- Schneemelcher 1989 — *Schneemelcher W.* Paulusakten // NTA. 1989. P. 193–214.
- Schoedel 1990 — *Schoedel W.R.* Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar. München: Chr. Kaiser Verlag, 1990.
- Schöllgen, Geerlings 2000 — Didache. Zwölf-Apostel-Lehre. Übers. u. eingeleitet von G. Schöllgen. Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung. Übers. u. eingel. v. W. Geerlings. 3. Aufl. Freiburg et al., Herder, 2000 (FC, Bd. 1).
- Smith 2014 — *Smith J.C.H.* The *Epistle of Barnabas* and the Two Ways of Teaching Authority // VC. 2014. 68. P. 465–497.
- Vielhauer 1975 — *Vielhauer Ph.* Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1975.
- Völker 1952 — *Völker W.* Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin: Akad.-Verlag, 1952 (TU, 57).
- Wengst 1984 — *Wengst K.* Schriften des Urchristentums. Didache, Barnabasbrief, 2. Klemensbrief, Schrift an Diognet. Eingeleitet, hrsg., übertr. u. erläutert. München: Kösek-Verl., 1984.
- Windisch 1920 — *Windisch H.* Die apostolischen Väter. III. Der Barnabasbrief. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1920.

References

- Altaner, Berthold and Stuiber, Alfred. *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. Freiburg et al.: Herder, 1980 (in English).
- Baasland, Ernst. “Der 2. Klemensbrief und frühchristliche Rhetorik: „Die erste christliche Predig“ im Lichte der neueren Forschung”. *ANRW*, Bd. 27 (1. Teilband), 1993, pp. 79–157 (in German).
- Barnard, Leslie W. “The Epistle of Barnabas in its Jewish Setting”. id. In: *Studies in Church History and Patristics*. Thessaloniki: Patriarchal Inst. for Patristic Studies, 1978, pp. 52–106 (in English).
- Barnard, Leslie W. “The ‘Epistle of Barnabas’ and its Contemporary Settings”. *ANRW*, Bd. 27 (1. Teilband), 1993, pp. 159–207 (in English).
- Barth, Gerhard. *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*. 2. verbes. Aufl. Neukirchen: Neukirchener Verl., 2002 (in German).
- Benoit, André. *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des pères*. Paris: Presses univ. de France, 1953 (in French).
- Blomkvist, Vemund. “The Teaching on Baptism in the Shepherd of Hermas”. In: *Ablution*, 2011, pp. 849–870 (in English).
- Bobichon, Philippe. *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire*. Fribourg: Academic Press, 2003 (Paradosis, 47/1–2) (in French).
- Campenhausen, Hans Frhr. v. “Das Bekenntnis im Urchristentum”. *ZNW*, 63, 1972, pp. 210–253 (in German).
- Drijvers, Han J.W. “Thomasakten”. *NTA*, 1989, pp. 289–367 (in German).
- Ferguson, Everett. “Christian and Jewish Baptism according to the *Epistle of Barnabas*. Dimensions of Baptism”. In: *Biblical and Theological Studies*. Ed. by S.E. Porter and A.R. Cross. London: Sheffield Acad. Press, 2002, pp. 207–223 (JSNT. Suppl. Ser., 234) (in English).
- Ehrman, Bart D. *The Apostolic Fathers*. Vol. I: I Clement. II Clement. Ignatius. Polycarp. Didache. Cambridge: Harvard Univ. Press, 2003 (Loeb Classical Library, 24) (in English).
- Ferguson, Everett. *Baptism in the Early Church. History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2009 (in English).
- Garrow, Alan J.P. *The Gospel of Matthew’s Dependence on the Didache*. London–N.Y.: T&T. Clark International, 2004 (JSNT. Suppl. Ser. 254) (in English).
- Goodenough, Erwin R. *The Theology of Justin Martyr*. Jena: Walter Biedermann, 1923 (in German).
- Gregory, Andrew F. and Tuckett, Christopher M.M. “2 Clement and the Writing that Later Formed the New Testament. In: *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*. Ed. by A.F. Gregory and C.M. Tuckett. Oxford: Univ. Press, 2005, pp. 251–292 (in English).
- Grundeken, Mark. *Community Building in the Shepherd of Hermas. A Critical Study of Some Key Aspects*. Leiden–Boston: Brill, 2015 (Supplements to VC, 131) (in English).
- Hemmer, Hippolyte et al. *Les pères apostoliques I–II. Doctrine des apôtres. Épître de Barnabé*. Texte grec, trad. française, introd. et index par H. Hemmer, G. Oger et A. Laurent. Paris: Alphonse Picard et fils, 1907 (in French).
- Hornschuh, Manfred. *Studien zur Epistula Apostolorum*. Berlin: Walter de Gruyter, 1965 (Patristische Texte und Studien, 5) (in German).
- Hübner, Reinhard M. “Thesen zur Echtheit und Datierung der sieben Briefe des Ignatius von Antiochien”. *ZAC*, vol. 1, 1997, pp. 44–72 (in German).
- Jaubert, Annie. *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens. Introd., texte, trad., notes et index*. Paris: Les éditions du Cerf, 1971 (SC, 167) (in French).
- Joly, Robert. *Hermas. Le Pasteur. Introd., texte critique, trad. et notes*. 2^e éd. Paris: Les éditions du Cerf, 1986 (SC, 53) (in French).
- Khosroyev, Alexandr L. *Drugoe blagovestie II. Khristianskie gnostiki II–III vv.: ikh vera i sochineniia* [A Different Gospel II. Christian Gnostics of the 2–3 Centuries: Their Belief and Texts]. St. Petersburg: Kontrast, 2016 (in Russian).
- Klijn, Albertus F.J. “Jewish Christianity in Egypt” In: *The Roots of Egyptian Christianity*. Ed. by B.A. Pearson and J.E. Goehring. Philadelphia: Fortress Press, 1986, pp. 161–175 (in English).

- Klijn, Albertus F.J. *The Acts of Thomas. Introduction, Text, and Commentary*. 2 Revised Ed. Leiden–Boston: Brill, 2003 (Supplements to NT, 108) (in English).
- Knopf, Rudolph. *Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1920 (in German).
- Koch, Dietrich-Alex. “Taufinterpretation bei Ignatius und im Barnabasbrief. Christologische und soteriologische Deutungen”. *Ablution*, 2011, pp. 817–848 (in German).
- Koester, Helmut. *Introduction to the New Testament*. Vol. 2: History and Literature of Early Christianity. N.Y.–Berlin, 1982 (in English).
- Kretschmar, Georg. “Katechumenat/Katechumenen”. *TRE*, 18, 1989, pp. 1–5 (in German).
- Lampe, Geoffrey W.H. *The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*. London: Longmans, Green & Co, 1951 (in English).
- Lampe, Peter. *Christians at Rome in the First Two Centuries. From Paul to Valentinus*. London: T&T Clark Intern., 2003 (in English).
- Lietzmann, Hans. *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*. Bonn: A. Marcus und E. Weber’s Verlag, 1926 (in German).
- Ligtfoot, Joseph B. *The Apostolic Fathers*. Vol. 2, Pt. 2. S. Ignatius. S. Polycarp. Revised Texts with Introd., Notes, Dissertations, and Translations. 2 Ed. London: Macmillan and Co., 1889 (in English).
- Maier, Harry O. *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius*. Waterloo: W. Laurier Univ. Press, 2002 (in English).
- Minns, Denis and Parvis, Paul. *Justin, Philosopher and Martyr. Apologies. Ed. with a Commentary on the Text*. Oxford: Univ. Press, 2009 (in English).
- Munier, Charles. “Où en est la question d’Ignace d’Antioche? Bilan d’un siècle de recherches 1870–1988”. *ANRW*, Bd. 27, 1, 1992, pp. 359–484 (in French).
- Niederwimmer, Kurt. *Die Didache*. 2. erg. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1993 (in German).
- Otto, Ioannes C.Th.S. *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*. Recensuit Otto. T. 1. Pars 1. 2 Ed. Ienae: Frider. Mauke, 1847 (in Latin).
- Paulsen, Henning. *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1977 (in German).
- Quasten, Johannes. *Patrology*. Vol. 1. Allen: Christian Classics, 1983 (in English).
- Robillard, Edmond. “L’Épître de Barnabé; trois époques, trois théologies, trois rédacteurs”. *Revue biblique*, 78, 1971, No. 2, pp. 184–209 (in French).
- Robinson, J. Armitage. *Barnabas, Hermas and the Didache*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1920 (in English).
- Rordorf, Willy. “Le baptême selon la *Didachè*. Id. Liturgie, foi et vie des premiers Chrétiens”. *Nouvelle ed. revue et corr.* Paris: Beauchesne, 1986, pp. 175–185 (Théologie historique, 75) (in French).
- Rordorf, Willy. “Un chapitre d’éthique judéo-chrétienne: les deux voies”. Rordorf, 1986, pp. 155–174 (in German).
- Sandnes, Karl Olav. “Seal and Baptism in Early Christianity”. In: *Ablutions*, 2011, pp. 1441–1481 (in English).
- Schille, Gottfried. “Zur urchristlichen Tauflehre. Stilistische Beobachtungen am Barnabasbrief”. *ZNW*, 49, 1958, pp. 31–51 (in German).
- Schmidt, Carl. *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Senschreiben des 2. Jahrhunderts*. Hrsg. von C. Schmidt. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1919 (TU, 43) (in German).
- Schneemelcher, Wilhelm. “Paulusakten”. *NTA*, 1989, pp. 193–214 (in German).
- Schoedel, Wilhelm R. *Die Briefe des Ignatius von Antiochien. Ein Kommentar*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1990 (in German).

- Schöllgen, Georg and Geerlings, Wilhelm. *Didache. Zwölf-Apostel-Lehre. Übers. u. eingeleitet von G. Schöllgen. Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung. Übers. u. eingel. v. W. Geerlings. 3. Aufl.* Freiburg et al.: Herder, 2000 (FC, Bd. 1) (in German).
- Smith, J.C.H. The “*Epistle of Barnabas and the Two Ways of Teaching Authority*”. *VC*, 68, 2014, pp. 465–497 (in English).
- Vielhauer, Philip. *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter.* Berlin–N.Y.: Walter de Gruyter, 1975 (in German).
- Völker, Walter. *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus.* Berlin: Akad.-Verlag, 1952 (TU, 57) (in German).
- Wengst, Klaus. *Schriften des Urchristentums. Didache, Barnabasbrief, 2. Klemensbrief, Schrift an Diognet.* Eingeleitet, hrsg., übertr. u. erläutert. München: Kösek-Verl., 1984 (in German).
- Windisch, Hans. *Die apostolischen Väter. III. Der Barnabasbrief.* Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1920 (in German).

A Commentary on the Word $\chi\omega\kappa\bar{\iota}$ (λουτρόν? βάπτισμα?) in the “Second Logos of the Great Seth” 58.15–16 (NHC VII.2) and Early Christian “Baptism” Generally.

Part 3

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2018, volume 15, no. 3 (issue 34), pp. 16–36)
Received 14.04.2018.

Alexandr L. Khosroyev

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaia naberezhnaia 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

The third part of the article continues our review of the usage of the concept of “baptism” (βάπτισμα) and related ones (σφοαγίς, λουτρόν) in such Christian texts of the first half of the 2nd century as the so-called *1st* and *2nd Letters of Clement of Rome*, *The Letters of Ignatius*, *The Shepherd of Hermas*, *Didache*, *The Epistle of Barnabas* and the writings of Justin. These texts prove that, by the mid-2nd century, the rite of “baptism by water” had already become an integral part of Church practice in different parts of the Roman Empire. To be continued in next issue.

Key words: Early Christianity, baptism, the New Testament, Christian authors, Gnosticism.

About the author:

Alexandr L. Khosroyev, Dr. Sci (History), Researcher in Chief of the Department of Middle Eastern and Near Eastern Studies, IOM RAS (akhos@mail.ru).