

А. Л. Хосроев

ДРУГОЕ
БЛАГОВЕСТИЕ

«Евангелие Иуды»

*Исследование,
перевод
и комментариев*

А. Л. Хосроев

**ДРУГОЕ
БЛАГОВЕСТИЕ**

«Евангелие Иуды»



*Исследование,
перевод
и комментарий*

Russian Academy of Sciences
Institute of Oriental Manuscripts

A. L. Khosroyev

A Different Gospel

«Gospel of Judas»

Introduction, Translation, Commentary



Nestor-Historia
Saint Petersburg
2014

Российская Академия наук
Институт восточных рукописей

А. Л. Хосроев

Другое благовестие **«Евангелие Иуды»**

Исследование, перевод и комментарий



Нестор-История
Санкт-Петербург
2014

УДК 930 : 81'42
ББК 63.211 + 81.0
X 84

Хосроев А.Л.

X84 Другое благовестие : «Евангелие Иуды» : Исследование, перевод и комментарий. — СПб. : Нестор-История, 2014. — 140 с.

ISBN 978-5-4469-0258-3

В предлагаемой книге автор на основе всестороннего изучения как самого коптского текста «Евангелия Иуды» (в том числе и тех его фрагментов, которые пока не изданы, но доступны в фотографиях), так и современных ему письменных свидетельств предлагает свое понимание сути и природы этого раннехристианского сочинения. В книге дается перевод текста, снабженный подробным комментарием. Книга предназначена как для специалистов, так и для широкого круга читателей, которые интересуются историей раннего христианства.

On carefully researching as the Coptic text of the Gospel of Judas itself (including the items of the text which are not published yet but are available as the Internet photos) and contemporary written records, the author here reveals his own concept of the sense and nature of this early Christian work. There is given a thoroughly annotated translation of the text in the book. The book is aimed both at the experts and non-specialist audience interested in the history of early Christianity.

УДК 930 : 81'42
ББК 63.211 + 81.0

ISBN 978-5-4469-0258-3



© А.Л. Хосроев, 2014
© Издательство «Нестор-История», 2014

Ad reformatores Academiae scientiarum Rossicae:
Nolite tangere circulos nostros...
non solum hodie aut postero die,
sed etiam in aeternum.

...ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἶδασιν τί ποιῶσιν
...εἰ δυνατόν ἐστιν,
παρελθάτω ἀπ' ἡμῶν τὸ ποτήριον τοῦτο.

Предисловие

В начале 2001 г. один из швейцарских благотворительных фондов приобрел сильно разрушенную коптскую папирусную рукопись-кодекс, получившую название по имени своего предпоследнего владельца «Кодекс Чакос» (далее: *CodTch*)¹. Уже в наше время в ходе долгого странствия по разным владельцам рукопись значительно пострадала и претерпела существенные утраты, и в настоящем виде она состоит из 33 листов (66 страниц), значительную часть которых составляют фрагментарные, но в большинстве случаев с сохранившейся пагинацией²; бесценные теперь фотографии нескольких десятков фрагментов текста из того же кодекса, сделанные кем-то еще до того, как изрядно разрушенный кодекс попал в руки ученых, свидетельствуют о том, что первоначально он был

¹ Кодекс был обнаружен предположительно около 1978 г. в Среднем Египте (приблизительно в 60 км к северу от Эль-Миньи и в 300 км к северу от места находки рукописей из Наг Хаммади в 1945 г.) при пиратских раскопках, проводимых феллахами. После того как обладателем рукописи стал египетский торговец древностями, она долго странствовала по миру при безуспешных попытках владельца продать ее подороже, пока в 2000 г. она не была куплена коллекционером и торговцем древностями из Цюриха Фридой Чакос Нусбергер (Frieda Tchacos Nussberger); в 2001 г. рукопись была продана фонду «The Maecenas Foundation for Ancient Art» в Базеле, который и является ныне ее владельцем с обязательством после окончательной реставрации передать ее в Коптский музей в Каире, где находятся и коптские рукописи из Наг Хаммади. Подробно об истории кодекса см.: Kasser et al, 2007, 1–25. — В 1983 г. *Стивен Эмшель* получил возможность наскоро просмотреть рукопись, находившуюся в частных руках, но покупка тогда не состоялась из-за слишком высокой цены, запрошенной владельцем; широкому же кругу коптологов о существовании рукописи и о ее составе стало известно лишь после доклада *Родольфа Кассера* на 8-м Международном конгрессе коптологов в Париже в июле 2004 г.

² Все сочинения рукописи переписаны одной и той же рукой, и довольно аккуратное унциальное письмо, которое позволяет достаточно надежно датировать рукопись первой половиной IV в., довольно схоже, на мой взгляд, с письмом второго кодекса из Наг Хаммади (*NHC II*), который, однако, как и другие рукописи собрания, происходит из Верхнего Египта. — Ширина двойного листа нашей рукописи составляет ок. 31 см, высота — ок. 29 см; дошедшая до нас ее часть состоит из двух тетрадей, соответственно 8 и 9 двойных листов (подробно о кодикологии кодекса см.: Kasser et al., 2007: Wurst, 27–33). Текст написан в одну колонку, на странице находится 25–28 строк. От кожаного переплета, который сейчас находится в реставрации, сохранилась лишь половина. — Для сравнения: кодекс II из Наг Хаммади состоял первоначально из 76 двойных листов (одна тетрадь) высотой ок. 28,4 см и шириной ок. 30 см; текст написан в одну колонку; на странице находится от 35 до 42 строк (число строк на странице увеличивается к концу рукописи); страницы не пагинированы; кожаный переплет с большим клапаном в форме треугольника (так называемый переплет *в сумку*).

гораздо большего объема³ и содержал большее количество сочинений⁴. Остается, впрочем, надежда, что если не все, то многие оригинальные фрагменты текста, известные сейчас только по фотографиям (см. ниже), рано или поздно выплывут на рукописном рынке.

В настоящем виде рукопись содержит четыре сочинения, два из которых уже были известны по рукописям из Наг Хаммади⁵:

«Послание Петра Филиппу»⁶;

«Апокалипсис Иакова»⁷;

«Евангелие Иуды»;

«Книга Аллогена»⁸.

Рукопись сразу же вызвала повышенный (если не сказать преувеличенный) интерес не только у исследователей, но и в средствах массовой информации прежде всего потому, что среди прочих гностических сочинений в ней сохранилось

³ Так, на одном из фрагментов сохранилась пагинация: ρπ, т. е. 108; см.: Kasser et al., 2007: Wurst, 28.

⁴ Об этом свидетельствует не только пагинация (см. пред. прим.), но и тот факт, что несколько известных по фотографиям фрагментов содержат обрывки текста тринадцатого трактата Герметического корпуса (*Corp. Herm.* XIII. 1–2), ранее неизвестного в коптском переводе; отождествление этих отрывков принадлежит *Жану-Пьеру Маэ* (Kasser et al., 2007: Wurst, 29–30; ср.: Robinson, 2009, 550); фотография фрагментов, содержащих окончание книги «Аллогена» и начало герметического трактата, помещена в интернете (см. ниже).

⁵ О коптских рукописях из Наг Хаммади (вторая половина IV в. = *ННС*), обнаруженных в 1945 г., см. подробно: Хосроев, 1991; id., 1997. Сопоставление родственного репертуара текстов из Наг Хаммади и кодекса Чакас см.: Rainchaud, 2010.

⁶ Сочинение занимает страницы 1–9 рукописи; нижняя половина страниц 1/2, 5/6, 7/8 отсутствует, но сохранилась с разной степенью полноты на фотографиях, размещенных теперь в интернете (о них см. ниже). Название [Τ]ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΠΙΕΤΡΟΣ ΨΑ ΦΙΛΙΠΠΟΣ стоит в конце сочинения (9. 13–15). Другой список находится в *ННС VIII. 2.* — Издание: Kasser et al., 2007, 91–109; издание и комментарий: Brankaer–Bethge, 2007, 7–80.

⁷ Страницы 10–30, содержащие текст этого сочинения, дошли в значительно лучшем состоянии, чем предыдущие. Название ΙΑΚΩΒΩΣ (sic) стоит в конце сочинения (30. 27). Поскольку в *ННС V* рядом находятся два сочинения с одинаковым названием ΤΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ ΠΙΑΚΩΒΟΣ (3 и 4), то условным обозначением для них стало: «1-й Апокалипсис Иакова» и «2-й Апокалипсис Иакова»; текст нашей рукописи является списком *ΙΑΝΟΣΙΑΚ*; теперь часть в *ННС V. 3* может быть восстановлена на основе текста из *CodTch*, хотя текст этих двух списков далеко не всегда идентичен. — Издание: Kasser et al., 2007, 119–161; издание и комментарий: Brankaer–Bethge, 2007, 81–254.

⁸ Сочинение занимает страницы 59–66 рукописи, но, очевидно, не заканчивается на последней сохранившейся странице (см. выше: прим. 3); последние страницы, содержащие этот текст (63/64; 65/66), дошли в жалких фрагментах, их, правда, теперь можно существенно дополнить на основе фотографий, размещенных в интернете (о них см. ниже). Название не сохранилось, и поскольку, как явствует из текста, главным действующим лицом здесь является некий Аллоген (ΑΛΛΟΓΕΝΗΣ), то сочинению условно было присвоено это имя. Сочинение «Аллоген» из Наг Хаммади (*ННС XI. 3*) не имеет к этому никакого отношения, кроме имени главного персонажа. — Издание: Kasser et al., 2007, 259–275; издание и комментарий: Brankaer–Bethge, 2007, 373–417.

«Евангелие Иуды», — сочинение, которое до этого было известно лишь по упоминаниям у церковных авторов и существование которого до находки рукописи у многих даже вызывало сомнения⁹.

«Евангелие Иуды» (далее: *ЕвИуд*) стало впервые доступно для самостоятельного исследования в 2006 г., когда предварительное издание его коптского текста, подготовленное международным коллективом ученых (*Родольф Кассер*, Швейцария; *Марвин Мейер*, США; *Грегор Вурст*, Германия), было помещено в интернете (www.nationalgeographic.com); тогда же вышел и том (Kasser et al., 2006), содержащий английский перевод сочинения (ibid.: Kasser, Meyer, Wurst, 17–45) с пространными экскурсами, в которых *ЕвИуд* рассматривалось в контексте современного ему христианства (ibid.: Ehrman, 77–120; Wurst, 121–136; Meyer, 137–170). В это же время появился и независимый (на основе интернет-издания) немецкий перевод с кратким введением и подстрочными примечаниями, где переводчик предложил свое чтение целого ряда спорных мест текста (Plisch, 2006).

При начале работы над переводом *ЕвИуд* в моем распоряжении были лишь эти немногочисленные исследования, однако вскоре последовало критическое издание всей рукописи, снабженное фотографиями (правда, уменьшенными по сравнению с оригиналом и такого качества, что не всегда позволяет проверить чтение, предложенное издателями; далее: ф. 1). В этой работе интересующему нас коптскому тексту *ЕвИуд*, который сопровождается английским переводом (Kasser et al., 2007, 177–235; французским переводом: ibid.: Kasser, 237–252), были предпосланы кодикологический анализ рукописи (ibid.: Wurst, 27–33) и очерк диалектных особенностей языка (ibid.: Kasser, 35–78). В этом же году вышло еще одно издание всех сочинений рукописи с немецким переводом и пространным комментарием (Brankaer–Bethge, 2007), а также другой немецкий перевод (правда, выполненный еще на основе интернет-издания) с солидным комментарием (Nagel, 2007). Эти работы оказали мне неоценимую помощь при дальнейшем исследовании текста.

После публикации завершенного в 2008 г. перевода (Хосроев, 2009), который теперь можно назвать предварительным, продолжалась не только моя работа над текстом. В течение последних пяти лет появились новые исследования, посвященные различным аспектам *ЕвИуд*: это, прежде всего, Nagel, 2009; id., 2010; *Gospel of Judas*, 2008; *Codex Judas*, 2009 (два эти тома — обширное собрание докладов-статей различных авторов), а также новые переводы: King, 2007; Meyer, 2007, 53–66; Schenke–Robinson, 2008; Cherix, —2012; наконец, недавно в интернете были помещены фотографии нескольких страниц (37/38; 41/42; 53/54; 55/56; 57/58), которые были сделаны на той стадии бытования текста,

⁹ Здесь, думаю, нет особой нужды подробно говорить о том, что загадочная личность апостола-предателя Иуды не оставляла людей (по крайней мере, христианской культурной традиции) равнодушными, начиная с того самого времени, когда о нем впервые рассказали миру евангелия, вошедшие позднее в новозаветный канон. Мотивы, которые подвигли Иуду на предательство учителя, требовали объяснения и побуждали искать причины его поступка, который уже в древности оценивался по-разному: от непрекращаемого осуждения в церковной традиции до полного оправдания у христиан-маргиналов гностического толка.

когда он был в более исправном состоянии; эти фотографии, которые были недоступны издателям (Kasser et al., 2007), заполняют теперь многие лакуны в самой рукописи, а иногда добавляют целые новые куски текста (http://www.kthf.uni-augsburg.de/prof_do/hist_theol/wurst...; далее: ф. 2))¹⁰; по тексту, восстановленному на основе этих фотографий, был сделан новый немецкий (Wurst, 2012) и французский (Cherix, –2012) переводы текста.

Все эти труды теперь были учтены, без того, однако, чтобы существенно изменить мой взгляд на сочинение в целом, хотя в предлагаемый здесь новый вариант перевода новой версии текста был, тем не менее, внесен внушительный ряд исправлений, уточнений и дополнений, в несколько раз увеличился и комментарий. Опираясь в этом исследовании только на сам текст *ЕвИуд* и на помогающие лучше его понять древние источники (прежде всего на тексты из Наг Хаммади и свидетельства ранних ересиологов), я не стремился ни заполнять лакуны (ведь, как показывает опыт, почти всякое восстановление разрушенного текста, после того как становится доступным текст исправный, оказывается неверным)¹¹, ни строить какие бы то ни было гипотезы относительно происхождения и развития сочинения.

Предлагаемое ниже является лишь частью большой и близкой к завершению работы, посвященной *гностикам* (об этом термине см.: Хосроев, 2008/2009) и их сочинениям, которая под тем же названием «Другое благовестие» (от которого я не хочу отказываться, потому что именно сочетание *ἑτερον εὐαγγέλιον* / *Гал* 1. 6; *2Кор* 11. 4/ как нельзя более внятно передает суть и содержание моего исследования), но с другим подзаголовком в обозримом будущем, надеюсь, увидит свет. В ней будут подробно рассмотрены многие вопросы (как, например, что такое, в моем понимании, *гностицизм*, в чем его отличие от других видов христианства и в первую очередь церковного, что представляют собой оригинальные гностические тексты и т. п.), которые в настоящей работе, посвященной анализу лишь одного сочинения, не могут быть даже затронуты и упоминаются лишь вскользь.

Сердечную благодарность приношу друзьям и коллегам в Санкт-Петербурге и Мюнстере, с которыми я не раз обсуждал различные проблемы, встающие при чтении этого сложного и далеко еще не во всем проясненного текста, к которому я надеюсь впоследствии не раз обращаться с тем, чтобы, по мере возможности, пролить новый свет на вопросы, не нашедшие пока ответа ни в этой работе, ни в работах других исследователей.

¹⁰ На этом сайте можно найти предварительную транскрипцию новых частей коптского текста, сделанную *Вурстом*, и английский перевод *Мейера*; коптский текст с французским переводом см.: Cherix, –2012.

¹¹ Как и следовало ожидать, это подтвердилось после того как в интернете появились новые фотографии тех частей текста, которые ранее были недоступны исследователям, смело восстанавливавшим лакуны; см. *passim* в примечаниях к переводу.

Введение

Текст «Евангелия Иуды» (33. 1–58. 28) дошел до нас в весьма плачевном состоянии: на страницах 33–40 и 43–50 рукописи имеются лакуны, достигающие иногда четверти страницы; нижняя часть листа со страницами 41/42 отсутствует, и с лакунами дошли лишь верхние 9 строк; на страницах 51–58 потери текста более внушительные, например, на страницах 55/56 уцелело не более трети текста¹².

ЕвИуд по своему жанру имеет мало общего с «евангелиями» новозаветного канона¹³, но по способу организации материала и своему содержанию («сокровенная беседа» Иисуса с Иудой о происхождении и природе трансцендентного мира) являет бесспорное родство с целым рядом гностических (или мнимогностических, как, например, «Евангелие от Фомы») сочинений, содержащих в том или ином виде либо «сокровенные» речения Иисуса, либо его беседы с одним избранным учеником (иногда с несколькими), которому он наедине открывает знание, скрытое от других учеников. К таким сочинениям, хотя и несущим в названии слово «евангелие», но далеко отстоящим от новозаветных и по форме, и по содержанию, принадлежат:

¹² В настоящем виде в рукописи после пагинированной страницы 30 (α), на которой заканчивается текст «Откровения Иакова», следует страница 33 (αΓ), где начинается текст *ЕвИуд*; вопрос о том, имеем ли мы дело с ошибкой в пагинации или на отсутствующих теперь страницах 31/32 находился еще какой-то короткий текст, остается пока открытым (см. Kasser et al., 2007: Wurst, 32).

¹³ Как хорошо известно, жанр евангелия, неизвестный ни иудейской, ни языческой греческой литературам, возник в недрах становящейся христианской письменной традиции («...die Evangelien eine von Urchristentum selbst geschaffene literarische Gattung...»: Vielhauer–Strecker, 1989, 492) и получил свое название от начальных слов самого раннего сочинения этого жанра, а именно «Евангелия от Марка» (1. 1): ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ («Начало *благовестия* об Иисусе Христе...»), которые не являлись собственно названием книги. — Строго говоря, лишь четыре новозаветных евангелия могут быть отнесены к этому жанру (см. например, Koester, 1968, 206: «...there are no pre- or extra-Christian parallels, and only Mark, together with the other Gospels dependent upon or related to him /Mt., Lk., and Jn./, has a genuine claim to the title “Gospel”»), непременно составляющими которого является повествование о деятельности Иисуса, начинающееся либо с рассказа о его предках и о его рождении (*Мф* и *Лк*), либо с его призвания Иоанном Крестителем (*Мк* и *Ин*), продолжающееся рассказом о его земных деяниях и учении и завершающееся его смертью и воскресением (подробно об этом жанре см., например: Ауни, 2000, 13–75). — Неканонические же евангелия, отступающие от известного историзма рассказа (или вообще его исключают), могут быть отнесены к этому жанру лишь по названию («...are clearly not of the same type»: Suggs, 1976, 370), т. е. чисто условно.

«Евангелие от Марии (Магдалины)» ([ΠΕΥ]ΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΜΑΡΙΖΑΜΝ: *BG 1 = ЕвМар*)¹⁴;

«Евангелие от Фомы» (ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΠΚΑΤΑ ΘΩΜΑΣ: *ННС II. 2 = ЕвФом*)¹⁵;

«Евангелие от Филиппа» (ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΠΚΑΤΑ ΦΙΛΙΠΠΟΣ: *ННС II. 3 = ЕвФил*)¹⁶;

«Евангелие египтян(ам)» (ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ <Π>ΠΡ̄Μ̄Π̄Κ̄Ν̄Μ̄Ε: *ННС III. 2 и IV. 2 = ЕвЕг*)¹⁷.

Совершенно очевидно, что или сами эти авторы, или те, кто позднее (но, в любом случае, еще на греческой почве) давал название их сочинениям, использовали понятие *εὐαγγέλιον* не как обозначение определенного литературного жанра¹⁸; создатели этих сочинений несколько не стремились к тому, чтобы следовать форме *евангелий*, нашедших место в новозаветном каноне, и продолжали употреблять это понятие в том широком и расхожем значении «благовестие» (о чем-то или о ком-то), которое повсюду присутствует в раннехристианских сочинениях¹⁹.

¹⁴ Сочинение содержит как беседу Спасителя с учениками, из которых только Марии открыто подлинное учение, так и рассказ Марии о полученном в видении восхождении души и о враждебных силах, которые этому препятствуют. Издание: Parrott, 1979, 453–471 (с греческим фрагментом *PRyl.* 463). — Сочинение дошло в составе коптского Papyrus Berolinensis (gnosticus) 8502 (IV–V в. = *BG*), ставшего известным в 1896 г.; помимо *ЕвМар*, рукопись содержит еще три гностических сочинения; издание всего кодекса: Till–Schenke, 1972; русский перевод, который, к сожалению, пестрит ошибками, и параллельный коптский текст, воспроизводящий текст Тилля–Шенке, см.: Четверухин, 2004.

¹⁵ Это — собрание «тайных речений» Иисуса без каких бы то ни было следов биографического рассказа; здесь не говорится ни о деяниях Иисуса, ни о его учении, ни о крестной смерти и воскресении. Издание: Layton, 1989, 1, 37–93 (с греческими фрагментами *P. Oxy* 1, 654, 655: *ibid.* 113–128); русский перевод: Трофимова, 1979, 160–170.

¹⁶ Предназначенное для «избранных» собрание (часто пространных и стоящих вне контекста) рассуждений о миссии Иисуса, о христианских таинствах, о христианском поведении, в которые вкраплены речения Иисуса; семь из них известны из новозаветных евангелий. Издание: Layton, 1989, 1, 129–217; русский перевод: Трофимова, 1979, 170–188.

¹⁷ Богословско-мифологический трактат на космогонические и антропогонические темы, дошедший в двух списках в составе библиотеки из Наг Хаммади. Название находится в колофоне одного из них: *ННС III. 2. 69. 6*. — Общепринятое теперь название *ЕвЕг* можно считать условным (возможно, появившимся позднее в ходе рукописной передачи текста), поскольку сочинение в кодексе III завершается дважды повторенным названием: «Священная книга Великого Невидимого Духа» (τῆ βιβλος τῆρα ἰπνοβ ἵαζορατον ἰπνεῦμα: 69. 16–17 и 18–20); о возможном переводе названия как «Благовестие египтянам» см.: Khosroev, 2002. Издание: Böhlig–Wisse, 1975; русский перевод: Смагина, 1995; см. также ниже: прим. 65.

¹⁸ Хотя, если судить по названиям трех сочинений (*ЕвМар*, *ЕвФом*, *ЕвФил*), эти люди, безусловно, калькировали форму названия новозаветных евангелий (*εὐαγγέλιον κατά...*); ср. также ниже: прим. 37.

¹⁹ См., например: «благовестие о царстве» (τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας: *Мф* 4. 23); «благовестие о благодати Бога» (τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ: *Деян* 20. 24); «благо-

Утерянный оригинал *ЕвИуд* был составлен по-гречески²⁰: об этом свидетельствуют как частое употребление греческих слов там, где мы вправе были бы ожидать коптский эквивалент²¹, так и некоторые грамматические формы и особенности языка²². Текст написан на саидском диалекте, далеком, правда, еще от нормативного, с вкраплениями форм других диалектов²³.

Название сочинения ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΠΙΟΥΔΑΣ, которым заканчивается текст (58. 27–28), передает греческую форму названия, засвидетельствованную

вестие о Сыне» (τὸ εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ: Римл 1. 9) и т. д. вплоть до «другого благовестия» (ἕτερον εὐαγγέλιον), которое проповедают еретики (Гал 1. 6).

²⁰ Как, впрочем, и все дошедшие по-коптски гностические сочинения имели за собой греческие оригиналы, которые, за исключением ничтожных фрагментов, теперь, увы, утрачены.

²¹ По подсчетам *Петера Нагеля*, на 83 коптских существительных и прилагательных в тексте приходится 77 греческих, на 111 коптских глаголов — 24 греческих (Nagel, 2007, 217–218). — В этом отношении интересно сопоставление тех пассажей *ЕвИуд*, в которых автор греческого оригинала явно отталкивался от канонических евангелий, с коптскими переводами последних; очевидно, что переводчик *ЕвИуд* едва ли сверялся с уже существующими переводами новозаветных текстов, а давал свой собственный: так, например, оставленное в нашем сочинении без перевода слово κατάλυμα (58. 11; ср. ниже: Приложение 1), которое явно отсылает нас к *Мк* 14. 14 и *Лк* 22. 11, имеет в саидском надежный эквивалент ма ꞖḖḳεἰε «место ночлега» (ср. бохайрский перевод: ма «место»); вместе с тем греческое ἰσάγγελος (*Лк* 20. 36), оставленное в саидском НЗ без перевода (ϩἰσαγγελος), наш переводчик, как и переводчик бох. версии, передал как ϩἰσος ναγγελος, что более соответствует греч. сочетанию ἴσος ἄγγελοις.

²² Например, греческий вокатив ω ἰουδα (45. 14) наряду с формой ἰουδας в названии сочинения; сочетание τγενεα Ꞗαφφαρτος (49. 5–6, 10–11) воспроизводит греческое ἡ γενεὰ ἄφθατος, хотя по нормам коптского языка правильным является τγενεα Ꞗαφφαρτον, что и находим чуть ниже в тексте (49. 14–15); ср. также: τγενεα Ꞗφφαρτη (42. 12) вместо нормативного τγενεα Ꞗφφαρτον; см.: Nagel, 2007, 218–219. — Другие примеры см. ниже в комментариях к переводу.

²³ Очерк диалектных особенностей языка сочинений всего кодекса см.: Kasser et al., 2007, 35–78, где *Кассер* считает, что особенности языка выдают в переписчике рукописи носителя одного из поддиалектов среднеегипетского диалекта («...un subdialecte mésokémique très proche de *M<ésokémique>*»: ibid., 65) и что, по всей видимости, рукопись была переписана в тех же краях, где и была найдена, т. е. в Среднем Египте (см. выше: прим. 1). *Нагель* характеризует язык текста *ЕвИуд* как «ein vorklassisches Sahidisch mit mittel- und unterägyptischen Einsprengseln», который «еще далек от прозрачности и легкости языка более поздних переводов сочинений того же жанра» (Nagel, 2007, 217); *Натали Боссон* отмечает в языке сочинения следы влияния не только средне-египетского и бохайрского, но и фаюмского и субхаммимского (ликополитанского) диалектов (Bosson, 2008, 6). Бросается в глаза и далекая от унификации орфография текста («l'orthographe <...> est loin d'être cohérente»: ibid., 3); ср., например: ϩωκ (57. 23) и нормативное вωκ (44. 14) «идти», οϩωϩῑ (34. 6) и нормативное οϩωϩῑḅ (45. 12) «отвечать», наεἰ (52. 11) и наἰ (39. 4) «эти» и т. д. — Среди диалектизмов можно отметить такие бохайрские (или среднеегипетские) формы, как ϩрот (33. 20; см. ниже: Приложение 2); Ꞗṗṗṗ (39. 22); бнпἑ (57. 16–17). — О далеком от нормативного саидском диалекте рукописей из Наг Хаммади см.: Хосроев, 1997, 44–100; Khosroyev, 1995, 23–60.

ок. 185 г. Иринеем²⁴, который, рассматривая одну из гностических ересей, при этом никак ее не называя, пишет:

Другие говорят, что Каин произошел от высшей Силы²⁵, и Исава, Корея, содомлян и всех подобных они признают своими родственниками²⁶; из-за этого они (scil. эти библейские персонажи) и были преследуемы Творцом, (но) никто из них не претерпел вреда²⁷: ибо София вырвала к себе у них то, что принадлежало ей. Это, говорят они, хорошо знал предатель Иуда, и так как он был единственным из всех, кто знал истину, то и совершил он таинство предательства; именно через него²⁸, говорят они, и было упразднено все земное и небесное; и ссылаются они (при этом) на бредовое сочинение такого рода, называя его *Iudae evangelium*²⁹.

²⁴ Написанный по-гречески полемический труд в пяти книгах лионского епископа Иринея «Обличение и опровержение лжеименного знания» (*Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*; далее: Iren., *Adv. haer.*) является самым ранним и основным источником наших знаний о христианских еreseх II в. — Оригинальный греческий текст сочинения дошел лишь в цитатах и пересказах более поздних христианских авторов (Ипполит, Евсевий, Епифаний, Феодорит), которые сохранили ¼ первой книги, содержащей изложение различных ересей. Полный текст труда сохранился лишь в латинском переводе под названием *Libros quinque adversus haereses*. В работе я цитирую греческий текст, а там, где он не сохранился, — латинский.

²⁵ *A superiore principalitate*, ср.: ἐκ τῆς ἰσχυροτέρας δυνάμεως ὑπάρχειν καὶ τῆς ἀνωθεν αὐθεντίας (Epiph., *Pan.* 38. 1. 2; Theod., *Haer. fab.* I. 15 /PG 83, 368B/); ср. также: *superior principalitas* в учении Керинфа (Iren., *Adv. haer.* I. 26. 1) = ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα ἐξουσία или ἡ ὑπὲρ τὰ ὅλα αὐθεντία (Hippol., *Ref.* VII. 33. 1, 2). — Заметим, что в гностических текстах разных толков Каин всегда оценивается отрицательно; см., например, *АпИн*, где рассказывает о том, как Иалдабаоф (о нем см. ниже: прим. 91) в своем незнании (μηῖγατσοοῦν) осквернил Еву, и она родила двух сыновей, одного несправедного (ἄδικος), Каина (καῖν), а другого праведного (δικαίος), Авеля (ἀβελ) (24. 8 сл. /NHC II. 1/; 62. 3 сл. /BG 2/); в валентинианском *ЕвФил* 61. 5–10 (NHC II. 3) говорится о том, что братоубийца Каин (хотя его имя и не называется) был порожден змеем (= дьяволом). Другие примеры см.: Pearson, 1990, 99–103.

²⁶ Речь идет о ветхозаветных лицах (*Быт* 25. 25; 13. 13), которые в традиционном иудейском и христианском восприятии оценивались отрицательно. — Заметим, что в дошедших частях *ЕвИуд* ни одно из этих имен не упоминается.

²⁷ В другом месте Иринея утверждает, что также и Маркион говорил (dicens) следующее: «Ведь Каин и подобные ему, и содомиты, и египтяне, и им подобные, да и вообще все, кто жил во всяком злокозненном разврате, были спасены Господом (salvatas esse a Domino), когда он сошел в преисподнюю, <...> и приняты в его царство; Авель же, Енох, Ной и прочие праведники <...> не получили спасения (non participasse salutem)» (Iren., *Adv. haer.* I. 27. 3). Это свидетельство, не подтвержденное другими источниками, остается на совести Иринея и пересказывающего его Феодорита (Theod., *Haer. fab.* I. 24 /PG 83, 376B/).

²⁸ «Через него...» относится, конечно, к самому Иуде (per quem...), а не к таинству предательства; см. замечание к этому пассажи: Oort, 2009, 47.

²⁹ *Alii autem rursus Cain a superiore principalitate dicunt, et Esau et Core et Sodomitas et omnes tales cognates suos confitentur; et propter hoc a factore impugnatos, neminem ex eis malum accepisse. Sophia enim illud quod proprium ex ea erat abripiebat ex eis ad semetipsam. Et haec Iudam proditorem diligenter cognovisse dicunt, et solum prae ceteris*

Это свидетельство дает нам *terminus post quem* non для возникновения греческого оригинала *ЕвИуд*, на которое ссылался Иринея³⁰, но не для той версии, которая дошла в составе Кодекса Чакокс (см. ниже). Приведенный текст Иринея сохранился только в латинском переводе, но его пересказ с разной степенью точности (иногда с добавлением новых подробностей) донесли до нас по-гречески два более поздних автора, которые уже прямо называют эту анонимную у Иринея ересь ересью *каинитов*³¹.

Так, Феодорит Кирский (ок. 453 г.)³² в главе *Περὶ Καϊνῶν* пишет:

cognoscentem veritatem, perfecisse prodigionis mysterium: per quem et terrena et caelestia omnia dissoluta dicunt. Et confinctionem adferunt huiusmodi, Iudae evangelium illud vocantes (*Adv. haer.* I. 31. 1).

³⁰ Более точная датировка едва ли возможна; см., например, дату, предложенную на основании свидетельства ересиологов задолго до того, как стало известно коптское *ЕвИуд*: «Man kann höchstens vermuten, daß das Werk ungefähr zwischen 130 und 170 entstanden ist» (Puech—Blatz, 1990, 310); «between 130 and 170 or thereabouts» (Robinson, 2006, 59); ср.: «sometime around the middle of the second century» (Meyer, 2007, 45); «from a time no later than around the middle of the second century» (Meyer, 2009, 57); «...die Mitte oder das mittlere Drittel des zweiten Jahrhunderts» (Nagel, 2010, 94); «... vor ca. 180 n. Chr.», но насколько старше, чем 180 г. (т. е. время составления Иринеем своего труда), был этот текст, решить едва ли возможно как из-за крайней недостаточности наших свидетельств, так и по причине трудности более или менее точно датировать «псевдоэпиграфические гностические письменные памятники» (Wurst, 2012, 1224). — Вспомним также, что до находки коптского текста некоторые исследователи выражали сомнения в том, что сочинение с таким названием действительно существовало; см., например: «As for the “Gospel of Judas” <...> more probably, this is a faulty reference to *The Gospel of (Judas) Thomas* (*NHC* II. 2) used by various Gnostic (and other) groups» (Pearson, 1990, 106, прим. 43).

³¹ О том, что Иринея в главах I. 29—31 описывал не три самостоятельные ереси, а пересказывал содержание трех гностических сочинений, попавших в его руки уже после того, как он завершил работу над своим каталогом ересей, см. ниже: прим. 59; тех еретиков, у кого в ходу было *Evangelium Iudae*, Иринея не называет «каинитами» (для него они лишь *alii* среди прочих). Очевидно, что ярлык «каиниты» был не самоназванием, а обозначением, которое ввели в обиход более поздние ересиологи, идущие в своем стремлении к исчерпывающей систематизации еретических учений и школ по стопам Иринея; ср.: *haeresis quae dicuntur Cainaeorum* (Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 2 / Kroymann, 217. 11 сл./), а также: *Καϊνισταί* (Clem., *Strom.* VII. 108. 2), *Καϊνοί* (Orig., *Cels.* III. 13), *Καϊνοί* (Hippol., *Ref.* VIII. 20. 3). Заметим, что ни один из трех последних авторов, кажется, вообще ничего не знает об этих ересьях, кроме названия: у всех каиниты стоят в списке вместе с офитами, и лишь Ориген добавляет, что они «совсем оставили (учение) Иисуса» (ἐξ ὅλων ἀφοσιήσασα τοῦ Ἰησοῦ: *ibid.*). — О каинитах см. статью, написанную, правда, еще до введения в научный оборот *ЕвИуд*: Pearson, 1990.

³² В сочинении «Свод еретических басен» в пяти книгах (*Αἰρητικῆς κακομυθίας ἐπιτομή*; далее: Theod., *Haer. fab.*) первые четыре автор посвятил изложению различных ересей от Симона Мага до Нестория; среди своих источников Феодорит называет Иустина, Иринея, Климента Александрийского, Евсевия, но ни разу не ссылается на «Панарий» Епифания (см. ниже: прим. 34). О том, что одним из источников для этого труда послужил Псевдо-Тертуллиан (о нем см. ниже: прим. 50), см.: Lipsius, 1865.

только предатель Иуда, один из всех апостолов, имел знание об этом, поэтому и совершил он таинство предательства; (для подтверждения этого они) ссылаются на его (scil. Иуды) евангелие, которое сами и составили³³.

Епифаний (ок. 375 г.)³⁴ в главе *Κατὰ Καϊανῶν*, добавляя к рассказу Иринея подробности, заимствованные им из другого ересиологического труда³⁵, говорит о том, что эти еретики

приводят под его именем некое сочинение, которое называют «Евангелием Иуды»³⁶.

Греческая форма названия, сохраненная Епифанием, предполагает, на первый взгляд, авторство самого Иуды, и можно было бы думать, что составителя *ЕвИуд* мало заботил вопрос о том, что Иуда едва ли имел время составить свое евангелие: ведь согласно канонической евангельской традиции, которую наш автор, без сомнения, знал³⁷, Иуда покончил с собой накануне крестной смерти Иисуса (*Мф* 27. 3–5), следовательно, как раз в то время, в которое помещены события *ЕвИуд*³⁸.

³³ καὶ τὸν πρὸδότην δὲ Ἰούδαν μόνον ἐκ πάντων τῶν ἀποστόλων ταύτην ἐσχηκέναι τὴν γυνῶσιν φασι, καὶ διὰ τοῦτο τὸ τῆς πρὸδοσίας ἐνεργῆσαι μυστήριον. Προφέρουσι δὲ αὐτοῦ καὶ εὐαγγέλιον, ὅπερ ἐκεῖνοι συντεθεικάσιν (*Haer. fab.* I. 15/PG 83, 368B/); ср.: ἐκεῖνοι συντεθεικάσιν, т. е. «сами составили», вместо *adferunt* «ссылаются» у Иринея.

³⁴ В своем обширном труде «Панарий» (*Πανάριον*, лат. *Panarium*; далее: *Eriph.*, *Pan.*) епископ Саламина на Кипре Епифаний полемизирует не только с христианскими ересями, но и с учениями греческих философских школ (пифагорейцы, платоники и т. д.) и иудейских сект (фарисеи, саддукеи и т. д.); основным источником для разделов о христианских еретиках ему служили Иринея и, вероятно, утерянная «Синтаγμα» Ипполита Римского, но целый ряд свидетельств Епифаний черпал из не дошедших до нас (в том числе и устных) источников. По-прежнему ценным руководством в этом вопросе остается: Lipsius, 1865.

³⁵ Так, например, следуя, вероятно, за Ps.-Терт., *Adv. omn. haer.* 2 (ср. ниже: прим. 50), он говорит: «Каиниты утверждают, что Каин происходит от более могущественной силы и высшей власти (см. выше: прим. 25) <...>, а Авель — от более слабой силы (ἐκ τῆς ἁσθενεστεράς δυνάμεως)» (*Pan.* 38. 1. 2).

³⁶ συνταγματίον τι φέρειν ἐξ ὀνόματος αὐτοῦ, δὲ εὐαγγέλιον τοῦ Ἰούδα καλοῦσι (*Pan.* 38. 1. 5); думаю, что *συνταγματίον* τι не имеет никакого отношения к размеру сочинения, как считает *ван Орт* («according to Eriphanus, then, it was a short work»: Oort, 2009, 55), но является уничтожительным обозначением вроде «какая-то писанина» или т. п. — Ни Иринея, ни Епифаний не говорят о том, кто именно составил это евангелие: согласно их свидетельствам, почитатели Каина лишь ссылаются (*adferunt*, *φέρουσι*) на это евангелие. Тот же исследователь пытался доказать (нисколько, правда, меня не убедив), что глагол *adferre* в тексте Иринея вполне мог иметь значение «составлять», т. е. «that this Gospel is their (каинитов) own product» (*ibid.* 49).

³⁷ Джеймс Робинсон подчеркнул, что начальный (33. 1–14) и заключительный (58. 9–26) разделы сочинения схожи с рассказом канонических евангелий («similar to the canonical gospels»), но наиболее ощутимое влияние на автора оказала традиция, засвидетельствованная в *Лк–Деян* (Robinson, 2008); Schenke-Robinson, 2008; Sullivan, 2009 (знание автором *Мк*); см. также примечания к переводу.

³⁸ Для Феодорита именно это обстоятельство и служило одним из доказательств подложности *ЕвИуд*: еретики сами сочинили это евангелие, «поскольку Иуда сразу же (εὐθύς) удавился в наказание за предательство» (*Haer. fab.* I. 15/PG 83, 368B/).

Но ведь вполне можно предположить, что наш автор следовал иной традиции и просто не принимал свидетельства о самоубийстве Иуды (ср.: *Деян* 1. 18). Попытку совместить две взаимоисключающих друг друга версии смерти Иуды, встречающиеся в Новом Завете, предпринял уже в первой трети II в. Папий Иерапольский³⁹:

... Не умер Иуда в петле (τῆ ἀγχόνῃ), но продолжал жить, будучи вынутым (оттуда) до того, как он задохнулся; об этом свидетельствуют «Деяния апостолов» <...>. А вот что весьма достоверно (σφάεστερον) рассказывает Папий, ученик (апостола) Иоанна⁴⁰, в четвертой книге «Толкования господних речений» (ἡ ἐξέγρησις τῶν κυριακῶν λόγων): «Величайшим же примером нечестия в этом мире был Иуда, распухший плотью настолько (πρησθεὶς ἐλὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα), что не мог проходить там, где без труда проходила телега, но не только (туловище) было у него раздуто, но и голова: ведь веки глаз его, говорят, настолько распухли, что совсем он не видел света, глаза же его врач не мог рассмотреть даже при помощи диоптра (<διὰ> δίοπτρας): настолько глубоко находились они от поверхности (лица); уд (αἰδοῖον) же его был отвратительнее и больше всякого; (Иуда) носил в себе гной, истекающий из всего тела, и червей себе на позор <...>. И после многих страданий и мучений он умер...»⁴¹.

³⁹ Нижеследующая цитата из Папия дошла в катенах на *Мф* и *Деян* со ссылкой на Аполлинария (Ἀπολινάριου /sic/: Cramer, 1844, 231), но о каком из двух идет речь (современнике и компатриоте Папия Аполлинару Иерапольском, что, казалось бы, более правдоподобно, или об Аполлинару Лаодикийском /† ок. 390/), до конца не ясно; большинство исследователей склоняется в пользу последнего автора (ср.: Lake—Cadbury, 1933, 23, прим. 1 /Lake/). Весь текст повторен с дополнительными подробностями Феофилактом Болгарским (*Theoph. Bul.*) в его комментарии на *Деян* 1. 18 (*Exp. in Act.*: 521C—524B /PG 125/) с прямой ссылкой на Папия. — Фрагменты из утерянного труда Папия сохранились у целого ряда раннехристианских авторов; издание см.: Funk, 1906, 125—133 /Papiasfragmente/).

⁴⁰ Здесь Аполлинарий повторяет слова Ирины («Папий, ученик Иоанна...»: *Adv. haer.* V. 33. 4), свидетельство которого оспорил, ссылаясь на слова самого Папия, уже Евсевий, утверждая, что сам Папий никогда (οὐδαμῶς) не выдавал себя за «слушателя и самовидца» (ἀκροατὴν μὲν καὶ αὐτόπτην) апостолов, а веру получил от тех, кто был знаком (γνωρίμων) с апостолами (*H. E.* III. 39. 2).

⁴¹ Фр. 3 (Funk, 1906, 129). В рассказе Папия мы видим не только попытку примирить две традиции о смерти Иуды, каждая из которых имеет ветхозаветные реминисценции («удавился»: *Мф* 27. 5, ср.: «ἀπῆλθεν <...> ἀπήγξατο καὶ ἀπέθανεν» в *2Цар* 17. 23 о предателе Давида; «лопнуло чрево, и выпали все внутренности его»: *Деян* 1. 18, ср. подобное описание физических страданий нечестивца в *2Мак* 9. 7—18; об этих параллелях см.: Lake—Cadbury, 1933, 29—30 /Lake/; Haenchen, 1971, 160, прим. 5), но и желание показать отталкивающий внешний вид (и даже запах) предателя и заставить его как можно мучительнее страдать за свое преступление. — Феофилакт, комментируя *Мф* 27. 3—5, вкладывает в уста анонимных комментаторов попытку как-то оправдать Иуду: «А кое-кто говорит, что Иуда, хотя и был сребролюбив, надеялся, что <...> Христос не будет убит, но избежит иудеев, как часто избегал...» (ὕλελάμβανεν, ὅτι <...> ὁ Χριστὸς οὐκ ἀποκτανθήσεται, ἀλλὰ διαφύγῃ τοὺς Ἰουδαίους, ὡς πολλακίς διέφυγε...: *Enar. in Ev. Matth.* 460B /PG 123/). — Подчеркивая «раскаianie» Иуды в содеянном (*Мф* 27. 3—4), Ориген также не рисует его только черными красками; по его словам, Иуда был обуреваем «противоположными чувствами по отношению к учителю и не всей душой был против него» (ἐναντίας κρίσεισι <...>

Следуя этой или ей подобной традиции⁴² и веря в то, что Иуда продолжал жить после казни Иисуса, автор *ЕвИуд* по-новому оценивал сам факт предательства, а именно: Иуда предал Иисуса (58. 24–26), но в его деянии не было ничего, в чем он должен был бы раскаяться⁴³, а поэтому у него не было никаких оснований расставаться с жизнью⁴⁴. Так переосмысливая историю, изложенную в канонических текстах, автор вполне мог выдавать Иуду, которому Иисус наедине открыл истину⁴⁵, за составителя *ЕвИуд*⁴⁶.

περὶ τοῦ διδασκάλου οὗθ' ὄλη ψυχῆ γέγονε κατ' αὐτοῦ); более того, «он сохранил к нему какое-то подобие уважения» (σφύζων τι τῆς πρὸς αὐτὸν αἰδοῦς) и «не смог окончательно отвергнуть то, чему научился от Иисуса» (οὐ δυνηθέντι πάντῃ καταφρονῆσαι ὧν ἄπὸ τοῦ Ἰησοῦ μεμάθηκεν: *Cels.* II. 11); о конечной победе учения Христа над сребролюбием Иуды (ἐν αὐτῷ λείμμα τῶν Χριστοῦ λόγων ἐνίκησε τὴν φυλαργυρίαν) см.: id., *Com. Matth.* in 27. 3–10 (Klostermann, 244. 6–8).

⁴² Ср., например, вложенный в уста апостола Петра рассказ о том, как через несколько дней после воскресения Иисуса (в «последний день опресноков»: τελευταία ἡμέρα τῶν ἁζύμων) «двенадцать апостолов плакали и печалились» (очевидно, еще не зная о воскресении), что Иисус исчез из гроба (*ЕвПетр* XIV /58–59: Preuschen/; возникло не позже конца II в.); перед нами имплицитное свидетельство того, что Иуда и после казни Иисуса оставался с апостолами. — О том, что раннехристианская традиция об Иуде была значительно богаче, чем та, что донесли до нас канонические тексты, свидетельствует и Иринея, цитирующий всё ту же четвертую книгу сочинения Папия, который, ссылаясь на пресвитеров, слушавших апостола Иоанна, привел эпизод, в котором Господь учит: «Настанут дни (venient dies), когда будут расти виноградные лозы, на каждой будет по десять тысяч побегов, на каждом побеге — по десять тысяч гроздей...»; только «Иуда-предатель не поверил (non credente) и спросил: “Каким же образом такие растения будут произведены Господом?”» (*Adv. haer.* V. 33. 3–4 = Papias, Fr. 1). — Впрочем, нельзя исключить и того, что у Папия речь шла об Иуде Фоме, отличительной чертой которого, засвидетельствованной только в *Ин* 20. 25, было «неверие» (...οὐ μὴ πιστεύσω); под пером же Иринея Иуда Фома превратился в Иуду-предателя (о путанице этих имен см. ниже: прим. 431).

⁴³ Ср. слова раскаявшегося (μεταμελεθεῖς) Иуды: «Согрешил я, предав кровь невинную» (*Мф* 27. 4); в *Деян* 1. 18 о раскаянии Иуды нет речи. — Иную оценку поступка Иуды в *ЕвИуд* дает целый ряд современных исследователей, толкуя, на мой взгляд довольно предвзято, содержание и смысл *ЕвИуд* (см. ниже: прим. 132–136).

⁴⁴ Следовательно, у Иуды оставалось время, чтобы написать евангелие. — В нашем тексте Иисус предсказывает Иуде печальное будущее: «Ты станешь тринадцатым и будешь проклинаем другими поколениями, но ты будешь править (ἄρχω) над ними...» (46. 19–23; ср.: 36. 1–4; — очевидная полемика с оценкой Иуды церковными христианами; см. ниже: прим. 121–127 и 136), но не предсказывает ему смерти. Ср. также видение Иуды: «В видении увидел я себя (и то) как двенадцать учеников бросают в меня камни и преследуют [меня]» (44. 24 сл.; см. ниже: комм. ad loc. по поводу «двенадцать»).

⁴⁵ О том, что не все ученики, а лишь избранные удостоивались быть соучастниками какого-то события или беседы, свидетельствуют не только гностические тексты, но и сами канонические евангелия: так, например, в *Мк* 9. 2 при преображении Иисуса присутствуют только Петр, Иаков и Иоанн, а в *Мк* 13. 3 на Масличную гору Иисус берет только Петра, Иакова, Иоанна и Андрея.

⁴⁶ Ср. представление автора одного из гностических сочинений о том, что ученики Иисуса записывали рассказанное учителем в своих книгах: «...все двенадцать учеников сидели вместе и вспоминали то, что Спаситель сказал каждому из них, будь то тайно

Между тем, в уцелевшем тексте нет никакого намека на то, что именно Иуда написал это сочинение, как это мы видим при объяснении авторства в некоторых текстах из Наг Хаммади. Так, в *ЕвФом* 32. 11–12 (*ННС* II. 2) прямо говорится о том, что апостол «Близнец Иуда Фома сам записал» (αϭϩϩαῖϭου ἄβι διδυμος ἰουδας φωμας) сокровенные слова Иисуса⁴⁷. Во всех версиях «Апокрифа Иоанна» (далее: *АпИн*) говорится о том, что Спаситель открыл тайное учение (μυστήριον) апостолу Иоанну, чтобы тот «записал его и оно могло сохраняться, не подвергаясь изменениям (ῥῆ οὐταχρο)»; Иоанн, очевидно, так и сделал, о чем свидетельствуют две формы названия сочинения: в пространной версии оно названо «Апокрифы по Иоанну» (κατα ἰωῶαννην ἄποκρυφον⁴⁸ = *τὰ κατὰ Ἰωάννην ἀπόκρυφα: 32. 8–10 / *ННС* II. 1/), а в краткой — «Апокриф Иоанна» (παποκρυφον ἰωῶαννης = *τὸ ἀπόκρυφον τοῦ Ἰωάννου: 40. 10–11 / *ННС* III. 1/). Таким образом, форма названия, указывающая на авторство, могла быть как с предлогом κατα, так и с предлогом ἄ (= τοῦ).

Форму τοῦ Ἰουδα (= ἰουδας в нашем тексте) можно, однако, понимать не только как genitivus subjectivus (auctoris), т. е. «Благовестие, написанное Иудой», но и как genitivus objectivus, и в этом случае переводом названия сочинения будет «Благовестие об Иуде». Такой родительный падеж мы встречаем, например, в *Мк* 1. 1: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (ταρχη ἰηεϩαγγελιον ἰῖϭ πεχϭ в коптском переводе), где это сочетание, конечно, следует переводить не как «начало благовестия Иисуса Христа» (так, например, в *СП*), а как «начало благовестия об Иисусе Христе»⁴⁹.

В своем сообщении Иринея не объяснил, что именно он имел в виду, говоря о «тайнстве предательства» (proditionis mysterium; τὸ τῆς προδοσίας <...> μυστήριον

(ἰπετρῖν) или явно (ἰπετοϩανῆ; scil. или наедине кому-то одному, или всем вместе), [и записывали] это в книги» (*АпИак* 2. 8–16 / *ННС* I. 2/).

⁴⁷ Вместе с тем мы находим и свидетельства того, что «ученик» мог прибегать для этого к помощи «секретаря». Так, в *ФомАтл* 138. 2–4 (*ННС* II. 7) читаем о том, что сокровенные слова, которые Иисус говорил Иуде Фоме, «я, μαθαῖας, сам записал (ναῖ εἰνταῖσαϩου ἀνοκ ϩωшт μαθαῖας), поскольку находился с ними и слушал их, когда они говорили друг с другом»; ср.: «Речь, которую произнес Иаков Праведный в Иерусалиме, записал μαρεῖν» (*2АпокИак* 44. 13–16 / *ННС* V. 4/).

⁴⁸ Форма ἰωῶαννην в вин. пад. свидетельствует о том, что именно такое название было в не дошедшем до нас греческом оригинале сочинения. Слово «апокриф(ы)» в названии сочинения означает, конечно, «тайное, скрытое учение, записанное в книгу», а не «книгу, не вошедшую в канон»; ср., например, *АпИак* (1. 29 сл. / *ННС* I. 2/), где Иаков говорит своему корреспонденту: я послал тебе «апокриф (ἀποκρυφον), который Спаситель явил мне» и т. д.

⁴⁹ Впрочем, не имей мы в своем распоряжении греческой формы названия сочинения, мы с полным основанием могли бы перевести сочетание πεϩαγγελιον ἰουδας как «благовестие Иуде» (или «для Иуды»), т. е. «благовестие (которое Иисус втайне ото всех апостолов передал) Иуде», тем самым устраняя недоразумение с авторством самого Иуды: ведь коптский предлог ἰ перед именем одинаково передает как родительный падеж, так и дательный (ср. также латинский перевод Иринея: Iudae evangelium). — Именно в этом значении, вероятно, следует понимать и слова из колофона *ЕвЕг* (см. выше: прим. 17 и ниже: прим. 65): πεϩαγγελιον ἰἰρηῖνῖκνῆ, т. е. «Благовестие египтянам» (а не «Евангелие египтян»).

у Феодорита), однако Псевдо-Тертуллиан⁵⁰, независимо от Иринея излагая еретическое учение каинитов (*haeresis, quae dicitur Cainaeorum*), не упоминая, правда, о том, что у них в ходу было «Евангелие Иуды», и не употребляя этого сочетания, раскрывает нам суть этого «тайнства»:

Они прославляют Каина, как если бы он произошел от некоей могущественной силы (*ex quadam potenti virtute*), которая действовала в нем; Авель же был произведен на свет, зачатый от низшей силы (*ex inferiore virtute*), и поэтому оказался низшим (*inferiorem*). Те, кто это утверждает, защищают даже предателя Иуду (*Iudam proditorem defendunt*), рассказывая о том, что он достоин удивления и является великим (*admirabilem illum et magnum esse*) из-за той пользы, которую он принес человеческому роду.

Ибо некоторые из них считают, что Иуде следует принести благодарность вот по какой причине: они утверждают, что Иуда, понимая, что Христос хотел извратить истину (*vellet veritatem subvertere*), предал его, чтобы истина не смогла быть извращена (*ne subverti veritas posset*)⁵¹.

А другие спорят (с ними) и говорят так: «Поскольку силы этого мира (*potestates huius mundi*) не хотели, чтобы Христос пострадал, чтобы через его смерть не было уготовано спасение человеческому роду, то (Иуда), заботясь о спасении рода человеческого (*saluti consulens generis humani*), предал Христа, чтобы спасению, которому препятствовали силы (*virtutes*), противодействовавшие тому, чтобы Христос пострадал, ничто не смогло помешать; и таким образом через страдание Христа спасение человеческого рода не могло бы быть задержано (*et ideo per passionem Christi non posset salus humani generis retardari*)»⁵².

⁵⁰ Ересиологическое сочинение «*Adversus omnes haereses*», присвоенное рукописной традицией Тертуллиану, но являющееся латинским переводом утерянного греческого оригинала, содержит описание 32 ересей; вопрос о греческом оригинале (была ли это «Синтагма» Ипполита Римского или какой-то трактат папы Зефирина /198–217/, переведенный на латинский Викторинном из Петавии /†304/) следует, видимо, оставить пока открытым (см.: Altaner–Stuiber, 1980, 154, 182–183).

⁵¹ По поводу этой фразы *Вурст* замечает: «...Jesus was prevented from “subverting the truth” by the betrayal, a view that *remains very obscure* for us and may be regarded a *typical distortion of an orthodox Christian writer*» (Kasser et al., 2006, 126; курсив. — *А.Х.*). Свидетельство о том, что Христос хотел извратить истину, но ему помешал Иуда, осталось бы, действительно, темным, если бы не параллельный, но с дополнительными подробностями текст у Епифания, в котором говорится, что Христос, по учению каинитов, «хотел извратить установления (иудейского) Закона» (βουλόμενον διαστρέφειν τὰ κατὰ τὸν νόμον) и тем самым «уничтожить доброе учение (scil. Закона)» (καταλύειν τὰ καλῶς δεδιδαγμένα: *Pan.* 38. 3. 3).

⁵² *Adv. omn. haer.* 2 (217. 11 сл.). В передаче Епифания эта вторая группа каинитов утверждала, что Христос «был благ и (Иуда) предал его, получив небесное знание (παρέδωκεν κατὰ τὴν ἐπουράνιον γνῶσιν); ибо, по их словам, архонты (ἄρχοντες = *potestates* и *virtutes* латинского текста) узнали, что если Христос будет предан кресту, то истощится их слабая сила, и, говорят, Иуда, узнав это, поспешил и сделал все, чтобы предать его, совершив (тем самым) благое дело нам во спасение; и мы должны благодарить его и воздавать ему хвалу, потому что через него было уготовано нам спасение через крест (ἢ τοῦ σταυροῦ σωτηρία) и вследствие этого — откровение о горнем мире (τῶν ἄνω ἀποκάλυψις)» (*Pan.* 38. 3. 4–5). — Ок. 385 г. Филастрий из Брешии в своем компилятивном «*Diversarum*

Тем не менее, поскольку ни Ириней, ни другие ересиологи не привели ни одной цитаты из «Евангелия Иуды»⁵³, мы не можем быть уверены в том, что теперь в нашем распоряжении оказалось именно то сочинение, которое они упоминают⁵⁴: ведь, с одной стороны, мы знаем, что у еретиков в ходу могли быть разные сочинения с одним и тем же названием⁵⁵; с другой стороны, еретические

hereseon liber», охватывающем 156 ересей, также говорит о «других», которые «установили ересь от Иуды предателя» (alii autem ab Iuda traditore instituerunt heresim...: *Div. her.* 34 / *Mag.* 18. 23 сл./), не называя, правда, этих еретиков каинитами и не упоминая о том, что у них в ходу было *Iudae evangelium*, но не добавляет ничего нового к тому, что мы знаем из Ps.-Tert.

⁵³ Само по себе то, что Ириней ни разу не цитирует *ЕвИуд*, еще не может свидетельствовать о том, что он его не читал, он мог просто не захотеть приводить цитаты из столь, по его убеждению, богомерзкого сочинения. Тем не менее, у исследователей уже сложился consensus в том, что Ириней знал об этом сочинении только понаслышке: «...he /scil. Ириней/ seemed to know the Gospel Judas only from hearsay» (Kasser et al., 2006, 127–128 = id., 2007, 178 /Wurst/); «Irenée, qui n'a manifestement lu le texte dont il parle...» (Painchaud, 2006, 554); «Auch ist offenkundig, dass Irenäus das "Evangelium des Judas" nicht selbst gelesen hat, sondern es nur vom Hörensagen kennt» и «...angesichts der Tatsache, dass Irenäus dieses Evangelium nicht selbst gelesen hat» (Nagel, 2007, 220, 224); ср., однако, более осторожное утверждение: «Whether Irenaeus actually read all or part of the *Gospel of Judas* is uncertain, but he seems to have been familiar with its contents...» (Meyer, 2009, 57). — При этом мало обращается внимания на следующие за упоминанием *Iudae evangelium* слова самого Ириней, которые могут служить доказательством того, что он все-таки читал это сочинение: «я и сам собрал их (scil. еретиков, у которых в ходу было *ЕвИуд*) сочинения (collegi eorum conscriptiones), где они призывают уничтожить дела Hysterae...» (*Adv. haer.* I. 31. 2), поэтому *van Ort*, совершенно справедливо подчеркнув, что ересиолог собрал эти книги, конечно, для того, чтобы их прочитать, завершает дискуссию словами: «...there seems to be no other conclusion in regard to the *Gospel of Judas*: Irenaeus will have had first-hand knowledge of its existence and contents and, moreover, he himself appears to have read the text» (Oort, 2009, 52–54). — Феодорит же и Епифаний, в основном повторяющие Ириней, вряд ли сами видели и читали этот текст.

⁵⁴ Думаю, что утверждение: «...we have no evidence to suppose that more than one Gospel of Judas circulated in antiquity» (Kasser et al., 2006, 132 /Wurst/; ср.: «Da es jedoch keinen Grund gibt, an der prinzipiellen Identität des koptischen Judasevangeliums mit dem von Irenäus erwähnten *Iudae evangelium* zu zweifeln...»: Wurst, 2012, 1224) следует признать не очень убедительным и, наверное, преждевременным, ведь отсутствие свидетельств ересиологов о том, что в христианском мире имело хождение несколько разных сочинений с одинаковым названием «Евангелие Иуды», ни о чем еще не говорит: эти сочинения просто могли не попасться ересиологам в руки и поэтому не оставить никакого следа в церковной традиции.

⁵⁵ Так, например, Епифаний в главе «Против гностиков» сохранил цитату из какого-то «Евангелия Филиппа» (*Pan.* 26. 13. 2), которая не находит параллелей в тексте *ЕвФил* (*NHC* II. 3; см. выше: прим. 16); впрочем, ересиолог не называет это евангелие *εὐαγγέλιον κατὰ Φιλίππον*, а дает его описательное название (*εἰς ὄνομα Φιλίππου* <...> *εὐαγγέλιον πεπλασμένον*), сочетание, за которым вполне могло стоять и название *εὐαγγέλιον τοῦ Φιλίππου*, а само сочинение не имеет ничего общего с коптским *ЕвФил*. Несколько раз цитируемое Климентом Александрийским (*Strom.* II. 45. 4; III. 45. 3; 63. 1; 64. 1; 92. 2) *τὸ κατ' Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον*, т. е. «Евангелие от египтян», не имеет ничего общего с *ЕвЕг* (*NHC* III. 2 и IV. 2; см. выше: прим. 17 и ниже: прим. 65).

сочинения как не подвергавшиеся никакой цензуре и свободные от строгостей *канона* были открыты для различного рода редакционной работы — их могли дополнять, сокращать⁵⁶, подвергать смысловой правке⁵⁷ и т. п.

Впрочем, даже если упоминаемое ересиологами «Евангелие Иуды» и *ЕвИуд* из кодекса Чакас являются не одним и тем же сочинением, а двумя разными (версиями?), но с одинаковым названием (вопрос, на который из-за недостатка надежных свидетельств лучше пока не давать ответа)⁵⁸, очевидно следующее:

⁵⁶ Достаточно назвать пространную и краткую версию *АпИн* (см. ниже: прим. 64); вспомним также, что Ипполит приводит пассаж из «Евангелия от Фомы» (τὸ κατὰ Θωμᾶν <...> εὐαγγέλιον: *Ref.* V. 7. 20), который представляет собой более пространную версию того же речения из *ЕвФом* (33. 5–11: *log.* 4 /*ННС* II. 2/; см. выше: прим. 15). — За пределами рукописей из Наг Хаммади достаточно вспомнить хотя бы так называемое «Евангелие детства Иисуса» (по своему жанру не имеющее ничего общего с каноническими евангелиями), авторство которого приписано «израильскому философу» (scil. апостолу) Фоме и которое дошло в переводе с греческого на латинском, сирийском, грузинском, арабском, эфиопском и церковнославянском языках: на каждом из них сочинение обрело самостоятельную жизнь, подвергаясь все новым и новым переделкам, так что восстановить первоначальный состав сочинения представляется едва ли возможным (подробнее: Köster, 1984, 1484–1485; Cullmann, 1990, 349–353).

⁵⁷ Это отчетливо видно на примере двух текстов, расположенных в рукописи один за другим: за трактатом «Блаженный Евгност» (*ННС* III. 3 = *БлЕвг*), повествующим об устройстве горнего мира (в форме *послания* учителя ученику), следует сочинение «Премудрость Иисуса Христа» (*ННС* III. 4 = *ПремИХ*), которое является переработкой *БлЕвг* и в котором все христианские реалии, имплицитно присутствующие в *БлЕвг*, выступают на поверхность: откровение вкладывается здесь уже не в уста гностического учителя по имени Евгност, а, провоцируемое вопросами апостолов, в уста Иисуса, и, таким образом, исходное *послание* превращено в *диалог*. — Оба сочинения дошли в двух списках (*БлЕвг* — *ННС* III. 3 и V. 1; *ПремИХ* — *ННС* III. 4 и *ВГ* 3); издание: Parrott, 1991; Barry, 1993; Pasquier, 2000; о возможном происхождении этих двух сочинений см.: Khosroev, 1999.

⁵⁸ У меня нет уверенности в том, что мы имеем дело с одним и тем же (хотя и подвергшимся в ходе времени существенной редактуре) сочинением (ср. ниже: прим. 94 и 144), как это признается теперь целым рядом исследователей: «...we can confident in saying that the *Gospel of Judas* mentioned by Irenaeus is *identical* with the newly discovered Coptic Gospel of Judas» (Kasser et al., 2006: Wurst, 132); «...it is certainly to be identified with the gospel of that title said to have been used among some Gnostics by St. Irenaeus» (Pearson, 2007, 96); ср.: упомянутое Иринеем евангелие «may now be identified as a version of the Gospel of Judas in Codex Tchacos» (ibid., 10 /Meyer/). — Возражая на первое утверждение («...is identical»), осторожный в своих суждениях *Нагель* на многочисленных примерах сочинений-дублетов из Наг Хаммади заметил, что одна версия могла значительно отличаться от другой, но, подчеркнув при этом, что мы не располагаем древними свидетельствами о том, что у гностиков в ходу было несколько сочинений с этим названием («...in der Tat gibt es keinen Hinweis, dass unter dem gleichen Titel unterschiedliche Evangelien im Umlauf waren»: Nagel, 2007, 225), он все же склонен видеть в коптском тексте существенно измененную версию текста, о котором говорил Иринея. — При этом вспомним всё же две версии предательства Иуды (Ps.-Tert. и Epirh.; см. выше: прим. 51, 52), которые вполне могли излагаться в двух разных сочинениях, имевших своим главным персонажем Иуду, но мотивировавших его деяние по-разному.

центральным персонажем обоих сочинений был Иуда, которому отведена главенствующая по сравнению с другими апостолами роль.

При этом бросается в глаза существенное различие между свидетельством Ирины и нашим текстом: в пересказе ересиолога ни слова не говорится о мифологическом содержании *Evangelium Iudae*, а коптское *ЕвИуд* в своей ключевой части содержит развернутый *теогонический* и *космогонический* миф (47. 1–53. 7), который с вариациями засвидетельствован в нескольких сочинениях *мифологического гностицизма*⁵⁹. Никак не настаивая на тождестве двух сочинений, замечу, что отсутствие у Ирины всякого упоминания мифологии в *Evangelium Iudae* может иметь более простое, чем предлагаемое некоторыми исследователями⁶⁰ объяснение: описывая в *Adv. haer.* I. 29–31 три родственные системы мифологического гностицизма, в главах 29–30 Ириной подробно останавливается на содержании мифа, который он нашел в двух первых сочинениях, пересказывать же миф третьего сочинения, которым было *Evangelium Iudae*, он не стал,

⁵⁹ Джон Тёрнер, заключив на основании этого различия, что Ириной не читал *ЕвИуд*, а знал лишь его название и то, что в нем предательство Иуды изображалось как положительное деяние («...Jesus's betrayal as a positive act»), продолжает: «Had Irenaeus actually read it, he surely would have associated its Sethian theogony with the theogony he summarized in *Adv. haer.* I. 29, rather than inventing a new “Cainite” heresy» (Turner, 2008, 192). — На это можно заметить, что Ириной вовсе не изобретал «новой ереси», а в главах 29–31, нигде не называя оппонентов по именам, как он неизменно делал это при описании других ересей, говорит лишь о «множестве гностиков» (*multitudo gnosticorum*), из которых одни (*quidam enim eorum*), говорят одно (I. 29. 1), другие (*alii autem rursus*) другое (I. 30. 1), а третьи (*alii autem rursus*) третье (I. 31. 1), и если бы Ириной хотел выделить каждого из них в отдельную ересь, то, наверное, придумал бы им названия. Скорее всего, приводя в главах 29–31 различные учения гностиков, он пересказывал всего-навсего три различных гностических сочинения, которые попали в его руки, когда он уже закончил свой каталог еретиков и подвел итог всему вышесказанному словами: «невозможно назвать число тех, кто тем или иным образом отпал от истины» («*non est numerum dicere eorum qui secundum alterum et alterum modum exciderunt a veritate*»: *Adv. haer.* I. 28. 2). Последующие ересиологи восприняли эти три пересказа как три различные ереси и дали им названия по именам главных действующих лиц этих сочинений (I. 29: барбелоиты; I. 30: сифиане, или офиты; I. 31: каиниты); ср. выше: прим. 31 и ниже: прим. 63.

⁶⁰ Так, Тёрнер, задав вопрос, «whether the *Gospel of Judas* they (scil. ересиологи) had in mind was a work other than the one found in Codex Tchacos», отвечает на него: наше *ЕвИуд* является позднейшей *сифианской* переделкой («a Sethian rewriting»; о термине «сифиане» см. ниже: прим. 76 и 93) более раннего *ЕвИуд*, и нынешняя версия этого сочинения может принадлежать к той стадии развития сифианства (конец II в.), на которой сифиане оказались вовлечены в жестокую полемику с «прото-ортодоксальными христианскими группами» (Turner, 2008, 229); ср.: «...rather than being a document whose Sethian themes are not yet fully developed, the *Gospel of Judas* in its present form appears to be a quite late and distant offshoot of Sethianism» (Schenke-Robinson, 2008, 89); Робинсон считает, что мифологическая часть сочинения является «вставкой» в первоначальный диалог Иисуса и Иуды: «...it is apparent that pages 47–57 comprise a kind of Gnostic mythological intrusion into a dialogue of Jesus and Judas» (Robinson, 2008, 63–64; см. также: Schenke-Robinson, 2009, 90–92). С другими аргументами Мейер доказывает (но не убеждает меня), что *ЕвИуд* засвидетельствовало именно раннюю стадию в развитии сифианства (середина II в.), когда, по его словам, «the Sethians were young» (Meier, 2009, 59).

очевидно, по той причине, что миф, там изложенный, не намного отличался от содержащегося в двух первых сочинениях⁶¹, поэтому он довольствовался лишь тем, что в I. 31. 1 подчеркнул самую существенную и (по сравнению с двумя предыдущими сочинениями) новую идею этого текста, а именно избранность Иуды и «таинство предательства»⁶².

Две схожие мифологические системы, изложенные в тех двух гностических сочинениях, которые подробно описал Ириней в главах 29–30 первой книги⁶³, находят теперь параллели в целом ряде гностических сочинений, дошедших до нас на коптском. Эта группа насчитывает без малого два десятка (учитывая и дубли-ты) текстов разной степени сохранности: *АпИн* (*ННС* II. 1; III. 1; IV. 1; *BG* 2)⁶⁴; *ЕвЕз*

⁶¹ Поэтому, наверное, не случайно он поместил рассказ об этих трех сочинениях один за другим. — Однако *Тёрнер*, не принимая во внимание этого обстоятельства, смело утверждает, что «даже белое чтение (коптского) *ЕвИуд* показывает, что эти “патристические авторы” (scil. Iren., Ps.-Tert., Eriph., Theod.) по сути дела ничего не знали (knew virtually nothing) не только о его содержании, кроме названия», но и не знали о том, какой ветви гностицизма оно принадлежит (Turner, 2008, 192).

⁶² *Фредерик Виссе* задолго до того, как *ЕвИуд* стало известно, высказал подобное предположение, исходя, правда, из того, что в *Adv. haer.* I. 29–31 Ириней зависел от своего источника («Irenaeus was dependent on a heresiological source»), в котором содержалось изложение трех не названных по имени ересей; при изложении последней ереси, соответствующей у Ириней I. 31. 1–2, «his source had lost interest in quoting extensively from the Gnostic tractates which it had available but rather mentions one by name, the Gospel of Judas...» (Wisse, 1971, 215); ср. его уже не столь категорическое утверждение в более поздней работе: «Irenaeus or his source...» (id., 1981, 569).

⁶³ О подобной разновидности мифологического гностицизма говорят и другие ересиологи, правда, уже рассматривая эти две родственные мифологии, почерпнутые Иринеем из двух сочинений, как принадлежащие двум самостоятельным ересям; см. у Псевдо-Тертуллиана: haeretici <...> qui Ophitae nuncupantur (*Adv. omn. haer.* 2 /Kroymann, 216. 3 сл./) и haeresis <...> quae dicitur Sethoitarum (ibid. 2 /218. 2–22/); ср. также: Theod., *Haer. fab.* I. 13 (περὶ Βαρβηλιωτῶν... /PG 83, 361C/ = Iren., *Adv. haer.* I. 29) и ibid. I. 14 (περὶ Σηθιανῶν ἢ Ὀφιαῶν... с отождествлением сифиан и офитов); Eriph., *Pan.* 26; 39–40; ср. выше: прим. 59. — Крайне фрагментированное коптское (переведенное с греческого) сочинение, сохранившее в рукописи IV в. обрывок полемики с гностическим учением об архонте Иалдабаофе, также упоминает «учение сифиан» ([ΤΕΓΝΩ]ΜΝ ΠΠΣΝΘΙΑΝΟΣ), но время и место возникновения оригинала трактата остается пока предметом догадок: по предположению издателя речь идет об Александрии времен Климента, т. е. о конце II в. (Schenke-Robinson, 2004, 2, XI–XV; фотография пассажа: ibid. 1, 256 /Nr. 128/); позднее она еще более удревнила его возраст: «...so called “Berlin Coptic Book” of the early second century» (id., 2009, 90, прим. 69).

⁶⁴ Религиозный, насыщенный мифологическими реалиями трактат в форме монолога, вложенного в уста Христа, в котором он рассказывает о непостижимой природе верховного Бога, об устройстве божественного мира, о Иалдабаофе и т. п.; во второй части монолог переходит в диалог, и Христос отвечает на вопросы апостола Иоанна, завершая беседу призывом записать все услышанное и держать это в тайне от непосвященных: «Ибо это (учение) является тайной (μυστήριον) неколебимого рода (γενεά)». — Две рукописи содержат пространную версию сочинения (II. 1 и IV. 1), а две краткую (III. 1 и *BG* 2); издание: Krause, 1962 (три версии из Наг Хаммади); Waldstein–Wisse, 1995 (синописис всех четырех версий).

(*ННС* III. 2; IV. 2)⁶⁵; *ИнАрх* (*ННС* II. 4)⁶⁶; *Апокадам* (*ННС* V. 5)⁶⁷; «Три стелы Сифа» (*ННС* VII. 5)⁶⁸; *Зостр* (*ННС* VIII. 1)⁶⁹; «Мелхиседек» (*ННС* IX. 1)⁷⁰; «Норея» (*ННС* IX. 2)⁷¹;

⁶⁵ Первая часть этого трактата, не менее *АлИн* изобилующего мифологическими реалиями, посвящена происхождению небесного мира, вторая — происхождению рода Сифа. Сочинение дошло в двух списках, в основе которых, по всей видимости, лежал один и тот же перевод с греческого, но в ходе рукописной традиции версии разошлись; в одном из списков авторство присвоено Сифу: «Это книга, которую написал великий Сиф» (ταῖ τε τῶν λόγων τῆς ἀποκατάστασις τοῦ κόσμου / *ННС* III. 2/); издание см. выше: прим. 17.

⁶⁶ Трактат, в котором, со ссылкой на авторитет апостола Павла, толкуются события, рассказанные в первых главах книги «Бытия» (но с привлечением мифологического материала, там отсутствующего); далее следует рассказ об откровении, полученном от ангела Елелеф дочерью Евы и сестрой Сифа Нореей; издание: Nagel, 1970 (с попыткой обратного перевода на греческий язык оригинала); Варс, 1980; Bullard—Layton в: Layton, 1989, 1, 220–259.

⁶⁷ Сочинение содержит рассказ Адама своему сыну Сифу о потере им с Евой своего андрогинного единства, о грядущем потопе и о будущей судьбе мира; издание текста: MacRae в: Parrott, 1979, 151–195; Morard, 1985; русский перевод см.: Еланская, 2001, 343–350. Сочинение не имеет ничего общего с одноименным, которое цитируется в *Кёльнском манихеском кодексе* (*СМС* 49. 16 сл.); см.: Хосроев, 2007, 293–294. Епифаний говорит о том, что у *гностиков* в ходу были сочинения под названием 'Αποκαλύψεις <...> τοῦ Ἀδάμ (*Ран.* 26. 8. 1), но не приводит из них ни одной цитаты.

⁶⁸ Повествование в форме молитвы и гимнов, обращенных к высшим божественным сущностям, представлено как апокалиптическое «видение Досифея о трех стелах Сифа, отца живого и неколебимого рода» (...†γενεὰ ἐστον ἄψω πατρὶς: 118. 12–13; об этом сочетании см. ниже: прим. 79); издание текста: Goehring—Robinson в: Pearson, 1996, 371–421; Claude, 1983.

⁶⁹ Самый большой текст из собрания Наг Хаммади (132 страницы рукописи дошли, правда, в весьма плохом состоянии) рассказывает о восхождении пророка Зостриана на небеса в сопровождении «ангела знания (γνώσις)», где он получает *откровения* от различных ангелов; по возвращении на землю Зостриан записывает увиденное на табличках и оставляет их как «знание» для потомков, «живых избранных»; издание текста: Sieber—Layton в: Sieber, 1991, 7–225; Bagy et al., 2000.

⁷⁰ Рассказ (текст сильно разрушен) об *откровениях*, которые Мелхиседек, «священник Бога высочайшего» (ср.: *Евр* 7. 1–3), получил об Иисусе Христе от небесных посланников с предостережением «не открывать эти откровения (ἀποκαλύψεις) никому из плотских (σάρξ)»; издание: Pearson—Giversen в: Pearson, 1981, 19–85; Funk et al., 2001.

⁷¹ Текст без заглавия, получивший это условное название от имени Норея (νωρεά: 27. 21; нореά: 29. 3), которая страстно обращается к «Отцу Всего» и его окружению, содержит гимническое восхваление высших сил. В целом ряде текстов мифологического гностицизма «Норея» занимает видное место: см., например, *ПрМир* 102. 10–11 (*ННС* II. 5), где упоминается «Первая книга (βιβλος) Нореи»; ср. *ibid.* 102. 24–25: «Первое слово (λόγος) Нореи»; *ИнАрх* 91. 34 (*ННС* II. 4), где она представлена дочерью Евы и сестрой Сифа (см. выше: прим. 66); ср. также *Ерпф.*, *Ран.* 26. 1. 4, где она (Νωρία) в учении гностиков представлена женой Ноя. — Подробно об имени и его возможной этимологии см.: Pearson, 1977. Издание: Roberge в: Варс—Roberge, 1980, 149–168; Pearson—Giversen в: Pearson, 1981, 87–99.

«Марсан» (*ННС* X. 1)⁷²; «Аллоген» (*ННС* XI. 3)⁷³; «Трехобразная Протенойя» (*ННС* XIII. 1)⁷⁴; «Трактат без названия» (*CodBr* 2)⁷⁵; *ЕвИуд* (*CodTch* 3); «Аллоген» (*CodTch* 4).

Эти в той или иной мере схожие друг с другом тексты большинство исследователей предпочитает называть *сифианскими*⁷⁶. Основанием для этого обозначения служит, по их убеждению, то обстоятельство, что библейский Сиф, о котором повествует книга «Бытия»⁷⁷, играет во многих из них центральную роль,

⁷² Видения пророка, проходящего через различные уровни бытия, которые называются «тринадцатью печатями (σφραγίς)»: от материального (ὕλικός) мира до тринадцатой печати, которая является обителью Молчащего и Непознаваемого (Бога) (*Марс* 4. 19–22 / *ННС* X. 1/); рассуждения о сущности Бога и о мистическом значении букв. Один из наиболее сильно поврежденных текстов собрания из Наг Хаммади; издание: Pearson, 1981, 211–352; Funk et al., 2000.

⁷³ Рассказ об *откровениях*, полученных Аллогеном от ангела, а затем о его видениях при восхождении на небеса; текст сильно разрушен; издание: Wire–Turner в: Hedrick, 1990, 173–267; Funk et al., 2004.

⁷⁴ прωτηνηοια τριμορφος (50. 22) — *апокалиптический* рассказ от первого лица о трех схождениях в этот мир женской ипостаси верховного Бога, которая называет себя «Первой мыслью Отца» и «Барбело»: в первом схождении она разрывает оковы демонов, ее следующее схождение возвестит о конце этого эона и о наступлении эона Света, в третьем схождении она выступает как Логос, который, среди прочего, спасает Иисуса с креста. Издание: Turner в: Hedrick, 1990, 371–433; Poirier, 2006.

⁷⁵ Этот безымянный трактат, содержащий пространное описание устройства горнего мира, дошел в составе так называемого Codex Bezae Cantabrigiae (V–VI в. = *CodBr*), ставшего известным в первой половине XIX в.; издание: Baynes, 1933. — Уже в 1925 г. *Карл Шмидт* на основе родства ряда мифологических текстов со свидетельством Иринейя (*Adv. haer.* I. 29–30; ср. выше: прим. 63) предположил, что сочинение вышло из-под пера сифиан-архонтиков (Schmidt–Till, 1954, XXXIV).

⁷⁶ Главным защитником этого обозначения, введенного уже ересиологами, был *Ганс-Мартин Шенке* (Schenke, 1974; id., 1981), и с его легкой руки понятие *сифианство* вошло теперь в широкий научный обиход; перечисленные выше тексты он выделил в особую группу (a constellation of texts) как принадлежащие иной, нежели валентинианство и др., разновидности гностицизма (Schenke, 1981, 588), о которой знали и ересиологи (Iren., *Adv. haer.* I. 29: гностики; ibid. I. 30: alii; Ps.–Tert. 2; Epiph., *Pan.* 26: гностики, или борбориты; 39: сифиане; 40: архонтики; ср. выше: прим. 63). *Шенке* был уверен в том, что «originally and essentially Gnostic Sethianism, or Sethian Gnosis, is non-Christian and even pre-Christian <...> This in my opinion is incontestable», ссылаясь при этом на то, что «большинство сочинений этой группы текстов не содержат вообще христианских элементов» («...no Christian elements at all»: id., 1981, 607), и в этом убеждении он также нашел многочисленных сторонников. — К весьма спорному вопросу о «дохристианском» гностицизме я обращаюсь в следующей книге; см.: Предисловие. — О том, что термин *мифологический гностицизм*, на мой взгляд, предпочтительнее термина *сифианство*, см. ниже: прим. 93.

⁷⁷ Здесь после рассказа о рождении Каина и Авеля (*Быт* 4. 1–2) так говорится о рождении третьего сына Адама и Евы, Сифа: «Бог положил мне другое семя (σπέρμα ἕτερον)...» (ibid. 4. 25). — О роли и функции Сифа в библейской традиции разных толков с обширным собранием примеров см.: Klijn, 1977.

выступая как имеющий небесное происхождение⁷⁸, как воплощение «истинного гностика», как спаситель всех тех, кто принадлежит к «другому», «нетленному и неколебимому роду»⁷⁹, к «семени Сифа»⁸⁰, как родоначальник особого рода людей⁸¹, т. е. *гностиков*.

Помимо того, что в большинстве этих текстов *гностики* выступают как «духовное семя Сифа», а сам Сиф, получатель божественного откровения, как их прародитель и даже Христос⁸², мы находим в них несколько повторяющихся мифологем, которые, правда, все вместе никогда (sic!) не встречаются в одном сочинении. К таким наиболее часто повторяющимся мифологическим клише, на основе которых сторонники *сифианства* пытаются реконструировать целостный миф⁸³, среди прочих можно отнести:

⁷⁸ Ср. полемику Епифания с утверждением *сифиан* о небесном происхождении Сифа: «по природе Сиф является человеком, а не чем-то необыкновенным, посланным сверху (φύσει ἄνθρωπον τὸν Σῆθ καὶ οὐχὶ ἄνωθεν τι παρηλλαγμένον λαβόντα), он брат Каина и Авеля по природе, от одного отца и одной матери» (*Ран.* 39. 5. 4); *архонтики*, в описании Епифания близкие по своей мифологии сифианам, утверждали, что Сиф, хотя и рожденный от Адама и Евы, был похищен некоей высшей силой (τὴν ἄνω δύναμιν <...> ἤρπακέναι); не служил он Творцу и Демиургу, а познал неизреченную силу и Высшего благого Бога (...ἐπεγνώκенаὶ δὲ τὴν ἀκατανόμαστον δύναμιν καὶ τὸν ἄνω ἀγαθὸν θεόν: *ibid.* 40. 7. 2–3).

⁷⁹ τγενεα етемеским παφθαρτον, т. е. «род неколебимый и нетленный» (*ЕвЕг* 51. 5–9 / *ННС* III. 2/); τγενεα παтким, «неколебимый род» (*АнИн* 25. 23 / *ННС* II. 1/); ср.: τγενεα παφθαρτος πασῶ, «нетленный род Сифа» (*ЕвИуд* 49. 5–6; ср.: *ibid.* 49. 10–11 и 14–15); τ[ε]νεα етχοор αγυ παφθα[α]ртон, «сильный и нетленный род» (*ibid.* 42. 13–14); τγενεα етῆμαγ ακιν ан, «этот род останется неколебимым» (*ibid.* 42. 20–21).

⁸⁰ песперна πασнә: (*АнИн* 13. 21 / *ННС* III. 1/), тспора ппнок пснф (*ЕвЕг* 54. 10–11 / *ННС* III. 2/); †спора <...> п†нок пгенеа (*АпокАдам* 65. 8 / *ННС* V. 5/) и т. п.; подробнo см.: Klijn, 1977, 81–117.

⁸¹ Епифаний, описывая ересь *сифиан*, утверждает, что они «кичатся тем, что ведут свой род от сына Адама Сифа и прославляют его» (οὗτοι γὰρ οἱ Σηθιανοὶ ἀπὸ Σῆθ τοῦ υἱοῦ τοῦ Ἀδάμ σεμνύονται τὸ γένος κατὰγειν αὐτὸν τε δοξάζουσι: *Ран.* 39. 1. 3).

⁸² Так, по свидетельству Епифания, следующего, вероятно, за Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 2 (218. 21–22), *сифиане* учили, что «...от Сифа <...> пришел Христос, он же и Иисус, не через рождение, но чудесным образом явился он в мире <...> посланный свыше Матерью» (ἀπὸ δὲ τοῦ Σῆθ <...> ὁ Χριστὸς ἦλθεν αὐτὸς Ἰησοῦς, οὐχ' κατὰ γέννησιν, ἀλλὰ θαυμαστῶς ἐν τῷ κόσμῳ πεφνῶς <...> ἀπὸ τῆς Μητρὸς ἄνωθεν ἀπεσταλμένος: *Ран.* 39. 3. 5); ср. *ibid.* 39. 1. 3: ... καὶ Χριστὸν αὐτὸν ὀνομάζουσι καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν Ἰησοῦν διαβεβαιοῦνται.

⁸³ В своей реконструкции они исходят из того, что *сифиане* (предполагая этим названием то, что мы имеем дело с какой-то организованной общиной, осознававшей свою идентичность) создали стройную мифологическую систему (своего рода *канон*), а всё, что от этой системы отстает, свидетельствует о той или иной стадии ее развития. Так, например, *Тёрнер* выделяет на этом основании в истории *сифианства* пять фаз, начиная с I в. до конца III в. (Ваггу, et al., 2000, 143–144), конструкция, которую *Лёр* справедливо назвал «a bold and ingenious sketch» (Löhr, 2006, 1067; ср. выше: прим. 60). — Сторонники *сифианства* полностью оставляют без внимания тот факт, что в случае с каждым отдельным сочинением речь идет прежде всего об индивидуальном творчестве свободного от какой бы то ни было цензуры автора, не бывшего ни рафинированным богословом,

небесную троицу, состоящую из Отца (Невидимого Духа)⁸⁴, Матери (Барбело)⁸⁵ и Сына (Самородного)⁸⁶;

ни профессиональным литератором, но имевшего в своем религиозном багаже определенный набор мифологем, которыми он распоряжался по своему усмотрению: часть их он мог включить в свое сочинение без изменения, другую часть просто отбросить, третью переосмыслить, чтобы подогнать к своему рассказу, а о четвертой он мог просто не знать. Именно это обстоятельство справедливо подчеркивал *Виссе*, выступая против того, чтобы считать мифологию, засвидетельствованную этими текстами, целостным учением самостоятельной религиозной общины сифиан: «The gnostic tractates in question must not be seen as the teaching of a sect or sects, but as the inspired creations of individuals who did not feel bound by the opinions of a religious community» (*Wisse, 1981, 575*). — Уже Ириней, возможно, преувеличивая в пылу полемики, но, очевидно, верно передавая суть дела, так точно уловил эту особенность гностической религиозности: «И говоря подобные вещи о творении, каждый из них в меру своих сил порождает каждый день что-то новое (καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐπιγεννᾷ ἕκαστος αὐτῶν, καθὼς δύνатаι, καινότερόν τι: *Adv. haer. I. 18. 1*). <...> Они, собравшись вдвоем или втроем, говорят об одном и том же, но не одно и то же, а противоположное, и это относится как к самой сути дела, так и к словам δύο που καὶ τριῶν ὄντων πῶς περὶ τῶν αὐτῶν οὐ τὰ αὐτὰ λέγουσιν, ἀλλὰ τοῖς πράγμασιν καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἐναντία ἀποφαίνονται: *Adv. haer. I. 11. 1*). <...> Потому что многие из них — пожалуй, даже все — хотят сами быть учителями и уйти из той школы, в которой до того пребывали (quod multi ex ipsis, immo omnes, velint doctores esse et abscedere quidem ab haeresi in qua fuerunt), составляя свое учение из какой-то другой системы мысли, а затем еще одно, но уже из другой. Они настаивают на том, что учат по-новому, заявляя, что именно они-то и являются изобретателями той системы, которую они состряпали (...semetipsos adinventores sententiae quamcumque compegerint enarrantes)» (*Adv. haer. I. 28. 1*). В другом месте Ириней замечает: «...они предлагают невероятное количество апокрифических и подложных писаний (ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν), которые сами же и составили для того, чтобы изумить неразумных и тех, кто не знает истинных писаний (τὰ τῆς ἀληθείας <...> γράμματα)» (*Adv. haer. I. 20. 1*).

⁸⁴ В центре мифа, которым, по свидетельству Ириней, пользовались собственно *гностики* (*Adv. haer. I. 29*) и который в более полном виде представлен в *АнИн* (см. выше: прим. 64; уже *Карл Шмидт* показал, что Ириней пересказывал одну из версий *АнИн*: Schmidt, 1907), стоит «Отец Всего», и «тайнство» (μυστήριον), открытое воскресшим Христом апостолу Иоанну, заключаюсь в следующем: вне времени существует Верховное Начало, Монада (μονάς), «о котором нельзя думать, что это Бог или что-то ему подобное, потому что оно больше, чем Бог; это Начало (ἀρχή), над которым никто не начальствует (ἄρχω), ибо нет ничего, что существовало бы до него»; это «Начало» снабжено длинным перечнем качеств, характерным для апофатического богословия гностиков: «Начало» нельзя измерить, описать, назвать, увидеть и самое большее, что можно сказать о нем, — это Дух, Свет, Жизнь (22. 17 сл. /BG 2/) или просто «(Великий) Невидимый Дух» (*ibid.* 30. 18–19; 31. 7); из него явилась «Мысль» (ἐννοία), изначально бывшая в нем, она же Барбело.

⁸⁵ Βαρβηλώ, Βαρβηλώθ, βάρνηλω. — Различные возможности для (по-прежнему спорной) этимологии слова приводит: Logan, 1996, 98–100 (например из евр. barba' 'loah, т. е. «в четырех — Бог», или из искаженного греч. παρθένος, «дева»). — Ключевой персонаж мифа, Барбело — это вечный и совершенный зон, она — первая Мысль, она же и чрево (μήτρα) всего, и Мать-Отец (Μητροπάτωρ), и Первый Человек, и Святой Дух, и мужеженский зон (*АнИн* 5. 4–10 /ННС II. 1/), «мать всех живущих» (*Eriph., Pan. 26. 10. 10*);

развернутое апофатическое богословие, призванное подчеркнуть абсолютную непознаваемость Отца⁸⁷;

четыре светила, созданные Сыном, а именно: Хармозил, Оройаил, Давейфе и Элелеф⁸⁸, первые три из которых являются местом обитания соответственно

она с согласия Отца производит другие зоны, а именно: Мысль (ἐννοία), Предведение (πρόγνωσις), Нетленность (ἀφθαρσία) и Вечную жизнь, которые вместе с Барбело составляют «пятерку (πεντάς) мужеженских эонов, т. е. десятку (δεκάς) эонов», и эта совокупность эонов «является Отцом» (εἶτε παῖ πε πέιωτ: *АнИн* б. 8–10 /*ННС* II. 1/). — Под «Первым Человеком» (ῥουεῖτ ἴρωμε), конечно, имеется в виду не библейский Адам, а божественный прообраз человека, заложенный в Барбело, который затем воплотится в небесном «Совершенном Человеке» (πρωμε ἴτελιος) Адаме (*АнИн* 35. 3–4 /*BG* 2/), а уже в подражание (μίμησις) его образу архонты Тьмы создали несовершенного земного Адама (ibid. 49. 2 сл.); ср. также ниже: *ЕвИуд* 52. 14 сл. — По свидетельству Ириней, гностики в основу своего учения помещали «некий никогда не стареющий эон (aeonem quandam nunquam senescentem) <...> который они называют Барбело (Barbelo); (в этом эоне) пребывает некий Отец, которому невозможно дать никакого имени (ubi esse Patrem quandam innominabilem)» (*Adv. haer.* I. 29. 1); см. также, хотя и несколько устаревшую, статью: Serfaux, 1950.

⁸⁶ Барбело от Света невыразимого Отца порождает «Единородного (μονογενής) Отца, он же и божественный Самородный (αὐτογενής)» (*АнИн* 6.15–18 /*ННС* II. 1/ = 30. 1–6 /*BG* 2/); ср.: «...от Мысли и Слова был испущен Самородный для того, чтобы представлять великий Свет» (...de Ennoia et de Logo Autogenem emissum dicunt ad representationem magni Luminis: Iren., *Adv. haer.* I. 29. 2).

⁸⁷ По крайней мере четыре текста из этой группы, а именно: *Зостр*, *Аллог*, *ЗСтел-Сиф* и *Марс* свидетельствуют о довольно хорошем знакомстве их авторов с платонизмом (подробно см.: Turner, 2001). — Не забудем и то, что гностики, с которыми полемизировал Плотин, пользовались «откровениями Зороастра и Зостриана, Никофея и Аллогена, Месса и других подобных» (ἀποκαλύψεις <...> Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ καὶ Νικοθέου καὶ Ἀλλογενοῦ καὶ Μέσσου καὶ ἄλλοι τοιούτων: Porphy., *Vit. Plot.* 16); все древние свидетельства об этих персонажах см.: Puech, 1978, 87–92; Tardieu, 1992, 527–543.

⁸⁸ Так, «от божественного Самородного Бога (εὐολ ριτῆ παῦτογενῆς ἵνωυτε) ему в помощь (εὐπαράστασις παῦ) и через дар Невидимого Духа явились четыре великие света (πεῦατοῦ ἵνωβ ἵνωοειν); первый свет, по имени (Ϛ)ἀρμωζηνᾶ, является ангелом первого эона; второй свет, по имени ὠρῶϊανᾶ, господствует над вторым эоном; третий свет, по имени ἄδῦεῖθῆ, — над третьим эоном; четвертый свет, по имени ἵλῆλῆθ, — над четвертым эоном» (*АнИн* 11. 15 сл. /*ННС* III. 1/); ср. те же имена четырех светил (φωστῆρ) в *ЕвЕз* 51. 17–19 (*ННС* III. 2): в *Зостр* 127. 15 сл. /*ННС* VIII. 1/). Ириней, пересказывая свой гностический источник, приводит несколько иные имена: Armozel, Raguhel, Daud, Eleleth (*Adv. haer.* I. 29. 2). — В *АнИн* говорится о том, что каждому из этих четырех ангелов принадлежало еще по три эона (11. 24 сл. /*ННС* III. 1/), и таким образом «двенадцать эонов принадлежат Сыну (т.е.) Самородному» (πῆνῆτсноуεῖς ἵλῶην <...> παψῆρε не ἵπαῦτογενῆς: ibid. 12. 22–24); с ангелом Элелефом пребывают три эона, а именно: Совершенство (τῆῆτῆλιος), Мир (ἴρῆνн = εἰρήνη) и София-Премудрость (тсофия: ibid. 12. 12–15); ср. Iren., *Adv. haer.* I. 29. 4, где автор, пересказывая тот же, хотя и с вариациями, миф, говорит: «...от первого Ангела, который пребывает с Единородным (qui adstat Monogeni = Самородный в *АнИн*), был испущен Святой Дух, которого называют и Софией, и Пруник» (о понятии προῦνκος см. ниже: прим. 91). Эта София-Пруник становится матерью ушербного Иалдабаофа.

небесного Адама, Сифа и семени Сифа⁸⁹, четвертый же эон отведен душам, не знающим о существовании Плеромы и не сразу покаявшимся⁹⁰;

злого архонта Иалдабаофа (выступающего иногда и под другими именами: Сакла, Самаил и т. д.)⁹¹, который пытается уничтожить «семя Сифа»⁹².

⁸⁹ В *АпИп* говорится о том, что после создания «четырёх великих светил» (= ангелов) «по воле Самородного» (2ΙΤΗ <...> ποϋϋσηε Ἰπαϋτογενεῖς — так в пространной версии: 8. 30–32 /*NHC* II. 1/) «явился совершенный, истинный и святой человек, которого называют Адам(ас)» (πρωτὸς ἰτελειος ἰμνε πρᾶγιος <...> ἰταϋϋωνηε εβολ αϋμοϋτε επεϋραν χε αдамас: 13. 1–4 /*NHC* III. 1/; ср. разночтения в *BG* 2, 35. 5: адам и в *NHC* II. 1, 8. 34–35: πἰγερᾶ-ᾰλᾰμᾰν); ср. также: Iren., *Adv. haer.* I. 29. 3: emittit Autogenes Nominem perfectum et verum, quem et Adamantem vocant, что в передаче Феодорита: τὸνδὲ Αὐτογενήφασι προβαλέσθαι Ἄνθρωπον τέλειον καὶ ἀληθῆ, ὄν καὶ Ἀδάμαντα καλοῦσι (*Haer. fab.* I. 13 /PG 83, 364A/). — Адам «был помещен над его первым эоном вместе с великим божественным Самородным, Христом, <...> вместе с Хармозилом и его силами» (αϋαποκαεῖσῑτ ἰμοϋ επεϋροϋεἰτ ἰαῖωη <...> ραῑτἰ ραρμозηε еренеϋδϋνηс нἰμᾰс: *АпИп* 13. 4–9 /*NHC* III. 1/); ср. также: «первый великий свет (светило) Хармозил» (περοϋеἰт πноε ἰοϋοεἰн ραρμозηε: *ЕвЕг* 52. 21–22 /*NHC* III. 2/, где в параллельной версии вместо οϋοеἰн употребляется φωστηρ: 64. 16 /*NHC* IV. 2/). — Адам «поместил своего сына Сифа во второй эон вместе со вторым светом Оройаилом, а в третий эон было помещено семя (σπέρμα) Сифа, души святых, которые были здесь с третьим светом Давейфе» (*АпИп* 13. 17–14. 2 /*NHC* III. 1/).

⁹⁰ «И в четвертый эон (αἰών) были помещены души (ψυχή) тех, кто не знал о Плероме (πλήρωμα) и не сразу покаялся (μετανοέω), но пребывали (в своем заблуждени) какое-то время и затем (все-таки) покаялись; и были (эти души) в четвертом светиле (φωστήρ) Элелеф» (*АпИп* 9. 18–23 /*NHC* II. 1/); отметим и существенное различие: так, согласно краткой версии *АпИп* (см. выше: прим. 64), эти души «знали свое совершенство (πεϋπληρωμα = ποϋχωκ)», но сразу не покаялись (13. 3–4 /*NHC* III. 1/ 36. 8–9 /*BG* 2/). — В *Зостр* 128. 7–14 (*NHC* VIII. 1), после того как были перечислены четыре светила, говорится еще и обо «всех других, которые пребывают в материи (ὕλη) и продолжали (жить)»; они «из-за незнания Бога сойдут на нет» (сενᾰвол εβολ).

⁹¹ София задумала явить некое «подобие» из себя самой, но, не имея супруга (σύϋγος; в отличие от прочих эонов, составляющих пары) и не получив на это согласия (χωρίς, ευδοκία) (Невидимого) Духа, смогла, «из-за похоти (πρῶνκος), которая была в ней», произвести лишь «несовершенный» плод, непохожий на нее, и «дала она ему имя Иалдабаоф, который является Первым Архонтом» (*АпИп* 14. 9 сл. /*NHC* III. 1/ и пар.). Унаследовав от матери ее порочную страсть, но вместе с тем получив от нее и великую силу (δύναμις), он, не зная о существовании высшего Бога и удалившись от матери, сам задумал создать и создал этот мир (ibid. 16. 1 сл.); ср.: «...он породил творение, в котором было незнание и самоуверенность (generavit opus in quo erat Ignorantia /= ἄγνοια/ et Audacia /αὐθάδεια/)» (Iren., *Adv. haer.* I. 29. 4). — По так называемой диаграмме офитов, приведенной Оригеном, Иалдабаоф занимает седьмое небо (именно так следует понимать πρῶτος καὶ ἕβδομος: *Cels.* VI. 31, где «первый» означает главенство Иалдабаофа над прочими архонтами, а «седьмой» — его местопребывание на седьмом небе (ср.: Iren., *Adv. haer.* I. 30. 4); по свидетельству Епифания, гностики помещали Иалдабаофа на шестое или седьмое небо, в то время как «Барбело и Отец всего, он же и Господь, и отец сам себе (τὸν Πατέρα τῶν ὄλων καὶ κύριον τὸν αὐτὸν αὐτοπάτορα) располагались на восьмом небе» (*Pan.* 26. 10. 3–4); ср. в *АпИп* 43. 10 сл. (*BG* 2) перечисление семи властей (ἕξουσία = зд. ἄρχοντες) сверху (χαἰн тπε) вниз, где первым (т. е. на седьмом небе) назван ἰᾰωφ, т. е. Иалдабаоф, написанное как popen sagum. — В гностических текстах разных толков ар-

По той роли, которую в рассказе *ЕвИуд* играют такие персонажи, как «Великий Невидимый Дух», пребывающий в «великом и безграничном эоне», Барбело, Самородный, Небро-Иалдабаоф и т. д., можно утверждать, что в основе нашего сочинения лежит схожий с тем, хотя со своими особенностями и не столь подробно изложенный (как, например, в *АпИн*) гностический миф, что и в перечисленных сочинениях *мифологического гностицизма*⁹³. Именно на этом мифе

хонт Иалдабаоф выступает то как «Демидург» (Δημιουργός, он же Μητροπάτωρ или Ἀπάτωρ у валентиниан: *Igen., Adv. haer.* I. 5. 1), то как «Первородитель» (ἀρχιγενέτωρ: *ПрМир* 102. 11 /*ННС* II. 5/), то как «Первый владыка» (πρωτεύειτ ναρχων: *АпИн* 38. 14–15 /*BG* 2/ = *Прωτάρχων*: *Igen., Adv. haer.* I. 29. 4), то как «Великий демон» (πνοβ πλάμιονιον: *Прот* 39. 21–22 /*ННС* XIII. 1/), то как «Правитель Мира» (κοσμοκράτωρ: *2СлСиф* 52. 27 /*ННС* VII. 2/) и т. п. В разных текстах ему даются различные имена собственные: то Иалдабаоф, то Сакла (*ИнАрх* 95. 7 /*ННС* II. 4/), то Самаил (*ibid.* 87. 3) или т. п., хотя иногда подчеркивается, что эти имена означают одно и то же лицо; см., например: «Этот слабый владыка (ἀρχων) имеет три имени: первое Иалдабаоф, второе Сакла, третье Самаил» (*АпИн* 11. 15–19 /*ННС* II. 1/); «его называют Сакла, т. е. Самаил Иалдабаоф» (*Прот* 39. 26–27 /*ННС* XIII. 1/) и т. п.; подробнее см.: *Варс*, 1981. — О вероятной этимологии имени Ἰαλδαβᾶωφ от арамейского *jalda bähüt*, т. е. «дитя преисподней», см.: *Nagel*, 2007, 253, прим. 116 (с литературой); о другой этимологии, а именно: «родитель Саваофа», см.: *Scholem*, 1974; ср. загадочную этимологию, предложенную в другом гностическом тексте: «“Юноша, переправься к тому месту”, что означает Иалдабаоф» (πνεῦμαῖς κοσμοκράτωρ σακλα нима ете педраωφ пе Ἰαλδαβᾶωφ: *ПрМир* 100. 12–14 /*ННС* II. 5/).

⁹² Роль библейского Сифа так переосмысливается в этой разновидности мифологического гностицизма, которая наиболее подробно изложена в *АпИн* (см. выше: прим. 64): Иалдабаоф «осквернил» (αὐχῶσῆν) Еву «и родил от нее двух сыновей <...> Элохима и Яхве (ἐλωὴμ μὴ ἰάϋε). <...> Элохим был праведным (δικαίος), а Яхве — неправедным (ἄδικος), и назвал он их Каин и Авель»; Адам же, в свою очередь, «породил подобие сына человеческого и назвал его Сиф» (αὐχπο ἵπεινε / = ὁμοίωσις / ἵψηρε ἵπρωμε αὐμοῦτε εροϋ хе с̄нэ: *АпИн* 24. 15 сл. /*ННС* II. 1/ и пар.), а Невидимый Дух «поместил Сифа во втором эоне рядом со вторым светом Оройазлем, в третьем же эоне рядом со светом Давейфе было помещено семя Сифа (πесперма ἵснэ), (т. е.) души святых» (*АпИн* 13. 17 сл. /*ННС* III. 1/). Вариант этой мифологемы находим в другом сочинении, где говорится о том, что «нетленный человек Адам(ас) (παφῆαρτος ἵρωμε αλμαс) испросил сына из себя самого, чтобы тот стал отцом неколебимого и нетленного рода (ἵешт ἵтгенаε етесеск̄им ἵафῆартон)» (*ЕвЕг* 51. 5–9 /*ННС* III. 2/); здесь речь идет не о земном роде Сифа, к которому принадлежат все гностики, а о его небесном прообразе, о чем говорит Адам(ас), обращаясь к своему земному сыну Сифу: «...я назвал тебя именем того человека, который является семенем великого рода (†спора те ἵ†ноб ἵгенаε)» (*АпокАдам* 65. 6–8 /*ННС* V. 5/). Подробнее см., например: *Pearson*, 1990. — Пространный список мифологумен, которые не ограничиваются четырьмя перечисленными, см.: *Schenke*, 1981, 593–594; *Turner* в: *Вару et al.*, 2000, 134–139, где автор говорит о четырнадцати общих для этой разновидности гностицизма точках соприкосновения.

⁹³ Я сознательно избегаю термина *сифианство*, пусть и удобного из-за своей краткости, по той причине, что не только сифиане (Σηθιανοί) учили о существовании восходящих к Каину, Авелю и Сифу трех родов людей, из которых последний является «избранным и чистым» (τὸ γένος τοῦ Σήθ <...> ἐκλογῆς ὄν <...> καὶ καθάρων: *Ephr., Pan.* 39. 2. 6–7), но и *валентиниане* были уверены в том, что из трех родов (τρία γένη), а именно: духовного,

строится *теогония, космогония и антропогония*, которую Иисус предлагает Иуде⁹⁴:

Высший мир (Плерома): В «великом и безграничном эоне» пребывает непо-стижимый «Великий Невидимый Дух»; вместе с ним пребывает и «облако света» (очевидно, Барбело). По воле Духа явился ангел Самородный, он же и «Бог све-та», а через него и ему в помощь «из другого облака» возникли «четыре ангела», или четыре «светила». Самородный вызвал к жизни и небесного Адам(ас)а и по-ставил его над «первым светилом», дав ему в услужение многочисленных анге-лов. Адам(ас) «явил нетленный род Сифа», вечный во времени, и местом оби-тания этого рода становятся 360 светил-твердей, созданных для этого (сначала появляются 12 светил, затем 24 /12×2/, далее 72 /24×3/ и наконец 360 /72×5/).

душевного и земного (πνευματικόν, ψυχικόν, χοικόν), которые составляют человечество, только «духовный род» (τὸ πνευματικόν γένος) Сифа получит спасение (Iren., *Adv. haer.* I. 7. 5); о том, что «от Адама происходят три природы (τρεις φύσεις): первая — неразумная (ἡ ἄλογος), родоначальником которой был Каин; вторая — разумная и праведная (ἡ λογική καὶ ἡ δίκαια), родоначальником которой был Авель; третья же — духовная (ἡ πνευματική), родоначальником которой был Сиф», см. также: Clem., *Exc. Theod.* 54. 1–2; *ТрехТр* 118. 14–119. 34 (*NHC* I. 5). — Учитывая, что присутствие Сифа в гностическом мифе не явля-ется прерогативой *сифианства*, не забудем и то, что, с одной стороны, название Σηθιανοί, которое впервые появляется у автора первой четверти III в. (Hippol., *Ref.* V. 19. 1), не было самоназванием тех, кто исповедовал такое учение, а было обозначением, которое для удобства своей полемики изобрели ересиологи, с другой же стороны, в не совпадающих между собой (если они не зависят друг от друга) свидетельствах церковных полемистов о сифианах мы не находим никакого упоминания ни об особой организации секты, ни об их литургической практике и т. п.; поэтому, не имея возможности очертить хроноло-гические или иные границы *сифианства*, я вижу здесь скорее *фантом*, чем историческое явление (которым, бесспорно, является, например, *валентинианский* или *василидианский гностицизм* — обозначение, пусть даже и современное, восходящее к надежно засвиде-тельствованным персонажам), и полностью соглашаюсь со словами *Вильямса*: «Sethianism is <...> a convenient working designation for a tentatively defined network of mythological and theological relationships among certain sources, the nature of whose social historical connections is still uncertain» (Williams, 1996, 13; курсив. — *А.Х.*). — Термин *мифологический гностицизм*, хотя и не столь краткий и, возможно, несколько расплывчатый, представляется мне, за неимением лучшего, более предпочтительным, а чтобы подчеркнуть всю зыбкость этого *фантама*, я бы назвал совокупность текстов, между которыми можно уловить целый ряд перекличек, *анонимным мифологическим гностицизмом*.

⁹⁴ Изложение мифа: 47. 1–53. 7; комментарий к тексту см. ниже в примечаниях к пере-воду. — При попытках анализировать ту или иную (мифологическую, богословскую и т. п.) реалию *ЕвИуд* нельзя, конечно, забывать и о том, что наше сочинение (как и любой дру-гой апокрифический текст со сходной судьбой; ср. выше: прим. 55–57) сначала на грече-ской почве, затем при переводе с греческого на коптский, а позднее в ходе рукописной передачи — по причине ли неверного понимания оригинала переводчиком-дилетантом, по причине ли последующей редакторской работы, по причине ли случайного пропуска куска или кусков текста (см., например, 38. 5 или 44. 13–14 и комм. ad loc.) или т. п., — неизбежно подверглось значительным искажениям. Не располагая оригиналом, мы вы-нуждены работать с текстом в том виде, в котором он до нас дошел, имея в виду вы-шесказанное, но не пытаюсь при этом реконструировать некий прототекст (ср. ниже: прим. 144).

Мир ниже Плеромы (космос, хаос): Последний из четырех ангелов $\overline{\text{НЛ}}$ (очевидно, Элелеф) являет двенадцать других ангелов⁹⁵, чтобы они «царствовали над хаосом и преисподней»; один из них — Небро (он же Иалдабаоф), другой — Саклас, и каждый создал по шесть других ангелов себе в помощь; пять ангелов, которые «царствуют над преисподней», названы по именам: $\overline{[\text{I}\alpha\omega]}\overline{\Theta}$, $\overline{\text{Z}\alpha\rho\mu\alpha\text{-}\Theta\omega\overline{\Theta}}$, $\overline{\Gamma\alpha\lambda\lambda\alpha}$, $\overline{\text{I}\omega\overline{\text{N}}\text{N}}$, $\overline{\Delta\omega\overline{\text{N}}\text{I}\text{O}\overline{\text{C}}}$. Сакла и его ангелы создают земных Адама и Еву, а также род людей, продолжительность жизни которых ограничена во времени.

Но оставив в стороне эту мифологию, — которая предстает в нашем эсхатологически настроенном⁹⁶ сочинении в виде пусть и весьма обрывочного (по сравнению, например, с *АпИн*), но тем не менее все-таки связного рассказа, — в остальном повествовании мы не найдем ничего, что свидетельствовало бы о стремлении автора дать более или менее отчетливое изложение своих богословских взглядов; более того, нам далеко не всегда становится ясным, а какое именно представление скрывалось за тем или иным его высказыванием.

Так, казалось бы, ключевая для любого христианского сочинения идея, а именно: суть и природа спасительной миссии Иисуса, т. е. *сотериология*, в *ЕвИуд* полностью (по крайней мере, эксплицитно выраженная) отсутствует. Мы так и остаемся в неведении о том, а для чего, по мнению автора, Иисус вообще пришел в мир⁹⁷ и для чего он избрал двенадцать учеников⁹⁸: ведь оказывается, что эти ученики поклоняются вовсе не тому Богу, который послал Иисуса на землю, и что

⁹⁵ Постоянная терминологическая путаница, и не в последнюю очередь в отношении слова «ангел» ($\overline{\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma}$), существенно затемняет понимание текста, на что уже не раз указывали исследователи: «...a clear interpretation of the mythical section of the *Gospel of Judas* is greatly hampered by a rather ambiguous and even indiscriminate use of other key terms, especially “angel”, “aeon”, “cloud”, and “luminary”» (Turner, 2009, 102), где автор приводит полный список мест, свидетельствующих об этой неразберихе, в которой, кажется, даже сам автор *ЕвИуд* зачастую путался; так, например: *ангел* $\overline{\text{НЛ}}$ хочет, чтобы явились двенадцать *ангелов*, и явился *ангел* Небро, а еще другой *ангел* Саклас, и каждый из них создал по шесть *ангелов*, и говорили двенадцать *архонтов* ($\overline{\alpha\rho\chi\omega\overline{\text{N}}}$ — откуда взялись эти «архонты» и в чем их отличие от «ангелов», мы не знаем) с двенадцатью ангелами о том, чтобы создать пять *ангелов* и т. п. (50. 25 сл.).

⁹⁶ И хотя из рассказа мы так и не узнаем, как именно представлял себе автор «конец этого мира», упоминания о нем повсюду рассеяны в тексте: 33. 17–18 (неотвратимый «конец мира»); 40. 25–26 (все нечестивцы «будут обличены в последний день»); 54. 18–20 («...Сакла завершит свои времена, которые ему отведены»); 55. 19–20 («...все они погибнут вместе с их созданиями»).

⁹⁷ В *ЕвИуд* Иисус ни разу не назван *Спасителем* (ср. ниже: прим. 102). — Даже если мы примем реконструкцию издателей: «во спасение человечества» (33. 9 и комм. ad loc.), то все равно нисколько не продвинемся в понимании сотериологического учения автора, а дальнейшие слова Иисуса, обращенные к ученикам: «Я был послан не к тленному роду (scil. не к вам и вашим единомышленникам), но к роду сильному и нетленному» (42. 11–14 и комм. ad loc.), просто исключают спасительную миссию Иисуса на земле.

⁹⁸ Мотивация их призвания в самом начале сочинения («И поскольку одни ходили путем праведности, а другие ходили в своем преступлении, то и были призваны двенадцать учеников»: 33. 10–15) никак не подтверждается дальнейшим рассказом. — Той заботы о судьбе учеников, как, например, в молитве Иисуса к Отцу, в которой он просит «сохранить их ото зла» (*Ин* 17. 9 сл.), мы в *ЕвИуд*, конечно, не найдем.

познать подлинную природу Иисуса они не могут⁹⁹; принадлежат к «роду человеческому», они, обреченные на погибель, никогда не встанут вровень с «сильным и святым родом»: одним словом, доступ в область бессмертных для них закрыт¹⁰⁰ (см. ниже: *антропология*).

Вместе с тем *христология* (если этот аспект богословия автора можно определить этим термином)¹⁰¹ сочинения, никак не связанная с *сотериологией* и существующая как бы сама по себе¹⁰², представляется достаточно прозрачной¹⁰³: в основе ее лежит характерное для гностиков самых разных толков особое понимание природы Иисуса Христа и его воскресения, заключавшееся в том, что при

⁹⁹ См. слова Иисуса, обращенные к ученикам: «Ни один из родов людей, которые среди вас (scil. учеников и их последователей), не узнает меня» (35. 15–18 и комм. ad loc.). — Нельзя не вспомнить здесь слова Иисуса из той же молитвы (см. пред. прим.), которые звучат полным диссонансом этому высказыванию *ЕвИуд*: «Ибо слова, которые ты (scil. Отец) дал мне, я дал им (scil. ученикам), и приняли они и истинно познали (ἔγινωσαν ἀληθῶς), что я пришел от тебя, и уверовали, что (именно) ты послал меня» (*Ин* 17. 8; ср. 16. 27).

¹⁰⁰ «Ни одно из порождений этого рода, — говорит Иисус, — не увидит этого рода (scil. рода Сифа) <...> и ни одно из порождений *смертных людей* не сможет идти вместе с ним», т. е. с «родом *великих людей*» (37. 1–13); «никто из смертных людей не достоин войти» туда, где обитает этот род, «ибо это место сберегается для святых» (45. 14–19).

¹⁰¹ Заметим, что в *ЕвИуд* Иисус ни разу не назван *Христом* (см. выше: прим. 97) и мы должны были бы говорить, скорее, об *иисусологии*, чем о собственно *христологии*. — Слово $\chi\rho\iota\varsigma$ (написанное как *popen sasput*) в сохранившемся тексте встречается лишь однажды, но применительно не к Иисусу, а как эпитет мифологического персонажа, имя которого из-за лакуны не читается: 52. 5–6 (см. комм. ad loc.). — В других сочинениях, родственных *ЕвИуд* по своей *докетической* христологии (см. ниже: прим. 105–109), главным действующим лицом, выполняющим ту же функцию, что и Иисус в нашем сочинении, оказывается «явившийся в виде Сына Человеческого, который выше небес» (*АпокПетр* 71. 11–13 / *ННС* VII. 3; перевод текста и комментариев см.: Хосроев, 1997, 312–340), «Спаситель» (σωτήρ: *ibid.* 70. 14 et passim), никогда, правда, не названный Иисусом, или Христом, никогда не названный ни Иисусом, ни Спасителем (*2СлСиф* 49. 26–27 / *ННС* VII. 2).

¹⁰² Иисус в *ЕвИуд* никого не спасает, не прощает, не искупает грехов людей и т. д., вся его деятельность сводится к откровению о том, чего другие не знают; ср.: «...Jesus is a revealer, and he acts in many ways as an angelus interpres, appearing to the disciples when necessary and giving Judas special revelation» (Sullivan, 2009, 198); «er ist nicht der Sötter oder der leidende Menschensohn, sondern Offenbarer und Unterweiser» (Nagel, 2010, 112). — Крестная в результате предательства Иуды смерть, которая, согласно традиционному христианству, венчает «спасительную» деятельность Иисуса на земле, знаменуя грядущее его воскресение и вознесение, не играет в нашем сочинении никакой роли: Иисус, даже и не принимая смерти на кресте, может, по своему желанию и в любое время, «возноситься» в занебесные области (36. 16–17 и комм. ad loc.).

¹⁰³ Хотя она и выражена всего в трех фразах. Первая вложена в уста Иуды, обращающегося к Иисусу: «Ты пришел из бессмертного зона Барбело, и пославший тебя это тот, чье имя я недостойн произнести» (35. 17–21); две другие произносит Иисус, обращаясь к Иуде: «Того, который меня несет, завтра подвергнут мучению» (56. 6–8); «ибо человека, который меня несет, ты принесешь в жертву» (56. 17–21); см. комм. ad loc. и след. прим., а также: Приложение 2.

крестной смерти Иисуса пострадала лишь его плотская оболочка¹⁰⁴, вошедший же в Иисуса небесный Христос¹⁰⁵ не подвергся никаким страданиям¹⁰⁶; одним словом, в *ЕвИуд* мы имеем дело с *докетической* христологией¹⁰⁷, которая, вложенная в уста Иисуса, гораздо более отчетливо описана в другом гностическом трактате, не принадлежащем, правда, к кругу сочинений (сифианского) *мифологического гностицизма*:

Не умер я в действительности, но только мнимо¹⁰⁸ <...> ибо (они думают), что моя смерть произошла на самом деле, но (думают они так) в своем заблуждении

¹⁰⁴ См., например, свидетельство Иринея об офитах, которые учили, что воскресшее тело Иисуса было «психическим и духовным: ибо все земное оставил он (scil. воскресший Иисус) в этом мире» (corpus animale et spiritale: mundialia enim remisisse eum in mundo); офиты, продолжает Иринея, упрекали тех учеников Иисуса, которые, впад в «величайшее заблуждение» (maximum errorem), считали, что он «воскрес в земном теле» (in corpore mundiali resurrexisset: *Adv. haer.* I. 30. 13). — Ср. также споры валентиниан о природе тела Иисуса, которые из-за этого даже раскололись на две школы: восточную и италийскую (Hippol., *Ref.* VI. 35. 5), восточные валентиниане утверждали, что тело Иисуса было «душевной природы» (ψυχικόν φασί τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ γεγενῆσθαι), западные же были убеждены в «духовной природе» его тела (πνευματικόν ἦν τὸ σῶμα τοῦ σωτήρος: *ibid.* VI. 35. 6–7); подробнее см.: Kaestli, 1980.

¹⁰⁵ Ср., например, утверждение офитов: «многие из его (scil. Иисуса) учеников (так и) не узнали о сошествии на него Христа (...non cognovisse Christi descensionem in eum); когда же Христос сошел на Иисуса, тогда и начал он творить чудеса <...> и возвещать неведомого Отца (...adnuntiare incognitum Patrem)»; архонты замыслили убить Иисуса, но, когда его вели на казнь «Христос и София удалились (от него) в нетленный Эон» (ipsum Christum quidem cum Sophia abstulisse in incorruptibilem Aeonem: *Iren., Adv. haer.* I. 30. 13).

¹⁰⁶ Так, например, согласно христологии Василида, невыразимый Отец послал в мир свой первородный ум, который называется Христом и который «явился на землю как человек» (apparuisse eum in terra hominem), чтобы «освободить верующих в него от власти создателей мира» (*Iren., Adv. haer.* I. 24. 4; ср. *Ps-Tert., Adv. omn. haer.* 1/215. 10–11/: venisse in phantasmate, sine substantia carnis fuisse); во время казни пострадал не Иисус, а Симон из Кирены, «преображенный так, что его принимали за Иисуса» (transfiguratus ab eo, ut putaretur ipse esse Iesus), поэтому не почитающие распятого «свободны от архонтов, творцов мира», а делающие это «находятся под властью тех, которые создали тела» (*Iren., ibid.*); другие примеры см. ниже: Приложение 2, а также: *ЕвИуд* 34. 2 и комм. ad loc.

¹⁰⁷ Обзор различных точек зрения на понимание термина *докетизм* (от δόκησις, т. е. «видимость», «подобие») см., например, Slusser, 1981; о том, что докетическая христология встречается не только в собственно гностических учениях, см.: Grillmeier, 1990, 184–197. — Вспомним, что против *докетического* толкования природы Иисуса Христа уже на рубеже I–II вв. выступали церковные авторы; так, например, Игнатий Антиохийский († в правление Траяна: 98–117 гг.) знал некоторых «безбожников» (ἀθεοί), которые учили, что Христос «пострадал мнимо» (τὸ δοκεῖν πεπονθέναι: *Trall.* 10; ср. *Smyrn.* 2. 1), но, к сожалению, Игнатий, по его словам умышленно, не назвал имен своих оппонентов (τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν, ὄντα ἅλιστα, οὐκ ἔδοξέν μοι ἐγγράψαι: *Smyrn.* 5. 3). Примерно в то же время (между 90 и 110 гг.) автор новозаветного сочинения также свидетельствует о существовании *докетической* проблемы: для него те, кто признает пришествие Христа в плоти, — «от Бога», а всякий, кто этого не признает, — антихрист (*Ин* 4. 2–3).

¹⁰⁸ *2СлСиф* 55. 18–19 (*NHC* VII. 2); сочетание ρῆ π̅ετοϋον̅ является, очевидно, переводом δοκῆσει.

(πλάνη) и слепоте. <...> Другой, т. е. Симон, возложил крест (σταυρός) на свое плечо, на другого надели они терновый венец. Я же радовался в высоте над всем богатством¹⁰⁹ архонтов (ἄρχων) и над семенем их заблуждения (πλάνη) и обмана; и смеялся я над их незнанием. И я поработил все их силы. Ибо, когда я спускался, никто не видел меня, ведь менял я свой вид (μορφή) <...> И всё это я делал по своей воле, чтобы то, что я восхотел по воле вышнего Отца, я смог исполнить¹¹⁰.

Антропология предстает перед нами в виде рассеянных тут и там беглых замечаний, на основании которых можно сделать вывод, что автор делил «человечество» на два рода: «род людей», пребывающий здесь и сейчас, которому, очевидно, суждена гибель¹¹¹, и «великий и святой род» Сифа. Первый род смертен, второй — имеет вечную жизнь¹¹², но каким был онтологический статус

¹⁰⁹ †ΜΠΤΡ̄ΙΜΑΘ ΤΗΡ̄C: очевидно, саркастически вместо подразумеваемого «над всем убожеством».

¹¹⁰ *2СлСиф* 56. 9 сл. (к этому сочинению я рассчитываю обратиться отдельно в ближайшем будущем). См. также в *АпокПетр* 81. 15 сл. (*ННС VII*. 3) слова Спасителя: «Тот, которого ты (scil. Петр) видишь у креста, радостного и смеющегося (о смехе Иисуса см. ниже: прим. 120), есть живой Иисус. А тот, в чьи руки и ноги вбивают гвозди, это его плотская оболочка, которая (всего лишь) подмена. Они предают позору то, что существует по его подобию...». — Схожие представления засвидетельствованы и в *ПослПетр* 136. 16–22 (*ННС VIII*. 2 = *CodTch* 1: 4. 23–27), где голос с небес (т. е. небесный Христос) объясняет апостолам: «Я есмь, и я был послан в тело (σῶμα) из-за семени (σπέρμα), которое отпало, и вошел я в их (scil. архонтов) мертвое творение (πλάσμα), но они не узнали меня, думая, что я смертный человек...».

¹¹¹ «Род людей» называется еще и «родом земного человека Адама» (56. 5–6 и комм. ad loc.); об окончательной гибели этого рода см. выше: прим. 96; ср. также: 50. 11–14 и комм. ad loc.

¹¹² См.: 43. 7–11 и комм. ad loc., где, совершенно очевидно (несмотря на существенные повреждения текста), речь идет о том, что этот род «пребудет вовеки»; чуть далее Иисус говорит: «Что касается любого рода людей, то их души умрут, что же касается этих (scil. принадлежащих роду Сифа), то, когда они совершат время царства, и дух отделится от них, их тела умрут, а их души будут жить и будут взяты наверх» (43. 15–23 и комм. ad loc.). — Ср. весьма, на мой взгляд, темное утверждение о том, что простым людям дух дается взаймы, а «великому роду» дается *дух* и *душа* (53. 18–25 и комм. ad loc.).

¹¹³ Слова Иисуса: «Я ходил к другому роду, великому и святому» (36. 16–17) и ответ учеников: «Этот великий род <...> пребывает теперь не в этих зонах» (36. 19–21) предполагают «неземное» пребывание этого рода; очевидно, что во время этого восхождения небесный Иисус оставлял «тело» земного Иисуса (см. выше о *христологии*) и бестелесным поднялся «не в эти зоны»; ср. также рассказ о создании небесного Сифа: «И явил он нетленный род Сифа» (49. 5–6 и комм. ad loc.). — И хотя этот род называется «нетленным», те, кто его составляет, называются «людьми»; см. видение Иудой небесного храма, в котором он видит «великих людей» (45. 5–12), т. е. представителей рода Сифа; ср., однако, противопоставление обычных «людей» и «великого рода» (53. 20–24). — Из *АпИн* 28. 32 сл. (*ННС II*. 1), но не из нашего текста, мы узнаём, что к «нетленному роду Сифа» принадлежали не только его, скажем, «небесные» представители (49. 5–6 и выше раздел *теогония*...), но и земные: Ной и «многочисленные другие люди из неколебимого рода (εὐολ 2ῆ τῆνεα ἀτκμ; см. выше: прим. 79)», которые укрылись от потопа в «облаке света (2ῆ οὐκλοοε ποῦοειν)».

рода Сифа¹¹³ и кто удостоивался того, чтобы к нему принадлежать¹¹⁴, мы так и не узнаем¹¹⁵.

Эта антропология тесно связана с *астрологическими* представлениями автора, согласно которым «смертный род» в целом и каждый его представитель

¹¹⁴ Подробное пояснение к этой едва набросанной в *ЕвИуд* антропологии можно найти в другом трактате *мифологического гностицизма*, где на вопрос Иоанна, а «все ли души спасутся», Христос отвечает: «Ты спрашиваешь о таких вещах, которые трудно (δύσκολον) объяснить тому, кто не принадлежит неколебимому роду (τῆ γενεᾷ ἡ ἄρκιν; см. выше: прим. 79), — и продолжат, — те, на которых сойдет Дух жизни (πνεῦμα ἰσχυρῶν), <...> спасутся и станут совершенными (τέλειος), они удостоятся величий; и будут они очищены в том месте от всякого порока (κακία) и зла (πονηρία), потому что нет у них другого стремления, кроме как нетленность (ἄφθαρσις), на которую они направляют отсюда свою заботу (μελετάω), <...> ничем они не удержаны, кроме только того, что пребывают в плоти (σάρξ), которую они несут (φορέω) в ожидании <...> жизни вечной»; души же тех, на кого сошел Дух жизни, но кто не стремился к нетленности, «будут в любом случае (πάντῃ πάντως) спасены» и изменятся (вар. «отойдут ото зла»: 68. 3—4 /BG 2/), поскольку «в каждого человека входит сила (δύναμις), без которой «он не может стоять» (*АпИн* 25. 16 сл. /NHC II. 1/); но есть такие, на кого вместо Духа жизни сошел Дух-подражание (πνεῦμα ἐπιφανεία = παντίμιμον ἱππῆα; о понятии ἀντίμιμον см. ниже: 39. 7 сл. и комм. ad loc.), и они, им ведомые, заблуждаются (σωφῆ = πλανάω) (*ibid.* 26. 20—22). Души первых, после того как оставили плоть (scil. после смерти), получают спасение и упокоение (ἀνάπαυσις) в зонах, а души тех, в кого вошел Дух-подражание, «не знают, кому они принадлежат», пребывают в забвении и влекутся ко злу (πονηρία); после того как они оставляют тело, Дух-подражание передает их «властям» (ἐξουσία), которые были созданы Архонтом (ἄρχων), и те подвергают их мучениям до тех пор, пока они, очнувшись от забвения и получив знание, не будут спасены (*ibid.* 26. 22 сл.).

¹¹⁵ Ср. фразу в начале сочинения: «...одни ходили путем праведности, а другие ходили в преступлении» (33. 10—13 и комм. ad loc.), но идет ли здесь речь о противопоставлении праведного «рода Сифа» грешному «роду людей» или просто о расхоже противопоставлении «праведные — грешные», в котором «праведные», как и в большинстве христианских сочинений, не имеют никакого отношения к «роду Сифа», я сказать не могу. — Двухчастное (а не трехчастное, как, например, у валентиниан; см. выше: прим. 93) деление на «избранных» и всех остальных находим в *АпокПетр*, в котором, однако, эти «избранные» никак не соотносятся с «родом Сифа»: «...то, что ты увидел, — говорит Петру Спаситель, — ты представишь тем, которые принадлежат другому роду (ἀλλογενής) и которые не из этого зона (αἰών); ведь не будет благодати тому, кто не бессмертный, но только тем, которые избраны от бессмертной сущности» (83. 15—26 /NHC VII. 3/; ср. также: *ibid.* 75. 15 сл., где автор, противопоставляя «бессмертные души» (т. е. гностиков) «душам этих веков» (т. е. своим оппонентам — церковным христианам), говорит о том, что последние, поскольку они «любят создания материи», обречены на смерть. — Этот пассаж заставляет вспомнить высказывание автора новозаветного *1Петр*, в котором он, противопоставляя «верующих» «неверующим» (2. 7), называет первых «родом избранным, царственным священством, народом святым» (γένος ἐκλεκτόν, βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον: 2. 9) и «пришельцами и странниками» в этом мире (πάροικοι καὶ παρεπίδημοι: 2. 11; ср.: *Быт* 23. 4). Климент приводит слова Василида, который, ссылаясь, вероятно, на *Пс* 38. 13 (πάροικος ἐγὼ εἶμι...), утверждал, что «избранничество <...> будучи по природе вземным, не принадлежит (этому) миру» (ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου <...> ὡς ἀνὺπερκόσμιον φύσει οὖσαν: *Strom.* IV. 165. 3).

в отдельности находятся под властью звезд (порождений несовершенных архонтов)¹¹⁶, определяющих их судьбу¹¹⁷, и вырваться из-под этой власти они не могут¹¹⁸; род же Сифа свободен от «судьбы» и какого бы то ни было влияния звезд¹¹⁹.

¹¹⁶ Звезды ответственны за всё, что происходит в этом мире (они «совершают свое дело над людьми»: 54. 17–18; ср.: 40. 16–18), и именно «звездам и ангелам», а не Богу, приносят ученики жертвы (41. 4–6); над этими звездами, которые могут ввести только в заблуждение, Иисус смеется (55. 16–17; ср.: 46. 1–2 и комм. ad loc.).

¹¹⁷ Иисус прямо говорит ученикам: «У каждого из вас есть своя звезда», и, находясь в этом мире, никто не сможет вырваться из-под ее власти (42. 7–8 и комм. ad loc.). Таким образом, автор безоговорочно признает господство «судьбы» (εἰμαρμένη) над человеком, хотя прямо и не использует этого понятия; традиционное же христианство не признавало ее господства, которое закончилось с приходом Христа (см., например, Clem., *Exc. Theod.* 74. 2: «Господь <...> сошел на землю, чтобы верующих в Христа отвратить от судьбы к своему промыслу /πρόνοια/»; ср. *ibid.* 76. 1: ...ἡ γέννησις τοῦ Σωτῆρος γενέσεως ἡμᾶς καὶ εἰμαρμένης ἐξέβαλεν). — Для гностического понимания εἰμαρμένη интересен пассаж из позднего и весьма эклектического гностического трактата *ПисмСоф* (131 /*CodAsc*/), где на вопрос Марии: «Кто понуждает (ἀναγκάζω) человека грешить?» Спаситель отвечает: «Архонты судьбы (ἄρχων πῆιμαρμένη) понуждают человека грешить», а на следующий вопрос: «Разве архонты спускаются в мир (κόσμος) и понуждают человека грешить?» Спаситель дает такой ответ: хотя архонты прямо и не спускаются в этот мир, но дают душе «некий кубок забвения (οὐραποτ πῆψε) из семени зла, полный всяких вождельней и всякого забвения (εἰμερ εἰβολ ᾧ ἐπιθῆναι μὴ εἴσῳρε· ἀγῶ μῆ πῆψε μὴ)», где «архонтов судьбы» следует отождествить с «ангелами звезд» в *ЕвИуд* 37. 4–5. Ср. также рассказ о возникновении «судьбы»: когда Архонт (= Иалдабаоф) понял, что его творение, имеющее в себе частицу Света, выше в своих мыслях, чем он сам, он вместе со своими «властями» (ἐξουσία) совершил прелюбодеяние с Премудростью (σοφία), и от этой связи родилась неотвратимая εἰμαρμένη, «которая является госпожой надо всем», и подчинены ей «боги, ангелы, демоны и все роды (γενεά) (людей) до сего дня»; от нее произошли все грехи (неправедность, забвение, незнание и т. п.), чтобы «не смогли они познать Бога, который выше них всех» (*АпИп* 28. 5 сл. /*НС* II. 1/). — Ср. размышления Климента на эту тему в его комментарии к учению валентиниан: «Судьба (εἰμαρμένη) — это схождение (σύνωδος) многих и противоположных сил (ἐναντίων δυνάμεων); они, невидимые и скрытые, направляют ход звезд и через них управляют <...>; эти невидимые силы (ἀόρατοι δυνάμεις), обитающие на звездах и планетах, распоряжаются рождениями (ταμιεύουσι τὸς γενέσεις) и надзирают (за ними)» (*Exc. Theod.* 68. 1–70. 1; см. также: Sagnard, 1947, 225–228, где автор замечает, что язык Климента в этом пассаже принадлежит «l'astrologie traditionnelle»: 225).

¹¹⁸ Иуда не является исключением: он, как и прочие ученики, вынужден исполнять волю звезд, но если под воздействием своей звезды Иуда может и ошибаться («Твоя звезда, о Иуда, ввела тебя в заблуждение»: 45. 13–14) в том, что он сможет «войти в место <...> которое сберегается для святых» (45. 15–19), то ведомый той же звездой («Твоя звезда взошла»: 56. 24; «Звезда, которая указывает путь, — это твоя звезда»: 57. 20–21 и комм. ad loc.) он совершает то, что ему предначертано, а именно: предает Иисуса, — и в этом деянии автор *ЕвИуд* едва ли видел что-то плохое (ср. ниже: прим. 133–136): Иуда лишь следует своему предназначению, постоянно поощряемый к этому Иисусом.

¹¹⁹ Ср.: «...ни одно из воинств ангелов звезд не будет царствовать над этим родом» (37. 4–6); «ибо над родом этим не правил никакой враг и никакая из звезд» (42. 14–17). —

Красной нитью через всё сочинение проходит основная идея, а именно: вложенная в уста Иисуса (в этих случаях всегда смеющегося¹²⁰ над своими оппонентами) *полемика* с теми, кто исповедует *иное* понимание христианского учения, и, хотя эти противники нигде прямо не названы, очевидно, что под ними автор имел в виду церковных христиан¹²¹. Эта *полемика*¹²² направлена:

на собственно *богословие*: Иисус противопоставляет своего Бога, пославшего его в этот мир, Богу, в которого верят ученики¹²³;

О различных аспектах астрологических представлений автора *ЕвИуд* см.: Vliet, 2006; Kim, 2008; Lewis, 2009; Adamsom, 2009.

¹²⁰ Образ Иисуса, смеющегося над своими противниками и даже учениками, хорошо известен из гностических текстов: уже Ириной свидетельствовал, что, согласно докети-ческой христологии Василида, Иисус, приняв образ Симона из Кирыны (ср. *Мк* 15. 21), стоял в стороне и смеялся над распинающими его (...καταγελῶν τὸν τὸν Σίμωνα σταυρούοντων: *Adv. haer.* I. 24. 4); о родстве этого и ряда других мотивов *ЕвИуд* с учением Василида см.: Dubois, 2008. — В текстах из Наг Хаммади также находим этот образ: так, в *АпокПетр* (81. 15 сл. /*ННС* VII. 3/) «радостный» Иисус «смеется» (σῶνε) у креста над своими мучителями; ср. *2СлСиф* (56. 14 сл. /*ННС* VII. 2/), где Иисус также «смеется над их незнанием». В *ПремИХ* Иисус смеется над своими учениками (91. 24 сл. /*ННС* III. 4/ и 79. 14 сл. /*BG* 3/); в *АпИн* — над вопросами Иоанна (45. 7–8; 58. 3–4 /*BG* 2/) и т. д. Подробно о «смехе» в гностических текстах и в *ЕвИуд* см.: Vermejo Rubio, 2009.

¹²¹ Краткое замечание по поводу понятия «церковные христиане»: сочетание καθολικὴ ἐκκλησία (букв. «всеобщая церковь»; в славянской традиции — «соборная Церковь») встречаем уже у Игнатия Антиохийского в начале II в. (*Smyrn.* 8. 2), а в конце того же века Ириной так формулирует саму природу Церкви: «Приняв это учение (апостолов) и эту веру, <...> Церковь, хотя она и рассеяна по всему миру (ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ), заботливо сберегает их, как если бы она жила в одном доме (ὡς ἓνα οἶκον οἰκοῦσα), и (повсюду) одинаково верует (в это учение), как бы имея единую душу и единое сердце; она одинаково (συνφώνως) проповедует это, учит и передает, как если бы у нее были одни уста» (*Adv. haer.* I. 10. 2). Только христианство, покоящееся на принадлежности к Церкви (отсюда и название «церковные христиане»: ἐκκλησιαστικοί; см., например: *Cels.* VI. 27 или *Com. Joh.* XIII. 44, где церковное христианство противопоставляется христианству валентинианина Гераклеона) и ставящее во главу угла всей веры *Евангелие*, Ориген называл истинным (ἀληθινὸς χριστιανισμός: *Cels.* II. 27); ср. слова Климента: «Вселенская Церковь», начавшаяся с проповеди Спасителя, является «самой древней и единственно истинной Церковью» (ἡ προγεγεστάτη καὶ ἀληθεστάτη ἐκκλησία), а все ереси возникли позднее в результате отпадения от Церкви (*Strom.* VII. 107. 2).

¹²² Заметим, что ни Ириной, ни другие ересиологи не говорят о том, что *ЕвИуд* содержало такую полемику, и это обстоятельство, среди прочих, заставило *Тёрнера* предположить, что в *ЕвИуд* мы имеем дело с кардинальной и позднейшей (в полемическом против «proto-orthodox Christian groups» духе) переделкой того «Евангелия Иуды», о котором говорил Ириной (см. выше: прим. 63; ср. также *Шенке-Робинсон* в прим. 144). — О гностических полемических (против церковного христианства) сочинениях, дошедших до нас прежде всего в составе библиотеки из Наг Хаммади, см.: Koschorke, 1978 (разумеется, еще без знания им *ЕвИуд*); см. также: Хосроев, 1997, 312–340 (на материале *АпокПетр* /*ННС* VII. 3/).

¹²³ Противопоставление высшего Бога, от которого в мир является Иисус (Христос, Спаситель), низшему и несовершенному создателю и правителю этого мира

на *самих учеников*, т. е. апостолов: они, совершающие различные ритуалы и службы в церкви и приносящие жертвы «своему» Богу, уподобляются иудейским священникам, поклоняющимся тому же несовершенному Богу¹²⁴. По убеждению автора, современные ему церковные христиане, придерживающиеся

Иалдабаофу (Сакле, Демиургу или т. п.; см. ниже: 51. 13 сл. и комм. ad loc.) является ключевым для различных гностических систем, в которых (хотя в частности они и расходятся друг с другом) основная идея заключалась в следующем: поскольку благой и непостижимый Бог не может быть источником какого бы то ни было зла, то он не может быть ответственным за создание этого несовершенного мира; мир порожден злым и завистливым божеством, не знающим о существовании высшего Бога, и божество это отождествляется, как правило, с богом иудеев и Ветхого Завета (ср. слова Саклы в 52. 16–17 и комм. ad loc.; ср. утверждение офитов, что Иалдабаоф — это $\theta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \text{Ἰουδαίων}$: Eriph., *Pan.* 37. 3. 6). Именно этому богу, по убеждению гностиков, и поклоняются церковные христиане. См. направленные против Закона и породивших его злых сил высказывания автора *СвИст* (29. 18 сл. /*ННС* IX. 3/): «Фарисеи же и книжники — они принадлежат архонтам (ἄρχων), которые имеют власть (ἐξουσία) над ними. Ибо никто, кто находится под законом (νόμος), не сможет взглянуть на истину, ибо не могут они служить двум господам; ведь очевидна скверна закона (νόμος), отсутствие же скверны принадлежит свету»; господство этого Закона упраздняет чуждый всякой скверне Сын Человеческий, который приходит из нетленности (ibid. 30. 18–20), т. е. от Высшего Отца, для спасения тех, кто этого достоин. Ср. свидетельство Иринея о том, что, согласно учению гностиков, Иалдабаоф «дал иудеям закон» (dedisse eis legem), «выбрал семь богов» (elegisse septem deos) и распределил между ними ветхозаветных пророков: самому Иалдабаофу принадлежит Моисей, Иисус Навин, Авмос и Аввакум и т. д. (Iren., *Adv. haer.* I. 30. 10–11); это божество они называют «плодом недостатка» (fructum extremitatis = ὑστερήματος καρπόν: ibid. II. 1. 1; об этом термине см.: 39. 1–3 и комм. ad loc.); по свидетельству Оригена, *офиты* (см. выше: прим. 59) «называли бога иудеев, который является творцом этого мира и богом Моисея, богом, достойным проклятия» (λέγοντες θεὸν καταραμένον τὸν Ἰουδαίων, τὸν <...> τοῦδε τοῦ κόβρου δημιουργὸν καὶ Μωϋσέως: *Cels.* VI. 27); по их учению, «такой бог потому достоин проклятия (ἄρᾶς ἄξιος), что он проклял змея, давшего первым людям “познание добра и зла”» (γνώσιν καλοῦ καὶ κακοῦ /ср.: *Быт* 3. 5/: ibid. VI. 28). — Polemические высказывания автора *ЕвИуд* о том, что «церковные христиане» поклоняются именно этому ущербному божеству, находят параллель и в *АпокПетр* (*ННС* VII. 3), где Спаситель говорит о том, что его противники (те же церковные христиане) — по его словам, «не принадлежащие к нашему числу» (οὐκ ἐτσαβολῆτε τεννῆε: 79. 23–24), — также не знают о существовании двух Богов: «Многочисленные же другие, которые противостоят истине и являются вестниками заблуждения (πλάνη), <...> думают, что добро (ἀγαθόν) и зло (πονηρόν) происходят из одного (и того же источника), искажая таким образом мое учение» (77. 22 сл.).

¹²⁴ Так, толкуя видение-сон учеников о «доме» (scil. храме), в котором «священники» (принимаемые учениками, очевидно, за иудейских священников), совершают различные неблагоприятные поступки (38. 14 сл.), Иисус прямо отождествляет этих священников с учениками: «Вы — это те, кто совершает службу у алтаря <...> и двенадцать человек (scil. священников), которых вы увидели — это вы» (39. 18–25 и комм. ad loc.). — О том, что ученики видели в своем видении иудейскую храмовую службу (по крайней мере, так они думали), свидетельствует следующая далее фраза: «И животные, которых приносят в жертву...» (39. 25–26 и комм. ad loc.; вспомним, что в христианской церковной службе речь не могла идти о жертвоприношении животных).

того же богословия и той же ритуальной практики, что и ученики, также вводят всех в заблуждение¹²⁵;

на *культтовую* практику учеников, а следовательно, и практику последующих церковных христиан: евхаристия¹²⁶ и крещение¹²⁷ для Иисуса неприемлемы, как неприемлема и их *мораль*¹²⁸.

¹²⁵ Целая страница сочинения посвящена предсказанию Иисуса о появлении тех, кто будет руководить делами Церкви после учеников, и о том, какие злодеяния они совершат (*vaticinium ex evento*); к сожалению, следуя обычной практике современных ему гностических полемистов (т. е. не называя своих оппонентов по имени), наш автор оставляет этих людей анонимными: «после этого явится другой человек <...> еще один явится <...>, явится же и другой... и т. д.» (40. 2–26 и комм. *ad loc.*).

¹²⁶ «Когда он увидел своих учеников, которые сидели вместе и произносили благодарственную молитву над хлебом (= εὐχαριστία), он рассмеялся» (33. 26 сл. и комм. *ad loc.*). — Неприятие «евхаристии» означает неприятие основного церковного обрядотайинства, суть которого так описал уже ап. Павел: «...хлеб, который мы преломляем, не естли приобщение к телу Христа? (...κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ)» (1 Кор 10. 16) и «ибо принял я (scil. Павел) от Господа то, что и передал вам, а именно: Господь Иисус в ту ночь, в которую был предан, взял хлеб и, возблагодарив (εὐχαριστήσας), разломил и сказал: “Это тело мое (отдаваемое) за вас. Делайте это в воспоминание обо мне”» (ibid. 11. 23–24; ср. Лк 22. 19: ...ἄρτον εὐχαριστήσας и пар. Мк 14. 22, Мф 26. 26: ...ἄρτον εὐλογήσας). Это тайнство, по убеждению автора *ЕвИуд*, недопустимо совершать не только потому, что через него «получит благодарение» не подлинный Бог, а ущербный (34. 9–10 и комм. *ad loc.*), но и потому, что плоть Иисуса была лишь *мнимой* (см. выше: прим. 108), а следовательно, лишено смысла и учение Церкви, как оно выражено, например, у Иринея: «Ибо как хлеб от земли после призвания Бога (προσλαβόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ) больше не является простым хлебом (κοινὸς ἄρτος), но *евхаристия* (εὐχαριστία), состоящая из двух вещей, земной и небесной, так и наши тела, принимая *евхаристию*, уже не являются тленными (μηκέτι εἶναι φθαρτά), но имеют надежу на воскресение (ἀναστάσεως)» (*Adv. haer.* IV. 18. 5).

¹²⁷ На вопрос Иуды: «А что будут делать те, кто омыт (scil. крещен) в твое имя?» (55. 22–23 и комм. *ad loc.*), ответ Иисуса попадает в лакуну (56. 1–4 и комм. *ad loc.*), но можно быть уверенным в том, что так же, как раньше Иисус отверг евхаристию, отвергает он и крещение «во имя Иисуса» как бесполезное в деле познания истинного Бога. О бесполезности обряда крещения высказывается и другой гностический автор, полемизируя со своими оппонентами и в первую очередь с церковными христианами: «Некоторые приходят к вере (πίστις), принимая крещение (βάπτισμα) и имея его как надежду (ἐλπίς) на спасение <...>. При этом они не знают, что [отцы] мира (scil. архонт и его силы) оказываются в этом месте (scil. в том месте, где совершается обряд) <...>. Ибо Сын Человека не крестил (βαπτίζω) ни одного из своих учеников (μαθητής), <...> и осквернились отцы крещения (scil. священники, принадлежащие Церкви). Но крещение истины другое; оно обретается через отказ (ἀποταγή) от мира (κόσμος)»; получившие же это ложное крещение будут в конце концов осуждены (καταγινώσκω), как будут осуждены и те, кто вдохновлял это крещение; «отвратительны они в своей практике (πράξις)» (*СвИст* 69. 7 сл. /*ННС* IX. 3/; перевод текста и комментарий см.: Хосроев, 1991, 161–180; 223–232).

¹²⁸ Полемика автора направлена и на *этические* нормы оппонентов, которые, искажая подлинное учение Иисуса, могут совершать только в высшей мере греховные поступки: приносить в жертву своих детей и жен, заниматься мужеложством, совершать убийства (38. 14 сл. и комм. *ad loc.*). — Вспомнив о том, что практика

В сочинении не раз недвусмысленно говорится о том, что Иисус выделяет Иуду из числа прочих учеников¹²⁹ и лишь его удостоивает «сокровенной беседы», в которой раскрывает ему то, что «никто из людей (никогда) не увидит», а именно: тайну устройства горнего мира (47. 1 сл.); Иуда, размышляющий о «возвышенном» (35. 22–23), один знает подлинную природу и происхождение Иисуса (35. 14–20)¹³⁰; только Иуда смог в своем видении увидеть и свою будущую судьбу, и небесное место обитания «великого рода» (44. 23–45. 12); именно Иуда, по предсказанию Иисуса, будет править над всеми «родами» в последние дни¹³¹.

обвинения (как правило, не имеющего под собой основания) оппонентов в моральной нечистоплотности и половой распущенности успешно продолжает жить в различных культурах и обществах (примеров тому на нашей памяти можно найти достаточно), заметим, что, выдвигая против церковных христиан такие обвинения, наш автор тем самым утверждает, что ни он, ни его единоверцы ничего подобного не делают. Не забудем и о том, что те же пороки церковные ересиологи приписывали своим гностическим оппонентам; так, например, Ириней свидетельствует о том, что мораль еретиков, у которых в ходу было «Евангелие Иуды», заключалась в следующем: «...нельзя иначе спастись, если не пройти через все <...>; и при каждом грехе и нечестивом деянии присутствует (как они верят) ангел. <...> Совершенное знание (*scientia perfecta*) состоит в том, чтобы без страха участвовать в таких деяниях, которые и назвать-то стыдно» (*Adv. haer.* I. 31. 2; в нашем *ЕвИуд*, как, впрочем, ни в одном из сочинений из Наг Хаммади, мы не найдем ни малейших следов либертинистской морали); в другом месте Ириней говорит о низкой морали Василида и его последователей, которые считали, что можно «без всякого страха употреблять идоложертвенное (*idolothyta*), и совершенно неважно, как себя вести во всем остальном вплоть до полной распущенности (*universae libidinis*)» (*ibid.* I. 24. 4); ср. бесконечный список пороков, которые Епифаний приписывает *гностикам* (*Pan.* 26. 4. 1 сл.) и т. д. — Таким образом, здесь автор *ЕвИуд* возвращает своим оппонентам их же обвинения (ср. толкование Иисусом этого сна: 39. 5 сл. и комм. *ad loc.*).

¹²⁹ Правда, в сочинении нигде нет и речи о том, что Иуда был «ближайшим другом Иисуса» («*Judas Iscariot turns to be Jesus' beloved disciple and dear friend*» /Meyer/, или «*Jesus' closest and intimate friend*» /Ehrman/: Kasser et al., 2006, 10, 80), как об этом с излишним воодушевлением писали первые издатели, стремясь в этом утверждении, скорее, к сенсации, чем к взвешенному анализу свидетельства; на это указал уже *Нагель* (Nagel, 2007, 224, прим. 27: «...eine so enge und emotionale Bindung zwischen Jesus und Judas nicht erkennbar»), а затем и целый ряд исследователей (например Turner, 2008, 187–188).

¹³⁰ Ученики не понимают истинной природы Иисуса, и только Иуда обладает знанием этого: «Я знаю, кто ты и откуда ты пришел...». Поэтому-то Иисус и говорит Иуде: «Отойди от них (*scil.* апостолов), и я расскажу тебе о тайнствах царства (ἱερωσύνην τῆς βασιλείας τοῦ πατρὸς)» (*ibid.* 35. 23–25). — С остальными учениками, включая и Иуду, Иисус говорит только о тайнах этого несовершенного мира и о том, что произойдет при его конце (33. 15–18), однако содержание этих бесед автор не счел нужным включить в сочинение.

¹³¹ «Ты станешь тринадцатым, — говорит Иисус, — и будешь проклят другими родами, но ты будешь править над ними...» (46. 19–23). — Нельзя не увидеть в этом высказывании отголоска слов Иисуса в канонических евангелиях, хотя и полемически переосмысленных: «...горе тому человеку, через которого предается (*παράδοται*) Сын Человеческий: лучше было бы тому человеку (вовсе) не родиться» (*Мк* 14. 21); автор,

Между тем в последовавших за первым изданием текста работах несколько весьма серьезных исследователей пытались доказать, что Иуда в *ЕвИуд* (несмотря на то что он недвусмысленно выделен автором из числа прочих учеников) предстает перед нами не как положительный персонаж, а как или герой трагикомедии¹³², или как объект иронии¹³³ и даже пародии¹³⁴. Такие утверждения, основанные на толковании (иногда, на мой взгляд, весьма произвольном) некоторых

признавая поношение, которому будет подвергаться Иуда со стороны церковных христиан, тем не менее, не сомневается в конечном торжестве своих единомышленников и их победе над господствующей Церковью; по поводу числа «тринадцать» см. ниже: прим. 136 и прим. 390.

¹³² Родоначальник этой идеи Луи Пэншо, полемизируя с утверждением первых издателей: «...the Judas that emerges in its pages is a hero. <...> Judas Iscariot is presented as a thoroughly positive figure in the Gospel of Judas, a role model for all those who wish to be disciples of Jesus» (Kasser et al., 2006, 9), — говорит об Иуде как о «трагикомическом герое», который является «объектом насмешек Иисуса» («il est un héros de tragi-comédie <...> et objet des moqueries de Jésus»: Painchaud, 2006, 554); Пэншо уверен в том, что Иуда, хотя и является «ключом к этому тексту» («Judas is the key to this text»), выполняет в нем не ту функцию, которую ему присвоили первые издатели; следовательно, необходимо оставить идею о том, что это сочинение имеет дело «с его реабилитацией» («with his rehabilitation»); называя эту идею «нео-гностической» («this neo-Gnostic idea»), он заявляет, что она «не имеет никакой основы в нашем тексте» («...has no basis in our text»), и почерпнута из свидетельства Ириния и его последователей; в действительности же, поскольку Иуда «ответствен за “принесение в жертву того, кто несет Иисуса”, он превосходит всех апостолов в нечестии, и поэтому-то он правит над поколениями, которые его проклинают...» (Painchaud, 2008, 177–178).

¹³³ «...the entire revelation dialogue between Judas and Jesus is an exercise in irony» (Turner, 2009, 190); ср.: «As can be observed again and again in the Gospel of Judas, Jesus deals with Judas in utter irony» (Schenke-Robinson, 2008, 68; ср.: «the *Gospel of Judas* is full of irony...»: id., 2009, 75); «supreme irony» (Pearson, 2009, 150) и т. д. В другой работе Шенке-Робинсон утверждает: «The *Gospel of Judas* is full of irony and ciphers that the original audience would easily have understood, but that we have to unearth laboriously» (id., 2009, 75).

¹³⁴ «...the Gospel of Judas contains a touch of *irony* and *satire*, even what we might call *parody*» (Brankaer, 2009, 388; курсив — *A.X.*); the «parody of the orthodox gospels» (Sullivan, 2009, 199) и т. п. — Не могу отделаться от впечатления, что такие и им подобные утверждения, основанные на полном пересмотре понимания текста первыми издателями, вызваны обидой на то, что эти исследователи не были допущены к коптскому тексту на ранних стадиях его дешифровки и предварительного анализа (впрочем, положение дел с допуском к самой рукописи не изменилось и по сей день). Так или иначе, но мне гораздо ближе высказывание *Нагеля*: «Bloße Gegenbehauptungen oder Zurückweisungen, wie sie in letzter Zeit (wieder) in Mode gekommen sind, führen nicht weiter» (Nagel, 2009, 110; курсив. — *A.X.*). — Странники пересмотра постоянно прибегают к термину *intertext* как к какой-то панацее, которая позволяет лучше понять сам текст (см., например, название целого раздела: «Text and Intertext» в *Codex Judas*, 435 сл.) и, очевидно, увидеть в нем что-то такое, что не смогли разглядеть те, кто этим термином (методом) не вооружен; между тем, был и остается прекрасный и всем понятный термин (классическая) *филология*, и эта дисциплина включает в себя и пресловутый «интертекст», и многое другое — и много способа толковать (в том числе и интер-) текст просто не существует!

пассажей¹³⁵ и на «демонизации» личности Иуды¹³⁶, не находят надежной опоры в самом тексте¹³⁷. Эти исследователи, отказывая Иуде в той роли, которую, оче-

¹³⁵ К таким пассажирам относятся: 46. 17–18, где слова «ты отделил меня от этого рода» безоговорочно относят к «роду Сифа» (см. комм. ad loc. и прим. 304); 46. 19 сл., где ключевые слова разрушены, а сохранившееся не поддается окончательному толкованию (см. комм. ad loc. и прим. 308); 56. 17–21, где слова Иисуса толкуются в том смысле, что Иуда, предав его, совершит «наихудшее из жертвоприношений» (см. комм. ad loc. и прим. 399) и т. п. — По поводу пассажи 45. 11–19, в котором Иисус отказывает Иуде в возможности стать членом «рода Сифа», и, следовательно, Иуда, как считают эти исследователи, может быть только «плохим», не могу не привести цитату из *Мф* 11. 11–12: «Истинно говорю вам: из рожденных женами не восставал больший (μεῖζων) Иоанна Крестителя, но самый малый (μικρότερος) в царстве небесном больше его. От дней же Иоанна Крестителя доныне царство небесное силой берется (βιάζεται), и употребляющие усилие (βιάσται) достигают его». Едва ли кто-то станет утверждать, что этими (прямо скажем, достаточно темными и требующими отдельного комментария) словами Иисус хотел сказать об Иоанне, принадлежащем к «роду людей» (ἐν γεννητοῖς ἑνῶν ἀνθρώπων), что-то плохое. — Не забудем при этом, что, согласно *ЕвИуд*, Иуда все-таки увидит царство (очевидно, место обитания рода Сифа), хотя это и будет стоить ему немало труда и волнений (46. 12–14 и комм. ad loc.).

¹³⁶ Сочетание πνεῦμα τριτηνῶν (π) δαιμόν, т. е. «тринадцатый демон» в словах Иисуса, обращенных к Иуде (44. 21), первые издатели, исходя из того, что Иуда в *ЕвИуд* является положительным персонажем, и чтобы избежать отрицательного оттенка, присущего слову в традиционных христианских текстах, толковали как «thirteenth spirit», утверждая, что «he is demon <...> because his true nature is spiritual», ссылаясь при этом на δαίμων у Платона (*Symp.* 202E–203A) (Kasser et al., 2006, 31 и прим. 74); *Карен Кинг* по тем же причинам даже перевела сочетание как «thirteenth god» (Pagels–King, 2007, 115 и 140–141). — Странники пересмотра первоначального взгляда на *ЕвИуд*, подчеркивая, что слово «демон» в этом контексте не имеет никакого отношения к Платону (с этим нужно согласиться), доказывают, что Иуда потому назван здесь «демоном», что он «является игрушкой бесовских сил» (il est le jouet d’influences démoniaques): Painchaud, 2006, 558–559; о том, что Иуда оказывается «the earthly counterpart of the Archon Nebro-Jaldabaoth», см.: DeConick, 2009, 261; ср. уже: Painchaud, 2008, 178) и т. п. Конечно, слово δαίμων в христианских текстах имеет, как правило, значение «evil spirit» (см.: Pearson, 2009, 138–140), но, приняв во внимание все «положительные характеристики» Иуды (см. выше: прим. 128–130), я думаю, что «демон» в этом контексте не несет в себе отрицательной коннотации и является, скорее, обозначением, которое подчеркивает, что Иуда выделяется из его окружения: он обладает знанием, которое другим ученикам недоступно (см. выше: прим. 128–130, а также 35. 15–17 и комм. ad loc.). — В любом случае автор *ЕвИуд* был, очевидно, далек от того, чтобы разделять высказывания канонических евангелий о причине поступка Иуды: «Вошел же сатана в Иуду...» (*Лк* 22. 3; ср.: *Ин* 13. 27); ср., однако: «On can see here an allusion to Luke 22. 3 <...> and to the entry of Satan into Judas» (Painchaud, 2008, 178).

¹³⁷ *Пэгелс* совершенно справедливо подчеркнула, что сторонники нового взгляда на *ЕвИуд* (revisionists) весьма произвольно выбирают материал для подкрепления своей точки зрения: рассматривая это сочинение «as a kind of bizarre fable for which we clearly have no precedent, and for which we find no plausible historical context», они не объясняют те пассажи, которые не подходят к такому толкованию, а если и объясняют, то утверждают, что, хотя в них написано одно, на деле же они означают другое («...that what they say is not what they mean») — отсюда и их предположение об «иронии»; она же задает и вполне резонный вопрос: а зачем было спустя более чем сто лет после возникновения оригинала

видно, предназначил ему автор сочинения, делают из этого автора своего рода Лукиана, не приводя при этом для сравнения ни одного раннехристианского сочинения, в котором можно было бы разглядеть такую же *сатиру* или *пародию*; тем самым они еще более затемняют смысл этого и без того темного и зачастую непонятного сочинения, часто сами себя загоняя в тупик и не умея ответить на вопрос, а зачем тогда вообще было написано это евангелие¹³⁸. Я же остаюсь при своем убеждении, что автор, хотя и не сумел ясно представить читателю основную идею своего сочинения, отводил Иуде первое (и, безусловно, положительное) место среди апостолов и был, конечно, уверен в том, что окончательная победа тех, кто разделяет его веру, рано или поздно наступит.

Итак, автор *ЕвИуд* не был ни богословом, ни умелым литератором и, как сотни ему подобных (зачастую поверхностно образованных) творцов апокрифических сочинений, брался за перо для того, чтобы в меру своих сил, способностей и знаний изложить для единоверцев то, что ему было интересно и что его волновало. Свои представления и материал, положенный в основу *ЕвИуд*, он черпал либо из каких-то письменных источников, либо из устных проповедей своих единоверцев-маргиналов¹³⁹, которые, совершенно очевидно, стояли в оппозиции к церковному христианству, иначе толкуя его ключевые догматы — (противопоставляя Бога-творца неведомому Богу, не признавая подлинности плоти Иисуса, отвергая ритуальную практику Церкви, отводя Иуде заглавную роль и отрицая авторитет остальных апостолов), — но не сумел переплавить этот материал, расцвеченный, вполне возможно, и его собственной фантазией, в единое целое: отсюда и обрывочность рассказа¹⁴⁰, и неумело подогнанные друг

переводить «such a deeply ironic anti-gospel» и помещать его в один кодекс с такими глупо религиозными текстами, в которых до сих пор никто не усматривал никакой иронии, как *ПослПетр*, *АпокИак* и «Аллоген»? (Pagels, 2009, 356; ср. выше: прим. 6–8).

¹³⁸ Так, *Пирсон*, исходя из того что «the initial interpretation of the figure of Judas is fundamentally wrong», и восклицая после детального разбора сочинения: «How can seasoned and distinguished scholars so thoroughly misread this gospel?», сам, в конце концов, вынужден развести руками и признать: «What would motivate its clever author to produce such a work is, of course, a question I can't answer» (Pearson, 2009, 137, 151–152; курсив. — *А.Х.*). — При таком толковании, действительно, едва ли можно ответить на вопрос о том, зачем было написано *ЕвИуд*. Ведь если Иуда плохой, то зачем тогда Иисус посвящает его в «тайны», закрытые для других, и почему только Иуда знает подлинное происхождение Иисуса еще до того, как тот рассказал ему эти тайны?

¹³⁹ Впрочем, во времена возникновения сочинения они, возможно, еще не были маргиналами в собственном смысле слова, которыми они оказались два столетия спустя, а являлись просто носителями одной из многочисленных разновидностей христианства, чья вера и религиозная практика уже начинала подвергаться суровому осуждению со стороны неуклонно набирающего силу христианства церковного (см. выше: прим. 120).

¹⁴⁰ Так, например, после фразы «того, который меня несет, завтра подвергнут мучению» (56. 6–8; см. выше: прим. 103) мы ожидаем разъяснения, а как именно сочетаются в Иисусе его «духовная» и «телесная» сущность, но такого разъяснения нет, и представление автора *ЕвИуд* об этом мы вынуждены восстанавливать из других источников (см. выше: прим. 110). Мы, конечно, могли бы предположить, что те, к кому было обращено наше сочинение, уже знали эту богословскую реалию, и автор просто не счел нужным на ней останавливаться, но если они ее знали, то уж наверняка должны были бы знать

к другу его части¹⁴¹, и неспособность ясно представить читателю основную идею своего сочинения¹⁴². Одним словом, эти особенности, я убежден, были обязаны не какой-то ранней или, наоборот, поздней форме существования мифа (как если бы речь шла о его неуклонном поступательном развитии)¹⁴³ и не ряду последовательных наслоений на различных стадиях бытования текста¹⁴⁴, а прежде всего индивидуальным способностям автора *ЕвИуд*.

и том, как устроен высший мир, из которого пришел Иисус (иначе как бы они смогли понять суть противопоставления небесного Иисуса и того, кто «его несет»), но оказывается, что они об этом ничего еще не знают, поскольку Иисус начинает подробно излагать им (обращая к Иуде) эти «азы». — Ничем иным кроме явного неумения автора строить связный рассказ объяснить это я не могу.

¹⁴¹ Так, Иуда задает Иисусу, казалось бы, очень важный вопрос («...когда наступит великий день света?»), но вместо ожидаемого ответа находим такое продолжение: «После того, как Иуда сказал (scil. спросил) это, Иисус оставил его» (36. 5–10) и т. п. — Впрочем, нельзя исключать и того, что в ходе рукописной передачи из текста по той или иной причине могли выпасть целые куски, нарушая первоначальную связность повествования; см., например, ниже: прим. 215, 284, 312, 343.

¹⁴² В *ЕвИуд* на каждом шагу мы сталкиваемся с расплывчатостью утверждений и противоречиями; так, например, мы находим здесь обычное для канонических евангелий упоминание о призвании двенадцати апостолов («поскольку <...> другие ходили в своем преступлении, то и были призваны двенадцать учеников»: 33. 10–14), но из дальнейшего рассказа остается непонятным, зачем же они были призваны: ведь они почитают не того Бога, которого почитает Учитель (34. 6 сл.); автора, кажется, нисколько не смущало то обстоятельство, что Иисус, повсюду в тексте выступающий против любых жертвоприношений (39. 25–26; 41. 1–2; 56. 13–14 и комм. ad loc.), поскольку они, по его же словам, приносятся не Богу, а архонту Сакле, сам, тем не менее, собирается «праздновать пасху» (33. 5–6; подробнее см.: Приложение 1), непременным атрибутом которой было принесение в жертву пасхального агнца и т. д. — Даже столь ясно изложенная ересиологами суть и смысл самого предательства Иуды не нашла в сочинении, вопреки нашим ожиданиям, никакого адекватного выражения, и, например, «таинство предательства», которое, по свидетельству Иринея, присутствовало в *Iudae evangelium*, осталось за пределами нашего рассказа.

¹⁴³ О предполагаемых некоторыми исследователями различных стадиях в развитии «сифианского» мифа см. выше: прим. 60 и прим. 83 и след. прим.

¹⁴⁴ Помня о том, что любой неканонический текст в ходе рукописной передачи мог претерпевать существенные изменения (см. выше: прим. 56–57, 94), а также о том, что при имеющихся в нашем распоряжении источниках мы не можем доказать того, что *Evangelium Iudae* Иринея и коптское *ЕвИуд* являются одним и тем же сочинением (ср. выше: прим. 58), я все-таки убежден, что объяснять расхождение между свидетельством ересиолога и нынешним *ЕвИуд* тем, что первоначальный текст *Evangelium Iudae* в ходе своего бытования подвергся существенной редакционной правке и значительным добавлениям, исказившими до неузнаваемости его первоначальный облик, едва ли правомерно и доказуемо до тех пор, пока мы не имеем сравнительного материала (как, например, в случае с трактатами *БлЕвг* и *ПремИХ*; см. выше: прим. 57). Ср., однако, решительные попытки реконструировать стадии развития сочинения, сделанные *Шенке-Робинсон* (2009, 90–92), которая утверждает: имей Иринея у себя тот текст, который донесла до нас коптская рукопись, он, вероятно, понял бы, что имеет дело с *сифианским* текстом, однако вместо этого он «приписал его к под-группам, которые не имеют к сифианству никакого отношения» («...assigning it to sub-groupings that have nothing to do with Sethianism»; ср. выше: прим. 59–62), и следо-

Вот всё, что можно сказать об авторе нашего сочинения, и мы по-прежнему остаемся в неведении о том, когда и где он жил, кем он был по своему социальному положению, как была организована та христианская община, к которой он принадлежал, в какой зависимости находится коптское *ЕвИуд* и *Judas evangelium*, упомянутое Иринеем, и т. п.¹⁴⁵, и в этом отношении *ЕвИуд* разделяет судьбу большинства произведений апокрифической литературы, ни место, ни точное время, ни среду возникновения которых установить невозможно...

В переводе в круглых скобках жирным шрифтом указываются номера страниц рукописи; в круглых скобках — номера строки, кратные пяти, а также греческие слова, встречающиеся в коптском тексте, квадратными скобками отмечаются лакуны; в примечаниях к переводу цифрами, приподнятыми над строкой, отмечаются номера строк рукописи (например: ²ⲓⲟϥⲗⲁⲤ ³ⲡⲓⲤⲕⲁⲣⲓⲰⲦⲚⲤ) означает, что сочетание находится на строках 2–3 соответствующей страницы, или ²³...Ⲣⲟϥⲧⲟ²⁴Ⲡⲟϥ показывает, что слово перенесено на следующую строку, а многоточие после цифры означает, что слово стоит не в начале строки). Там, где в тексте имеется указание на то, что беседа продолжилась на следующий день, я для того, чтобы читатель имел перед собой хоть какую-то путеводную нить, вставил в квадратных скобках указание на дни беседы (например: [Первый день] и т. д.), а каждый из этих дней, как это не раз уже делали переводчики сочинения, разбил еще на разделы (например: [Беседа Иисуса с учениками о благодарственной молитве] и т. д.). Надеюсь, что эти подзаголовки и подстрочный комментарий к тексту смогут облегчить путешествие по этому нелегкому и изрядно разрушенному тексту.

вательно, Иринея излагал «a version of the *Gospel Judas* quite different from the one we possess», в которую собственно мифологический раздел («the cosmological section») был вставлен «не ранее конца II в.» (ibid., 91); также обстоит дело, продолжает исследовательница, и с полемической направленностью *ЕвИуд*, о которой Иринея даже не упоминает: увидь Иринея в тексте «polemic against the orthodox church and its leaders», он, конечно, не умолчал бы о ней (ср. точку зрения *Тёрнера* в прим. 122); таким образом, и сифианская мифология, и полемика с церковным христианством являются вторичными наслоениями на первоначальное сочинение («the primary composition»), которое представляло собой «the revelatory dialogue», позднее снабженный еще и «with the summaries of scenes familiar from the canonical Gospels»; именно «этот диалог между Иисусом и его учениками, в котором Иуда был особо выделен as the favored dialogue partner <...>, вполне возможно, и был тем *Евангелием Иуды*, на которое ссылался Иринея» (id., 2009, 90). — Я всё же уверен, что для такой сложной реконструкции истории текста одни лишь *argumenta ex silentio* (раз это Иринея не упоминает, значит, этого не было в его тексте) едва ли могут быть решающими, и поэтому пока склонен думать (но не настаивать), что речь, скорее, может идти о двух независимых сочинениях с одинаковым названием, в которых Иуда выступал главным героем, а не о двух версиях одного и того же сочинения, и это допущение избавляет нас от необходимости строить недоказуемые гипотезы, с тем чтобы примирить свидетельство Иринея и доступный нам сегодня коптский текст *ЕвИуд*.

¹⁴⁵ Только *Нагель* подробно остановился на этих проблемах, и, подчеркнув, что вопрос о соотношении *Iudae evangelium* Иринея и *ЕвИуд*, а также вопрос о том, когда это дошедшее до нас на коптском сочинение получило свой настоящий вид, остаются открытыми («...gehört zu den wieder offenen Fragen»), склоняется в пользу александрийского происхождения греческого оригинала, вероятно, уже в середине II в. (Nagel, 2010, 118; ср. выше: прим. 30).

Sigla

^{vac} — пространство в одну или несколько букв, оставленное в рукописи чистым из-за повреждения папируса или т. п.

{абв} — слова, удаленные из текста как ошибочные

(абв) — слова-пояснения, вставленные в перевод

[...] — незаполненные лакуны

[абв] — заполненные лакуны

<абв> — слова или буквы, добавленные в текст для устранения его неисправности

ⲗ — точка под буквой означает, что читается лишь остаток этой буквы

бох. (= *B*) — бохайрский диалект

саид. (= *S*) — саидский диалект

НЗ — Новый Завет

СП — Синодальный перевод Библии

ф. 1 — фотографии рукописи в издании: Kasser et al., 2007

ф. 2 — фотографии, размещенные в интернете

[Развернутое название: 33. 1–6]

(33) Сокровенная беседа (λόγος) разъяснения (ἀλόφασις) (истины), ко[то]рую И[исус]¹⁴⁶ вел с Иудой Искариотом¹⁴⁷ в течение [около?] восьмидней, <а особенно> (в течение) трех (5) дней до того, как он совершил пасху (πάσχα)¹⁴⁸.

[Expositio: 33. 6–23]

После того как он явился на земле¹⁴⁹, сотворил он знамения и великие чудеса¹⁵⁰ во спасение человечества (?)¹⁵¹. (10) И (поскольку + μέν) одни [ходили] путем

¹⁴⁶ 2...[Γ]ΗΣ. — Здесь и далее в тексте имя Иисус всегда пишется как *poimen sacrum*; разные формы написания см. Index nominum.

¹⁴⁷ Ἰουδας Ἰσκαριώτης (ср. также ниже: 35. 9–10) передает греческую форму Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης, как она засвидетельствована в *Мф* 10. 4 и *Ин* 12. 4; в канонических евангелиях это имя выступает в разных формах: Ἰούδας Ἰσκαριώθ (*Мк* 3. 19; 14. 10), Ἰούδας ὁ καλούμενος Ἰσκαριώτης (*Лк* 22. 3), Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου (*Ин* 6. 71; 13. 2; ср. разночтение: ἀπὸ Καριώτου, т. е. «из Кариота») и т. д. О загадочном прозвище «Искариот» см., например: Marshall, 1978, 240–241, где наряду с традиционным толкованием («человек из Кариота») рассматривается и другое, предложенное ранее, а именно: Ἰσκαριώτης как арамейское производное от *sicarius*; см. также: Mimouni, 2008, 136 о том, что это прозвище едва ли относится к «un village de Judée appelé Kerioth», поскольку, согласно версии «Евангелия от Матфея», которой пользовались последователи одной из иудео-христианских сект, а именно *евиониты* (так называемое «Евангелие евионитов»: *Ephr.*, *Pan.* 30. 13. 2), Иуда жил в Галилее и был там избран Иисусом в числе прочих (там перечислены по именам не 12, а 10 апостолов, включая Иуду: *fr.* 6 /Preuschen/ = *Pan.* 30. 13. 3).

¹⁴⁸ Комментарий к начальным строкам текста см. ниже: Приложение 1. — Заставляя Иисуса открыть свое подлинное учение только Иуде и тем ставя его выше всех апостолов, автор с самого начала выделяет Иуду из числа прочих и, очевидно, полемизирует с традицией, отраженной в канонических евангелиях, согласно которой «горе тому человеку, через которого предается Сын Человеческий...» (*Мк* 14. 21 и пар.).

¹⁴⁹ 6...ἦνταρεφουωηῖ ἐβωλ ριχῆ πκαρ. — Речи нет о том, что Иисус «родился» (ср.: *Мф* и *Лк*), и нигде не говорится о его «воплощении». Глагол οὕωηῖ ἐβωλ «являться» (= ἐπιφαίνω), хотя и предполагает *докетическую* христологию (что ниже и подтверждается: 56. 6–8; 56. 19–20 и комм. ad loc.; см. выше: прим. 106), используется в *ЕвИуд* и в нейтральном значении «приходить» (см. 37. 20). — См. утверждение *гностиков* о том, что «этого Христа, сошедшего (с небес) и показавшего людям *знание*, называют еще и Иисусом; но не рожден он от Марии, но через Марию стал видимым» (...Χριστὸν τοῦτον τὸν κατελθόντα καὶ δείξαντα τοῖς ἀνθρώποις ταυτὴν τὴν γνῶσιν, ὃν καὶ Ἰησοῦν φασιν μὴ εἶναι δὲ αὐτὸν ἀπὸ Μαρίας γεγεννημένον, ἀλλὰ διὰ Μαρίας δεδειγμένον: *Ephr.*, *Pan.* 26. 10. 4; продолжение цитаты ниже: прим. 477).

¹⁵⁰ Сочетание 7...ἦνταρεφουωηῖ ἐβωλ ριχῆ πκαρ «знамения и великие чудеса» соответствует либо новозаветному σημεῖα καὶ τέρατα, — которые, однако, творит там не Иисус, а, например, лжепророки (*Мк*. 13. 22; ср. *Мф* 24. 24: σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα = ρενноб ἦμαεῖν ἠῖ ρενψηρε), Стефан (*Деян* 6. 8), Павел (*Римл* 15. 19) и т. д., — либо σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας (= ρенмаεῖν ἠῖ ἦноб ἦψηре; однажды: *Деян* 8. 13 о чудесах, совершаемых Филиппом, благодаря которым уверовал Симон Маг); сам же Иисус совершает или δυνάμεις (например: *Мк* 6. 2, что в коптском переводе НЗ передается словом бом), или σημεῖα (например: *Ин* 2. 23; 20. 30; маῖн в коптском переводе). — Между тем, далее

праведности (δικαιοσύνη)¹⁵², (а) другие ходили в своем преступлении (παράβασις)¹⁵³,

в *ЕвИуд* нет речи ни о каких чудесах, и можно предположить, что для автора «чудеса» сами по себе не представляли особого интереса; ср. след. прим.

¹⁵¹ ἑπευχαῖ ἡνῆτρψ[ι]ε — так читают издатели с переводом «for the salvation of humanity» (Kasser et al., 2007, 185), и это чтение принимают все исследователи без того, чтобы указывать на порчу места: «zum Wohle der Menschheit» (Plisch, 2006, 7), «zum Heile der Menschheit» (Nagel, 2007, 238) и т. д. На ф. 1 можно распознать следы последних трех букв предполагаемого слова οὐχαῖ, которое, среди прочего, может передавать и греч. σωτηρία, т. е. «спасение» (Crum, 512a), но полной уверенности в правильности реконструкции у меня нет, как нет и уверенности в правильности реконструкции второго слова ἡνῆτρψμε (= ἀνθρωπότης), т. е. «человечество»; это абстрактное понятие отсутствует в Новом Завете, где вместо него выступает или сочетание «(все) люди» (например, *1Тим* 2. 4: Спаситель πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι); или понятие «мир» (*Ин* 3. 17: Бог послал Сына в мир, «чтобы мир /κόσμος/ спасен был через него»); ср. также *1Тим* 1. 15: «Христос Иисус пришел в мир спасти грешников (ἁμαρτωλοῦς)». Более того, упоминание «человечества» вызывает недоумение: ведь спасения, согласно учению гностиков разных толков, удостоится только избранные. Так, по свидетельству Ириныя (*Adv. haer.* I. 24. 4), Василид учил о том, что Верховный Бог, чтобы освободить не всё человечество, но только верующих в него от власти мироздателей (in libertatem credentium ei a potestate eorum qui mundum fabricaverunt) послал на землю небесного Христа, свой первородный Ум (misisse Primogenitum nun /= νοῦς/ suum, et hunc esse qui dicitur Christus), и что тот явился на землю в образе человека и совершал чудеса (apparuisse eum in terra hominem et virtutes /= δυνάμεις/ perfecisse); в трактате *2СлСиф*, который часто переключается с учением Василида (см. выше: прим. 120 и ниже: прим. 475), небесный Христос, спустившийся на землю и принявший облик Иисуса, говорит о том, что лишь «некоторые убедились (ῥοεῖνε δε νεῦτητ ἡνῆτ = уверовали), увидев чудеса (δὸν), которые я совершил» (52. 14–17 /*ННС* VII. 2/); см. также: Nagel, 238–239, прим. 66. — Наш автор далее не раз подчеркивает, что спасения удостоится лишь «род Сифа», к которому и был послан Иисус (см. ниже: 42. 11–14 и комм. ad loc.).

¹⁵² 10...εὐ[μοο]ψε 112π̄τεϋιηнтδικαιος[γ]ηη, где τεϋιηнтδικαιοςγηη = ἡ ὁδὸς (τῆς) δικαιοσύνης, а восстановленный глагол μοοψε = πορεύομαι в значении «живу». — Сочетание «путь праведности» хорошо известно библейским текстам; см., например: *Притч* 21. 16 о том, как опасно человеку «сбиться с пути праведности (ἐξ ὁδοῦ δικαιοσύνης)», или *Мф* 21. 32 об Иоанне Крестителе, который явился людям «путем праведности» (ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης). — Ср. ниже: 40. 5–6 о «родах благочестивых (людей)».

¹⁵³ 12...εὐμοοψε[2]π̄τεϋ13παράβασις. — Слово παράβασις в канонических евангелиях не используется, но несколько раз встречается у апостола Павла в значении «нарушение (закона)»; см., например, в *Рим* 4. 15: «где нет закона (νόμος), там нет и (его) нарушения (παράβασις)»; ср. также противопоставление: «непорочный путь» (ὁδὸς ἄψωμος = ὁδὸς δικαιοσύνης; см. пред. прим.) и παράβασις (*Пс* 100. 2–3; *LXX*); «праведность» (δικαιοσύνη) и «беззаконие» (ἀνομία = παράβασις) (*2Кор* 6. 14). — В противопоставлении ὁδὸς δικαιοσύνης и ὁδὸς παράβασις имплицитно присутствует образ «двух путей» (широко использовавшийся как в позднеиудейских, так и раннехристианских сочинениях; ср.: Scopello, 2008, 123–124): путь добра и путь зла (ὁδοὶ δύο, καλοῦ /= δικαιοσύνης/ καὶ κακοῦ /= παράβασις/; *Test. 12 Patr.* Асир I. 3 сл.); путь света и путь тьмы (ὁδοὶ δύο <...> ἢ τε τοῦ φωτός καὶ ἢ τοῦ σκότους; *Ep. Barn.* 18. 1); путь жизни и путь смерти (ὁδοὶ δύο εἰσί, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου; *Did.* I. 1) и т. п.; противопоставление ὁδὸς δικαίων и ὁδὸς ἀσεβῶν см. уже в *Пс* 1. 6. — Ср. слова Спасителя в *АпокПемп* 70. 26–32 (*ННС* VII. 3) «о тех, кто утверждён на прочном основании», кто может «отличать слова неправедности (ἀδικία) и нарушения (-παράνομος) закона (νόμος) от праведности (δικαιοσύνη)».

то и были призваны¹⁵⁴ (+ δέ) двенадцать учеников ((μαθητής)¹⁵⁵. (15) Начал (ἄρχει) он говорить с ними о тайнах (μυστήρι[ο]ν) в этом мире (κόσμος)¹⁵⁶ и о том, что (в нем) будет происходить вплоть до (его) конца¹⁵⁷. Но (δέ) подчас не явля-ется он своим (20) ученикам (μαθητής), но (ἀλλά) ты находишь его среди них

¹⁵⁴ Безличное ¹³ἀγνοῦ[τε], «были призваны», *Nagel* предлагает исправить на ἀ(ς)μνοῦ[τε] «он призвал» (*Nagel*, 2007, 239, прим. 68), что, однако, не меняет смысла.

¹⁵⁵ ¹⁴πῆντε τῶν ὄψουσ μ[μα]θητῶν. — Здесь и далее говорится об «учениках», и слово «апостол» ни разу не используется; впрочем, и в канонических евангелиях предпочтение отдается слову «ученик» (ср., например, «Евангелие от Иоанна», где «апостол» применительно к «двенадцати» не употребляется). Ни здесь, ни далее ни один из учеников, кроме Иуды, ни разу не будет назван по имени. — В отличие от канонических евангелий, где задача учеников четко обозначена: Иисус избрал двенадцать апостолов, «чтобы посылать их на проповедь и чтобы они имели власть исцелять от болезней и изгонять бесов» (*Мк* 3. 14–15 и пар.), в *ЕвИуд* мы не находим никакой мотивации их призвания. Более того, дальнейший рассказ ставит читателя в тупик: для чего же Иисус вообще призвал апостолов? Ведь они вызывают у него смех из-за того, что верят и служат «своему богу», а не тому Богу, от которого пришел Иисус (33. 26 сл.).

¹⁵⁶ ¹⁶...ἐπινοῦσθῆν[ο]ν ἐτῶν¹⁷ χῆν κόσμος. — Фраза допускает двоякое толкование. Одно — «тайны, которые выше мира»; ср. различные оттенки в переводах: «die Geheimnisse über der Welt» (*Plisch*, 2006, 7); «the mysteries that *transcendent* the world» (*Meyer*, 2007, 53); «the mysteries which are *beyond* the world» (*Kasser et al.*, 2007, 185 = *King*, 2007, 109); «the *otherworldly* mysteries beyond the cosmos» (*Turner*, 2008, 230); «тайны *горнего* мира» (*Хосровев*, 2009, 8); такое значение предлога εἰς χῆν (передающее здесь греч. ὑπέρ) см., например, *Флп* 2. 9. Другое толкование, а именно: «тайны, которые в этом мире» (τὰ μυστήρια ἐν τῷ κόσμῳ = τὰ μυστήρια τοῦ κόσμου), отстаивает *Петер Нагель*, приводя многочисленные параллели этого словоупотребления в коптских текстах (греч. ἐπί или т. п.): «die Geheimnisse *in der Welt*» (*Nagel*, 2007, 239 и прим. 69; *id.*, 2009, 112–114); ср.: «die Geheimnisse <...> die es *in der Welt* gibt» (*Brankaer–Bethge*, 2007, 263, 320–322); «die *innerweltlichen* Geheimnisse» (*Wurst*, 2012, 1226); «the mysteries that are *upon* the world» (*Schenke–Robinson*, 2008, 85). — В том, что это второе толкование, вероятно, является, правильным, меня убеждает теперь не только сам предлог (ср. выше 33. 6–7: πῆταρεσοῦων² εἰς εἰς εἰς χῆν πκα², «...на земле»), но и весь контекст: уже в следующих строках (34. 7 сл.) Иисус начинает обличать учеников за то, что они почитают совсем не того Бога, от которого он был послан; если бы он рассказывал им о «тайнах», которые находятся за пределами этого «мира», они бы знали о существовании высшего Бога и не попали бы затем впросак; о том, что «существует великий и безграничный эон», Иисус рассказывает только Иуде (47. 1 сл.).

¹⁵⁷ ¹⁷...νετνα¹⁸ ψωπε ψαвол букв. «те (вещи, события), которые произойдут до конца»; ψαвол соответствует греч. ἄχρι τέλος, ἕως τέλους и т. п. (*Wilmet*, 1957, 70; о предлоге ψα см. ниже: прим. 160) и употребляется обычно в нейтральном значении: «до конца» для понятия «конец (веков, мира)» в греческом обычно используется сочетание συντέλεια (τοῦ αἰῶνος, κόσμου), которое в коптском НЗ оставляется без перевода: ετναψωπε ψραι² τῆν τсунтелеиа ппаиων «то, что произойдет в конце века» (*Мф* 13. 49 и т. д.; ср. ψα²ραι ετсунтелеиа ппаиων: *ibid.* 28. 20); можно думать, что в нашем случае в греческом тексте вполне могло стоять сочетание ἄχρι συντέλειας (как, например: *Clem.*, *Exc. Theod.* 63. 1), μέχρι συντέλειας (*Iren.*, *Adv. haer.* I. 5. 3) или т. п. — В любом случае, Иисус рассказывает ученикам о несовершенном мире, в котором правит ущербный архонт, и предрекает этому миру неизбежный конец; ср. ниже: 40. 25–26 о «последних днях»; 50. 12–14, где κόσμος является синонимом «погибели», и 54. 18–21, где предрекается неминуемый конец Сакле и его миру.

в призрачном облики (?)¹⁵⁸. И он приходит (praes.?) в Иудее¹⁵⁹ к своим ученикам (μαθητής)¹⁶⁰.

[Первый день: 33. 23—37. 20]

[Беседа Иисуса с учениками о благодарственной молитве; Иисус объясняет им, что они, не зная этого, верят и служат не тому богу: 33. 23 — 35. 6]

В один из дней¹⁶¹ нашел он их¹⁶² сидящими (25): они, собравшись, усердствовали (γυμνάζω) в благочестии¹⁶³. Когда он [увидел] своих учеников (μαθητής), (34)

¹⁵⁸ Разбор этого темного предложения см. ниже: Приложение 2.

¹⁵⁹ По сути дела вся эта фраза повторяет предыдущую, но вместо «образа» явления Иисуса ученикам (Ἰησοῦ) здесь говорится о «месте» явления (²²Ἰουδαία), но хотел ли показать автор словами «в Иудее» то, что эти явления Иисуса происходили на пути в Иерусалим, когда Иисус оставил Галилею и вошел в Иудею (ср.: *Мф* 19. 1), нам неизвестно. — Заметим, что топография сама по себе мало интересует автора, и место бесед Иисуса с Иудой в последние три дня (см. ниже: Приложение 1) можно установить лишь на основе событий, рассказанных в канонических евангелиях: очевидно, беседы проходили уже в Иерусалиме.

¹⁶⁰ 22...αὐτὸς ἀφ᾽ ὧν περὶ <...> ²³ψα νεϋμα-ἄντηнс букв. «он оказался/был <...> к ученикам» (варианты предложенных переводов см. в след. прим.) выглядит довольно неуклюже, поскольку глагол ὧν περ, передающий, как правило, греч. γίγνομαι или εἶμι, плохо согласуется с предлогом ψα, который соответствует ἕως («до» чего-либо), πρὸς («к» кому-либо с асс.); кроме того, перфект I ἀφ- (передающий греч. аорист или перфект) показывает законченность действия, а наш рассказ предполагает его повторяемость (см. предыдущее предложение). Эту странность можно объяснить следующим образом: с одной стороны, греч. аорист многократного действия (см.: Blass—Debrunner, 272, § 332) переводится в коптском перфектом (так, во *2Кор* 11. 25 серия глаголов в аористе, завершающаяся перфектом: τρίς ἔραβδίσθην <...> τελοίηκα, «трижды били меня палками <...> я пробыл», передана в коптском через перфект I: ἀγυιουε ерои <...> αἰϣ; с другой стороны, нейтральным ὧν περ («случаться, быть») в коптском могли передаваться и более значимые глаголы: так, ἐξῆλθεν <...> εἰς Βηθανίαν καὶ πύλισθη ἐκεῖ (*Мф* 21. 17), т. е. «вышел <...> в Вифанию и *переночевал там*», переведено в саидском как ἀφει <...> εἰνῆνια ἀφῶν περ («оказался, остался» или т. п.) ρἡ пма εἰтἡмаγ (в бох.: «спал»), поэтому можно предположить, что в греческом оригинале *ЕвИуд* стоял какой-то глагол движения, от которого зависел предлог πρὸς (= ψα), как, например, в *Мф* 26. 45: ἔρχεται πρὸς τοὺς μαθητάς..., т. е. «приходит он к ученикам», что в саидском (= бох.) передано как ἀφει ψа ἡма-ἄнτηнс, «пришел он к ученикам», причем с заменой греч. презенса на перфект I (ср. ниже: вжк ψа... в 36. 16—17). — Учитывая, однако, настоящее время, неожиданно употребленное в предыдущем предложении, а также заметное бохайрское влияние на язык нашего сочинения (см. выше: прим. 23), можно также осторожно допустить, что форма ἀφ- в этом пассаже является не саидской формой перфекта I, а бохайрской формой презенса II (формы идентичны), который «s'emploie aussi <...> dans un sens général, sententieux, qualitatif» (Mallon, 110, § 237), и это грамматическое время хорошо согласуется с временем предыдущего предложения (praesens historicum). К этому могу добавить, что на фотографии я читаю лишь ἀφ ἀφῶν περ, причем между φ и ἀ находится зазор, который (если там, конечно, не было какой-то нечитаемой сейчас буквы, например: [ψ]ἀφῶν περ, как в предыдущем предложении: маφ-, ψак-) при издании следовало бы отметить: ἀφ^{vac} ἀφῶν περ.

¹⁶¹ 23 Ἦουρῶ²⁴[ο]γ передает греч. ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν или т. п.; см. саидский перевод *Лк* 20. 1, где это сочетание передано как ρἡ ογῶογ (или Ἦουρῶογ: Нонег, аппарат

которые сидели вместе и произносили благодарственную молитву (εὐχαριστέω) над хлебом (ἄρτος)¹⁶⁴, он рассмеялся¹⁶⁵.

ad loc.). — Первый «хронологический» показатель (из трех ныне читаемых) в *ЕвИуд*; ср. ниже: 36. 11 и 37. 20–21.

¹⁶² 22 αὐτὸς ἀψώπηε εἰς τὴν Ἰουδαίαν ²³ ὡς ἐβρῆκεν αὐτοὺς ἐν ἑνὶ τῶν ἡμερῶν... («И явился он в Иудее <...> нашел он их...»). — Важным для понимания хронологической последовательности событий в сочинении оказывается вопрос о том, как разделить эту фразу и к чему относить ее части. Были предложены два варианта: «And one day he was with his disciples in Judea, and he found them...» (Kasser et al., 2007, 185; «...the first scene /or day/ takes place in Judea»: ibid., 180; ср. франц. перевод: ibid., 238); «Und er war eines Tages in Judäa bei seinen Jüngern und fand sie...» (Plisch, 2006, 7 под рубрикой: «Erster Tag»); «One day it happened to his disciples in Judea: he (i.e. Jesus) found them...» (Schenke-Robinson, 2008, 86 под рубрикой: «The First Day...»); также: Meyer, 2007a, 53; Turner, 2008, 230. — Все эти переводы относят ἑνὶ τῶν ἡμερῶν «в один из дней» к ἀψώπηε зд. «приходит», помещая это событие в Иудею как произошедшее в «первый день». Между тем, если главные беседы Иисуса происходят в течение «трех дней» до предательства (см. ниже: Приложение 1), то после слова «ученикам» следовало бы поставить точку и считать, что этим предложением заканчивается вводная часть сочинения (expositio), в которой автор разъяснил, как именно являлся Иисус (ἦλθε εἰς τὴν Ἰουδαίαν), где он явился (εἰς τὴν Ἰουδαίαν) и с кем он беседовал (с двенадцатью учениками: μῆτς δώδεκα μαθηταίς, но прежде всего с Иудой: Ἰουδαίαν); со слов же «в один из дней» (т. е. в первый из трех дней) начинается основная часть, в которой автор уже не интересуется «топографическая» привязка рассказа, основная его мысль сосредоточена на содержании бесед. Такое деление текста см., например, Nagel, 2007, 239–240: «Und er begab sich zu seinen Jüngern in (oder: nach) Judäa. Eines Tages fand er sie...»; King, 2007, 109: «And he dwelled in Judaea with his disciples. One day he found them...»; Cherix, — 2012, 1: «Et il arriva en Judée auprès des ses disciples. Un jour, il les trouva...».

¹⁶³ 25...ἐγὼ γυμναζέομαι ἐν τῷ πνεύματι. — γυμνάω может означать здесь и «упражняюсь», и «проявляю рвение, усердие» или т. п.; μῆτς δώδεκα может иметь значение как «божество» (θεϊότης; например: Рим 1. 20), так и «благочестие» (εὐσέβεια; см.: Crum 231a); все словосочетание следует сравнить с 1Тим 4. 7: ὅτι ναὶ δεῖ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν (= γυμναζέομαι ἐν τῷ πνεύματι) в саид. и бож. переводах), т. е. «упражняй же себя в благочестии»; см.: «training (themselves) in godliness» (King, 2007, 109 и 127 комм. ad loc.); «performing worship» (Schenke-Robinson, 2008, 86 и прим. 9); ср. также пространный комментарий к этому пассажию: Nagel, 2007, 240, 260–262 и id., 2009, 118–119, где автор предлагает перевод: «...über göttliche Dinge disputierten».

¹⁶⁴ 1...ἔφαθ' ἰσχυρῶς ἐπὶ τῷ ἄρτι, т. е. «совершать благодарение над хлебом». В нашем тексте нет упоминания о вине, и поэтому можно было бы думать (ср.: Nagel, 2007, 229, 240 прим. 73; Хосроев, 2009, 19, прим. 56), что автор имел в виду не таинство церковных христиан, *евхаристию*, а простую молитву над хлебом, при которой ученики благодарили Бога Отца и Сына; ср. Деян 2. 42 о первых крещенных в Иерусалиме, которые «пребывали <...> в преломлении хлеба и в молитвах (τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς)». Хотя наш автор не счел нужным привести содержание этой молитвы, можно думать, что она была сходной с той, что засвидетельствована в одном из ранних христианских практических руководств: преломляя хлеб, следовало говорить: «Благодарим (εὐχαριστοῦμεν) тебя, Отче наш, за жизнь и знание (ὕλην τῆς ζωῆς καὶ γνῶσεως), которые ты даровал нам через чадо свое, Иисуса. Слава тебе вовеки!» (Did. XI. 3; ср.: Деян 27. 35); ср также в Did. XIV. 1 о том, что при воскресных собраниях, прежде чем преломить хлеб и возблагодарить Бога, следовало признаться в своих грехах. — Между тем, как следующий сразу за этим рассказ, так и весь

Ученики (μαθηταί[ς]) же (δέ) сказали ему: «Учитель, почему ты смеешься над [нашей] (5) благодарственной молитвой (εὐχαριστία)? Разве мы что-то сделали, чего [не] надлежит (делать)?»¹⁶⁶

полемический тон сочинения, свидетельства о том, что в уста Иисуса автор вкладывает полемику с церковными христианами и с их пониманием таинства *евхаристии*.

¹⁶⁵ 2...[λϭ]Cωρϛ «он засмеялся»; слово надежно восстанавливается на основе других мест нашего текста, где говорится о подобной реакции Иисуса: 34. 4; 36. 23; 44. 19. — В канонических евангелиях Иисус никогда не смеется, смеются над ним (см., например: καταγελάω в *Мф* 9. 24 и пар.; ἐπαιρίζω в *Мф* 27. 41 и пар.); см. выше: прим. 120. — Поскольку один и тот же глагол Cωρϛ передает различные греческие: γελάω, «смеюсь»; παίζω «насмехаюсь»; μειδάω «улыбаюсь», то встает вопрос, а каким был «смех» Иисуса: была ли это доброжелательная насмешка, с тем чтобы заставить учеников изменить свое убеждение (так, например, King, 2007, 128: «Whenever Jesus laughs in the *Gospel of Judas*, he is about to correct errors in someone's thinking <...> Jesus laughter is a kind of ridicule or mockery...»), или это был горький смех, вызванный незнанием и непониманием учеников, которых Иисус, кажется, вовсе не стремился исправлять (ср. смех Спасителя над теми, кто распинал тело, в *АпокПетр*; см. выше: прим. 110). Я склоняюсь именно к этому толкованию.

¹⁶⁶ 5...η̄ν̄τ̄ᾱν̄ ρ̄ῡ π̄[λ̄ῑ]̄ β̄πε̄τες̄ϣ̄ε̄: ^{vac}. — Так дают текст Kasser et al., 2007, 187 со ссылкой на реконструкцию π[λ̄ῑ]̄ В.-П. Функом и с переводом: «Or what did we do? [This] is what is right (to do)»; так же понимает текст и немецкие издатели: «Oder was haben wir getan? [Das] was sich gezieht!» (Brankaer-Bethge, 2007, 266); ср.: «Or what (else) have we done? [This] is what is appropriate» (Schenke-Robinson, 2008, 86). *Нагель*, исходя еще из текста интернет-издания, в котором первая буква читалась как π, и отмечая, что без исправления эта фраза не поддается переводу, предложил чтение (π̄)η̄ν̄τ̄ᾱν̄ ρ̄ῡ π̄[ε̄τ̄]̄ (π̄ε̄τ̄)ε̄ς̄ϣ̄ε̄, где (π̄ε̄τ̄)ε̄ς̄ϣ̄ε̄ связано диттографией, и перевод: «Wir haben getan, was angemessen ist» (Nagel. 2007, 240, 262–263). — Если же в этой трудной фразе принимать чтение η̄ (= η̄, хотя на фотографии я вижу скорее не имеющую смысла π, чем η̄), тогда мы должны ожидать здесь второй вопрос (он логически следует из первого), т. е. «Почему ты смеешься<...>? Разве мы сделали что-то не так?» В этом случае текст также требует исправления и нуждается в добавлении отрицания ᾱν̄, которое по небрежности было пропущено переписчиком: ...η̄̄ ν̄τ̄ᾱν̄ ρ̄ῡ η̄[ᾱκ]̄/?/πε̄τες̄ϣ̄ε̄ <ᾱν̄>, т. е. «что мы сделали ненадлежащего?» (вар.: «...или/разве мы сделали [тебе?] что-то [не]надлежащее?»). К этой реконструкции требуется пояснение: в вопросительном сочетании η̄τ̄ᾱν̄ ρ̄ῡ π̄[λ̄ῑ]̄ «что мы сделали<...>?» указательное местоимение π̄[λ̄ῑ]̄ (или подобное) оказывается лишним (*Нагель* устранил это из текста; см. выше), и у меня нет полной уверенности в том, что буква перед лакуной — это именно π̄[.]̄ (хотя две вертикальные ножки буквы отчетливо видны); подобный вопросительный оборот сопровождается обычно местоимением в дательном падеже (кому): ἡ̄-, η̄ᾱς̄, и в этом случае мы вправе были ожидать чего-то вроде: η̄τ̄ᾱν̄ ρ̄ῡ η̄[ᾱκ]̄ «что мы сделали [тебе]<...>?» (ср. *Лк* 2. 48: ἡ̄ τ̄ᾱκ̄ρ̄ ρ̄ῡ ἡ̄ᾱλ̄... = τί ἐποίησας ἡ̄μ̄ιν... «что ты сделал нам<...>?») — но на ф. 1 не видно и косой черты η̄ (впрочем, точно так же выглядит и первая буква η̄ в сочетании ἡ̄ϣ̄ο[η̄]̄τ̄: 33. 4–5; см. фото 1) поэтому я не настаиваю на этой реконструкции, но считаю, что рано или поздно мне удастся увидеть оригинал рукописи; субстантивированное выражение πε̄τες̄ϣ̄ε̄ (в нашем случае πε̄τες̄ϣ̄ε̄), «то, что надлежит/должно», в отрицании передается в саид. диалекте, как правило, особой формой πε̄τε̄η̄ς̄ϣ̄ε̄, но в бох. диалекте, влияние которого на наш текст весьма ощутимо (см. выше: прим. 23), обычно имеет форму πε̄т̄ς̄ϣ̄ε̄ ᾱν̄ (ср. *Мф* 12. 2: ε̄ρε̄ ἡ̄πε̄τε̄η̄ς̄ϣ̄ε̄ /S/ и ε̄ρε̄ ἡ̄πε̄т̄ς̄ϣ̄ε̄ <...> ᾱν̄ /B/ = ποιέω δ̄ οὐκ ἔξεστιν... «делать то, чего не следует»). Замечу также, что после πε̄τες̄ϣ̄ε̄ издатели читают «: ^{vac}», на самом же деле на ф. 1 вместо «:» виден остаток какой-то буквы, после которой следует не ^{vac}, а дыра в одну букву: на этом месте вполне могло быть отрицание ᾱν̄.

Сказал он им в ответ: «Я смеюсь не над вами, (ибо) <вы>¹⁶⁷ делаете это не по своей воле, но (ἀλλὰ) (потому что) через это (10) ваш Бог¹⁶⁸ [получит] благодарение¹⁶⁹».

Сказали они: «Учитель, ты [воистину] Сын нашего Бога»¹⁷⁰.

Сказал им Иисус: «Откуда вы знаете меня?»¹⁷¹ (15) Истинно (ἀμῆν) говор[ю] вам¹⁷²: ни один из родов (γένεα) людей, которые среди вас, не узнает меня¹⁷³.

Когда же (δέ) его ученики (μαθητῆς) услышали это, то (20) начали (ἄρχει) они негодовать (ἀγανακτέω) и [...] гневаться (ὀργή)¹⁷⁴ и ругать его в своем сердце¹⁷⁵.

¹⁶⁷ Ошибочное ⁸...εἰτιρει «мы делаем», не имеющее смысла, следует исправить на ε<те>тнερει «вы делаете».

¹⁶⁸ ¹⁰...πετῆνοῦ¹¹τ<ε>[...] — Иисус противопоставляет непостижимого Бога, от которого он происходит и о существовании которого ученики не знают, Иалдабаофу (см. ниже: 51. 13 сл.), создателю и правителю этого мира, которому молятся ученики; подробнее см. выше: прим. 123.

¹⁶⁹ ¹⁰ε[ι<ц>ια<х>]! σμοῦ (Kasser et al., 2007, 187 с примечанием, что χι σμοῦ, вероятно, соответствует ῤ ευχαριστι в 34. 1–2); ср. несколько иную реконструкцию, не меняющую, впрочем, смысла фразы: ε[ι<ц>ι πε]ι<ц>ι σμοῦ («[gets his] praise»: Schenke–Robinson, 2008, 86, прим. 11).

¹⁷⁰ ¹¹...π<с>α<ε> нток ¹²[...] πε ψωнре πпенноῦ¹³τ<ε>. — Nagel восстановил зд. [πχοῖς], т. е. «Ты, [о Господи,] — Сын нашего Бога» (Nagel, 2007, 240 и прим. 76); издатели не восстанавливают лауну, но в примечании приводят реконструкцию *Функа*: οὔτην αλη, которая дает пассажи значению: «Разве не ты Сын нашего Бога» (Kasser et al., 2007, 187, прим. 12). Однако лауна в ±5 букв может быть заполнена как [наме], т. е. «истинно»; ср. *Мф* 14. 33: наме πток пе ψωнре ππноῦτ<ε> (= ἀληθῶς θεοῦ υἱός εἰ). ηα[μн]ε (Brankaer–Bethge, 2007, 262); πток ηα[γαα]κ «ты сам» (Schenke–Robinson, 2008, 86, прим. 12). — Строки 12–13 на ф. 1 не читаются. Здесь и далее, где фотографии оказываются бесполезными, я полагаю на чтение издателей; очевидно, не смогли прочитать эти снимки и другие исследователи, которые в этих местах воспроизводят текст и перевод по изданию: Kasser et al., 2007.

¹⁷¹ ¹⁴...ε[тет]нсοφοῦне нмоεи¹⁵τῆ оу (на ф. 1 я не читаю этих строк). — Если верна реконструкция издателей, то тогда Иисус обращает к ученикам почти те же слова, которые он обратил к фарисеям в *Ин* 8. 14: «... вы не знаете, откуда я и куда я иду» (ἄνωγν ἅνωτῆ πтетῆ сооῦη αν же πтаεи των н еина етων).

¹⁷² ¹⁵...[з]амнн [†]хω нмос нн¹⁶тῆ (на ф. 1 не читается). — Этой же фразой (ср. также ниже: 37. 1; 39. 7–8; 44. 8) Иисус вводит свои речи в канонических евангелиях; см., например: *Мф* 5. 18; 19. 28 и т. д.: ἀμῆν λέγω ὑμῖν; ср. ниже: 54. 16; 55. 24–25; 56. 11, где фраза имеет ἀληθῶς вместо ἀμῆν.

¹⁷³ ¹⁶...μη λαο[γ]е нгенеα ηα¹⁷σοῦωнт зῆπрше ε<т>н<ε>т¹⁸тнγтн (наф. 1 я распознаю лишь отдельные буквы). — Как будет видно ниже из текста, Иуда (хотя он и находится среди учеников, которым Иисус, пока еще не делая никакого различия между ними, отказывает в возможности знания его истинной природы) все-таки уже обладает таким знанием: «Я знаю, кто ты...» (35. 15. сл.). — Ср. утверждение офитов о том, что «многие» из учеников Иисуса так и не узнали о сошествии на него Христа (цитату см. выше: прим. 105).

¹⁷⁴ Лауна в ±2 буквы перед словом ²¹οργн (ὀργή), очевидно, предполагает наличие какого-то вспомогательного глагола; ср.: ε[р]οργн (Schenke–Robinson, 2008, 86, прим. 14). Далее «гнев» будет еще дважды упомянут, но с использованием другого слова (34. 25; 56. 22 и комм. ad loc.).

¹⁷⁵ ¹⁹...α[γ]τ²⁰αρχεи наганактεи! αγω ε[±2]²¹οργн αγω ε<з>! ογα εροц зῆ²²πεγзнт (на ф. 1 я вижу гораздо меньше, чем издатели). — Такое отношение учеников к Иисусу

А (δέ) Иисус, когда увидел их непонимание¹⁷⁶, [сказал] им: «Из-за чего возроптали (вы и) (25) разгневались?¹⁷⁷ Ваш Бог, который внутри вас, и [его силы?]¹⁷⁸ (35)вознегодовали(ἀγαπήσατε) [в] ваших душах(ψυχῆ)¹⁷⁹. Тот из вас, людей¹⁸⁰, кто [силен] [пусть приведет?] чело[века] совершенного(τέλειος)¹⁸¹ и встанет (5) перед моим лицом(πρόσωπον)».

невозможно представить в канонических евангелиях. Правда, один раз, после слов Иисуса: «Я есмь хлеб жизни <...> Я есмь хлеб живой, сошедший с неба...» (ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς...), «многие из учеников» пришли в недоумение: «Трудна эта речь (σκληρὸς ἐστὶν ὁ λόγος οὗτος)! Кто может ее слушать?»; Иисус же расценил их реакцию как роптание на него (γογγύζουσιν περὶ τοῦτου οἱ μαθηταί) (Ин 6. 61; ср. такую же реакцию иудеев на его слова: *ibid.* 6. 41). Другой раз апостолы «разгневались» (ἠγανάκτησαν = ἀγαγῆνακτε в коптском переводе) на грешницу за ее расточительность (возможно, и на Иисуса за то, что он этой расточительности не препятствовал: *Мф* 26. 6–9), а еще раз они «разгневались» на двух своих товарищей, Иакова и Иоанна, за их желание занять в Царствии небесном места по правую и левую руку от Иисуса (*Мк* 10. 35–41; ср.: *Мф* 20. 20–24).

¹⁷⁶ Издатели восстанавливают зд. ²³ΤΕΥΜΝΤΑΦΗΤ (Kasser et al., 2007, 187; этого слова на ф. 1 я не различаю), т. е. «непонимание», «неразумие» или т. п.; слово соответствует греч. ἄνοια, ἀφροσύνη и т. п.; в канонических евангелиях этим состоянием, которое является, скорее, уже «сумасшествием», Иисус наделяет фарисеев (см., например: *Лк* 6. 11).

¹⁷⁷ ²⁴...ΕΤΡΕ ΟΥ ΑΠΩΤΟΡΤΡ ²⁵ΠΒΩΝΤ букв. «из-за чего (почему) возмущение принесло гнев»; *ΠΩΤΟΡΤΡ* передает реч. *ταραχή* или *θόρυβος*, а *ΒΩΝΤ* соответствует *θυμός* (см. ниже: 56. 22 и комм. ad loc.) и часто выступает как синоним *ὀργή* (см. выше: 34. 21).

¹⁷⁸ ²⁵... ΠΕΤΠΝΟΥΤΕ ΕΤΠ²⁶ΖΗΤΗΤΗΤΠ ΔΥΩ Η[... — далее до конца строки лакуна в несколько букв, и следующий за лакуной глагол во мн. ч. (ΔΥΑΓΑΗ[ΔΚ]ΤΙ) предполагает, что речь здесь шла о каких-то атрибутах Бога, т. е. Η[ΕΥΘΟΝ] или т. п.; ср.: Π[ΕΤΠΠΝΑ], т. е. «ваш дух» (Schenke-Robinson, 2008, 86, прим. 15); ср.: [his/ works] (Turner, 2008, 230).

¹⁷⁹ ¹ΑΓΑΓΑΗ[ΔΚ]ΤΙ ΗΝΕΤΗΨΥΧΗ — так читают издатели и переводят: они «have become angry together your souls» (Kasser et al., 2007, 189). На ф. 1 видно, что на месте восстановленной Η — дыра, а правая ножка буквы (предположительно) Η отчетливо видна; поэтому более очевидной представляется реконструкция [Ζ]Η, т. е. «в» (ср. также Cherix, –2012, 2, прим. 10: ΖΗ ΝΕΤΗΨΥΧΗ «dans vos âmes»).

¹⁸⁰ Словами ²Ζ[Η]ΤΤΗΤΠ ΠΠ³ΡΩΜΕ, «...из вас, людей», Иисус повторно (см. выше: 34. 16–18) подчеркивает принадлежность учеников к «роду человеческому» (ср. ниже «порождение этого рода»: 37. 2; «смертные люди»: 37. 7), уже подразумевая его немощь и (пока имплицитно) противопоставляя его «нетленному роду Сифа» (см. ниже: 49. 5–6).

¹⁸¹ Коптский текст в реконструкции издателей выглядит так: ²ΠΕΤ[Τ]Δ[ΧΡ]ΗΨΥ ³Ζ[Η]ΤΤΗΤΠ ΠΠ³ΡΩΜΕ ^{vac} ΜΑ[ΡΕΦΕΡ] ΠΑΡΑΓΕ ΠΠΡΩ⁴[ΜΕ] ΝΤΕΛΙΟΣ... — откуда и перевод: «[Let] any one of you who is [strong enough] among human beings bring out the perfect human...» (Kasser et al. 2006, 22 = 2007, 35), с объяснением (*ibid.*, прим. 17), что эта реконструкция является пробной, но что речь идет здесь о том, что «Jesus challenges them (учеников) to allow the true person — the spiritual person — to come to expression and stand before him». Никаких следов ΠΕΤ[Τ]Δ[ΧΡ]ΗΨΥ, «тот, кто силен», на ф. 1 я не вижу, и сочетание восстановлено издателями, очевидно, на основе ΤΠΧΟΟΡ, «мы сильные», в 35. 7 (см. след. прим.). Замечу, что переводчики существенно расходятся в понимании реконструированного глагола *παράγω* (следов которого я также не вижу на ф. 1): «...möge den vollkommenen Menschen aufbieten» (Plisch, 2006, 8); «...möge den vollkommenen Menschen hervorbringen» (Nagel, 2007, 241); «...soll (versuchen,) am vollkommenen Menschen vorbeizugehen» (Brankaer–

[*Ответ-негодование учеников и ответ-знание Иуды: 35. 6–21*]

И они все сказали: «Мысильны»¹⁸². Но не осмелился (τολμάω) их дух (πνεῦμα) встать перед [ним]¹⁸³, кроме (εἰ μὴ) Иуды (10) Искариота. (Только) он (+ μέν) смог встать перед ним, но (δέ) не смог он смотреть ему в глаза (и) отвратил от него свое лицо.

[Сказал] ему (15) Иуда: «Я знаю, кто ты и откуда ты пришел»¹⁸⁴. Ты пришел из бессмертного (ἀθάνατος) эона (αἰών) Барбело¹⁸⁵, и пославший тебя (20) это тот, чье имя я недостойн произнести¹⁸⁶.

Bethge, 2007, 265) с примечанием, где указаны еще несколько возможностей понимания этого глагола; «...[may] bring forward the perfect man» (Schenke-Robinson, 2008, 87). — Сочетание ἀνὴρ τέλειος находим в Новом Завете (см., например: *Еф* 4. 13 применительно к Христу), но вопрос о том, к кому оно применялось в *ЕвИуд*, из-за неясности контекста оставляю открытым; ср., однако: «Die Bezeichnung “der vollkommene Mensch” bezieht sich hier offenkundig auf Jesus» (Brankaer–Bethge, 326). О понятии «совершенный человек» в *ЕвИуд* подробно см.: Dunderberg, 2009.

¹⁸² ἰσχυροὶ ἐσμέν. — За этим сочетанием в греческом оригинале, очевидно, стояло (ἡμεῖς) ἰσχυροὶ ἐσμέν (ср., например: *1Кор* 4. 10) или (ἡμεῖς) δυνατοὶ ἐσμέν (*2Кор* 13. 9).

¹⁸³ ἄγω ἡπεσπευῖνᾱ ἄτολμα ἐωζῆρατῆ ἡ[πεσ]ῖν: ἴτο, букв. «и не смог их дух (πνεῦμα) осмелиться встать перед [ним]». Здесь слово «дух» написано в форме попен sacrum (ῖνᾱ), как если бы речь шла о Святом Духе (ср. также ниже: 37. 18–19; 43. 19). — Апостолы, хотя и не принадлежат к «духовному роду» Сифа, обладают «духом» (см. выше: прим. 112 и 53. 18–25 и комм. ad loc.).

¹⁸⁴ 15...†со[о]γνε хе 16ἡтк ним агυ ἡтак[е]! евол: 17ῶн агυ ἡма. — Ср. в *Ин* 8. 14 слова самого Иисуса: «Я знаю, откуда я пришел...» (†соογῆ хе ἡтаῖε τωн...) и в *Лк* 4. 34 слова «одержимого нечистым демонским духом» (ἔχω πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου), обращенные к Иисусу: «Я знаю, кто ты...» (†соογῆ хе ἡтк ним...; ср. *Лк* 8. 27–28); знание того, кем на самом деле является Иисус, недоступное другим, но доступное тому, кто «одержим демоном», заставляет вспомнить обращение Иисуса к Иуде: «ты, тринадцатый демон (δαίμων)» (44. 21); ср. выше: прим. 135. — В своем стремлении «снизить» образ Иуды исследователи зачастую весьма вольно толкуют текст; так, например, хотя в тексте Иуда прямо говорит: «Я знаю...», *Шенке-Робинсон* делает из него какого-то простофилю, который только догадывается о подлинном происхождении Иисуса («Though Judas has a hunch about Jesus’ provenance, he is still a dupe...»: Schenke-Robinson, 2009, 81; курсив. — *А.Х.*)

¹⁸⁵ 17...ἡтаке! евол ῶн 18ἡаиш ἡтвᾱрвнлῶ па-θα 19натос агυ пентацтаоуок 20ἡаῖ ете ἡтῖпша ан ἡтаоуо 21ἡпесран. — далее, в изложении Иисусом космогонического мифа (47. 5 сл.), эон Барбело (по крайней мере, в уцелевшей части текста) не будет упомянут ни разу. О Барбело см. выше: прим. 85.

¹⁸⁶ 20ἡаῖ ете ἡтῖпша ан ἡтаоуо 21ἡпесран. — Еще до того, как Иисус начал вести с ним свою сокровенную беседу (см. ниже: 47. 5 сл.), Иуда уже знает о существовании того Бога, чье имя он недостойн произнести. — Весь пассаж заставляет вспомнить рассказ синоптиков, с которым автор *ЕвИуд*, без сомнения, полемизирует: там на вопрос Иисуса ученикам, за кого почитают его люди, одни сказали, что за Иоанна Крестителя, другие — за Илию, третьи — за одного из пророков, и только Петр дает верный ответ: «Ты — Христос» (*Мк* 8. 27–29; ср. *Мф* 16. 13–16: «Ты Христос — Сын Бога живого»); именно за этот ответ Иисус обещает отдать Петру «ключи от царствия небесного» (*Мф* 16. 17–19). Иной вариант вопроса ученикам и их ответа находим в *ЕвФом* (34. 30 сл.: log. 13 / *ННС* II. 2/): Иисус спрашивает, кому он подобен, и ученики дают различные ответы:

[Иисус выделяет Иуду из числа прочих учеников: 35. 21 — 36. 10]

А Иисус, зная, что (Иуда) думает и о другом возвышенном¹⁸⁷, сказал ему: «Отойди от них¹⁸⁸, и я расскажу тебе (25) тайны (μυστήριον) царства¹⁸⁹ [не только (для того)] чтобы ты пошел туда¹⁹⁰, но (ἀλλά) чтобы ты много вздохнул¹⁹¹. (36)

Петр говорит — праведному (δίκαιος) ангелу, Матфей — мудрому философу (φιλόσοφος), и лишь Фома отвечает: «Учитель, мои уста не могут произнести, кому ты подобен». — Согласно же *ЕвИуд*, только Иуда, один из всех апостолов, знает истинную природу Иисуса и его происхождение от непостижимого Бога (ср. след. прим.); вспомним свидетельства Ирины (solum prae ceteris; см. выше: прим. 29) и Феодорита.

¹⁸⁷ 22...μνεουεεπκεσεεπεετ²³χοσε. — κπεσεεπε передает, как правило, λοιπός, τὰ λοιπά (sing. или plur.); мνεουε <...> ετχοσε соответствует, вне сомнения, ὑψηλά φρονέω, но не в том уничижительном значении, в каком его использует ап. Павел (*Римл.* 11. 20: μή ὑψηλά φρόνει /разночтение: ὑψηλοφρόνει/: ἡπρ̄ξις ε̄ δε ἦντ̄ ἀλλὰ ἀριζοτε: «не гордись, но бойся» /СП/; ср.: 12. 16), а в его классическом значении «думать о возвышенном» (как, например, Philo, *Ebr.* 128: «Аарон же <...> — это разум, думающий о вещах высоких и возвышенных»: Ἰααρὼν δέ <...> μετέωρα καὶ ὑψηλά φρονῶν λογισμός). — В том, что Иуда «думает и о другом (помимо того, что он сказал выше об эоне Барбело и о непостижимом Боге) возвышенном» (*τὰ λοιπὰ ὑψηλά φρονεῖ — чего, очевидно, не делают прочие ученики), нет ничего плохого, наоборот: именно поэтому Иисус, зная это, только ему собирается открыть «тайны царства».

¹⁸⁸ 23...πωρ̄χ̄²⁴εβολ̄ ἡμοοу «удались (отделись, отойди или т. п.) от них» — глагол πωρ̄χ̄ εβολ̄ ἡ- употреблен здесь в том же значении, что и, например, в *Деян.* 13. 13: ...ἀποχωρήσας ἀπ' αὐτῶν (= α <...> πωρ̄χ̄ εβολ̄ ἡμοοу); ср. ниже: 46. 17–18 (комм. ad loc.).

¹⁸⁹ Таким образом, только Иуда оказывается достоин узнать «тайны царства» (²⁵ἡμυστήριον ἡτῆν̄τερο = τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας); ср. ниже 45. 24–26: «Вот, я рассказал тебе тайну царства». — У синоптиков слово «царство» в этом значении употребляется, как правило, с определением: «царство небесное» (*Мф*), «царство Бога» (*Мк* и *Лк*); ср.: *Мф* 13. 11 о том, что только апостолам (разумеется, не одному, а всем) «дано знать тайны царствия небесного» (γῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν); *Мк* 4. 11: τὸ μυστήριον <...> τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ и т. п.; ср., однако: «благовестие о царстве» (τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας: *Мф* 4. 23). — Слово τῆν̄τερο автор *ЕвИуд* употребляет в разных значениях (ср.: ниже: 43. 18–19; 45. 25–26; 46. 12; 53. 15 и комм. ad loc.), но в тексте я не вижу никаких оснований для того, чтобы согласиться с утверждением *Шенке-Робинсон*: Иисус, отведя Иуду в сторону, «mockingly promises to tell him about the “mystery of kingdom”» и что «the irony here lies in the deception <...> as well as in a play on words, for the “kingdom” is not the exalted realm of the holy generation <...> but the archontic world of the demonic demiurge...» (Schenke-Robinson, 2009, 79; курсив — А.Х.); заслуживает внимания замечание *Томассена* о том, что термин *царство*, далеко не прозрачный в этом контексте, мог употребляться в *ЕвИуд* и полемически, «i.e. with reference to the goal of salvation professed by “ordinary” Christians» (Thomassen, 2008, 161, прим. 10); ср., например, τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας выше в прим. 29.

¹⁹⁰ Издатели восстанавливают испорченное начало строки как ²⁶οὐχ̄ ἔτῑν̄α χε̄ε̄κε̄ωκ̄ ε̄μᾱу, т. е. «не для того, чтобы ты пошел туда...», и дают перевод «not so that you will go there» (Kasser et al., 2007, 189, хотя и замечают, что конструкция οὐχ̄ ἔτῑν̄α /= οὐχ̄ ἔτῑνα/ «кажется, до сих пор не засвидетельствована в коптском»); ср. также Brankaer–Bethge, 2007, 264, где принимается это чтение и дается перевод: «...nicht, damit dass du dorthin gehst» (265 = Wurst, 2012, 1227); также и Cherix, –2012, 2: «...non pas pour que que tu y

Ибо (γάρ) некий другой займет твое место, чтобы (ἵνα) (число) двенадцать [...] опять смогло заполниться в их Боге¹⁹²».

entres». Ср., однако, «*It is possible for you to reach it*» (Kasser et al., 2006, 23 /Wurst/ = King, 2007, 111); Plisch, 2006, 8: «*Es ist möglich, daß du dort hingelangen wirst*»; Nagel, 2007, 241: «*Du vermagst dorthin zu gehen*»); все эти переводчики (правда, без указания на порчу текста) основываются на первоначальном чтении издателей: ΟΥΝ ΖΩΜ, т. е. «(воз)можно», которое принимает и Schenke-Robinson, 2008, 87 («*It is possible that you may go there...*»), замечая при этом, что ΟΥΧ ΖΙΝΑ представляется гораздо менее убедительным, чем прежнее ΟΥΝ ΖΩΜ (ibid. прим. 17; ср. также: id., 2009, 79, прим. 19). — В случае с реконструкцией ΟΥΧ ΖΙΝΑ мы имеем, на мой взгляд, наглядный пример того, как чтение трудного места подгоняется под уже готовую концепцию (а не наоборот), согласно которой Иуда не является «любимым учеником» Иисуса и не принадлежит к «святому роду» (см. выше: прим. 132–136): а раз так, то именно отрицательная конструкция подкрепляет концепцию; в результате, основываясь на ΟΥΧ ΖΙΝΑ, а также на *ЕвИуд* 46. 24 — 47. 1 (см. ниже: комм. ad loc.), утверждается, что Иуде дважды «explicitly» отказано в доступе к «святому роду» (Brankaer, 2009, 399; ср.: Petersen, 2009, 430, 432 и т. д.). — На ф. 1 я надежно читаю лишь начальное ΟΥ[...], а следы третьей буквы свидетельствуют, скорее, в пользу η (как это и было сначала предложено издателями; ср. реконструкцию η[в след. прим.), чем χ; поэтому восстанавливать здесь греческое отрицание ΟΥΧ, которое нигде в тексте не используется, в высшей мере сомнительно. Оставляя в квадратных скобках лауну без заполнения, замечу, что следующие далее формы Fut. III (εκερωκ и εκεαω αζομ; см. след. прим.), придающие глаголу значение неотвратимого будущего, свидетельствуют о том, что Иисус не сомневается в том, что Иуда туда попадет.

¹⁹¹ 27 αλλα χε εκεαω αζομ ηζογο — во фразе используется та же грамматическая конструкция, что и в предыдущей: союз χε и глагол в Fut. III (ту же фразу ср. ниже: 46. 11–12 и комм. ad loc.), и это позволяет мне осторожно предположить, что вместо предложенного: ²⁶ΟΥΧ ΖΙΝΑ (или ранее: ΟΥΝ ΖΩΜ; см. пред. прим.) здесь можно допустить оборот ΟΥ Η[ΟΝΟΝ] ΧΕ ΕΚΕΡΩΚ <...> ΑΛΛΑ ΧΕ ΕΚΕΑΩ... (= οὐ μόνον <...> ἀλλὰ...), т. е. расскажу тебе «не [только] для того, чтобы ты пошел туда, но и для того, чтобы ты много воздышал» (см., например, †χω ἦμος ηντῆ χε <...> οὐ μονον <...> αλλα...: *Мф* 21. 21). — О том, что толкование этого пассажа вызывает серьезные трудности и далеко от окончательного, показывают, например, сбивчивые утверждения *Тёрнера*: так, критикуя первых издателей, которые были уверены в том, что Иуда принадлежит к «святому роду», он в одном месте, опираясь на реконструкцию ΟΥΝ ΖΩΜ (см. пред. прим.), пишет, что «it is possible that Judas may go (scil. в царство)» (Turner, 2008, 188); в приведенном же в той же статье английском переводе 35. 26–27 («...not in order that you will go there, but so that you will lament greatly»: ibid., 230) он опирается уже на реконструкцию ΟΥΧ ΖΙΝΑ. Ср. осторожное заключение *Томассена*: «...the reconstruction of the text remains uncertain» (Thomassen, 2008, 161).

¹⁹² На ф. 1 я читаю 2ῆντῆ3снооуc н̄с[...].⁴χωκ ερωλ 2ῆ πευноуτε; восстановление н̄с[воуі...], т. е. «двенадцать [учеников]» (Kasser et al., 2007, 191 = King, 2007, 111; Nagel, 2007, 241 /«die Ergänzung ist sicher»: 219/; Meyer, 2007a, 55; Brankaer–Bethge, 2007, 264, 329), хотя и возможно (как очевидный намек на избрание Матфия в число двенадцати после предательства Иуды: *Деян* 1. 15 сл.), всё же вызывает сомнение на том основании, что «ученики» в *ЕвИуд* всегда названы μαθητής. Другие реконструкции также не могут быть названы окончательными; см.: π]η̄ντ̄снооуc н̄с[τοιχ]ο̄н, т. е. «двенадцать элементов» как понятие, «несущее отрицательные и космологические коннотации» и восходящее в конечном счете к *Гал* 4. 3, 9 (Vliet, 2006, 141), и π]η̄нτ̄снооуc н̄с[ιοу] ο̄н, т. е. «двенадцать звезд» (Schenke-Robinson, 2008, 87). — Издатели читают εϋε⁴χωκ ερωλ

(5) И сказал ему Иуда: «В какой день ты расскажешь мне эти (тайны)¹⁹³ и (когда) воссияет великий день света¹⁹⁴ для [...] рода (γενεά)^{195?}»

Но (δέ) после того, как (Иуда) сказал это, (10) Иисус оставил его¹⁹⁶.

[Второй день: 36. 11–37. 20]

[Беседа со всеми учениками о «святом роде» и «роде человеческом»]

А (δέ) когда наступило утро¹⁹⁷, он [явился] своим ученикам (μαθητής). [И] сказали они ему: «Учитель, куда ты ушел и что делал ты, (15) когда ты оставил нас?»

2ῆ πευνοῦτε, но, хотя Fut. III и подходит по значению к этому контексту, но при такой конструкции мы должны были бы, скорее, ожидать или предыменный префикс ερε-, или местоименный εφε- (как относящийся к числу «двенадцать», зд. 3 л. м. р. ед. ч.), а не префикс 3 л. мн. ч. «...чтобы <...> смогло заполниться в их Боге», т. е. чтобы не нарушилось первоначальное число «двенадцать» (число, к которому у автора резко отрицательное отношение) после того, как Иуда отпадет от учеников; словами «в их Боге» Иисус ясно говорит о том, что ученики останутся при своей вере в то, что Иалдабаоф («их Бог») — это и есть верховный Бог, Иуде же, знающему о существовании этого Бога, предначертано более высокое назначение (ср., однако, толкования, рассмотренные выше: прим. 136).

¹⁹³ 6...ναψ ἡ'200Υ «в какой день?» — Иисус расскажет это Иуде в третий день (47. 1 сл.).

¹⁹⁴ 7...ηψαε ἡβι πηφ[κ] 8ῆ2[00]γ ἡποϋοῖη «...воссияет великий день света»: имеется в виду день окончательного торжества «рода Сифа» (см. ниже: 49. 5–6); ср., например, 2АпокИак 62. 21–24 (ННС V. 4), где в молитве ап. Иакова противопоставляются «дни этого мира» окончательному «дню света». — Глагол ψα(ε) в этом сочетании соответствует ἀνατέλλω, λάμπω (о солнце или свете); например: φῶς ἀνέτειλεν = ποϋοειη αψα (Мф 4. 16), φῶς λαμπρεν = αϋοϋοειη ψα (Деян 12. 7).

¹⁹⁵ В тексте 8...ἡτγενεῶα [.....]; в первом издании коптского текста были предложены две возможные реконструкции: ΓΕΝΕΑ [ἡαψ ἡ2ε] ог: ΓΕΝΕ[α ἡ]α[ψ ἡ200Υ], т. е. «[каким образом], или: [в какой день] наступит великий день для рода». Однако при такой реконструкции остается неясным, о каком роде спрашивает Иуда Иисуса. Между тем далее в тексте встречается сочетание τΓΕΝΕΑ ΕΤΧΟΟΡ ΑΥΩ ΕΤΟΥΑΑΒ, т. е. «сильный и святой род» (36. 25–26; ср.: 42. 13–14), который противопоставляется «роду людей» (τΓΕ] ΝΕΑ ἡῆρῡη[ε: 37. 10–11), и размер лакуны вполне допускает реконструкцию τΓΕΝΕΑ [ετχοор] (см.: Plisch, 2006, 8). В этом случае Иуда причисляет себя к «сильному роду», имеющему небесное происхождение, тем самым противопоставляя его и себя роду людей, к которому принадлежат прочие апостолы. Ср.: Kasser et al., 2007, 191, прим. о том, что остатки букв в лакуне не позволяют восстановить ни ετχοор, ни ετοϋααβ. Нагель восстанавливает τΓΕΝΕΑ[ετἡμαγ], «[Jenes] Geschlecht» с примечанием, что такое обозначение не раз в ЕвИуд (37. 5–6, 8 и т. д.) применяется к «небесному роду», к которому принадлежит Иуда (Nagel, 2007, 241, прим. 78; также: Brankaer–Bethge, 2007, 264, 330; Schenke–Robinson, 2008, 87); ср., однако, «for the race [of humans]» (Turner, 2008, 230).

¹⁹⁶ 9...ἡ! δε нтереϥ 10χο[о]ϋ αϥло 2ατнϥ ἡβι ἡἡ. — Глагольное сочетание лo 2ατнϥ выглядит весьма необычно, и, хотя его значение здесь не вызывает сомнения как передающее греч. ἀφίημι «отпускаю, оставляю» (кого-то или что-то), привычным было бы лo 2αρoϥ.

¹⁹⁷ Сочетание 11ψφ[ρ]ἡ δε нтереϥψηπε передает греч. προῖας δὲ γενομένης — грамматический оборот genitivus absolutus, обычный в канонических евангелиях (см., напри-

Сказал им Иисус: «Я ходил к другому роду (γενεά), великому и святому¹⁹⁸».

Сказали ему его ученики (μαθητής): «Господи, что представляет собой этот великий род (γενεά), (20) который выше нас и святее и который теперь пребывает не в этих зонах (αἰών)?»¹⁹⁹

И услышав это, Иисус рассмеялся и сказал им: «Почему вы думаете в (25) своем сердце об этом сильном и святом роде (γενεά)?²⁰⁰ (37) Истинно (ἀμὴν) [говорю] вам: Ни одно из порождений этого зона (αἰών) не увидит этого [рода]²⁰¹, и ни одно из воинств (στρατιά) (5) ангелов (ἄγγελος) звезд²⁰² не будет царствовать над этим родом (γενεά)²⁰³, и ни одно из порождений смертных (θνητός) людей не сможет идти вместе с ним, потому что этот род (γενεά) происходит не из [...]»²⁰⁴,

мер: *Мф* 27. 1). — Второй «хронологический» разделитель в повествовании; ср. выше: 33. 23–24 и ниже: 37. 20–21.

¹⁹⁸ 16...ἡταειρωκ φα καινοσ 17ἡγενεα εσουααβ. — Иисус имеет в виду нетленный род Сифа (см. ниже: 49. 5–6: ἡ[γενεα] ναφθαρτοσ ἡσῆθ, а также след. прим.). — Очевидно, что это «восхождение» было не «телесным», а ἡζῶτ; подробно об этом понятии см.: Приложение 2.

¹⁹⁹ 19ἡχοισ αψ τε τνοσ ἡγενεα 20ετχοσε ерон аψ етоуааβ 21εнсῶἡ νεῖαῖωн ан: теноу — таким образом, ученики уже сами знают о том, что они принадлежат не роду Сифа, «который выше и святее» их, а «роду людей», о чем ранее сказал им Иисус (34. 16–17).

²⁰⁰ 25...ετве тгенεа ет²⁶χοор аψ етоуааβ. — ср. ниже: «род сильный и нетленный» (42. 13–14), а также выше: прим. 78–81.

²⁰¹ 2[х]ποηηη [ἡ]τε [ε]φαιαῖωн ἡσεῖηαηαγα[η]ετгенεа] ε[τ]ῆμαγ (Kasser et al., 2007, 193). — Реконструкция издателей принята всеми.

²⁰² Сочетание 4...ἡστратια наг⁵гелос ἡἡсioγ заставляет вспомнить сочетание στρατιά οὐράνιος (var.: οὐρανοῦ), т. е. «небесное воинство», которое встречается в *Лк* 2. 13 и *Деян* 7. 42, однако у Луки речь идет об ангелах, славящих истинного Бога, а в нашем тексте это воинство представлено как силы низшего бога Иалдабаофа. — Представление о том, что каждый ангел или демон имеет свою звезду, засвидетельствовано для первых веков н.э. многими текстами: под Солнцем был поставлен «хор демонов» (ὁ τῶν δαιμόνων χορός) под началом звезд (τῶν ἀστέρων), и по числу были они равны (ἰσάριθμοι) числу звезд (*Corp. Herm.* XVI. 13); «Каждому демону и каждому ветру было дано по звезде», и без их участия «на земле ничего не происходит» (αсхаριзе ἡἡαῖωн ἡἡτноу ἡоусioγ ἡпоуа поуа хωрис тнγ гар 2[с]ioγ ἡἡлааγ нащпε 2[х]ἡпкa2: *ПарСим* 27. 24–27 / *ННС* VII. 1/); ср. полемику автора трактата *СвИст* с церковными христианами, которые не в состоянии постичь истину, так как находятся под влиянием «(злых) ангелов, демонов и звезд (ἡсioγ)» (...ἡαγγелос ἡἡлаῖωн ἡἡсioγ: 29. 17–18 / *ННС* IX. 3/; ср. *ibid.* 34. 8–9); см. ниже: *ЕвИуд* 40. 17–18; 42. 7–9 и комм. ad loc. — Подробнее см.: Lewis, 2009, 304, где автор приходит к заключению, что астрологические представления автора *ЕвИуд* коренятся в образе мысли иудейской апокалиптики («...the ostensible astral fatalism of the Gospel of Judas appears to derive from earlier Jewish apocalyptic ways of thinking about the stars»); см. также: Daniélou, 1959.

²⁰³ 5...наῖεроεхῆтг ἡεа етмаγ (с предшествующим отрицанием) — о «роде, над которым нет царя», см. ниже: 53. 24 и комм. ad loc.

²⁰⁴ Далее лакуна в полстроки, но смысл ясен: этот «сильный и святой род», или «род Сифа» (см. ниже: 49. 5–6) происходит от Верховного Бога, а смертный «род

(10) который возник [...] ²⁰⁵ род (γενεά) человеческий, [который] среди [...], но (ἀλλά) из рода (γενεά) великих людей ²⁰⁶ [...] мощные власти (ἐξουσία), которые [...] и никакая из (15) сил (δύναμις) [...], тех, через которые вы являетесь царями [...] ²⁰⁷».

Когда [его] ученики (μαθητής) услышали эти (слова), каждый возмутился духом (πνεῦμα) ²⁰⁸, и не нашли они, (20) что сказать в ответ.

человеческий», к которому принадлежат апостолы, является «порождением этого зона», т. е. злого и ущербного Демиурга; ср. реконструкции: ⁹νοῦεωλ ἀν[ζ]ῆ πεῖκοςμος] ¹⁰ταϑωπε «не из [этого мира], который возник...» (Brankaer–Bethge, 2007, 266); ⁹νοῦεωλ ἀν[ζ]ῆ πεῖ[ι] ἀ[ιων παῖ] φῆταϑωπε, т. е. «не из этого зона...» (Schenke–Robinson, 2008, 88, прим. 22). — Ср. обращенные к Петру слова Иисуса, в которых противопоставляются бессмертные души (= души, принадлежащие «сильному и святому роду») и души «этого зона» (*АпокПетр* 75. 12 /*НСC* VII. 3/).

²⁰⁵ Далее лакуна до конца строки. Сочетание нтаϑωπε, т. е. «который стал/возник», относится не к слову «род» (в греч. γενεά ж. р.), а к какому-то сущ. м. р. («мир» или т. п.).

²⁰⁶ Издатели читали ¹⁰ταϑωπε ἀ[λλα...].с.[тге] ¹¹неа ¹¹ῆρωμ[εε]т]нзнт[тнүтῆ] ¹²оуеωл ἀн т[ге]неа н[тнῆт] ¹³ршме те... с переводом: «[but...the] generation of people among [you] is from the generation of humanity...» (Kasser et al., 2007, 193). Вместо ἀ[λλα...].с. Шенке–Робинсон (2008, 88, прим. 23) предлагает: ἀ[ϑωο]с φῆ хе..., т. е. «He also said», «The generation of people among [you]»...». — Теперь на ф. 2 читаем (здесь и далее для ф. 2 реконструкции *Вурста*): ¹⁰ταϑωπε ἀ[...].с. [...] тге ¹¹неа ¹¹ῆρωμ[εε]т]нзнт[тнүтῆ] ¹²оуеωл зῆ т[ге]неа н[нин]об ¹³ршме те; ср.: «...der entstanden ist [...] das Geschlecht der Mensch[en, die] unter [euch sind], sondern es stammt aus dem Geschlecht der großen Menschen...» (Wurst, 2012, 1227). — Вместо εт]нзнт[тнүтῆ], «который среди вас», вполне допустимо восстановить и εт]нзнт[оу], «который среди них».

²⁰⁷ Издатели предложили: ¹²оуеωл зῆ т[ге]неа ¹¹ῆ[тнῆт] ¹³ршме те: е.[...] ¹⁴[...] бом εт[...]¹⁵оуе ¹⁵ῆδυναμ[ис...] ¹⁶εтетῆо ¹¹ῆроо зр[аеи] ¹¹ῆ[знтоу] (Kasser et al., 2007, 193). См., однако, реконструкцию всего пассажа в берлинском издании: ¹²оуеωл зῆ т[ге]неа ¹¹ῆ[тнῆт]ршме те: εс[φннтос] аϑωпе] ¹³ῆδ[и] ¹⁵бом εт[ῆпеима] зенк] ¹⁴оуе ¹⁵ῆδυναμ[ис] де аϑῆῆсиоу] εтетῆо ¹¹ῆроо зр[аеи] ¹¹ῆ[знтоу], т. е. род человеческий происходит «из рода человечества, который является [смертным]; силы, которые [в этом месте], возникли, другие же силы [были отданы звездам]; [над ними] вы являетесь царями» (Brankaer–Bethge, 2007, 266); ср.: ...хе мῆ ла]оуе ¹⁵ῆδυναμ[ис] ¹⁵ῆαφθарт] εтетῆо ¹¹ῆроо зр[аеи] ¹¹ῆ[знтс] «потому что нет никакой нетленной силы, над которой вы правите» (Schenke–Robinson, 2008, 88, прим. 25); или: «...¹²is from the race of ¹³humanity. [*Therefore the stars*] ¹⁴are the powers that [rule over the eleven] ¹⁵powers [and their ruler] ¹⁶among [whom] you reign» (Turner, 2008, 231). — Теперь на ф. 2 читаем: ¹²оуеωл зῆ т[ге]неа ¹¹ῆ[нин]об ¹³ршме те: е.[...].е незоу ¹⁴с[и]а ¹⁵ῆбом εт[...].оуе ла ¹⁵оуе ¹⁵ῆδυναμ[ис...]ωн на ¹⁶εтетῆо ¹¹ῆроо зр[аеи] ¹¹ῆ[знтоу]; ср: «...aus dem Geschlecht der großen Menschen, das (?) [keine] mächtige Gewalt [...] (15) und keine Kraft [der Äojnen, diese, durch die ihr herrscht» (Wurst, 2012, 1227), где автор имеет в виду: ¹⁵...ῆδυναμ[ис] ¹⁵ῆ[и]ωн, т. е. «...силы эонов».

²⁰⁸ ¹⁸...аϑштортῆ зῆ пеү ¹⁹ῆῆῆ букв. «они пришли в смятение в своем духе»; ср. ἐταράχθη τῷ πνεύματι = аϑштортῆ зῆ пеῆῆῆ (*Ин* 13. 21 об Иисусе). — Здесь слово «дух» (как и в других местах текста: 35. 7 и 53. 20–21) написано как *nomem sacrum* (ῆῆῆ).

И пришел к [ним] Иисус в другой день. Сказали они [ему]: «Учитель, мы увидели тебя во [сне]²⁰⁹, ибо (ἄρ) видели мы великие [сны этой] прошедшей ночью²¹⁰». (25) [Сказал он:] «Почему [тогда ...] вы спрятались?²¹¹».

(38) [Сказали] же (δέ) они: «[Увидели мы] огромный [дом]²¹² и был [в нем большой] алтарь (θυσία)»²¹³ и двенадцать мужей, которых мы приняли (5) за священников²¹⁴, и имя²¹⁵, а толпа ожидает (προσκαρτερέω) у этого алтаря (θυσία)

²⁰⁹ ²²... ἀνναῦ εἶρον ἄν οὐ[ἴναυ], т. е. «мы увидели тебя в [видении]» (Kasser et al., 2007, 193), где ἴναυ (= ὄρασις, ὄραμα и т. п.) было восстановлено из контекста; ср. ниже: 44. 18, где Иуда в своем рассказе о видении использует слово ἄρομα (= ὄραμα; заметим, что в коптском НЗ ни ὄρασις, ни ὄραμα никогда не переводятся). См. иную реконструкцию, не меняющую смысл фразы: ἀνναῦ εἶρον ἄν οὐ[\langle οὐ \rangle ωηῖ] (угловые скобки указывают на возможный пропуск, из-за диттографии, второго дифтонга οὐ) и перевод: «we saw you [openly, visibly]» (Vliet, 2006, 142). — Теперь на ф. 2 отчетливо читается: ἄν οὐρασοῦ, т. е. «во сне».

²¹⁰ ²³ἀνναῦ γάρ εἰβῆνοβ ἄρα[σοῦ] ²⁴[ἄτεε]οῦψη ἄταοῦεἰ[ε... — слово ρασοῦ «сон» восстанавливается из контекста (см. пред. прим.). Во фразе «[этой] ночью, которая прошла», в определительном придаточном ἄταοῦεἰ[ε не указывается подлежащее (об этой особенности в нашем кодексе подробнее см.: Kasser et al., 2007, 99, прим. 24); в нормативном саидском должно было быть ἄτασοῦεἰ[ε... См. также: Vliet, 2006, 142.

²¹¹ Конец стк. 25 и начало стк. 26 разрушены. От кого или от чего «спрятались» ученики, остается неясным. Было предложено видеть в разрушенном тексте примерно следующий смысл: «for we have had great [dreams of the] night on which they come to [arrest you]» (Kasser et al., 2006, 25, прим. 34); ср., однако, Nagel, 242, прим. 80 о том, что лакуна слишком мала, чтобы в ней могла уместиться подобная реконструкция. Ср. нейтральное: ²⁵...εἵτῃε οὐ ἄτα[τεῖτῆ] ²⁶[ῤοτε ἄταῖτῆ]απ τῆτ[ῆ], т. е. «Почему вы [испугались и] спрятались?» (Brankaer–Bethge, 2007, 266). Позже *Haeghel* (со ссылкой на письмо от *M. Müller'a*) заметил, что в вопросительном предложении типа εἵτῃε οὐ, где собственно вопросительное сочетание предшествует глаголу, не могут употребляться вторые времена (ср.: Till. § 441) и, следовательно, ἄτα[... не может быть формантом перфекта II; в этом случае начало лакуны следует восстановить как ἄτα[οῦη] (нормативное саид. ἄταοῦη) «тогда», а далее могло следовать αἰτῆσῶτ (или αἰτῆσῶκ), а все вместе: «[тогда почему вы убежали /или: ушли/] и спрятались?» (Nagel, 2009, 119–121); ср. сходную реконструкцию: Schenke-Robinson, 2008, 88, прим. 27.

²¹² Издатели восстанавливают ²εῦνοβ ηῖ[ῖ] «большой дом», и хотя никаких следов ηῖ[ῖ] на ф. 1 я не вижу, реконструкция ηῖ «дом» представляется очевидной на основе следующего далее видения Иуды (45. 8): дом, который увидели ученики, — это земной храм (под которым автор, вероятно, подразумевает и иудейский храм, и христианскую церковь, служители которой, совершая свои ритуалы, повторяют то же заблуждение, что и иудейские священники), дом же, увиденный Иудой, — храм небесный.

²¹³ Восстановление ²...εἰ[ρε οῦη]ος ηῖ[σι]³αστῆρ[ον ἄντῆ] принято всеми переводчиками (ср., однако, Kerchoue, 2007, 314 о возможности вместо ἄντῆ «в нем» восстановить ἄμα «там» или ηαῖρα «перед ним», что предполагает, скорее, иудейский (алтарь перед зданием), а не христианский храм (алтарь внутри).

²¹⁴ ³...αῦ[ψ ηῖτ[с]⁴ηοῦс ἄρωме εἰηψ ημ[с]⁵хе ἄοῦηηв ηε: букв. «и двенадцать людей, и мы сказали бы, что это священники». — Слово οῦηηв, передающее греч. ἱερεῖς, могло относиться как к христианскому, так и к иудейскому священнику.

²¹⁵ Сочетание ⁵...αῦ οῦραη, «и имя», повисает в воздухе, и *Вольф-Петер Функ* предположил, что им начиналось новое предложение, продолжение которого было случайно

στῆ[ρι]ov)²¹⁶, когда [выйдут]²¹⁷ священники (10) [и совершат] службы²¹⁸. Мы [тоже] ожидаем».

[Сказал Иисус:] «А какими [были эти люди]?²¹⁹».

Они же (δέ) [сказали:] «[Одни] (+ μέν) (15) пост[ятся] две недели (ἐβδομάς)²²⁰, а (δέ) другие приносят в жертву (θυσιάζω) [своих] детей²²¹, еще одни — своих жен,

опушено переписчиком; вероятно в исправном тексте было что-то вроде: ...ΟΥΡΑΝ <ΔΥΡ̄ ΕΠΙΚΑΛΕΙ ΕΡΟΨ> «и имя <призывалось кем-то... >» или «и имя <было написано на чем-то...>»; ср. ниже: 38. 26 и 39. 10–13 (Kasser et al., 2007, 195, прим. 5; Schenke-Robinson, 2008, 88, прим. 29); ранее издатели предполагали: «Apparently the name of Jesus», допуская при этом, что «в контексте еврейского храма в Иерусалиме ссылка на “имя” могла быть ссылкой на невыразимое имя Бога (Yahweh)» (Kasser et al., 2006, 26, прим. 37); ср. Nagel, 2006, 242, прим. 81: «Der “Name” ist der Name Jesu».

²¹⁶ В тексте ⁶...проскар⁷τ̄ερε[ι]επε⁸φ̄υσι^αστ̄η[ρι]επε⁸φ̄υ[σ]ια[σ]τ̄η[ρι]φ̄η, где недописанное слово επε⁸φ̄υσι^αστ̄η[ρι] следует, видимо, признать диттографией.

²¹⁷ 9...ψ[αν]τοϋ ει εβ[ο]λα: Nagel, 2007, 242, прим. 82 = Schenke-Robinson, 2008, 88, прим. 30; ср.: ψαντοϋχικ εβ[ο]λα, т. е. «пока (священники) не закончат...» (Kasser et al., 2007, 195; Brankaer–Bethge, 2007, 266).

²¹⁸ Реконструкция ¹⁰π̄σεχι εροϋν π̄ψ̄ψ̄ψ̄ε (Kasser et al., 2007, 195) основана на фразе, в которой понимание глагольного сочетания χι εροϋν π̄ψ̄ψ̄ψ̄ε вызывает трудности; см. ниже: 39. 18–20 и комм. ad loc. Поэтому едва ли можно согласиться с такими переводами этого сочетания, как: «[until] the priests [finished] [presenting] the offerings» (ibid., 195); «bis die Priester [... und die] Opfer vollzogen» (Plisch, 2006, 9); «[receiving] the offerings» (King, 2007, 112); «bis die Priester <...> die Opfergaben [entgegennehmen]» (Nagel, 2007, 242); ср. иную реконструкцию: [εϋ̄ν̄ τ̄β̄νοοϋε π̄]ψ̄ψ̄ψ̄ε с переводом: «[bringing cattle as] offerings» (Schenke-Robinson, 2008, 88, прим. 31). — Я согласен здесь с берлинскими издателями, которые замечают по поводу этого пассажа: «Das ψ̄ψ̄ψ̄ε verstehen wir im Sinne von “Dienst” bzw. “Gottesdienst” und nicht als Ausdruck für Opfer» (Brankaer–Bethge, 2007, 333).

²¹⁹ Реконструкция ¹²...ϋ̄ψ̄ψ̄ψ̄ψ̄¹³[ινε π̄ε π̄ν̄ν̄ψ̄ε] «а какой [была эта толпа]?» или ϋ̄ψ̄ψ̄ψ̄ψ̄[ινε π̄ε π̄ρ̄ωμε] «а какими [были эти люди]?» (Nagel, 2007, 243, прим. 85) представляется достаточно надежной, исходя из следующих далее слов учеников. В интернет-версии издатели восстанавливали ...π̄οϋν̄ν̄ν̄ (о слове см. выше: прим. 214) и переводили: «What are [the priests] like?» (Kasser et al., 2006, 26), однако в печатном издании оставили лауну без реконструкции (Kasser et al., 2007, 195); ср. Brankaer–Bethge, 2007, 268 [π̄οϋν̄ν̄ν̄] и комментарий: ibid. 334. — Теперь на ф. 2 читаем: ϋ̄ψ̄ψ̄ψ̄ψ̄ инε π̄ε[...], и это показывает, что речь шла о сущ. мн. ч. («люди», «священники»).

²²⁰ Византии εϋ[...]β̄λομας. — Нагель предложил читать: ¹⁴...ϋ̄οε[ι]νε π̄ε π̄ε εϋ¹⁵[ψ̄αη̄ π̄ϋε]β̄λομας с̄η̄τ̄ε, т. е. «[одни молились] в течение двух недель» (Nagel, 2007, 243); издатели не заполнили лауну, но в примечании допустили такое восстановление: εϋ[π̄н̄стеϋε π̄ϋε]β̄λομας..., т. е. «[одни постились]...» (Kasser et al., 2007, 195, прим. 15); ср. Brankaer–Bethge, 2007, 268, 269: «[Einige] zwar [fasten] zwei Wochen»; также и Schenke-Robinson, 2008, 89, прим. 33. — На ф. 2, где левый край страницы хорошо сохранился, теперь читаем: εϋ¹⁵π̄н̄ст̄[εϋε π̄ϋε]β̄λομας... Какая историческая реалия стоит за представлением о двухнедельном посте, я сказать не могу.

²²¹ ¹⁶[ϋ̄ψ̄ψ̄ψ̄ψ̄]δε εϋ̄ρ̄φ̄υσι^ασε π̄¹⁷[νε]ϋ̄ψ̄η̄ρε π̄μ̄ιν̄ π̄νοοϋ: — глагол θυσιάζω, «убивать (животное) для жертвоприношения», не встречается ни в Новом Завете, ни в текстах из Наг Хаммади. — Язычники, обвиняя христиан в различных пороках, утверждали, что те приносили в жертву младенцев, а затем или слизывали их кровь (см., например, Min. Fel., Octav. 9. 7: infans a tirunculo <...> occiditur <...> sanguinem lambent; ср. ниже 40.

вознося хвалы [и] будучи смиренными друг перед другом²²²; (20) еще одни спят с мужчинами, другие совершают убийство, а иные (просто) совершают множество грехов и беззаконий (ἀνομία)²²³. И люди, которые стоят (25) у алтаря (θυσιαστήριον), призывают (ἐπικαλέω) твое [имя]²²⁴. (39) И в то время, как они пребывают во всех делах своего [нечестия?], жер[твы] (θυσ[ια]?)²²⁵ [...] [продолжают] совершаться²²⁶. И, сказав это, они (5) замолчали, пребывая в смятении.

10–11: Ἦρεζατ в ψ[ηρ]ε), или даже поедали их (Orig., *Cels.* VI. 28: καταθύσαντες παιδίου μεταλαμβάνουσιν αὐτοῦ τῶν σαρκῶν). — Ср. глагол θυσιάζω ниже: 56. 20–21 и комм. ad loc. — Ф. 2, сохранившая левый край страницы неповрежденным, подтверждает первоначальное восстановление издателями маленьких лакун: ¹⁶2ἦκο[οуε] и ¹⁷νεγυηρη.

²²² ¹⁷...2ἦ¹⁸κοοуε Ἦνεγῆτομε εγυμοу ¹⁹αγω εγῆβῆνῆνῆ Ἦνεγῆρη. — Других свидетельств о том, что оппоненты приписывали христианам убийство собственных жен, я не знаю. — По поводу темной фразы о «принесении в жертву детей и жен» было высказано предположение, что речь здесь идет о «мученичестве», к которому церковь побуждала рядовых верующих: «...the “sacrificial” death of their wives and children who *no doubt* represent the martyrs of the author’s own days whom church leaders encouraged to die for their faith» (Pagels–King, 2007, 65–66; курсив — *A.X.*; см. также: King, 2009); в подтверждение своей гипотезы американские исследовательницы приводят цитаты (ibid. 72) из другого полемического гностического трактата, автор которого, действительно выступая против «мученичества» как способа исповедания своей веры, утверждает, что глупцы те, кто думает: «если мы предадим себя смерти во имя (Господа), мы будем спасены»; «отдавая себя незнанию и физической смерти, не знают они, куда идут, и кем на самом деле является Христос» (*СвИст* 31. 26 сл. /*NHC IX.* 3/); совершают они это «под воздействием звезд, вводящих в заблуждение» (ibid. 34. 4–9), в надежде на то, что «в последний день воскреснут» (ibid. 34. 26 сл.; ср. выше: прим. 126). Для сопоставления со *СвИст* наш текст не дает в этом месте ни малейшего основания. Более того, а как же быть с теми, кто «спят с мужчинами» и «совершают убийство»? (см. след. прим.); уверен, что «приносящие в жертву детей и жен» никакого отношения к мученикам не имеют. — Другая гипотеза (Os, 2009, 378 сл.) о том, что здесь речь идет о церковных христианах, получивших крещение, поскольку «крещение» — это символическая смерть (ср. *Римл* 6. 3: «...все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть его крестились»), представляется мне не менее искусственной.

²²³ ²²...ου²³μνншеἮнове2ιανomia. — ουμншеἮнове соответствует πλῆθος ἀμαρτιῶν (см., например: *Иак* 5. 20); нове (= ἀμαρτία) и nomia являются здесь синонимами (ср. рукописные разночтения в *2Фес* 2. 3: ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας и ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας, а также *Ин* 3. 4: ...πнове τε τανomia).

²²⁴ ²⁵...εγῆ) ²⁶[ε]πικαλεε επεкр[ан], т. е. все перечисленные пороки совершаются во имя Иисуса (ср. 39. 10–11: ε[γῆ] επικαλε[ε] Ἦπαρῆ, где эти слова вложены в уста Иисуса). — Такие и им подобные смертные грехи перечисляются уже в *Лев* 20. 2–5 (жертвоприношение детей); ibid. 20. 13 (гомосексуальные отношения) и т. д.; ср.: *1Кор* 6. 9–10; *Гал* 5. 19–21. Подробнее см. выше: прим. 128.

²²⁵ На ф. 1 отчетливо видна правая ножка первой буквы без следов верхней перекладины, поэтому речь может идти только о букве η, следовательно: ³ηεθυс[... (далее лакуна до конца строки), поэтому очевидной представляется реконструкция ηεθυс[ια... — т. е. «жертвоприношения» (так первоначально в интернет-издании), а не ηεθυс^{vac}[ιαс-ενηριον... — т. е. «жертвенник, алтарь» (Kasser et al., 2007, 197); ср. след. прим.

²²⁶ Три верхних строки повреждены, и основная проблема понимания этого пассажа заключается в толковании двух ключевых слов, а именно ψψψτ и μοу2. В интернет-

издании текст гласил: $\lambda\gamma\omega \epsilon\upsilon[\zeta]\bar{\eta}\bar{\eta} \bar{\eta}[\epsilon]\zeta\bar{\eta}\nu\omega\upsilon\epsilon \tau\eta\rho\omega\upsilon \bar{\eta}\pi\epsilon\upsilon\psi\omega\psi\tau [\epsilon]\psi[\lambda]\gamma\mu\omega\zeta \bar{\eta}\kappa\iota \bar{\eta}\nu\epsilon\theta\upsilon\varsigma[\iota\alpha\dots \epsilon\tau]\bar{\eta}\bar{\eta}\lambda\gamma$; и в первом английском переводе пассаж был понят следующим образом: «in all the deeds of their deficiency, the sacrifices are brought in completion [...]» (Kasser et al., 2006, 26); здесь $\psi\omega\psi\tau$ было снабжено комментарием: слово является техническим термином в сифианских и других текстах для обозначения недостатка божественного света и знания, недостатка, который является результатом падения Матери (обычно в этой роли выступает София) со ссылкой на встречающееся ниже в тексте (44. 4) сочетание $\tau\sigma\phi\iota\alpha \bar{\eta}\phi\alpha\rho\tau\eta$, т. е. «испорченная (или т. п.) София» (ibid., прим. 43); вместе с тем глагол $\mu\omega\zeta$ был понят в этом издании в значении «наполнять, исполнять» (ср.: Сгум, 208а–210а). См. также Plisch, 2006, 9: «Und während all der Taten ihrer Unvollkommenheit(?) werden die Opfer vollendet [...]». — Действительно, существительное $\psi\tau\alpha$, или, как в приведенной реконструкции, $\psi\omega\psi\tau$ (от глагола $\psi\omega\psi\tau$ в значении «рубить», «убивать», отсюда «испытывать недостаток»: Сгум, 590а сл.), может передавать греческое $\acute{\upsilon}\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\mu\alpha$ ($\acute{\upsilon}\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\varsigma > \acute{\upsilon}\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\acute{\epsilon}\omega$) в значении «нехватка, недостаток» (см., например: *Мк* 12. 44, где речь идет о лепте вдовы, которая «от скудости / $\acute{\upsilon}\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\varsigma = \psi\omega\psi\tau$ / своей положила все, что имела») или «отсутствие» (*1Кор* 16. 17). В гностических (валентинианских) текстах слово имеет, как правило, более конкретное значение: это, с одной стороны, *ошибка*, допущенная Софией, последним из зонов Плеромы, которая, «отпав и оказавшись несовершенной ($\acute{\alpha}\lambda\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu \kappa\alpha\iota \acute{\upsilon}\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\alpha\sigma\alpha\nu$), произвела все остальное» (т. е. все, что за пределами совершенной Плеромы) (Iren., *Adv. haer.* I. 11. 1), с другой стороны, это уже вся материальная вселенная вне Плеромы, возникшая в результате этой ошибки. Таким образом, принимая это значение слова $\psi\omega\psi\tau$, фразу можно понять так: «и в то время, как они пребывают во всех делах своего недостатка (= своей ошибки)...», т. е. все это они творят по своему незнанию (об этом термине см.: Booth, 1976). — Между тем такое толкование фразы не является единственно возможным, и теперь издатели так восстанавливают текст, отказавшись при этом от понимания слова $\psi\omega\psi\tau$ в значении «deficiency»: $\lambda\gamma\omega \epsilon\upsilon[\zeta]\bar{\eta}\bar{\eta} \bar{\eta}[\epsilon]\zeta\bar{\eta}\nu\omega\upsilon\epsilon \tau\eta\rho\omega\upsilon \bar{\eta}\pi\epsilon\upsilon\psi\omega\psi\tau [\epsilon]\psi[\lambda]\gamma\mu\omega\zeta \bar{\eta}\kappa\iota \bar{\eta}\nu\epsilon\theta\upsilon\varsigma[\iota\alpha \bar{\eta}\pi\mu\eta\eta\psi\epsilon \epsilon\tau] \bar{\eta}\bar{\eta}\lambda\gamma$: «And while they are involved in all the deeds of their sacrifice, that [altar] is filled» (Kasser et al., 2007, 197, правда, с примечанием: « $\psi\omega\psi\tau$ may also be understood as “deficiency”»); ту же реконструкцию и соответственно тот же перевод см.: Brankaer–Bethge, 2007, 268 с примечанием: «Ein Verständnis (слова $\psi\omega\psi\tau$) im Sinne “Fehlerhaftigkeit” ist natürlich ebenfalls möglich» (335). Действительно, существительное $\psi\omega\psi\tau$ (от того же глагола $\psi\omega\psi\tau$) в значении «жертва, жертвоприношение» (Сгум, 592а: *thing cut*, esp. of sacrifice) надежно засвидетельствовано, и *Нагель* посвятил толкованию этого пассажа пространный экскурс (Nagel, 2007, 263–265), восстановив текст следующим образом: $\lambda\gamma\omega \epsilon\upsilon[\zeta]\bar{\eta}\bar{\eta} \bar{\eta}[\epsilon]\zeta\bar{\eta}\nu\omega\upsilon\epsilon \tau\eta\rho\omega\upsilon \bar{\eta}\pi\epsilon\upsilon\psi\omega\psi\tau [\epsilon]\psi[\lambda]\gamma\mu\omega\zeta \bar{\eta}\kappa\iota \bar{\eta}\nu\epsilon\theta\upsilon\varsigma[\iota\alpha \bar{\eta}\pi\mu\eta\eta\psi\epsilon \epsilon\tau] \bar{\eta}\bar{\eta}\lambda\gamma$; «Und während sie mit allen Vorgängen ihrer Opferung (beschäftigt) waren, verbrannten die Opfergaben ($\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$) jener [Menge]» (ibid., 243; так же и: Schenke–Robinson, 2008, 89); понимая $\psi\omega\psi\tau$ в значении «Opferung», т. е. «жертвоприношение», *Нагель* считает, что в этом контексте глагол $\mu\omega\zeta$ может означать только «brennen, verbrennen», т. е. «сжигать» или в переходном значении «гореть» (см.: Сгум, 210а–b; омоним глаголу $\mu\omega\zeta$ в значении «исполнять»), и, следовательно, речь здесь идет о горении жертвоприношений. — Впрочем, ни одна из предложенных реконструкций не убеждает, поскольку на ф. 1 (Kasser et al., 2007, 196) в предполагаемом слове $\psi\omega\psi\tau$ читается лишь первая буква ψ , за которой в папирусе — дыра без каких бы то ни было следов трех последних букв! Поэтому ничто не мешает заполнить эту лауну другим словом, которое, кажется, гораздо лучше подходит к контексту, а именно $\psi[\eta]\pi\epsilon$, что передает греч. $\alpha\iota\sigma\chi\eta\mu\omicron\sigma\upsilon\eta$, $\acute{\alpha}\tau\tau\iota\alpha$ и т. п.; в этом случае речь будет идти о $\bar{\eta}[\epsilon]\zeta\bar{\eta}\nu\omega\upsilon\epsilon \tau\eta\rho\omega\upsilon \bar{\eta}\pi\epsilon\upsilon\psi[\eta]\pi\epsilon$, т. е. обо «всех делах их [позора, нечестия или т. п.]», о которых говорилось выше; о сочетании $\zeta\bar{\eta} \omicron\upsilon\psi[\eta]\pi\epsilon$ см. ниже: 39. 17 и комм. ad loc.

[Иисус толкует видение учеников: 39. 5–40. 26]

Сказал им Иисус: «Почему вы пришли в смятение?»²²⁷ Истинно (ἀμήν) говорю вам: все [священники], стоящие перед (10) тем алтарем, призывают (ἐπικαλέω) мое имя²²⁸. И еще говорю вам: имя мое было написано на этом [доме]²²⁹, который принадлежит родам (γένεα) звезд²³⁰, родами (γένεα) (15) человеческими.

²²⁷ В нижеследующем пассаже (39. 7–41. 9) Иисус, толкуя сон учеников, обрушивается на господствующую Церковь, противопоставляя ей Церковь небесную (не употребляя, правда, этого слова); по его убеждению, Церковь земная происходит не от истинного Бога, а является жалким порождением сил Саклы; такая Церковь принадлежит «родам человеческим», а ее священники, которых Иисус отождествляет с апостолами, всего лишь «бесплодные деревья» (см. ниже: 39. 15–17 и комм. ad loc.). — Такую же резкую полемику находим, например, во 2*Cl Сиф* 60. 15–30 (*ННС VII. 2*), где земная церковь, будучи порождением «незнания архонтов», является лишь «подражанием» (ἀντίμοιον) совершенной Церкви (τέλειος, ἐκκλησία) «детей света», т. е. гностиков, Церковь эта оказывается просто «фальшивкой» (об этом слове см. подробнее: Khosrouev, 2009); ср. также в след. прим. об *АнокПемр*.

²²⁸ 8...ἹΟΥΝ[НВ] ΤΗΡΟΥ ΕἲΨΕΡΑΤΟΥ Εἲ[Ἰ ΠΕ]ΘΥ¹⁰ΣΙΑΣΤΗΡΙΟΝ ΕἲΤΗΝΑΥ Εἲ[ΥῚ] ΕἲΠ¹¹ΚΑΛΕἲ[Γ] ἸΠΑΡΑΝ: — реконструкция ἹΟΥΝ[НВ], «священники», не вызывает сомнения на основе их упоминания выше (38. 5 и 9). — Очевидно, что люди, призывающие «мое имя», т. е. имя Иисуса (Христа), — это те, кто называли себя «христианами» (хотя понятие «Христос» в самом тексте не разу не встречается; см. выше: прим. 101). Иисус начинает свою полемику с насмешки над церковной иерархией (правда, не называя должностей); ср. более определенное высказывание автора *АнокПемр* (79. 1 сл. /*ННС VII. 3*/) также противопоставляющего официальную Церковь, которая, по его словам, всего лишь «подражание» (ἀντίμιμον) и «фальшивка» (παρὰψωλᾶ; см. пред. прим.), «подлинному братству» и «духовному товариществу» (†ἸΝΤСОН ΕἲΨΟΟΠ ΟΝΤΩС <...> †ἸΝΤΨВНР ἸΠἸΝἈ); последователи этой Церкви «не принадлежат к нашему числу и называют себя епископами, а также диаконами, как если бы они получили свою власть от Бога». — О довольно обширной полемической литературе гностиков см.: Koschorke, 1978 (разумеется, еще без знания *ЕвИуд*).

²²⁹ В интернет-издании: ¹²...ἸΤΑΥС[?]Ἀ¹³ἸΠΑΡΑΝ ΕἲΠΕΕἲ...Ἰ, т. е. «имя мое было написано на этом [...Ἰ]»; ср., однако: Kasser et al., 2007, 197 и прим. 13, где издатели дают лишь: ΕἲΠΕ[...Ἰ], отмечая в примечании, что первой буквой, следы которой распознаются в лакуне, могла быть εἲ или ς, а второй — Ἰ (следы этих букв хорошо распознаются на ф. 1). Поэтому единственно возможной представляется реконструкция ΕἲΠΕΕἲ[Н]Ἰ, т. е. «на этом доме», что подтверждается и указательным артиклем «этот», поскольку выше (38. 2) речь уже шла о доме, т. е. о храме, который апостолы увидели в видении. Ср. также: Nagel, 2007, 243, прим. 88: ΕἲΠΕΕἲ[Н]Ἰ (= Schenke-Robinson, 2008, 89, прим. 35) — еще одну реконструкцию этого испорченного слова, а именно ΕἲΠΕῚἸἸ, т. е. «на храме» (Brankaer–Bethge, 2007, 268; причем без указания на то, что текст поврежден, хотя в комментарии и говорится о том, что «der Text nahezu unlesbar»: ibid. 335) нельзя принять по той причине, что на ф. 1 отчетливо видно, что четвертой буквой сочетания никак не может быть ρ; возможно, именно поэтому восстановленное слово позднее было сдвинуто на две буквы вправо: ΕἲΠΕ[ΕἲἸἸ]Ἰ (Brankaer, 2009, 398, прим. 43).

²³⁰ ¹³...ἸΓΕΝΕΑ ¹⁴ἸΝСЮУ; ср. выше: 37. 4–5, где речь идет об «ангелах звезд» (ἸΑΓΓΕΛΟС ἸΝСЮУ), и ниже: 40. 17–18.

[И] посадил[и они] бесплодные (-καρπός) деревья во имя мое²³¹, причем на позор (себе)²³²».

Сказал им (еще) Иисус: «Вы — это те, кто совершает службу (20) у алтаря (θυσιαστήριον)²³³, который вы увидели. Тот Бог — (это Бог) которому вы служите²³⁴, и двенадцать человек, которых вы увидели, — это вы²³⁵. (25) И животные, ко-

²³¹ 15...αγ[ω [α]γ[ω]τ[ω]σε 162М ПАРАН 2ΠΩ[Н]Н ΝΑΤΚΑΡ17ΠΟΣ — ср. образ дерева, не приносящего хорошего плода, в *Мф* 7. 19: δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλόν; ср. также *Иуд* 12, где автор, обличая нечестивых христиан, сравнивает их с «бесплодными осенними деревьями» (δένδρα φθινοπορινὰ ἄκαρπα). — В *ЕвИуд* ритуальная практика церковных христиан сравнивается с бесполезной («бесплодной») работой, не приносящей результата. Этот же образ использует и автор *АпокПетр* в своей полемике против церковных христиан: «Ведь зло (κακόν) не может давать хорошего (ἀγαθός) плода (καρπός)» (75. 7–9), сравнивая в другом месте епископов и диаконов с «безводными каналами» (79. 30–31; ср. πηγὰ ἄνυδροι: 2*Петр* 2. 17). — О том, что само по себе исповедание Иисуса еще не является залогом его истинности, говорит и автор другого полемического трактата: «...нас ненавидели и гнали не только незнающие (οἱ μὴ ἔχοντες τὴν ἀλήθειαν — scil. язычники), но и те, которые думают, что они преуспевают в имени Христа (σεβόμενοι τὸν Ἰησοῦν / = εὐλογοῦντες τὸν Ἰησοῦν — scil. церковные христиане), но оказались они (на самом деле) пустыми в незнании (2Π ΟΥΜΗΤΑΓΝΩΣΤΟΙΝ), не зная о себе, подобно бессловесным животным, кто они есть?» (2*СлСиф* 59. 22–30 /*НС* VII. 2/).

²³² 17...2Π ΟΥΠΙΠΕ может означать и «со стыдом», и «с позором» (ср., например, *Лк* 14. 9: μετὰ αἰσχύνης = 2Π ΟΥΠΙΠΕ); в нашем пассаже речь идет не о том, что они устыдятся своих действий, а о том, что за такие действия их ожидает позор.

²³³ 18...ΠΤΩΤΗ 19ΠΝΕΤΧΙ ΕΖΟΥΝ ΠΩΠΩΕ 20ΕΠΕΘΥΣΙΑΣΤΗΡΙΟΝ — понимание сочетания ΧΙ ΕΖΟΥΝ ΠΩΠΩΕ вызывает затруднения: с одной стороны, глагол ΧΙ ΕΖΟΥΝ соответствует, как правило, греч. προσφέρω «приношу» или т. п., от которого зависят такие прямые дополнения, как «жертвоприношения», «дары» или т. п.; с другой стороны, сущ. ΠΩΠΩΕ, кажется, никогда не употребляется в значении «жертвоприношение» (для этого в коптском обычно используется греч. θυσία), а только в значении «служба», передавая греч. λειτουργία, λατρεία, διακονία или т. п. Поэтому следующие переводы едва ли имеют под собой прочные основания: «It is you who are presenting the offerings on the altar» (Kasser et al., 2007, 197); «Ihr seid es, die die Opfer am Altar <...> vollziehen» (Plisch, 2006, 9); «Ihr seid es, die die Opfergaben an dem Altar <...> empfangen haben» (Nagel, 2007, 244); «It is you who lead the offerings to the altar» (Schenke-Robinson, 2008, 89, где автор имеет в виду «[ско-тину]», как она восстановила пассаж в 38. 10); «You are <...> presenting the offerings at the altar» (Turner, 2008, 232). — Я согласен с переводом *Шперу*: «C'est vous qui exercez le service auprès de l'autel», к которому он делает примечание: «Le copte ΠΩΠΩΕ rend probablement le grec τὰς λειτουργίας, litt.: „les actes liturgiques”» (Cherix, –2012, 4 и прим. 19); ср.: «...die Kulthandlungen beim Opfer-Altar <...> vollziehen» (Brankaer–Bethge, 2007, 336); см. также выше: 38. 10 и комм. ad loc.

²³⁴ 21...ΠΕΤΗΝΑΥ: 22ΠΕ ΠΠΤ ΕΤΕΤΠΩΠΩΕ. — То же слово ΠΩΠΩΕ (зд. глагол), что и выше (см. пред. прим.), все переводчики передают теперь как «служить» (serve, dienen): «Jener ist der Gott, dem ihr dient» (Nagel, 2007, 244) и т. д. — Слово «Бог», в отличие от предыдущих и последующих мест, где оно выписано полностью (ΝΟΥΤΕ: 34. 10–11; 36. 4; 40. 20 и т. д.), передано здесь как ποπεν σαγит, причем не в саидской форме, а в форме, характерной для бох и среднеегипетского диалектов: ΠΠΤ (с определенным артиклем).

²³⁵ 23...ΑΥ ΠΠΗΤΣΝΟΥΤ ΠΡΩΜΕ 24ΠΤΑΤΕΤΠ(Ν)ΑΥ ΕΡΟΟΥ ΠΤΩΤΗ 25ΠΕ: — отождествляя двенадцать апостолов с двенадцатью иудейскими священниками, автор подчерки-

торых приносят в жертву (θυσία)²³⁶ (и) которых вы увидели, — это толпа, которую вы вводите в заблуждение (πλανῶ) (40) перед этим алтарем (θυ[σ]ιαστήριον)²³⁷. Восстанет [...] ²³⁸ и будет пользоваться (χράομαι) (5) моим именем, и роды (γενεά) благочестивых (εὐσεβής) будут (вынуждены) выносить (προσκαρτέρω) его²³⁹.

вает, что «церковная» служба его оппонентов ничем не отличается от «храмовой» службы иудеев. Здесь Иуда никак не выделен из общего числа апостолов, хотя выше ему уже было отведено особое место: с одной стороны, он представлен единственным из учеников, который знает подлинное происхождение Иисуса (35. 14 сл.), с другой стороны, тем учеником, кому Иисус доверил особое откровение (35. 23 сл.).

²³⁶ 25...αὐτῶ πῆρῆνοοῦε ετοῦ²⁶εἰνε ἴμοοῦ εζοῦν ἴθυσια... — выше в уцелевшей части рассказа ученики не говорили о том, что в своем видении они видели жертвенных животных; ср., однако, реконструкцию *Шенке-Робинсон* в 38. 10; см. выше: комм. ad loc.

²³⁷ 27...ε²⁸τε πιννῶε πε εтетῆπлана (40) ἴμοοῦ εχῆ π[ε]θγ[σι]αϛτηρῆ²⁹ον ετῆ[μα]ῦ — Иисус уподобляет ритуальную практику «апостольской» церкви иудейскому жертвоприношению животных.

²³⁸ В интернет-издании была предложена реконструкция ²...[ϛη]α[ω]ε ρατῶ ἴβῆ[ι] παρῶν ἴπικος]μος, т. е. «восстанет [владыка этого ми]ра»; эту конъектуру принял и *Нагель* (Nagel, 2007, 243, прим. 90, где он указывает на параллели сочетанию «владыка этого мира» в *Ин* 12. 31 и т. д.); *Плиш* лакуну не восстанавливает (Plisch, 2006, 9); [...]μος оставляет в своем издании и *Шери* (Sherix, –2012, 4); о том, что за лакуной говорится о «другом человеке» (⁸...καρῶμε, предполагая тем самым, что и в лакуне речь шла о каком-то человеке) и поэтому такая реконструкция неоправданна, см.: Painchaud, 2008, 176, прим. 26; ср., однако: «[The ruler of chaos will es]tablish...» (King, 2007, 113); «[The lord of the world]» (Schenke-Robinson, 2008, 89, где автор вместо [παρῶν] предлагает [πχοεῖς]). В критическом издании лакуна оставлена незаполненной, а в примечании говорится: поскольку после лакуны читается лишь окончание слова [...]μος, или [...]πος, или [...]нос, то, учитывая полемику автора *ЕвИуд* с церковным христианством, более вероятной реконструкцией этого слова следует признать [...επισκο]πος или [...διακο]νος (Kasser et al., 2007, 199, прим. 3). В берлинском издании восстановлено [πνοβ ἴεπισκο]πος, «[Der große Bischof (?)]» (Brankaer–Bethge, 2007, 268, 269 и комментарий на с. 336–337); ср. также: «[their bishop]» (Turner, 2008, 232). — На ф. 1 отчетливо различима верхняя часть правой ножки какой-то буквы, но эта буква не могла быть π, поскольку не видно никаких следов верхней перекладки, которая в написании π в нашей рукописи, как правило, выступает за правую ножку, и поэтому реконструкция [πνοβ ἴεπισκο]πος не может быть принята, скорее всего, мы имеем дело с остатком буквы η или η (возможно: [...διακο]νος, «служитель»). Позднее *Нагель* предпочел оставить вопрос открытым (Nagel, 2009, 125–126). — Фразу можно толковать и иначе, и сочетанием «перед алтарем» начать новое предложение: «Перед алтарем восстанет [...]» (Turner, ibid.).

²³⁹ 5...σεναρ προσ⁶καρτερεῖ εροῦ ἴβι (ἴ)γενεα ἴ[η]εῦσεων — очевидно, «роды благочестивых» противопоставляются «нечестивым», т. е. церковным христианам, но кто принадлежал к этим неῦσεων, автор не объясняет; ср. выше: 33. 10–11 о «ходящих путем праведности». — Ср., однако: «The “race of the pious” seems to consist of the apostolic Christians who are made loyal to the deceptive lower god to whom they sacrifice...» (Os, 2009, 375) — толкование, для которого я не вижу никакого основания; кроме того, никакого оттенка «лояльности» в глаголе προσκαρτέρω («упорствую, противостояю» или т. п.) я так же не вижу.

После этого явится (παρίστημι) другой человек из [...] ²⁴⁰, и еще один (10) явится из [дето]убийц ²⁴¹, а (δέ) другой (явится) из тех, кто спит с мужчинами и с воздержницами (-νηστεύω) ²⁴², и (явятся еще) прочие (люди) нечистоты (ἀκαθαρσία), беззакония (ἀνομία) и (15) заблуждения (πλάνη), а также те, которые говорят: «Мы подобны (ἴσος) ангелам (ἄγγελος)» ²⁴³ — (все) они являются звездами, которые совершают всякое дело ²⁴⁴. Ибо (γάρ) они сказали ²⁴⁵ родам (γενεά) челове-

²⁴⁰ В интернет-издании было восстановлено ⁹μηρεψπ|ο|ρ|ηε|γ|ε с переводом: from the [fornicators] (Kasser et al., 2006, 27); ср.: η[.π]ο|ρ|ηε|γ|ε (Kasser et al., 2007, 199 и прим. 9 со ссылкой на *ЕвИуд* 54. 24–26); ср.: η[ετῖ]π|ο|ρ|ηε|γ|ε (Brankaer–Bethge, 2007, 268); Nagel, 2007, 244: «aus den Reihen der Unzühtigen». — На ф. 1 я не различаю следов указанных букв.

²⁴¹ ¹⁰...πῖρεψατв ¹¹ψ|η|ε (= греч. παιδοκτόνοι) «убийцы детей» (реконструкция представляется очевидной) следует сравнить с упоминаемыми выше теми, кто «приносит в жертву своих детей» (38. 16–17). Кто именно из раннехристианской истории скрывается за этим персонажем (если, конечно, мы не имеем дело с персонификацией порока), сказать невозможно.

²⁴² В сочетании ¹¹...καίουα δε ηνρεψκο¹²кте (читай: котке; ср. выше: 38. 20) мн̄ 200|γт̄ мн̄ п̄етнн¹³стеу|ε следует видеть не двух разных персонажей (один из которых спит с мужчинами, другой — с воздержницами; так: Kasser et al., 2007, 199; Brankaer–Bethge, 2007, 269), а, как показывает *Нагель*, одного (Nagel, 2007, 244–245, прим. 92). — Греч. νηστεύω не означает здесь «пошусь», но более широкое «воздерживаюсь» — в том значении, которое вложено в этот глагол в *ЕвФом* (38. 17–18: log. 27 / *ННС* II. 2/): ρ̄ннстеуε ε̄пкосмос, т. е. «воздерживаться от мира» = ἐγκρατεύω). И хотя в коптском языке мн. ч. не указывает на род, очевидно, что здесь автор *ЕвИуд* противопоставляет мужчин (200γт) женщинам (п̄етннстеуε), обличая тем самым два порока, а именно мужеложество и соращение тех христианок, которых христианские пастыри приводили к себе в дом (так называемые *virgines subintroductae*) с тем, чтобы испытать себя в этом «безбрачном браке» (ἄγαθος γάμος) и доказать свою неподверженность плотскому греху; подобная практика широко бытовала среди христиан во II в. (вспомним слова дев, обращенные к Герме в «Пастыре» /*Sim.* IX. 11. 3/: «Ты будешь спать с нами как брат, а не как муж» /ὡς ἀδελφός, καὶ οὐχ ὡς ἀνήρ/, а также апокрифические деяния апостолов, лейтмотивом которых является именно такой *энкратизм*), но начиная с III в., вследствие очевидных злоупотреблений, активно преследовалась Церковью; ср. также: Nagel, *ibid.*

²⁴³ Сочетание ¹⁶...ῥηῖσος п̄аггелос передает греч. ἰσάγγελοι (ср.: *Лк* 20. 36). — Кого имел в виду автор, говоря о своих оппонентах («Восстанет <...> явится другой человек <...> еще один явится» и т. д.) мы не знаем. Заметим, что ни в одном из гностических полемических сочинений (за исключением *СвИст* 56. 1 сл. /*ННС* IX. 3/; см.: Хосроев, 1991, 55, 228) мы не найдем упоминания оппонентов по имени; ср., например: «Некоторые не знают таинств <...> другие противостоят истине и являются вестниками заблуждения <...> еще одни имеют наглость...» и т. д. (*АнокПетр* 76. 27 сл. /*ННС* VII. 3/).

²⁴⁴ ¹⁷...ετσωκ ¹⁸εвоа п̄2ωв нн̄ «которые совершают всякое дело», т. е. звезды ответственные за каждый из вышеперечисленных пороков. Речь идет о том, что все эти порочные люди действуют под влиянием низших и несовершенных ангелов, каждому из которых принадлежит своя звезда (см. выше: 37. 4–5 об «ангелах звезд» и ниже: 42. 7–9 комм. ad loc.). Ср. также сочетание хεκ2ωв нн̄ εвоа в *Ефес* б. 13 (= ἅπαντα κατεργασάμενοι).

²⁴⁵ Сочетание ¹⁸...αυχοос гар ¹⁹п̄ηгенаε п̄нршме, «ибо они сказали...», по нормам коптского языка может быть понято и как «было сказано...».

ским: “Вот, (20) Бог принял вашу жертву (θυσία) из рук священника²⁴⁶, который является слугой (διάκονος) заблуждения (πλάνη)”²⁴⁷. Но (δέ) Господь, который повелевает, именно он является Господом (25) надо Всем²⁴⁸. В последний день они будут обличены²⁴⁹».

[Беседа с учениками о сути жертвоприношения: 41. 1–42. 13]

(41) Сказал [им] Иисус: «Довольно вам. Жер[твы] (θυ[σ]ιά...) на алтарь (θυ[σ]ιαστήριον)²⁵⁰, ибо они (приносятся) (5) вашим звездам и вашим ангелам

²⁴⁶ Издатели полагают, что сочетание ²¹...Ἰ̅ῤῥῶῤῥῶῤῥῶ Ἰ̅ῥῶῤῥῶῤῥῶ является вариантным написанием верного Ἰ̅ῤῥῶῤῥῶῤῥῶ Ἰ̅ῥῶῤῥῶῤῥῶ с определенным артиклем мн. ч. η, и переводят «from the hands of priests» (Kasser et al., 2007, 199). Однако, поскольку далее следует ед. ч.: «который является слугой...», предпочтительнее оказывается толкование *Нагеля*, согласно которому Ἰ̅ῥῶῤῥῶῤῥῶ является дефектным написанием формы Ἰ̅ῥῶῤῥῶῤῥῶῤῥῶ (с гаплографическим пропуском неопределенного артикля οὐ), т. е. «aus den Händen eines Priesters» (Nagel, 2007, 245, прим. 94; дополнительные разъяснения с грамматическим экскурсом: id., 2009, 126–128); ср. также Plisch, 9: «aus der Hand eines Priesters».

²⁴⁷ Идет ли здесь речь действительно о цитате из какого-то неизвестного гностического сочинения или о мнимой цитате, неясно; ср. также: Brankaer–Bethge, 2007, 338.

²⁴⁸ ²⁴...Ἰ̅ῥῶῤῥῶῤῥῶ ²⁵ε̅χῆ Ἰ̅ῥῶῤῥῶῤῥῶ — здесь слово χῶεις (см. строкой выше) написано как ποτεν sacrum; ср. χῶις в 36. 19. Сочетание πχῶεις Ἰ̅ῥῶῤῥῶῤῥῶ, т. е. «Господь Всего», не раз встречается в гностических текстах применительно к Верховному Богу; см., например, в трактате *БлЕвг*: «Господа Всего неверно называют Отцом (εἰωτ), но (его следует называть) Первоотцом (προπάτωρ); ибо отец является началом (ἀρχή) того, что возникает (во времени), а этот — безначальный (ἄναρχος) Первоотец» (74. 20 сл. /*ННС* III. 3/ = *ПремИХ* 98. 22 сл. /*ННС* III. 4). В нашем тексте «Господь Всего» (что в греч. должно было соответствовать κύριος τῶν πάντων или παντοκράτωρ) противопоставляется Богу, который «принял вашу жертву», т. е. низшему Демииургу, о чем свидетельствует и прогивительная частица δέ.

²⁴⁹ ²⁵...ῤῥᾶῖ ῤῥῆ φαε Ἰ̅ῥῶῤῥῶῤῥῶ ε̅να̅χῆ π̅πο̅ου̅)). — Форму ε̅να̅χῆ π̅πο̅ου̅, т. е. «они будут обличены», *Нагель* предлагает исправить на <Ϸ>να̅χῆ π̅πο̅ου̅ «он (Господь) обличит их» (Nagel, 2007, 248, прим. 95), что логически оправдано, но не является необходимым. — О том, что «в последние дни придут обманщики, живущие согласно своим похотям», см.: *2Петр* 3. 3.

²⁵⁰ ¹...ῤῥῶ ε̅ρῶῤῥῶ Ἰ̅ῥῶῤῥῶ Ἰ̅ῥῶῤῥῶ. Сочетание ῤῥῶ ε̅ρῶῤῥῶ я понимаю в значении ἀρκεῖ ὑμῖν, т. е. «довольно вам», «хватит» (ср. ῤῥῶ ε̅ρον в *Ин* 14. 8); после этого, возможно, следовало новое предложение: Ἰ̅ῥῶῤῥῶῤῥῶ γάρ... «[Ведь?] жер[воприношения...]» (ср. след. прим.), однако далее на строках 2–3 читаются лишь отдельные буквы. Издатели несколько иначе восстанавливают это предложение: ῤῥῶ ε̅ρῶῤῥῶ Ἰ̅ῥῶῤῥῶ ε̅σα̅ε... и переводят «Stop sac[rificing...]» (Kasser et al., 2007, 201), понимая ῤῥῶ с последующим инфинитивом в значении греч. παύω; ср. также Nagel, 2007, 246: «Lasst ab zu opfern (θυ[σ]ιάζειν...)». — См., однако реконструкцию всего пассажа в Brankaer–Bethge, 2007, 270, 271: ῤῥῶ ε̅ρῶῤῥῶ Ἰ̅ῥῶῤῥῶ ε̅σα̅ε Ἰ̅ῥῶῤῥῶ ε̅ἰτ̅]ε̅[ρνο]οῦ̅ῥ̅ε̅ Ἰ̅ῥῶῤῥῶ ε̅τ̅]ε̅[τῆ̅ρῶῤῥῶ Ἰ̅ῥῶῤῥῶ ῤῥᾶῖ ῤῥῆ π̅ε̅Ϸῆ ε̅σα̅ε Ἰ̅ῥῶῤῥῶ οἱ с переводом: «Hört auf [diese Tiere,] die [ihr in die Irre geführt] habt, zu [opfern] beim Opfer-Altar», а также: ῤῥῶ ε̅ρῶῤῥῶ Ἰ̅ῥῶῤῥῶ ε̅σα̅ε Ἰ̅ῥῶῤῥῶ ε̅τ̅]ε̅[ρνο]οῦ̅ῥ̅ε̅ Ἰ̅ῥῶῤῥῶ ε̅τ̅]ε̅[τῆ̅ρῶῤῥῶ Ἰ̅ῥῶῤῥῶ ῤῥᾶῖ ῤῥῆ π̅ε̅Ϸῆ ε̅σα̅ε Ἰ̅ῥῶῤῥῶ οἱ и перевод: «Stop [sacrificing cattle] that you have [brought] up to the altar» (Schenke-Robinson, 2008, 90, прим. 38); ср.: «Stop [sacrificing animals]! You [sent them up] from the altar...» (Turner, 2008, 232). — Реконструкция Ἰ̅ῥῶῤῥῶ ε̅σα̅ε, т. е. «животные», делается, вероятно, на основе 39. 25. — *Ленишо* (Painchaud, 2006, 557, прим. 14)

(ἄγγελος)²⁵¹, причем они уже совершены [там]²⁵². Пусть они будут [...] перед вами²⁵³ и пусть они [будут] явлены [вам]»²⁵⁴.

подчеркнул близкое сходство этого высказывания *EvИуд* со словами из «Евангелия евионитов» (о нем см. выше: прим. 147), вложенными в уста Иисуса: «Я пришел упразднить жертвы, и если вы не перестанете совершать жертвоприношения, то не отворачиваетесь от вас гнев» (ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἄφ' ὑμῶν ἡ ὀργή; Eriph., *Pan.* 30. 16. 5 = Fr. 8 /Preuschen/).

²⁵¹ 4...ε]γχιῶνι νετῆσιου μι νετ[ῆ]αγγεῶλος букв. «(причем) они на ваши звезды и ваших ангелов». — Хотя предыдущий текст практически не читается, общий смысл вполне ясен: Иисус говорит о том, что эти жертвоприношения приносятся не верховному Богу, а архонту и его окружению; поэтому сочетание я понимаю не в значении: «da sie (жертвоприношения) über euren Sternen und Engeln sind...» (Plisch, 10); «since they over your stars and your angels» (Kasser et al., 2007, 201); «denn sie sind auf euren Sternen und euren Engeln» (Nagel, 2007, 246), а в значении адресата принесения жертвы. См. два других перевода: «since they are with your stars and their angels», где переводчица несколько иначе читает текст: νεϋ[α]γγεῶλος «их (scil. звезд) ангелы» вместо νετ[ῆ]αγγεῶλος (Schenke-Robinson, 2008, 90, прим. 39) и «since they are from your stars and your angels» (Turner, 2008, 232); предлог χιῶνι едва ли, однако, может означать «with» или «from». — Хотя на ф. 1 в сочетании ...]γχιῶνι отчетливо виден правый рог буквы γ, в берлинском издании предлагается читать ε[ι]χχιῶνι, делая тем самым подлежащим не «жертвоприношения» (мн. ч.), а «алтарь» (πε-θυσιастηριον) с переводом: «...beim Opfer-Altar, <der> über euren Sternen...» (Brankaer–Bethge, 2007, 270, 271, 339).

²⁵² 6...εαψρηп жук ερω [ῆ]μαγ — смысл этой фразы мне не совсем ясен, не помогают прояснить его и переводы; ср.: «Dort haben sie bereits (ihre) Vollendung erfahren» (Brankaer–Bethge, 2007, 271); «...sind bereits vollendet» (Nagel, 2007, 246); «← having already died (scil. жертвенный скот) there (i.e. at the altar)» (Schenke-Robinson, 2008, 90); «...having already come to an end» (Turner, 2008, 232).

²⁵³ 7нароушпге δε еушфнт 8наῤрнтн — так в интернет-издании с примечанием: «The reading of ψφнт is very uncertain» и переводом: «so let them be [ensnared] before you» (Kasser et al., 2006, 28); *Нагель*, подробно разобрав глагол ψφнт, предпочел не восстанавливать лакуну, дав перевод: «Mögen sie vor euch...» (Nagel, 2007, 246); позднее издатели ограничились чтением нароушпге δε еуш[.]т, откуда появились две реконструкции: нароушпге δε еушф[γ]т наῤрнтн «sie sollen nun [eitel] sein vor euch» (Brankaer–Bethge, 2007, 270) и нароушпге неушффт наῤрнтн «may they be their (i.e. the star's) sacrifice in your presence» (Schenke-Robinson, 2008, 90, прим. 40); еще один перевод-реконструкция без коптского текста гласит: «so let them be [nullified] before you» (Turner, 2008, 232). — На ф. 1 и ф. 2 я читаю лишь нароушпге δε /?/ еуш[...].т и поэтому поддерживаюсь от каких бы то ни было предположений. Строки 9–26 в самой рукописи отсутствуют («...is physically missing»: Kasser et al., 2007, 201, прим. 10–26), но есть теперь на ф. 2, где текст разной степени поврежденности читается до конца страницы.

²⁵⁴ На ф. 2 я различаю: 8...наῤрнтῆαψ[ῆ]сеш[...].еу⁹оуон2 ερω[... — Между концом стк. 8 (...].еу) и началом стк. 9 (оуон2...) проходит разлом: здесь собственно рукопись обрывается, но дальнейший текст есть на ф. 2; я не исключаю, что на месте разлома находилась еще одна строка, которая теперь не читается, но о которой свидетельствует остаток последней буквы на этой утерянной строке (...].ῆ); эта буква видна и на ф. 1, и на ф. 2, но если сначала издатели отметили ее (?...].ῆ, хотя и без точки под буквой: Kasser et al., 2007, 201), то в интернет-реконструкции *Вурста* ей уже не нашлось места. — О трудности восстанавливать нижнюю часть листа 41/42 (стк. 9–26), разломанную на 10 фрагментов, *Вурст* говорит в предварительной заметке к своей транскрипции 41. 1–26, в которой он,

И [когда услышали это ученики, сказали они ему: «Господи], помоги нам и (5) [спаси нас!]]»²⁶¹.

[Беседа с учениками о «святом роде» и «роде человеческом»: 42. 6—42. 22]

Сказал им Иисус: «Прекратите бороться со мной!»²⁶². У каждого из вас есть своя звезда²⁶³ [...] звезд будет (10) [...] то, которое его²⁶⁴ [...]. Я был послан не к тленному (φθαρτή) роду (γενεά), но (ἀλλά) к роду (γενεά) сильному и нетлен-

«всё творение под небом» в Кол 1. 23: πᾶσα κτίσις ἡ ὑπὸ τὸν οὐρανόν, что в коптском НЗ передано иной конструкцией: саид. *псωνт̄ тнрц етга тпе*, а бох. ...ετσαпеснт̄ п̄тфε.

²⁶¹ И на ф. 1, и на ф. 2 стк. 2—5 (до середины) почти не читаются, кроме обрывков слов, но в берлинском издании на основании ф. 1 восстанавливается весь разрушенный пассаж: *αγω ²н[цо ан прεχρογ²]м ерооу ³н[тооу де αγωτорт]р̄ αγω ̄н[се]⁴х[оо] с̄ χε̄ ἀναγ̄: ерон αγω ⁵н[κ†] ογοικ̄ «И [он не является Спасителем] для них. [Но они пришли в замешательство] и [сказали:] “[Посмотри] на нас и [дай] (нам) [хлеба]”» (Brankaer—Bethge, 2007, 270, 271); насколько шаткими и только приводящими в замешательство оказываются подобные реконструкции, видно при сравнении приведенного текста с другой попыткой восстановить тот же самый текст на основании ф. 2: *αγω ²н[αἰ нтероуcωт]н̄ ерооу ³н[βι ма̄нтнс пе]χαγ̄ на[ц] ⁴х[ε π]χ̄т̄ вон̄е̄ ерон αγω ⁵н[κ†] ογχο̄н̄...*, т. е. «и [когда услышали ученики] эти (слова), [сказали ему: Господи,] помоги нам и [спаси нас]...» (Wurst, 2009, 503—504, следуя в основном за ранее уже предложенным восстановлением: Schenke—Robinson, 2008, 90, прим. 43, где последнее сочетание исследовательница читает как ⁵н[пр]ογωτ̄р̄ (нпр- как вариант для нормативного отрицательного императива нпр-), т. е. «не уходи»; ср.: Turner, 2008, 232); часть этой реконструкции была предложена уже ранее: Kasser et al., 2007, 203 (аппарат). — Оставляя в квадратных скобках эту реконструкцию для связности рассказа, замечу, что на ф. 2 я различаю лишь ⁴... вон̄е̄ ерон αγω «помоги нам и...» (ср.: βοήθησον ἡμῖν = вон̄е̄ε̄ ерон в *Мк* 9.22).*

²⁶² ⁵...πεχαц наγ̄) ⁶н[βι] π̄т̄с̄ χε̄ αλωтн̄ тетнцω⁷х[ε] н̄н̄маἰ — хотя кроме глагола *цωхе*, «бороться», «спорить» или т. п. (ср. «Hört auf, mit mir zu streiten»: Nagel, 2007, 246; Wurst, 2012, 1229), здесь нет лучшего варианта реконструкции, в чем состоит суть этой борьбы или спора, неясно: ведь здесь никто не спорит; скорее всего, фраза имеет здесь значение: «перестаньте приставать ко мне».

²⁶³ ⁷...ογντε̄ πογ̄^α πογ̄^β [н̄н]ωт̄н̄ [πεц]с̄ιογ̄ н̄маγ̄ (заметив пропуск *α* в первом *πογ̄α*, переписчик вписал ее над строкой). — Высказывание «у каждого из вас есть своя звезда» отражает расхожее в раннем христианстве астрологическое представление о том, что судьба каждого человека предопределена тем, когда и под какой звездой он родился; см. выше: прим. 117—118 и ниже: *ЕвИуд* 53. 12—13 и комм. ad loc.

²⁶⁴ ⁹...ογ̄[...]н̄нс̄ιογ̄ на¹⁰х̄[...]πετε̄ пωц̄ пе̄ — «[...] звезд (gen. plur.) будет [...] то, которое (м.р.) принадлежит ему»; можно думать, что *ογ̄* — это неопределенный артикль перед утерянными теперь существительным со значением «положение» или т. п., т. е. «[положение] звезд», а *на-* является формантом Fut. I перед утерянным глаголом, который, по-видимому, означал «определять» или что-то подобное: в этом случае смысл фразы заключался в том, что «положение звезд будет определять то, что ему (scil. каждому человеку «тленного» рода и, следовательно, каждому апостолу) предопределено (πετε̄ пωц̄ пе̄)», в отличие же от «тленного» рода, к которому принадлежат апостолы, род «нетленный» не подвержен господству звезд. Таким образом, Иисус продолжает говорить о том, что апостолы не смогут вырваться из-под власти звезд. — Здесь на строке 9 страница рукописи обрывается (ср. предыдущую с. 41, verso которой является с. 42), но на ф. 2 текст с небольшими лакунами читается далее до конца страницы.

ному (ἄφθαρτον)²⁶⁵: (15) ибо над родом (γενεά) этим не правил никакой враг (πολέμιος) и (οὐδέ) никакая из звезд²⁶⁶. Истинно говорю вам: быстро падет столп (στύλλος = στῦλος) (20) огня, а этот род (γενεά) останется неколебимым²⁶⁷. [...] звезда».

[Беседа с Иудой о «святом роде» и «роде человеческом»: 42. 22–44. 14]

И когда Иисус сказал это, он ушел и [взял] Иуду Искариота с собой²⁶⁸. (25) Сказал он [ему]: «Вода [...] высокой горы из (43) [...] который не пришел [...]»²⁶⁹ (6) но (ἀλλά) он пришел, чтобы напоить рай (παράδεισος) Бога и род (? [γέν]ος)²⁷⁰, который пребудет (всегда), потому что [...] не осквернит [...] (10) тот род ([γενεά]²⁷¹, но (ἀλλά) [...] от вечности в вечность²⁷²».

²⁶⁵ ¹¹[лакуна ±7 букв] нтаϣτνοοϣт ан ¹²ψα т[ге]νεα н̄φ̄φартн алла ¹³ψα т[ге]неа етхоор аϣψ ¹⁴наф̄φ[а]ртон. — Здесь Иисус прямо говорит о том, что он был послан только к «сильному и нетленному роду», а не ко всему человечеству, поэтому реконструкция «во спасение человечества» (см. выше: 33. 9 и комм. ad. loc.) вызывает сомнение.

²⁶⁶ ¹⁴...тгенεα ¹⁵гарετμмаϣ н̄п̄пе лаоϣε ¹⁶н̄πολ[ε]μιος еррр[оε]χωс ¹⁷οϣδε οϣα ρн н̄с̄ιου: — ниже (53. 24) это род будет назван «великим родом без царя».

²⁶⁷ ²⁰...тгенεα ²¹ετ̄н̄маϣ накин ан [...] — см. выше: прим. 79.

²⁶⁸ ²³...αϣωκ αϣ[χι? н̄]οϣ ²⁴λαс н̄н̄маϣ н̄ӣс̄кариωτ[н̄с] — так восстановил *Вурст*, и на ф. 2 я отчетливо читаю все, им увиденное. Дальнейший контекст подтверждает эту реконструкцию; ср. 44. 13–14 и комм. ad loc.

²⁶⁹ На строках 1–5 читаются лишь отдельные слова и обрывки слов; ср., однако, реконструкцию в берлинском издании: ¹ρ̄н̄ т[ε]χοϣ[с̄и]ᾱ ана̄т[.]. н̄таϣ²εӣ анετ[οϣ]η̄ ρ̄ᾱ тп̄н̄гн̄ н̄п̄³ψн̄н̄ н̄[таϣτ]ω[ε]ε̄ н̄[моϣ мпκα]ῑ⁴ρ̄ос̄ н̄πε̄ε̄ῑᾱωн̄ т̄ε̄н̄οϣ[η̄ н̄н̄]н̄⁵са̄ οϣοε̄ιϣ[ᾱϣ̄ᾱн̄χ̄ωρ̄ι] «в [силе] [...] Он пришел к тем, кто [находится у источника] древа, [которое теперь было посажено во время] этого эона. Спустя какое-то время [он удалился]» (Brankaer–Bethge, 2007, 270, 271); а вот иная попытка восстановления этих испорченных строк: ¹...н̄таϣ²εӣ ан̄ ет[ω]πε̄ ε̄ωλ ρ̄н̄ н̄тп̄н̄гн̄ н̄п̄³ψн̄н̄ н̄[ᾱтκαρ]ῑ⁴ρ̄ос̄ [ρ̄н̄ п̄ка]ῑ⁵ρ̄ос̄ н̄πε̄ε̄ῑᾱωн̄ ет[χο]ρ̄н̄ с переводом: «who did not come to [taste from the] spring of the [fruitless] tree [at the] time of this [defiled] aeon» (Schenke–Robinson, 2008, 90 и прим. 44 с другими возможными вариантами реконструкции); ср. (правда, без того чтобы привести восстановленный коптский текст) такой перевод: «¹[drink] that he came from the [cloud]; it was not ²to [draw from the spring] of ³the tree [of knowledge] that he came. *Although the time* ⁴of this age [lasts] ⁵for a while, [he did not remain above]» (Turner, 2007, 232, где курсивом отмечены собственные восстановления автора; см. ibid., 229, прим. 37).

²⁷⁰ Издатели читают ⁷...π[ге]νος (Kasser et al., 2007, 205), ср. ниже генос: 44. 3; ср.: π[кар]нос «плод» со ссылкой на карпос в 43. 13 (Schenke–Robinson, 2008, 90, прим. 45) и «the [fruit]» (Turner, 2008, 232). — На ф. 1 видно, что в рукописи сохранилось лишь окончание –ос.

²⁷¹ ⁷...π[ге]нос⁸ετ̄н̄маοϣн̄ε̄ωλ̄ε̄ [н̄ϣн̄]ᾱ⁹χ̄ωρ̄μ̄ан̄ — «[он] (scil. «род» или «плод», см. пред. прим.) не осквернит»; ср.: [с̄ен]ᾱχ̄ωρ̄μ̄ ан̄ «они не осквернят» (Brankaer–Bethge, 2007, 271); но кто эти «они»? Ср. несколько иную реконструкцию [н̄с̄ен]ᾱχ̄ωρ̄μ̄ ан̄ с пониманием 3 л. мн. ч. как пассива («...will never be defiled»; Gathercole, 2009, 483). — Издатели предлагают реконструировать следующее за этим прямое дополнение и зависимое от него слово как ⁹...н̄т̄ζ̄ῑн̄μ̄[οϣ]ε̄ н̄[т̄ε]̄¹⁰неа̄ ετ̄н̄маϣ и переводят: «the [walk of

Сказал [ему] Иуда: «[...]»²⁷³, какой плод (καρπός) есть у этого рода (γενεά)?» Сказал (15) Иисус: «Что касается любого рода (γενεά) людей, то их души (ψυχή) умрут²⁷⁴. А (δέ) что касается этих, то, когда (ὅταν) они совершат время царства²⁷⁵ и дух (πνεῦμα) отделится (20) от них²⁷⁶, их тела (σῶμα + μέν) умрут, а (δέ) их души (ψυχή) будут жить и будут взяты наверх»²⁷⁷.

Сказал Иуда: «А что же будут делать прочие (25) роды (γενεά) людей?»²⁷⁸

life of] that generation» (Kasser et al., 2007, 205); ср. также «den W[andel] jener Generation» (Nagel, 2007, 247); «the [course of] that generation» (Schenke-Robinson, 2008, 90). — На ф. 1 я читаю только ΝΤΣΙΝΗ[...]ΝΕΑ ΕΤΙΜΑΥ, где очевидным является лишь то, что речь здесь шла о «том [ро]де».

²⁷² 10...αλ[λα±.....]¹¹πε χη ενεε2 нца ε[неε2] — реконструкция издателей (Kasser et al., 2007, 205); сочетание χη ενεε2 передает греч. ἀπὸ τῶν αἰῶνων, ἀπ' αἰῶνος или т. п. (*Ефес* 3. 9; *Лк* 1. 70), а (π)ца ε[неε2] — εἰς τὸν αἰῶνα (*Мф* 21. 19); ср.: αλ[λα εφнаωω]¹¹πε, т. е. «он будет пребывать» (Nagel, 2007, 247, прим. 100; Schenke-Robinson, 2008, 90, прим. 46).

²⁷³ Издатели предложили восстановить обращение Иуды как ¹²...[γραϋϋ]ει, т. е. «[Равв]и/?» (Kasser et al., 2007, 205), что было принято всеми исследователями, однако такое обращение не встречается в нашем тексте, и обращение Иуды к Иисусу всегда: пса2, т. е. «учитель» (см.: 44. 15; 45. 11; 46. 5; 55. 13); так же обращаются к нему и остальные ученики (34. 4; 36. 13; 37. 22); ср. единственный раз обращение учеников пχοῖς «Господи» (36. 19).

²⁷⁴ 15...ΓΕΝΕΑ ΝΙΜ ΝΡΩΝΕ СЕ¹⁶намоу п̄би неуτγ[χ]н — то, что «род людей» имеет «души» (ψυχή), противоречит тому, что будет сказано ниже: «род людей» получает только «дух» (πνεῦμα), а «великий род» получает «дух и душу» (53. 19–25 и комм. ad loc.).

²⁷⁵ «Они», т. е. принадлежащие к «бессмертному роду» Сифа в отличие от «рода людей». — ¹⁸...πεοуοειω π̄тнтε¹⁹ρο, «время царства», — не совсем понятно, что скрывается за этим сочетанием: возможно, речь идет о конце царства архонта Саклы (ср. ниже 54. 18–20: «А когда Сакла завершит свои времена, которые ему отведены...»), когда «род Сифа» окончательно освободится от какого бы то ни было воздействия на него материального мира.

²⁷⁶ 19...π̄теπεπ̄на п̄ωрх ε²⁰вол п̄мооу — грамматически возможен и перевод «...the spirit separates them (i.e. the bodies from the souls)» (Schenke-Robinson, 2008, 91); см. такую же конструкцию в *Мф* 13. 39: π̄сеπ̄ωрх εвол п̄мпоннос π̄тнтε π̄наδικαῖος (= ἀφοριούσιν τοὺς λοῦτροὺς ἐκ μέσου τῶν δικαίων), но более очевидным, не требующим дополнительных пояснений, представляется понимание глагола как возвратного («удаляться, отделяться»), как, например, в *Деян* 13. 13: п̄ωрх εвол п̄мооу (= ἀποχωρήσας ἀπ' αὐτῶν), как принимают это место все переводчики.

²⁷⁷ 15...ΓΕΝΕΑ ΝΙΜ ΝΡΩΝΕ СЕ¹⁶намоу п̄бинеуτγ[χ]нна¹δε¹⁷п̄тооу2отанеушаншк ¹⁸ε¹⁹вол м̄πεοуοειω π̄тнтε¹⁹ро аш п̄теπεп̄на п̄ωрх ε²⁰вол п̄мооу: неусωма мен ²¹сенамоу vac неуτγхн δε се²²натан2ооу аш п̄сецтоу ²³ε2раи: — таким образом, антропология автора *ЕвИуд* выглядит следующим образом: души обычных людей умирают (т. е. их душа не бессмертна), у тех же, кто принадлежит «другому, великому и святому, роду» (36. 16–17, т. е. роду Сифа), «дух» после смерти «тела» отделится (дальнейшая судьба «духа» не объясняется), а «души», которые будут жить вечно, будут взяты наверх. — См. также выше: 43. 15–16 и комм. ad loc.

²⁷⁸ 24...εунар оу ке п̄би п̄кесеε²⁵пе п̄генеа п̄п̄рωне — что имеет в виду автор, говоря о «прочих родах людей», неясно: хотел ли он сказать, что помимо двух родов

Сказал Иисус: «Невозможно (44) сеять на камне (πέτραι) и получать с него плоды (καρπός)²⁷⁹; так же и [...] род (γένος) [...] и тленная (φθαρτή) мудрость (σοφία)²⁸⁰ (5) [...] рука, которая создала смертных (θνητός) людей²⁸¹, — и их души (ψυχή) поднимаются к эонам (αἰών), которые в вышине²⁸². Истинно (ἀμήν) говорю вам: “[...] ангелы (ἄγγελοι), (10) [...] силы (δυνάμις) смогут увидеть [...], те, которые [...] святой род (γενεά)”²⁸³. Когда Иисус сказал это, он ушел <с Иудой>²⁸⁴.

людей (см. выше: прим. 111–113) были еще и те, кто не попал ни в один из этих родов?

²⁷⁹ ²⁵...πεχαϋ 26⁶νι ἰπ̄ς χε ουατ̄ον πε (44) ετχο εχ̄ν ου(π)ετ(ρα) ἰ̄σεχι 2νευ[καρ] пос. — Ср. притчу Иисуса о сеятеле: Лк 8. 6 и пар., а также ЕвФом 34. 3 сл.: log. 9 (NHC II. 2).

²⁸⁰ Ср. реконструкцию сильно поврежденных строк ?...τα] ὄν τε θε 3οῦνη [ροιν]ε να[σαροу] нпгенос 4ετχω2]м нн тсоφια ἰ̄φθαρτη... с переводом: «Теперь дело обстоит так. [Некоторые] будут [обличать запятанный] род и тленную Премудрость...» (Brankaer–Bethge, 2007, 272, 273); ср.: таε] ὄν τε θε 3(ετ)οῦνη[αμοу] мн [ταιων] нпгенос 4ετχω2]м... и перевод: «[This] is the way they [will perish] together with the [aeon] of the [defiled] race...» (Schenke–Robinson, 2008, 91, прим. 48), а также английский перевод без коптского текста: «Therefore in the same way it is [impossible for] the [defiled] generations for perishable wisdom...» (Turner, 2008, 232). — Думаю, что в сочетании «тленная мудрость» не было никакого намека на гностический миф о Софии (см. выше: прим. 88, 91), как предполагают некоторые исследователи (ср.: Nagel, 2007, 247, прим. 102; Logan, 2009, 16, прим. 100; Meurer, 2008, 45 оставляет вопрос открытым), и в контексте этой притчи Иисуса речь, скорее, шла о том, что ап. Павел назвал «человеческой мудростью» (σοφία ἀνθρώπων) или «мудростью века сего» (σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου: IКор 2. 5–6).

²⁸¹ Авторы берлинского издания в своей реконструкции (см. пред. прим.) связывают при помощи союза [мн] слово τβιχ с предыдущим: «будут обличать род... Премудрость... и руку...» (Brankaer–Bethge, 2007, 272). *Нагель* указывает на параллель сочетанию τβιχ нта(с)тамие р̄мне [ἰ]φ̄н̄н̄тос «рука, которая создала смертных людей» в негностическом *ПСм* (115. 3–5 /NHC VII. 4/): «И одна рука Господа создала все это; ибо эта рука Отца — Христос» (Nagel, 2007, 247, прим. 103), однако образ «руки Господа, создавшей всё» хорошо известен и по библейским текстам (например: *Исаия* 66. 2; *Прем* 11. 17).

²⁸² 6...ἰ̄тенеуτγχη⁷[р]ωκ ε2̄ρᾱι ена̄иων εт2̄ι п̄ω̄ῑ. — Ср. предположение о том, что переписчик случайно опустил здесь отрицание: ἰ̄те(т̄н̄)неуτγχη [р]ωк ε2̄ра̄ι ена̄иων εт2̄ι п̄ω̄ῑ, и перевод: «their souls (scil. смертных людей) will <not> go up to the aeons on high» (Schenke–Robinson, 2008, 91, прим. 50; ср.: Turner, 2008, 232). — Принимая во внимание предшествующую лакуну, которую я предпочитаю не восстанавливать, а также то, что выше речь шла о том, что у людей «бессмертного рода», после того как «дух отделится от них» и «их тела умрут», души «будут жить и будут взяты наверх» (43. 21–23), я думаю, что речь здесь шла о «бессмертном роде». — Судьба же «прочих родов людей» (т. е. тех, кто не принадлежит роду Сифа), о которой спрашивал Иуда (43. 23–25), из-за лакуны остается неясной: очевидно, однако, что она соотносится с притчей о сеятеле и семени, упавшем на камень и засохшем, и, как «посеянное на камне», не может дать плода (см. выше: 43. 26 сл.).

²⁸³ Издателями была предложена реконструкция: 9[...м̄н̄ архн] оу[де] н[ἰ] агг] ελος 10[оуде м̄н̄ д]γ̄н̄анис: на̄щ̄ на̄у 11[ε̄н̄ма εт]м̄на̄у: на̄й̄ε̄т̄ε̄ре 12т[ε̄инос] нгенаε ετο̄ᾱа̄в 13н[анау ε]рооу с переводом: «[no authority] or angel [or] power will be able to see those [realms] that [this great], holy generation [will see]» (Kasser et al., 2007, 207). — Сочетание οὔτε ἄγγελοι, οὔτε ἀρχαὶ <...> οὔτε δυνάμις находим в *Римл* 8. 38

[Иуда наедине с Иисусом: 44. 15 — 58. 9?]

[Видение Иуды: 44. 15 — 45. 12]

(15) Сказал Иуда: «Учитель, как ты слушал их всех, послушай (теперь) меня²⁸⁵, ибо (γάρ) увидел я великое видение (ὄραμα)».

Иисус же (δέ), услышав это, рассмеялся и (20) сказал ему: «Почему ты (так) усердствуешь (γυμνάζω)²⁸⁶, о (ὦ) тринадцатый демон (δαίμων)?²⁸⁷ Но (ἀλλά) (все же) скажи, и я послушаю (ἀνέχω) тебя».

(οὐτε ἀγγελος οὐτε ἀρχη < .) οὐτε βοη / = δύναμις / в саид. переводе), поэтому реконструкция [ἀρχη] представляется оправданной; ср., однако: Brankaer–Bethge, 2007, 272 и 343 (а ранее: Viet, 2006, 144), где предлагается вместо [ἀρχη] восстановить [σίου], т. е. «звезды» на том основании, что понятие ἀρχη в нашем тексте не встречается; см. также.: «[...нї ршє]», т. е. «люди» вместо «[...нї ἀρχη]» (Schenke–Robinson, 2008, 91, прим. 51; ср. Turner, 2008, 232: «no human»). — Реконструкция τ[εῖνος] нгенεα ετογαав, т. е. «великий и святой род» также представляется достаточно надежной, поскольку это сочетание еще несколько раз появляется в *ЕвИуд* (36. 16–17 и 36. 19–20).

²⁸⁴ 13...нлї нтере[ц] ¹⁴χοογ [нб]! ннс ацрвк *vacat*. — Поскольку в следующей строке Иуда продолжает разговор с Иисусом, как если бы тот никуда не уходил, то издатели (Kasser et al., 2007, 180 и 207, прим. ad loc.) не исключили возможность исправления текста: а<γ>вк, т. е. «они ушли», вместо ацрвк «он ушел», таким образом, ученики ушли, и только Иуда остался для продолжения беседы с Иисусом наедине. *Шенке-Робинсон* видит в этом внезапном переходе («without indication that Jesus came back») вторжение в текст редактора («an editorial hand»: Schenke–Robinson, 2008, 75). — После слов «...он ушел» текст на этой строке заканчивается, хотя оставалось еще свободное место для нескольких букв, и *Нагель* говорит о том, что эта графическая особенность, обычная в древних рукописях, отмечает переход от одной сцены рассказа к другой; не принимая предлагаемого издателем исправления текста, он с большим собранием примеров подчеркивает то обстоятельство, что после беседы с учениками удаляется, как правило, сам проповедник (будь то пророк или философ), показывая тем самым, что наставление окончено, но никогда ученики; при этом он допускает, что при очередном переписывании из текста после слов «...он ушел» вполне могла выпасть фраза «[когда они собрались на следующий день или т. п.] сказал Иуда...» (ср. выше: 36. 11; Nagel, 2009, 128–133). — Если, однако, допускать здесь неисправность текста — (ведь *vacat* в 5–6 букв в конце строки вполне может свидетельствовать не только о том, что здесь начинается новая мысль /ср. выше: *Нагель*/, но и о том, что переписчик нашего текста, имея перед глазами неисправный в этом месте оригинал, предпочел оставить фразу недописанной), — то правдоподобнее было бы видеть после глагола вк выпадение сочетания нн іογδас или ннмац, т. е. «вместе с Иудой» (μετὰ Ἰουδα) или «вместе с ним» (μετ' αὐτοῦ; местоимение 3-го лица в этом случае не могло вызвать у читателя затруднений, поскольку до этого именно с Иудой беседовал Иисус; ср. выше: 42. 23–24 и комм. ad loc.), и это сочетание подготавливало к тому, что далее до конца текста (который и является ключевой частью сочинения) единственными участниками беседы окажутся Иисус и Иуда.

²⁸⁵ 15πεχαц [н]сї іογδас хε пса̄н̄ ¹⁶εε нт[а]кswтн̄ ерооγ тнро[γ] ¹⁷сwtн̄ зwt он єрої: — фраза ясно показывает, что Иисус и Иуда остались теперь вдвоем (см. пред. прим.).

²⁸⁶ 20ᾱρ̄рок кргγμνα²¹ζε. — Ср. тот же греческий глагол выше: 33. 25–26.

²⁸⁷ 21ω̄ гнє̄н̄н̄т̄г̄ <н̄>даишн; число 13 передано здесь буквенным соответствием: π̄ (ср. ниже: 46. 19–20 и 55. 13), что характерно для текстов, написанных на бохайрском (ср. выше: прим. 23). — Подробнее о сочетании «тринадцатый демон» см. выше: прим. 136; ср. ниже: прим. 390.

Сказал ему Иуда: «В видении (ὄρασις) я увидел себя, (25) (я увидел) как двенадцать учеников (μαθητῆς)²⁸⁸ бросают в меня камни и (45) преследуют [меня]²⁸⁹. И пришел я еще²⁹⁰ в место [...] ²⁹¹ за тобой. ²⁹²И увидел я [дом ...]²⁹³,

²⁸⁸ 25 ΓΜΠΤСΠΟΟΥСММΑ²⁶ΘΠΤНС; число 12 передано числительным (ср. пред. прим.). — Иуда говорит о «двенадцати учениках» (а не об одиннадцати оставшихся после его отпадения), возможно, предполагая тем самым, что это «побиение камнями» будет происходить тогда, когда число учеников уже восполнит Матфей (Деян 1. 26); избрание же Матфея на место Иуды состоялось после вознесения, т. е. через 40 дней после крестной смерти (ibid. 1. 11–12), но до наступления Пятидесятницы (ibid. 2. 1). — Таким образом, автор *ЕвИуд* молчаливо уверен в том, что в это время Иуда будет еще жив.

²⁸⁹ 26 ὁ ἄνθρωπος ἐροεῖ σε: (45) ΠΠΤ [ΠΣΩ... — почему апостолы хотят побить Иуду камнями, в тексте не сказано. Ср. *ЕвФом* 35. 11–13: log. 13 (ННС II. 2), где Фома, опасаясь, что апостолы, если он откроет им тайное учение, полученное им от Иисуса наедине, не поймут его, говорит: «Если я скажу вам (хотя бы) одно из слов, которые он мне сказал, вы возьмете камни и бросите их в меня...». — *Пудерон* считает, что рассказом о побиении камнями автор *ЕвИуд* сближал Иуду Искаротиота с Иаковом, «братом Господа» (Мк б. 3 и пар.), который, согласно Гегесиппу, был сначала сброшен книжниками и фарисеями с храма, а затем забит камнями (Eus., *Н. Е.* II. 23. 14 сл.); подчеркивая, что контекст *ЕвИуд* совершенно иной (le contexte est totalement bouleversé), исследователь предположил, что апостолы, представляющие, по убеждению автора *ЕвИуд*, «великую Церковь» («la “grande Église”»), «лишь продолжают заблуждение иудеев (побивших камнями праведника. — *А.Х.*), почитая Бога, который высшим Богом не является» (Pouderon, 2008, 87).

²⁹⁰ Наречие ἄλλο имеет здесь значение «еще», «также» (= греч. ἔτι), т. е. в продолжение к сказанному: в видении Иуда увидел, как его побивают камнями, а *еще* увидел он дом... (речь идет о двух частях одного и того же видения), а не повтор чего-то: «ich bin wieder zu der Stelle gegangen [...]» (Nagel, 2007, 248); ср.: «wiederum» (Brankaer–Bethge, 2007, 273); ср.: «and I came to ...» без передачи наречия (Schenke–Robinson, 2008, 91); перевод «also» (Kasser et al., 2007, 209; King, 2007, 115; Meyer, 2007a, 59) верно передает этот оттенок.

²⁹¹ *Нагель* так предложил восстановить лакуну: ἄλλο ἄλλο ἐκεῖ ἐπὶ τῷ οὐρανῷ ἵκομαι ἵκομαι, т. е. «и пришел я опять в место [из которого я последовал] за тобой» (Nagel, 2007, прим. 105); похожая реконструкция: Schenke–Robinson, 2008, 91, прим. 53; ср. Brankaer–Bethge, 2007, 272: ἄλλο ἄλλο ἐκεῖ ἐπὶ τῷ οὐρανῷ ἵκομαι ἵκομαι, т. е. «и пришел я опять в [то] место [и искал] тебя»; ср.: «And I also came to the place where [I used to seek] you» (Turner, 2007, 233).

²⁹² Следующее далее (хотя и затемненное лакунами) описание «небесного храма» во многом напоминает рассказ из «Книги Еноха», где говорится о восхождении Еноха на небо и о видении им «небесного храма»; приведенные далее параллели были показаны в недавней работе (Jenott, 2009). — Здесь «небесный храм», увиденный Иудой, противопоставляется «храму земному», который увидели прочие ученики (38. 1 сл.).

²⁹³ 3 ἄλλο ἐκεῖ ἐκεῖ... ἵκομαι «я увидел [дом...]» (Kasser et al., 2007, 209). То, что речь шла о «доме», явствует из дальнейшего рассказа (см.: 45. 8); оставшееся в лакуне место в ±12 букв занимало, очевидно, какое-то прилагательное; ср.: [οὐρανῷ ἵκομαι] ἵκομαι, т. е. «славный дом» (Nagel, 2007, 248, прим. 106); [οὐρανῷ ἵκομαι] ἵκομαι, т. е. «совершенный дом» (Brankaer–Bethge, 2007, 272); ср.: ἐκεῖ ἐκεῖ ἐκεῖ, т. е. «дом в этом месте» (Schenke–Robinson, 2008, 91, прим. 54) и еще одну реконструкцию со ссылкой на неопубликованную транскрипцию *В.-П. Функа*: ἐκεῖ ἐκεῖ ἐκεῖ ἐκεῖ «...дом, но его величину», таким образом, весь пассаж гласил: «Увидел я дом, но мои глаза не могли охватить его величины и размера» (Jenott, 2009, 471). — Между тем, сравнив видение Иуды с тем,

и мои глаза не могли [охватить] его размера. (5) Великие же (δέ) люди окружали (?) его²⁹⁴, и этот дом <имел> крышу (στέγη) [из огня /?/]²⁹⁵, и в середине дома находилось [...] (10) [...] ²⁹⁶учитель, возьми и меня к этим людям».

что в своем видении (ἐν τῇ ὁράσει) увидел Енох, а именно οἶκον μέγαν «большой дом» (Енох XIV. 10; Flemming—Rademacher, 38. 17), можно здесь предложить восстановление: ³ΔΕΙΝΑΥ Ε[ΟΥΝΕΙ ΠΝΟΚ ΠΜΑΤ]Ε (на ф. 1 первая после лакуны буква вполне может читаться не как ς, а как ε), т. е. «увидел я дом, большой весьма» (...μέγαν σφόδρα; ср. Мк 16. 4).

²⁹⁴ ἤνερε ρεῖνοκ δε πρωμε κ[ω]τε ἑροϋ πε. — Замечу, что на ф. 1 предпоследняя буква в стк. 5 скорее γ, чем τ, и учитывая, что от предполагаемой κ различается только ножка, можно думать, что здесь стоял какой-то другой глагол, который, впрочем, едва ли может изменить общий смысл фразы; «великие люди», которые что-то делали возле «дома», заставляют вспомнить «тысячи тысяч», стоявших перед «небесным храмом» в видении Еноха (μυρία μυριάδες ἕστηκαν ἐνώπιον αὐτοῦ: Енох XIV. 22; Flemming—Rademacher, 40. 12); ср. также комментарий к этому пассажи с привлечением параллелей из *ЕвПепр X* (39—40), где речь об ангелах, головы которых «достигали неба», и из «Пастыря» Гермы (Gathercole, 2009, 484—487).

²⁹⁵ На том основании, что подлежащее именного предложения не может вводиться частицей ἵδι (и, следовательно, мы, возможно, имеем дело с пропуском нескольких букв переписчиком), издатели предложили такое исправление текста: ⁶...ΔΥΩ ΝΕΟΥ[ΠΤΥ ΟΥ]ΣΤΕΓΗ ἸΟΥ⁷ΟΤΕ⁸ ΠΕ ΝΙ ΠΝΕΙ «и дом <имел> крышу из травы» (Kasser et al., 2007, 209, прим. 6—7; ср. id., 2006, 31); ср.: «ein Dach von Kräutern» (Plisch, 11); «ein begrüntes Dach» (Nagel, 2007, 248); «ein grünes Dach» (Brankaer—Bethge, 2007, 273); «a thatched roof» (Meyer, 2007a, 59); ср. также: Gathercole, 2009, 487, где автор, защищая это толкование, приводит сочетание μα ἸΟΥΟΤΕ, букв. «место травы», которое является переводом греч. λαράδεισος (Исаия 1. 30). — По поводу ἸΟΥΟΤΕ «of greenery (or, herbs)» издатели замечают, что, возможно, и здесь могла быть ошибка переписчика вместо верного ΟΥΟСТΗ, т. е. «широкий», и в этом случае речь шла о том, что «дом имел широкую крышу» (Kasser et al., 2007, 209, прим. 6—7). Обе реконструкции едва ли дают хороший смысл: с одной стороны, вызывает удивление, почему такой огромный дом, в котором находились «святые» и куда «никто из смертных недостойн войти» (см. ниже), «имел крышу из травы», с другой стороны, что означает сочетание «широкая крыша»? На ф. 1 я читаю лишь ...ΙΟΥΤΕ и оставляю слово без перевода. — Ср. чтение *ван дер Флита*, который, отмечая, что греч. στέγη могло иметь и значение «комната», предложил в слове ΟΥΟΤΕ видеть «довольно редкую форму ж. р. от ΟΥΩΤ в значении ‘single, alone’» (Viet, 2006, 144—145; так же и: Schenke—Robinson, 2008, 91, прим. 55), и в этом случае пассаж следует понимать как «и этот дом имел одну комнату/помещение»; см. также дополнительные замечания *Плиша*, который принимает это чтение (Plisch, 2010, 394). — Согласно еще одному (к которому склоняюсь и я) толкованию, ΟΥΟΤΕ может быть вариантом или испорченным написанием сущ. ж. р. *ΟΥΗΤΕ (*ΟΥΕΤΕ) со значением «молния» или «огонь», а всё сочетание «огненная крыша» находит параллели в енохической литературе (Jenott, 2009, 472), где говорится о том, что «небесный храм» имел «крышу из пламенеющего огня» (ἡ στέγη αὐτοῦ ἦν πῦρ φλέγον: Енох XIV. 17; Flemming—Rademacher, 40. 3).

²⁹⁶ На месте строк 9—10 дыра; издатели не пошли дальше реконструкции одного слова: ⁸ϨἸ ΤΗΝΤΕ ΠΠΝΙ ΕР[Ε ΟΥ]ΜΝ⁹[НЩЕ...] «in the middle of the house was [a crowd...]» (Kasser et al., 2007, 209); ср., однако: ⁸ϨἸ ΤΗΝΤΕ ΠΠΝΙ ΕР[Ε ΟΥ]ΜΝ⁹[НЩЕ ΠΖΗΤ]Ἰ [ΝΕΥ† ΕΟΟΥ ΝΑ]Κ¹⁰[ΔΥΩ ΨΠ]ЩЕ [МНОК: ραι]ϩ ΧΕ¹¹ΠСА²... «in der Mitte des Hauses, [worin eine Menge war,] [priesen sie dich, und sie verehrten dich.] [Ja, komm,] Lehrer...» (Brankaer—Bethge, 2007, 272, 273); ⁸... ΕР[Ε ΟΥ]ΜΝ⁹[НЩЕ ΠΠРΩМЕ ΕΥΚΩΤΕ ΕΡΟ]Κ «...a [crowd of people who surrounded] you» (Schenke—Robinson, 2008, 92, прим. 56); «...war [eine] Menschenmenge [...]», как будто слово мнЩЕ, т. е. «толпа», сохранилось в тексте (Nagel, 2007, 248). — Между тем, на ф. 1 видно, что последняя буква стк. 8 действительно н, но предпоследняя не может быть η, поскольку вместо правой

[Иисус объясняет видение Иуды: 45. 12–46. 4]

[Иисус] ответил и сказал: «Твоя звезда, о (ὦ) Иуда, ввела тебя в заблуждение (πλανάω)²⁹⁷, и недостойн (15) никто из смертных (θνητός) людей войти в дом, который ты увидел: ибо (γάρ) это место (τόπος) сберегается для святых²⁹⁸. Ни солнце, ни луна не будут царствовать над этим местом, ни день <ни ночь>²⁹⁹, но (ἀλλά) (эти святые) всегда будут стоять в этом зоне (αἰών) вместе со святыми ангелами (ἄγγελος). Вот, (25) я рассказал тебе тайну (μυστήριον) царства³⁰⁰ (46) и я [научил тебя относительно] заблуждения (πλάνη) [звезд]³⁰¹ [...] послать [...] над двенадцатью зонами (αἰών)³⁰²».

вертикальной ножки этой буквы мы видим только остаток верхнего (уходящего вправо) хвостика другой буквы, который, скорее всего, принадлежал β; в этом случае реконструкция μν[η]ε не может быть принята, и вместо нее я предлагаю ...οὐ[ρ]ή[η]πε (νεφέλη) «облако», а если идти еще дальше, то ...οὐ[ρ]ή[η]πε ἡοοῖν...] «облако света», т. е. облако, которое Иуда в конце текста (57. 22) увидит уже не в видении, а наяву; ср. *Мф* 17. 5: νεφέλη φωτεινή = οὐκλοοε ἡοοεῖν (S) и οὐρηπῖ ἡοοῖνῖ (B; ср. бох. форму ηпπῖ ниже: 57. 16–17); о том, что ηпπῖ и κлоοε являются синонимами, см. ниже: 47. 19 и 47. 23–24.

²⁹⁷ ¹³... πεкслюу пла[на] ἡμοκ ¹⁴ω ἰοула: — таким образом, Иуда, как и все смертные, подчиняется звездам и выполняет их волю; о возможном обыгрывании πλάνη «заблуждение» и πλανήτης ἄστρο «звездная звезда» см. выше: прим. 116–118.

²⁹⁸ ¹⁴...π[η]ψα¹⁵ан нбῖ πεхпо ἡρω[η]ε нпῖ ¹⁶ἡннтон: ερωκ ερωпн ε¹⁷пнеῖ ἡтакнау ероу хе пто¹⁸пос гар етῖнау ἡтоу пе¹⁹тоуареу ероу ἡнетоуаав — таким образом, Иисус исключает Иуду, хотя и удостоенного сокровенной беседы, из рода «святых» (поскольку он, как и остальные ученики, принадлежит к «смертным людям») и повторяет ему то, что он раньше сказал апостолам: «Ни одно из порождений этого зона не увидит этого рода» (37. 2–3). — Это высказывание, кажется, противоречит тому, что было сказано выше (только Иуде доступно знание подлинной природы Иисуса), и мы ожидали бы здесь разъяснения, почему Иуде закрыт доступ к «роды святых», но его нет (ср. выше: прим. 113–114 и 134).

²⁹⁹ ²⁰пна ете ἡпῖн: мῖ поор: ²¹наῤ еро ἡнау ан оуле пе²²оу: — возможно, после оуле пе²²оу «ни день» переписчиком случайно было опущено сочетание оуле теуше «ни ночь», о чем свидетельствует как предыдущее «ни солнце, ни луна», ответственные за день и ночь, так и (парный) союз οὐδέ, который предполагает, что в греческом оригинале стояла фраза οὐδέ ἡ ἡμέρα <οὐδέ ἡ νύξ>.

³⁰⁰ ²⁵...мму²⁶стнрῖон ἡтῖпῖтеро. — По поводу сочетания «тайна царства» ср. выше: 33. 16–17; 35. 25. — Не вижу никаких оснований считать, что «царство» в этом пассаже «is a cosmic entity associated with “the error of the stars”» (Pearson, 2009, 150); наоборот: Иисус рассказал Иуде об зоне, в котором пребывают святые и который не имеет никакого отношения к «космическому» устройству, а еще, без всякой ассоциации с этим зоном, о «заблуждении звезд», которые как раз и связаны с этим миром (κόσμος). О постоянной терминологической путанице в *ЕвИуд*, к которой, замечу, принадлежит и употребление слова «царство», см. выше: прим. 95.

³⁰¹ ¹ауω аῖтсавоκ [ετεπλ]анн) ἡп[η]оу — так читают издатели (Kasser et al., 2007, 211), и я условно принимаю это чтение, хотя на ф. 1 я вижу гораздо меньше, чем они.

³⁰² Лакуну в стк. 2–4 в берлинском издании заполнена так: ²...ау[ω сена]тпнооус ³п[η]т[екпῖтеро та]ε[те ехп]» ⁴п[η]п[тс]п[ооус нна]ωн)))- с переводом: «[dein Königtum wird] geschickt [werden, das] über die zwölf Äonen ist» (Brankaer–Bethge, 2007, 274, 275); иная реконструкция: ау[ω епῖн]тпнооус(с) ἡп[архων етоуε]са[2]п[е ехп] п[η]п[тс]п[ооус нна]ωн и перевод: «...and [the] twelve [archons who rule] over the twelve aeons» (Schenke–Robinson, 2008, 92, прим. 58; также и: Turner, 2008, 233).

[Иисус предсказывает Иуде будущее: 46. 5–47. 1]

(5) Сказал Иуда: «Учитель, разве не (μήποτε) подчиняется (ὑποτάσσομαι) мое семя (σπέρμα) архонтам (ἄρχων)?»³⁰³

Иисус ответил и сказал ему: «Пойдем, и я [...] (10) [...] ³⁰⁴ но (ἀλλά) чтобы ты много воздыхал³⁰⁵, когда увидишь царство и весь его род (γενεά)³⁰⁶».

³⁰³ 5...πσαζ̄ μν̄ῆ πο̄τε ζ̄ω̄ πασπερμα ζ̄υποτασ̄ς̄ς̄(ε) ν̄ναρχων. — Трудная фраза была понята по-разному: «Master, could it be that my seed is under control of the rulers?» (Kasser et al., 2007, 211); «Meister, ist etwa (μήποτε) auch mein Same den Archonten unterworfen?» (Nagel, 2007, 249); «Teacher, could it be that my seed (only) controls the archons?» (Schenke-Robinson, 2008, 92 и прим. 59 с защитой активного значения глагола); «Master, my seed would never control the rulers» (Turner, 2008, 233); «Maître, ma propre descendance sera-t-elle-t-elle jamais soumise aux archontes?» (Cherix, –2012, 6); «Meister, ist vielleicht auch mein Same den Archonten unterworfen» (Wurst, 2012, 1230 с примечанием 42: «oder: “...vielleicht unterwirft aber mein Same die Archonten?”»). — Отвлекаясь от того, понимать ли это предложение как утвердительное или вопросительное (в пользу последнего говорит следующий далее глагол ἀφοῦωψῆ, т. е. «ответил», хотя он и не всегда предполагает прямой вопрос; ср. 45. 12), замечу, что греч. ὑποτάσσω и ὑποτάσσομαι (действительный и средний залог) передается в коптском одной и той же формой ζ̄υποτασσε, и сочетание ПАСПЕРМА Ζ̄ΥΠΟΤΑΣΣΕ ΝНАΡΧΩΝ может означать как «мое семя подчиняет архонтов» (в этом случае первое н является формантом прямого дополнения), так и «мое семя подчиняется архонтам» (тогда первое н является показателем дат. пад.). Я склоняюсь в пользу возвратного значения глагола, но точный смысл этого затемненного предшествующей и последующей лакуной вопроса Иуды, на который он, судя по обрывку следующей далее фразы, кажется, не получает прямого ответа, ускользает пока от полного понимания; тем не менее, могу предположить, что, несмотря на то, что Иисус рассказал Иуде «тайну царства» (45. 24–26), он всё же еще сомневается в своей способности быть как-то причастным этому царству. — О том, как в древний текст можно вложить гораздо больше, чем он действительно содержит (при этом неверно его понимая), свидетельствует предваряемый весьма эмоциональными словами: «Judas responds by crying out to Jesus (в тексте соответствует простому: “сказал Иуда”. — А.Х.) такой перевод фразы: “Enough! At no time my seed control (or: be controlled by) the archons!”» (DeConick, 2009, 253), в котором эфатическое местоимение ζ̄ω̄, употребляемое в том числе и в вопросительных предложениях, понято как глагол ζ̄ω̄ в значении «прекращать, переставать».

³⁰⁴ Стк. 9–10 отсутствуют (лист в этом месте разломан на две части); ср., однако, реконструкцию в берлинском издании: ⁸...αμοῦ ν̄τα⁹ψ[αχε] ν̄μα[κ] χ[ε] некоῦχαῖ ενσῖου ναῖ етекнаῦ | ¹¹ε[ροοῦ] ἀλλα... «Komm, damit ich mit [dir (darüber) spreche], [dass du nicht von den Sternen, die du siehst, erlöst wirst], aber...» (Brankaer-Bethge, 2007, 272, 273); ср.: ⁸...αμοῦ ν̄τα⁹ψ[αχε] н|ν̄ма[κ] ε|χ[ε]ν̄ н̄муст̄н̄рион̄ н̄т̄н̄т̄]ερο οῦн̄ бом̄ хе̄ еке̄вк̄ е[ρ[ос] ἀλλα... «пойдем, и я буду говорить с тобой о тайнствах царства; можно, что ты пойдешь туда, но...» (Schenke-Robinson, 2008, 92 и прим. 60; в этой реконструкции по ошибке рано закрыта квадратная скобка /после т̄н̄т̄]/, и получилось так, как будто целая строка, начиная с ερο οῦн̄ бом̄... сохранилась; строка отсутствует, и скобку надо закрыть после еке̄вк̄]). Эта реконструкция, основанная на параллельном (правда, частично поврежденном) пассаже 35. 24–27 (см. выше: комм. ad loc. по поводу οῦн̄ бом̄), представляется мне вполне вероятной.

³⁰⁵ ¹¹...α]λλα χε̄ еκε̄ωп̄ε̄ е¹²καψ [αζο]н̄ н̄ζ̄οῦο — параллельную конструкцию см. выше: 35. 27 и комм. ad loc. — По всей видимости, смысл фразы состоял в следующем: чтобы «увидеть царство», надо приложить немало труда (ср. Мф 11. 11–12 и выше: прим. 134).

Когда услышал это (15) Иуда, он сказал ему: «А что за преимущество, которое я получил (из-за того)³⁰⁷, что ты отделил меня от этого рода (γενεά)?»³⁰⁸ Иисус ответил и сказал: «Ты станешь (20) тринадцатым³⁰⁹ и будешь проклинаем другими родами (γενεά)³¹⁰, и ты будешь править (ἄρχω) над ними

³⁰⁶ 12...εΚΝΑΥ Ε¹³ΤΗΝ[ΤΕ]ΡΟ Νῆ ΤΕΣΓΕΝΕΑ 14ΤΗΡC — здесь прямо говорится о том, что теперь Иисус собирается показать Иуде то, о чем раньше он ему только рассказал (45. 24–26 и комм. ad loc.), а именно: «царство», в котором обитает род Сифа.

³⁰⁷ 16...ΟΥ ΠΕ ΠΕΖΩΥΟ ΝΤΑ 17ΕΙΧΤῪ — в сочетании «что за (какое) преимущество<...>?» в вопросительном предложении видим тот же оборот, что и в вопросе ап. Павла (разумеется, без того чтобы считать это цитатой): ΟΥ ΠΕ ΠΕΖΟΥΟ ΝΠΟΥΔΑΙ, «Какое преимущество у иудея<...>?» (Римл 3. 1), что соответствует греч. τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου, где текст продолжен синонимичным ὠφέλεια, т. е. «польза»; по поводу τὸ περισσὸν / περισσεύω см. 56. 18–20 и комм. ad loc., а также: Painchaud–Cazelais, 2009, 444 сл.

³⁰⁸ ΧΕ ΑΚΠΟΡΧΤ ΕΤΓΕ 18ΝΕΑ ΕΤῪΜΑΥ: — здесь проблема заключается в том, от какого рода «отделил» Иисус Иуду: выделил ли его Иисус из двенадцати учеников, или он отделил его от «святого рода Сифа», закрыв ему туда доступ. Сторонники оценки Иуды в *ЕвИуд* как «отрицательного» персонажа (см. выше: прим. 134–135) не сомневаются в том, что речь идет о «роде Сифа»; так, например, *Лирсон*, уверенный в том, что Иуда «явно исключен» (is explicitly excluded) из «великого рода», в доказательство приводит слова Иисуса: «you shall not ascend on high to the holy [generation]» (46. 25 сл.: Pearson, 2009, 143), но никак не отмечает то, что эта разрушенная фраза допускает иное толкование (см. мой комм. ad loc.); «In fact, Jesus has separated Judas from the Holy Generation...» (DeConick, 2009, 260); ср.: «Jesus <...> denied him entry to the place reserved to the holy generation» (Painchaud–Cazelais, 2009, 439) и т. п. Иное толкование давали издатели, поняв ΑΚΠΟΡΧΤ Ε- как «ты отделил меня для...» («...you have set me apart for that generation»: Kasser et al., 2007, 211, правда, с примечанием: «ο: “...from that generation”»), т. е. «отделил (от остальных) в пользу этого (святого) рода» (ср. Schenke–Robinson, 2008, 92, прим. 61: «...the misleading translation»). — Между тем, никто не рассматривал возможность истолковать эту фразу в значении: «отделил от двенадцати учеников», вспомнив о том, что ранее в призыве Иисуса Иуде «отойти от них», т. е. «отделиться от них» (35. 23–24), использовался тот же глагол πωρχ εε. Если так, то тогда более понятным становится и смысл всего вопроса Иуды: «А какое преимущество я получил, когда ты выбрал меня из прочих учеников?». Спрашивать о каком-то преимуществе, когда тебя исключили из участия в каком-то благе, было бы нелепо. Правда, сочетание ΕΤΓΕΝΕΑ ΕΤῪΜΑΥ, «этот род», никогда не применяется в нашем тексте к собранию учеников, но, помня о постоянной терминологической путанице в *ЕвИуд* (см. выше: прим. 95), такое разовое употребление не должно особенно удивлять.

³⁰⁹ 19...ΚΝΑΨ 20ΠΕ ΝΜΕΖῪΝῪΤῪ — так же, как и выше (44. 21), порядковое числительное 13 передано буквенным обозначением; ср. ниже: 55. 13.

³¹⁰ 20...ΑΥΨ)) 21ΚΝΑΨΠΕ ΕΚCῪΩΟΥΟΡΤ 2122ΤῪ ΠΚΕCΕΠΕ ΝΓΕΝΕΑ. — Конструкция ΚΝΑΨΠΕ ΕΚCῪΩΟΥΟΡΤ соответствует греч. *γενῆσθι καταραμένος «ты станешь проклинаем». Говоря о поношении Иуды в последующих поколениях, автор, конечно, имеет в виду отношение к Иуде церковных христиан, но уверен в том, что «в последние дни» (см. след. прим.) восторжествуют те, кто в предательстве Иуды не видел никакого преступления, т. е. его единомышленники.

в последние дни³¹¹. (25) Они <...> тебе, чтобы ты не [...] наврех³¹² (47) к [святому роду]³¹³».

³¹¹ 23...ῥναψηπεεκαρχιεχω²⁴ουῖνῥαεοῦννεῖῥοοῦ. — ῥαεοῦννεῖῥοοῦ могло начинаться и следующее предложение: «В последние дни они <...>». Сочетание соответствует ἐν (ταῖς) ἑσχάταις ἡμέραις (ср.: *Деян* 2. 17; *2Тим* 3. 1).

³¹² На ф. 1 надежно читается ²⁴...σε²⁵νακαῦω νεκ[лакуна в 3 буквы]εψωῖ. — В интернет-издании было предложено чтение: σενακαῦω (ῥ)νεκ[κῥη] εψωῖ... с переводом: «they will curse your ascent...» и примечанием «the translation is tentative» (Kasser et al., 2006, 33 и прим. 85), из чего становится ясным, что издатели поняли начало фразы как σενα-καῦω, т. е. как форму 3 л. мн. ч. будущего времени (Fut. I) глагола *καῦω, который, однако, в этой форме до сих пор не был засвидетельствован (ср., например: κα εοῦω в *Мк* 14. 71 = ἀναθεματίζω). *Нагель* предположил, что переписчик по ошибке (из-за тождества двух грамматических форм: форманта να- с последующим глаголом для будущего времени и форманта να- для дательного падежа перед местоимением) пропустил после сочетания σενα- «они будут...», какой-то глагол и сразу написал νακ, т. е. «тебе»: σε(να+ глагол) νακ αῦω... εψωῖ..., т. е. «они <будут...> тебе и [...] в высоту» (Nagel, 2007, 249, прим. 108). С этим предложением согласились и издатели, которые, подчеркнув, что «пропуск мог содержать как несколько слов, так и несколько строк», иначе читают теперь конец фразы: αῦω νεκῶψκ εψωῖ... «...and (that?) you will not ascend on high» (Kasser et al., 2007, 211), замечая, что «ψκ is certain under infrared light» (ibid., прим. 25; Nagel, 2007, Addendum: 275–276); эту реконструкцию приняли и Brankaer–Bethge, 2007, 274–275 с переводом: «...werden sie dir [...] und du wirst nicht zur Höhe (hinauf)gehen», превратив в переводе Fut. III νεκ- (в котором «цель становится смысловым центром»: Еланская, 2010, 150 § 314) в обычное будущее время; ср. также: «they <will...> you, and you will not go on high» (Schenke–Robinson, 2008, 92 без комментария); «tu ne monteras pas vers en haut» (Kasser et al., 2007, 246). — Принимая во внимание, что текст (очевидно, безвозвратно) испорчен, делать на его основе выводы, которые меняют концепцию сочинения, едва ли оправданно; тем не менее, *Пеншо* утверждает, что «la réponse de Jésus indique clairement que Judas est exclu du lieu réservé aux saints» (Painchaud, 2006, 560; курсив. — *А.Х.*), а *ДеКоник* прямо заявляет (DeConick, 2008, 245): «...it (scil. приведенный пассаж) suggests that he will never ascend beyond the cosmic girdle», т. е. Иуда никогда не поднимется к святому роду (ср. след. прим.); также и *Пирсон*, апеллируя к этому пассажи, но даже не упоминая, что он испорчен («you shall not ascend on high to the holy [generation]»), утверждает, что Иуда «is explicitly excluded from it» (Pearson, 2009, 150); ср.: Brankaer, 2009, 399, где исследовательница на основе этого и другого испорченно-го пассажа (35. 26; см. выше: комм ad loc.) не сомневается в том, что «the access to this reality (scil. род Сифа) is twice explicitly denied to him» (здесь и выше курсив. — *А.Х.*); *Тёрнер*, отмечая, что в испорченном тексте 46. 24 — 47. 1 пропущена целая строка («an entire line»), предлагает свою реконструкцию: ²⁴...σε [накто ῥσεῖῥυποτασσε] ²⁵νακ αῦω νεκῶψκ εψωῖ... («...they <will [turn and be subjected]> to you and you will not ascend on high...»: Turner, 2008, 189, прим. 4; курсив его). — Между тем, отрицательный Fut. III никак не предполагает здесь утверждения («ты не [пойдешь]»), и основное (целевое) значение этого грамматического времени допускает лишь перевод: «чтобы ты не [пошел]», что верно подчеркнуто переводом *Шери*: «...pour que tu ne t'élèves pas (νεκῶψκ) vers la generation sainte» (Cherix, —2012, 6).

³¹³ ἱετῥε[ῥεα εῥ]οῦααβ. — Так читают издатели, но на ф. 1 я вижу лишь εῥτῥ[...].ααβ. Впрочем, упоминание γενεα εῥοῦααβ «святого рода» выше в 36. 17 и 44. 12 и соседство с наречием εψωῖ «наврех» делают реконструкцию весьма вероятной. Переписчик не до-

Иисус сказал: «[Пойдем, и я научу] тебя³¹⁴ о [..., которые] не [у]видит³¹⁵ никто (5) из людей³¹⁶.

Ведь (γάρ) существует великий и безграничный эон (αἰών), величину которого ни один род (γένεα) ангелов (ἄγγελος) не видел, в котором пребывает [Великий] Невидимый (ἀόρατος) Дух (πνεῦμα)³¹⁷, (10) которого ни глаза [ангелов] не видели³¹⁸, ни (οὐδέ) мысль не постигла, и (οὐδέ) никто не назвал его именем³¹⁹. И явилось в этом месте (15) облако света³²⁰.

писал окончание фразы («к святому роду»?) на странице 46, хотя на ней оставалось место еще для одной строки, и вместо этого, заполнив всю последнюю 26-ю строку дипломи, перенес конец предложения на страницу 47, вероятно, по той причине, что стремился воспроизводить в своем списке расположение текста оригинала, в котором «к святому роду» занимало уже следующую страницу рукописи; такая практика, очевидно, облегчала последующую сверку нового списка с оригиналом.

³¹⁴ 2...[. αμο]Υ̅ϋ̅τ̅α̅[тс]α̅вок — на ф. 1 я читаю лишь ...]α̅вок и следую реконструкции издателей (Kasser et al., 2007, 213), которую принимают все исследователи.

³¹⁵ Строки сильно разрушены: ³ε̅τ̅ρε̅ η̅[... ε̅]τ̅να̅⁴να̅υ̅ ε̅ρ[ο]ο̅υ̅ η̅ς̅ι̅ λα̅ο[υ̅ε̅] η̅ρ̅φ̅με̅ «about the (pl.) [...] [no?] human will (ever) see» (Kasser et al., 2007, 213); авторы берлинского издания, заполняя лауну, читают: ³ε̅τ̅ρε̅ η̅[ι̅α̅ω̅ν̅ η̅ο̅γο̅ει̅ν̅ η̅]η̅ε̅υ̅⁴να̅υ̅ ε̅ρ[ο]ο̅υ̅ η̅ς̅ι̅ λα̅ο[υ̅ε̅] η̅ρ̅φ̅με̅ «über die [Licht-Äonen, die] [kein] Mensch gesehen [hat]» (Brankaer–Bethge, 2007, 274, 275); ср.: ³ε̅τ̅ρε̅ η̅[ρ̅ω̅η̅ τ̅η̅ρο̅υ̅ ε̅τε̅ η̅]η̅ε̅υ̅⁴να̅υ̅... (Schenke–Robinson, 2008, 92, прим. 62). Nagel, не восстанавливая коптского текста, предложил видеть в лауне слово «тайнства» (имея в виду η̅[μ̅υσ̅τη̅ρι̅ον̅...]) и перевел: «über [Geheimnisse, die] kein Mensch je gesehen hat» (Nagel, 2007, 249). На ф. 1 я не вижу форманта перед глаголом να̅υ̅, поэтому не могу сказать, идет ли здесь речь о будущем времени: ε̅τ̅να̅⁴να̅υ̅ «которые (не) увидит...», или о прошедшем: η̅η̅ε̅υ̅⁴να̅υ̅ «которые (не) увидел».

³¹⁶ Таким образом, если принимать эту реконструкцию, Иисусеще раз выделяет Иуду как достойного узнать то, что прочим недоступно.

³¹⁷ Издатели читают: ⁸...η̅[η̅]ο̅ς̅ ⁹η̅π̅η̅[η̅]α̅¹⁰να̅ο̅ρ̅α̅[τ̅]ο̅η̅ (Kasser et al., 2007, 213), и (хотя на ф. 1 я вижу гораздо меньше, чем увидели они) эта реконструкция хорошо укладывается в лауну. В текстах мифологического гностицизма Верховное начало названо, как правило, «(Великим) Невидимым Духом»; см., например: η̅π̅ο̅β̅ η̅α̅ο̅ρα̅τ̅ο̅ν̅ η̅π̅η̅η̅α̅ в *ЕвЕг* 44. 10–11, 23–24; 69. 18–20 (*ННС* III. 2) или η̅α̅ο̅ρα̅τ̅ο̅ν̅ η̅π̅η̅η̅α̅ в *АнИн* 9. 2 (*ННС* III. 1) = η̅α̅τ̅η̅α̅υ̅ ε̅ρο̅υ̅ η̅π̅η̅η̅α̅ в *АнИн* 29. 7–8 (*BG* 2).

³¹⁸ η̅α̅ї̅ ε̅[τ̅]ε̅ η̅π̅ε̅βα̅λ̅ η̅α̅[γγ̅ε̅λο̅ς̅] ¹¹η̅α̅υ̅ ε̅ρο̅υ̅. — Ср. сходное выражение ниже в 48. 23–24 применительно к «первому облаку света».

³¹⁹ Перед нами сжатое изложение апофатического богословия гностиков: Бог «невидим» (ἀόρατος), «непостижим» (ἀνόητος), к нему неприложимо никакое «имя» (ἀνωνόμαστος) и т. п. — О том, что здесь мы имеем дело с неизвестным ранее парафразом *Исаия* 64. 4, который в другом виде находим у Павла в *1 Кор* 2. 9 («не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку»), см.: Nagel, 2007, 250, прим. 109.

³²⁰ Сочетание ¹⁵...κ̅λο̅[ο̅]λ̅ε̅η̅ο̅γο̅¹⁶η̅н (= η̅η̅π̅ε̅η̅τ̅ε̅πο̅υ̅ο̅ϊ̅н: 48. 22–23 = *νεφέλη φωτεινή или т. п. — все ж. р.), т. е. «облако света», встречаем во многих гностических текстах; см., например: *ЕвЕг* 61. 1–4 (*ННС* IV. 2), где «облако света» называется «живой силой» и «матерью нетленных святых» (†η̅[ο̅β̅ η̅κ̅λο̅ο̅]λ̅ε̅ η̅τ̅ε̅ η̅ο̅γο̅ει̅н̅... ο̅υ̅[δ̅ο̅μ̅] ε̅σον̅η̅ τ̅η̅α̅α̅υ̅ η̅τ̅ε̅ η̅α̅τ̅η̅[ω̅ρ̅η̅] ε̅το̅υ̅α̅α̅β; ср.: τ̅η̅[η̅π̅ε̅ η̅π̅]η̅ο̅β̅ η̅ο̅γο̅ει̅н̅... (*ЕвЕг* 49. 1–4 / *ННС* III. 2/). — Это пояснение, думаю, устраняет недоумение авторов берлинского издания по поводу

И (Невидимый Дух) сказал³²¹: “Пусть будет ангел (ἄγγελος) мне в помощь (παράστασις)”. И вышел из облака великий (20) ангел (ἄγγελος), Самородный (αὐτογενής), бог света³²², и через него появились еще четыре ангела³²³ (ἄγγελος) из другого облака³²⁴, и они были в помощь (παράστασις) (25) ангелу (ἄγγελος) Самородному (αὐτογενής).

того, что «Самородный странным образом появляется сразу после Великого Невидимого Духа и что нет никакого женского начала, которое ему предшествует» (Brankaer–Bethge, 2007, 349). Таким образом, можно думать, что представление о женской ипостаси, которая участвует вместе с Невидимым Духом в творении и которая в других текстах мифологического гностицизма прямо названа или «девственной матерью Барбело» (τῆλαυ τῶαρηλῶν ἡπαρῶενοσ: *ЕвЕг* 42. 12–13 /*ННС* III/), или «образом Невидимого (Духа), совершенной силой Барбело, совершенным эоном» (φικων /εἰκὼν/ ἡπαροατοσ ττελια ἡδγναισ τῶαρηλῶν παῶν ετхнк: *АпИн* 7. 17–19 /*ННС* III. 1/ и пар.), было известно и нашему автору. Также и *Тёрнер*, подчеркнув, что такое важнейшее для *сифиан* понятие, как «верховная триада: Отец, Мать и Дитя», отсутствует в *ЕвИуд*, видит, тем не менее, в этом «светлом облаке» имплицитную ссылку на Барбело («...his emanation of Barbelo as a “luminous cloud”»: Turner, 2008, 197). — Ср. также: «Первое облако света» в 48. 21–23 и комм. ad loc.

³²¹ 16...αγω πεχαϷ «и он сказал» — местоименный формант муж. р. Ϸ свидетельствует, что подлежащим может быть только «Невидимый Дух», а не предшествующее «облако света» (см. пред. прим.).

³²² 19...ογνοσ ναγ²⁰ γελοσ παυτογενηс πноу²¹те ἡпоοiн. — Здесь, как и повсюду в *ЕвИуд*, мы сталкиваемся с расплывчатостью определений: Самородный является и «великим ангелом», и «богом света». — В другом сочинении мифологического гностицизма находим более подробное изложение этой мифологии: «И Великий Невидимый Дух завершил божественного Самородного, сына Барбело, в помощь (παράστασις) Великому Невидимому Духу (т. е. себе самому. — *А.Х.*), — божественный Самородный, он же Христос, которого Невидимый Дух поставил богом надо всем» (...αϷхωκ εвол ἡ[δ]и πноσ ἡαροαтон ἡπἡα (μ)παυτο[ген]ηс ἡноуτε пшнре ἡτῶαρηλῶ[и εупа]-растасiс ἡπноσ ἡαροαтон ἡпἡα паυтогенηс ἡноуτε πεхрс παἰ ἡтаϷκαϷ ἡδἰ паароатон ἡпἡа ἡноуτε εхἡ ἡка нн: *АпИн* 11. 3–11 /*ННС* III. 1/). — Согласно Иринею, *гностики* учили, что после цепи эманаций, происшедших от Невидимого Отца и Барбело (эта цепь эманаций в *ЕвИуд* опущена), «от Мысли и Слова явился Самородный для представления великого Света» (de Ennoia et de Logo Autogenen emissum dicunt ad gerrepresentationem magni Luminis: *Adv. haer.* I. 29. 2 = Theod., *Haer. fab.* I. 13 // PG 83, 364A/: ἐκ τῆс Ἐννοiас καἰ τοῦ Λόγου προβληθῆναι φασι τὸν Ἀυτογενῆ...).

³²³ 21...αγω ωω²²πε εтвнтῶ ἡἰ каϷтооу²³ наггелос — автор *ЕвИуд* не называет имен этих ангелов, но, согласно другим источникам, от Самородного появляются «четыре (великих) света» (или «светила»), они же ангелы, которые имеют имена. Так, «от божественного Самородного (εвол Ϸιτἡ паυтогенηс ἡноуτε) ему в помощь (εупαрастаσιс ναϷ) и через дар Невидимого Духа явились четыре великие света (πεϷтооу ἡноσ ἡоуеиn); первый свет, по имени (Ϸ)αρμοζηλ, является ангелом первого эона; второй свет, по имени ωροiαηλ, господствует над вторым эоном; третий свет, по имени λδγεiεiε, — над третьим эоном; четвертый свет, по имени ἡλἡηη, — над четвертым эоном (*АпИн* 11. 15 сл. /*ННС* III. 1/); ср. выше: прим. 88.

³²⁴ εвол Ϸιτἡ каi²⁴ηпε. — О том, что четыре ангела возникли «из другого облака» (т. е. не из «облака света», о котором см. 47. 15, = «первое облако света»: 48. 22–23), другие источники не сообщают (см. пред. прим.).

И сказал (48) Самородный (αὐτογενής): “Пусть явится³²⁵ [Адамас]³²⁶” и явилась [...] ³²⁷. И [создал] ³²⁸ он первое светило (φωστήρ), (5) чтобы он царствовал над ним ³²⁹.

³²⁵ αὐω πεχαϥ (48) ἡῖ ϣ[α]ϣτο[γενηс хε μαρεϥωψη[ε] ἡῖ ϣ[... — эта и последующие аналогичные ей по конструкции фразы (48. 7–9 и 48. 10–11) явно отсылают читателя к начальным стихам *Быт*: «И сказал Бог: “Пусть явится свет”, и явился свет...» (1. 3; ср.: *Быт* 1. 6; 1. 14–19) = καὶ εἶπεν ὁ θεός: Γενηθήτω φῶς, καὶ ἐγένετο φῶς, что в коптском имеет вид: αὐω πεχαϥ ἡῖ πποϣτε хε μαρεϥωψηε ἡῖ оуоуоεин αὐω аϥωψηε ἡῖ оуоуоεин и, как видим, по своему строю (но не по действующим лицам) полностью соответствует приведенной фразе *ЕвИуд*.

³²⁶ 2...α[αдамас] — реконструкция *Плиша* (Plisch, 11); также: Kasser et al., 2007, 215; Schenke-Robinson, 2008, 93; Nagel, 2007, 251 не заполняет лакуну. Авторы берлинского издания предлагают μαρεϥωψη[ε] ἡῖ κ[εαωη], т. е. «Пусть явится другой эон» (Brankaer–Bethge, 2007, 276; возможные варианты других реконструкций см.: ibid. 350–351). — Восстановление α[αдамас] представляется, однако, почти очевидным, поскольку в *АнИн* говорится о том, что после создания «четырёх великих светил явился совершенный человек Адамас» (см. выше: прим. 89). Речь, конечно, идет не о земном Адаме, а о его небесном прообразе.

³²⁷ Издатели заполнили лакуну как 2...αὐω ас³ωψηε [ἡῖ τεερροα]οс с переводом «and [the emanation] occurred» (Kasser et al., 2007, 215 и прим. 3). Действительно, на ф. 1 отчетливо читается асωψηε, указывающее на то, что подлежащее, от которого сохранилось лишь окончание ...]οс, должно было быть ж. р. Ср. перевод, основанный на этой реконструкции: «And [the emanation] occurred» (Schenke-Robinson, 2008, 93; Turner, 2008, 234). Между тем существительное ἡ πρόδοс нигде не засвидетельствовано в значении «эманация», как ее понимали гностики (обычный terminus technicus для этого: προβολή). В берлинском издании лакуна остается незаполненной, но в аппарате допускается исправление аϥωψηε с дальнейшей реконструкцией [ἡῖ πпоб ἡтоп]οс, т. е. «явилось [великое мест]о» (Brankaer–Bethge, 2007, 276); если, однако, принимать исправление глагольной формы, вполне уместной представляется реконструкция: [ἡῖ πпоб аггεα]οс, т. е. «явился великий ангел» (поскольку это обозначение выше не раз применялось к Самородному, то мы вправе ожидать его и применительно к Адамасу; с возможностью такой реконструкции считаются и в берлинском издании: ibid. 351); принимая же во внимание параллели в других сочинениях мифологического гностицизма, скорее, следует восстановить аϥωψηε [ἡῖ прωне ἡαфарт]οс, т. е. «явился нетленный человек», или [ἡῖ прωне ἡтелеи]οс «совершенный человек»; это определение применительно к Адаму находим, например, и в *ЕвЕг* 49. 18–19 и 50. 20–21: пафартос ἡρωне адамас (*ННС* III. 2), и в *АнИн* 13. 1–4 (*ННС* III. 1): прωне ἡтелиос ἡнне пзагιοс <...> адамас. Размер лакуны вполне допускает подобную реконструкцию.

³²⁸ 4αϥ[αμιο] «создал» — реконструкция издателей не вызывает возражения (ср. *Быт*. 1. 16: ἐποίησεν, что в коптском переводе соответствует аϥ[αμιο], но далее в параллельном рассказе говорится о том, что «он поставил второе светило» (48. 12), и здесь используется уже глагол тазо, который передает греч. ἔθετο «поместил, поставил» (ср. *Быт* 1. 17), поэтому нельзя исключать восстановления аϥ[αзо].

³²⁹ 4αϥ[αμιο] ἡψорῑ φωстнр 5ετρ[εϥ] ^{vac} ῑερο ε2ра εхωϥ: — грамматически фраза допускает два равноправных перевода: «И создал (Самородный) первое светило, чтобы он (Адамас) царствовал над ним» и «...чтобы оно (светило) царствовало над ним», однако изложение этого мифа в других сочинениях позволяет лишь первое толкование (см. выше: прим. 89).

И сказал он: “Пусть явятся ангелы (ἄγγελος) и [ему] служат”³³⁰. И бесчисленные [мириады] явились³³¹.

И сказал он: (10) “[Пусть] появится эон (αἰών) света”. И он явился³³². Поставил он второе светило (φωστήρ), чтобы оно царствовало над ним вместе с мириадами бесчисленных ангелов (ἄγγελος) (15) в услужении. И таким же образом создал он и остальные эоны (αἰών) света и дал им над ними царствовать³³³. И создал он для них мириады (20) бесчисленных ангелов (ἄγγελος) в услужение (ὑπηρεσία) им. И был Адамас в первом облаке света³³⁴, которое не увидел ни один ангел (ἄγγελος)³³⁵ (25) из всех тех, кого называют богами. И он [49] [...] образ (εἰκόν) [...] ³³⁶ и по подобию [...] ангела (ἄγγελος)³³⁷.

³³⁰ 7...2]η^{vac} αγγελος εὑψῆσε: 8η[αϛ]. — То же сочетание, но с заменой ψῆσε на греч. ὑπηρεσία см. ниже: 48. 19, 21.

³³¹ 8...αγψωπε ἦδι 2ῆ 9τ[βα ἦ]α тпге. — Реконструкция τ[βα...] вполне надежна на основе параллели в 48. 19–20.

³³² Из нашего рассказа как будто следует, что вначале были создан Адамас, а затем «эон света», в котором он пребывает. Это, возможно, обязательно неумелой организации материала автором; ведь, например, согласно *АИИ*, который передает сходный миф гораздо подробнее, вначале возникли «четыре великих светила» (соответственно — эоны), и над «первым эоном» (περσοειτ ἦδιων) был поставлен «первый свет Хармозил» (περσοειτ ἦογοειν ἀρμозηλ), он же и «ангел» (1. 14 сл. /*ННС* III. 1/), а затем уже «явился» Адамас (*ibid.* 13. 1–4). — Так или иначе, но «эон света», согласно автору *ЕвИуд*, заключает в себя Адамаса, первое светило и мириады ангелов.

³³³ Автор прерывает здесь свой рассказ и говорит только о двух светилах (ср.: *Быт* 1. 14–18) и об «остальных эонах», хотя из дальнейшего рассказа мы узнаем, что этих светил было 12, 72 и 360 (см.: 49. 9–20), а эонов 12 и 72 (см.: 49. 18, 24; 50. 17–18).

³³⁴ 22...тщорп ἦκпге 23ῆте πογοῖн. — Это то «облако света», о котором речь шла выше: 47. 15–16. Ср. в *АИИ* 13. 4–8 (*ННС* III. 1) о том, что Адамас был поставлен над первым эоном рядом с (2α τῆ) великим, божественным Самородным (который здесь отождествляется с Христом), и ангелом Хармозилом (ср. выше: прим. 89).

³³⁵ 23...тае ете ἦпес²⁴лаоуе наγγελος нау ерос; в ἦпеслаоуе следует видеть либо ошибочное вместо ἦпелаоуе «(не видел) ни один», либо, как предложил *Функ* (Kasser et al., 2007, 215, прим. 23), вариантное написание ἦпеш лаоуе «не мог (видеть) ни один». — Эту фразу мы должны были бы ожидать после 47. 14–15 как параллелизм к 47. 10–11, т. е. великий Невидимый Дух, которого не увидели (даже) глаза ангелов, и облако света, которое не увидел никто из ангелов.

³³⁶ На строках 1–3 читается лишь одно это слово. Ср., однако, реконструкцию в берлинском издании: αγω [αϛϛπο 2ωωϛ ἦтгенεα ε]τῆῆμαγ [ασοϛωη2 евоλ ката] ἦκωη [ἦпепῆῆα ἦα2оратон], т. е. «и [он сам породил] тот [род, который явился по] образу [Невидимого Духа]» (Brankaer–Bethge, 2007, 276, 277); иное восстановление: αγω [αϛϛωηη2 ἦтгенεα ε]τῆῆμαγ [ἦтаϛтамю ἦнос ката] ἦκωη [ἦадамас ἦпоγοῖн], т. е. «[он явил] тот [род, который он создал по] образу [Адама света]» (Schenke–Robinson, 2008, 93, прим. 63); и, наконец, еще один вариант, хотя и без того, чтобы привести коптский текст: «¹And [in] that [cloud] ²[he (Autogenes) created Seth after] ³the image [of his father Adamas]» (Turner, 2008, 195, ср. вариант «²[Seth was begotten after]»: *ibid.*, 234). — ката] ἦκωη соответствует κατ’ εἰκόνα, ср. след. прим.

³³⁷ 4αγω κατα πине ἦп[εειαг]ῆгелος, т. е. «по подобию этого ангела» — так читают Kasser et al., 2007 и Brankaer–Bethge, 2007, 276; поскольку артикль м. р. ед. ч. π едва разли-

(5) И он³³⁸ явил нетленный (ἄφθαρτος) [род] Сифа³³⁹ [...] двенадцать [...] двадцать четыре [...] ³⁴⁰. Он явил семьдесят два (10) светила (φωστήρ) в нетленном (ἄφθαρτός) роде (γενεά) по воле Духа (πνεῦμα). А (δέ) семьдесят два светила (φωστήρ) явили триста шестьдесят светил (φωστήρ) в нетленном (ἄφθαρτός) роде (γενεά) по (15) воле Духа (πνεῦμα), чтобы их число было пять на каждое (из 72 светил).

И их отец — это двенадцать эонов (αἰών) (20) двенадцати светил (φωστήρ)³⁴¹, и шесть небес (οὐρανός) на (κατά) каждый эон (αἰών), чтобы было семьдесят два неба (οὐρανός) для семидесяти двух светил (φωστήρ), и на (κατά) каждого [50] [из них пять] твердей (στέρωμα), [чтобы всего было] триста шестьдесят [твердей. Им] была дана власть (ἐξουσία) и (5) [великое] воинство (στρατία) [бесчисленных] ангелов (ἄγγελος) для прославления и служения, а [еще] девственные

чим, допустимо чтение $\bar{\eta}, \bar{\eta}\bar{\eta}[\epsilon\epsilon\iota\alpha\Gamma]^5\epsilon\lambda\omicron\varsigma$, т. е. «...этих ангелов» (Turner, 2008, 195, где автор дает такой перевод разрушенного пассажа: «¹And [in] that [cloud] ²[Seth was begotten after] ³the image [of his father Adamas] ⁴and after the likeness of [these] angels»: ibid., 234); ср.: Schenke-Robinson, 2008, 93, прим. 64. — $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\pi\iota\bar{\nu}\epsilon$ соответствует греч. $\kappa\alpha\theta' \omicron\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\nu$, ср. ниже: 52. 16–17 о сочетании $\kappa\alpha\tau' \epsilon\iota\kappa\omicron\nu\alpha <\dots> \kappa\alpha\iota \kappa\alpha\theta' \omicron\mu\omicron\iota\omega\sigma\iota\nu$.

³³⁸ $\bar{\eta} \dots \lambda\omicron\varphi\omicron\gamma\omicron\bar{\nu}\bar{\epsilon}$, т. е. «явил», подчеркивает нематериальность творения в отличие от творения Саклы, для которого используются такие глаголы, как $\tau\alpha\mu\iota\omicron$ и $\pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega$ (52. 16–18 и комм. ad loc.). — Очевидно, речь идет об Адамасе, отце небесного Сифа; о том, что «нетленный человек Адам(ас) (παφθαρτος ἦρωμε ἀδαμας) испросил (αἰτέω) сына из себя самого, чтобы тот стал отцом неколебимого и нетленного рода (ἦειωτ ἦτγενεα εἰμεεским ἦαφθартон)» (ЕвЕз 51. 5–9 /ННС III. 2/).

³³⁹ $\bar{\eta} \dots \bar{\tau}[\Gamma\epsilon\bar{\nu}\epsilon\alpha]^6\bar{\eta}\alpha\phi\theta\alpha\rho\tau\omicron\varsigma \bar{\eta}\bar{\sigma}\bar{\eta}\bar{\phi}$ восстанавливается на основе 49. 10–11 и 49. 14–15 (τγενεα ναφθартон); см. также ниже: 52. 5 и выше: прим. 79. — Отметим различное написание этого сочетания: в первом случае воспроизводится греч. текст: ἡ γενεά ἀφθαρτος, во втором — связь существительного с прилагательным построена уже по нормам коптского языка, т. е. прилагательное стоит в ср. роде.

³⁴⁰ Авторы берлинского издания так восстанавливают разрушенные строки 6–8: $\bar{\eta} \dots [\epsilon\omega\lambda \bar{\nu}] \bar{\eta} \pi\bar{\mu}\bar{\eta}\bar{\tau}\bar{\sigma}\bar{\nu}\bar{\omicron}\bar{\upsilon}\bar{\varsigma} [\bar{\eta}\alpha\iota\omega\bar{\eta}\bar{\eta} \bar{\eta}\bar{\nu}\bar{\chi}\bar{\omicron}\bar{\upsilon}\bar{\tau}[\lambda]\bar{\chi}\bar{\tau}\bar{\epsilon} \bar{\eta}\lambda[\gamma\bar{\nu}\alpha\bar{\mu}\bar{\iota}\bar{\varsigma}]$, т. е. ...род Сифа «[из] двенадцати [эонов и] двадцати четырех [сил]» (Brankaer–Bethge, 2007, 276, 277); ср.: «...to the twelve [luminaries]. The twenty four [luminaries] revealed seventy two luminaries...» (Turner, 2008, 234).

³⁴¹ Так буквально следует переводить сочетание $\bar{\eta} \lambda\gamma\omega \pi\epsilon\upsilon\epsilon\iota\omega\tau \pi\epsilon \pi\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\tau}^{19}\bar{\sigma}\bar{\nu}\bar{\omicron}\bar{\upsilon}\bar{\varsigma} \bar{\eta}\alpha\iota\omega\bar{\eta}\bar{\eta} \bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\tau}^{20}\bar{\sigma}\bar{\nu}\bar{\omicron}\bar{\upsilon}\bar{\varsigma} \bar{\eta}\bar{\phi}\omega\sigma\tau\bar{\eta}\bar{\rho}$; ср. Plisch, 2006, 12: «Und ihr Vater sind die zwölf Äonen der zwölf Erleuchter», так же и Brankaer–Bethge, 2007, 277; ср.: «And the twelve aeons of the twelve luminaries constitute their father» (Kasser et al., 2007, 417). — На том основании, что в *АпИн* 11. 24 сл. (ННС III. 1) говорится о том, что каждому из четырех ангелов (см. выше: прим. 88) принадлежало по три эона, и таким образом «двенадцать эонов принадлежат Сыну (т. е.) Самородному» (πῆτсноуc ἦαιων <...> ναψηρη νε ἠπαυτογενηc: ibid. 12. 22–24), *Нагель*, предлагая изменить порядок слов на $\lambda\gamma\omega \pi\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\tau}\bar{\sigma}\bar{\nu}\bar{\omicron}\bar{\upsilon}\bar{\varsigma} \bar{\eta}\alpha\iota\omega\bar{\eta}\bar{\eta} \bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\tau}\bar{\sigma}\bar{\nu}\bar{\omicron}\bar{\upsilon}\bar{\varsigma} \bar{\eta}\bar{\phi}\omega\sigma\tau\bar{\eta}\bar{\rho} \pi\epsilon\upsilon\epsilon\iota\omega\tau \pi\epsilon$, переводит: «Und er (sc. der Autogenês) ist der Vater über die zwölf Äonen der zwölf Himmelsleuchten» (Nagel, 252 и прим. 114); ср.: «He (i.e. the Autogenes) is their father: (namely of) the twelve aeons of the twelve luminaries» (Schenke-Robinson, 2008, 93). Ср. пассаж из трактата *БлЕвз* (84. 13 сл. /ННС III. 3/): «...Всеродитель (παγγενέτωρ), их отец, создал себе двенадцать эонов для услужения (ὑπηρεσία) двенадцати ангелам»; в параллельном тексте *ПремИХ* (107. 4–5 /ВГ 3/) вместо $\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\bar{\nu}\epsilon\tau\omega\rho$ читаем $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\gamma\epsilon\bar{\nu}\epsilon\tau\omega\rho$.

(παρθένος) духи (πνεῦμα) для почитания и [служения] всем зонам (αἰών), (10) небесам (οὐρανός) и их твердям (στερέωμα). Собрание же (δέ) тех бессмертных³⁴² <...> было названо “космос” (κόσμος), т. е. “погибель” (φθορά)³⁴³, (было названо) Отцом (15) и семьдесятю двумя светилами (φωστῆρ), которые пребывают с Самородным (αὐτογενής) и его семьдесятю двумя зонами (αἰών). Место, из которого появился (20) Первый человек со своими нетленными (ἄφθαρτός) силами (δύναμις)³⁴⁴.

А (δέ) зон (αἰών), который явился со своим родом (γενεά), тот, в котором облагознания (γνώσις)³⁴⁵, (25) и ангел (ἄγγελος), которого называют [51] ΠΛ [...]³⁴⁶.

³⁴² 11...πνιηϣε δε ν̄νατμοу ¹²ε̄т̄н̄[α]γ: — весь пассаж от начала абзаца повисает в воздухе и, кажется, никак не связан с последующим, но сходный рассказ в трактате *БлЕг*, не имеющем отношения к тому типу гностицизма, который исследователи называют сифианством (см. выше: прим. 76 и 93), помогает понять то, что могло следовать дальше: «И в каждой зоне было по шесть (небес), так что (ὥστε) они составляли 72 неба (для) 72 сил, которые явились от него; и на каждом небе было по пять твердей (στερέωμα), так что (ὥστε) всего было 360 твердей (στερέωμα) (для) 360 сил, которые появились от них <...> и все они являются совершенными и благими. — И после этого явилась ошибка (ὕστέρημα) женского начала (тн̄т̄с̄т̄име)» (84. 17 сл. /*NHC* III. 3/); ср. версию трактата в *NHC* V. 1: 13. 7, где ὕστέρημα передается коптским эквивалентом џта. Об этих терминах см. выше: прим. 123 и 226.

³⁴³ Можно допустить, что после слова «бессмертных» (на тмоу) в нашей рукописи пропущен какой-то кусок (отмеченный в переводе угловыми скобками), где «собрание бессмертных» противопоставлялось этому «космосу», который ассоциировался с «погибелью». Возможно, в этом выпавшем отрывке говорилось об «ошибке женского начала» в результате которой возник «космос» (см. пред. прим.).

³⁴⁴ Поскольку предыдущий текст, кажется, испорчен (см. пред. прим.), то неясно, о каком «Первом человеке» (п̄щрп̄ н̄р̄оме) идет речь. Авторы берлинского издания предполагают, что это Адам (Brankaer–Bethge, 2007, 355). Вспомним, однако, что, согласно *АнИн*, «Первым человеком» (п̄щрп̄ н̄р̄оме = ρоуεит̄ н̄р̄оме) стала Барбело (5. 7 /*NHC* II. 1/; 27. 19–20 /*BG* 2/); ср. выше: прим. 85.

³⁴⁵ 22παιωη δε ν̄тацоуωη̄ ε̄²³ρολ̄ н̄н̄ тец̄генеᾱ πᾱ ε̄²⁴τερεт̄кн̄πε̄ н̄тег̄η[ω]с̄ис̄ ²⁵н̄н̄т̄д̄. — Ср.: «And in the aeon that appeared with his (Autogenes’) generation is located the cloud of knowledge» (Turner, 2007, 199).

³⁴⁶ н̄н̄ аг̄г̄ε̄λος ²⁶ε̄σαγ̄моӯте̄ е̄ро̄ц̄ х̄ε̄ (51) ΠΛ... Начало имени (или полное имя) ΠΛ, после которого в рукописи оставлено чистое пространство не менее чем в две буквы (ср. Schenke–Robinson, 2008, 94, прим. 66: «because of a hard papyrus streak»); далее строка обрывается. *Van der Pluit* (Vliet, 2006, 146–147), а за ним авторы берлинского издания (Brankaer–Bethge, 2007, 278, 279; также и Schenke–Robinson, 2008, 94, прим. 66) восстанавливают имя как н̄н̄[ε̄λ̄η̄θ̄]; *Térner*, сопоставив этот пассаж с *ЕвЕг* 56. 22 сл. (*NHC* III. 2), заполнил лагуну еще дальше, не приводя, правда, коптского текста: «... the angel who is called [51] *Ele[leth]*. And he dwells] with [the twelfth] aeon [who is Sophia]» (Turner, 2007, 199; ср.: Schenke–Robinson, 2009, 99, прим. 8 с тем же переводом и замечанием: «according to my conjecture»). — О том, что надстрочная черта заканчивается над буквой λ (это хорошо видно на ф. 1) и поэтому такая реконструкция «is not probable», см.: Kasser et al., 2007, 221, прим. 1. — Однако, учитывая параллель с *ЕвЕг*, где Елелеф выполняет ту же функцию, что и ΠΛ в нашем тексте (см. ниже: 51. 5–7 и комм. ad loc.), вполне можно допустить, что по той или иной причине переписчик написал здесь имя н̄н̄λ̄η̄θ̄ как ποπ̄ε̄ σαγ̄ιτ̄ в форме суспензии н̄н̄λ̄ — практика, которую можно встретить

После этого сказал [...] ³⁴⁷: (5) “Пусть явятся двенадцать ангелов (ἄγγελος) [чтобы] царствовать над хаосом (χάος) и [преисподней] ³⁴⁸”. И вот, [явился] из облака [ангел] ³⁴⁹, (10) причем лицо его источало огонь ³⁵⁰, а (δέ) весь он был запятнан кровью. И было у него имя Небро ³⁵¹, что в переводе (ἐρμενεύω) означает “отступник” (ἀποστάτης) ³⁵², (15) другие же (δέ) (называют его)

в ряде раннехристианских рукописей (например: Π̄ для Ἰησοῦς; подробнее см.: Roberts, 1979, 35–37).

³⁴⁷ 3...m̄n̄⁴n̄c^{vac}α nāi पेχααc̄ n̄b̄[... Имя автора следующих слов отсутствует; см., однако: n̄b̄[ī n̄lelne], «[Eleleth?]» (Brankaer–Bethge, 2007, 278, 279); ср.: n̄b̄[ī n̄lan̄n̄ē] (Schenke–Robinson, 2008, 94, прим. 67) и [Eleleth] (Turner, 2007, 200). — Имя могло быть написано как *poten sacum* (см. пред. прим.), но могло быть выписано и полностью: лакуна, идущая до конца строки, может вместить ±6 букв.

³⁴⁸ 5...μαροῦσῳπε n̄b̄[ι m̄n̄t̄]⁶cn̄^{vac}οοῦc̄ nāgḡeλοc̄: [εὑρ̄ ε̄]⁷ρο εχ̄n̄ पेχααc̄ m̄n̄ α[m̄n̄t̄ε]; ср. ниже: 52. 12–14; 54. 11–12. Слово «хаос» в новозаветных текстах не встречается, словом же *αm̄n̄t̄ε* в них всегда передается ἄδης «ад, преисподняя» (*Мф* 11. 23 и т. д.); вместе с тем сочетание «хаос и преисподняя» часто находим в гностических сочинениях (например: *АнИн* 17. 19 / *ННС* III. 1/; *ЕвЕг* 56. 25 / *ННС* III. 2/), и в нашем тексте так назван несовершенный «космос» в противоположность «великому и безграничному зону» (47. 5–6); ср. противопоставление «эонов, которые подлинно существуют» (n̄iāsh̄n̄ ε̄t̄sōop̄), низшим эонам, которые «великий демон» Сакла создал по их подобию (m̄pc̄sm̄at̄: *Прот* 40. 4–6 (*ННС* XIII. 1). — Авторы берлинского издания в подтверждение своей реконструкции имени [Eleleth] (см. пред. прим.) приводят параллель из *ЕвЕг* (56. 24–25 / *ННС* III. 2/), где Элелеф, нижний из четырех ангелов и, следовательно, ближайший к хаосу, говорит: «Пусть кто-нибудь царствует над хаосом и преисподней» (μαρεουα ρ̄ρ̄ο εχ̄n̄ पेχααc̄ m̄n̄ αm̄n̄t̄ε); *Шенке–Робинсон* ссылается на *Прот* 39. 14 сл., где «великий свет Элелеф» утверждает и риторически спрашивает: «Я — царь! Кто принадлежит хаосу и кто принадлежит преисподней?» (Schenke–Robinson, 2008, 94, прим. 67).

³⁴⁹ 9...οῦα[γγελοc̄] — так восстанавливают все исследователи. Скорее, здесь следовало бы ожидать οῦα[ρχων], поскольку и Небро, и Саклас, согласно другим текстам, являются архонтами, которые затем создадут себе в помощники ангелов, однако ниже Саклас прямо назван «другим ангелом» (51. 16–17).

³⁵⁰ 10ερε[π]εc̄q̄z̄ō σοῦο κp̄[ωm̄] εвол. — Восстановление κp̄[ωm̄] «огонь» или т. п. не вызывает сомнения, но на ф. 1 отчетливо видно, что последнее слово не может быть εвол. — Ср. описание Иалабаофа в *АнИн*: «...дракон с лицом льва, а глаза его были, как огонь» (10. 9–10 / *ННС* II. 1/ и пар.), а также «пламенеющий эон из светлого огня» (οῦαsh̄n̄ n̄ψαz̄ n̄kr̄wm̄ n̄oῦōein), который создал для себя Иалдабаоф (16. 5–6 / *ННС* III. 1/).

³⁵¹ 13νερω — эта форма в других гностических текстах не встречается. В *ЕвЕг* 57. 11 сл. (*ННС* III. 2; правда, текст сильно поврежден) говорится о том, что Сакла (c̄ak̄la) и Небурил (nebroyn̄a), предназначенные для того, чтобы «царствовать над хаосом и преисподней», и «[вместе] ставшие духом рождения земли» (αῦσῳπε [n̄n̄mā ȳ nou] n̄n̄ā n̄x̄pō n̄t̄ε p̄kāz̄: т. е. творцами этого мира), вышли из облака; νερωyn̄a имеет в *ЕвЕг* титул «великий демон» (n̄nōb̄ n̄dāim̄sh̄n̄: 57. 17). — О женском демоне νερωyn̄a в манихейской мифологии, где она вместе с Саклой является творцом первых людей, Адама и Евы, см. подробнее: Хосроев, 2007, 153, прим. 665.

³⁵² О возможной этимологии имени νερωyn̄a / νερω, которая, однако, никак не проясняет того, что имя «означает отступник», см.: Böhlig–Wisse, 1975, 183.

Иалдабаоф (Ἰ[αλ]δαβαωϕ)³⁵³. И еще другой ангел (ἄγγελος) вышел из облака (по имени) Саклас (CακλαC)³⁵⁴.

Итак, Небро создал шесть ангелов (ἄγγελος), также и Саклас, (себе) в помощь (παράστασιC)³⁵⁵, (20) и они породили двенадцать ангелов (ἄγγελος) на небесах, и каждый получил (свою) часть (μέροC) на небесах. И говорили двенадцать архонтов (ἄρχων) (25) с двенадцатью ангелами (ἄγγελος): «Пусть каждый из вас [52] [...]» [пять] ангелов (ἄγγελος)³⁵⁶: первый — (5) [это...]³⁵⁷, которого называют Христос (?)³⁵⁸; [вто-

³⁵³ 15...Ἰ[αλ]δαβαωϕ. — Поскольку здесь Небро и Иалдабаоф являются одним и тем же персонажем, Небро не может быть женским напарником Саклы. В нашем тексте, в отличие от других гностических текстов (подробно см. выше: прим. 91), Иалдабаоф и Сакла выступают как два разных персонажа. Заметим, что это имя далее ни разу не упоминается в *ЕвИуд*, уступая место архонту по имени Сакла (ср. след. прим.).

³⁵⁴ 17...CακλαC. — То, что Саклас является «другим ангелом» и не отождествляется с Иалдабаофом (см. пред. прим.), свидетельствует только наш текст. Отождествление Небро и Иалдабаофа, а также разделение Иалдабаофа-Сакласа на двух персонажей возникло, можно думать, в результате ошибки переводчика. Имя Саклас (наряду с Сакла) происходит от арамейского saklā, т. е. «глупый», с добавлением греческого окончания ζ.

³⁵⁵ 19...εἴπαρCταCισ букв. «для стояния рядом», т. е. для помощи. — В *ЕвЕг* 57. 20–21 (*ННС* III. 2) Сакла и Небурил также порождают двенадцать ангелов себе в помощники (αὐχοῦ ἄγγελοC εἴπαρC[ταCισ]..., где восстановленный издателями глагол παρC[ταCισ] на основе нашего места и *АпИн* 11. 5 и 19 (*ННС* III. 1) вполне можно заметить на существительное παρC[ταCισ] = παράστασιC).

³⁵⁶ На обрывке папируса со строками 1–3 читаются лишь отдельные буквы. Ср., однако, реконструкцию: Ἰ[ρ] ερο εχῆ πεαῖι φη σεῖ[μοῦτε εροοῦ χε ἰγε]νεα ἰ[φ]φάρтон παεῖ ετε η]ε ἰ[φ]οῦ ἰ]αγγελοC с переводом: «“Пусть каждый из вас (52) [царствует над своим эоном]”. Они [называют их родами, подверженными тлению, которые есть пять] ангелов» (Schenke-Robinson, 2008, 94, прим. 69); щедрые на заполнение лакун берлинские издатели на этот раз восстановили лишь последнее слово ἰ[φ]οῦ ἰ]αγγελοC (Brankaer–Bethge, 2007, 278); *Тёрнер*, не приводя коптского текста, дает такой перевод этого разрушенного пассажа: «(Let each of you) (52) [create five angels] and let them [rule over the human] generations. [And there came to be five] angels» (Turner, 2007, 235).

³⁵⁷ На фографии я могу разобрать только последнюю букву имени ...]ϕ и какую-то точку внизу строки от предшествующей буквы; см. реконструкцию C]ηϕ, т. е. «С]иф» (Kasser et al., 2007, 223) и прим. 5 о том, что это след ножки буквы η; *Нагель*, никак не комментируя, принял эту конъектуру: «[S]êth» (Nagel, 2007, 253); ср.: «[Se]th» (King 2007, 119 и комм. ad loc. /151/: «the first of those lowest angels has two names: Seth and Christ»); «[Se]th» (Meyer, 2007a, 63). Сомнение в том, что здесь следует восстанавливать имя Сиф, выражают берлинские издатели (Brankaer–Bethge, 2007, 358) на основании параллельного рассказа, в котором говорится о том, что Иалдабаоф (он же Саклас) создал двенадцать ангелов, из которых первый имел имя ἰαωϕ (*АпИн* 40. 5 /*BG* 2/; в других версиях имя имеет форму ἰαωϕ и αωϕ); ср. остаток имени первого из этих ангелов: αϕ[ωϕ] в *ЕвЕг* (58. 8 /*ННС* III. 2/); это имя восстанавливает и *Тёрнер*: «The first [is *Ath*] eth» (Turner, 2008, 235).

³⁵⁸ 5...]ηϕ πετεῦχαῦμοῦ⁶[τε ε]ροϕ χε πεχ̄C. — Отождествление одного из рождений Иалдабаофа с Христом (имя написано как nomen sacrum: πεχ̄C) вызывает недоумение; ср.: «the apparent correlation of Seth and Christ as first angelic power is unusual in the context of other Sethian texts» (Meyer, 2007a, 159: комм. ad loc.); «daß der

рой] — это ζαρμαφωφ, который [...] ³⁵⁹; [третий] — это Γαλιλα; (10) четвертый — это ἰωβηλ; пятый — это ἄδωναιος. Они суть те пять, которые царствовали над преисподней, и (являются) первыми над хаосом (χάος) ³⁶⁰.

Тогда (τότε) сказал (15) Саклас своим ангелам (ἄγγελος): «Давайте создадим человека по (κατά) подобию и по (κατά) образу (εἰκόν)» ³⁶¹. Создали (πλάσσω) ³⁶² же (δέ) они Адама и жену его Еву. (20) Называют же ее в облаке «Жизнь» (ζωή) ³⁶³: ибо (γάρ) через это имя все роды (γενεά) ищут его, и каждый из них называет

erste Engel auch «Christus genannt wird, ist zunächst überraschend» (Brankaer–Bethge, 2007, 358); ср., однако: «Der erste [ist S]jêth, der Christus genannt wird» (Nagel, 2007, 253 = Schenke–Robinson, 2008, 94 — оба без комментария). В нашем тексте имя Христос появляется лишь в этом месте (в *ЕвИуд* Иисус ни разу так не назван), и, поскольку имя ангела, к которому оно относится (см. пред. прим.), надежно не восстанавливается, лучше воздержаться от окончательного комментария, заметив при этом: с одной стороны, в коптских текстах как помен sacrum (χ̄с или χ̄рс) могло писаться также и прилагательное χρηστός, т. е. «полезный» «добрый» или т. п., и в таком случае отождествление этого ангела с Христом не имеет оснований (это толкование защищает Turner, 2008, 204: «...more likely “the Good One” /χρηστός/»); с другой стороны, в *АпИн* 42. 18–19 (*BG 2*) читаем, что Иалдабаоф–Сакла «стал Христом для них» (αϥϣ̄ χ̄с εροου), чему во всех трех параллельных версиях соответствует «он стал господином для них» (αϥϣ̄ χ̄οεис εροου: *АпИн* 12. 6 /*ННС* II. 1/); разночтение возникло в ходе рукописной традиции уже на коптской почве, когда написанное как помен sacrum слово χ̄с (= χ̄οεис) «господин» превратилось в χ̄с (= χ̄ριστος); очевидно, и в нашем тексте произошла та же ошибка (если, конечно, в тексте мы действительно должны читать χ̄с, а не χ̄с̄ (ср. χ̄с̄ в 40. 24) — на ф. 1 в 52. 6 я не могу надежно разглядеть днише первой буквы, в остальном же написание χ и χ̄ совпадает); ср. также: Vliet, 2006, 147–151, где автор предлагает видеть в πε̄χ̄с испорченное πε̄κ(ριο)с, т. е. знак Зодиака «Овен».

³⁵⁹ Стк. 8 на ф. 1 не читается. Ср. две схожие по значению реконструкции: ...ζαρμαφωφ ετε [пвал мпкω[зт] п̄е, т. е. «...Хармафот, который [является глазом огня]» (Brankaer–Bethge, 2007, 278), и ...ζαρμαφωφ ετε [пай п̄е пвал] п̄т[с]а̄т̄е (Schenke–Robinson, 2008, 94), предложенные на основе *АпИн*: ζαρмас / з̄ермас (= ζαρμαφωφ нашего текста) ετε пвал мпкωзт (16. 21–22 /*ННС* III. 1/ и 40. 6–7 /*BG 2*/).

³⁶⁰ ¹¹...наеи ¹²не п̄т[о]γ̄ н̄таур еро ех̄н̄ ¹³амнт[е:] аγω п̄щорп ех̄н̄ ¹⁴п̄εχαο[с] — согласно *АпИн*, из двенадцати ангелов, созданных Иалдабаофом, семь должны были править над небесами (з̄их̄н̄ п̄п̄н̄ӯе) и «пять над хаосом и преисподней» (т̄оӯ ех̄н̄ п̄хаос м̄н̄ ам̄нт̄е: 41. 13–15 /*BG 2*/ и пар.); так же, как и в нашем тексте, третий, четвертый и пятый ангелы в *АпИн* носят имена Γαλιλα · ἰωβηλ · ἄδωναιος.

³⁶¹ ¹⁶μαρнтаμιο πουρωμε [ка]та ¹⁷πινε аγω ката е̄ικω[н], т. е. «давайте создадим человека по подобию и по образу» (ср. выше: 49. 3–5). Эти слова Бога из *Быт* 1. 26 (ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν) в целом ряде гностических текстов вкладывается в уста «первого архонта» Иалдабаофа и его окружения; см., например: *АпИн* (48. 11–14 /*BG 2*/ и пар.); *ПрМир* (112. 33–35 /*ННС* II. 5/).

³⁶² Здесь, как и в рассказе *Быт* 2. 7 о создании первого человека, употреблен глагол πλάσσω букв. «леплю» (в отличие от *Быт* 1. 26–27, где употреблен глагол ποιέω; см. пред. прим., а также: Хосроев, 1991, 109, прим. 56).

³⁶³ ...εψαυ ²⁰моуте де ерос з̄н̄ т̄н̄п̄е ²¹хе з̄ωн̄. — Здесь, как и в целом ряде гностических текстов, аллюзия к *Быт* 3. 20 (LXX): «И дал Адам имя своей жене Ζωή, потому что она — мать всех живущих»; ср.: *АпИн* (53. 8–10 /*BG 2*/ и пар.) и *ПрМир*: εγ̄за н̄з̄ωн̄

ее (25) своими именами. [Са]кла же (δέ) не [53] прика[зал] [...] ³⁶⁴. (5) И сказал ему [ангел] ³⁶⁵: «Твоя жизнь и твоих детей будет длиться какое-то (ограниченное) время ³⁶⁶».

(113. 32–33 / *NHC* II. 5/). «В облаке» — очевидно, имеется в виду то облако, из которого вышли Небро-Иалдабаоф (см. выше: 51. 8–9) и Сакла (51. 16–17).

³⁶⁴ [Ca]kka de n̄p̄q̄¹ōyεz[cazne... Кроме начала этого слова на строках 1–4 сохранились лишь отдельные буквы. См., однако, Brankaer–Bethge, 2007, 360 со смелой реконструкцией: [Ca]kka de <α>φ̄q̄¹ōyεz[cazne eōw̄m z̄n̄ n̄w̄n̄n̄] ²ε̄im̄n̄[ti z̄n̄ p̄w̄n̄n̄ n̄tegn̄w̄sic], где авторы хотели бы видеть видеть в этих строках аллюзию к *Быт.* 2. 15–17, т. е. здесь речь шла о том, что «Сакла приказал есть Адаму со всех деревьев в раю, кроме дерева познания» (замена отрицательного n̄p̄q̄– рукописи на <α>φ̄q̄ в этой реконструкции, видимо, обязана опечатке: должно было быть: <α>q̄–); ср. также перевод без коптского текста: «...Sakla did not (53) [command him to abstain] ²except [from the fruit of the tree] ³of [knowledge? And] ⁴this [is how he limited his days]» (Turner, 2008, 235); ср. также еще одно восстановление стк. 3–4: ²...n̄] ³n̄gēn̄[εa nim n̄rw̄me θe te] ⁴taēi[n̄ta īn̄c̄ цаxε n̄iōyaaс] с переводом: «[...together] with all [human] generations”. This [is the way Jesus spoke to Judas]» (Schenke–Robinson, 2008, 95, прим. 73). — На ф. 2 этой страницы отчетливо видны окончания этих строк: ¹...]x̄po (свидетельствуя о том, что речь шла не о «дереве», а о чем-то «рождении»), ²...]c̄z̄n̄ (очевидно, последняя буква какого-то слова и предлог z̄n̄), ³...]ε̄te, ⁴...]n̄, и эти буквы не поддерживают ни одной из предложенных реконструкций.

³⁶⁵ Kasser et al., 2007, 225 восстанавливают ᾱw̄ पेχαq̄ naq̄ n̄bī n̄[ᾱrxw̄n], т. е. «сказал ему [архонт]»; так же: Nagel, 2007, 254; Brankaer–Bethge, 2007, 281. Schenke–Robinson, 2008, 95, прим. 74 предлагает n̄[x̄ōēic̄], т. е. «Господь», не исключая при этом возможности вместо n̄[... читать n̄n̄[̄c̄], т. е. «Иисус». На ф. 1 за n̄, которая распознается, строка обрывается. — В зависимости от того, кто является субъектом слов: «сказал ему» (архонт или Господь), и следует начинать новый раздел повествования: если говорит архонт, тогда раздел заканчивается словами «...какое-то время», если же говорит Господь, тогда новый раздел, где возобновляется диалог Иисуса с Иудой, начинался там, где сейчас лакуна. Поэтому место, в которое я поместил название раздела, условно. — Теперь, имея ф. 2, можно надежно восстановить पेχαq̄ naq̄ n̄bī n̄[ᾱḡgē]λoc̄.

³⁶⁶ В интернет-издании было предложено такое чтение: ⁶...ε̄pē पेκw̄n̄z̄ ω̄wp̄[ε̄ nāk̄] ⁷nōyōēiw̄ m̄n̄ nek̄w̄n̄[pē с переводом «...‘You shall live long, with your children’» (Kasser et al., 2006, 39; курсив — *A.X.*), где сочетание nōyōēiw̄ понимается в значении «долго». Nagel, напротив, считал, что nōyōēiw̄ имеет здесь значение «eine Zeitlang» (с графическим пропуском ōȳ в первоначальном nōȳ-ōyōēiw̄) со ссылкой на сочетание z̄n̄ ōyn̄pē, букв. «в неопределенном числе», которое появляется далее в тексте (53. 13) применительно к сроку жизни Адама (Nagel, 2007, 254, прим. 121); ср. также: Plisch, 2006, 12: «zeitlich (begrenzt)». В издании (Kasser et al., 2007, 225, прим. 6–7) вопрос оставлен открытым и приведены две возможности понимания этого места: одно, предложенное Nagel, другое: ω̄wp̄[ε̄ n̄nōk̄] nōyōēiw̄ «your life will last [for a long] time». Были и другие реконструкции, а именно: ε̄pē पेκw̄n̄z̄ ω̄wp̄[ε̄ n̄cōx̄n̄] nōyōēiw̄ с переводом «Dein Leben wird <...> in einer [verringerten] Zeit sein» (Brankaer–Bethge, 2007, 280, 281) и ε̄pē पेκw̄n̄z̄ ω̄wp̄[ε̄ ōȳkōȳī] nōyōēiw̄ с переводом: «...will last (only) [a short] time» (Schenke–Robinson, 2008, 95, прим. 75; так же и: Painchaud–Cazelais, 2009, 442), ср.: «...will be [short]» (Turner, 2008, 235). — Теперь на ф. 2 надежно читается ...ω̄wp̄[ε̄] ε̄yn̄pē nōyōēiw̄, букв. «...будет какое-то число времени», т. е. «будет ограничена во времени».

[Беседа Иисуса с Иудой о продолжительности жизни человека и о судьбе человеческого рода: 53. 8–55. 20]

Сказал же (δέ) Иуда Иисусу: «А сколько самое большее будет жить (10) человек?»³⁶⁷

Сказал Иисус: «Почему ты удивляешься, что Адам со своим родом (γενεά) получил свое время (жизни, ограниченное) в числе³⁶⁸, в том месте, в котором он получил (15) свое царство (ограниченное) в числе³⁶⁹ с его правителем?».

Сказал Иуда Иисусу: «Умирает ли дух (πνεῦμα) человека?»³⁷⁰

³⁶⁷ Понимание сочетания [ἄ...οὔ] ἡπε περογο ετφωων[2] 10πκι [π]ρωμ[ε] в вопросе Иуды по непонятной мне причине вызвало у исследователей затруднение; см. перевод: «[Was] ist der zusätzliche Teil, den [der] Mensch leben wird» с примечанием: «Der spezifische Sinn von περογο 53. 9 <...> ist unklar wie der ganze Satz überhaupt» (Nagel, 2007, 255, прим. 122); ср.: «The exact meaning of ρογο is unclear in this context» (Kasser et al., 2007, 225, прим. 9), а также: «[Was] ist das Besondere, das [der] Mensch (er)leben wird?» (Brankaer–Bethge, 2007, 281); «[What] is advantage that the human being will live?» (Turner, 2008, 235); «What profit is there in human life?» (Painchaud–Cazalais, 2009, 441). — Речь, однако, идет здесь о том, что Иуда, услышав слова Иисуса об ограниченности во времени человеческой жизни, спрашивает его о максимальной продолжительности (περογο = τὸ πλεῖστον) жизни человека, и Шенке–Робинсон верно понял значение этой фразы: «[What] is the maximum to which [a] human being will live?» (Schenke–Robinson, 2008, 95); ср.: «Quelle sera la durée de vie de l’homme?» (Cherix, — 2012, 8 и прим. 40). — Но Иисус так и не отвечает на прямо поставленный вопрос; см. след. прим.

³⁶⁸ Сочетание 12...πτ[α]χι πεц13ογοεищ 2π ουνπ[н], букв. «он получил свое время в каком-то числе» (ср. пред. прим.). — За этими словами, которыми Иисус отвечает вопросом на вопрос, скрывается известное не только гностическим текстам представление о том, что время жизни уже первых людей было ограничено — с одной стороны, звездами, с другой стороны, архонтами — создателями первого человека; так, например, архонты (ἄρχων), позавидовав Адаму, захотели сократить время (χρόνος) его и Евы жизни, но, поскольку изначально время этой жизни было определено судьбой (εἰσαρμένη) и «каждому человеку» (ἄπογα πογα) было определено (ὀρίζω) по тысяче лет, «согласно ходу светил» (κατὰ πλῆρομος πῆρεσφρογοεин), то каждый из семи архонтов смог забрать у этой жизни только по десять лет, поэтому и срок жизни Адама оказался 930 лет (*ПрМир* 121. 14–15 /*НХС* II. 5/; ср.: *Быт* 5. 5, а также уже *Быт* 3. 23: изгнание из рая, чтобы Адам не жил вечно). — Представление о том, что каждое последующее поколение людей хуже, чем предыдущее, и жизнь их по мере приближения конца света становится короче (ср. уже *Енох* 80. 2; Flemming–Rademacher, 102. 17 сл.), нашло свое полное выражение в манихейском учении, во многом зависящем от гностиков; с примерами не только из манихейских текстов см.: Хосроев, 2007, 183–202.

³⁶⁹ 13...2π пма 14πтацхи πтецмн[те]ро)-π 15[2]нтс 2π ουνπε м[н] пецар16χων. — Нет никакой необходимости брать сочетание 2π ουνπн в фигурные скобки как обязанное диттографии (ср. выше: стк. 13), как делают издатели (Kasser et al., 2008, 225): ведь как срок жизни Адама и его рода ограничен во времени, так и царство Саклы и его ангелов, которые создали Адама, когда-то придет к концу; см. выше: прим. 96.

³⁷⁰ Иуда задает вопрос, на который Иисус ранее уже отвечал; см. выше: 43. 14–23 и комм. ad loc.

Сказал Иисус: «Бог наказал (20) Михаилу давать взаймы дух (πνεῦμα)³⁷¹ людям, чтобы он служил (им)³⁷². Но (δέ) Великий³⁷³ наказал Гавриилу давать дух

³⁷¹ 20...εἶ ἵπνεῖπῃα букв. «давать духи»; ср. выше: 35. 7–8 «их дух». — Высказывание о том, что обычные люди получают «дух», а те, кто принадлежит «великому роду» Сифа, получают «дух и душу», противоречит не только тому, что было сказано выше: души (ψυχή) обычных людей умрут (43. 15–16, т. е. обычные люди имеют душу), но и гностической антропологии вообще, известной нам из других источников. Так, в трактате, который трудно отнести к какой-то конкретной разновидности гностицизма, но который точно передает суть антропологического представления любого гностика, читаем о том, что «существуют три человека и (три) их рода (γενεά) до скончания (συντέλεια) мира (κόσμος): духовный (πνευματικός), принадлежащий вечности (αἰών), душевный (ψυχικός) и земной (χοϊκός)» (*ПрМир* 122. 6–9 /*ННС* II. 5/), которые являются прообразами будущего человечества (эту трихотомию находим уже в *1Кор* 2. 14 сл.). В другом трактате «те, которые (происходят) из неколебимого рода и на которых сходит Дух жизни (πνεῦμα ἰπῶν?)», а именно «они будут спасены и станут совершенными (τέλειος)», противопоставляются всем «другим» (ἄλλοις), которым «постижение великих вещей» (ἐπινοῖα ἄλλοις) недоступно (*АпИн* 64. 18 сл. /*BG* 2/); ср. веру валентиниан в то, что «многие материальные, немногие душевные, но мало духовных; итак, духовное — спасаемо по природе, душевное же, будучи свободным в выборе, имеет способность как к вере и бессмертию, так и к безверию и погибели по своему выбору, материальное же гибнет по природе» (...πολλοὶ μὲν οἱ ὑλικοί, οὐ πολλοὶ δὲ οἱ ψυχικοί: σπάνιοι δὲ οἱ πνευματικοί. τὸ μὲν οὖν πνευματικὸν φύσει σφζόμενον, τὸ δὲ ψυχικὸν αὐτεξούσιον ὄν ἐπιτηδείότητα ἔχει πρὸς τε πίστιν καὶ ἀφθαρσίαν καὶ πρὸς ἀπιστίαν καὶ φθοράν κατὰ τὴν οἰκείαν αἴρεσιν, τὸ δὲ ὑλικὸν φύσει ἀπόλλυται: *Clem., Exc. Theod.* 56. 2–3) и т. п. — Поэтому, принимая во внимание это устойчивое клише, а также то, что автор *ЕвИуд* делит людей не на три рода, а на два («род людей» и «род Сифа», т. е. «род людей» объединяет и «душевных», и «земных»; такая же дихотомия, как и в *АпИн*), можно осторожно предположить: а не стояло ли первоначально в тексте «душа» вместо нынешнего «дух»?

³⁷² Эту трудную и, возможно, плохо понятую самим переводчиком фразу: ²⁰...εἶ ἵπνεῖπῃα ἡν²¹ρῶμε ναῦ εὑψῳψε επεγ²²ψαп можно толковать по-разному. Первая возможность: «...давать взаймы духи (plur.) людям им (scil. людям), причем они (scil. духи) служат (scil. людям, пока они живы)»; отсюда и переводы с разным, правда, пониманием значения глагольной формы εὑψῳψε и того, к чему она относится («причем они служат»: духи ли служат человеку, или люди служат Богу): «...to give the spirits of people to them as a loan, so that they (люди) might offer service» (Kasser et al., 2007, 225); «...to loan the spirits of human beings to them so they (люди) might worship (him)» (King, 2007, 119); «...to give (only) the spirits of humans to them, serving (духи) as a loan» (Schenke-Robinson, 2008, 95); «...to give spirits to humans: on loan while they render service» (Turner, 2008, 236); «...de donner aux hommes les esprits en prêt, dans leur intérêt, en vue du service» (Cherix, —2012, 8). Эти переводы предполагают, что «дух» дается человеку взаймы («напрокат», «безвозмездно»), т. е. на время жизни человека; ср. †επεγ²²ψαп для передачи χίρηπн, «даю взаймы», в *Лк* 11. 5, хотя это словоупотребление характерно для бох., в саид. в том же значении обычно употребляется †εμнсе (*Сгм*, 503b; 186a). — Вторая возможность: «...давать духи людям под залог», т. е. давать под какое-то обеспечение с намерением получить больше, чем дал; так, например, *Плиш*: «...die Geister der Menschen ihnen zu einem Dienst als Darlehen zu geben» (Plish, 2006, 13) и *Нагель*: «...den Menschen ihre Geister als Darlehen zu geben, indem sie dienen» с примечанием, что синонимом Darlehen могут быть Angeld, Untergpfand и со ссылкой на *2Кор* 1. 22 и 5. 5, где находим сочетание δίδωμι τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος, «даю (в) залог духа» (Nagel, 2007, 255, прим. 125); заметим, однако, что это греческое сочетание передается и в саид., и в бох. как †ἵпᾱрнв; ср.: «...ihnen als Leihgabe

(πνεῦμα) великому роду (γενεά), над которым нет царя³⁷⁴ — (25) дух (πνεῦμα) и душу (ψυχή). Поэтому [остальные?] души (ψυχή)³⁷⁵ (5[4]) [...] свет [...] хаос [...] окружать (5) [...] ³⁷⁶ дух (πνεῦμα) внутри вас³⁷⁷, [которому] вы позволяете обитать

zu geben zur Unterstützung» (Wurst, 2012, 1232). — Так или иначе, но автор далее не развивает эту мысль, но смысл фразы очевиден: простые смертные получают от Михаила во временное пользование «дух» (очевидно, имеется в виду «Дух жизни»; см. выше: прим. 115 с цитатой из *АпИн* и пред. прим.), а те, кто принадлежит «великому роду» Сифа, получают от Гавриила «дух и душу»; *Тёрнер* на основании этой фразы утверждает, что принадлежат к «великому роду» получают «дух и душу» (spirit and soul), простые же смертные «не получают души, но только духи, т. е. дыхание жизни, взаймы, пока “их дыхание не отделится от них” (43. 14–22) во время смерти» («...all the other humans received no soul, but only human spirits, i.e. the breath of life, as a loan until “their breath separates from them” at death»: Turner, 2009, 121), но выше говорилось о том, что «род людей» всё же имеет души, но души смертные (43. 15–16 и комм. ad loc.), и это не единственное противоречие в утверждениях *ЕвИуд*.

³⁷³ 22...ΠΝΟC «Великий» — имеется в виду «Великий невидимый Дух» (см. выше: 47. 8–9 и комм. ad loc.).

³⁷⁴ 24...ΤΝΟC ΠΓΕΝΕΑ ΝΑΤΡΟ — сочетание «род, над которым нет царя» встречаем и в других гностических текстах; так, в трактате *ПрМир* говорится о том, что «существуют четыре рода: три принадлежат царям (ΠΡΡΩΟΥ) восьмого (неба), а четвертый род (γένος) — это совершенный (τέλειος) род без царя (ΑΤΡΟ), который выше, чем все они» (125. 4–6 / *NHC* V. 5/); ср.: «род (γενεά), над которым нет царства» (ΕΤΕ ΜΗ ΜΗΤΡΟ ΖΙΧΩC ΠΡΑΙ: *БлЕвг* 75. 17–18 / *NHC* III. 3/ и пар.) — заметим, что в этих двух сочинениях *мифологического гностицизма* «род без царя» никак не соотносится с Сифом; в *АпокАдам* также находим «род, над которым нет царя» (†ΓΕΝΕΑ (<...> ΠΝΑΤΡ ΡΡΟ ΕΖΡΑΙ ΕΧΩC: 82. 19–20 / *NHC* V. 5/). — ΑΤΡ ΡΡΟ передает греч. ἀβασιλευτος; см., например, в изложении учения наасенов (= офитов) ἡ ἀβασιλευτος γενεά ἡ ἄνω, т. е. «высший род без царя» (Hipp., *Ref. V.* 8. 2); ср. оставленное без перевода ἀΒΑΣΙΛΕΥΤΟC в коптском «Трактате без названия» 12 (*CodBr* 2; см. выше: прим. 75).

³⁷⁵ 25...ΕΤΡΕ ²⁶ΠΑΕΙ ΕΡΕ ΠΚ[ΕC]ΕΠΕ ΝΝΕΨΥΧΗ с переводом: «Therefore, the [rest] of the souls...» (Kasser et al., 2007, 225); восстановление принято всеми. — На ф. 2 в стк. 25 после второй п я вижу остаток какой-то буквы, которая вполне могла быть к (с характерным для к в этой рукописи хвостиком наверху влево у вертикальной ножки), но на месте ε отчетливо читается с, что отмечают и издатели, считая, что горизонтальная перекладина ε отвалилась «with a fiber of pararus».

³⁷⁶ На ф. 1 в строках 1 — первая половина 5-й сохранились отдельные слова (конец стк. 2: ΟΥΟΙΝ, «свет»; конец стк. 4 ΚΩΤΕ, «окружать»), ср., однако, реконструкцию в берлинском издании: [ΖΑΤΝΗ ΟΥΝΗΤΕΡΟ Ν]ΤΟΟΥ [ΔΕ ΝΕΥΩΚ ΕΖΟΥΝ ΕΠ]ΟΥΟΙΝ [ΑΛΛΑ ΕΥΕΜΟΥΝ ΖΗ ΠΚΟ]C[Μ]ΟC [ΖΩ Ε]ΡΨΤΗ ΕΧ[Ω ΜΗ] ΕΚΩΤΕ [ΝCΩC Π]..., т. е. [остальные] души «[пребывают под неким господством]. Они [не придут к] свету, [но умрут в этом мире. Прекратите говорить и] искать» духа внутри себя... (Brankaer–Bethge, 2007, 280, 281); вероятно, в коптском тексте этого издания опечатка, и вместо ΜΟΥΝ «пребывать» следовало бы читать ΜΟΥ «умирать». — Теперь на ф. 2 в конце стк. 3 отчетливо читается слово ΧΑΟC, показывающее, что вышеприведенное восстановление не имеет под собой оснований.

³⁷⁷ 5...ΠΝΑ ΠΖΗΤΤΗΥΤΗ — здесь Иисус обращается уже не к Иуде, а, вероятно, ко всем апостолам, и можно думать, что в начальных строках страницы, которые теперь почти не читаются, произошла смена участников беседы (ср.: Kasser et al., 2007, 227, прим. 5).

в этой плоти в родах (γενεά) ангелов (ἄγγελος)³⁷⁸. Но (δέ) Бог [...] знание (γνώσις) Адаму и тем, (10) кто с ним (?)³⁷⁹, чтобы (ἵνα) не могли господствовать над ними цари хаоса (χάος) и преисподней³⁸⁰.

Сказал Иуда Иисусу: «А что будут делать эти роды (γενεά)?»

(15) Сказал Иисус: «Истинно (ἀληθῶς) говорю вам³⁸¹: звезды исполняют <всякое дело> над ними всеми³⁸². А (δέ) когда (ὅταν) Саклас завершит свои времена,

³⁷⁸ ἄγγ[ε]λ[ο]ί τῶν γενεῶν καὶ τοῦ χάους — теперь на ф. 2 слово **САРЗ**, которое ранее восстанавливалось издателями ((САР)з), надежно распознается; многозначный предлог τῶν (букв. «в») в сочетании τῶν γενεῶν переводили по-разному: «(coming) from the generations» (Kasser et al., 2007, 227); «unter den Geschlechtern» (Nagel, 2007, 255); «aus dem Geschlecht» (Brankaer–Bethge, 2007, 281); «through the generations» (Schenke–Robinson, 2008, 95); «among the generations» (Turner, 2008, 236); «parmi les générations» (Cherix, –2012, 9). Здесь, очевидно, противопоставляется «дух», который принадлежит высшей сфере, и «плоть», которая «принадлежит» родам низших ангелов.

³⁷⁹ Издатели читают: ⁸...πνοῦτε δε ἀτι[ρ]εῦ[σ]τε ἐγνώσις ἀδάμ μ[η]νε ¹⁰τ[η]ν μα[κ]ρ[α]ν и дают перевод: «But God caused knowledge to be [given] to Adam and those with him» (Kasser et al., 2007, 227); на этой (хотя и правдоподобной с точки зрения смысла) реконструкции, т. е. «Бог сделал так, что знание было дано Адаму и тем, кто с ним», основаны все без исключения переводы, однако ни на ф. 1, ни на ф. 2 я не вижу в стк. 8 и начале стк. 9 следов этих букв; более того, там, где как первую букву стк. 9 издатели восстанавливают глагол τ «давать», на ф. 2 отчетливо видно, что здесь стояла, конечно, не буква (она же и глагол) τ, а скорее всего η. Все, что я могу разглядеть, это πνοῦ[τ]ε ...] γνώσις ἀ[δ]άμ μ[η]νε[...] μα[κ]ρ[α].

³⁸⁰ На ф. 2 отчетливо видно: ¹⁰...ῶν [α χ]ε νεῦρ̄ χοε[ι]с[]¹¹εροо[γ] ἄβ̄ η̄ [ε]ρ̄ωογ̄ ἄβ̄ε¹²хаос [μῆ] ἀμ̄п̄те: vac. — Стк. 12 не дописана, а пропущенная буква ρ̄ в глагольном сочетании ρ̄ χοε[и]с[] вписана над строкой; о сочетании «хаос и преисподняя» см. выше: 51. 7 и 52. 12–14.

³⁸¹ ¹⁶...ἀληθῶς τῶν ἡμῶν η̄¹⁷τη. — Иисус беседует с Иудой наедине, и обращение «говорю вам» выглядит здесь довольно неожиданно и обязано, скорее, клише. — Ср.: *Лк* 9. 27: λέγω δὲ ὑμῖν ἀληθῶς (= τῶν ἡμῶν η̄τη τῶν οὐμ̄ε), а также выше: прим. 172 и ниже: *ЕвИуд* 55. 24–25; 56. 11.

³⁸² ¹⁷...ἡσίου εἴπωκ̄ εἰω[λ] ¹⁸εχ̄π̄ η̄ε[ι] τηροῦ — пассаж был понят по-разному в зависимости от того, как был понят глагол хωκ̄ εἰω[λ]. Так, издатели предложили: «Truly I say you (pl.), above them all, the stars bring matters to completion» (Kasser et al., 2007, 227); ср.: «...über diesen allen vollenden es die Sterne» (Wurst, 2012, 1232); «...it is the stars that bring completion upon all things», т. е. «звезды приведут к завершению (или исполнят)». Ср. иное толкование, согласно которому сами звезды завершат свое существование: «...je vous (le) dis, c'(est) sur tous ces (épisodes) que les étoiles achèvent(то)nt (leur cours)» (перевод-толкование: Kasser et al., 2007, 250); «...je vous le dis, sur toutes celles-là, les étoiles s'accomplissent» (Cherix, –2012, 9); «...the stars come to an end over all these (things)» (Schenke–Robinson, 2008, 96). — Глагол хωκ̄ εἰω[λ] (здесь в наст. времени) передает, как правило, либо греч. πληρόω, «исполняю», либо τελῶω, τελειόω (с любыми приставками), «завершаю, заканчиваю», и может быть как переходным, так и непереходным. Если бы речь шла здесь о предсказании, то мы должны были бы ожидать будущее время (*Нагель*, толкуя фразу в том смысле, что в конце концов звезды прекратят свое существование, предложил исправить εἴπωκ̄ на εἴψ(ε)χωκ̄, т. е. на будущее время, с переводом: «Die Sterne über ihnen allen <werden> vollendet werden»

(20) которые ему были отведены³⁸³, придет их первая звезда вместе с родами (γενεά), и они завершат то, о чем (выше) было сказано. Тогда (τότε) они будут (25) блудодействовать (πορνεύω) в моем имени и будут убивать своих детей (55) и [...] и [...] ³⁸⁴эоны (αἰών), (5) которые несут свои роды (γενεά), ставя (παρίστημι) их в помощь Сакле³⁸⁵. [И] после этого придет [...]раиль, выводящий двенадцать колен (φυλή) [Израиля] из [...] ³⁸⁶чтобы (10) они служили Сакле [...] мое имя³⁸⁷,

(Nagel, 2007, 256, прим. 128; ср. уже Plisch, 2006, 13: «...die Sterne werden vergehen über ihnen allen»), — но, я думаю, что на вопрос Иуды Иисус сначала констатирует факт (все люди *сейчас* находятся под влиянием звезд), а затем уже дает предсказание («А когда Сакла завершит свои времена...»); поэтому фразу я понимаю в том же значении, как и в 40. 17–18 (Ἰησοῦς ἐτῆσιν ἐβόλῃ ἡρῶν ἡμῖν; см. комм. ad loc.), и осторожно предлагаю восстановить здесь случайно опущенное переписчиком прямое дополнение ἡρῶν ἡμῖν (= ἄπαντα) или т. п. — О роли звезд см.: 37. 5; 39. 13–14; 42. 7–8; 45. 13–14; 46. 1–2, а также выше: прим. 116–118).

³⁸³ 18...20τῶν δὲ 19εὐφρανῶν ἐβόλῃ ἡνεόου²⁰οἰσὶν ἡταῦτοσσοῦ παρ ἡμῶν ἡμῶν Σακλας... — Иисус говорит о том, что время правления Саклы и его архонтов ограничено; ср: «Ибо каждому (из архонтов) было определено (ὀρίζω) их время (χρόνος) в соответствии с (κατά) бегом (δρόμος) (небесных) светил» (*ПрМир* 121. 16 сл. /*ННС* II. 5/; ср.: *ibid.* 125. 28 сл.).

³⁸⁴ На ф. 1 и ф. 2 в начале первых двух строк 2 раза читается союз «и» (ἀγῶ), а стк. 4 закачивается ἀί, что позволяет восстановить ἀίῶν; ср., однако, решительную реконструкцию этих строк: ἰαγῶ ἡ[σῆῆκῶτκε ἡῆ ἡῆοοῦτ] 2αγῶ ἡ[σῆρ ἡῆοῦε ρι ἀνομια ρῆ παρ]ἡ с переводом: «and [lie with men, and commit (other) sins and lawless deeds in my name]» (Schenke-Robinson, 2008, 96 и прим. 78; ср.: Brankaer–Bethge, 2007, 282, 365); далее в рукописи несколько строк физически отсутствуют. — После выхода в свет критического издания (Kasser et al, 2007) *Вурсту* удалось сложить четыре ранее не отождествленных крошечных фрагмента, прочитать на них ρῆῆαλ ἡσακλας[... (что отчетливо видно на приведенной им фотографии), т. е. «слуга (или слуги) Саклы», и поместить новый кусок перед сохранившимся текстом, начинающимся со слов «моим именем», восстановив при этом предшествующую часть строки и сдвинув прежнюю нумерацию строк на две вниз; в результате имеем: «¹⁰...[слуги Саклы [...] ¹¹все, грешащие во имя мое, ¹²и твоя звезда...» (Wurst, 2009, 505–507). Теперь на ф. 2 отсутствующие в рукописи строки 5–11 по большей части читаются.

³⁸⁵ На ф. 2 читаю ...ἀίῶν ἐϋεῖνε νεῦγε[ἡεα ἐ]ῆπα⁶ρίστα ἡμοοῦ ἡσακλας[с — ср.: «...Äonen, (5) indem sie ihre Geschlechter (herbei)bringen und sie dem Saklas darbringen» (Wurst, 2012, 1232).

³⁸⁶ На ф. 2 читаю: ⁶...αἰῶν: ⁷ἡῆῆσῶσ ρῆῆ ἡῆ π[.]ραν ⁸εὐεῖνε ἡῆῆῆῆσῆο[ϋс] ἡῆϋ⁹ῆῆ ἡῆ[ἡῆ] ἐβόλ[ρ]ῆ ἡῆ [...] — подлежащее π[.]ραν *Meiер* (см. выше: прим. 10) оставляет без перевода, замечая: «Who is this? Israel or Istraël, angel of Israel?»; *Шеру* также оставляет слово без восстановления: «[.]rael» (Cherix, –2012, 9), *Вурст* восстанавливает: «[Is]rael» (Wurst, 2012, 1232). — Реконструкция ἡῆ[ἡῆ], т. е. «Израиль», сомнений не вызывает не только потому, что «двенадцать колен Израиля» является устоявшимся сочетанием, но и потому, что над этими тремя несохранившимися буквами отчетливо видна надстрочная черта, свидетельствующая о том, что имя было написано как *pomen sacrum*.

³⁸⁷ ⁹... [...] ἡῆ¹⁰сῆρ[ρ]ῆῆαλ ἡσακλας[[...] ¹¹...]π[α]ραν. — Больше этого на ф. 2 я не различаю; ср.: ⁹... [...] ἡῆ¹⁰сῆρ[ρ]ῆῆαλ ἡσακλας [ἡῆ ἡῆε(ἡε)]ῆ ¹¹ῆῆροῦ εῆρ ἡοῦε [οἡ ῆῆ]π[α]ραν и перевод: «...alle [Geschlechter] werden dem Saklas dienen, indem sie [wiederum]

(10) и³⁸⁸ твоя звезда будет [царствовать]³⁸⁹ над тринадцатым эоном (αἰών)³⁹⁰.
Α (δέ) после этого [засмеялся] Иисус.

[Сказал Иуда:] «Учитель, почему [ты смеешься надо мной?]³⁹¹.

sündigen in meinem Namen» (Wurst, 2012, 1232). — Автор подчеркивает, что иудеи (так же, как и его христианские оппоненты) служат не высшему Богу, а низшему демиургу.

³⁸⁸ В тексте ¹²αγω αγω обязано диттографии.

³⁸⁹ Издатели восстановили текст как ¹²...ϣναρ ε[ρο ν̄βι]πεκσιου... (в издании стк. 10), т. е. «твоя звезда будет царствовать» (Kasser et al., 2007, 229; Brankaer–Bethge, 2007, 282; Schenke–Robinson, 2008, 96); ср. еще две реконструкции: ϣναρ ε[ρο ν̄]πεκσιου..., т. е. «он будет царствовать над твоей звездой» (Nagel, 2007, 256, прим. 131), и «...he (Saklas) will [raise] your star» (Turner, 2008, 236).

³⁹⁰ ¹³εχ̄ν̄ пме̄з̄м̄нт̄[ϣом]те̄ на̄ιω̄ (в издании стк. 11). — Восстановление «тринадцатый» не подлежит сомнению, так как заполнить лауну можно только этим порядковым числительным, которое здесь, в отличие от двух предыдущих случаев (44. 21 и 46. 20), передано не буквенным обозначением, а словом. Слово αἰων, которым заканчивается строка, написано в форме суспензии αἰω̄, очевидно, чтобы не переносить одну букву (ν) на следующую строку. — Думаю, речь идет здесь о том, что Иуда, вырвавшись из числа «двенадцати учеников», будет символизировать новый, «тринадцатый эон», в котором «в последние дни» восторжествует иная вера, нежели исповедуемая прочими учениками (см. выше: 46. 19–24). — *Мейер* (Meuser, 2009, 68–70), на мой взгляд, совершенно справедливо возражая тем, кто «демонизирует» личность Иуды (см. выше: прим. 136), подчеркнул, что в некоторых гностических сочинениях «тринадцатый эон» (пме̄з̄м̄нт̄ н̄на̄ιω̄ν, пме̄з̄м̄нт̄ϣом̄те̄ ν̄ᾱιω̄ν) выступает или как место пребывания «Великого невидимого Бога» (πνοβ̄ на̄ζο̄ρᾱτος̄ ν̄νο̄ῡτε̄: *Кн̄Йеу* II. 52 /*CodBr* 1/), или как «место праведности» (πτο̄πος̄ ν̄τ̄δικ̄αῑος̄ ῡν̄ν), куда стремится вернуться павшая София (*Πισμ̄Соф* 50 /*CodAsc*/), и, следовательно, считает он, нет никаких серьезных оснований рассматривать упоминание в тексте «тринадцатого эона» и «тринадцатого демона» (см. выше: прим. 136 и 287) как указание только на область обитания творца низшего мира, с которым эти исследователи ассоциируют Иуду. Нисколько не убеждает меня возражение *ДеКоник*, которая считает эти примеры *Мейера* «problematic and unconvincing» на том основании, что ««Пистис София» — это очень поздний гностический текст IV в., написанный через две сотни лет после *ЕвИуд*», и что это сочинение, как и «Книги Йеу», от которых оно зависит, «do not represent a single school of Gnosis, but rather are an eclectic blend of Sethian, Valentinian and Manichaean instruction» и поэтому «it is not a representative of mid- to late second century Sethian Christianity» (DeConick, 2009, 255). Утверждая это, исследовательница, очевидно, уверена в том, что *ЕвИуд* представляет собой некое «чистое» сифианское учение, свободное от всякой эклектики. Те же аргументы против *Мейера* (*Πισμ̄Соф* и 1–2 *Кн̄Йеу* — «the clearly later and non-Sethian works») приводит и *Тёрнер* (Turner, 2009, 132, прим. 70), как будто забывая о том, что *ЕвИуд* само является весьма эклектичным и далеким от того, чтобы представлять строгую систему богословия (ср. выше: прим. 83). — Если опираться только на текст, то я также не вижу никакого основания делать заключение, что «the thirteenth aeon is more likely to be a region/divinity between paradise and the twelve» (Gathercole, 2009, 495–497).

³⁹¹ ¹⁵...π̄τ̄ᾱξ̄ ¹⁶ε̄τ̄ν̄[ε̄ ο̄ῡ κ̄σ̄ω̄βε̄ ν̄σ̄ω̄ν:], «почему ты смеешься над нами?» (в издании стк. 13–14). — Так, на основе параллели в 34. 4, восстанавливают и переводят издатели (Kasser et al., 2007, 229). Учитывая, однако, то, что беседа происходит наедине, а также отсутствие всяких следов ν̄σ̄ω̄ν в рукописи, я предпочитаю восстановить ν̄σ̄ω̄ῑ «надо мной»; ср., однако, выше: 54. 16–17.

Отве[тил (15) Иисус и сказал:] «Я смеюсь [не над тобой]³⁹², но ((ἀλλ)ᾶ) над заблуждением (πλάνη) звезд³⁹³, потому что эти шесть звезд блуждают с этими пятью воителями (πολεμιστής), и все они (20) погибнут вместе с их созданиями (κτίσμα)»³⁹⁴.

**[Беседа Иисуса с Иудой о судьбе мира и предсказание предательства:
55. 21–57.20]**

Сказал же (δέ) Иуда Иисусу: «А что будут делать те, кто был омыт в твоё имя?»³⁹⁵

Сказал Иисус: «Истинно (ἀληθῶς) (25) говорю [тебе]: это омовение (56) [...]мое имя [...]»³⁹⁶ (5) из всего рода (γένεα) земно(родно)го человека

³⁹² 17...εἰσω¹⁸[βε ἴσωτ]η ἀ[η] (в издании стк. 15–16). — Так восстанавливают издатели с переводом: «I am not laughing [at] you» (Kasser et al., 2007, 229); теперь на ф. 2 читается σωβε ἴ[...], подтверждая реконструкцию: «я смеюсь над...», но никакого следа местоимения ἴσωτ]η «над вами» я не вижу. Если в предыдущей фразе мы восстанавливаем «надо мной», то здесь мы должны ожидать ...ἴσωκ], «над тобой». Следов отрицания ἀ[η] я на фотографиях не вижу, но контекст и следующий далее противительный союз [(ἀλλ)ᾶ] предполагают, что отрицание здесь было.

³⁹³ На ф. 2, хотя текст сильно разрушен, я различаю вслед за издателями: 18...αλ]ᾶ [ἴ] σα τε πλα¹⁹ηη ηἰσίου (Kasser et al., 2007, 229; в издании: стк. 16–17).

³⁹⁴ 19...πεεῖσοοῦ ἡ²⁰σίου πλάνα μῆ πεεῖτοῦ ἡπο²¹λεμιστῆς αὑω ναῖ τηροῦ σε²²на тако μῆ неῦκτίσμα: (в издании стк. 17–20) — можно думать, что «шесть звезд» — это шесть планет, т. е. пять известных тогда планет + Луна; здесь, очевидно, обыгрывается связь греческих понятий πλάνη «заблуждение» и πλανήτης ἀστῆρ «блуждающая звезда», т. е. «планета». «Пять воителей» — это, скорее всего, владыки хаоса (см. выше: 52. 11–14 и комм. ad loc.); ср.: Logan, 2009, 11, прим. 59.

³⁹⁵ 24...ηεῖτα ὑχωκῆ²⁵εῖ πεκран: «были крещены...» (в издании стк. 22–23). — Так переводят пассивную форму глагола χωκῆ все без исключения исследователи, никак при этом не комментируя: «...die auf deinen Namen *getauft worden sind*» (Plisch, 2006, 13); «...die, die in deinem Namen *getauft sind*?» (Nagel, 2007, 256 = Wurst, 2012, 1233); «...who *have been baptized* in your name?» (Schenke-Robinson, 2008, 96 = King, 2007, 121; Turner, 2008, 236); «...qui *ont été baptisés* en ton nom?» (Cherix, –2012, 9). — Проблема понимания этого пассажи зависит от понимания глагола χωκῆ, который соответствует, как правило, λοῦω / λοῦομαι, т. е. «омываю, омываюсь», или суш. λουτρόν (Wilmet, 1959, 1623), но никогда не передает βαπτίζω / βαπτίζομαι, т. е. «погружаю(сь)» в значении «крещу(сь)», для этого в известных нам коптских текстах, которые можно проверить по греческому оригиналу, либо оставляется без перевода греч. βαπτίζω, βάπτισμα, либо используется глагол ωмс; см., например, «...омыл он раны и крестился» (...ἔλουσεν ἀπὸ τῶν πληγῶν καὶ ἐβαπτίσθη), что в саид. тексте передано как αϥχокмоу <...> αϥχиваптисма, а в бох. αϥχокмоу <...> αϥβωмс. Учитывая, однако, что λοῦω / λουτρόν часто используется в греческих текстах как синоним βαπτίζω, βάπτισμα (см.: PGL, 812–813) и что *ЕвИуд* содержит полемику с ритуальной практикой оппонентов, вполне можно допустить, что автор имел в виду обряд крещения церковных христиан (см. выше: прим. 127), хотя, возможно, за двумя разными глаголами скрывалась и разница в проведении обряда: один «погружением» посвящаемого, другой «омовением» (ср.: Pagels, 2009, где этот вопрос, к сожалению, не рассматривается). — В переводе я сохранил значение «омовение», которое присуще коптскому глаголу.

³⁹⁶ (55) 25...πεεῖχωκῆ (по поводу χωκῆ см. пред. прим.); далее на фрагменте, содержащем правую часть строк 56. 1–4, читаются лишь сочетание 1...]παραν (в конце строки),

Адама³⁹⁷. Того, который меня несет (φορέω), завтра подвергнут мучению (β[α]σαίνιζω)³⁹⁸. Истинно (ἀμήν) [говор]ю вам [ни (10) одна] рука смертного человека не согрешит против меня³⁹⁹. Истинно (ἀληθῶς) (15) говор[ю] тебе, Иуда: [Те, кто] приносит жертвы (θυσία) Сакле [...] все⁴⁰⁰ [...] ⁴⁰¹ все вещи, [явля-

«мое имя» и на стк. 2–4 отдельные буквы; далее в рукописи около пяти строк отсутствуют. — Теперь ф. 2 позволяет частично заполнить следующую далее большую лакуну в рукописи (стк. 5–13).

³⁹⁷ На ф. 2 я читаю: ... $\eta\alpha^5\zeta\omega$ [...] $\epsilon\upsilon\omicron\lambda\ \bar{\eta}\tau\tau\epsilon\gamma\epsilon\eta\alpha\ \tau\eta\rho\bar{\varsigma}\ \bar{\eta}\alpha[\lambda\lambda]\bar{\eta}\ \mu\eta\mu\kappa\alpha\zeta$, где восстановление «Адам» не вызывает сомнения; ср. об Адаме в *Прем* 7. 1 как о «первозданном земнородном», где $\gamma\eta\upsilon\epsilon\nu\acute{\iota}\varsigma$ передано в саид. как $\bar{r}\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\kappa}\alpha\zeta$ (ср. бох. $\bar{r}\bar{e}\bar{m}\bar{\eta}\bar{\kappa}\alpha\zeta$ для передачи греч. $\chi\omicron\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ «земной» в *IKop* 15. 47). — *Вурст* в своей интернет-транскрипции восстанавливает в этом пассаже и глагол: $\zeta\eta\alpha^5\zeta\omega$ [τ]ε $\epsilon\upsilon\omicron\lambda\ \bar{\eta}\tau\tau\epsilon\gamma\epsilon\eta\alpha\ \tau\eta\rho\bar{\varsigma}\ \bar{\eta}\alpha[\lambda\lambda]\bar{\eta}\ \mu\eta\mu\kappa\alpha\zeta$ и переводит: «...er wird (5) das ganze Geschlecht des Adams, des irdischen Menschen, austilgen» (*Wurst*, 2012, 1233).

³⁹⁸ На ф. 2 отчетливо читается: $\mu\epsilon\tau\bar{\rho}\ \tau^7\phi\omicron[\rho\epsilon\iota]\ \bar{\eta}\mu\omicron\acute{\iota}\ \rho\alpha\sigma\tau\epsilon\ \varsigma\epsilon\eta\alpha\bar{\rho}^8\bar{\nu}[\lambda\varsigma\alpha\eta\eta]\bar{\iota}\varsigma\epsilon\ \bar{\eta}\mu\omicron\zeta$ — так восстанавливает и *Вурст* в интернет-транскрипции, и эта реконструкция не вызывает сомнения: для первого глагола см. параллель в 5б. 19–20 (...ετφορει ημοει), вторым глаголом (исходя из $\bar{\nu}$ [...]ιςε) в этом контексте мог быть лишь греч. βασαίνιζω. — Разумеется, подвергнуть мучению могут лишь «плотскую» оболочку Иисуса. Подробнее см. выше: прим. 106 и ниже: Приложение 2.

³⁹⁹ ... $\rho\alpha\mu\eta\eta\bar{\eta}\ \tau^9[\chi\omega\ \bar{\eta}]\mu\omicron\varsigma\ \eta\eta\tau\bar{\eta}\ \chi\epsilon\ \bar{\eta}\bar{\eta}\ \tau^10\lambda\lambda\omicron[\gamma\epsilon\ \bar{\eta}]\kappa\iota\chi\ [\bar{\eta}\bar{\rho}]\omega\mu\epsilon\ \epsilon\psi[\lambda]\zeta^11\mu\omicron\gamma\ [\eta\alpha\bar{\rho}\bar{\eta}]\omega\bar{\rho}\epsilon\ \epsilon\bar{\rho}\omicron\iota$: — все реконструкции предложены *Вурстом*, и его исходный текст согласуется с тем, что я вижу на ф. 2 (ср. его же восстановление стк. 9–12 ранее: *Wurst*, 2009, 506–507 с фотографией). — Начальное «аминь» вполне распознается, и реконструкция следующего далее глагола не вызывает сомнения; ср. такую же вводную фразу выше: 34. 15–16; 37. 1; 39. 7–8; 42. 17–18; 44. 8; $[\bar{\rho}]\omega\mu\epsilon\ \epsilon\psi[\lambda]\zeta\mu\omicron\gamma$, букв. «человек, который обычно умирает», очевидно, соответствует сочетанию $\rho\omega\mu\epsilon\ \bar{\eta}\theta\eta\eta\tau\omicron\varsigma$, т. е. «смертный человек», которое не раз встречается в тексте: 37. 7; 44. 5–6; 45. 15. — Даже если реконструкция $[\eta\alpha\bar{\rho}\bar{\eta}]\omega\bar{\rho}\epsilon$ (зд. с отрицанием), т. е. «не согрешит», не столь очевидна, то значение всего пассажа не вызывает сомнения: Иисус, противопоставляя себя своей плотской оболочке, которая подвергнется мучениям, уверен в том, что его духовная сущность не претерпит никакого вреда.

⁴⁰⁰ ¹³... $\chi\epsilon\ \eta[\epsilon\tau\tau]\lambda\lambda\epsilon\ \theta\upsilon\varsigma\iota\alpha\ \epsilon\bar{\rho}\bar{\rho}\alpha\bar{\iota}\ \tau^14\eta\varsigma\alpha\kappa\lambda\lambda[\varsigma\epsilon\text{.....}]\omicron\gamma\ \tau\eta\rho\upsilon$. — Последнее слово $\tau\eta\rho\upsilon$, т. е. «все» (описана над υ), читается только на ф. 2, на ф. 1 строка обрывалась на $\omicron\gamma\tau$ [...], откуда последовали и реконструкции: $\bar{\eta}\varsigma\alpha\kappa\lambda\lambda[\varsigma\epsilon\ \epsilon\tau\epsilon\ \mu\epsilon\upsilon\eta]\omicron\gamma\tau[\epsilon\ \mu\epsilon]$, т. е. «...Сакле, [который является их богом]» (*Brankaeг-Bethge*, 2007, 282); $\bar{\eta}\varsigma\alpha\kappa\lambda\lambda[\varsigma\epsilon\ \psi\alpha\gamma\eta\eta]\omicron\gamma\tau\epsilon\ \epsilon\bar{\rho}\omicron\zeta[\chi\epsilon]$ [... «...Сакле [которого называют]: [...]» (*Schenke-Robinson*, 2008, 96, прим. 80); ср. «...to Saklas [as if a] god [speaks] [in him]...» (*Turner*, 2008, 236), ни одна из которых не подтверждается читаемым теперь $\tau\eta\rho\upsilon$. — Тем не менее, смысл утерянного очевиден: всех тех, кто приносит жертвы Сакле, а следовательно, и апостолов (ср. выше: 34. 10–11), и тех, кто следует их учению, т. е. церковных христиан, в конце концов постигнет участь архонтов и их творения; ср.: «[Лишь то] время (χρόνος), которое отведено им в соответствии с их заблуждением (πλάγη), будут править они (церковные христиане. — А. Х.) над малыми сими (над подлинными гностиками. — А. Х.)» (*Анок-Петр* 80. 8 сл. / *NHC VII*. 3/).

⁴⁰¹ Далее три с половиной строки (ф. 2: 14–17; в издании: 13–16) разрушены, читаются лишь отдельные буквы.

ющиеся плохими /?/]⁴⁰². Ты же (δέ) превзойдешь их всех⁴⁰³, ибо (γάρ) человека, который несет (φορέω) (20) меня, ты принесешь в жертву (θυσιάζω)⁴⁰⁴.

⁴⁰² 18 ρωβ ннм ε[γ]ζοογ (в издании это стк. 17) — так читают издатели и переводят: «every thing that is evil» (Kasser et al., 2007, 231). И на ф. 1, и на ф. 2 я читаю только: ε[...]οογ (никаких следов ζ нет, поскольку первая о примыкает к дыре) и вижу, что в лакуну может уместиться не менее трех букв; оставляя в своем переводе реконструкцию издателей, замечу, что вся эта фраза, следующая за лакуной (см. пред. прим.), не имеет контекста, а окончание разрушенного слова предоставляет бесконечное количество вариантов его реконструкции.

⁴⁰³ 18 ...нтоκ 19 δε κηδρ ζογο εροογ тн²⁰ρογ (так на ф. 2; в издании это стк. 17–19). — Отметив, что глагольное сочетание ρ ζογο «превосходить, иметь в изобилии, иметь преимущество» (ср. 46. 16–17 и комм. ad loc.) в большинстве случаев передает греч. глагол περισεύω с тем же значением, подчеркну, что эта фраза ставит важный вопрос: а как оценивает Иисус будущее предательство Иуды? Как хорошее деяние или как плохое? — Второе толкование защищает *Леншо*, который, комментируя этот пассаж, настаивает на том, что здесь этот глагол, хотя сам по себе и нейтральный, несет сугубо отрицательные коннотации («...a toujours une connotation négative») на том основании, что всякое упоминание о «жертвоприношении» в *ЕвИуд* всегда оценивается отрицательно (39. 25–28; 41. 1–2); поэтому, связывая это высказывание с предшествующей фразой «все вещи, [являющиеся плохими]» и не отмечая, что она сильно повреждена (см. пред. прим.), он утверждает, что «нет никакого основания считать, что “принести человека в жертву” (об этом сочетании см. след. прим.) должно быть истолковано положительно» (Painchaud, 2006, 557–558; id., 2008, 175–177); убеждение в том, что Иуда, согласно *ЕвИуд*, совершил плохое деяние, стало теперь почти что opinio communis (см. выше: прим. 132–136); так, например, *Лирсон*, также ссылаясь на предшествующую фразу, утверждает, что как все жертвоприношения учеников приносятся Сакле, так и «Judas’s sacrifice is also an offering to Saclas, and is also evil» (Pearson, 2009, 145); другой исследователь несколько не сомневается в том, что, предавая Иисуса, «Judas will do worse than all of them (scil. ученики) by sacrificing the man that clothes him» (Sullivan, 2009, 198); ср.: «Judas’ iniquity will surpass all others, because he will commit the worst sacrifice» (Bermejo Rubio, 2009, 166) и т. п. — Но если оставаться только на почве текста и не вкладывать в него то содержание, которого в нем нет, то утверждение, что «Иуда превзойдет всех», т. е. будет иметь перед всеми преимущество, совсем не означает, что он превзойдет всех в наихудшем деянии: ученики, принося жертвы, поклоняются Сакле и совершают недостойное деяние (об этом прямо говорится в тексте), но Иуда «будет иметь перед ними преимущество», поскольку его жертва будет не Сакле, а высшему Богу, от которого пришел Иисус, одним словом, Иуда освободит небесного Иисуса от земной плоти. — Другое дело, что автор *ЕвИуд* (а точнее: та версия текста, которой мы располагаем) так и не смог внятно сформулировать ни содержание и суть «тайнства предательства», ни суть спасительной миссии Иисуса (ср. выше: прим. 102); ср. утверждение исследователя, который защищает «the idea of negative Judas»: хотя «the sacrifice made (or propitiated) by Judas will be a violent and dark action <...> the author has not said this in a straightforward manner. The author has only implied it through a comparison with the sacrifices made by other people» (Bermejo Rubio, 2009, 173–174).

⁴⁰⁴ 20 ...пршме гар етр φο²¹ρει нмоει ^{васкнар} θυσιасε²²нмоц (в издании: стк. 19–21); ср. выше: 56. 6–8 и комм. ad loc. — Речь идет о том, что пострадать от предательства Иуды может только материальная (телесная) оболочка, в которую заключен небесный Иисус, не подверженный никаким страданиям; см. выше: прим. 105–109 о докетизме и ниже: Приложение 2; ср. также комментарий к этой фразе с многочисленными примерами из гностических текстов: Nagel, 265–270. — Ср. в канонических евангелиях предска-

Уже (ἤδη) поднят твой рог⁴⁰⁵,
и твое негодование разгорелось⁴⁰⁶,
и твоя звезда взошла⁴⁰⁷,
и твое сердце [...] ⁴⁰⁸.

зание Иисуса, обращавшегося ко всем ученикам: «...один из вас предаст меня» (Мф 26. 21, Мк 14. 18 и Ин 13. 21); о глаголе *παράδωμι* см. ниже: прим. 428.

⁴⁰⁵ 22...*ἡ ἀναπέκταψ χισε* (в издании: стк. 21). — *Нагель* (Nagel, 2007, 257, прим. 135) приводит параллель из *1 Цар 2.1* и *2. 10*, где Анна начинает свою молитву словами: «Был возвышен мой рог в Боге моем», а заканчивает словами: «И возвысит (Господь) рог помазанника своего»: *ὑψώθη κέρασ μου ἐν θεῷ μου <...> ὑψώσει κέρασ χριστοῦ αυτοῦ*, что в саид. переводе имеет форму *παταψ ἀψχισε ἡμ παπνοῦτε <...> ηψχισε ηπταψ ηπεψχῖρσ*. Очевидно, что обе фразы несут сугубо положительные коннотации, и «возвысить рог» (ср. «Господь Бог <...> поднял для нас рог спасения», ...ἤγειρεν κέρασ σωτηρίας ἡμῖν: *Лк 1. 69*) означает не что иное, как получить помощь и поддержку от Бога, т. е. быть готовым; это же содержание вкладывает и Иисус в свои слова.

⁴⁰⁶ 23 *ἀψ πεκῶσητ ἀψμοῦτ* (в издании: стк. 22). — Сочетание *ῶσητ ἀψμοῦτ* хорошо известно из библейских книг (см., например, *Исаия 30. 27*: *καίόμενος ὁ θυμός* Господа и там же: *ἡ ὀργή τοῦ θυμοῦ*). — *ῶσητ* передает, как правило, греч. *θυμός* и, чтобы показать отличие от *ὀργή*, переводится в *СП* (думаю, не всегда верно) словом «ярость»: скорее всего, *θυμός* в ряде случаев (с тем чтобы избавить слово от ненужного отрицательного оттенка) нужно понимать как «негодование» (с безусловным оттенком внутренней решимости противостоять чему-то): ведь *θυμός* (scil. *ῶσητ*), а особенно если он исходит от Бога, может быть, как и *ὀργή*, праведным (например, *Рим 2. 8*: тем, кто «не покоряется истине <...> — *ὀργή καὶ θυμός* (= *οὔοργηт ηῖ οὔῶσητ*)» Бога, где сочетание лучше понимать не как «ярость и гнев» (*СП*), а как «негодующий гнев» или т. п. (ср.: *ira et indignatio* у Иеронима). — Но на кого направлено негодование Иуды? На Иисуса? Если на него, то за что? Ведь никаких оснований «негодовать» на Иисуса у Иуды не было. Простой перевод слова как «*Zorn, anger, wrath, colère*» может ввести в заблуждение и поэтому требует комментария. — Я склонен понимать эту фразу в значении: «Иуда исполнился негодующей решимости» сделать предназначенное ему, т. е. предать Иисуса, и «негодование» его, по всей видимости, могло относиться только к несовершенному миру и к тем, кто в своем заблуждении «приносит жертвы Сакле».

⁴⁰⁷ 24 *ἀψ πεксюψ ἀψῶψε* (в издании: стк. 23). — Глагол *ῶψ(ω)ψε* (Crum, 759b) был по-разному истолкован переводчиками: «and your star has passed by» (Kasser et al., 2007, 231 = Schenke-Robinson, 2008, 96); «und dein Stern hat seine Bahn durchlaufen» (Nagel, 2007, 257 и прим. 137, где автор не исключает и возможности понимать слово в значении «aufsteigen»); «...ist erloschen» (Brankaer–Bethge, 2007, 283); другие поняли этот глагол не как «проходить мимо», «заканчивать свой пробег», «гаснуть» или т. п., а в противоположном значении: «your star has ascended» (Turner, 2008, 236; ср. Brankaer, 2009, 409: «...in astronomical or astrological context the meaning “ascend” seems more appropriate»); «ton étoile a triomphé» (Cherix, –2012, 10). — Именно в значении «восходить, подниматься» я понимаю глагол в этой фразе: «твоя звезда достигла пика своего восхождения», т. е. «наступил твой звездный час». — Все люди находятся под властью звезд, и никто не может избежать судьбы (см. выше: прим. 116–117), но это вовсе не значит, что всё, определяемое той или иной звездой, может быть только плохим. В этой фразе я также не вижу никакого доказательства тому, что Иуда, по мысли автора сочинения, совершил плохой поступок, как это доказывают сейчас многие исследователи; ср. ниже: прим. 416.

⁴⁰⁸ В стк. 24 (на ф. 2: стк. 25) издатели заполнили лауну в одно слово как *πεκῶητ ἀ[ψαματ]τῖε*, т. е. «твое сердце [стало сильным]» (Kasser et al., 2007, 231; так же и Brankaer–

(5[7]) Истин[но (ἀληθῶς) говорю тебе]: тво[и] последние⁴⁰⁹ [...] α(5)νος (этого) зона (αἰών)⁴¹⁰ [...] и] цари стали слабыми, [и] роды (γενεά) ангелов (ἄγγελος) стали вздыхать, и злые [...] ⁴¹¹ (после того как) ар[хонт] (ἄρχων) уничтожен⁴¹². [И] тогда (τότε) (10) будет возвышен [...] ([...]πος) великого рода (γενεά) Адама⁴¹³, потому что прежде неба, земли и ангелов (ἄγγελος) существует этот род (γενεά) (проис-

Bethge, 2007, 282); возражение см.: Nagel, 2007, 258, прим. 138. — Ср. иную реконструкцию: πεκρητ̄ ἀ[ϰρη]τ̄ε с переводом: «...and your heart [has convulsed]» (Schenke-Robinson, 2008, 96, прим. 81); ср.: «...your mind was [set]» (Turner, 2008, 236). Отмечая, что текст испорчен, Шери, приведя несколько возможных вариантов реконструкции (ἀ[ϰμαμα]τ̄ε, ἀ[ϰμα]τ̄ε «а сгу», ἀ[ϰσoв]τ̄ε «s'est préparé», ἀ[ϰψив]τ̄ε «s'est transformé»), остановился на ἀ[ϰп̄ка]τ̄ε «ton coeur [s'est reposé] с указанием на сходное сочетание в Еккл 2. 23, которое соответствует греч. κοῦρᾱται ἡ καρδία, т. е. «сердце находит покой» (Cherix, — 2012, 10, прим. 49). Замечу, что на ф. 2 вместо τ̄ можно, скорее, читать γ̄.

⁴⁰⁹ Далее в рукописи до конца стк. 8 читаются лишь отдельные буквы и обрывки слов (ср. однако след прим. о чтении ф. 2). В берлинском издании строки 1–2 восстановлены: ¹...η̄εκ̄ζ̄ᾱεο[γ̄] η̄ζ̄οο[γ̄] η̄ε̄ η̄πε̄μα, т. е. «...твои последние [дни в этом месте]» (Brankaer-Bethge, 2007, 284); ср. η̄εκ̄ζ̄ᾱεο[γ̄] η̄ζ̄οο[γ̄]... (Schenke-Robinson, 2008, 96, прим. 82).

⁴¹⁰ Если на ф. 2 фрагменты совмещены правильно, то читается следующий текст: ⁴...]ν̄ᾱс̄о̄нос̄ η̄πᾱω̄η̄ ἀ̄ψ[...], где -о̄нос̄ является обрывком какого-то греческого слова (причем перед -о̄ оставлено чистое пространство как минимум в одну букву) и где вместо ἀ̄ψ[... можно читать ἀ̄ψ[... (тогда вполне возможно ἀ̄ψ[ω̄πε̄...); ср.: «[...die Die]ner (5) des Aons wurden[...» (Wurst, 2012, 1233); какое греческое слово имел в виду Вурст, переводя его как «слуги», я не знаю. — Думаю, однако, что здесь, скорее, могло стоять слово [χρ]оно̄с, которое вполне согласуется не только с последующим η̄πᾱω̄η̄, т. е. «[в]ре[мя] этого эона», но и со всем контекстом (ср. след. прим.). — Заметим, что χρο̄νος в коптском НЗ могло оставляться и без перевода, как это мы видим, например, в Деян 1. 7, где сочетание χρο̄νοῡс η̄ ка̄ро̄ӯс передано через η̄ο̄ῡο̄ε̄ω̄ η̄ η̄ε̄χρο̄но̄с (ср.: 1Фес 5. 1).

⁴¹¹ На ф. 2 я читаю: ⁶η̄ε̄ρω̄ῡ ἀ̄γ[ρ̄] δ̄ω̄η̄ ἀ̄γ[...]. Гε̄: ⁷η̄ε̄ᾱ η̄η̄ᾱγγε̄λο̄с̄ ἀ̄γ̄ᾱψ[α]ζ̄ο̄η̄-ἀ̄ψ̄ η̄πε̄θ̄ο̄ο̄ӯ η̄т[...]. Оо̄ӯ ⁸[...]πᾱρ⁹[χ̄ω̄η̄]... — Очевидно, речь здесь шла о бесславном конце царства архонтов и его сил. — В берлинском издании, до знакомства с ф. 2, была предложена реконструкция строк 6–8 (теперь 7–9): ⁶η̄т̄ок̄ д̄ε̄ κ̄η̄ᾱω̄η̄ ἀ̄ζ̄ο̄η̄ ⁷η̄п̄ψ̄ᾱ η̄κ̄р̄ӣε̄ ⁸η̄η̄ε̄ζ̄)о̄о̄ӯ [ε̄т̄η̄η̄]ἀ̄[γ̄ ε̄κ̄η̄]ἀ̄[η̄]ἀ̄[γ̄ ε̄]πᾱρ[χ̄ω̄η̄], т. е. «[но ты будешь сильно] вздыхать [и плакать, поскольку ты увидишь великого] ар[хонта]...» (Brankaer-Bethge, 2007, 284).

⁴¹² И на ф. 1, и на ф. 2 читаю: ⁹[...]πᾱρ¹⁰[χ̄ω̄η̄] [.]ϰ̄ω̄т̄ε̄ ε̄ω̄λ[... — Вурст читает ε̄ϰ̄ω̄т̄ε̄ ε̄ω̄λ и переводит: «[...] der Ar[chont,] indem er ausgetilgt wird» (Wurst, 2012, 1233); также и Шери с переводом: «[...] l'archonte étant anéanti» (Cherix, — 2012, 10); *Нагель* предложил исправить на Fut. III: ε̄ϰ̄(ε̄)ϰ̄ω̄т̄ε̄ с переводом: «Der Ar[chon] wird ausgetilgt <werden>» (Nagel, 2007, 258, прим. 139).

⁴¹³ Издатели читают: ¹⁰...ε̄ϰ̄η̄ᾱχ̄ӣс̄ε̄ η̄β̄ӣ η̄т̄[γ̄]п̄о̄с: ¹¹η̄т̄но̄к̄ η̄г̄ε̄η̄ε̄ᾱ η̄[α]д̄ам̄ — на ф. 1 и 2 хорошо видно, что от буквы, которую восстанавливают как π̄, сохранилась лишь правая ножка (очевидно, определенный артикль м. р. ед. ч., поскольку предшествующий глагол в ед. ч.: ε̄ϰ̄η̄ᾱ-), но далее рукопись обломана, и после дыры читается лишь [...] п̄о̄с: Поэтому лучше не настаивать на реконструкции η̄т̄[γ̄]п̄о̄с, которую принимают почти все исследователи в значении «образ» (ср., однако, «the place of the great generation of Adam»: Turner, 2008, 237, где, очевидно, подразумевается τόπος; ср. выше: 45. 17–18); более правдоподобным мне представляется восстановление η̄[κ̄ᾱρ]п̄о̄с, т. е. «плод» (ср. выше: 43. 13).

ходящий) от эонов (αἰών). (15) Вот, тебе было рассказано все. Подними свои глаза и посмотри на облако и на свет, который в нем⁴¹⁴, и на звезды, которые окружают его⁴¹⁵. (20) И звезда, которая указывает путь (προηγουμένος), — это твоя звезда⁴¹⁶.

[Явление Иуде облака света: 57. 21–58. 9 (?)]

Поднял же (δέ) Иуда глаза, увидел он облако света, и вошел он в него⁴¹⁷. (А) те, кто стоял внизу, (25) услышали голос, исходящий из облака и говорящий⁴¹⁸: (58) «[...] великий род (γε[νε]αί) [...] образ ([ε]ικ[ων]?)⁴¹⁹ [...] (5) [...]».

⁴¹⁴ 17 $\epsilon\iota\delta\alpha\tau\kappa\ \epsilon\pi\rho\alpha\epsilon\iota\ \kappa\alpha\iota\ \nu\epsilon\phi\omega\varsigma\ \epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\theta\epsilon\ \alpha\lambda\omicron\upsilon\ \mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\theta\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\tau\alpha\iota$: (в издании стк. 16–17). — Ср. ниже 57. 21–23, где Иуда в точности выполняет приказание Иисуса.

⁴¹⁵ 19 $\alpha\lambda\omicron\upsilon\ \nu\epsilon\phi\omega\varsigma\ \epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\theta\epsilon\ \epsilon\pi\omicron\varsigma$ (в издании стк. 18). — Фраза, по-моему, не дает никакого повода видеть в звездах, окружающих облако света, указание на двенадцать (?) иудейских начальников, которые участвуют в заключении Иисуса под стражу; ср., например: «these are the Jewish scribes / (and high priests?)...» (Brankaer, 2009, 410) или т. п.

⁴¹⁶ 20 $\alpha\lambda\omicron\upsilon\ \nu\epsilon\phi\omega\varsigma\ \epsilon\tau\omicron\ \mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\tau\alpha\iota$ – (в издании стк. 19–20). — О том, что у каждого человека есть своя звезда и она определяет его судьбу, см. выше: прим. 117–118. Оставленное без перевода греч. причастие προηγουμένος можно понимать и как «указывающая путь», и как, если следовать астрономической терминологии, «восходящая». В первом случае, который принят в моем переводе, слово оказывается синонимом глагола προάγω, как он используется в *Мф* 2. 9, где речь идет о звезде, «ведущей вперед» (т. е. указывающей путь) волхвов; по поводу второго значения, которое, впрочем, не меняет сути высказывания, см. Painchaud, 2006, 565; ср. также выше: прим. 407. — По-моему, нет ни малейших оснований привлекать эту фразу для доказательства тезиса о том, что Иуда является сугубо отрицательным персонажем, который лишь исполняет волю Небро; см., например: «...Judas' star moves through the heavens, which ascends above the other stars to Nebro-Ialdabaoth's realm, the thirteenth. From this realm, Judas will rule over the twelve archons below him...» (DeConick, 2009, 262).

⁴¹⁷ 21 $\iota\omicron\upsilon\delta\alpha\varsigma\ \delta\epsilon\ \alpha\epsilon\tau\iota\alpha\tau\epsilon\ \epsilon\pi\rho\alpha\epsilon\iota$ – 22 $\alpha\epsilon\tau\iota\alpha\tau\epsilon\ \epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\theta\epsilon\ \mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \alpha\lambda\omicron\upsilon\ \mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\tau\alpha\iota$ — Значение этой грамматически прозрачной фразы с однородными членами-подлежащими, из которых первое выражено именем собственным, а два других личным местоимением 3-го лица ед. ч. («Иуда... он увидел / $\alpha\epsilon\tau\iota\alpha\tau\epsilon$ / ... и он вошел / $\alpha\epsilon\tau\iota\alpha\tau\epsilon$ / ...»), у первых исследователей-переводчиков не вызывало затруднений и не требовало комментария: два местоимения «он» могут относиться только к Иуде (так, например: Kasser et al., 2007; Brankaer–Bethge, 2007, 371; Nagel, 2007, 231; Plisch, 2006, 14). Сомнение в том, что в случае второго «он» речь идет об Иуде, пришло вместе с толкованием Иуды не как «положительного героя», а как «демонического персонажа» (см. выше: прим. 136): так, исходя из того, что Иуда не мог войти в облако, поскольку дальнейший рассказ явно намекает на преобразование Иисуса (см. след. прим.), *Пеншо* настаивает на том, что в облако вошел Иисус; в подтверждение такой неожиданной смены подлежащего («En effet, on observe parfois un changement de sujet dans ce type de séquence syntaxique»: Painchaud, 2006, 564) исследователь приводит пример из *1Апок Иак* 17. 20–22 (*CodTch* 2), где фраза $\alpha\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\omega\mu\epsilon\tau\epsilon\ \mu\alpha\epsilon\ \alpha\lambda\omicron\upsilon\ \mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\tau\alpha\iota$... «Иисус явился ему, и он оставил свою молитву» не вызывает, по крайней мере у меня, затруднений, так как ... $\mu\alpha\epsilon$ «...ему» ясно показывает, что в следующей части предложения речь будет идти уже не об Иисусе, а о нем (scil. Иакове); в параллельной версии сочинения (31. 2–3 / *NHC* V. 3/) эта смена подлежащего подчеркнута противительной частицей $\delta\epsilon$: $\alpha\epsilon\tau\iota\alpha\tau\epsilon\ \epsilon\pi\omicron\varsigma\ \mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \mu\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\iota\tau\alpha\iota$... *Шенке-Робинсон* переводит: «Judas looked up and saw the luminous cloud. And he (i. e. Jesus) entered it» (2008, 98 с примечани-

И Иуда перестал видеть Иисуса⁴²⁰. Тотчас же (δέ) случился спор (καταστασί α) среди [...] ⁴²¹ стали роптать (10) [...] архиереи (ἀρχιερεύς)⁴²², потому что [он]

ем: «Christ's ascension in a Gnostic fashion, leaving the earthly Jesus behind») и, подробно разбирая эту фразу, также утверждает, что здесь в облако мог войти только Иисус: замечая, что «syntactically, the personal pronomen “he” of the phrase *he entered it* can refer back either to Judas or to Jesus», она приводит следующий аргумент: «Nevertheless, it is *hardly conceivable* that Judas would ascend and then immediately be back in order to betray Jesus in the next scene» (ibid., 66–67; курсив — А.Х.; те же доказательства см.: id., 2009, 86–87); так же рассуждает и Плиш, уверенный теперь (ср.: Plisch, 2006, 14), что в облако входит не Иуда, а Иисус, опираясь в своих аргументах на логику, присущую современному (а не древнему) читателю: как мог Иуда войти в облако, которое находилось над ним? Как мог он так быстро вернуться из облака в Иерусалим, чтобы уже в следующей сцене предать Иисуса (id., 2010, 395; автор также приводит новозаветные пассажи: *Мк* 1. 11–12 и т. п., в которых происходит смена подлежащего без того, чтобы назвать по имени новое действующее лицо; замечу, что ни в одном из этих пассажей никогда не возникало сомнения, о ком идет речь); *Нагель* также пересмотрел свой ранний перевод в пользу Иисуса (Nagel, 2009, 136–137). — Я же убежден, что «синтаксически» (поскольку на этой странице Иисус ни разу не упоминается) эта фраза может относиться *только* к Иуде, и ни один из приведенных аргументов не является решающим; решающим же здесь может оказаться неуклюжий стиль сочинения, изобилующий анаколуфами и пр., но не забудем при этом, что за коптским текстом стоял греческий оригинал, в котором эта фраза могла выглядеть только так: *ἀναβλέψας δὲ Ἰούδας εἶδον τὴν νεφέλην καὶ εἰσῆλθεν εἰς αὐτήν — и такая конструкция никак не предполагает смены подлежащего; с другой стороны, желая переводчик избежать двусмыслицы в этой фразе, он вполне мог бы закончить ее словами: ἀγὼ ἀἰῆς τωκ (= ἀγὼ ἀττωκ ἡβί ἰῆς) εἰσοῦν ερος, удлиннившими бы фразу всего на две буквы. И хотя строки 58. 5–6, ставшие теперь доступными на ф. 2 (см. комм. ad loc.), говорят, скорее, в пользу Иуды, я предпочитаю вместе с немногими исследователями (ср., например, Dunderberg, 2009, 218: «...it is far from clear *who* enters the cloud /Judas or Jesus?/...») оставить вопрос пока открытым; ср. также Sullivan, 2009, 192–194, где автор убежден в том, что «it is Judas who enters the cloud» (194), хотя и делает из этого вывод, который я не могу принять: «...Judas is transfigured into demon Jaldabaoth» (196); ср. также: «The *Gospel of Judas* also parodies (ср. выше: прим. 134) the Transfiguration story not by having Jesus transfigured, but instead by having Judas Transfigured into the same lesser god to whom the disciples sacrifice» (ibid., 199).

⁴¹⁸ ²⁴...ἀγ²⁵σωτην εὑσμη εσμηνῦ εβολ ²⁶ζῆ τβηπε ε[с]ζω ἡμος) --. — Очевидная аллюзия к рассказу о преображении Иисуса в канонических евангелиях, где, правда, облако осеняет участников видения: ἀγκλοοε (βηπi в box.) ἡγοοειн <...> ἀγὼ εἰс оусмн εβολ ζῆ τεκлоοε εсζω ἡμος (ἰδοὺ νεφέλη φωτεινὴ <...> καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα: *Мф* 17. 5 и пар.); следующая далее наверху страницы 58 лакуна оставляет открытым вопрос о том, к кому обращался этот голос и что он говорил. — Ср. также рассказ о Ное и тех, кто принадлежит «неколебимому роду укrywшихся от потопа “в облаке света”» (*АнИн* 28. 32 сл. /*ННС* II. 1;/ см. выше: прим. 113).

⁴¹⁹ На основе двух уцелевших слов была предложена такая реконструкция начальных строк: ¹χ[ε εἰс зннте сшооп ἡβi т]ноб нгε²[неа агὼ цшооп ζῆ тесζi]κων ἡβi [ααμαс ἡπογοοειн] с переводом: «[Behold, the] great generation [exists, and it exists the Adams of light (?) in its] image [...]» (Schenke-Robinson, 2008, 97, прим. 87).

⁴²⁰ ⁵...]αγὼ αἰοуаас ло εс⁶наγ [ε]ἰῆс — эта фраза, отсутствующая в рукописи, но теперь доступная на ф. 2, казалось бы, подтверждает ранее предложенное толкование

вошел в горницу (κατάλυμα) для своей молитвы (προσευχή)⁴²³. Были же там некоторые из книжников (γραμματεὺς), и [они] наблюдали (παρτηρέω) (за ним), чтобы (15) схватить его во время молитвы (προσευχή)⁴²⁴, ибо (γάρ) боялись они народа (λαός)⁴²⁵, потому что был он для всех как (ὡς) пророк (προφήτης)⁴²⁶.

(см. выше: прим. 417), что не Иуда, а Иисус вошел в облако (ср. также: Wurst, 2012, 1233, прим. 60), но вместе с тем можно предположить, что Иуда, скрытый облаком света, «перестал видеть» Иисуса, оставшегося на земле. Здесь, как и выше, я воздержусь от окончательного суждения.

⁴²¹ 6... $\overline{\text{NTEYNOY}} \Delta \epsilon \alpha \varsigma \overline{\text{7}} \omega \psi [\eta] \epsilon \overline{\text{NBIOUKATACTACIA}} \overline{\text{8}} \overline{\text{N}} [\overline{\text{NIO}}] \Upsilon \Delta \Delta \overline{\text{I}} \epsilon \overline{\text{ZOY}} \epsilon \overline{\text{E}} [\dots]$ — так прочитал *Wurst* (на ф. 2 в стк. 8 я не различаю ничего, кроме предлога $\overline{\text{2N}}$), и реконструкция $\overline{\text{2N}} [\overline{\text{NIO}}] \Upsilon \Delta \Delta \overline{\text{I}}$ «среди иудеев» представляется вполне возможной, поскольку дальше речь идет об «их архиереях» (ср. след. прим.); следующее далее $\epsilon \overline{\text{ZOY}} \epsilon \overline{\text{E}} [\dots]$, т. е. «более, чем [...]», вызывает у меня сомнения.

⁴²² Издатели читают: $\overline{\text{9}} [\dots] \text{vac} \alpha \chi \overline{\text{KPRPM}} \text{vac} [\Delta \epsilon] \overline{\text{10}} \overline{\text{N}} \zeta \overline{\text{I}} \overline{\text{N}} [\epsilon] \Upsilon \overline{\text{APXIEPEY}} \varsigma$ «стали роптать их архиереи» (Kasser et al., 235). — На ф. 1 и ф. 2 в начале стк. 10 отчетливо читается $\overline{\text{N}} \zeta [\dots]$ (возможно, с надстрочной чертой, как это обычно в нашем тексте в случае с частицей $\overline{\text{NBIO}}$), однако далее следует обрыв, а после дыры читается $\dots [\overline{\text{R}}] \overline{\text{XIEPEY}} \varsigma$, никаких следов $\overline{\text{N}} [\epsilon] \Upsilon$ нет; ср. примечание издателей о том, что $\overline{\text{I}}$, $\overline{\text{Y}}$ и $\overline{\text{A}}$ читаются лишь «in older photographic evidence only» (ibid.). — Глагол $\overline{\text{KPRPM}}$, передающий греч. $\gamma \overline{\text{OY}} \overline{\text{Y}} \overline{\text{O}} \zeta$ «роптать» или т. п. и обычно требующий после себя дополнения с предлогом «на (кого-то)» ($\overline{\text{P}} \overline{\text{R}} \overline{\text{O}} \zeta$, $\overline{\text{KAT}} \overline{\text{A}}$, $\overline{\text{P}} \overline{\text{E}} \overline{\text{R}} \overline{\text{I}} = \epsilon \overline{\text{ZOY}} \overline{\text{N}} \epsilon \overline{\text{E}}$, $\epsilon \overline{\text{T}} \overline{\text{B}} \overline{\text{E}}$), здесь употреблен (если, конечно, реконструкция издателей правильна) без зависимых слов, так же как, например, в *IKop* 10. 10.

⁴²³ $\overline{\text{10}} \dots \overline{\text{XENTA}} [\dots] \overline{\text{11}} \overline{\text{B}} \overline{\text{W}} \overline{\text{K}} [\epsilon \overline{\text{ZOY}}] \overline{\text{N}} \epsilon \overline{\text{PKATALYMA}} \overline{\text{N}} \overline{\text{12}} \overline{\text{TE}} \overline{\text{C}} \overline{\text{PI}} [\overline{\text{PO}}] \overline{\text{C}} \overline{\text{E}} \overline{\text{Y}} \overline{\text{X}} \overline{\text{H}} \overline{\text{N}}$ — издатели не восстанавливают подлежащее в этом придаточном предложении, но в примечании отмечают две возможности: $\overline{\text{NTA}} [\overline{\text{Y}} -]$ «они» или $\overline{\text{NTA}} [\overline{\text{C}} -]$ «он»; ср.: «...weil [sie, т. е. ученики] in das Gemach hineingegangen waren» (Wurst, 2012, 1233 с примечанием, что «ег» менее вероятно, потому что, как следует из дальнейшего рассказа, ученики были вместе с Иисусом). — Ср. в *Мк* 14. 14 и *Лк* 22. 11 вопрос Иисуса: «Где горница (κατάλυμα), в которой я мог бы есть пасху со своими учениками?», т. е. он пришел туда, чтобы совершить пасхальную трапезу; наш же автор, хотя и подчеркнул в самом начале текста, что Иисус «делал пасху» (33. 5–6; подробнее см. ниже: Приложение 1), здесь говорит только о «молитве», пасхи не упоминает.

⁴²⁴ $\overline{\text{12}} \dots \overline{\text{NEOYN}} \overline{\text{20}} \overline{\text{13}} \epsilon \overline{\text{INE}} \Delta \epsilon [\overline{\text{E}} \overline{\text{N}}] \overline{\text{MA}} \Upsilon \overline{\text{N}} \overline{\text{E}} \overline{\text{GRAMMA}} \overline{\text{14}} \overline{\text{TE}} \Upsilon \overline{\text{C}} \epsilon [\overline{\text{Y}}] \overline{\text{PARATHREI}} \overline{\text{XE}} \epsilon \overline{\text{Y}} \overline{\text{E}} \overline{\text{15}} \overline{\text{AMA}} \overline{\text{Z}} \overline{\text{T}} [\overline{\text{E}}] \overline{\text{MNO}} \overline{\text{C}} \overline{\text{21}} \overline{\text{RAI}} \overline{\text{2N}} \overline{\text{TE}} \overline{\text{E}}$ - $\overline{\text{16}} \overline{\text{PROSE}} [\overline{\text{Y}}] \overline{\text{X}} \overline{\text{N}}$. — Очевидно, книжники также находились в горнице. — Ср. *Лк* 20. 19–20: «И искали (ἐξήτησαν) книжники и архиереи, как бы наложить на него руки в этот час (в саид. переводе добавлена пояснительная фраза $\epsilon \overline{\text{BOPI}} \overline{\text{C}}$ “чтобы схватить его”) <...> И понаблюдав (παρτηρήσαντες = $\alpha \chi \overline{\text{PARATHREI}} \Delta \epsilon$), послали...»; ср. *Мф* 21. 46: «...и пытались схватить (κρατῆσαι = $\alpha \overline{\text{MAZTE}}$) его».

⁴²⁵ $\overline{\text{16}} \dots \overline{\text{NEYP}} \overline{\text{20}} \overline{\text{TEGAR}} \overline{\text{17}} \overline{\text{2N}} \overline{\text{C}} \overline{\text{M}} \overline{\text{P}} \overline{\text{LAOC}}$. — См. *Лк* 22. 3: $\text{o} \overline{\text{i}} \overline{\text{APXIEPEIS}} \text{kai} \text{o} \overline{\text{i}} \overline{\text{GRAMMATIS}} \text{c} \dots > \epsilon \overline{\text{FOBOYNTO}} \gamma \overline{\text{AR}} \text{TON} \overline{\text{LAON}}$, что в саид. переводе полностью соответствует фразе *ЕвИуд* (ср.: *Лк* 20. 19).

⁴²⁶ $\overline{\text{17}} \dots \overline{\text{XE}} \overline{\text{NEC}} \overline{\text{N}} \overline{\text{18}} \overline{\text{TOOTOY}} \overline{\text{TNROY}} \overline{\text{2W}} \overline{\text{C}} \overline{\text{PRO}} \overline{\text{19}} \overline{\text{FNTHC}}$. — Ср. слова толпы при входе Иисуса в Иерусалим: «Это пророк Иисус из Назарета...» (*Мф* 21. 11); Иисуса пытались схватить, но боялись народа, «потому что он был у них как пророк» ($\epsilon \overline{\text{LEI}} \epsilon \overline{\text{IC}} \overline{\text{PROPHET}} \overline{\text{HN}} \alpha \overline{\text{UTON}} \epsilon \overline{\text{I}} \overline{\text{XON}}$: *Мф* 21. 46), где саид. перевод этого стиха почти полностью совпадает с нашим текстом: $\epsilon \overline{\text{VOL}} \overline{\text{XE}} \overline{\text{NEC}} \overline{\text{N}} \overline{\text{TOOTOY}} \overline{\text{2W}} \overline{\text{C}} \overline{\text{PROFNTHC}}$. — Об этих новозаветных параллелях см. также: Nagel, 2007, 259, прим. 142.

И подошли они (20) к Иуде и сказали ему: «Что ты делаешь в этом месте? Ты — ученик (μαθητής) Иисуса»⁴²⁷. А (δέ) он ответил им по (κατά) их желанию. И (δέ) Иуда (25) получил деньги и передал (παραδίδωμι) его им⁴²⁸.

Евангелие (εὐαγγέλιον) Иуды.

⁴²⁷ 22̄Ἰ̄ΤΟΚ Π Ε ΠΝΑΘΗΤΗΣ Ἰ̄ΗΣ — ср. вопрос, обращенный к Петру, после взятия Иисуса под стражу: «Не из его ли учеников и ты?» (*Ин* 18. 17, 25).

⁴²⁸ 24̄...ἰοῦδας 25̄δε ἀρχὴ τῆς τριῶντησὶν ἀργύρου ἡμεροῦ ἡμερῶν»---. То, что Иуда «получил» деньги, а именно «(тридцать) серебряников», свидетельствует только *Мф* 26. 15: τριάκοντα ἀργύρια (разумеется, с оглядкой на *Зах* 11. 11–12), в *Мк* 14. 11 и *Лк* 22. 5 речь идет лишь об обещании первосвященников дать Иуде деньги без указания суммы, а в *Ин* речи о деньгах нет вообще. Для передачи греч. ἀργύριον в саид. *Мф* используется слово ʒaṭ, а в *Мк* и *Лк*, так же как и в нашем тексте, ʒṇʒomnt (с неопред. артиклем мн. ч.). — Глагол παραδίδωμι сам по себе не несет никакого этического оттенка, указывая здесь лишь на то, что Иуда «передал» Иисуса книжникам. Дальнейшие подробности, а именно «распятие», автор почему-то не счел нужным приводить, но очевидно, что дальнейшую судьбу Иисуса он представлял так же, как представляли ее Василид и его последователи; см. выше: прим. 106, 120, 151 и ниже: Приложение 2.

Приложение 1

К начальным строкам *ЕвИуд* (33. 1–6)



¹ΠΛΟΓΟ[С] ΕΤΖΗΠ ΝΤΑΠΟΦΑ
²ΣΙC Π[ΤΑ Ι]ΗΣ ΨΑΧΕ ΜΝ ΙΟΥΔΑΣ
³[ΠΙ]ΣΚΑΡΙΩΤ[НС] ΝΖΗΤῶ ^{vac} Π
⁴[Ψ]ΝΟΥΝ ΗΖΟΟΥ ΖΑ ΘΗ ΝΨΟ
⁵[Μ]ΝΤ ΗΖΟΟΥ ΕΜΠΑΤΕCΡ
⁶ΠΑΣΧΑ...

Так в критическом издании выглядит текст, который в буквальном переводе гласит: «Сокровенная беседа (λόγος) разъяснения (ἀπόφασις), в ко[торой] И[исус] говорил с Иудой Искариотом в течение восьми дней, трех дней до того, как он сделал пасху (πάσχα)». — Эти строки, которые можно назвать развернутым заглавием сочинения, или expositio, требуют комментария.

ΠΛΟΓΟ[С] ΕΤΖΗΠ ΝΤΑΠΟΦΑΣΙC⁴²⁹ — греческое слово λόγος употреблено здесь в нейтральном значении, никак не определяя жанр сочинения⁴³⁰. Вместе с тем

⁴²⁹ Смысл этих трех слов был понят по-разному, о чем свидетельствуют многочисленные варианты перевода: «Die verborgene Offenbarungsrede (λόγος + ἀπόφασις)» (Plisch, 2006, 7); «the secret doctrine (or, exposition: λόγος) of the ἀπόφασις» (Vliet, 2006, 138, 140)»; «le discours caché de la déclaration» (с примечанием: «déclaration: ou “réponse”»: Cherix, — 2012, 1; впервые опубликовано в 2006 г.); «le récit secret de la révélation» (Painchaud, 2006, 555); «the secret word of declaration» (Kasser et al., 2007, 185); ср.: «logos secret de (s)a declaration (solennelle)» (ibid., 237); «das geheime Gespräch (λόγος) der Unterweisung (ἀπόφασις)» (Nagel, 2007, 238); «die verborgene Rede, Apophasis» (Brankaer–Bethge, 2007, 263); «the secret revelatory discourse» (Meyer, 2007a, 53); «the hidden word of pronouncement» (King, 2007, 109); «the secret declaration of judgement» (Schenke–Robinson, 2008, 85); «the secret account of the revelation» (Turner, 2008, 229); «das geheime Wort der Offenbarung» с пояснением: «oder “Verkündigung”, “Darlegung”, “Erklärung”» (Wurst, 2012, 1226 и прим. 19).

⁴³⁰ Немецкие издатели, напротив, считают, что «dieses incipit definiert das literarische Genre der Schrift» (Brankaer–Bethge, 2007, 317); *Карен Кинг*, на мой взгляд, чисто умозрительно связывает λόγος в этом сочетании с началом «Евангелия от Иоанна»: «В начале было Слово», считая, что автор *ЕвИуд*, «весьма вероятно (very likely), был знаком с этим каноническим евангелием и, возможно, ссылаясь на него» (King, 2007, 122, comm.

сочетание *πλογο[ς] ἐτήρη* «сокровенное / тайное слово» находит параллели (правда, во мн. ч.: *πῶσαχε εἶηπ* = οἱ λόγοι ἀπόκρυφοί) в текстах из Наг Хаммади: *πᾶσι νε πῶσαχε εἶηπ* εἰτα *ἰς εἶτονῆ χοοῦ*... («Вот сокровенные слова, которые живой Иисус сказал...»: *ЕвФом* 32. 10 /*ННС II. 2/*)⁴³¹; *πῶσαχε εἶηп* *πᾶ* εἰта *αψαχε* *πᾶμῦ* *πᾶ* *σῶρ* *πῖογδас* *θωμас*... («Сокровенные слова, которые сказал Спаситель Иуде Фоме...»: *ФомАтл* 138. 1–2 /*ННС II. 7/*)⁴³². В приведенных примерах речь идет об «устном слове» или «беседе»⁴³³.

Значение последнего слова сочетания, ἀπόφασις, не встречающегося в Новом Завете, может быть понято только из контекста: поскольку автор *ЕвИуд* уже с самого начала начинает скрытую полемику с каноническими евангелиями, а именно с заявлением Иисуса, обращенным к двенадцати апостолам: «Вам дано познать тайны Царства Небесного» (*Мф* 13. 11 и пар.), то он вкладывает в уста Иисуса своего рода «разъяснение» о том, что в действительности познать эти тайны дано только Иуде. Таким образом, ἀπόφασις является здесь, совершенно очевидно, не именем от глагола ἀπόφημι со значением отрицания (и следовательно, за словом не скрывается представление об «апофатическом», т. е. об «отрицательном») ⁴³⁴, а именем от глагола ἀποφαίνω («показываю, раскрываю»

ad loc.). — Вспомним, что среди текстов из Наг Хаммади несколько сочинений, принадлежащих разным жанрам, имеют в своем названии слово λόγος: *ТрВоскр* (*ННС I. 4*), *ЛУч* (*ННС VI. 3*), *2СлСиф* (*ННС VII. 2*); ср. след. прим.

⁴³¹ *Пудерон*, подчеркнув сходство начальных слов *ЕвИуд* и *ЕвФом* и принимая во внимание, что апостол Фома за пределами Нового завета (в котором он выступает или как Θωμάς или как Θωμάς ὁ λεγόμενος Δίδυμος) иногда назван или просто Иудой (ἰογδас: *ДиалСпас* 125. 4 /*ННС III. 5/*; ...τὸν ἐμὸν δοῦλον, Ἰοῦδαν ὀνόματι: *Act. Thom. 2*; ср. также сирийскую версию *Act. Thom.* с последовательной заменой в одной из рукописей первоначального «Иуда» на «Фома»; подробнее см.: Мещерская, 1990, 197, прим. 3), или имеет два имени: Иуда Фома (Ἰούδας ὁ καὶ Θωμάς /*Act. Thom. 2/*; ἰογδас θωμас: *ФомАтл* 138. 2 /*ННС II. 7/*), а также то обстоятельство, что Иуда Фома выступает и как «близнец Христа» (ὁ δίδυμος τοῦ Χριστοῦ: *Act. Thom. 31*), «посвященный в тайное слово Христа» (συμψύστης τοῦ λόγου τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀποκρύφου: *ibid.* 38), предположил, что авторы и *ЕвИуд*, и *ЕвФом*, противостоят канонической евангельской традиции, в которой (Иуда) оказывался предателем, а Иуда Фома «неверующим» (*Ин* 20. 24–25), именно своих героев делали «восприемниками сокровенного знания» (что очевидно из начальных слов этих евангелий), и даже задал вопрос: «Peut-on aller jusqu'à soutenir que le rédacteur de l'Évangile de Judas a implicitement identifié l'un à l'autre?» (Pouderon, 2008, 83). — Но чтобы ставить такой смелый вопрос на основании расхожего для литературы подобного рода сочетания (λόγος ἀπόκρυφος), надо быть уверенным в том, автор *ЕвИуд* хорошо знал традицию об апостоле Иуде Фоме, а такой уверенности у меня нет.

⁴³² И *ЕвФом*, и *ФомАтл*, принадлежащие разным жанрам, заканчиваются собственно названием: «Евангелие от Фомы» и «Книга Фомы Атлета», приведенные же начальные слова обоих сочинений никак не показывают их принадлежность к тому или иному жанру; ср. об апостоле Матфвии и о тайных словах, услышанных им от Спасителя наедине (λόγους ἀποκρύφους, οὓς ἤκουσε παρὰ τοῦ σωτήρος κατ' ἰδίαν...: Hippol., *Ref.* VII. 20. 1).

⁴³³ Наиболее точно, на мой взгляд, значение слова λόγος в этом контексте передает *Нагель*: «Gespräch» (Nagel, 2007, 238 и комм.: 234–236).

⁴³⁴ В статье, посвященной анализу значения этого слова в *ЕвИуд*, *Ганье* пытался доказать, на мой взгляд, совершенно неубедительно (отталкиваясь прежде всего от спорной

или т. п.), которое имеет широкий спектр значений: «разъяснение»⁴³⁵, «утверждение», «доказательство» или даже «приговор»⁴³⁶.

Во всей же фразе ΠΛΟΓΟΣ ΕΤΖΗΠ ΝΤΑΠΟΦΑΣΙΣ я вижу явный отголосок высказывания Лк 8. 17 (ср.: Мк 4. 22; Мф 10. 26): «Ибо нет тайного, которое не стало бы явным, и нет скрытого, о котором бы не узнали и которое не стало бы очевидным» (οὐ γάρ ἐστιν κρυπτόν ὃ οὐ φανερόν γενήσεται οὐδὲ ἀπόκρυφον ὃ οὐ μὴ γνωσθῆ καὶ εἰς φανερόν ἔλθῃ); о этом свидетельствует противопоставление κρυπτόν / ἀπόκρυφον (= ΕΤΖΗΠ) и φανερόν (= ΑΠΟΦΑΣΙΣ) в обоих текстах. Таким образом, с одной стороны, эта беседа (λόγος) скрыта (ΖΗΠ) от недостойных и непосвященных; с другой стороны, она призвана разъяснить и сделать явным (ΑΠΟΦΑΣΙΣ) то, что единственному «призванному», т. е. Иуде, еще не ясно⁴³⁷.

Темное по смыслу (возможно, испорченное в ходе рукописной традиции) высказывание Ν[Ψ]ΜΟΥΝ ΝΖΟΥΥ ΖΑ ΘΝ ΝΨΟ[Μ]ΝΤ̄⁴³⁸ ΝΖΟΥΥ... букв. «в течение

статьи: Painchaud, 2006; см. выше: прим. 132), что ἀπόφασις означает здесь «'denial' (or 'exclusion')»: этим «отрицанием» автор *ЕвИуд* устами Иисуса «показывает, что предатель не является его любимым учеником» и что он не принадлежит к «святому роду»; «his 'denial' or 'exclusion' from the holy generation is actually what constitutes the ΑΠΟΦΑΣΙΣ» (Gagné, 2007, 383).

⁴³⁵ Вероятно, именно в значении «разъяснение» или т. п. употреблено это слово в названии сочинения Ἀπόφασις μεγάλη, которое Ипполит приписывает Симону Магу (Ref. VI. 11. 1).

⁴³⁶ См., например: «суд и приговор Господа» (ἡ κρίσις καὶ ἡ ἀπόφασις τοῦ κυρίου: Clem., Strom. IV. 170. 1). — Но едва ли в нашем случае речь идет о том, что этим словом автор *ЕвИуд* устами Иисуса хотел заявить об *эсхатологическом* содержании своего сочинения, как думает Шенке-Робинсон: «“The secret declaration of judgement <...>” seems to express precisely what Jesus is about to deliver <...>: a final verdict (scil. ἡ ἀπόφασις. — А.Х) on the orthodox church and its leaders. Thus the primary phrase provides <...> the overall eschatological theme prevalent in the entire composition» (Schenke-Robinson, 2009, 77).

⁴³⁷ Здесь не делается акцента на «откровении» в техническом смысле этого понятия. Для его передачи копты, как правило, оставляли без перевода греч. ἀποκάλυψις. Перевод этого слова как revelation (Kasser et al., 2006, 19 и прим. 2; ср. Plisch, 2006, 7: «Offenbarung») едва ли верен, поскольку слово ἀπόφασις в значении «откровение» не засвидетельствовано, на что указывает и *Нагель*, переводя слово как Unterweisung (Nagel, 2007, 238 и комм.: 236–237). — В немецком переводе *ПослПетр (NHC VIII. 2 и CodTch 1)* переводчики вставляют в текст пассажа, на месте которого в факсимильном издании лакуна (Kasser et al., 2007, 97), и оговариваются, что некоторые части коптского текста были предоставлены им *Вурстом* «aus dem unpublizierten Material des Codex Tchacos» (Bethge–Brankaer, 2012, 1196 прим. 1); там, где в *NHC VIII. 2* говорится: «Тогда какой-то *голос* (οὐςνн) случился им из света...», в версии *ПослПетр* из *CodTch* читаем: «[Da] kam eine Offenbarung aus [dem] Licht...» с примечанием, что «eine Offenbarung» передает ΑΠΟΦΑΣΙΣ коптского текста (ibid., 1202 и прим. 30 — коптский текст 3. 11–13 /*CodTch 1*/ доступен теперь на ф. 2). Контекст, кажется, показывает, что в этой фразе, следующей за серией вопросов апостолов, в слове ΑΠΟΦΑΣΙΣ акцент, как и в *ЕвИуд*, делается на «разъяснение» или т. п., которое апостолы получают в ответ на свои вопросы.

⁴³⁸ На фотографии отчетливо видно, что после ΝΨΟ[Μ]ΝΤ̄ находится еще одна плохо распознаваемая буква, не отмеченная издателями: по всей видимости, исходя из осо-

восьми дней, трех дней до...» вызвало у комментаторов серьезные затруднения⁴³⁹. По поводу не совсем ясной хронологии этого отрывка можно сделать несколько замечаний, не настаивая при этом на их непререкаемости.

Срок $\bar{\eta}[\psi]\mu\omicron\Upsilon\bar{\eta}2\omicron\omicron\Upsilon$, т. е. «в течение восьми дней»⁴⁴⁰, не появляется в дальнейшем тексте ни разу⁴⁴¹, и, учитывая то обстоятельство, что в евангельских или т. п. рассказах хронологические указания используются чаще всего как литературный прием, призванный лишь подчеркнуть историчность и достоверность повествования, благоразумнее будет не делать пока попыток объяснить скрытое, символическое (если оно, конечно, вообще было) значение⁴⁴² этих «восьми» дней⁴⁴³. Более того, поскольку $\bar{\eta}[\psi]\mu\omicron\Upsilon\bar{\eta}2\omicron\omicron\Upsilon$ расположено на двух строках

бенности написания буквы η в рукописи (верхний конец ее правой ножки всегда загнут влево, наподобие еврейской η), здесь должна читаться именно эта буква; в этом случае сочетание должно выглядеть как $\bar{\eta}\psi\omicron[\mu]\bar{\eta}2\omicron\omicron\Upsilon$.

⁴³⁹ См.: «during a week three days before he...» с примечанием, что это указание «probably intended to indicate a week» (Kasser et al., 2006, 19, прим. 3); ср. их же более позднее высказывание: «the exact meaning of ‘eight days’ and the relation to ‘three days’ is unclear» (Kasser et al., 2007, 185, прим. 3–4); см. также: «the odd calculation» (King, 2007, 124 /1:2/). Не проливают света и другие переводы: «während acht Tagen <...> drei Tage, bevor er ...» (Nagel, 2007, 238 «acht Tage lang <...> drei Tage bevor...» (Brankaer–Bethge, 2007, 263); ср. попытку перевода-пояснения: «on eight days, (ending) three days before he...» (Schenke–Robinson, 2008, 85; id., 2009, 77, прим. 9), где автор предлагает (на мой взгляд, весьма произвольно) разбить все повествование *ЕвИуд* на «восемь» дней, вводя в свой перевод такие подзаголовки: «Probably the Fourth Day...» или «Perhaps the Sixth Day...» (2008, 90, 92). — Заметим, что обычное обозначение недели в канонических евангелиях это $\sigma\acute{\alpha}\beta\beta\alpha\tau\omicron\nu$ (например: *Лк* 18. 12; ср. *ЕвИуд* 38. 15: $[\acute{\epsilon}]\beta\delta\omicron\mu\acute{\alpha}\varsigma$).

⁴⁴⁰ Начальное $\bar{\eta}$ - в этом сочетании передает либо греч. предлог $\delta\acute{\iota}\alpha$ с род. пад. во временном значении («в продолжение», т. е. в оригинале могло быть $\delta\acute{\iota}\alpha\ \eta\mu\epsilon\rho\acute{\omega}\nu$ $\delta\acute{\omicron}\kappa\tau\omega$), конструкция, которую мы находим в *Деян* 1. 3, где $\delta\acute{\iota}\alpha\ \eta\mu\epsilon\rho\acute{\omega}\nu\ \tau\epsilon\omicron\sigma\epsilon\rho\acute{\alpha}\kappa\omicron\nu\tau\alpha$ передано в саянском через $\bar{\eta}2\eta\bar{\epsilon}\bar{\eta}2\omicron\omicron\Upsilon$, либо предлог $\acute{\epsilon}\nu$ с дат. пад. в том же значении, что встречаем *Мф* 27. 40, где $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\rho\iota\sigma\acute{\iota}\nu\ \eta\mu\epsilon\rho\acute{\alpha}\varsigma$ передано через $\bar{\eta}\psi\omicron\mu\bar{\eta}2\omicron\omicron\Upsilon$, либо accusativum temporis (и тогда: * $\eta\mu\epsilon\rho\acute{\alpha}\varsigma$ $\delta\acute{\omicron}\kappa\tau\omega$), который по-коптски передается также при помощи $\bar{\eta}$ -, например, $\bar{\eta}\psi\omicron\mu\bar{\eta}2\omicron\omicron\Upsilon$ для $\tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \eta\mu\epsilon\rho\acute{\alpha}\varsigma$ в *Мф* 12. 40.

⁴⁴¹ Немотивированный срок «восемь дней», не заполненный никакими событиями, встречаем несколько раз и в канонических евангелиях: так, после того как Иисус предсказал ученикам свою смерть, «дней через восемь» ($\omega\sigma\epsilon\acute{\iota}\ \eta\mu\epsilon\rho\acute{\alpha}\iota\ \delta\acute{\omicron}\kappa\tau\omega$) было Преображение Иисуса (*Лк* 9. 28; заметим, что в параллельном рассказе в *Мф* 17. 1 и *Мк* 9. 2 говорится о «шести / $\acute{\epsilon}\xi$ / днях»); см. также рассказ о неверии Фомы, которому «через восемь дней» ($\mu\epsilon\upsilon\theta\ \eta\mu\epsilon\rho\acute{\alpha}\varsigma\ \delta\acute{\omicron}\kappa\tau\omega$) явился воскресший Иисус (*Ин* 20. 26). — По поводу числа «восемь» ср. также *Лк* 2. 21 ($\eta\mu\epsilon\rho\acute{\alpha}\iota\ \delta\acute{\omicron}\kappa\tau\omega$) и *Лев* 12. 3 ($\tau\eta\ \eta\mu\epsilon\rho\acute{\alpha}\ \tau\eta\ \omicron\upsilon\delta\omicron\theta\eta$), где речь идет о традиционном иудейском обряде обрезания мальчика «на восьмой день» после рождения.

⁴⁴² О символическом значении чисел (3, 7, 8, 40 и т. д.) в иудейской и раннехристианской традициях см., например: Vonop, 2001.

⁴⁴³ *Марвин Мейер*, переводя пассаж как «in the course of a week...», дал краткий комментарий: «lit. “eight days”; cf. also the octave, an eight-day festival in the liturgical year» (Meyer, 2007a, 53; 155, прим. 2; id., 2007b, 42); ср. также: «It is also possible that the temporal indications in the incipit have a symbolic and rhetorical function: the eight days may point to the Octave of Easter in early Christianity» (Os, 2009, 367–368). На это предположение можно лишь заметить, что называемый в Западной церкви «Октавой», а в Восточной «Антипасхой»

(π заканчивает строку 3, а левый край строки 4, начинающийся с ...) ΜΟΥΝ, обломан), то лакуну вполне можно восстанавливать и как π[αψ]ΜΟΥΝ⁴⁴⁴. тогда речь будет идти не о «в течение восьми дней...», а о «в течение *около* восьми дней...», где префикс приблизительного подсчета α- перед числительным соответствует греч. ὠς/ὠσεῖ в значении «около, приблизительно»⁴⁴⁵. В этом случае наличие скрытой символики «восьмерки» оказывается под большим сомнением⁴⁴⁶, а всё сочетание, теряющее хронологическую точность, означает тогда что-то вроде «в течение нескольких дней», т. е. промежутков времени, который сам по себе мало интересовал автора⁴⁴⁷, сосредоточившего свой рассказ на «трех днях».

Поскольку взятое вместе хронологическое указание («в течение восьми дней, трех дней до...») не имеет смысла, то вполне можно допустить выпадение какого-то слова (даже слов) из текста: или первоначально речь здесь шла о том, что Иисус <завершил> (<αϗζωκ>) свою беседу с Иудой за три дня до...⁴⁴⁸, или о том, что Иисус беседовал с Иудой «в течение восьми дней <а особенно> трех дней до...»⁴⁴⁹. Последний вариант представляется мне наиболее вероятным,

восьмидневный пасхальный праздник (возникший, кажется, не ранее IV в.), завершающийся Фоминым воскресением, т. е. днем, когда воскресший Иисус явился Фоме «через восемь дней», отмечает события, происшедшие после воскресения (см., например, уже в *Ep. Barn.* 15. 8–9: ...τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην <...> ἐν ἣ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν; ср. *Const. Ap.* V. 20. 1: ἐορτὴ τρία <...> ὀγδοῆ); в нашем же тексте речь идет о днях, предшествующих предательству Иуды. — Другую попытку толкования «восьми дней» находим в статье *Matteo Grosso*, который, отметив, что «восемь» в сочинениях из Наг Хаммади никогда не обозначает период времени и относится обычно к космологическим реалиям, тем не менее хочет видеть в этом числе «in the light of the biblical symbolism <...> a general allusion to completion, a reference to a full-filled and well-defined period of time»; автор *ЕвИуд*, по его мнению, сознательно использует здесь вместо обычного обозначения «неделя» сочетание «восемь дней» («something different from a week, and not only quantitative») для того, что подчеркнуть «this specific, significant moment in the salvation history» (Grosso, 2009, 465–467); ни одного серьезного аргумента в подтверждение этого предположения в статье я не нахожу.

⁴⁴⁴ Места для двух букв достаточно, и это отчетливо видно на фотографии.

⁴⁴⁵ См., например, *Лк* 9. 28, где ναψμοῦν πῶσοῦ передает греч. ὠσεῖ ἡμέραι ὀκτώ, т. е. «дней через восемь»; для подобной конструкции ср.: *Лк* 8. 42; 9. 14 и т. д. Заметим, что в бохайрском переводе последних двух пассажей из *Лк* «приблизительность» не передана: не «около 12 лет», а «12 лет» (πῶ πῶνππῖ вместо ожидаемого να ὑ πῶ πῶνππῖ: *Лк* 8. 42).

⁴⁴⁶ Тогда нет никакой нужды рассматривать это число «as symbol of plenitude»: Grosso, 2009, 466, прим. 52 со ссылкой на статью *Vovon*, 2001, 283, в которой автор, отметив, что имя Ἰησοῦς в пересчете соответствует числу 888, пишет: «...the number 8 had been accepted by Christians as the number of Resurrection».

⁴⁴⁷ Возможно, он только хотел подчеркнуть, что беседы проходили уже в Иудее, т. е. после того, как Иисус и апостолы оставили Галилею; см. выше: 33. 22–23 и комм. ad loc.

⁴⁴⁸ Так, например, King, 2007, 124 в комментарии ad loc.: «...ended three days before...»; Schenke-Robinson, 2008, 85: «(ending) three days before...»

⁴⁴⁹ Таковую возможность (наряду с другой: «Pendant huit jours, *mais au plus tard* trois jours avant...») рассматривал только *Шепу*: «Pendant huit jours et *en particulier* trois jours avant...» (Cherix, –2012, 1, прим. 2; курсив — *А.Х.*). — Заметим, что во «второй день» (36. 11–37. 20) Иисус беседовал со всеми апостолами, но не с Иудой.

ший подлинную природу Иисуса (из-за этого он затем и был удостоен особых бесед с Иисусом), состоялась в то же время, что и беседа Иисуса (не со всеми) апостолами на Масличной горе⁴⁵³, т. е. за два дня до Пасхи (Мк 14. 1: ἦν δὲ τὸ πᾶσχα <...> μετὰ δύο ἡμέρας = ΝΕΡΕ ΠΠΑΣΧΑ (...) ΝΗΝΣΑ ΖΟΥΟΥ ΣΝΑΥ)⁴⁵⁴; именно в этой беседе, согласно каноническим евангелиям, Иисус предсказал, что он будет предан на распятие, и именно после этой беседы Иуда пошел к первосвященникам и выразил свою готовность предать Иисуса (Мф 26. 14–15; Мк 14. 10)⁴⁵⁵. Автор *ЕвИуд*, отталкивавшийся от традиции, зафиксированной в канонических евангелиях, но по-своему ее толковавший, вполне мог считать, что после беседы с апостолами на Масличной горе Иисус имел еще «сокровенную» беседу с Иудой (о которой, конечно, ничего не знали канонические тексты), в которой последнему были открыты суть и «таинство предательства» (τὸ τῆς προδοσίας <...> μυστήριον: Iren., *Adv. haer.* I. 31. 1; ср.: *ЕвИуд* 56. 17–21)⁴⁵⁶.

О том, что автор *ЕвИуд* явно оглядывался на рассказ канонических евангелий, а фразой «до того, как он ΠΠΑΣΧΑ», конечно, отсылал нас к празднованию

⁴⁵³ Мк 13. 3; вспомним, что в этой беседе Иисус говорил «наедине» (κατ' ἰδίαν) с Петром, Иаковом, Иоанном и Андреем, но не со всеми апостолами; в параллельном же рассказе, хотя и сохранено κατ' ἰδίαν, этим «наедине» противопоставлены уже не четыре апостола и остальные, а все апостолы и толпа.

⁴⁵⁴ Также и Мф 26. 2 — т. е. со вторника на среду по нашему счету; ср. весьма неопределенное: «Приближался праздник <...> называемый Пасхой» (Лк 22. 1).

⁴⁵⁵ Так обстояло бы дело, если бы автор следовал порядку событий, как они изложены у синоптиков, но он вполне мог опираться и на другую древнюю традицию (пытавшуюся синхронизировать некоторый разнобой в датах канонических евангелий), согласно которой Иисус вошел в Иерусалим в первый день недели (т. е. в воскресенье по нашему счету); священники и старейшины задумали схватить и убить Иисуса во второй день недели (secunda sabbati, т. е. в понедельник), когда Иисус был в доме Симона прокаженного (ср.: Мк 14. 1 и пар.); из этого дома в тот же день и пошел тайком (clam) Иуда к первосвященникам (Мк 14. 10); те, чтобы при взятии Иисуса под стражу избежать волнений в народе, который еще только собирался со всех концов страны в Иерусалим, решили праздновать Пасху, не откладывая (ut statim festum fieret), и назначили ее «на три дня раньше» (tribus diebus ante) положенного срока, а именно: «в третий день недели» (tertia sabbati, т. е. во вторник); после того как Иисус с учениками «поел пасху вечером в третий день недели» (... pascha comedissemus tertia sabbati vespere) и ушел на Масличную гору, Иуда предал его «ночью, когда наступал четвертый день недели» (nocte, illucescente quarta sabbati, tradidit..., т. е. наступала среда) (*Didasc. ap. V.* 17. 2–8; *V.* 14. 2–5). — Если допустить (а полностью исключить эту возможность нет оснований), что автор *ЕвИуд* имел в виду такую или ей подобную хронологию (которая, впрочем, позднее была отвергнута: см. *Const. ap. V.* 14. 6; *V.* 17, где этот отрывок выпущен и заменен общепринятой хронологией: ср. καὶ τῇ πέμπτῃ/т. е. в четверг/ φάροντες παρ' αὐτῷ τὸ πᾶσχα...; латинский перевод сирийского текста *Didasc. ap.* и параллельный греческий текст *Const. ap.* см.: Funk, 1905, 272 сл., 286 сл.), то тогда «три дня», в которые происходят беседы Иисуса с Иудой, — это три дня, проведенные Иисусом в Иерусалиме до его взятия под стражу.

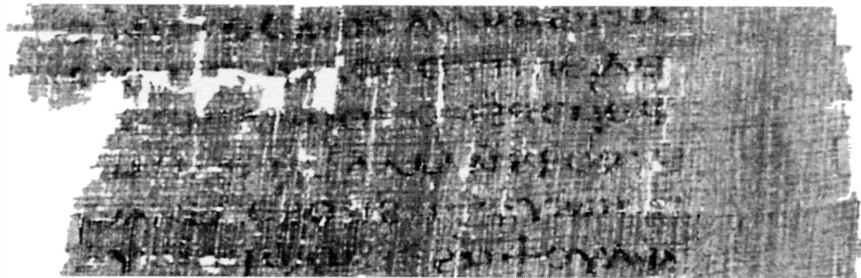
⁴⁵⁶ По поводу расхождения в хронологических указаниях «за три дня до Пасхи» (*ЕвИуд* 33. 4–6) и «через два дня была Пасха» (Мк 14. 1) ср. такую же неопределенность русских выражений: «послезавтра», «через день», «через два дня», «на третий день» и т. п.

иудейской пасхи, свидетельствует и *κατάλυμα* в рассказе о том, как Иисус незадолго до того, как быть преданным, «вошел в горницу (*κατάλυμα*) для своей молитвы» (58 10–12 и комм. ad loc.; ср. выше: прим. 21). В Новом Завете редкое слово *κατάλυμα* употребляется как обозначение помещения, в котором Иисус «вкушал пасху» с учениками (*Мк* 14. 14; *Лк* 22. 11)⁴⁵⁷, именно из *κατάλυμα* он отправился на Елеонскую гору, где и был предан Иудой.

⁴⁵⁷ Третий и последний случай употребления *κατάλυμα* в НЗ находим в рассказе о рождении Иисуса (*Лк* 2.7), где это слово означает «гостиница» или т. п. — Не нахожу аргументы *Шенке-Робинсон* убедительными, когда она утверждает, что весьма неправдоподобным («very unlikely») было бы соотносить слово *κατάλυμα* в *ЕвИуд* с тем контекстом, в котором оно употребляется в НЗ (место, где состоялась тайная вечера), «since the text (scil. *ЕвИуд*) is adamantly opposed to any rite performed in the orthodox church» (Schenke-Robinson, 2009, 87, прим. 63).

Приложение 2

Еще раз о $\overline{\text{N}2\overline{\text{POT}}}$ (*ЕвИуд* 33. 18–21)



18ΟΥΝΠΕ ΔΕ
19 [N]СОП МАϞΟΥΟΝΖῪ ΕΝΕϞ
20 МАΘΗΤΗΣ ΑΛΛΑ $\overline{\text{N}2\overline{\text{POT}}}$)—
21 ΨΑΚῪΕ ΕΡΟϞ ΖῪ ΤΕΥΜΝΤΕ

«Но (δέ) подчас не являет он себя своим ученикам (μαθητής), но (ἀλλά)⁴⁵⁸ ты находишь его⁴⁵⁹ среди них $\overline{\text{N}2\overline{\text{POT}}}$ ». — Трудность вызывает понимание этого ранее не засвидетельствованного слова, и в нижеследующем я не настаиваю на окончательном ответе на вопрос о его значении⁴⁶⁰, но после рассмотрения всех

⁴⁵⁸ ΟΥΝΠΕ ΔΕ [N]СОП МАϞΟΥΟΝΖῪ ΕΝΕϞ МАΘΗΤΗΣ ΑΛΛΑ... Хотя на фотографии я не вижу ни следов слова [N]СОП, ни следов форманта отрицательного настоящего обыкновения: МАϞ-, текст, как читают его издатели, использовавшие для чтения оригинала инфракрасные лучи и, очевидно, увидевшие больше, чем можно увидеть на фотографии, означает: «Но часто не является он (МАϞΟΥΟΝΖῪ) своим ученикам, но...». ΟΥΝΠΕ [N]СОП букв. «некоторое число раз» (ср. «nombre de fois»: Cherix, –2012, 1) обычно переводили как «often» (Kasser et al., 2007, 185; ср. «un (grand) nombre de fois»: ibid. 238), «häufig» (Plisch, 2006, 7); «mehrmals» (Wurst, 2012, 1226). Nagel, замечая, что такое сочетание является довольно неожиданным для значения «часто» (обычным было бы ΖΑΖ $\overline{\text{N}2\overline{\text{POT}}}$), предлагает понимать его как «иногда» или т. п. («bisweilen, gelegentlich»: Nagel, 2009, 115); ср.: «sometimes» (Schenke-Robinson, 2008, 86).

⁴⁵⁹ Nagel предложил исправить 2 л. ед. ч. ΨΑΚῪΕ ΕΡΟϞ на 3 л. мн. ч. ΨΑ(Υ)ῪΕ ΕΡΟϞ с переводом «<man> fand ihn» (Nagel, 2007, 239, прим. 70: в значении praesens historicum); то же исправление находим и в комментарии к французскому переводу («il fut trouvé»: Cherix, –2012, 1, прим. 4); ср.: «<they> (scil. ученики) found him» (Schenke-Robinson, 2008, 86), а также Plisch, 2006, 7: «<wird> er erfunden», где автор не исключает, что фраза может быть глоссой (Glosse?: ibid., прим. 8; так же и King, 2007, 125–126); ср.: Nagel, 2009, 118 против этого допущения). О том, что это исправление необязательно, поскольку речь здесь, возможно, идет об обращении к читателю («eine Anrede an die Leserschaft»), см.: Brankaer–Bethge, 2007, 322. — Таким образом, смысл всего пассажа должен быть примерно следующим: «подчас не являл он себя ученикам (в своем привычном облики, или т. п.), но оказывался среди них...».

⁴⁶⁰ Здесь мы имеем дело с еще одним примером того, что перевод того или иного ранее не засвидетельствованного коптского слова зачастую не идет дальше гипотезы, если в нашем распоряжении нет греческого оригинала.

ранее предложенных возможностей толкования предлагаю лишь наиболее, на мой взгляд, правдоподобное.

ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲉⲣⲟⲧ) — ⲱⲁⲕⲁⲉⲛⲉⲣⲟⲩ ⲁⲛⲧⲉⲩⲙⲛⲧⲉ⁴⁶¹. Издатели оставляют слово без перевода: «but you find him among them...(?)»⁴⁶², замечая при этом, что «значение ⲛⲉⲣⲟⲧ остается неясным и что за этой формой может скрываться бохайрское ⲉⲣⲟⲩ ‘ребенок’»⁴⁶³; вместе с тем они допускают, что речь здесь может идти о бохайрской форме ⲉⲣⲟⲩⲧ или ⲉⲣⲟⲩ в значении ‘явление, фантом’⁴⁶⁴ или даже о бохайрской форме ⲉⲣⲟⲩ (ⲉⲣⲟⲩ) ‘завеса’, подразумевающей, что Иисус являлся

⁴⁶¹ На фографии я не вижу диплы) —, которая, по чтению издателей, стоит после ⲛⲉⲣⲟⲧ и тянется на три буквы вправо (такой немотивированный орнамент, вставленный в середину предложения, вызывает, конечно, недоумение). Шенке-Робинсон различает вместо) — остатки буквы ⲩ и читает ⲉⲣⲟⲩⲩ (результат метатезы из ⲉⲣⲟⲩⲩ: Schenke-Robinson, 2008, 86, прим. ad loc.; ср. Nagel, 2009, 115: «Schenke-Robinson liest 33. 20 ⲉⲣⲟⲩⲩ /ⲩ statt *diple*, doch ist diese Lesung sehr unsicher/»), однако никаких следов ⲩ я также не вижу; ⲛⲉⲣⲟⲧ же при хорошем увеличении читается вполне надежно.

⁴⁶² См. также немецкий перевод *Wurst*: «sondern... findest du ihn in ihrer Mitte» с примечанием, что сочетание предлога и существительного (ⲛⲉⲣⲟⲧ) служит здесь для выражения того, как именно (die Art und Weise) Иисус являлся своим ученикам (Wurst, 2012, 1226 и прим. 23).

⁴⁶³ Ранее издатели, хотя и считаясь с возможностью («much less likely») того, что за этим словом может скрываться форма ⲉⲣⲟⲩⲩ со значением «apparition» (см. след. прим.), почти безоговорочно видели в этом слове бохайрское ⲉⲣⲟⲩ, «ребенок, дитя» и переводили сочетание ⲛⲉⲣⲟⲧ «as a child», приводя примеры явления Иисуса апостолам в виде ребенка из других гностических текстов (Kasser et al., 2006, 20, прим. 7); ср. также: King, 2007, 109 «as a child» и 126–127 комм. ad loc. = Meyer, 2007, 53; см. немецкие переводы: «als Kind» (Plisch, 2006, 7), «als Kind (?)» (Brankaer-Bethge, 2007, 263); «als Klabe» (Nagel, 2007, 217, прим. 9; 239 и прим. 71; id., 2009, 116–118); это толкование принял и Маэ (Mahé, 2008, 27). — По поводу предположения о том, что слово имеет здесь значение «ребенок» (т. е. ⲡⲁⲓⲥ, ⲡⲁⲓⲃⲓⲟⲛ или т. п. греческого оригинала), следует заметить, что в коптских гностических текстах для этого понятия применительно к явлению Иисуса в образе «ребенка» используются другие слова. Так, например, в *АнИн* 21. 4 (BG 2) «ребенок» переводится словом ⲁⲗⲟⲩ, то же слово находим и в *Зостр* 13. 7–8 (NHC VIII. 1), и в *Аллог* 58. 15 (NHC XI. 3) и т. д.; в *АпокПавл* 18. 6, 13–14 (NHC V. 2) находим сочетание ⲕⲟⲩⲉⲓ ⲱⲛⲛ. В коптских переводах новозаветных текстов ⲡⲁⲓⲃⲓⲟⲛ передается или как ⲱⲛⲣⲉⲱⲛⲛ в саидском (*Мф* 2. 8; *Лк* 1. 59 et passim), или как ⲁⲗⲟⲩ в бохайрском. К тому же автора *ЕвИуд*, кажется, совсем не интересовал вопрос о возможности появления Иисуса в разных образах (ребенка ли, старца или юноши: прием, который часто встречается в различных апокрифических деяниях апостолов; подробно о «полиморфии» Иисуса см.: Junod-Kaestli, 1983, 88–91; 474–490), для него, как мы увидим ниже, гораздо более важным был вопрос о природе тела Иисуса.

⁴⁶⁴ *Родольф Кассер* в очерке, посвященном диалектным особенностям языка кодекса, говорит о том, что, возможно, мы имеем дело с *ганаксом* (*hanax* probable), но, оставляя вопрос о значении слова открытым, склоняется («nous pensons plus volontiers») к бохайрскому ⲉⲣⲟⲩⲩ, «apparition (fantomatique)», отмечая, что в одной неизданной бохайрской рукописи библейского текста (*Аввак* 3. 10) слово ⲉⲣⲟⲩ передает греческое φαντασία (Kasser et al., 2007, 69). См. также: Schenke-Robinson, 2008, 86 с переводом «an apparition».

как бы «под завесой», т. е. скрыто⁴⁶⁵. В конечном счете, они не исключают того, что, «вполне возможно, здесь мы имеем дело с ранее неизвестным словом»⁴⁶⁶.

Еще одно толкование, среди нескольких им рассмотренных, предложил *Пьер Шери* в комментарии к своему французскому переводу: переведя пассаж как «mais, *voilé*⁴⁶⁷ on le trouvait au milieu d'eux», он не исключил и того, что речь может идти о форме, возникшей в результате метатезы⁴⁶⁸ из саидского $\bar{\eta}\bar{\zeta}\bar{\rho}\bar{\theta}$ со значением «необходимость, вынужденность», и в этом случае $\bar{\eta}\bar{\zeta}\bar{\rho}\bar{\theta}$ означало бы «*par contrainte*»⁴⁶⁹, т. е. «по необходимости, вынужденно» или т. п.

Во всех перечисленных вариантах, кажется, не обращают внимание на то обстоятельство, что слово стоит без артикля, хотя при любом предложенном толковании-переводе мы должны были бы ожидать здесь неопределенный артикль: понимаем ли мы это сочетание в значении «как (некий) ребенок», и тогда должно было бы быть $*(\bar{\zeta})\bar{\eta}\bar{\nu}\bar{\theta}\bar{\rho}\bar{\theta}$, или в значении «как (какой-то) призрак», и тогда $*(\bar{\zeta})\bar{\eta}\bar{\nu}\bar{\theta}\bar{\rho}\bar{\theta}$ (scil. $\bar{\zeta}\bar{\rho}\bar{\theta}\bar{\rho}\bar{\theta}$)⁴⁷⁰, или в значении «по необходимости», и тогда $*\bar{\zeta}\bar{\eta}\bar{\nu}\bar{\theta}\bar{\rho}\bar{\theta}$ (= $*\xi\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta\varsigma$)⁴⁷¹. Принимая во внимание сказанное, сле-

⁴⁶⁵ Предложено в статье: Dubois, 2008, 150 (впервые в докладе 2006 г.) со ссылкой на: Westendorf, 326; ср. Cherix, –2012, 1, прим. 3: «Le sens $\bar{\eta}\bar{\zeta}\bar{\rho}\bar{\theta}$ n'est claire. Lire peut-être $\bar{\eta}\bar{\zeta}\bar{\rho}\bar{\theta}$ “voilé, caché, incognito”».

⁴⁶⁶ Kasser et al., 2007, 185, прим. ad loc. О том, что значение слова остается неясным и не исключено, что перед нами ранее неизвестное коптское слово, см.: Brankaer–Bethge, 2007, 322; Wurst, 2012, 1226 и прим. 23: «...es kann jedoch auch ganz anderes bedeuten». — Ср. также замечание *Томассена*: «Not only is the word unusual, but the Coptic syntax of the passage is irregular as well. (From the context one might expect $\bar{\eta}\bar{\zeta}\bar{\rho}\bar{\theta}$ to be an adverbial expression meaning “suddenly”, or “again”)» (Thomassen, 2008, 168, прим. 27).

⁴⁶⁷ См. выше: Dubois, 2008 в прим. 465.

⁴⁶⁸ Пример метатезы: $\bar{\eta}\bar{\kappa}\bar{\theta}\bar{\kappa}\bar{\epsilon}$ (*ЕвИуд* 40. 11–12) вместо нормативного $\bar{\eta}\bar{\kappa}\bar{\theta}\bar{\kappa}\bar{\epsilon}$ (38. 20): Cherix, –2012, 1, прим. 3.

⁴⁶⁹ Cherix, –2012, 1, прим. 3. Видимо, это чтение, которого *Шери* придерживался в 2006 г. («contraint»; ср.: Mahé, 2008, 27, прим. 1), принял, не указывая на источник, *Тёрнер*, снабдивший свою статью переводом *ЕвИуд*, в основе которого, по его словам, лежал перевод: Kasser et al., 2006 и 2007, дополненным собственными исправлениями: «but when necessary» (Turner, 2008, 229, прим. 37 и 230).

⁴⁷⁰ И в первом, и во втором случае в греческом оригинале вполне могло стоять $\acute{\omega}\varsigma$ ($*\acute{\omega}\varsigma$ παιδίον, $*\acute{\omega}\varsigma$ φάντασμα или т. п.), которое в коптском либо оставляется без перевода ($\bar{\zeta}\bar{\omega}\varsigma$; в этом случае следующее за ним существительное ед. ч. не имеет артикля; например, $\bar{\zeta}\bar{\omega}\varsigma$ профητις, $\bar{\zeta}\bar{\omega}\varsigma$ δικάσιος и т.д.; ср. ниже в прим. 474 цитату из *ЕвФил* 57. 28 сл.), либо передается оборотом $\bar{\eta}\bar{\theta}\bar{\epsilon}$ + $\bar{\eta}$ родительного падежа — таким образом, можно было бы ожидать либо $\bar{\zeta}\bar{\omega}\varsigma$ $\bar{\rho}\bar{\theta}$, либо $\bar{\eta}\bar{\theta}\bar{\epsilon}$ $\bar{\eta}\bar{\theta}\bar{\rho}\bar{\theta}$, однако, как будет видно из следующих примеров, в греческом языке при рассказе о «призрачном явлении» Иисуса могла использоваться и конструкция без сравнительного $\acute{\omega}\varsigma$; см. ниже: Hippol., in *Math.* 25. 24 сл.; Orig., *Cels.* VII. 35. — Замечу, что в аналогичной по строению фразе: «Спаситель явился ($\delta\alpha\phi\omega\gamma\eta\bar{\eta}$) им (scil. ученикам) не в своем первоначальном образе, но как невидимый дух» ($\bar{\zeta}\bar{\eta}$ $\tau\epsilon\psi\omega\rho\bar{\eta}$ $\bar{\eta}\bar{\mu}\bar{\rho}\bar{\phi}\bar{\eta}$ $\alpha\bar{\nu}$ $\alpha\lambda\lambda\alpha$ $\bar{\zeta}\bar{\rho}\bar{\alpha}$ $\bar{\zeta}\bar{\eta}$ $\bar{\eta}\bar{\alpha}\bar{\zeta}\bar{\rho}\bar{\alpha}\bar{\tau}\bar{\theta}$ $\bar{\eta}\bar{\rho}\bar{\eta}\bar{\alpha}$), для «как» используется или сложный предлог $\bar{\zeta}\bar{\rho}\bar{\alpha}$ $\bar{\zeta}\bar{\eta}$ (*ПремИХ* 78. 14 / *BG* 3/), или простой $\bar{\zeta}\bar{\eta}$ (91. 11 / *ННС* III. 4/).

⁴⁷¹ См., например: $\bar{\zeta}\bar{\eta}$ $\bar{\theta}\bar{\rho}\bar{\theta}$ ($\bar{\zeta}\bar{\eta}\bar{\nu}\bar{\theta}\bar{\rho}\bar{\theta}$ в бохайрском переводе) для $\xi\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta\varsigma$ (*2Кор* 9. 7); те же сочетания для $\epsilon\lambda\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\epsilon\varsigma$ см.: *Деян* 15. 28.

дует признать, что для всех рассмотренных вариантов толкования текст, скорее всего, неисправен⁴⁷².

Допуская это, я всё же склоняюсь к тому, чтобы видеть в сочетании $\bar{\eta}\bar{\zeta}\bar{\rho}\bar{\omicron}\bar{\tau}$ (в результате метатезы из * $\bar{\eta}\bar{\zeta}$ ОРТ<Ω) указание на явление Иисуса ученикам «в некоем призрачном обличии» (что в греческом должно было бы соответствовать понятиям $\phi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\sigma\mu\alpha$, $\acute{\alpha}\lambda\omicron\sigma\mu\alpha$, $\phi\alpha\sigma\mu\alpha\tau\acute{\omega}\delta\eta\varsigma$, $\acute{\epsilon}\nu$ $\delta\omicron\kappa\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota$ или т. п.), и строю свое предположение прежде всего на следующем далее в тексте предсказании Иисуса: «Того, который меня несет (φορέω), завтра подвергнут мучению» (56. 6–8) и «Ибо человека, который несет (φορέω) меня, ты (scil. Иуда) принесешь в жертву» (56. 18–21). В основе этого утверждения, совершенно очевидно, лежало убеждение автора в том, что пострадать от предательства Иуды могла только призрачная телесная оболочка, в которую был заключен небесный, не подверженный никаким страданиям Иисус; этот небесный Иисус не отождествляется с земным Иисусом, т. е. с тем человеком, который лишь предоставляет ему тело (во время его земного пребывания), т. е. своего рода форму, во временное пользование; одним словом, земной Иисус является лишь временным носителем Иисуса небесного⁴⁷³.

Свидетельство *АпокПетр* (ННС VII. 3), который в своем учении о Спасителе находит целый ряд точек соприкосновения с *ЕвИуд*, вносит дополнительную ясность в это представление: здесь Спаситель говорит о своем «бестелесном теле» ($\rho\alpha\varsigma\omega\mu\alpha$ $\rho\epsilon$ $\bar{\eta}\bar{\alpha}\tau\varsigma\omega\mu\alpha$) и о том, что по своей природе он является «умным (νοερόν) духом (πνεῦμα), полным сияющего света» (83. 7–10) и что его телесная оболочка ($\sigma\alpha\rho\kappa\acute{\iota}\kappa\acute{o}\nu$) — лишь видимость, которая является «подменой»⁴⁷⁴ «живого

⁴⁷² Была ли эта неправильность текста, т. е. отсутствие артикля, на совести самого переводчика, или она возникла в ходе рукописной традиции уже в другой диалектной среде, где слово могло быть просто непонятным переписчику, установить не представляется возможным. При этом нельзя забывать и о том, что при исследовании языковых особенностей того или иного коптского текста мы исходим из нормативной грамматики, сформировавшейся в централизованных церковных школах и скрипториях, очевидно, к середине IV в.; разрозненные же и действовавшие самостоятельно и спонтанно переводчики гностических и т. п. текстов (работавшие, по всей видимости, поколением, а то и двумя раньше) не имели такой опоры и, протаптывая свои пути, пользовались языком, еще далеким от унификации.

⁴⁷³ Этот небесный Иисус в *АпокПетр* назван «живым Иисусом» ($\rho\epsilon\tau\omicron\bar{\eta}\bar{\zeta}\bar{\rho}\bar{\omicron}\bar{\tau}$: 81. 17–18), который при казни покидает свою «плотскую оболочку», т. е. Иисуса земного. Напомним, что в *ЕвИуд* Иисус ни разу не назван ни Христом (ср. выше: прим. 90 и *ЕвИуд* 52. 5–6 и комм. ad loc.), ни Спасителем; таким образом, в нашем тексте вместо эксплицитного противопоставления «земной Иисус — небесный Христос/Спаситель» (см. выше: прим. 105–109 о докетизме) мы находим иную оппозицию: «человек, который несет Иисуса — подлинный Иисус»; ср. также комментарий к этой фразе с многочисленными примерами из гностических текстов: Nagel, 2007, 265–270.

⁴⁷⁴ $\rho\iota\psi\epsilon\upsilon\omega$ (*АпокПетр* 81. 21) — это слово ж.р., правда, имеющее здесь артикль м.р. (ср. ниже: 83. б с артиклем ж. р.), которое передает, как правило, греч. $\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\gamma\mu\alpha$, $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\gamma\mu\alpha$ (Crum, 552b), переводили и понимали по-разному: «der Wechsel (= Ausgetauschte)» (Krause, 1973, 175); «Lösegeld» (Schenke, 1975, 133 с пространным комментарием; Werner, 1989, 642); «the substitute» (Brashler, 1977, 59; Desjardins-Brashler в: Pearson 1996, 241; Havelaar, 1999, 49); «der Ausgetauschte» (Schoenborn, 1995, 58); ср. Nagel, 2007, 268: «Ersatzmann». —

Иисуса» (81. 17–18)⁴⁷⁵. Сказанное в гностических текстах подкрепляется и свидетельствами ересиологов. Так, Василид, учение которого находит многочисленные отголоски и в *ЕвИуд*, и в *АпокПетр*, утверждал: «Поскольку он (scil. Христос) был Силой *бестелесной* (virtus incorporealis) и являлся Умом (нус = νοῦς) нерожденного Отца, то мог изменяться по своей воле (transfiguratum quae admodum vellet)...» (Iren., *Adv. haer.* I. 24. 4). Ипполит, толкуя евангельскую притчу, уподобляет различных еретиков рабу, зарывшему свой талант в землю: одни из них не признают божественной природы Христа, считая его «простым человеком» (ψιλὸν ἄνθρωπον)⁴⁷⁶; другие, такие как «Маркион, Валентин и гностики», видят в Христе Бога, но не человека и, не признавая «вочеловечивания» (ἀποβάλλονται τὴν ἐνανθρώπησιν) и отрывая Слово от плоти (τῆς σαρκὸς ἀποδιασπῶντες τὸν λόγον), учат о том, что Христос *не* на самом деле явился как человек, который нес в себе не человека (πεφантаσιωκέναι <...> ὡς ἄνθρωπον οὐ φορέσαντα ἄνθρωπον), но был скорее неким *призрачным подобием* (scil. человека: ἀλλὰ δόκησιν τινα φασματώδη μᾶλλον γεγόνεαι: *in Matth.* 25. 24 сл.; Bonwetsch, 209)⁴⁷⁷.

Цельс, по свидетельству Оригена, также был уверен в том, что Иисус после своего воскресения явился ученикам как *призрак* (φάσμα μὲν νομοικέναι τὸν Ἰησοῦν μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν ἐπιφανέντα τοῖς μαθηταῖς: *Cels.* VII. 35), но Ориген не говорит, из каких источников его языческий оппонент почерпнул свое знание. Между тем, совсем не обязательно, что источником Цельса были

Ср.: «Иисус <...> не явился таким, каким был (на самом деле), но явился таким, каким его можно было увидеть, <...> он явился ангелам как (ὡς) ангел, а людям как (ὡς) человек» (...αἰφύωνη ἐβολ [ππ]αγγελος ρωσ αγγελος αγω πρρωμε ρωσ ρωμε: *ЕвФил* 57. 28 сл. /*ННС* II. 3/).

⁴⁷⁵ И в *ЕвИуд*, и в *АпокПетр* беседа Спасителя с учениками происходит накануне казни, т. е. в центре внимания оказывается его *мнимое* тело, облакавшее его в его земном пребывании. В целом ряде гностических текстов подчеркивается *бесплотная* сущность Христа (его *духовное* тело) как после *воскресения* — так, например, он является своим ученикам «не в своем первоначальном образе (μορφῆ), но как невидимый дух (ἑραὶ ἡ πειπνᾶ πᾶρορατον), который подобен ангелу света» (*ПремИХ* 91. 10–14 /*ННС* III. 4/; 78. 11–17 /*BG* 3/), — так и до вселения небесного Христа в Иисуса — см., например, слова небесного Христа: «Когда я сошел вниз (scil. в этот мир), никто не увидел меня, ибо я менял свои образы (μορφῆ)» (*2СлСиф* 56. 21–25 /*ННС* VII. 2/); также не страдает этот Христос и во время казни: «Я не отдался им, как они замыслили, и не испытал никаких страданий; они казнили (κολάζω) меня, но я не умер на самом деле (ἡ οὐταχρο), но лишь *мнимо* (ἡ πετογονῶ = δοκήσει) <...> Ибо моя смерть, о которой они думали, что она состоялась, (состоялась только) для них в их заблуждении (πλάνη) и слепоте» (ibid. 55. 14 сл.) и т. д.

⁴⁷⁶ Здесь Ипполит, не называя оппонентов по имени, имеет в виду иудео-христиан, которые признавали в Иисусе лишь человеческую природу; см. также: Iren., *Adv. haer.* V. 1. 3 (полемика с эвионитами).

⁴⁷⁷ По свидетельству Епифания, *гностики* (которых он выделяет в отдельную ересь, но которые, если следовать его же описанию, весьма схожи с *сифианами*), составившие множество книг под именем Сифа и даже осмелившиеся написать другие евангелия под именем апостолов (*Ран.* 26. 8. 1; ср. то же о сифианах и архонтиках: ibid. 39. 5. 1 и 40. 7. 4), учили, что Иисус «не принял на себя плоть, но была она у него только *призрачной*» (σάρκα δὲ αὐτὸν μὴ εἰληφέναι, ἀλλ' ἢ μόνον δόκησιν εἶναι: ibid. 26. 10. 4–5); ср. выше: *ЕвИуд* 33. 6–7 и комм. ad loc.

непременно гностические тексты, подобные только что приведенным: ведь такое представление, хотя и не столь явно выраженное, он мог обнаружить и в канонических евангелиях.

Так, после явления Марии Магдалине Иисус явился двум ученикам «в другом образе» (ἐφανέρωθη ἐν ἑτέρῳ μορφῇ: *Мк* 16. 12; ср. *Лк* 24. 13 сл.; *Ин* 21. 4)⁴⁷⁸; еще явился он Марии, и та, не узнав его, приняла за садовника (*Ин* 20. 14–15); о том, что явление «в другом образе» подразумевает, вероятно, «призрачность» тела, может свидетельствовать и запрет Иисуса прикасаться к нему, пока он «не поднялся к Отцу» (*Ин* 20. 17; ср. рассказ о вознесении: *Деян* 1. 9–11)⁴⁷⁹. Заслуживает внимания и различие греческих рукописей в рассказе о явлении воскресшего Иисуса ученикам («Они, смутившись и испугавшись, думали, что видят духа»: *Лк* 24. 37): вместо πνεύμα, которое дает большинство рукописей, в кодексе Безы⁴⁸⁰ находим φάντασμα / phantasma⁴⁸¹ — чтение, которое принимал и Маркион, подкрепляя им свое понимание природы Христа, а именно: отрицание его «телесной сущности» (ad renuendam corporalem substantiam Christi: *Adv. Marc.* III. 8. 2) не только после воскресения, но и в земной жизни⁴⁸². Нельзя не вспомнить и рассказ о том, как ученики, увидев Иисуса, идущего по воде, испугались, приняв его за «призрак» (φάντασμα: *Мк* 6. 49; *Мф* 14. 26)⁴⁸³, заметив

⁴⁷⁸ Ср. рассказ о преображении, где Иисус «изменил свой образ» (μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν: *Мк* 9. 2; *Мф* 17. 2; ἐγένετο <...> τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον: *Лк* 9. 29).

⁴⁷⁹ Ср. также рассказ о появлении Иисуса в комнате при закрытых дверях, хотя дальнейшее призвано подчеркнуть именно *телесное* воскресение со всей реалистической наглядностью (*Ин* 20. 19–29).

⁴⁸⁰ Рукопись, датируемая V в. (евангелия и «Деяния апостолов»), содержит текст на греческом и латинском языках с целым рядом интересных различий. Принятое обозначение: D^{ea}.

⁴⁸¹ Чуть далее (D^{ea}: *Лк* 24. 39) Иисус, объясняя ученикам, что он не «призрак», говорит: «Пошупайте меня и увидите, что дух плоти <...> не имеет», используя здесь πνεύμα / spiritus как синоним φάντασμα.

⁴⁸² Polemika с учением Маркиона о «призрачности плоти» Христа (phantasma carnis: *Adv. Marc.* IV. 42. 7) пронизывает весь трактат Тертуллиана, для которого «подлинность плоти» Христа была краеугольным камнем веры (de corporis autem veritate quid potest clarius?: *ibid.* IV. 43. 6). Впрочем, кажется, и сам Тертуллиан пользовался новозаветным текстом, в котором вместо spiritus стояло phantasma; так, разбирая и вольно цитируя пассаж *Лк* 24. 37 (haesitantibus eis, ne phantasma esset, immo phantasma credentibus: *ibid.*), он использует phantasma, даже не упоминая о чтении spiritus. — К полемике с Маркионом и с теми, кто утверждал, что «плоть Христа была мнимой» (carnem Christi putativam: *Carn. Christ.* I. 4), т. е. с докетами, Тертуллиан не раз возвращался в своих сочинениях, отстаивая веру в то, что «плоть Христа была человеческой и взятой от человека, а не духовной или душевной, не звездной и не воображаемой» (...carnis humanae et ex homine sumptae, et non spiritualis, sicut nec animalis nec siderae nec imaginariae /= φανταστικός или т. п.: *ibid.* 15. 2).

⁴⁸³ Нет оснований предполагать, что этот эпизод, рассказывающий о событиях до воскресения Иисуса, первоначально относился к рассказу о его явлении после воскресения (ср. «Man hat vermutet, unsere Geschichte habe ursprünglich die Erscheinung des Auerstandenen beschrieben /vgl. Joh. 21. 1–14/»: Schweizer, 1989, 75). — Ср. рассказ о том, как еще в Назарете иудеи хотели убить Иисуса, но «он, пройдя посреди них (διὰ μέσου

при этом, что φάντασμα в бохайрском переводе передается именно словом ʒORTʒ⁴⁸⁴. Об изменяющейся (от материальной к бестелесной) природе тела земного Иисуса говорится и в апокрифических деяниях апостолов; так, апостол Иоанн говорит о том, что, прикасаясь к Иисусу, он иногда «наталкивался на материальное и твердое тело, а иногда на *нематериальное и бестелесное*, как будто вовсе не существующее» (...ἐν ὑλώδει καὶ παχεῖ σώματι προσέβαλλον· ἄλλοτε δὲ πάλιν ψηλαφῶντός⁴⁸⁵ μου αὐτὸν ἄυλον ἦν καὶ ἀσώματον τὸ ὑποκεῖ μενον καὶ ὡς μηδὲ ὄλωσ ὄν: *Act. Joh. 93*)⁴⁸⁶.

αὐτῶν), удалился» (*Лк* 4. 30), или о том, как уже в Иерусалиме его хотели побить камнями, но «он скрылся (ἐκρύβη) и вышел из храма» (*Ин* 8. 59).

⁴⁸⁴ В саидской версии φάντασμα оставлено без перевода. — Ср. иной оттенок значения ʒORTʒ в *Исаия* 28. 7 (бох.) для передачи греч. φάσμα, которое, в свою очередь, является переводом евр. פִּנָּה, означающего в этом контексте «видение» (Gesenius, 1205b, s. v.); ср. ראסוּ, т. е. «сон», как перевод фάσμα в саидской версии.

⁴⁸⁵ Глагол ψηλαφάω «щупаю» в новозаветных текстах используется тогда, когда нужно подчеркнуть именно *телесность* Иисуса; ср.: *Лк* 24. 39 и *Ин* 1. 1.

⁴⁸⁶ Подробнее об этом представлении в «Деяниях Иоанна» см.: Junod—Kaestli, 474—493; текст: *ibid.* 197. σῶμα ἀσώματον этого пассажи следует сравнить с сῶμα πᾶτςῶμα в *АпокПетр* 83. 7—10.

Гностические тексты

- Аллог* — «Аллоген» (*ННС* XI. 3)
АпИак — «Апокриф Иакова» (*ННС* I. 2)
АпИн — «Апокриф Иоанна» (*ННС* II. 1; IV. 1 и III. 1; *BG* 2)
1АпокИак — «(1-й) Апокалипсис Иакова» (*ННС* V. 3; *CodTch* 2)
2АпокИак — «(2-й) Апокалипсис Иакова» (*ННС* V. 4)
АпокАдам — «Апокалипсис Адама» (*ННС* V. 5)
БлЕвг — «Блаженный Евгност» (*ННС* III. 3; V. 1)
ДиалСнас «Диалог Спасителя» (*ННС* III. 5)
ЕвФил — «Евангелие от Филиппа» (*ННС* II. 3)
ЕвФом — «Евангелие от Фомы» (*ННС* II. 2)
ЕвЕг — «Евангелие египтян(ам)» (*ННС* III. 2; IV. 2)
ЕвИуд — «Евангелие Иуды» (*CodTch* 3)
Зостр — «Зостриан» (*ННС* VIII. 1)
ИпАрх — «Ипостась архонтов» (*ННС* II. 4)
КнЙеу — «Книги Йеу» (*CodBr* 1)
Марс — «Марсан» (*ННС* X. 1)
ПарСим — «Парафраз Сима» (*ННС* VII. 1).
ПистСоф — «Пистис София» (*CodAsc*)
ПослПетр — «Послание Петра Филиппу» (*ННС* VIII. 2; *CodTch* 1)
ПремИХ — «Премудрость Иисуса Христа» (*ННС* III. 4; *BG* 3)
ПрМир — «Происхождение мира» (*ННС* II. 5)
Прот — «Трехобразная Протенойя» (*ННС* XIII. 1)
СвИст — «Свидетельство истины» (*ННС* IX. 3)
2СлСиф — «Второе слово великого Сифа» (*ННС* VII. 2)
3СтелСиф — «Три стелы Сифа» (*ННС* VII. 5)
ТрехТр — «Трехчастный трактат» (*ННС* I. 5)
ФомАтл — «Книга Фомы Атлета» (*ННС* II. 7)
BG — Codex Bezae Cantabrigiae (B) 8502
CodBr — Codex Bezae Cantabrigiae
CodTch — Codex Tchacos
ННС — Nag Hammadi codices

Периодические издания и справочники

- ANRW* — Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
BCNH — Bibliothèque copte de Nag Hammadi
CSCO — Corpus scriptorum christianorum orientalium
CSEL — Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
DGWE — Dictionary of Gnosis and Western Esotericism / Ed. W. J. Hanegraaf. Leiden, Brill, 2006.
GCS — Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte
JAC — Jahrbuch für Antike und Christentum
JCS — Journal of Coptic Studies

JJP — The Journal of Juristic Papyrology
LTP — Laval théologique et philosophique
NH(M)S — Nag Hammadi (and Manichaean) Studies
NT — Novum Testamentum
NTS — New Testament Studies
RAC — Reallexicon für Antike und Christentum
TU — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
VC — Vigiliae christianae
ZAC — Zeitschrift für Antikes Christentum
ZNW — Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft

Сборники

- Apokryphen* — Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Bd., 1–2 Teilbd.: Evangelien u. Verwandtes / Hrsg. von C. Marksches u. J. Schröter. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Codex Judas* — The Codex Judas Papers. Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston, Texas, March 13–16, 2008 / Ed. by A. D. DeConick. Leiden–Boston: Brill, 2009 (NHMS, 71).
- Colloque* — Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22–25 août 1978) / Éd. par B. Barc. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 1981 (BCNH. Section «Études», 1).
- Gospel of Judas* — The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas. Paris, Sorbonne, October 27th–28th, 2006 / Ed. by M. Scopello. Leiden–Boston: Brill, 2008 (NHMS, 62).
- Jesus* — Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen / Hrsg. Von J. Frey u. J. Schröter. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010 (WUNT, 254).
- Les Textes* — Les Textes de Nag Hammadi. Histoire des religions et approches contemporaines. Actes du colloque intern. réuni les 11 et 12 déc. 2008 à la fondaton S. et C. del Duca et à l'Acad. Des Inscriptions et Belles-Lettres / J.-P. Mahé et al. ed. Paris: AIBL, 2010.
- NTA 1–2* — Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung / Hrsg. von W. Schneemelcher. Bd. 1: Evangelien. 6. Aufl. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990; Bd. 2: Apostolisches: Apokalypsen und Verwandtes. 5. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.
- Rediscovery I–II* — Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the Intern. Conf. on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978 / Ed. by B. Layton. Vol. 1: The School of Valentinus. Vol. 2: Sethian Gnosticism. Leiden: Brill, 1980–1981.

Словари и грамматики

- Blass–Debrunner* — Blass F., Debrunner A. Grammatik des neutestamentlichen Griechisch / Bearb. von R. Rehkopf. 17. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Crum* — Crum W. E. A Coptic Dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1939.
- Förster* — Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten / Hrsg. von H. Förster. Berlin–N.Y.: Walter de Gruyter, 2002 (TU, 148).
- Gignac* — Gignac F. Th. A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods. Vol. 1. Phonology. Milano: La Golliardica, 1976.

- LSJ* — A Greek-English Lexicon. Comp. By H. G. Liddell & R. Scott. Revised et augmented by H. S. Jones <...>. With a revised supplement 1996. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Mallon* — Mallon A. Grammaire copte avec bibliographie, chrestomatie et vocabulaire. 3 édition. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1926.
- Mayser, 1970* — Mayser E. Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit. Bd. 1. III. Teil: Stammbildung. B.—Lpz.: Walter de Gruyter, 1970.
- OLD* — Oxford Latin Dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- PGL* — A Patristic Greek Lexicon / Ed. by G. W. H. Lampe. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Stern* — Stern L. Koptische Grammatik. Lpz.: T. O. Weigel, 1880.
- Till* — Till W. C. Koptische Grammatik (Saïdischer Dialekt). Lpz.: Otto Harrassowitz, 1955.
- Westendorf* — Koptisches Handwörterbuch. Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag, 1965.

Издания текстов и исследования

- Ауни, 2000* — Ауни Д. Новый Завет и его литературное окружение. СПб.: РБОб, 2000 (англ. оригинал 1987).
- Мещерская, 1990* — Мещерская Е. Н. Деяния Иуды Фомы. Культурно-историческая обусловленность раннесирийской легенды. М.: «Наука», ГРВЛ, 1990.
- Свенцицкая—Трофимова, 1989* — Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии [И. С. Свенцицкой и М. К. Трофимовой]. М.: «Мысль», 1989.
- Смагина, 1995* — Смагина Е. Б. «Евангелие египтян» — памятник мифологического гностицизма // ВДИ, 1995, № 2, 230–251.
- Смирнов, 1901* — Смирнов Я. И. ΑΓΙΟΝ ΟΝΟΜΑ ΑΒΡΑΣΑΕ ΤΕΕ // Commentationes Nikitinianae. Сб. статей по классической филологии в честь П. В. Никитина. СПб., 1901, 350–353.
- Хосроев, 1991* — Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади (II, 6; VI, 3; VII, 4; IX, 3). М.: «Наука», ГРВЛ, 1991.
- Хосроев, 1997* — Хосроев А. Л. Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади. М.: «Присцельс», 1997.
- Хосроев, 2007* — Хосроев А. Л. История манихейства (Prolegomena). СПб.: Изд. Филологического ф-та СПб Гос. университета, 2007.
- Хосроев, 2008/2009* — Хосроев А. Л. Еще раз о термине *гностики* // Hyperboreus 14, 2008, fasc. 1, 91–117; 15, 2009, fasc. 1, 101–109.
- Хосроев, 2009* — Хосроев А. Л. «Евангелие Иуды» (Codex Tchacos: р. 33–58). Введение, перевод, комментарий // Письменные памятники Востока. 2009. 1 (10). 5–33.
- Четверухин, 2004* — Сочинения гностиков в Берлинском коптском папирусе 8502 / Перевод с немецкого и коптского, дополнительные примечания и главы А. С. Четверухина. СПб.: Алетейя, 2004 (см.: *Till–Schenke, 1972*).
- Abramowski, 1983* — Abramowski L. Nag Hammadi 8, 1 «Zostrianus», das Anonymum Brucianum, Plotin Enn. 2. 9 (33) // Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie / Hrsg. v. H.-D. Blume u. Fr. Mann. Münster: Aschendorf Verlag, 1983 (JAC. Ergänzungsband 10).
- Adamson, 2009* — Adamson G. Fate Indelible. The Gospel of Judas and Horoscopic Astrology // *Codex Judas*. 305–324.
- Altaner–Stuiber, 1980* — B. Altaner — A. Stuiber. Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg..., Herder, 1980.

- Barc–Roberge, 1980* — L'Hypostase des Archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes (NH II, 4) par B. Barc; suivi de Noréa (NH IX, 2) par M. Roberge. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 1980 (BCNH. Section «Textes», 5).
- Barc, 1981* — Barc B. Samaël — Saklas — Yaldabaôth. Recherche sur la genèse d'un mythe gnostique // *Colloque*. 123–150.
- Barry, 1993* — La Sagesse de Jésus-Christ (NH III, 4; BG 3) par C. Barry. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 2004 (BCNH. Section «Textes», 20).
- Barry et al., 2000* — Zostrien (NH VIII, 1) par C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J. D. Turner Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 2000 (BCNH. Section «Textes», 24).
- Baynes, 1933* — Baynes Ch. A. A Coptic Gnostic Treatise contained in the Codex Brucianus [Bruce MS. 96. Bod. Lib. Oxford]. A Translation from the Coptic: Transcript and Commentary. Cambridge: Univ. Press, 1933.
- Bermejo Rubio, 2009* — Bermejo Rubio F. Laughing at Judas. A Conflicting Interpretations of a New Gnostic Gospel // *Codex Judas*. 153–180.
- Bethge–Brankaer, 2012* — Bethge H.-B., Brankaer J. Brief des Petrus an Philippus (NHC VIII, 2 / CT 1) // *Apokryphen*. 1195–2007. I. 2.
- Böhlig–Wisse, 1975* — Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit) / Ed. with translation and comment. by A. Böhlig and Fr. Wisse in coop. with P. Labib. Leiden: Brill, 1975 (NHS, 4).
- Booth, 1976* — Booth K. N. 'Deficiency': a Gnostic Technical Term // *Studia Patristica*. Vol. XIV. Pt. 3 / Ed. E. Livingstone. Berlin: Akad.-Verl., 1976 (TU, 117). 191–202.
- Bosson, 2008* — Bosson N. L'Évangile de Judas. Notes linguistiques et stylistiques // *Gospel of Judas*. 3–22.
- Bovon, 2001* — Bovon F. Names and Numbers in Early Christianity // *NTS*. 47. 267–288.
- Brankaer, 2009* — Brankaer J. Whose Saviour? Salvation, Damnation and the Race of Adam in the Gospel of Judas // *Codex Judas*. 387–412.
- Brankaer–Bethge* — Codex Tchacos. Texte und Analysen / Hrsg. von J. Brankaer und H.-G. Bethge. Berlin–N.Y.: Walter de Gruyter, 2007 (TU, 161).
- Brashler, 1977* — Brashler J. A. The Coptic «Apocalypse of Peter»: A Genre Analysis and Interpretation. Claremont Graduate School, Ph.D., 1977. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International, 1980.
- Cerfaux, 1950* — Cerfaux L. Barbelo-Gnostiker // *RAC*. 1950. I. 1176–1180.
- Cherix, –2012* — Cherix P. Évangile de Judas. Introduction, texte, index analytique. 2007–2012. — <http://www.coptica.ch/5801/816601.html>.
- Claude, 1983* — Les Trois Stèles de Seth. Hymne gnostique à la Triade (NH VII, 5) / Par P. Claude. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 1983 (BCNH. Section «Textes», 8).
- Cramer, 1844* — Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum / Ed. J. A. Cramer. T. 1. In evangelia s. Matthaei et s. Marci. Oxonii, e typ. academico, 1844.
- Cullmann, 1990* — Cullmann O. Kindheitsevangelien // *NTA*. I. 330–372.
- Daniélou, 1959* — Daniélou J. Les douze Apôtres et le zodiaque // *VC*. 1959. 13. 14–21.
- DeConick, 2008* — DeConick A. D. The Mystery of Betrayal. What does the *Gospel of Judas* really say? // *Gospel of Judas*. 239–264.
- DeConick, 2009* — DeConick A. D. Apostles as Archons. The Fight for the Authority and the Emergence of Gnosticism in the Tchacos Codex and Other Early Christian Literature // *Codex Judas*. 243–288.
- Dubois, 2008* — Dubois J.-D. L'Évangile de Judas et la tradition basilidienne // *Gospel of Judas*. 145–154.

- Dunderberg, 2009* — Dunderberg I. Judas' Anger and the Perfect Human // *Codex Judas*. 201–221.
- Flemming–Radermacher, 1901* — Das Buch Henoch / Hrsg. Von J. Flemming u. L. Radermacher. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1901.
- Funk, 1906* — Die apostolischen Väter / Hrsg. von F. X. Funk. 2. verbesserte Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1906.
- Funk et al., 2000* — Marsanès (NH X) / Par W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J. D. Turner. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 2000 (BCNH. Section «Textes», 27).
- Funk et al., 2001* — Melchisédek (NH IX. 1) / Par W.-P. Funk, J.-P. Mahe, C. Gianotto. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 2001 (BCNH. Section «Textes», 28).
- Funk et al., 2004* — L'Allogène (NH XI, 3) / Par W.-P. Funk, P.-H. Poirier, M. Scopello, J. D. Turner. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 2004 (BCNH. Section «Textes», 30).
- Gagné, 2007* — Gagné A. A Critical Note on the Meaning of ΑΠΟΦΑΣΙΣ in Gospel of Judas 33:1 // LTP. 2007. 63. 2. 377–383.
- Gathercole, 2009* — Gathercole S. Paradise, Kingdom and the Thirteenth Aeon in the *Gospel of Judas* // *Codex Judas*. 479–499.
- Grillmeier, 1990* — Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451). 3. verb. u. erg / Aufl. Freiburg et al., Herder, 1990.
- Grosso, 2009* — Grosso M. Three Days and Eight Days. Chronology in the *Gospel of Judas* // *Codex Judas*. 453–469.
- Haenchen, 1971* — Haenchen E. The Acts of the Apostles. A Commentary. Oxford: Basil Blackwell, 1971.
- Havelaar, 1999* — The Coptic Apocalypse of Peter (Nag-Hammadi-Codex VII, 3) / Ed. by H. W. Havelaar. Berlin: Akademie-Verl., 1999 (TU, 144).
- Hedrick, 1990* — Nag Hammadi Codices XI, XII and XIII / Contributors: E. H. Pagels, J. M. Robinson, Ch. W. Hedrick et al. Leiden et al.: Brill, 1990 (NHS, 28).
- Jenott, 2009* — Jenott L. The *Gospel of Judas* 45. 6–7 and Enoch's Heavenly Temple // *Codex Judas*. 471–477.
- Junod–Kaestli, 1983* — Acta Iohannis. Vol. 1–2 / Cura E. Junod et J.-D. Kaestli. Turnhout: Brepols, 1983 (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 1–2).
- Holl* — Epiphanius. Ancoratus und Panarion / Hrsg. von K. Holl. Bd. 1–3. Leipzig: J.-C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1915, 1922, 1933 (GCS, 25, 31, 37).
- Horner* — The Coptic Version of the New Testament in the Southern Dialect otherwise called Sahidic and Thebaic with Critical Apparatus... Vol. 1–7 [Ed. by G. Horner]. Oxford: Clarendon Press, 1911–1924.
- Kaestli, 1980* — Kaestli J.-D. Valentinisme italien et valentinisme oriental: leur divergences à propos de la nature du corps de Jésus // *Rediscovery I*. 391–403.
- Kasser et al., 2006* — The Gospel of Judas from Codex Tchacos / Ed. by R. Kasser, M. Meyer and G. Wurst. Washington: National Geographic, 2006.
- Kasser et al., 2007* — The Gospel of Judas together with the Letter of Peter to Philip, James, and the Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition / Coptic text edited by R. Kasser and G. Wurst. Introductions, Translations, and Notes by R. Kasser, Meyer M., G. Wurst, and Fr. Gaudard. Washington: National Geographic, 2007.
- Kerchove, 2007* — Kerchove A. van den. La maison, l'autel et les sacrifices: quelques remarques sur la polémique dans l'Évangile de Judas // *Gospel of Judas*. 311–329.

- Khosroyev, 1995* — Khosroyev A. Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte. Altenberge: Oros Verlag, 1995 (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 7).
- Khosroyev, 1999* — Khosroyev A. Der Eugnostosbrief (NHC III, 3) und die Sophia Jesu Christi (NHC III, 4) // Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Intern. Koptologenkongresses Münster, 20–26. Juli 1996. Bd. 2 / Hrsg. von S. Emmel et al. Wiesbaden: Reichert Verlag, 1999. 495–506.
- Khosroyev, 2002* — Khosroyev A. Zur Frage nach *Eugnostos* in Codex III von Nag Hammadi // The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the Intern. Conf. at the Royal Acad. of Sciences and Letters in Copenhagen, Sept. 19–24, 1995. On the Occasion of the 50th Anniversary of the Nag Hammadi Discovery / Ed. by S. Giversen et al. Copenhagen, 2002. 24–34.
- Khosroyev, 2009* — Khosroyev A. L. Zum Wort $\pi\alpha\rho\alpha\pi\omega\lambda\alpha\bar{\zeta}$ in der Apokalypse des Petrus und dem Zweiten Logos des Grossen Seth (NHC VII. 3 und 2) // *Hyperboreus*. 2009. 15. Fasc. 2, 340–349.
- Kim, 2008* — Kim S. The *Gospel of Judas* and the Stars // *Gospel of Judas*. 293–309.
- King, 2007* — см.: *Pagels–King, 2007*.
- King, 2009* — King K. Martyrdom and its Discontents in the Tchacos Codex // *Codex Judas*. 23–42.
- Klijn, 1977* — Klijn A. F. J. Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature. Leiden: Brill, 1977 (Supplements to Novum Testamentum, 46).
- Klostermann* — Origenes Matthäuserklärung II / Hrsg. ... von E. Klostermann. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1933 (GCS. Origenes Werke, 11).
- Koester, 1968* — Koester H. One Jesus and Four Primitive Gospels // *HTR*. 1968. 61. 203–247.
- Köster, 1984* — Köster H. Frühchristliche Evangelienliteratur // *ANRW*. II. 25. 2. Berlin–N.Y.: Walter de Gruyter, 1984. 1463–1542.
- Koschorke, 1978* — Koschorke K. Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Leiden: Brill, 1978 (NHS, 12).
- Krause, 1962* — Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo / Hrsg. von M. Krause u. P. Labib. Wiesbaden: Harrassowitz, 1962.
- Krause, 1973* — Die Petrusapokalypse / Hrsg. von M. Krause // *Christentum am Roten Meer*. Bd. 2 / Hrsg. von F. Altheim und R. Stiehl. Berlin–N.Y.: Walter de Gruyter, 1973. 151–179.
- Kroymann* — Pseudo-Tertullian. *Adversus omnes haereses* / Ed. E. Kroymann. Vindobonae, F. Tempsky, 1906. 213–226 (CSEL, 47).
- Lake–Cadbury, 1933* — The Beginnings of Christianity. Pt. 1. The Acts of the apostles. Vol. 5: Additional notes to the commentary / Ed. by K. Lake and H. J. Cadbury. London: Macmillan, 1933.
- Layton, 1989* — Nag Hammadi Codex II, 2–7. With Contributions by Many Scholars. Vol. 1–2 / Ed. by B. Layton. Leiden et al.: Brill, 1989 (NHS, 20, 21).
- Lewis, 2009* — Lewis N. D. Fate and the Wandering Stars. The Jewish Apocalyptic Roots of the *Gospel of Judas* // *Codex Judas*. 289–304.
- Lipsius, 1865* — Lipsius R. A. Zur Quellenkritik des Epiphanius. Wien: Braumüller, 1865.
- Löhr, 2006* — Löhr W. A. Sethians // *DGWE*. 1063–1069.
- Logan, 1996* — Logan A. H. B. Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism. Hendrickson Publishers, 1996.
- Logan, 2009* — Logan A. The Tchacos Codex. Another Document of the Gnostics? // *Codex Judas*. 3–21.

- Mahé, 2008* — Mahé J.-P. Mise en scène et effets dramatiques dans l'Évangile de Judas // *Gospel of Judas*. 23–32.
- Marcovich* — Hippolytus. Refutatio omnium haeresium / Ed. by M. Marcovich. B.—N.Y.: Walter de Gruyter, 1986 (PTS, 25).
- Meyer, 2007* — Meyer M. Judas. The Definitive Collection of Gospels and Legends about the Infamous Apostle of Jesus. N.-Y.: Harper-Collins, 2007.
- Meyer, 2008* — Meyer M. Interpreting Judas: Ten Passages in the *Gospel of Judas* // *Gospel of Judas*. 41–55.
- Meyer, 2009* — Meyer M. When the Sethians were Young. The *Gospel of Judas* in the Second Century // *Codex Judas*. 57– 73.
- Mimouni, 2008* — Mimouni S. C. La figure de Judas et les origines du christianisme: entre tradition et histoire. Quelques remarques et réflexions // *Gospel of Judas*. 135–143.
- Morard, 1985* — L'Apocalypse d'Adam (NH 5, 5) / Texte établi et présenté par Fr. Morard. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1985 (BCNH. Section «Textes», 15).
- Nagel, 2007* — Nagel P. Das Evangelium des Judas // ZNW. 2007. 98. 213–276.
- Nagel, 2009* — Nagel P. Das Evangelium des Judas — zwei Jahre später // ZNW. 2009. 100. 101–138.
- Nagel, 2010* — Nagel P. Erwägungen zur Herkunft des Judasevangeliums // ZNW. 2010. 101. 93–118.
- Oort, 2009* — Oort J. van. Irenaeus on the *Gospel of Judas*. An Analysis of the Evidence in Context // *Codex Judas*. 43–56.
- Os, 2009* — Os B. van. Stop Sacrificing! The metaphor of sacrifice in the *Gospel of Judas* // *Codex Judas*. 367–386.
- Pagels-King, 2007* — Pagels E. H., King K. L. Reading Judas. The Controversial Message of the Ancient Gospel Judas. London: Penguin Books, 2007.
- Pagels, 2009* — Pagels E. H. Baptism and the Gospel of Judas: A Preliminary Inquiry // *Codex Judas*. 353–366.
- Painchaud, 2006* — Painchaud L. À propos de la (re)découverte de l'Évangile de Judas // LTP. 2006. 62. 3. 553–568.
- Painchaud, 2008* — Painchaud L. Polemical Aspects of the *Gospel of Judas* // *Gospel of Judas*. 171–186.
- Painchaud, 2010* — Painchaud L. Le Codex Tchacos et les Codices de Nag Hammadi // *Les textes*. 215–238.
- Painchaud-Cazelais, 2009* — Painchaud L., Cazelais S. “What is the Advantage” (*Gos. Jud.* 46. 16). Text, Context, Intertext // *Codex Judas*. 437–452.
- Parrott, 1979* — Nag Hammadi Codices V. 2–5 and VI with Pap. Berol. 8502, 1 and 4 / Contributors J. Brashler, P. A. Dirkse, Ch. W. Hedrick et al. Volume Ed. D. M. Parrott. Leiden: Brill, 1979 (NHS, 11).
- Parrott, 1991* — Nag Hammadi Codices III, 3–4 and V, 1 with Pap. Berol. 8502, 3 and Pap. Oxy 1081: Eugnostos and The Sophia of Jesus Christ / Ed. by D. M. Parrott. Leiden et al.: Brill, 1991 (NHS, 27).
- Pasquier, 2000* — Eugnoste. Lettre sur le Dieu transcendent (NH III, 3 et V, 1) / Texte établi et présenté par A. Pasquier. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 2000 (BCNH. Section «Textes», 26).
- Pearson, 1981* — Nag Hammadi Codices IX and X / Contributors B. A. Pearson — S. Giversen. Vol. Ed. B. A. Pearson. Leiden: Brill, 1981 (NHS, 15).
- Pearson, 1990* — Pearson B. A. Cain and the Cainites // Id., Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity. Minneapolis: Fortress Press, 95–107.

- Pearson, 1996* — Nag Hammadi Codex VII / Contributors: Fr. Wisse, G. J. Riley [et al.]. Vol. Ed. B. A. Pearson. Leiden et al.: Brill, 1996 (NHMS, 30).
- Pearson, 2007* — Pearson B. A. *Ancient Gnosticism. Tradition and Literature*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Pearson, 2009* — Pearson B. A. Judas Iscariot in the *Gospel of Judas // Codex Judas*. 137–152.
- Petersen, 2009* — Petersen T. From Perplexity to Salvation: The *Gospel of Judas* Read in Light of Platonic Didactic Strategies // *Codex Judas*. 413–434.
- Plisch, 2006* — Plisch U.-K. Das Evangelium des Judas // ZAC. 2006. Bd. 10. 5–14.
- Plisch, 2010* — Plisch U.-K. Judasevangelium und Judasbericht // *Jesus*. 387–396.
- Poirier, 2006* — La Pensée Première à la Triple Forme (NH XIII, 1) / Texte établi, traduit et présenté par P.-H. Poirier. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 2006 (BCNH. Section «Textes», 32).
- Pouderon, 2008* — Pouderon B. Judas, l'homme double. Recherches sur les archétypes du disciple qui trahit Jésus dans l'*Évangile de Judas // Gospel Judas*. 81–95.
- Preuschen, 1901* — Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Ueberlieferungen / Hrg. und übersetzt von E. Preuschen. Giessen, J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, 1901.
- Puech, 1978* — Puech H.-Ch. Plotin et les Gnostiques // Id., En quête de la Gnose. I. La Gnose et le temps et autres essais. Paris: Gallimard, 1978. 83–109.
- Puech-Blatz, 1990* — Puech H.-Ch., Blatz B. Andere gnostische Evangelien und verwandte Literatur // *NTA*. 1. 285–327.
- Roberts, 1979* — Roberts C. H. *Manuscripts, Society and Belief in Early Christian Egypt*. London: Oxford Univ. Press, 1979.
- Robinson, 2006* — Robinson J. M. *The Secret of Judas. The Story of the Misunderstood Disciple and His Lost Gospel*. N.-Y.: Harper Collins, 2006.
- Robinson, 2008* — Robinson J. M. The Sources of the *Gospel of Judas // Gospel of Judas*. 59–67.
- Robinson, 2009* — Robinson J. M. Questions about the Tchacos Codex // *Codex Judas*. 547–556.
- Rousseau, 1965* — Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV. Édition critique... / Sous la direction A. Rousseau avec la collaboration de B. Hemmerdinger et al. T. 1: Introduction, notes justificatives, tables. Paris: Les éditions du Cerf, 1965 (SC, 100).
- Rousseau-Doutreleau, 1969* — Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre V / Édition critique par A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier. T. 1: Introduction, notes justificatives, tables. T. 2: Texte et traduction. Paris: Les éditions du Cerf, 1969 (SC, 152, 153).
- Rousseau-Doutreleau, 1979* — Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre I. Édition critique / Par A. Rousseau et L. Doutreleau. T. 1: Introduction, notes justificatives, tables. T. 2: Texte et traduction. Paris: Les éditions du Cerf, 1979 (SC, 263, 264).
- Rousseau-Doutreleau, 1982* — Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre II. Édition critique / Par A. Rousseau et L. Doutreleau. T. 1: Introduction, notes justificatives, tables. T. 2: Texte et traduction. Paris: Les éditions du Cerf, 1982 (SC, 294, 293).
- Sagnard, 1947* — Sagnard F.-M.-M. *La gnose Valentinienne et le témoignage de saint Irénée*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1947.
- Schenke-Robinson, 2004* — Das Berliner "Koptische Buch" (P 20915). Eine wiederhergestellte frühchristlich-theologische Abhandlung / Bearb. von G. Schenke-Robinson unter Mitarbeit von H.-M. Schenke u. U.-K. Plisch. Bd. 1–2. Lovanii, Peeters, 2004 (CSCO, 610–611: Scriptorum coptici, 49–50).

- Schenke-Robinson, 2008* — Schenke-Robinson G. The Relationship of the Gospel of Judas to the New Testament and to Sethianism, Appended by a New English Translation of the Gospel of Judas // *JCS*. 2008. 10. 63–98.
- Schenke-Robinson, 2009* — Schenke-Robinson G. The Gospel of Judas. Its Protagonist, its Composition, and its Community // *Codex Judas*. 75–94.
- Schenke, 1974* — Schenke H.-M. Das sethianische System nach Nag-Hammadi Handschriften // *Studia Coptica* / Hrsg. von P. Nagel. Berlin: Akad.-Verl., 1974. 165–173 (Berliner Byzantinische Arbeiten, 45).
- Schenke, 1975* — Schenke H.-M. Zur Faksimile Ausgabe der Nag-Hammadi-Schriften. Die Schriften des Codex VII // *ZÄS*. 1975. 102. 123–138.
- Schenke, 1977* — Schenke H.-M. Die Relevanz der Kirchenväter für die Erschließung der Nag-Hammadi-Texte // *Das Korpus der griechischen christlichen Schriftsteller. Historie, Gegenwart, Zukunft* / Hrsg. von J. Irmscher u. K. Treu. Berlin: Akad.-Verlag, 1977. 209–218 (TU, 120).
- Schenke, 1981* — Schenke H.-M. The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism // *Rediscovery I*, 588–616.
- Schoenborn, 1995* — Schoenborn U. Diverbium Salutis. Studien zur Interdependenz von literarischer Struktur und theologischer Intention des gnostischen Dialogs, ausgeführt an der koptischen Apokalypse des Petrus aus Nag Hammadi (NHC VII, 3). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995 (StUNT, 19).
- Schmidt, 1907* — Schmidt C. Irenäus und seine Quelle in *adv. haer.* I. 29 // *Philotesia*. Paul Kleinert zum 70. Geburtstag dargebracht / Hrsg. von A.v. Harnack et al. Berlin: Trowzisch, 1907. 317–336.
- Schmidt-Till, 1954* — Koptisch-Gnostische Schriften. 1. Bd. Die Pistis Sophia, die beiden Bücher Jeû, unbekanntes altgnostisches Werk / Hrsg. von C. Schmidt. 2. Aufl. bearb. <...> von W. Till. Berlin: Akad.-Verlag, 1954.
- Scholem, 1974* — Jaldabaoth Reconsidered // *Mélanges d'histoire de religions offerts à H.-C. Puech*. Paris, 1974. 405–421.
- Schweizer, 1989* — Das Evangelium nach Markus / Übersetzt u. erklärt von E. Schweizer. 17. durchgesehene Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- Scopello, 2008* — Scopello M. Traditions angéologiques et mystique juive dans l'Évangile de Judas // *Gospel of Judas*. 123–134.
- Sieber, 1991* — Nag Hammadi Codex VIII / Contributors B. Layton, M. Meyer, J. H. Sieber, F. Wisse. Vol. ed. J. H. Sieber. Leiden et al.: Brill, 1991 (NHS, 31).
- Siegert, 1982* — Nag-Hammadi-Register / Angefertigt von F. Siegert. Einführung von A. Böhlig. Tübingen: J.C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1982 (WUNT, 26).
- Slusser, 1981* — Slusser M. Docetism: a Historical Definition // *Second Century*. 1981. 1. N 3. 163–172.
- Suggs, 1976* — Suggs M. J. Gospel, Genre // *The Interpreter's Dictionary of Bible. Supplementary Volume*. Nashville: Abingdon, 1976. 370–372.
- Sullivan, 2009* — Sullivan K. “You will become the Thirteenth”: The Identity of Judas in the *Gospel of Judas* // *Codex Judas*. 181–199.
- Tardieu, 1975* — Tardieu M. ΨΥΧΑΙΟΣ ΣΠΙΝΤΗΡ. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart // *REA*. 1975. 21. 225–255.
- Tardieu, 1984* — Tardieu M. Écrits gnostiques. Codex de Berlin. Paris: Les éditions du Cerf, 1984.
- Tardieu, 1992* — Tardieu M. Les Gnostiques dans la *Vie de Plotin*. Analyse du chapitre 16 // Porphyre. La Vie de Plotin. II. Études d'introduction, texte Grec et traduction fran-

- çaise, commentaire, notes complémentaires, bibliographie par L. Brisson [et al.]. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1992. 503–563.
- Thomassen, 2008* — Thomassen E. Is Judas Really the Hero of the *Gospel of Judas*? // *Gospel of Judas*. 157–170.
- Till–Schenke, 1972* — Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502 / Hrsg., übers. und bearb. von W. C. Till. Zweite erweiterte Aufl. bearb. von H.-M. Schenke. Berlin: Akademie-Verl., 1972 (TU, 60).
- Turner, 2001* — Turner J. D. Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition. Québec: Les Presses de l'univ. Laval, 2001 (BCNH. Section «Études», 6).
- Turner, 2008* — Turner J. D. The Place of the *Gospel of Judas* in Sethian Tradition // *Gospel of Judas*. 187–237.
- Turner, 2009* — Turner J. D. The Sethian Myth in the *Gospel of Judas*: Soteriology or Demonology? // *Codex Judas*. 95–133.
- Vielhauer–Strecker, 1989* — Vielhauer Ph., Strecker G. Apokalypsen und Verwandtes // *NTA*. 1989. Bd. 2. 492–515.
- Vliet, 2006* — Vliet J. van der. Judas and the Stars: Philological Notes on the Newly Published Gospel of Judas (GosJud, Codex Gnosticus Maghâgha 3) // *JJP*. 2006. 36. 137–152.
- Waldstein–Wisse, 1995* — The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV. 1 with BG 8502, 2 / Ed. by M. Waldstein and Fr. Wisse. Leiden et al.: Brill, 1995 (NHS, 33).
- Werner, 1989* — Werner A. Koptisch-gnostische Apokalypse des Petrus // *NTA*. 2. 633–643.
- Williams, 1996* — Williams M. A. Rethinking “Gnosticism”. An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton: Princeton Univ. Press, 1996.
- Wilmet* — Concordance du Nouveau Testament sahidique / Par M. Wilmet. T. 1–4. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1957–1960 (CSCO, Subsidia. T. 11, 13, 15, 16).
- Wisse, 1971* — Wisse F. The Nag Hammadi Library and Heresiologists // *VC*. 1971. 25. 205–223.
- Wisse, 1981* — Wisse F. Stalking Those Elusive Sethians // *Rediscovery. II*. 563–576.
- Wisse, 1981a* — Wisse F. The “opponents” in the New Testament in Light of the Nag Hammadi Writings // *Colloque*. 99–120.
- Wurst, 2009* — Wurst G. *Addenda et Corrigenda* to the Critical Edition of the *Gospel of Judas* // *Codex Judas*. 503–507.
- Wurst, 2012* — Wurst G. Das Judasevangelium (CT 3) // *Apokryphen*. I. 2. 1220–1234.

Index locorum

В указателях указывается или номер страницы, или номер примечания: обычной цифрой — номер страницы, подстрочной — номер примечания.

Ветхий Завет

Быт

1. 3 — 325
 1. 6 — 325
 1. 14—19 — 325, 333
 1. 17 — 328
 1. 26 — 361
 1. 26—27 — 362
 2. 7 — 362
 3. 5 — 123
 3. 20 — 363
 3. 23 — 368
 4. 1—2 — 77
 4. 25 — 77
 5. 5 — 368
 13. 13 — 26
 23. 4 — 115
 25. 25 — 26

Лев

12. 3 — 441
 20. 2—5 — 224
 20. 13 — 224

1Цар

2. 1 — 405
 2. 10 — 405

2Цар

17. 23 — 41

Исаия

1. 30 — 295
 28. 7 — 484
 30. 27 — 406
 64. 4 — 319
 66. 2 — 281

Пс

1. 6 — 153
 38. 13 — 115
 100. 2—3 — 153

Притч

21. 16 — 152

Еккл

2. 23 — 408

Прем

7. 1 — 397

11. 17 — 281

2Мак

9. 7—16 — 41

Зах

11. 11—12 — 428

Новый Завет

Мф

2. 8 — 463
 2. 9 — 416
 4. 16 — 194
 4. 23 — 19, 190
 5. 18 — 172
 7. 19 — 231
 9. 24 — 165
 10. 4 — 147
 10. 26 — 112
 11. 11—12 — 135, 305
 11. 23 — 348

12. 2 — 166
 12. 40 — 440
 13. 11 — 111, 189
 13. 39 — 276
 13. 49 — 157

14. 26 — 123
 14. 33 — 170
 16. 13—16 — 186
 16. 17—19 — 186

17. 1 — 441
 17. 2 — 478
 17. 5 — 296, 419
 19. 1 — 159
 19. 28 — 172
 20. 20—24 — 175
 21. 11 — 426
 21. 17 — 160
 21. 19 — 272
 21. 21 — 191
 21. 32 — 152
 21. 46 — 424, 426

24. 24 — 150

26. 2 — 454

26. 6—9 — 175

26. 14—15 — 116

26. 15 — 428

26. 18 — 115

26. 21 — 404

26. 26 — 126

26. 45 — 160

27. 1 — 197

27. 3—5 — 16, 41

27. 4 — 43

27. 5 — 41

27. 40 — 440

27. 41 — 165

Мк

1. 1 — 19

1. 11—12 — 417

3. 14—15 — 155

3. 19 — 147

4. 11 — 189

4. 22 — 112

6. 2 — 150

6. 3 — 289

6. 49 — 123

8. 27—29 — 186

9. 2 — 45, 441, 478

9. 22 — 261

10. 35—41 — 175

12. 44 — 226

13. 3 — 45, 453

14. 1 — 116, 455, 456

14. 10 — 116, 147, 455

14. 11 — 428

14. 14 — 117, 21, 423

14. 18 — 404

14. 21 — 131, 148

14. 22 — 126

14. 71 — 312

15. 21 — 120

16. 4 — 293

16. 12 — 123

Лк

1. 59 — 463

1. 69 — 405

1. 70 — 272

2. 7 — 457

2. 13 — 202

2. 21 — 441

2. 48 — 166

4. 30 — 483

4. 34 — 184

6. 11 — 176

8. 6 — 279

8. 17 — 112

8. 27—28 — 184

8. 42 — 445

9. 14 — 445

9. 27 — 381

9. 28 — 441, 445

9. 29 — 478

11. 5 — 372

11. 36 — 259

14. 9 — 232

18. 12 — 439

20. 1 — 161

20. 19—20 — 425

20. 36 — 21, 243

22. 1 — 454

22. 3 — 136, 147, 425

22. 5 — 428

22. 11 — 21, 423

22. 19 — 126

24. 13 сл. — 123

24. 37 — 123, 482

24. 39 — 481, 485

Ин

2. 23 — 150

3. 17 — 151

6. 41 — 175

6. 61 — 175

6. 71 — 147

8. 14 — 171, 184

8. 59 — 483

12. 1 — 451

12. 4 — 147

12. 31 — 238

13. 2 — 147

13. 21 — 208, 404
13. 27 — 136
14. 8 — 250
16. 27 — 99
17. 8 — 99
17. 9 сл. — 98
20. 14—15 — 123
20. 17 — 123
20. 19—29 — 479
20. 24—25 — 431
20. 25 — 42
20. 26 — 441
20. 30 — 150
21. 4 — 123
Деян
1. 3 — 440
1. 7 — 410
1. 9—11 — 123
1. 11—12 — 288
1. 15 сл. — 192
1. 18 — 39, 41, 43
1. 26 — 288
2. 1 — 288
2. 17 — 311
2. 23 — 258
2. 42 — 164
6. 8 — 150
7. 42 — 202
8. 13 — 150
12. 7 — 194
13. 13 — 188, 276
15. 28 — 471
20. 24 — 19
27. 35 — 164
Иак
5. 20 — 223
ИПетр
2. 7 сл. — 115
2Петр
2. 17 — 231
3. 3 — 249
ИИн
1. 1 — 485
3. 4 — 223
4. 2—3 — 107
Римл
1. 9 — 19
1. 20 — 163

2. 8 — 406
3. 1 — 307
4. 15 — 152
6. 3 — 222
8. 38 — 282
11. 20 — 187
15. 19 — 150
IKop
2. 5—6 — 280
2. 9 — 319
2. 14 сл. — 371
4. 10 — 182
6. 9—10 — 224
10. 10 — 422
10. 16 — 126
11. 23—24 — 126
15. 47 — 397
16. 17 — 226
2Kop
1. 22 — 372
5. 5 — 372
6. 14 — 153
7. 1 — 255
9. 7 — 471
11. 4 — 10
11. 25 — 160
13. 9 — 182
Гал
1. 6 — 10, 19
4. 3 — 192
5. 19—21 — 224
6. 10 — 450
Ефес
3. 9 — 272
6. 13 — 244
Кол
1. 23 — 260
ITим
1. 15 — 151
2. 4 — 151
4. 7 — 163
2Тим
3. 1 — 311
IFес
5. 1 — 410
2Фес
2. 3 — 223

Библейские апокрифы
Енох
XIV. 10 — 293
XIV. 17 — 295
XIV. 22 — 294
80. 2 — 368
Test. 12 patr.
Асур
1. 3 сл. — 153
ЕвЕвион
(Preuschen)
Fr 6 — 147
Fr. 8 — 250
ЕвПетр
(Preuschen)
X (39—40) — 294
XIV (58—59) — 42
Аст. Joh.
93 — 124
Аст. Thom.
2 — 431
31 — 431

Гностические тексты
АпИак (ННС I. 2)
1. 29 сл. — 48
2. 8—16 — 46
ТрехТр (ННС I. 5)
118. 14—119. 3 — 93
АпИин (ННС II. 1)
5. 4—10 — 85
5. 7 — 344
6. 8—10 — 85
6. 15—18 — 86
8. 30—32 — 89
8. 34—35 — 89
9. 18—23 — 90
10. 9—10 — 350
11. 15—19 — 91
12. 6 — 358
24. 8 сл. — 25
24. 15 сл. — 92
25. 16 сл. — 114
25. 23 — 79
26. 20—22 — 114
26. 22 сл. — 114

28. 5 сл. — 117
28. 32 сл. — 113, 418
32. 8—10 — 19
ЕвФом (ННС II. 2)
32. 10 — 111
32. 11—12 — 19
33. 5—11 (log. 4) — 56
34. 3 (log. 9) — 279
34. 30 сл.
(log. 13) — 186
35. 11—13
(log. 13) — 289
38. 17—18
(log. 27) — 242
ЕвФил (ННС II. 3)
57. 28 сл. — 470, 474
61. 5—10 — 25
ИпАрх (ННС II. 4)
87. 3 — 91
91. 34 — 71
95. 7 — 91
ПрМир (ННС II. 5)
100. 12—14 — 91
102. 10—11 — 71
102. 24—25 — 71
112. 33—35 — 361
113. 32—33 — 363
121. 14—15 — 368
121. 16 сл. — 383
122. 6—9 — 371
125. 4—6 — 374
125. 28 сл. — 383
ФомАтл (ННС II. 7)
138. 2 — 111, 431
138. 2—4 — 47
АпИин (ННС III. 1)
7. 17—19 — 320
9. 2 — 317
11. 3—11 — 322
11. 5 — 355
11. 15 сл. — 88, 323, 332
11. 19 — 355
11. 24 сл. — 88, 341
12. 12—15 — 88
12. 22—24 — 88
13. 1—4 — 89, 327

13. 3—4 — 90
 13. 4—9 — 89, 334
 13. 17 сл. — 89, 92
 13. 21 — 80
 14. 9 сл. — 91
 16. 1 сл. — 91
 16. 5—6 — 350
 16. 21—22 — 359
 17. 19 — 348
 40. 10—11 — 19
ЕвЕг (ННС III. 2)
 42. 12—13 — 320
 44. 10—11 — 317
 44. 23—24 — 317
 49. 1—4 — 320
 49. 18—19 — 327
 50. 20—21 — 327
 51. 5—9 — 79, 92, 338
 51. 17—19 — 88, 323
 52. 21—22 — 89
 54. 10—11 — 80
 56. 22 сл. — 346
 56. 25 — 348
 57. 11 — 351
 57. 17 — 351
 57. 20—21 — 355
 58. 8 — 357
 68. 1—2 — 65
 69. 16—17 — 17
 69. 18—20 — 17, 317
БлЕвг (ННС III. 3)
 74. 20 — 248
 75. 17—18 — 374
 84. 13 сл. — 341
 84. 17 сл. — 342
ПремИХ
(ННС III. 4)
 91. 10—14 — 475
 91. 11 — 470
 91. 24 сл. — 120
 98. 22 сл. — 248
ДиалСпас
(ННС III. 5)
 125. 4 — 431
ЕвЕг (ННС IV. 2)
 61. 1—4 — 320
 64. 16 — 89
БлЕвг (ННС V. 1)
 13. 7 — 342
АпокПавл
(ННС V. 2)
 18. 6 — 463
 18. 13—14 — 463
1АпокИак
(ННС V. 3)
 31. 2—3 — 417
2АпокИак
(ННС V. 4)
 44. 13—16 — 47
 62. 21—24 — 194
АпокАдам
(ННС V. 5)
 65. 6—8 — 92
 65. 8 — 80
 82. 19—20 — 374
ПарСим
(ННС VII. 1)
 27. 24—27 — 202
2СлСиФ
(ННС VII. 2)
 49. 26—27 — 101
 52. 14—17 — 151
 52. 27 — 91
 55. 14 сл. — 475
 55. 18—19 — 108
 56. 9 сл. — 110
 56. 14 сл. — 120
 56. 21—25 — 475
 59. 22—30 — 231
 60. 15—30 — 227
АпокПетр
(ННС VII. 3)
 70. 14 — 101
 70. 26—32 — 153
 71. 11—13 — 101
 75. 7—9 — 231
 75. 12 — 204
 75. 15 сл. — 115
 76. 27 сл. — 243
 77. 22 сл. — 123
 79. 1 сл. — 228
 79. 23—24 — 123
 79. 30—31 — 231
 80. 8 сл. — 400
 81. 15 сл. — 110, 120
 81. 17—18 — 122
 81. 21 — 474
 83. 7—10 — 121
 83. 15—26 — 115
3СтелСиФ
(ННС VII. 5)
 118. 12—13 — 68
Зостр
(ННС VIII. 1)
 13. 7—8 — 463
 127. 15 сл. — 88
 128. 7—14 — 90
ПослПетр
(ННС VIII. 2)
 136. 16—22 — 110
СвИст (ННС IX. 3)
 29. 17—18 — 202
 29. 18 сл. — 123
 30. 18—20 — 123
 31. 26 сл. — 222
 34. 4—9 — 222
 34. 8—9 — 202
 34. 26 сл. — 222
 56. 1 сл. — 243
 69. 7 сл. — 127
Марс (ННС X. 1)
 4. 19—22 — 72
Аллог (ННС XI. 3)
 58. 15 — 463
Прот
(ННС XIII. 1)
 39. 14 сл. — 348
 39. 21—22 — 91
 39. 26—27 — 91
 40. 4—6 — 348
АпИн (BG 2)
 21. 4 — 463
 22. 17 сл. — 84
 27. 19—20 — 344
 29. 7—8 — 317
 30. 1—6 — 86
 30. 18—19 — 84
 31. 7 — 84
 35. 3—4 — 85
 35. 5 — 89
 36. 8—9 — 90
 38. 14—15 — 91
 40. 5 — 357
 40. 6—7 — 359
 41. 13—15 — 360
 42. 18—19 — 358
 43. 10 сл. — 91
 45. 7—8 — 120
 48. 11—14 — 361
 49. 2 сл. — 85
 53. 8—10 — 363
 58. 3—4 — 120
 62. 3 сл. — 125
 64. 18 — 371
 68. 3—4 — 114
ПремИХ (BG 3)
 78. 11—17 — 475
 78. 14 — 470
 79. 14 сл. — 120
 107. 4—5 — 341
ПисмСоф (CodAsc)
 50 — 390
 131 — 117
КнЙеу (CodBr 1)
 II. 52 — 390
Тракт. без назв.
(CodBr. 2)
 12 — 374
ПослПетр
(CodTch 1)
 3. 11—13 — 437
 4. 23—27 — 110
1АпокИак
(CodTch 2)
 17. 20—22 — 417
Церковные
авторы
Слем.
Exc. Theod.
 54. 1—2 — 93
 56. 2—3 — 371
 63. 1 — 157
 68. 1 сл. — 117
 74. 2 — 117
Strom.
 II. 45. 4 — 55
 III. 45. 3 — 55
 III. 63. 1 — 55
 IV. 165. 3 — 115
 IV. 170. 1 — 436
 VII. 107. 2 — 121

VII. 108. 2 — 31
Const. ap.
V. 14. 6 — 455
V. 17 — 455
V. 20. 1 — 443
Did.
I. 1 — 153
XI. 3 — 164
XIV. 1 — 164
Didasc. ap.
V. 14. 2–5 — 455
V. 17. 2–8 — 455
Ep. Barn.
15. 8–9 — 443
18. 1 — 153
Epiph. — 34
Pan. (Holl)
26. 1. 4 — 71
26. 4. 1 сл. — 128
26. 8. 1 — 67, 477
26. 10. 3–4 — 91
26. 10. 4 — 149
26. 10. 4–5 — 477
26. 10. 10 — 85
26. 13. 2 — 55
30. 13. 2–3 — 147
30. 16. 5 — 250
37. 3. 6 — 123
38. 1. 2 — 25, 35
38. 1. 5 — 36
38. 3. 3 — 51
38. 3. 4–5 — 52
39. 1. 3 — 81, 82
39. 2. 6–7 — 93
39. 3. 5 — 82
39. 5. 1 — 477
39. 5. 4 — 78
40. 7. 2–3 — 78

40. 7. 4 — 477
Eus.
H. E.
II. 23. 14 сл. — 289
Hippol.
in Matth.
25. 24 сл. — 120, 477
Ref. (Marcovich)
V. 7. 20 — 56
V. 8. 2 — 374
V. 19. 1 — 93
VI. 11. 1 — 435
VI. 35. 5 — 104
VI. 35. 6–7 — 104
VII. 20. 1 — 432
VII. 33. 1, 2 — 25
VIII. 20. 3 — 31
Iren. — 24
Adv. haer.
(Rousseau —)
I. 5. 1 — 91
I. 5. 3 — 157
I. 7. 5 — 93
I. 10. 2 — 121
I. 11. 1 — 83, 226
I. 18. 1 — 83
I. 20. 1 — 83
I. 24. 4 — 122, 106,
120, 128, 151
I. 26. 1 — 25
I. 27. 3 — 27
I. 28. 1 — 83
I. 28. 2 — 59
I. 29. 1 — 59, 85
I. 29. 2 — 86, 88, 322
I. 29. 3 — 89
I. 29. 4 — 88, 91
I. 29–30 — 75

I. 29–31 — 62
I. 30. 1 — 59
I. 30. 4 — 91
I. 30. 10–11 — 123
I. 30. 13 — 104, 105, 173
I. 31. 1 — 116, 29, 59
I. 31. 2 — 53, 128
II. 1. 1 — 123
IV. 10. 1 — 451
IV. 18. 5 — 126
V. I. 3 — 476
V. 33. 3–4 — 42
V. 33. 4 — 40
Orig.
Cels.
II. 11 — 41
II. 27 — 121
III. 13 — 31
VI. 27 — 121, 123
VI. 28 — 221
VI. 31 — 91
VII. 35 — 122, 470
Com. Joh.
XIII. 44 — 121
Com. Matth.
27. 3–10 — 41
Papias
Fr. 1 — 42
Fr. 3 — 41
Philast.
Div. her.
34 — 52
Ps.-Tert.
(Croymann) — 50
Adv. omn. haer.
1 (215. 10–11) — 106
2 (217. 11 сл.) — 31, 52
2 (216. 3 сл.) — 63

2 (218. 2–22) — 63
2 (218. 21–22) — 82
Tert.
Adv. Marc.
III. 8. 2 — 123
IV. 42. 7 — 482
IV. 43. 6 — 482
Carn. Christ.
I. 4 — 482
15. 2 — 482
Theod. — 32
Haer. fab. (PG 83)
I. 13 — 63, 89, 322
I. 14 — 63
I. 15 — 25, 33, 38
I. 24 — 27
Theoph. (PG 123)
Enar. in Ev. Matth.
460B — 41
Языческие авторы
Corp. Herm.
XVI. 13 — 202
Plato
Symp.
202E–203A — 136
Porph.
Vit. Plot.
16 — 87
Philo
Ebr.
128 — 187
Манихейские
тексты
СМС
49. 16 сл. — 67

Index nominum (*ЕвИуд*)

(с указанием страницы и строки рукописи)

- Адам — 52. 18; 53. 11; 53. 11; [54. 9]; 57. 11
Адамас — [48. 2]; 48. 22
Адонай — 52. 11
Барбело — 35. 18
Великий Дух — [47. 8–9]
Великий эон — 47. 5–6
Галила — 52. 9
Ева — 52. 19
Иалдабаоф — 51. 15
Иисус — 33. 2; 34. 13, 22; 35. 21; 36. 10, 16, 23; 37. 21; 39. 6, 18; 41. 1; 42. 6; 43. 15, 26; 44. 14, 18; 46. 19; 47. 2; 53. 18; 54. 13, 15; 55. 14, 23, 26 (ἰη̅ς). 46. 8; 53. 8, 16; 58. 22 (ἰ̅ς)
Иобил — 52. 10
Иуда (Искарот) — 33. 2–3; 35. 9–10, 15; 36. 5; 43. 12, 23; 44. 15, 23–24; 46. 5, 15; 53. 8, 16; 54. 13; 55. 23; 57. 22
Иудея — 33. 22
Небро — 51. 12–13, 17
Саклас — 51. 17, 19; 52. 15; 54. 21; 56. 14
Самородный — 47. 20, 25; 48. 1; 50. 16–17
Сиф — 49. 6

Хаос — 51. 7; 52. 14; 54. 12

Хармафоф — 52. 7

Nomina haereticorum

- архонтики — ^{75, 76, 78, 477}
барбелоиты — ^{59, 63}
Валентин (валентинианство) —
122, ^{25, 76, 91, 93, 104, 117, 121, 226, 371}
Василид (василидианство) —
122, ^{93, 105, 115, 120, 128, 151, 428}
Гераклеон — ¹²¹
гностики — 27, 122, ^{55, 67, 71, 76, 91, 128, 149, 477}
евиониты — ^{147, 250}
каиниты — 15, 20, ^{31, 35, 36, 51, 52, 59}
Керинф — ²⁵
Маркион — 122, ⁴⁸²
офиты — ^{31, 59, 63, 91, 104, 105, 123, 173, 374}
сифиане — 26, 27, ^{59, 60, 63, 75, 76, 78, 81, 82, 83, 93, 143, 144, 226, 320, 342, 390, 477}
Termini technici
антропология — 36 сл.
докетизм — 35 сл.
мифологический гностицизм — ^{63, 71,}
^{76, 93}
сотериология — 33 сл.
христология — 34 сл.
энкратизм — ²⁴²
эсхатология — 33

Оглавление

Предисловие	7
Введение	11
Перевод и комментарий	49
Приложение 1	110
Приложение 2	118
Сокращения и библиография	125
Index locorum	135

Александр Леонович Хосроев

Другое благовестие
«Евангелие Иуды»
Исследование, перевод и комментарий

Выпускающий редактор *М.В. Беглецова*
Корректор *А.М. Никитина*
Оригинал-макет *Л.А. Философова*
Дизайн обложки *И.А. Тимофеев*

Подписано в печать 19.05.2014. Формат 70×100 1/16
Бумага офсетная. Печать офсетная
Усл.-печ. л. 8,75. Заказ № 3531
Тираж 1000 экз.

Издательство «Нестор-История»
197110, СПб., Петрозаводская ул., д. 7
Тел. (812)235-15-86
e-mail: nestor_historia@list.ru; www.nestorbook.ru

Отпечатано в типографии издательства «Нестор-История»
191119 СПб., ул. Правды, д. 15
Тел. (812)622-01-23

