

А. Л. Хосроев

ДРУГОЕ
БЛАГОВЕСТИЕ

«Евангелие Иуды»

*Исследование,
перевод
и комментарий*

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
Х 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



9 785446 902583

© 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 οἴδασιν τί ποιοῦσιν
...εὶ δυνατόν ἐστιν,
παρελθάτω ἀπ' ἡμῶν τὸ ποτήριον τοῦτο.

Предисловие

Рначале 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), зачастую весьма фрагментарных, 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 (примерно в 60 км к северу от Эль-Минны 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 Эммель получил возможность вскоре 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 унициальное 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 выплынут 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: РН, 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. = *NHC*), обнаруженных в 1945 г., см. подробно: Хосроев, 1991; id., 1997. Сопоставление родственного репертуара текстов из Наг Хаммади и кодекса Чакос см.: Painchaud, 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]επιστολὴ πέτρος ὡς φίληππος стоит в конце сочинения (9. 13–15). Другой список находится в *NHC 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 Ἰάκωβος (sic) стоит в конце сочинения (30. 27). Поскольку в *NHC V* рядом находятся два сочинения с одинаковым названием ταποκαλύψις Πάκωβος (3 и 4), то условным обозначением для них стало: «1-й Апокалипсис Иакова» и «2-й Апокалипсис Иакова»; текст нашей рукописи является списком *ΙΑΝΩΚΙΑΚ*; теперь часть в *NHC 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 (αλλογένης), то сочинению условно было присвоено это имя. Сочинение «Аллоген» из Наг Хаммади (*NHC 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 Майер, 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.*: Ehrtman, 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 пределены 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 непрекращающегося 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_doz/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 *Wurstом*, и английский перевод *Майера*; 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 лакунаами дошли лишь верхние 9 строк; на страницах 51–58 потеря 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) является 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 ($\bar{\lambda}$), на которой заканчивается текст «Откровения Иакова», следует страница 33 ($\bar{\lambda}\Gamma$), 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 литературе, 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-pog 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”»), непременными составляющими которого является повествование о деятельности Иисуса, начинающееся либо с рассказа о его предках и о его рождении (*Мф* и *Lк*), либо с его призыва 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 исключающие), 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)» ([πεγ]αγγελιον κατα μαριζανη: *BG 1 = ЕвMap*)¹⁴;

«Евангелие от Фомы» (πεγαγγελιον πκατα θωμας: *NHC II. 2 = ЕвФом*)¹⁵;

«Евангелие от Филиппа» (πεγαγγελιον πκατα φιλιππος: *NHC II. 3 = ЕвФил*)¹⁶;

«Евангелие египтян(ам)» (πεγαγγελιον πυρηνκημε: *NHC 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 нисколько 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 *ЕвMap*, 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 колофонах одного из них: *NHC 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» (*τιβλος τχιερα μπνοβ ηχορατον μπινευμα:* 69. 16–17 и 18–20); о возможном переводе названия как «Благовестие египтянам» см.: Khosroyev, 2002. Издание: Böhlig–Wissemann, 1975; русский перевод: Смагина, 1995; см. также ниже: прим. 65.

¹⁸ Хотя, если судить по названиям трех сочинений (*ЕвMap*, *ЕвФом*, *ЕвФил*), эти люди, безусловно, калькировали форму названия новозаветных евангелий (εὐαγγέλιον κατά...); см. 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 πέγαργελιον Νῷογάδαс, которым заканчивается текст (58. 27–28), передает греческую форму названия, засвидетельствованную

вестие о Сыне» (τὸ εὐαγγέλιον τοῦ νιοῦ: *Римл* I. 9) и т. д. вплоть до «другого благовестия» (ἐτερον εὐαγγέλιον), которое проповедуют еретики (*Гал* I. 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 μά Πᾶκοειλ «место ночлега» (ср. бохайрский перевод: μά «место»); вместе с тем греческое ἰσάγγελος (*Лк* 20. 36), оставленное в саидском НЗ без перевода (ἱσαγγελος), наш переводчик, как и переводчик бох. версии, передал как ισοсοс ιαγγελοс, что более соответствует греч. сочетанию ισοс ἀγγέλοις.

²² Например, греческий вокатив ω юγда (45. 14) наряду с формой юγдас в названии сочинения; сочетание τγενεа παфартос (49. 5–6, 10–11) воспроизводит греческое ή γενεа ἄφαρτος, хотя по нормам коптского языка правильным является τγεнeа πафартоn, что и находим чуть ниже в тексте (49. 14–15); ср. также: τγεнeа πафартоn (42. 12) вместо нормативного τγεнeа πафартоn; 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 переписчиках 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 субахмимского (ликополитанского) диалектов (Bosson, 2008, 6). Бросается в глаза и далекая от унификации орфография текста («l'orthographie <...> est loin d'être cohérente»: *ibid.*, 3); ср., например: цѡк (57. 23) и нормативное вѡк (44. 14) «идти», ογѡш҃ (34. 6) и нормативное ογѡш҃ (45. 12) «отвечать», наεи (52. 11) и наї (39. 4) «эти» и т. д. — Среди диалектизмов можно отметить такие бохайрские (или среднеегипетские) формы, как զրот (33. 20; см. ниже: Приложение 2); նութ (39. 22); նիп (57. 16–17). — О далеком от нормативного саидском диалекте рукописей из Наг Хаммади см.: Хосровев, 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 Исау, 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» («Ἐλεγχός καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδοβάνυμου γνώσεως; далее: Iren., *Adv. haer.*) является самым ранним и основным источником наших знаний о христианских ересях II в. — Оригинальный греческий текст сочинения дошел лишь в цитатах и пересказах более поздних христианских авторов (Ипполит, Евсевий, Епифаний, Феодорит), которые сохранили ¾ первой книги, содержащей изложение различных ересяй. 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, cp. : ἐκ τῆς ἰσχυρότερας δυνάμεως ὑπάρχειν καὶ τῆς ἄνωθεν αὐθεντίας* (Epiph., *Pan.* 38. 1. 2; Theod., *Haer. fab.* I. 15 /PG 83, 368B/); cp. также: *superior principalitas* в учении Керинфа (Iren., *Adv. haer.* I. 26. 1) = ή ὑπὲρ τὰ ὅλα ἔξουσία или ή 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 рассказывается о том, как Иалдабаоф (о нем см. ниже: прим. 91) в своем незнании (μῆτατσοογήν) осквернил Еву, и она родила двух сыновей, одного неправедного (ἄδικος), Каина (καὶν), а другого праведного (δίκαιος), Аvelя (ἀνέλ) (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 (= диаволом). 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 дождевых частях *ЕвИуд* ни одно из этих имен не упоминается.

²⁷ В другом месте Ириней 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; Авелль 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 пассажу: 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 Ириней³⁰, но не для той версии, которая дошла в составе Кодекса Чакос (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 proditionis mysterium: per quem et terrena et caelestia omnia dissoluta dicunt. Et confinctionem adferunt huiusmodi, Iudei 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); cp.: «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 Drittels 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 сомнение 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 Ириней 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 ересьей, см. ниже: прим. 59; тех еретиков, у кого в ходу было *Evangelium Iudei*, Ириней 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; cp.: *haeresis quae dicuntur Cainaeorum* (Ps.-Tert., *Adv. omn. haer.* 2 /Kroymann, 217. 11 сл./), а также: *Καιανισταί* (Clem., *Strom.* VII. 108. 2), *Καιανοί* (Orig., *Cels.* III. 13), *Καινοί* (Hippol., *Ref.* VIII. 20. 3). Заметим, что ни один из трех последних авторов, кажется, вообще ничего не знает об этих ересях, кроме названия: у всех каиниты стоят в списке вместе с офитами, и лишь Ориген добавляет, что они «совсем оставили (учение) Иисуса» (ἐξ ὅλων ἀποφοίτησα τοῦ Ἰησοῦ: *ibid.*). — О каинитах см. статью, написанную, правда, еще до введения в научный оборот *ЕвИуд*: Pearson, 1990.

³² В сочинении «Сводеретическихбасен» в пяти книгах (Αἱρῆτικῆς κακομυθίας ἐπίτομή; 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 Καΐανῶν, 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 времени 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 προδότην δὲ Ἰούδαν μόνον ἐκ πάντων τῶν ἀποστόλων ταῦτην ἐσχηκέναι τὴν γνῶσιν φασί, καὶ διὰ τοῦτο τὸ τῆς προδοσίας ἐνεργῆσαι μυστήριον. Προφέρουσι δὲ αὐτοῦ καὶ εὐαγγέλιον, ὅπερ ἐκεῖνοι συντεθείκασιν (*Haer. fab.* I. 15 /PG 83, 368B/); ср.: ἐκεῖνοι συντεθείκασιν, т. е. «сами составили», вместо *adferunt* «ссылаются» у Иринея.

³⁴ В своем обширном труде «Панарий» (Πανάριον, лат. *Panarium*; далее: *Epiph.*, *Pan.*) епископ Саламина на Кипре Епифаний полемизирует не только с христианскими ересями, но и с учениями греческих философских школ (пиthagорейцы, платоники и т. д.) и иудейских сект (фарисеи, саддукеи и т. д.); основным источником для разделов о христианских еретиках ему служили Ириней и, вероятно, утерянная «Синтагма» 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.-Tert., *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 Адель — от более слабой силы (ἐκ τῆς ἀσθενεστέρας δυνάμεως)» (*Pan.* 38. 1. 2).

³⁶ συνταγμάτιόν τι φέρειν ἔξ ὄνόματος αὐτοῦ, δὲ εὐαγγέλιον τοῦ Ἰούδα καλοῦσι (*Pan.* 38. 1. 5); думаю, что συνταγμάτιόν τι не имеет никакого отношения к размеру сочинения, как считает van Oort («according to Epiphanius, then, it was a short work»: Oort, 2009, 55), но является уничтожительным обозначением вроде «какая-то писаница» или т. п. — Ни Ириней, 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 *Mk*); 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 (εὐθὺς) 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 ($\tau\acute{\eta} \acute{\alpha}\gamma\chi\acute{\eta}\eta$), но продолжал жить, будучи вынутым (оттуда) до того, как он задохнулся; об этом свидетельствуют «Деяния апостолов» <...>. А вот что весьма достоверно (*σαφέστερον*) рассказывает Папий, ученик (апостола) Иоанна⁴⁰, в четвертой книге «Толкования господних речений» ($\eta \acute{e}\acute{\zeta}\acute{e}\gamma\eta\sigma\acute{\iota}\acute{s}$ $\tau\acute{\omega}\eta \kappa\acute{u}\rho\acute{a}\kappa\acute{w}\eta \lambda\acute{o}\gamma\eta\omega$): «Величайшим же примером нечестия в этом мире был Иуда, распухший плотью настолько ($\pi\acute{r}\theta\theta\acute{e}\iota\acute{s} \acute{e}\acute{p}\acute{t}\acute{l} \tau\acute{o}\beta\acute{o}\acute{u}\eta\tau\acute{o}$ $\tau\acute{j}\eta \sigma\acute{a}\kappa\acute{a}$), 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 помо-ши диоптра (< $\delta\acute{i}\acute{\alpha}\acute{a}$ > $\delta\acute{b}\acute{o}\acute{p}\acute{t}\acute{r}\acute{a}\acute{s}$): настолько глубоко находились они от поверхности (лица); уд ($\alpha\acute{i}\acute{d}\acute{o}\acute{u}\eta\acute{o}\eta$) 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 (*Απολλινάριον /sic/*: Cramer, 1844, 231), но о каком из двух идет речь (современнике и компатриоте Папия Аполлинарии Иерапольском, что, казалось бы, более правдоподобно, или об Аполлинарии 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 Иринея («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» ($\acute{a}\kappa\acute{r}\alpha\acute{t}\acute{t}\eta\acute{n} \mu\acute{e}\acute{n} \kappa\acute{a}\acute{l} \alpha\acute{u}\acute{t}\acute{p}\acute{t}\acute{t}\eta\acute{n}$) апостолов, а веру получил от тех, кто был знаком (γνωρίμων) с апостолами (*H. E.* III. 39. 2).

⁴¹ Fr. 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 <...> ἀπήγεστο 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...» ($\acute{u}\acute{p}\acute{e}\acute{l}\acute{a}\acute{m}\acute{b}\acute{a}\acute{n}\acute{e}\acute{v}$, ὅτι <...> ὁ Χριστὸς οὐκ ἀποκτανθήσεται, ἀλλὰ διαφύγῃ τοὺς Ἰουδαίους, ὡς πολλάκις διέφυγε...: *Enar. in Ev. Matth.* 460B /PG 123/). — Подчеркивая «раскаяние» 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» (ἐναντίαις κρίσεσι <...>

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 οὕθ' ὅλῃ ψυχῇ γέγονε κατ' αὐτὸν); более того, «он сохранил к нему какое-то подобиеуважения» (σφόων τι τῆς πρὸς αὐτὸν αἰδοῦς) и «не смог окончательно отвергнуть то, чему научился от Иисуса» (οὐ δυνθέντι πάντη καταφρονήσαι ὥν ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ μεμάθηκεν: *Cels.* II. 11); о конечной победе учения Христа над сребролюбием Иуды (ἐν αὐτῷ λεῖμμα τῶν Χριστοῦ λόγων ἐνίκησε τὴν φυλαργυρίαν) см.: *id.*, *Com. Math.* 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 ἀζύμων) «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 Ириней, 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 первом же Иринея Иуда Фома превратился в Иуду-предателя (о путанице этих имен см. ниже: прим. 431).

⁴³ Ср. слова раскаявшегося (μεταμελεθείς) 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 удостаивались 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 (*NHC II. 2*) прямо говорится о том, что апостол «Близнец Иуда Фома сам записал» (ἀγράψασθαι τὸν Ιούδαν τὸν φίλον τοῦ Ιησοῦ). Сокровенные слова Иисуса⁴⁷. Во всех версиях «Апокрифа Иоанна» (далее: *AnИн*) говорится о том, что Спаситель открыл тайное учение (μυστήριον) апостолу Иоанну, чтобы тот «записал его и оно могло сохраняться, не подвергаясь изменениям (ἡ διατήρηση τοῦ οὐταχτοῦ)»; Иоанн, очевидно, так и сделал, о чем свидетельствуют две формы названия сочинения: в пространной версии оно названо «Апокрифы по Иоанну» (κατὰ Ἰωάννην ἀποκρύφον⁴⁸ = *τὰ κατὰ Ἰωάννην ἀπόκρυφα: 32. 8–10 /*NHC II. 1*/), а в краткой — «Апокриф Иоанна» (ἀποκρύφον ιωάννης = *τὸ ἀπόκρυφον τοῦ Ἰωάννου: 40. 10–11 /*NHC III. 1*/). Таким образом, форма названия, указывающая на авторство, могла быть как с предлогом *κατά*, так и с предлогом *τῷ* (= *τοῦ*).

Форму *τοῦ Ἰούδα* (= *τοῦ Ιούδα* 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: ὁρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (ταρχὴ ἑπεγγέλιον Ιησοῦ περὶ τοῦ 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 Ириней не объяснил, что именно он имел в виду, говоря о «тайстве предательства» (prodictionis mysterium; τὸ τῆς προδοσίας <...> μυστήριον

(μητρώη) или явно (τίπετο γανῶ; scil. или наедине кому-то одному, или всем вместе), [и записывали] это в книги» (*AnИак* 2. 8–16 /*NHC 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 (*NHC II. 7*) читаем о том, что сокровенные слова, которые Иисус говорил Иуде Фоме, «я, маѳаіас, сам записал (ἡ αὐτογράψασθαι αὐτὸν ωστε μαѳαίας), поскольку находился с ними и слушал их, когда они говорили друг с другом»; ср.: «Речь, которую произнес Иаков Праведный в Иерусалиме, записал мареім» (*2АпокИак* 44. 13–16 /*NHC V. 4*/).

⁴⁸ Форма *ιωάννην* в вин. пад. свидетельствует о том, что именно такое название было в не дошедшем до нас греческом оригинале сочинения. Слово «апокрифы» в названии сочинения означает, конечно, «тайное, скрытое учение, записанное в книгу», а не «книгу, не вошедшую в канон»; ср., например, *AnИак* (1. 29 сл. /*NHC I. 2*/), где Иаков говорит своему корреспонденту: я послал тебе «апокриф (ἀποκρύφον), 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 πεγγέλιον τοῦ Ιούδα как «благовестие Иуде» (или «для Иуды»), т. е. «благовестие (которое Иисус втайне от всех апостолов передал) Иуде», тем самым устранив недоразумение с авторством самого Иуды: ведь коптский предлог *τῷ* перед именем одинаково передает как родительный падеж, так и дательный (ср. также латинский перевод Иринея: *Iudeae evangelium*). — Именно в этом значении, вероятно, следует понимать и слова из колофона *ЕвЕг* (см. выше: прим. 17 и ниже: прим. 65): πεγγέλιον τοῦ Ιησοῦ κτινε, т. е. «Благовестие египтянам» (а не «Евангелие египтян»).

у Феодорита), однако Псевдо-Тертуллиан⁵⁰, независимо от Иринея излагая еретическое учение кайнитов (*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 «тайства»:

Они прославляют Каина, как если бы он произошел от некой 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 defendant*), 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 Викторином 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 кайнитов, «хотел извратить установления (иудейского) Закона» (*βουλόμενον διαστρέφειν τὰ κατὰ τὸν νόμον*) и тем самым «уничтожить добреое 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 кайнитов 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 (*ἡ 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 компилиативном «*Diversarium*

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 / Marx, 18. 23 сл./*), не называя, правда, этих еретиков киннитами и не упоминая о том, что у них в ходу было *Iudee 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 *Iudee evangelium* слова самого Иринаея, 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 Oort, 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 Иринаея, 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 Iudee 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 Φίλιππον, а дает его описательное название (εἰς ὄνομα Φίλιππου <...> εὐαγγέλιον πετλασμένον), сочетание, за которым вполне могло стоять и название εὐαγγέλιον τοῦ Φίλιππου, а само сочинение не иметь 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 Чакос 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 называть пространную и краткую версию *AnИн* (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 /NHC 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 обретало 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» (*NHC III. 3 = БлЕвг*), повествующим об устройстве горнего мира (в форме *послания* учителя ученику), следует сочинение «Премудрость Иисуса Христа» (*NHC 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 – NHC III. 3 и V. 1; ПремИХ – NHC III. 4 и BG 3*); издание: Parrott, 1991; Baggy, 1993; Pasquier, 2000; о возможном происхождении этих двух сочинений см.: Khosroyev, 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 be 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); cp.: 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 Ириней. — При этом вспомним всё же две версии предательства Иуды (Ps.-Tert. и Epiph.; см. выше: прим. 51, 52), которые вполне могли излагаться в двух разных сочинениях, имевших своим главным персонажем Иуду, но мотивировавших его действие 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 Иринея и нашим текстом: в пересказе ересиолога ни слова не говорится о мифологическом содержании *Evangelium Iudei*, 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 Иринея всякого упоминания мифологии в *Evangelium Iudei* 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 Ириней подробно останавливается на содержании мифа, который он нашел в двух первых сочинениях, пересказывать же миф третьего сочинения, которым было *Evangelium Iudei*, он не стал,

⁵⁹ Джон Тёрнер, заключив на основании этого различия, что Ириней 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 Ириней вовсе не изобретал «новой ереси», а в главах 29–31, нигде не называя оппонентов по именам, как он неизменно делал это при описании других ересь, 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 третья (*alii autem rursus*) третью (I. 31. 1), и если бы Ириней 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: кайниты); 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-ортодокальными 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 Майер 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» (Meyer, 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 «тайство 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 дублируемые) текстов разной степени сохранности: *AnИн* (*NHC* II. 1; III. 1; IV. 1; *BG* 2)⁶⁴; *EвЕг*

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 беглое чтение (коптского) ЕвИуд показывает, что эти “патристические авторы” (scil. Iren., Ps.-Tert., Epiph., 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 Ириная 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 ересиологии, правда, уже рассматривая эти две родственные мифологии, почерпнутые Иринеем из двух сочинений, как принадлежащие двум самостоятельным ересям; см. у Псевдо-Тертуллиана: *haereticī* <...> qui Ophitae puncupantur (*Adv. omn. haer.* 2 /Kroymann, 216. 3 сл./) и *haeresis* <...> quae dicitur Sethoitanum (*ibid.* 2 /218. 2–22/); ср. также: Theod., *Haer. fab.* I. 13 (περὶ Βαρβηλιώτῶν... /PG 83, 361C/ = Iren., *Adv. haer.* I. 29) и *ibid.* I. 14 (περὶ Σηθιανῶν ἡ Ὀφιανῶν... с отождествлением сифиан и офитов); Epiph., *Pan.* 26; 39–40; ср. выше: прим. 59. — Крайне фрагментированное коптское (переведенное с греческого) сочинение, сохранившееся в рукописи IV в. обрывок полемики с гностическим учением об архонте Иалдабаофе, также упоминает «учение сифиан» ([τέγμα]νη Σηθιανῶν), 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 (синопсис всех четырех версий).

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

⁶⁵ Первая часть этого трактата, не менее *АпИн* 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» (ταὶ τε τρίκλασ Πτατσαράς πνοε πεπτόε: 68. 1–2 /*NHC 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); Barc, 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: Partott, 1979, 151–195; Morard, 1985; русский перевод см.: Еланская, 2001, 343–350. Сочинение не имеет ничего общего с одноименным, которое цитируется в *Кельнском манихейском кодексе* (*CMC 49. 16 сл.*); см.: Хосроев, 2007, 293–294. Епифаний говорит о том, что у *гностиков* в ходу были сочинения под названием ‘Αποκάλυψεις <...> τοῦ Ἀδάμ’ (*Pan. 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» (...†γένεα ετονῷ ἀγῶ Πατκιμ: 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 (γνῶστις)», 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; Bagu 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 (ἀποκάλυψις) 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 (Νωρέα: 27. 21; ΝΟΡΕΑ: 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, *ПрMир* 102. 10–11 (*NHC II. 5*), где упоминается «Первая книга (βιβλος) Нореи»; *ИнАрх* 91. 34 (*NHC II. 4*), где она представлена дочерью Евы и сестрой Сифа (см. выше: прим. 66); ср. также *Ерiph.*, *Pan. 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: Barc—Roberge, 1980, 149–168; Pearson—Giversen в: Pearson, 1981, 87–99.

«Марсан» (*NHC* X. 1)⁷²; «Аллоген» (*NHC* XI. 3)⁷³; «Трехобразная Протенойя» (*NHC 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 (ἰλικός) мира до тринадцатой печати, которая является обителью Молчащего и Непознаваемого (Бога) (*Марс* 4. 19–22 /*NHC* 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 прщеноюа триморфос (50. 22) — *апокалиптический* рассказ от первого лица о трех схождениях в этот мир женской ипостаси верховного Бога, которая называет себя «Первой мыслью Отца» и «Барбелю»: 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 Brucianus* (V–VI в. = *CodBr*), ставшего известным в первой половине XIX в.; издание: Baynes, 1933. — Уже в 1925 г. Карл Шмидт на основе родства ряда мифологичных текстов со свидетельством Иринея (*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 валентинянство и др., разновидности гностицизма (Schenke, 1981, 588), о которой знали и ересиологии (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 uncontested», ссылаясь при этом на то, что «большинство сочинений этой группы текстов не содержит 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 ἔτερον)...» (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 ἄνωθέν τι παρηλλαγμένον λαβόντα), он брат Каина и Авеля по природе, от одного отца и одной матери» (*Pan.* 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 <...> ἡράκλειν); не служил он Творцу и Демиургу, а познал неизреченную силу и Высшего благого Бога (...ἐπεγνωκέναι δὲ τὴν ἀκατανόμαστον δύναμιν καὶ τὸν ἄνω ἀγαθὸν θεόν: *ibid.* 40. 7. 2–3).

⁷⁹ τρεπεῖται εἰς εἰδησκὸν παθεῖται, т. е. «род неколебимый и нетленный» (*EeEg* 51. 5–9 / *NHC* III. 2/); τρεπεῖται πάτκι, «неколебимый род» (*AnIn* 25. 23 / *NHC* II. 1/); ср.: τρεπεῖται παθεῖται πάτηται, «нетленный род Сифа» (*EeIud* 49. 5–6; ср.: *ibid.* 49. 10–11 и 14–15); τρεπεῖται εἰς παθεῖται πάτηται, «сильный и нетленный род» (*ibid.* 42. 13–14); τρεπεῖται εἰς παθεῖται πάτηται, «этот род останется неколебимым» (*ibid.* 42. 20–21).

⁸⁰ πεσπέρμα πίσηται: (*AnIn* 13. 21 / *NHC* III. 1/), τεσπόρα πίπνος πίσηται (*EeEg* 54. 10–11 / *NHC* III. 2/); τεσπόρα <...> πίπνος πίσηται (*AnokAdam* 65. 8 / *NHC* V. 5/) и т. п.; подробно 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 Ἀδὰμ σεμνύνονται τὸ γένος κατάγειν αὐτὸν τε δοξάζουσι: *Pan.* 39. 1. 3).

⁸² Так, по свидетельству Епифания, следующего, вероятно, за Ps.-Терт., *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 ἥλθεν αὐτὸς Ἰησοῦς, οὐχ' κατὰ γέννησιν, ἀλλὰ θαυμαστῶς ἐν τῷ κόσμῳ πεφηνώς <...> ἀπὸ τῆς Μητρὸς ἄνωθεν ἀπεσταλμένος: *Pan.* 39. 3. 5); ср. *ibid.* 39. 1. 3: ... καὶ Χριστὸν αὐτὸν ὄνομάζουσι 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, осознавшей свою идентичность) создали стройную мифологическую систему (своего рода *канон*), а всё, что от этой системы отступает, свидетельствует о той или иной стадии ее развития. Так, например, *Tērnér* выделяет на этом основании в истории сифианства пять фаз, начиная с I в. до конца III в. (Bartu, et al., 2000, 143–144), конструкция, которую *Löhr* 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, третьью переосмыслить, чтобы подогнать к своему рассказу, а о четвертой он мог просто не знать. Именно это обстоятельство справедливо подчеркивал *Vissce*, 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*» (Wisbech, 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' ἐκάστην ἡμέραν ἐπιγεννᾷ ἑκάστος αὐτῶν, καθὼς δύναται, καὶ νότερόν 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 δύτων πᾶς περὶ τῶν αὐτῶν οὐ τὰ αὐτὰ λέγουσιν, ἀλλὰ τοῖς πράγμασιν καὶ τοῖς ὄντος ἐναντίᾳ 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 heresi 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 (...*semetipso ad inventores sententiae quamcumque compregerint 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 Иринея, пользовались собственно гностики (*Adv. haer.* I. 29) и который в более полном виде представлен в *AnHn* (см. выше: прим. 64; уже Карл Шмидт показал, что Ириней пересказывал одну из версий *AnHn*: Schmidt, 1907), стоит «Отец Всего», и «тайство» (μυστήριον), открытое воскресшим Христом апостолу Иоанну, заключалось 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, Βαρβηλόθ, βαρβηλώ. — Различные возможности для (по-прежнему спорной) этимологии слова приводит: Logan, 1996, 98–100 (например из евр. *בָּרְבָּה* 'Ioh, т. е. «в четырех — Бог», или из искаженного греч. παρθένος, «дева»). — Ключевой персонаж мифа, Барбело — это вечный и совершенный эон, она — первая Мысль, она же и чрево (μήτρα) всего, и Мать-Отец (Μητροπάτωρ), и Первый Человек, и Святой Дух, и мужженский эон (*AnHn* 5. 4–10 /NHC II. 1/), «мать всех живущих» (Epiph., *Pan.* 26. 10. 10);

развернутое апофатическое богословие, призванное подчеркнуть абсолютную непознаваемость Отца⁸⁷;

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

она с согласия Отца производит другие эоны, а именно: Мысль (*έννοια*), Предведение (πρόγυνωσις), Нетленность (*ἀφθαρτία*) и Вечную жизнь, которые вместе с Барбело составляют «пятерку (πεντάς) мужеженских эонов, т. е. десятку (δεκάς) эонов», и эта совокупность эонов «является Отцом» (ετε παὶ πειώτ: *AnIn* 6. 8–10 /NHC II. 1/). — Под «Первым Человеком» (τούχειτ πρώμε), конечно, имеется в виду не библейский Адам, а божественный прообраз человека, заложенный в Барбело, который затем воплотится в небесном «Совершенном Человеке» (πρώμε πτελεῖος) Адаме (*AnIn* 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: *EzИуд* 52. 14 сл. — По свидетельству Иринаея, гностики в основу своего учения помещали «некий никогда не стареющий эон (aeonem quendam numquam senescentem) <...> который они называют Барбело (Barbelo); (в этом эоне) пребывает некий Отец, которому невозможно дать никакого имени (ubi esse Patrem quendam innominabilem)» (*Adv. haer.* I. 29. 1); см. также, хотя и несколько устаревшую, статью: Cerfaux, 1950.

⁸⁶ Барбело от Света невыразимого Отца порождает «Единородного (μονογενῆς) Отца, он же и божественный Самородный (αὐτογενῆς)» (*AnIn* 6.15–18 /NHC 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.: Turneg, 2001). — Не забудем и то, что гностики, с которыми полемизировал Плотин, пользовались «откровениями Зороастра и Зостириана, Никофея и Аллогена, Месса и других подобных» (ἀλοκαλύψεις <...> Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ καὶ Νικοφέου καὶ Ἀλλογενοῦ καὶ Μέσσου καὶ ἄλλοι τοιούτων: Porph., *Vit. Plot.* 16); все древние свидетельства об этих персонажах см.: Ruech, 1978, 87–92; Tardieu, 1992, 527–543.

⁸⁸ Так, «от божественного Самородного Бога (εὐολ γιτῆ παγγενῆς πνούτε) ему в помощь (εὐπαραστασίς ναὶ) и через дар Невидимого Духа явились четыре великие света (πέντοου πνοὸς πνοεῖν); первый свет, по имени (ἡ) ἀρμόζη, является ангелом первого эона; второй свет, по имени φροίανη, господствует над вторым эоном; третий свет, по имени λαγειθέ, — над третьим эоном; четвертый свет, по имени πληνή, — над четвертым эоном» (*AnIn* 11. 15 сл. /NHC III. 1/); ср. те же имена четырех светил (φωστήρ) в *EzЕг* 51. 17–19 (NHC III. 2): в *Зостр* 127. 15 сл. /NHC VIII. 1/). Ириней, пересказывая свой гностический источник, приводит несколько иные имена: Armozel, Raguhel, Dauid, Eleleth (*Adv. haer.* I. 29. 2). — В *AnIn* говорится о том, что каждому из этих четырех ангелов принадлежало еще по три эона (11. 24 сл. /NHC III. 1/), и таким образом «двенадцать эонов принадлежат Сыну (т.е.) Самородному» (πιντέσποους παιῶν <...> ναπιψηρε πε παγγενῆς: *ibid.* 12. 22–24); с ангелом Элелефом пребывают три эона, а именно: Совершенство (τηπττελιος), Мир (τρηνη = εἰρήνη) и София-Премудрость (τσοφια: *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 *AnIn*), был испущен Святой Дух, которого называют и Софией, и Пруник» (о понятии προύνικος см. ниже: прим. 91). Эта София-Пруник становится матерью ущербного 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 *AnИн* говорится о том, что после создания «четырех великих светил» (= ангелов) «по воле Самородного» (ΩΓΙΤ Θ <...> ΠΟΥΨΦΕ ΠΠΑΥΤΟΓΕΝΗΝС — так в пространной версии: 8. 30–32 /NHC II. 1/) «явился совершенный, истинный и святой человек, которого называют Адам(ас)» (ΠΡΨΗΕ ΠΠΤΕΛΙΟΣ ΠΜΗΝΕ ΠΖΑΓΙΟΣ <...> ΠΠΤΑΨΟΥΨΝΩ ΕΒΟΛ ΑΨΜΟΥΤΕ ΕΠΕΨΡΑΝ ΚΣ ΑΛΛΑΜΑС: 13. 1–4 /NHC III. 1/; ср. разнотечения в *BG* 2, 35. 5: αλλαμ и в *NHC* II. 1, 8. 34–35: ΠΠΓΕΡΑ-ΑΛΛΑΜΑΝ); ср. также: Iren., *Adv. haer.* I. 29. 3: emittit Autogenes Hominem perfectum et verum, quem et Adamantem vocant, что в передаче Феодорита: τὸν δὲ Αὐτογενῆφασι προβάλεσθαι “Ανθρωποντέλειον καὶ ἀληθῆ, δύνκατι 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» (αγαποκαθίστα ΠΗΝΟЦ ΕΠΕΨΡΟΥΕΙΤ ΠΗΑΙΨΗ <...> ζΑΤΓΗ ΖΑΡΜΟΖΗ ΕΡΕΨΕΨΔΛΥΝΑΜΙС ΝΗΗΑЦ: *AnИн* 13. 4–9 /NHC III. 1/); ср. также: «первый великий свет (светило) Хармозил» (περγούειτ πηοβ ΠΗΟΓΟΕΙΝ ΖΑΡΜΟΖΗ: *EeEg* 52. 21–22 /NHC III. 2/, где в параллельной версии вместо ογοειп употребляется фωстήр: 64. 16 /NHC IV. 2). — Адам «поместил своего сына Сифа во второй эон вместе со вторым светом Орионилем, а в третий эон было помещено семя (σπέρμα) Сифа, души святых, которые были здесь с третьим светом Давайфе» (*AnИн* 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 заблуждении) какое-то время и затем (все-таки) покаялись; и были (эти души) в четвертом светиле (φωστήρ) Элелеф» (*AnИн* 9. 18–23 /NHC II. 1/); отметим и существенное разнотечение: так, согласно краткой версии *AnИн* (см. выше: прим. 64), эти души «знали свое совершенство (πεγματηρία = πογχώκ)», но сразу не покаялись (13. 3–4 /NHC III. 1/ 36. 8–9 /BG 2/). — В *Zostr* 128. 7–14 (NHC VIII. 1), после того как были перечислены четыре светила, говорится еще и обо «всех других, которые пребывают в материи (ϋλη) и продолжали (житъ); они «из-за незнания Бога сойдут на нет» (σεναψολ ΕΒΟΛ).

⁹¹ София задумала явить некое «подобие» из себя самой, но, не имея супруга (σύζυγος; в отличие от прочих эонов, составляющих пары) и не получив на это согласия (χωρίς, ευδοκία) (Невидимого) Духа, смогла, «из-за похоти (πρόνυκος), которая была в ней», произвести лишь «несовершенный» плод, непохожий на нее, и «дала она ему имя Иалдабаоф, который является Первым Архонтом» (*AnИн* 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 ойтотов, приведенной Оригеном, Иалдабаоф занимает седьмое небо (именно так следует понимать πρώτος καὶ ἔβδομος: *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 ὅλων καὶ κύριον τὸν αὐτὸν αὐτοπάτορα) располагались на восьмом небе» (*Pan.* 26. 10. 3–4); ср. в *AnИн* 43. 10 сл. (*BG* 2) перечисление семи властей (ἐξουσίαι = зд. ἄρχοντες) сверху (χιп τηп) вниз, где первым (т. е. на седьмом небе) назван ΙΑΨΘ, т. е. Иалдабаоф, написанное как *pomen sacram*. — 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 *AnИн*) гностический миф, что и в перечисленных сочинениях *мифологического гностицизма*⁹³. Именно на этом мифе

хонт Иалдабаоф выступает то как «Демиург» (*Δημιουργός*, он же *Μητροπάτωρ* или *Ἄπατωρ* у валентиниан: Iren., *Adv. haer.* I. 5. 1), то как «Первородитель» (*ἀρχιγενέτωρ*: *ПрMир* 102. 11 /NHC II. 5/), то как «Первый владыка» (*περὶ οὐρανὸν παρχῶν*: *AnИн* 38. 14–15 /BG 2/ = Прωτάρχων: Iren., *Adv. haer.* I. 29. 4), то как «Великий демон» (*πνοὴ πλαίμονιον*: *Прот* 39. 21–22 /NHC XIII. 1/), то как «Правитель Мира» (коσμοκράτωρ: *2СлСиф* 52. 27 /NHC VII. 2/) и т. п. В разных текстах ему даются различные имена собственные: то Иалдабаоф, то Сакла (*InArх* 95. 7 /NHC 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 (*ἄρχων*) имеет три имени: первое Иалдабаоф, второе Сакла, третье Самаил» (*AnИн* 11. 15–19 /NHC II. 1/); «его называют Сакла, т. е. Самаил Иалдабаоф» (*Прот* 39. 26–27 /NHC XIII. 1/ и т. п.; подробнее см.: Barc, 1981. — О вероятной этимологии имени *Ιάλδαβαωθ* от арамейского *jalda bähüt*, т. е. «дитя преисподней», см.: Nagel, 2007, 253, прим. 116 (с литературай); 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» (*Πνεάνισκος ἐριδιαπέρα ψα νίνα ετε πεζκω πε ιάλδαβαωθ*: *ПрMир* 100. 12–14 /NHC II. 5/).

⁹² Роль библейского Сифа так переосмысливается в этой разновидности мифологического гностицизма, которая наиболее подробно изложена в *AnИн* (см. выше: прим. 64): Иалдабаоф «осквернил» (*ἀψιχωρή*) Еву «и родил от нее двух сыновей <...> Элохима и Яхве (*ελώνι μῆνι γάγε*). <...> Элохим был праведным (*δίκαιος*), а Яхве — неправедным (*ἄδικος*), и назвал он их Каин и Авель»; Адам же, в свою очередь, «породил подобие сына человеческого и назвал его Сиф» (*ἀψήπτον πεινεῖ* = *όδοιστις* /*Ἴπψηρε* *Ἴπρωμε* *ἄψιούτε* *ἐροց* *κε* *σῆ*: *AnИн* 24. 15 сл. /NHC II. 1/ и пар.), а Невидимый Дух «поместил Сифа во втором эоне рядом со вторым светом Орийазлем, в третьем же эоне рядом со светом Давейфе было помещено семя Сифа (*πεστέρμα* *ῆσηθ*), (т. е.) души святых» (*AnИн* 13. 17 сл. /NHC III. 1/). Вариант этой мифологемы находим в другом сочинении, где говорится о том, что «нетленный человек Адам(ас) (*παφαρτός* *ῆρωμε* *ἄλαμας*) испросил сына из себя самого, чтобы тот стал отцом неколебимого и нетленного рода (*ῆειστ* *ῆτεγενεὰ* *ετεμέσκιν* *ῆφαρτόν*)» (*ЕвЕг* 51. 5–9 /NHC 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 сам назвал тебя именем того человека, который является семенем великого рода (*τετερά* *ῆτος* *ῆγενεα*)» (*АпокАдам* 65. 6–8 /NHC V. 5/). Подробнее см., например: Pearson, 1990. — Пространный список мифологем, которые не ограничиваются четырьмя перечисленными, см.: Schenke, 1981, 593–594; Turgut в: Bargu 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 (*Σιφιανοί*) учили о существовании восходящих к Каину, Авелю и Сифу трех родов людей, из которых последний является «избранным и чистым» (*τὸ γένος τοῦ Σήθ <...> ἐκλογῆς ὃν <...> καὶ καθαρόν*: Epiph., *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 непостижимый «Великий Невидимый Дух»; вместе с ним пребывает и «облако света» (очевидно, Барбело). По воле Духа явился ангел Самородный, он же и «Бог света», 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 поставил его над «первым светилом», дав ему в услужение многочисленных ангелов. Адам(ас) «явил нетленный род Сифа», вечный во времени, и местом обитания этого рода становятся 360 светил-тврдей, 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 πνευματικὸν γένος*) Сифа получит спасение (Iren., *Adv. haer.* I. 7. 5); о том, что «от Адама происходят три природы (*τρεῖς φύσεις*): первая — неразумная (*ή ἄλογος*), родоначальником которой был Каин; вторая — разумная и праведная (*ή λογική καὶ ή δικαία*), родоначальником которой был Авель; третья же — духовная (*ή πνευματική*), родоначальником которой был Сиф», см. также: Clem., *Exc. Theod.* 54. 1–2; *TrepExTr* 118. 14–119. 34 (*NHC* I. 5). — Учитывая, что присутствие Сифа в гностическом мифе не является 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 хронологические или иные границы *сифианства*, я вижу здесь скорее *фантом*, чем историческое явление (которым, бессспорно, является, например, *валентинианский* или *vasiliadianский гностицизм* — обозначение, пусть даже и современное, восходящее к надежно засвидетельствованным персонажам), и полностью соглашуюсь 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 *фантома*, 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 переводу. — 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 другой апокрифический текст со сходной судьбой; ср. выше: прим. 55–57) сначала на греческой 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 вынуждены работать с текстом в том виде, в котором он до нас дошел, имея в виду высказанное, но не пытаясь при этом реконструировать некий прототекст (ср. ниже: прим. 144).

Мир ниже Плеромы (космос, хаос): Последний из четырех ангелов **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: [**Ιαω**]θ, **Ζαρμαθωθ**, **Γαλιλα**, **Ιωνηλ**, **Δδωνατος**. 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 останемся 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» (**ἄγγελος**), 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 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* (**ἄρχοντ** — 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 призыва 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 от зла» (*Ин* 17. 9 сл.), мы в *ЕвИуд*, конечно, не найдем.

познать подлинную природу Иисуса они не могут⁹⁹; принадлежа 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 (ἐγνώσαν 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 эона, — 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 ~~ХС~~ (написанное как *помен саспум*) 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» (*AnokПетр* 71. 11–13 /NHC VII. 3; перевод текста и комментарий см.: Хосроев, 1997, 312–340), «Спаситель» (σωτήρ: ibid. 70. 14 et passim), никогда, правда, не названный Иисусом, или Христос, никогда не названный ни Иисусом, ни Спасителем (2*СлСиф* 49. 26–27 /NHC 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 Sôtér 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 недостоин 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» (*cörper animale et spiritale: mundialia enim remisisse eum in mundo*); офиты, продолжает Ириней, упрекали тех учеников Иисуса, которые, впав в «величайшее заблуждение» (*maximum errorem*), считали, что он «воскрес в земном теле» (*in corpore mundiali resurrexisse: 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 φασὶ τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ γεγονέναι*), западные же были убеждены в «духовной природе» его тела (*πνευματικὸν ἦν τὸ σῶμα τοῦ σωτῆρος: 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 abstisset 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; cp. Ps-Tert., Adv. omn. haer. I /215. 10–11/: venisse in phantasmate, sine substantia carnis fuisse*); во время казни пострадал не Иисус, а Симон из Кирены, «преображеный так, что его принимали за Иисуса» (*transfiguratum 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» (*ἄθεοι*), которые учили, что Христос «пострадал мнимо» (*τὸ δοκεῖν πεπονθέναι: Trall. 10; cp. Smyrn. 2. 1*), но, к сожалению, Игнатий, по его словам умышленно, не назвал имен своих оппонентов (*τὰ δὲ ὄνοματα αὐτῶν, ὅντα ἀπίστα, οὐκ ἔδοξεν 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 (*IИн* 4. 2–3).

¹⁰⁸ 2СлСиф 55. 18–19 (*NHC VII. 2*); сочетание *ἡ πετογονὴ* является, очевидно, переводом *δοκήσει*.

(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 погибель¹¹¹, и «великий и святой род» Сифа. Первый род смертен, второй — имеет вечную жизнь¹¹², но каким был онтологический статус

¹⁰⁹ τιμῆτρίναο τηρῆσαι 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. (NHC 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 вбиваются 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 (NHC 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 них (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 совершают время царства, и дух отделяется 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 духдается 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 поднимался «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. (NHC 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 (εὐολγητὴ γένεα ἀτκίμ; см. выше: прим. 79)», которые укрылись от потопа в «облаke света (ζεῦ οὐκλοούσε πούροειν)».

рода Сифа¹¹³ и кто удостаивался 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 (δόσκολον) объяснить тому, кто не принадлежит неколебимому роду (τρέψεα Πάτκιν; см. выше: прим. 79), — и продолжает, — те, на которых сойдет Дух жизни (πεπνά Πίπην), <...> 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 (τηνήταττέκο = ἀφθαρσία), 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» (*AnИн* 25. 16 сл. /NHC II. 1/); но есть такие, на кого вместо Духа жизни сошел Дух-подражание (πεπνά ετῷκειαεῖτ = παντίμιμον μῆπνά; о понятии ἀντίμιου см. ниже: 39. 7 сл. и комм. ad loc.), и они, им ведомые, заблуждаются (Сωρῆ = πλανάω) (*ibid.* 26. 20–22). Души первых, после того как оставили плоть (scil. после смерти), получают спасение и упокоение (ἀνάλογοις) в эонах, 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 расхожем 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 (ἀλλογενῆς) и которые не из этого эона (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 *ИПетр*, в котором он, противопоставляя «верующих» «неверующим» (2. 7), называет первых «родом избранным, царственным священством, народом святым» (γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἄγιον: 2. 9) и «пришельцами и странниками» в этом мире (πάροικοι καὶ παρεπίδηποι: 2. 11; ср.: *Быт* 23. 4). Климент приводит слова Василида, который, ссылаясь, вероятно, на *Пс* 38. 13 (πάροικος ἐγώ εἰμι...), утверждал, что «избранничество <...> будучи по природе внеземным, не принадлежит (этому) миру» (ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου <...> ὡς ἀνύπερκόσμιον 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» (είμαρμένη) 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 /πρόνοιᾳ/»; ср. ibid. 76. 1: ...ή γέννησις τοῦ Σωτῆρος γενέσεως ἡμᾶς καὶ είμαρμένης ἐξέβαλεν). — Для гностического понимания είμαρμένη интересен пассаж из позднего и весьма эклектического гностического трактата *ПистоСоф* (131 /CodAsc/), где на вопрос Марии: «Кто понуждает (ἀναγκάζω) человека грешить?» Спаситель отвечает: «Архонты судьбы (Πάρχων πέθιμαρμένην) 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 (οὐαποτ πέψε) из семени зла, полный всяких вожделений и всякого забвения (εὐμερεῖσις εὐολ θῆ επιφεύγμα πιμ εὐτῷοε· αγω πέπε πιμ)», 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 είμαρμένη, «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» (*AnИн* 28. 5 сл. /NHC II. 1/). — Ср. размышления Климента на эту тему в его комментарии к учению валентиниан: «Судьба (είμαρμένη) — это схождение (σύνοδος) 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 (ταῖς 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 предназначено, 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 полемика¹²² 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 Ириней свидетельствовал, что, согласно докетической христологии Василида, Иисус, приняв образ Симона из Кирены (ср. *Mk* 15. 21), стоял в стороне и смеялся над распинающими его (...καταγέλλων τῶν τὸν Σίμωνα σταυρούντων: *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. /NHC VII. 3/) «радостный» Иисус «смеется» (Сωκε) у креста над своими мучителями; ср. *2СлСиф* (56. 14 сл. /NHC VII. 2/), где Иисус также «смеется над их незнанием». В *ПремИХ* Иисус смеется над своими учениками (91. 24 сл. /NHC III. 4/ и 79. 14 сл. /BG 3/); в *AnИн* — над вопросами Иоанна (45. 7–8; 58. 3–4 /BG 2/) и т. д. Подробно о «смехе» в гностических текстах и в *ЕвИуд* см.: Веттоjo 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 Ириней 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 ἔνα οἶκον οἰκοῦσα), и (повсюду) одинаково верует (в это учение), как бы имея единую душу и единое сердце; она одинаково (συμφώνος) 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 единственной истинной Церковью» (ἡ προγενεστάτη καὶ ἀληθεστάτη ἐκκλησία), а все ереси возникли позднее в результате отпадения от Церкви (*Strom.* VII. 107. 2).

¹²² Заметим, что ни Ириней, 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 Ириней (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* /NHC 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, Демиург или т. п.; см. ниже: 51. 13 сл. и комм. ad loc.) является ключевым для различных гностических систем, в которых (хотя в частностях 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 ὁ θεὸς τῶν Ἰουδαίων: Ерiph., *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. /NHC IX. 3/): «Фарисеи же и книжники — они принадлежат архонтам (ἀρχών), 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, Аммос 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 κατηραμένον τὸν Ἰουδαίων, τὸν <...> τοῦδε τοῦ κόσμου δημιουργὸν καὶ Μωϋσέως: Cels.* VI. 27); по их учению, «такой бог потому достоин проклятия (ἀράς ἄξιος), что он проклял змея, давшего первым людям “познание добра и зла”» (*γνῶσιν καλοῦ καὶ κακοῦ /ср.: Быт 3. 5/: Ibid.* VI. 28). — Полемические высказывания автора *ЕвИуд* о том, что «церковные христиане» поклоняются именно этому ущербному божеству, находят параллель и в *АнокПетр* (NHC VII. 3), где Спаситель говорит о том, что его противники (те же церковные христиане) — по его словам, «не принадлежащие к нашему числу» (νη ἐτσαρολ Ἀπτε τενηπε: 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 неблаговидные 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 культовую практику учеников, а следовательно, и практику последующих церковных христиан: евхаристия¹²⁶ и крещение¹²⁷ для Иисуса неприемлемы, как неприемлема и их мораль¹²⁸.

¹²⁵ Целая страница сочинения посвящена предсказанию Иисуса о появлении тех, кто будет руководить делами Церкви после учеников, и о том, какие злодеяния они совершают (*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 обрядо-таинства, суть которого так описал уже ап. Павел: «...хлеб, который мы преломляем, не есть ли приобщение к телу Христа? (...κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ)» (*1Cor* 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 таинство, 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 призыва 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 надежду на воскресение (ἀναστάσεως)» (*Adv. haer.* IV. 18. 5).

¹²⁷ На вопрос Иуды: «А что будут делать те, кто омыт (scil. крещен) в твоё 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 (ἀλοταγή) 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 (πρᾶξις)» (*СвИст* 69. 7 сл. /NHC IX. 3/; перевод текста и комментарий см.: Хосровев, 1991, 161–180; 223–232).

¹²⁸ Полемика автора направлена и на этические нормы оппонентов, которые, искашая 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 удостаивает «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 действиях, которые и называть-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 (*idoloorthyta*), 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 кзвешенному анализу свидетельств; 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 Tüngel, 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 таинствах царства (ῆμυστηριον ἥτητέρο)» (*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 считал 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 переосмысливших: «...горе тому человеку, через которого предается (παραδίδοται) 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 «тринацать» 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 Iscarioth 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 покернута из свидетельства Иринея и его последователей; в действительности же, поскольку Иуда «ответственен 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); cp.: «As can be observed again and again in the Gospel of Judas, Jesus deals with Judas in utter irony» (Schenke-Robinson, 2008, 68; cp.: «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*: «*Blobbe Gegenbehauptungen oder Zurückweisungen, wie sie in letzter Zeit (wieder) in Mode gekommen sind, führen nicht weiter*» (Nagel, 2009, 110; курсив. — A.X.). — Сторонники пересмотра постоянно прибегают к термину *intertext* как к какой-то панацеи, 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 иного 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 пассажам относятся: 46. 17–18, где слова «ты отдал 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, совершил «наихудшее из жертвоприношений» (см. комм. ad loc. и прим. 399) и т. п. — По поводу пассажа 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 (μείζων) 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 (βιασται) 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 γυναικῶν), 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 немалого труда и волнений (46. 12–14 и комм. ad loc.).

¹³⁶ Сочетание *πνεῦμα πέντε* (пн̄.дл.имшн, 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 баснях 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). — Сторонники пересмотря 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. уж: Painchaud, 2008, 178) и т. п. Конечно, слово *басня* 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 Пэгэлс 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-маргиников¹³⁹, 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 глубоко религиозными текстами, в которых до сих пор никто не усматривал никакой иронии, как *ПослПетр*, *АпокИак* и «Аллоген»? (Pagels, 2009, 356; см. выше: прим. 6–8).

¹³⁸ Так, Пирсон, исходя из того что «the initial interpretation of the figure of Judas is fundamentally wrong», и воскликая 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 считал 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 (обращаясь 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, «тайство 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 объяснить расхождение между свидетельством ересиолога и нынешним *ЕвИуд* тем, что первоначальный текст *Evangelium Iudae* в ходе своего бытования подвергся существенной редакционной правке и значительным добавлениям, исказившим 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 Ириней 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: ²ЇОУДАС ³[ПІ]СКАРІШТ[НС] означает, что сочетание находится на строках 2–3 соответствующей страницы, или ²³...ÑОУГÓ²⁴[О]Y 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, Ириней 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 Ириней даже не упоминает: увидь Ириней 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 Ириней» (*id.*, 2009, 90). — Я всё же уверен, что для такой сложной реконструкции истории текста одни лишь *argumenta ex silentio* (раз это Ириней 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 *Nagel* подробно остановился на этих проблемах, и, подчеркнув, что вопрос о соотношении *Iuda 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 пользуalexандрийского 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

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

бох. (= B) — бохайрский диалект

саид. (= S) — сайдский диалект

НЗ — Новый Завет

СП — Синодальный перевод Библии

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

ф. 2 — фотографии, размещенные в интернете

Перевод и комментарий

[Развернутое название: 33. 1–6]

(33) Сокровенная беседа (*λόγο[ς]*) разъяснения (*ἀπόφασις*) (истины), ко[торую] И[исус]¹⁴⁶ вел с Иудой Искариотом¹⁴⁷ в течение [около?] восьми дней, <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...[τὸ] ἸΗΣΟΥΣ. — Здесь и далее в тексте имя Иисус всегда пишется как *nomen sacrum*; разные формы написания см. *Index nominum*.

¹⁴⁷ 2^ο ΙΟΥΔΑΣ 3^ο [ΠΙ]ΩΓΚΑΡΙΩΤ[ΗΣ] (ср. также ниже: 35. 9–10) передает греческую форму Ιούδας ὁ Ἰσκαριώτης, как она засвидетельствована в *Мф* 10. 4 и *Ин* 12. 4; в канонических евангелиях это имя выступает в разных формах: Ιούδας Ἰσκαριώθ (*Мк* 3. 19; 14. 10), Ιούδας ὁ καλούμενος Ἰσκαριώτης (*Лк* 22. 3), Ιούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου (*Ин* 6. 71; 13. 2; ср. различение: 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 *sicarii*; см. также: Mîmouni, 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»: Epiph., *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...Νῆταρε ϕογωνὴ εὐ⁷βολ γιζῆ πκαρ. — Речи нет о том, что Иисус «родился» (ср.: *Мф* и *Лк*), и нигде не говорится о его «воплощении». Глагол οψωνή εὐβολ «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 δεῖξαντα τοῖς ἀνθρώποις ταυτὴν τὴν γνῶσιν, δν καὶ Ἰησοῦν φασιν: μὴ εἶναι δὲ αὐτὸν ἀπὸ Μαρίας γεγενημένον, ἀλλὰ διὰ Μαρίας δεδειγμένον: Epiph., *Pan.* 26. 10. 4; продолжение цитаты ниже: прим. 477).

¹⁵⁰ Сочетание 7...2^ο Μαΐν μῆνιος Νψ[Π]ηρε «знамения и великие чудеса» соответствует либо новозаветному σημεῖα καὶ τέρατα, — которые, однако, творят там не Иисус, а, например, лжепророки (*Мк* 13. 22; ср. *Мф* 24. 24: σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα = 2^ο Μηνὸς Μηναῖς μῆνες), Стефан (*Деян* 6. 8), Павел (*Римл* 15. 19) и т. д., — либо σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας (= 2^ο Μηνὸς μῆνος Νψηπηρε; 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 бοм), или σημεῖα (например: *Ин* 2. 23; 20. 30; маΐн 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 ⁹επεγχάι ήμίτρψ[η]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 porch 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 ογχαί, которое, среди прочего, может передавать и греч. φωτηρία, т. е. «спасение» (Струт, 512а), но полной уверенности в правильности реконструкции у меня нет, как нет и уверенности в правильности реконструкции второго слова ήμίτρψ (= 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 (ἀμαρτωλούς)». Более того, упоминание «человечества» вызывает недоумение: ведь спасения, согласно учению гностиков разных толков, удостоются только избранные. Так, по свидетельству Ириная (*Adv. haer.* I. 24. 4), Василий 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 перекликается 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 (ἔοιηε δε πεύχτη Νήποτ = уверовали), увидев чудеса (βοή), которые я совершил» (52. 14–17 /*NHC 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...εγ[μοο]ψε¹¹ γέτε¹² ιντακαιος[γ]ην, где τε¹³ ιντακαιοςγην = ή όδος (τῆς) δικαιοσύνης, а восстановленный глагол ηοοψε = 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 (έξ όδού δικαιοσύνης)», или *Мф* 21. 32 об Иоанне Крестителе, который явился людям «путем праведности» (ἐν όδῳ δικαιοσύνης). — Ср. ниже: 40. 5–6 о «родах благочестивых (людей)».

¹⁵³ ¹²...εγμοοψε[2]γέτε¹³ παραβασις. — Слово παράβασις в канонических евангелиях не используется, но несколько раз встречается у апостола Павла в значении «нарушение (закона)»; см., например, в *Римл* 4. 15: «где нет закона (νόμος), там нет и (его) нарушения (παράβασις)»; ср. также противопоставление: «непорочный путь» (όδος ὄμωμος = όδος δικαιοσύνης; см. пред. прим.) и παραβάσεις (*Пс* 100. 2–3; *LXX*); «праведность» (δικαιοσύνη) и «беззаконие» (ἀνομία = παράβασις) (*2Кор* 6. 14). — В противопоставлении όδος δικαιοσύνης и όδος παραβάσεως имплицитно присутствует образ «двух путей» (широко использовавшийся как в позднеиудейских, так и раннехристианских сочинениях; ср.: Scopello, 2008, 123–124): путь добра и путь зла (όδοι δόσο, καλοῦ /= δικαιοσύνης/ καὶ κακοῦ /= παραβάσεως/: *Test. 12 Patr. Асир* I. 3 сл.); путь света и путь тьмы (όδοι δύο <...> ή τε τοῦ φωτὸς καὶ ή τοῦ σκότους: *Ер. Barn.* 18. 1); путь жизни и путь смерти (όδοι δύο εἰσί, μία τῆς ζώης καὶ μία τοῦ θανάτου: *Did.* I. 1) и т. п.; противопоставление όδος δικαιών и όδος ἀσεβῶν см. уже в *Пс* 1. 6. — Ср. слова Спасителя в *АпокПетр* 70. 26–32 (*NHC VII.* 3) «о тех, кто утвержден на прочном основании», кто может «отличать слова неправедности (ἀδικία) и нарушения (-παράνομος) закона (νόμος) от праведности (δικαιοσύнη)».

то и были призваны¹⁵⁴ (+ δέ) двенадцать учеников ([μα]θητής)¹⁵⁵. (15) Начал (ἀρχ[ει]) 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 является он своим (20) ученикам (μαθητής), но (ἀλλά) ты находишь его среди них

¹⁵⁴ Безличное ¹³ἄγμογ[τε], «были призваны», *Нагель* предлагает исправить на ¹⁴πιμῆτροογ[τε] «он призвал» (*Nagel*, 2007, 239, прим. 68), что, однако, не меняет смысла.

¹⁵⁵ ¹⁴πιμῆτροογ[τε] ἱ[μα]θ[ε]ν¹⁵της. — 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 послать 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 призыва. Более того, дальнейший рассказ ставит читателя в тупик: для чего же Иисус вообще призывал 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...εῦμηγ[τη]ρ[ο]ν ετ[η]γ[η]π[η]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 горного мира» (*Хосров*, 2009, 8); такое значение предлога γεγ[η]п (передающее здесь греч. ὑπέρ) см., например, *Флл* 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 словаупотребления 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: Πταρερέγωγ[η]ν εγολ γεγ[η]пка, «...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...нετna¹⁸ψψпє ѡѧкоł букв. «те (вещи, события), которые произойдут до конца»; ѡѧкоł соответствует греч. ἄχρι τέλος, ἔως τέλους и т. п. (*Wilmet*, 1957, 70; о предлоге ѡѧ см. ниже: прим. 160) и употребляется обычно в нейтральном значении: «до конца»; для понятия «конец (веков, мира)» в греческом обычно используется сочетание συντέλεια (τοῦ αἰώνος, κόσμου), которое в коптском Н3 оставляется без перевода: εтнѧψψпє ȝraὶ ȝn̄ TCγнTελεia ȝpaишn «то, что произойдет в конце века» (*Mф* 13. 49 и т. д.; ср. ѡѧȝraὶ εтсγнTεлаeia ȝpaишn: *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), мέχρι 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 обличии (?)¹⁵⁸. И он приходит (praes.?) в Иудею¹⁵⁹ 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 ($\gamma\mu\mu\nu\alpha\zeta\omega$) в благочестии¹⁶³. Когда он [увидел] своих учеников ($\mu\alpha\theta\eta\tau\iota\zeta$), (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 (Πέρι οντος) здесь говорится о «месте» явления (²²Ἐπὶ τούτῳ), 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...αγω αφωπε (...) ²³ψа нeцмафнтс букв. «он оказался/был <...> кученикам» (варианты предложенных переводов см. в след. прим.) выглядит довольно неуклюже, поскольку глагол ψωπε, передающий, как правило, греч. γίγνομαι или εἰμι, плохо согласуется с предлогом ψа, который соответствует ἐώς («до» чего-либо), πρός («к» кому-либо с acc.); кроме того, перфект I αγ- (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: τρὶς ἐρράβδισθην <...> πεποίηκα, «трижды били меня палками <...> я пробыл», передана в коптском через перфект I: αγγιογε ερоι <...> αīр; с другой стороны, нейтральным ψωπε («слушаться, быть») в коптском могли передаваться и более значимые глаголы: так, ἔξηλθεν <...> εἰς Βηθανίαν καὶ πύλισθη ἐκεῖ (Мф 21. 17), т. е. «вышел <...> в Вифанию и *переночевал там*», переведено в саидском как αγει <...> εγνθανια αγψωпе («оказался, остался» или т. п.) 2ῆ пма εтмамаγ (в бох.: «спал»), поэтому можно предположить, что в греческом оригинале ЕИуд стоял какой-то глагол движения, от которого зависел предлог πρός (= ψа), как, например, в Мф 26. 45: ἔρχεται πρός τοὺς μαθητὰς..., т. е. «приходит он к ученикам», что в саидском (= бох.) передано как αγει ψа нeцмафнтс, «пришел он к ученикам», причем с заменой греч. презенса на перфект I (ср. ниже: вωк 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 αγ- 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 (praeiens historicum). К этому могу добавить, что на фотографии я читаю лишь αγω αφωпе, причем между ψ и α находится зазор, который (если там, конечно, не было какой-то нечитаемой сейчас буквы, например: [ψ]αγψωпе, как в предыдущем предложении: мαç-, ψак-) при издании следовало бы отметить: αγω ^{vac} αφωпе.

¹⁶¹ 23 ΝΟΥΣΟΥ²⁴[Ο]Υ передает греч. ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν или т. п.; см. саидский перевод *Лк* 20, 1, где это сочетание передано как 2Η ΟΥΣΟΟΥ (или ΝΟΥΣΟΟΥ; Horner, 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 ²²ἀγὼν ἀφίσθη ἡ̄ τούταια ²³ῳ πεῖμα-θήτης ΠΟΥΓΩ²⁴[ο]Υ ἀφετε εροού... («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; Türtel, 2008, 230. — Все эти переводы относят ΠΟΥΓΩΟΥ «в один из дней» к ἀφίσθη 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 явился Иисус (ΠΩΡΟΤ), где он явился (ἡ̄ τούταια) и с кем он беседовал (с двенадцатью учениками: ΜΗΤСНОΟΥΣ ΠΙΛΑ-ΘΗΤΗС, но прежде всего с Иудой: ΙΟΥΔΑС); со слов же «в один из дней» (т. е. в первый из трех дней) начинается основная часть, в которой автор уже не интересует «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...ΕΥΓΡΥΝΗΣΕ ²⁶ΕΤΜΗΤΝΟΥΤΕ. — γυμνάζω может означать здесь и «упражняюсь», и «проявляю рвение, усердие» или т. п.; ΜΗΤΝΟΥΤΕ может иметь значение как «божество» (θειότης; например: *Riml* 1. 20), так и «благочестие» (εὐσέβεια; см.: Crum 231a); все словосочетание следует сравнить с *1Тим* 4. 7: γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν (=ΓΥΜΝΑΖΕ ΜΗΟΚ ΕΤΜΗΤΕΥΣΕΙΝС в сайд. и бах. 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 просторный комментарий к этому пассажу: Nagel, 2007, 240, 260–262 и id., 2009, 118–119, где автор предлагает перевод: «...über göttliche Dinge disputierten».

¹⁶⁴ ¹...ρεύχα²ριστὶ εἱν πάρτος, 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 крещеных в Иерусалиме, которые «пребывали <...> в преломлении хлеба и в молитвах (τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς πρεσευχαῖς)». 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 (ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως), 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 (μαθητής) 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, свидетельствуют о том, что в устах Иисуса автор вкладывает полемику с церковными христианами и с их пониманием таинства *евхаристии*.

¹⁶⁵ ²...[ἀ]σωψε «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.; ἐπλαίσω в *Мф* 27. 41 и пар.); см. выше: прим. 120. — Поскольку один и тот же глагол *Сωψε* передает различные греческие: γέλασθαι, «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 *АпокЛетр*; см. выше: прим. 110). Я склоняюсь именно к этому толкованию.

¹⁶⁶ ⁵...ἢ ΝΤΑΝΡ οὐ π[αῖ] πετεσψε: ^{vac}. — Так дают текст Kasser et al., 2007, 187 со ссылкой на реконструкцию π[αῖ] В.-П. Функом и с переводом: «Or what did we do? [This] is what is right (to do)»; так же понимают 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 П, и отмечая, что без исправления эта фраза не поддается переводу, предложил чтение {Π}ΝΤΑΝΡ οὐ π[ετ] {πετε}ψψε, где {πετ} обозначено диграфии, и перевод: «Wir haben getan, was angemessen ist» (Nagel. 2007, 240, 262–263). — Если же в этой трудной фразе принимать чтение Η (= Ѣ, хотя на фотографии я вижу скорее не имеющую смысла Π, чем Η), 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 άν, которое по небрежности было пропущено переписчиком: ...ἢ ΝΤΑΝΡ οὐ Η[άκ]Ι/?/ πετεψψε <άν>, т. е. «что мы сделали ненадлежащего?» (вар.: «...или/разве мы сделали [тебе?] что-то [не]надлежащее?»). К этой реконструкции требуется пояснение: в вопросительном сочетании ΝΤΑΝΡ οὐ π[αῖ] «что мы сделали<...>?» указательное местоимение π[αῖ] (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 Π[..] (хотя две вертикальные ножки буквы отчетливо видны); подобный вопросительный оборот сопровождается обычно местоимением в дательном падеже (кому): Ή-, Η-, и в этом случае мы вправе были ожидать чего-то вроде: ΝΤΑΝΡ οὐ Η[άκ] «что мы сделали [тебе]<...>?» (ср. *Лк* 2. 48: Π̄τακρ οὐ ηλι... = τί ἐποίησας ήμιν... «что ты сделал нам<...>?») — но на ф. I не видно и косой черты Η (впрочем, точно так же выглядит и первая буква Η в сочетании Ηψο[η]ΝΤ: 33. 4–5; см. фото 1) поэтому я не настаиваю на этой реконструкции, надеясь, что рано или поздно мне удастся увидеть оригинал рукописи; субстантивированное выражение πετεψψε (в нашем случае πετεψψε), «то, что надлежит/должно», в отрицании передается в сайд. диалекте, как правило, особой формой πετεηψψε, но в бах. диалекте, влияние которого на наш текст весьма ощутимо (см. выше: прим. 23), обычно имеет форму πετсψε άн (ср. *Мф* 12. 2: εἰρε Ἐπετέμηψψε /S/ и εἰρι Ἐπετсψε <...> άн /B/ = ποιέω δούκ ἔξεστιν... «делать то, чего не следует»). Замечу также, что после πετεψψе издатели читают «: ^{vac}», на самом же деле на ф. I вместо «» виден остаток какой-то буквы, после которой следует не ^{vac}, а дыра в одну букву: на этом месте вполне могло быть отрицание άн.

Сказал он им в ответ: «Я смеюсь не над вами, (ибо) <вы>¹⁶⁷ делаете это не по своей воле, но (ἀλλά) (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 (ἀμήν) говор[ю] вам¹⁷²: ни один из родов (γένεα) людей, которые среди вас, не узнает меня»¹⁷³.

Когда же (δέ) его ученики (μαθητής) услышали это, то (20) начали (ἀρχει) они негодовать (ἀγανακτέω) и [...] гневаться (όργή) и ругать его в своем сердце¹⁷⁵.

¹⁶⁷ Ошибочное ⁸...ετνείρε «мы делаем», не имеющее смысла, следует исправить на ε<τε>τνείρε «вы делаете».

¹⁶⁸ ¹⁰...πετῆνογ¹¹τε [...] — Иисус противопоставляет непостижимого Бога, от которого он происходит и о существовании которого ученики не знают, Иаллабаофи (см. ниже: 51. 13 сл.), создателю и правителю этого мира, которому молятся ученики; подробнее см. выше: прим. 123.

¹⁶⁹ ¹⁰ε[ζηλ]ι смоу (Kasser et al., 2007, 187 с примечанием, что ζι смоу, вероятно, соответствует ῥεγχαριστι в 34. 1–2);ср. несколько иную реконструкцию, не меняющую, впрочем, смысла фразы: ε[ζηλ πε]ζ смоу («[gets his] praise»: Schenke-Robinson, 2008, 86, прим. 11).

¹⁷⁰ ¹¹...πέσσω ντок ¹²[...] πε πψηρε ἕπεννογ¹³τε. — Нагель восстановил зд. [πχοϊс], т. е. «Ты, [о Господи,] — Сын нашего Бога» (Nagel, 2007, 240 и прим. 76); издатели не восстанавливают лакуну, но в примечании приводят реконструкцию Функа ογ[ν α]η, которая дает пассажу значение: «Разве не ты Сын нашего Бога» (Kasser et al., 2007, 187, прим. 12). Однако лакуна в ±5 букв может быть заполнена как [ναμε], т. е. «истинно»; ср. Мф 14. 33: ναμε ντок πε πψηρε ἕπινογ^{τε} (= ἀληθῶς θεοῦ νιὸς εί). η[α][μη] (Brankaer-Bethge, 2007, 262); ντок μα[γαλ]κ «ты сам» (Schenke-Robinson, 2008, 86, прим. 12). — Строки 12–13 на ф. I не читаются. Здесь и далее, где фотографии оказываются бесполезными, я полагаюсь 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[τε]τνοφογ¹⁵ημοει ¹⁵2ηογ (на ф. I 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» (ῆτωτη ητετη сооγη αη χε ηται τωη ηειна ετωη).

¹⁷² ¹⁵...[2]амни[†]хω ἔμос ηη¹⁶τη (на ф. I не читается). — Этой же фразой (ср. также ниже: 37. 1; 39. 7–8; 44. 8) Иисус вводит свои речения в канонических евангелиях; см., например: Мф 5. 18; 19. 28 и т. д.: ἀμήν λέγω ήμιν; ср. ниже: 54. 16; 55. 24–25; 56. 11, где фраза имеет ἀληθῶς вместо ἀμήν.

¹⁷³ ¹⁶...ηηλαο[γ]εηγηηαη¹⁷соуωητ²ηηρωμε ετηηη¹⁸тηтη (наф. I 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 существии на него Христа (цитату см. выше: прим. 105).

¹⁷⁴ Лакуна в ±2 буквы перед словом ²¹օրғн (όργή), очевидно, предполагает наличие какого-то вспомогательного глагола; ср.: ε[р]օրғн (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...ձ[γ]²⁰ձրչει նագանկեի այփ ε[±2]²¹օրғн այփ չչի օդ քն²²պէյշնт (на ф. I 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(ἀγανάκτησί) [в] ваши душах(ψυχή)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...» (ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάσ...), «многие из учеников» пришли в недоумение: «Трудна эта речь (σκληρός ἔστιν ὁ λόγος οὗτος)! Кто может ее слушать?»; Иисус же расценил их реакцию как роптанье на него (γογγύζουσιν περὶ τούτου οἱ μαθηταί) (*Ин* 6. 61; ср. такую же реакцию иудеев на его слова: *ibid.* 6. 41). Другой раз апостолы «разгневались» (ἀγανάκτησαν = ἀγανάκτει 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. ²³τε γινόμενον (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...ετε ου απηγορητη²⁵ πιστωτι букв. «из-за чего (почему) возмущение принесло гнев»; γιρορητη передает реч. ταραχή или θύρωσις, а πιστωτι соответствует θυμός (см. ниже: 56. 22 и комм. ad loc.) и часто выступает как синоним ὀργή (см. выше: 34. 21).

¹⁷⁸ ²⁵... πετῆνούτε ετη²⁶ ςητηνητη αγω η[...] — далее до конца строки лакуна в несколько букв, и следующий за лакуной глагол во мн. ч. (ἀγαγαγ[άκ]τι) предполагает, что речь здесь шла о каких-то атрибутах Бога, т. е. η[εψκον] или т. п.; ср.: η[επηπη], т. е. «ваши духи» (Schenke-Robinson, 2008, 86, прим. 15); ср.: «[his/ works] (Türgel, 2008, 230).

¹⁷⁹ ¹ἀγαγ[άκ]τι η[εψκον] — 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 [?]η, т. е. «в» (ср. также Cherix, –2012, 2, прим. 10: η[εψκον] «dans vos âmes»).

¹⁸⁰ Словами ²η[η]τηνητη πιπ³ρωμε, «...из вас, людей», Иисус повторно (см. выше: 34. 16–18) подчеркивает принадлежность учеников к «роду человеческому» (ср. ниже «порождение этого эона»: 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]α[χρ]η^γ η[η]τηνητη πιπ³ρωμε ^{vac} μα[ρεζερ] παραγ[ε] πιπρω⁴[με] η[εψκον]ος... — 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]α[χρ]η^γ, « тот, кто силен », на ф. 1 не вижу, и сочетание восстановлено издателями, очевидно, на основе τη^νχοορ, «мы сильны», 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: «Мы сильны»¹⁸². Ноне осмелился (τολμάω) их дух (πνεῦμα) встать перед [ним]¹⁸³, кроме (εἰ μή) Иуды (10) Искриота. (Только) он (+μέν) смог встать перед ним, но (δέ) не смог он смотреть ему в глаза (ι) отвратил от него свое лицо.

[Сказал] ему (15) Иуда: «Я знаю, кто ты и откуда ты пришел¹⁸⁴. Ты пришел из бессмертного (ἀθάνατος) эона (αἰών) Барбело¹⁸⁵, и пославший тебя (20) это тот, чье имя я недостоин 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» (Brankaeg—Bethge, 326). О понятии «совершенный человек» в *ЕвИуд* подробно см.: Dunderberg, 2009.

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

¹⁸³ *ἀγὼν πεψηφεύγοντας* ⁸τολμα εωθερατῷ μηπεψημένοις, букв. «и не смог их дух (πνεῦμα) осмелиться встать перед [ним]». Здесь слово «дух» написано в форме погрем *sacrum* (*πνία*), 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 *ιδοὺ με στέλλεις μεταξύ θεοῦ καὶ αἵματος*. — Ср. в *Ин* 8. 14 слова самого Иисуса: «Я знаю, откуда я пришел...» (*ταύτην γένους οὐταὶ εἰ τινας...*) и в *Лк* 4. 34 слова «одержимого нечистым демонским духом» (ἐχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου), обращенные к Иисусу: «Я знаю, кто ты...» (*ταύτην γένους οὐταὶ εἰ τινας...*; 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 профилю, 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. — A.X.).

¹⁸⁵ *πάτερ μου τοῦ οὐρανοῦ* ¹⁸παίσων πάτερνα ψαθούσας ¹⁹πατός αὐτοπενταζταυούσος ²⁰παῖς ετεῖντημψα απόταούσοις ²¹πεψηράν: — 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 *παῖς ετεῖντημψα απόταούσοις ²¹πεψηράν*. — 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 недостоин 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 / NHC 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 взыхал¹⁹¹. (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 Иринея (solum prae ceteris; см. выше: прим. 29) и Феодорита.

¹⁸⁷ ²² ...χρέογεεπκεσεεπεεт²³хσσε.—πκεссεеπεпередает, как правило, λοιπός, τὰ λοιπά (sing. или plur.); μέογε <...> ετχσсε соответствует, вне сомнения, ὑψηλὰ φρονέω, но не в том уничтожительном значении, в каком его использует ап. Павел (*Римл.* 11. 20: μὴ ὑψηλὰ φρόνει /разночтение: ὑψηλοφρόνει/: ἘΠΡΧΙСΕ βε ᾧγηταλλα αριστε: «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»: Ααρὼν δέ <...> μετέωρα καὶ ὑψηλὰ 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 ὑψηλὰ φρονεῖ — чего, очевидно, не делают прочие ученики), нет ничего плохого, наоборот: именно поэтому Иисус, зная это, только ему собирается открыть «тайны царства».

¹⁸⁸ ²³ ...πωρῆ²⁴εвολ ἔмноу «удались (отделись, отойди или т. п.) от них» — глагол πωρῆ εвовл й- употреблен здесь в том же значении, что и, например, в *Деян* 13. 13: ...ἀποχωρήσας ἀπ' αὐτῶν (= α <...> πωρῆ εвовл ἔмноу); ср. ниже: 46. 17–18 (комм. ad loc.).

¹⁸⁹ Таким образом, только Иуда оказывается достоен узнать «тайны царства» (τὸν μυστήριον τὸν πίττερο = 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» (γνῶναι 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 τὸν πίττερο 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 demirge...» (Schenke-Robinson, 2009, 79; курсив — A.X.); 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 ²⁶ΟΥХ?!!ΔЖЕЕКЕWК εнαγ, 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 ΟУХ ?!на /= οὐχ' ἵνα/ «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 твоё место, чтобы (ἴνα) (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: οὐν δομ, т. е. «(воз)можно», которое принимает и Schenke-Robinson, 2008, 87 («*It is possible that you may go there...*»), замечая при этом, что οὐχ ʔίνα представляется гораздо менее убедительным, чем прежнее οὐν δομ (ibid. прим. 17; ср. также: id., 2009, 79, прим. 19). — В случае с реконструкцией οὐχ ʔίνα 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 οὐχ ʔίνα, а также на ΕβΙυδ 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 οὐ [...], а следы третьей буквы свидетельствуют, скорее, в пользу η (как это и было сначала предложено издателями; ср. реконструкцию μ[ι] в след. прим.), чем χ; поэтому восстанавливать здесь греческое отрицание οὐχ, которое нигде в тексте не используется, в высшей мере сомнительно. Оставляя в квадратных скобках лакуну без заполнения, замечу, что следующие далее формы Fut. III (εκεώκ и εκεάω ἀδομ; см. след. прим.), придающие глаголу значение неотвратимого будущего, свидетельствуют о том, что Иисус не сомневается в том, что Иуда туда попадет.

¹⁹¹ ²⁷αλλα χε εκεάω ἀδομ ήτογο — 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: ²⁶οὐχ ʔίνα (или ранее: οὐν δομ; см. пред. прим.) здесь можно допустить оборот ου μ[ονον] χε εκεώκ <...> αλλα χε εκεάω... (= οὐ μόνον <...> ἀλλά...), т. е. расскажу тебе «не [только] для того, чтобы ты пошел туда, но и для того, чтобы ты много воздыхал» (см., например, τῶσ ήνος ηττη χε <...> ου μονον <...> αλλα...: Μφ 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 οὐν δομ (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 οὐχ ʔίνα. Ср. осторожное заключение Томассена: «...the reconstruction of the text remains uncertain» (Thomassen, 2008, 161).

¹⁹² На ф. 1 я читаю ιπτ³сноογς ή[...]χώκ εβολ 2ή πεύνουτε; восстановление ή[ρογι...], 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 ΕβΙυδ всегда называны μαθητής. Другие реконструкции также не могут быть названы окончательными; см.: π]μητсноογς ή[τοχι]οη, 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]μηтсноογς ή[ογ] οη, т. е. «двенадцать звезд» (Schenke-Robinson, 2008, 87). — Издатели читают εγέχώκ εβολ

(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?»

26 ПЕЧНОУТ€, но, хотя *Fut. III* и подходит по значению к этому контексту, но при такой конструкции мы должны были бы, скорее, ожидать или предыменный префикс ЕР€-, или местоименный ЕЦЕ- (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 «...наш №200У «в какой день?» — Иисус расскажет это Иуде в третий день (47, 1 сл.).

¹⁹⁴ 7. πνψωα є ήσι πινο[θ] βη[ΟΟ]γ μπογοιη «...воссияет великий день света»: имеется в виду день окончательного торжества «рода Сифа» (см. ниже: 49. 5–6); ср., например, 2ΑποκΙακ 62. 21–24 (*NHC V.* 4), где в молитве ап. Иакова противопоставляются «дни этого мира» окончательному «дню света». — Глагол ψω(ε) в этом сочетании соответствует ἀνατέλλω, λάμπω (о солнце или свете); например: φῶς ἀνέτειλεν = πογοειν αψω (*Mф 4. 16*), φῶς ἔλαμψεν = αγογοεиn ψω (*Леви 12. 7*).

¹⁹⁵ В тексте⁸ ...ῆττένε α[.....]; в первом издании коптского текста были предложены две возможные реконструкции: гένεα [ῆα ϗέ] от: гένε[α ḥ]α[ψ ᷭρούγ], 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 τγένεα ετχοօρ αγω ετογαλ, т. е. «сильный и святой род» (36. 25–26;ср.: 42. 13–14), который противопоставляется «роду людей» (τγέ] нεα ημρω[ε: 37. 10–11], и размер лакуны вполне допускает реконструкцию τγένεα [ετχοօρ] (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 ετχοօρ, ни ετογαл. Нагель восстанавливает τγένεα[ετημαγ], «[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]» (Tuttgert, 2008, 230).

¹⁹⁶ ...на! ае нтереч ¹⁰хо[о]у ачло շանц нбі піс. — Глагольное сочетание ао շаնц 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 ао շарօց.

¹⁹⁷ Сочетание ¹¹ψω[ρ]π' λειτερεψωπέ 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 святое и который теперь пребывает не в этих эонах (*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 (*ἀμήν*) [говорю] вам: Ни одно из порождений этого эона (*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...πταειωκ ψα καινοβ ¹⁷πρενεα εσογαα. — Иисус имеет в виду нетленный род Сифа (см. ниже: 49. 5–6: τ[ρενεα] нафартос πρене, а также след. прим.). — Очевидно, что это «восхождение» было не «телесным», а προτ; подробно об этом понятии см.: Приложение 2.

¹⁹⁹ ¹⁹πχοις αψ τε τνοι πρεнεа ²⁰ετχосε ερон αγω εтоуаа ²¹εнс²²н нεїаиωн ап: теноу — таким образом, ученики уже сами знают о том, что они принадлежат не роду Сифа, «который выше и святое» их, а «роду людей», о чем ранее сказал им Иисус (34. 16–17).

²⁰⁰ ²⁵...εтвε тгненеа ет²⁶хоор агω εтоуаа. — ср. ниже: «род сильный и нетленный» (42. 13–14), а также выше: прим. 78–81.

²⁰¹ 2[χ]ποним [πтeп]еєїаиωпсє³ιаңауа[нεтгненеа] ет²⁷мау (Kasser et al., 2007, 193). — Реконструкция издателей принята всеми.

²⁰² Сочетание ⁴...πтrатia наg⁵гeлoс πnсioу заставляет вспомнить сочетание στρατιά οὐράνιος (vag.: 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» (ό τῶν δαιμόνων χορός) под началом звезд (τῶν ἀστέρων), и по числу были они равны (ισάριθμοι) числу звезд (*Corp. Herm.* XVI. 13); «Каждому демону и каждому ветру было дано по звезде», и без их участия «на земле ничего не происходит» (ἀσχαρίζε πnлaiмoн mн πtnoу πoycioу πpoуa поуa xwpoic tny гар 2i cиoу mнлaу нашwpie շtжm пka2: *ParSim* 27. 24–27 / *NHC* 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 (πnсioу)» (...πаггeлoс mн πлaiмoн mн πnсioу: 29. 17–18 / *NHC* 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...нарero eжn тг⁶нea εтmmau (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 людей²⁰⁶ [...] мощные власти (έξουσία), 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 эона», т. е. злого и ущербного Демиурга; ср. реконструкции: ⁹ΝΟΥΕΒΟΛ ἀν[ζῆ] πεῖκοσμος] Ν¹⁰ΤΑΖΨΩΠΕ «не из [этого мира], который возник...» (Brankaer—Bethge, 2007, 266); ΝΟΥΕΒΟΛ ἀν[ζῆ] πεῖλ ἀ[ιων παῖ] ΕΝΤΑΖΨΩΠΕ, т. е. «не из этого эона...» (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 эона» (*Anok Peter* 75. 12 /NHC VII. 3/).

²⁰⁵ Далее лакуна до конца строки. Сочетание ΝΤΑΖΨΩΠΕ, 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 Ν¹⁰ΤΑΖΨΩΠΕ ἀ[λλα...]С.[ΤΓΕ]¹¹ΝΕΑ ΝΠΡΩΜ[ΕΕΤ]ΝΩΗΤ[ΤΗΥΤΝ] Ν¹²ΟΥΕΒΟΛ ἀν τ[ΓΕ]ΝΕΑ Ν[ΤΜΝΤ]¹³ρψμε τε... 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[χροο]С ο[ν χε..., т. е. «[He also said], “The generation of people among [you]”...». — Теперь на ф. 2 читаем (здесь и далее для ф. 2 реконструкции *Вурста*): Ν¹⁰ΤΑΖΨΩΠΕ ἀ[...]С. [...] ΤΓΕ¹¹ΝΕΑ ΝΠΡΩΜ[ΕΕΤ]ΝΩΗΤ[ΤΗΥΤΝ] Ν¹²ΟΥΕΒΟΛ 2Ν τ[ΓΕ]ΝΕΑ Ν[ΝΙΝ]ΟБ Ν¹³ρψμε τε; 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 ΕΤ]ΝΩΗΤ[ΤΗΥΤΝ], «который среди вас», вполне допустимо восстановить и ΕΤ]ΝΩΗΤ[ΟΥ], «который среди них».

²⁰⁷ Издатели предложили: Ν¹²ΟΥΕΒΟΛ 2Ν τ[ΓΕ]ΝΕΑ Ν[ΤΜΝΤ]¹³ρψμε τε: ε[...] Ν¹⁴[...] δομ ΕΤ[...] Ν¹⁵ΟΥΕ ΝΔΥΝΑΜ[ΙС...] Ν¹⁶ΕΤΕΤΝΟ ΝΠΡΟ 2Ρ[ΑΕΙ] Ν[ΖΗΤΟΥ] (Kasser et al., 2007, 193). См., однако, реконструкцию всего пассажа в берлинском издании: ΟΥΕΒΟΛ 2Ν τ[ΓΕ]ΝΕΑ Ν[ΤΜΝΤ]ρψμε τε: ε[φιντος αγψωπε] Νδή ιδομ ΕΤ[ΜΠΕΙΜΑ ΣΕΝΚ] ΟΥΕ ΝΔΥΝΑΜ[ΙС ΔΕ ΑΥΤΖΝΝΙΟΥ] ΕΤΕΤΝΟ ΝΠΡΟ 2Ρ[ΑΕΙ] Ν[ΖΗΤΟΥ], 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.: ...χε μη λα]ΟΥΕ ΝΔΥΝΑΜ[ΙС ΝΑΦΘΑΡΤΟΝ] ΕΤΕΤΝΟ ΝΠΡΟ 2Ρ[ΑΕΙ] Ν[ΖΗΤC] «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: Ν¹²ΟΥΕΒΟΛ 2Ν τ[ΓΕ]ΝΕΑ Ν[ΝΙΝ]ΟБ Ν¹³ρψμε τε: ε[...]ε ΝΕΖΟΥ¹⁴Ϲιά Νδομ ΕΤ[...] ΟΥΔΕ λα¹⁵ΟΥΕ ΝΔΥΝΑΜ[ΙС...]ωΝ ΝΑΪ¹⁶ΕΤΕΤΝΟ ΝΠΡΟ 2Ρ[ΑΕΙ] ΝΖΗΤΟΥ; ср: «...aus dem Geschlecht der großen Menschen, das (?) [keine] mächtige Gewalt [...] (15) und keine Kraft [der Äo]nen, diese, durch die ihr herscht» (Wurst, 2012, 1227), где автор имеет в виду: ¹⁵ΝΔΥΝΑΜ[ΙС ΝΝΑΙ]ωΝ, т. е. «...силы эонов».

²⁰⁸ ¹⁸...ἀγψτορτρ̄ 2Ν πεγ¹⁹πνά букв. «они пришли в смятение в своем духе»; ср. ἐταράχθη τῷ πνεύματι = агψторт̄ 2Ν πεгпа (Ин 13. 21 об Иисусе). — Здесь слово «дух» (как и в других местах текста: 35. 7 и 53. 20–21) написано как nomen sacrum (пнा).

Третий день: 37. 20—58. 8

[Рассказ учеников о видении храма: 37. 20–39. 5]

И пришел к [ним] Иисус в другой день. Сказали они [ему]: «Учитель, мы увидели тебя во [сне]²⁰⁹, ибо (γάρ) 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 (θυσίαστήρ[ιον])²¹³ и двенадцать мужей, которых мы приняли (5) за священников²¹⁴, и имя²¹⁵, а толпа ожидает (προσκαρτερόω) у этого алтаря (θυσία)

²⁰⁹ 22... ἀνηγερόπ 2ῆ οὐ[ναγ], т. е. «мы увидели тебя в [видении]» (Kasser et al., 2007, 193), где нағ (= ёрасіс, ёраға и т. п.) было восстановлено из контекста; ср. ниже: 44. 18, где Иуда в своем рассказе о видении использует слово ἐόρομα (= ёраға; заметим, что в коптском НЗ ни ёрасіс, ни ёраға никогда не переводятся). См. иную реконструкцию, не меняющую смысл фразы: ἀνηγερόπ 2ῆ οὐ[^κούων] (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: 2ῆ ουρασού, т. е. «во сне».

²¹⁰ ²³ΑΝΝΑΥ γαρ ε?ῆνος πρά[σοι] ²⁴[Πτεεί] ουψη πταογειν[ε...] — слово πράσοι «сон» восстанавливается из контекста (см. пред. прим.). Во фразе «[этой] ночью, которая прошла», в определительном придаточном πταογειν[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 πτασογειν[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...ετвε ογ̄ Πτα[τετη] ²⁶[Ρ]ωτε Πτα]τηγαρ Τηγα[Ν], т. е. «Почему вы [испугались и] спрятались?» (Frankenberg-Bethge, 2007, 266). Позже Нагель (со ссылкой на письмо от M. Müller'a) заметил, что в вопросительном предложении типа εтвε ογ̄, где собственно вопросительное сочетание предшествует глаголу, не могут употребляться вторые времена (ср.: Till, § 441) и, следовательно, Πτα[...] не может быть форманттом перфекта II; в этом случае начало лакуны следует восстановить как Πτα[ογ̄] (нормативное сайд. Πτοογ̄) «тогда», а далее могло следовать ατηγαρ (или ατηγωκ), 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 $\epsilon\gamma\mu\delta$ н $\ddot{\eta}$ [и] «большой дом», и хотя никаких следов н $\ddot{\eta}$ [и] на ф. 1 не вижу, реконструкция н $\ddot{\eta}$ «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 Восстановление²...ε[ΡΕ ΟΥΝ]ος ηθ[η]ς[ci]³αστηρ[ON ΠΩΗΤΩ] принято всеми переводчиками (ср., однако, Kerchove, 2007, 314 о возможности вместо ΠΩΗΤΩ «в нем» восстановить ΜΜΑΥ «там» или ΝΑΩΡΑЦ «перед ним», что предполагает, скорее, иудейский (алтарь перед зданием), а не христианский храм (алтарь внутри)).

²¹⁴ ...αγ] ψ μητ[с]⁴νοούς πρωμε ενχψ μμο[с]⁵χε πογннв не: букв. «и двенадцать людей, и мы сказали бы, что это священники». — Слово огннв, передающее греч. ἱερέως, могло относиться как к христианскому, так и к иудейскому священнику.

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

στή[ρι]ον)²¹⁶, когда [выйдут]²¹⁷ священники (10) [и совершают] службы²¹⁸. Мы [тоже] ожидаем».

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

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

упущено переписчиком; вероятно в исправном тексте было что-то вроде: ...οὐρᾶν <ἀγρόπικαλει ἑρού> «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 тексте⁶ ...προσκαρ⁷τερει{επεφύσιαστηρι}επε⁸θύ[σια]στη[ρι]ον, где недописанное слово επεφύσιαστηρι следует, видимо, признать диттографией.

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

²¹⁸ Реконструкция¹⁰[ῆ]σεχι ε[ρ]ούν π[ά]νηψ[ή] (Kasser et al., 2007, 195) основана на фразе, в которой понимание глагольного сочетания κι ε[ρ]ούν π[ά]νηψ[ή] вызывает трудности; см. ниже: 39. 18–20 и комм. ad loc. Поэтому едва ли можно согласиться с такими переведами 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 [entgegennähmen]» (Nagel, 2007, 242); ср. иную реконструкцию: [εγήπ τένοογε πά]ηψ[ή] 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 ψ[ή]ψ[ή] verstehen wir im Sinne von “Dienst” bzw. “Gottesdienst” und nicht als Ausdruck für Opfer» (Brankaer-Bethge, 2007, 333).

²¹⁹ Реконструкция¹²... $\tilde{\eta}$ αψ[ή]μι¹³[ινε] π[ή]μηψ[ή] «а какой [была эта толпа]?» или $\tilde{\eta}$ αψ[ή]μι[ιнe нe π[ή]ρψ[ή] «а какими [были эти люди]?» (Nagel, 2007, 243, прим. 85) представляется достаточно надежной, исходя из следующих далее слов учеников. В интернет-версии издатели восстанавливали ...π[ή]ογηνη (о слове см. выше: прим. 214) и переводили: «What are [the priests] like?» (Kasser et al., 2006, 26), однако в печатном издании оставили лакуну без реконструкции (Kasser et al., 2007, 195); ср. Brankaer-Bethge, 2007, 268 [π[ή]ογηνη] и комментарий: ibid. 334. — Теперь на ф. 2 читаем: $\tilde{\eta}$ αψ[ή]μι[и]нe нe [..., и это показывает, что речь шла о сущ. мн. ч. («люди», «священники»).

²²⁰ Визданииε[...]βλомас. — Нагель предложил читать: ¹⁴... $\tilde{\eta}$ οει]нe нe нe ε[...]ψ[ή]λη¹⁵[ψ[ή]λη π[ή]ε]βλомас с[ή]тε, т. е. «[одни молились] в течение двух недель» (Nagel, 2007, 243); издатели не заполнили лакуну, но в примечании допустили такое восстановление: ε[...]н[и]ст[ε]γε π[ή]ε]βλомас..., 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: ε[...]н[и]ст[ε]гε π[ή]ε]βλомас... Какая историческая реалия стоит за представлением о двухнедельном посте, я сказать не могу.

²²¹ ¹⁶[$\tilde{\eta}$ κοογε]δεε ε[γ]ρθύψ[ια]сε $\tilde{\eta}$ ¹⁷[нe]γψ[ηρε]μ[и]н[и]м[о]о[γ]: — 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 (ἐπίκαλέω) твое [имя]²²⁴. (39) И в то время, как они пребывают во всех делах своего [нечестия?], жер[твы] (θυσία?)²²⁵ [...] [продолжают] совершаться²²⁶. И, сказав это, они (5) замолчали, пребывая в смятении.

10–11: Πρέψατε ψ[ηρ]ε, или даже поедали их (Orig., *Cels.* VI. 28: καταθύσαντες παιδίον 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: ¹⁶2ῆκο[ούε] и ¹⁷νεψηρε.

²²² ¹⁷...²¹κοούε ¹⁸νεψηρε εὔсмоу ¹⁹αγω εγεέβινу ¹⁸νεψηρу. — 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...ογ²³μηψεπνοεγιανομία. — ογμηψεπνοε соответствует πλήθος ἀμαρτιῶν (см., например: *Иак* 5. 20); νοε (= ἀμαρτία) и ανομία являются здесь синонимами (ср. рукописные разночтения в *2Фес* 2. 3: ἀνθρωπός τῆς ἀνομίας и ἀνθρωπός τῆς ἀμαρτίας, а также *ИИн* 3. 4: ...πνοε τε τανομία).

²²⁴ ²⁵...εγῆρ] ²⁶[ε]πικαλει επεκρ[αν], т. е. все перечисленные пороки совершаются во имя Иисуса (ср. 39. 10–11: ε[γῆρ] επικαλε[ι] παρα[η], 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.: *IKop* 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: ³ηεψη[...](далее лакуна до конца строки), поэтому очевидной представляется реконструкция ηεψη[ια...]. — т. е. «жертвоприношения» (так первоначально в интернет-издании), а не ηεψη[ια]...^{vac} [ια]с[е]нрιон... — 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 ψηφη[...] и μογ[...]. В интернет-

издании текст гласил: ¹ἀγὼ εὖ[2]ν ἦ[ε]ρνοὐε τηροῦ ἄπεγψψψτ [ε]ψ[α]γμογ̄ νει
³νεθψ[ια... ετ]ῆμαγ, 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 ψψψт было снабжено комментарием: слово является техническим термином в сирианских 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 τσοφία ἄφερτη, т. е. «испорченная (или т. п.) София» (*ibid.*, прим. 43); вместе с тем глагол μογ̄ был понят в этом издании в значении «наполнять, исполнять» (ср.: Стум, 208a–210a). См. также Plisch, 2006, 9: «Und während all der Taten ihrer Unvollkommenheit(?) werden die Opfer vollendet [...]. — Действительно, существительное ψт, или, как в приведенной реконструкции, ψψψт (от глагола ψψψт в значении «рубить», «убивать», отсюда «испытывать недостаток»: Стум, 590a сл.), может передавать греческое ὑστέρημα (ὑστέρησις > ὑστέρω) в значении «нехватка, недостаток» (см., например: *Мк* 12. 44, где речь идет о лепте вдовы, которая «от скудости /ὑστέρησις = ψψψт/ 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 эонов Плеромы, которая, «отпав и оказавшись несовершенной (ἀποστάσαν καὶ ὑστέρασαν), 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 ψψψт, 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 ψψψт в значении «deficiency»: ἀγὼ εὖ[2]ν ἦ[ε]ρνοὐε τηροῦ ἄπεγψψψт [ε]ψ[α]γμογ̄ νει πεθψ[α]с[и]α[с] [ιαс]θηрion εт]ῆμаγ: «And while they are involved in all the deeds of their sacrifice, that [altar] is filled» (Kasser et al., 2007, 197, правда, с примечанием: «ψψψт may also be understood as “deficiency”»); ту же реконструкцию и соответственно тот же перевод см.: Brankaer-Bethge, 2007, 268 с примечанием: «Ein Verständnis (слова ψψψт) im Sinne “Fehlerhaftigkeit” ist natürlich ebenfalls möglich» (335). Действительно, существительное ψψψт (от того же глагола ψψψт) в значении «жертва, жертвоприношение» (Стум, 592a: *thing cut, esp. of sacrifice*) надежно засвидетельствовано, и Нагель посвятил толкованию этого пассажа пространный экскурс (Nagel, 2007, 263–265), восстановив текст следующим образом: ἀγὼ εὖ[2]ν ἦ[ε]ρνοὐε τηροῦ ἄπεγψψψт [ε]ψ[α]γμοг̄ νει νεθψ[и]а [иа] ḡпнннщ[е] εт]ῆмаγ; «Und während sie mit allen Vorgängen ihrer Opferung (beschäftigt) waren, verbrannten die Opfergaben (θυσία) jener [Menge]» (*ibid.*, 243; так же и: Schenke-Robinson, 2008, 89); понимая ψψψт в значении «Opferung», т. е. «жертвоприношение», Нагель считает, что в этом контексте глагол μοг̄ может означать только «*brennen, verbrennen*», т. е. «сжигать» или в непереходном значении «гореть» (см.: Стум, 210a-b; омоним глаголу μοг̄ 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 ψψψт 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 лакуну другим словом, которое, кажется, гораздо лучше подходит к контексту, а именно ψ[и]п[ε], что передает греч. αἰσχημοσύνη, ἀτιμία и т. п.; в этом случае речь будет идти о ἦ[ε]ρнοὐе τηροῦ ἄпεгψψт[и]п[ε], т. е. обо «всех делах их [позора, нечестия или т. п.]», о которых говорилось выше; о сочетании ɿн оψи[и]п[ε] см. ниже: 39. 17 и comm. ad loc.

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

Сказал им Иисус: «Почему вы пришли в смятение?²²⁷ Истинно (ἀλητν) 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 (γενεά) звезд²³⁰, родами (γενεά) (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 отожествляет с апостолами, всего лишь «бесплодные деревья» (см. ниже: 39. 15–17 и комм. ad loc.). — Такую же резкую полемику находим, например, во 2СлСиф 60. 15–30 (*NHC VII. 2*), где земная церковь, будучи порождением «незнания архонтов», является лишь «подражанием» (ἀντίμιον) совершенной Церкви (τέλειος, ἐκκλησία) «детей света», т. е. гностиков, Церковь эта оказывается просто «фальшивкой» (об этом слове см. подробнее: *Khosroyev, 2009*); ср. также в след. прим. об *AnokPetr*.

²²⁸ ⁸...ΝΟΥΜ[НВ] ΤΗ⁹ΡΟΥ ΕΤΩΣΕΡΑΤΟΥ ΕΞ[Ν ΠΕ]ΘΕ¹⁰ϹΙΑϹΤΗΡΙΟΝ ΕΤΗΜΑΥ Ε[ΥΡ] ΕΠΙ¹¹ΚΑΛΕ[Ι] ΜΠΑΡΑΝ: — реконструкция ΝΟΥΜΗВ, «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 *AnokPetr* (79. 1 сл. /*NHC VII. 3/*) также противопоставляющего официальную Церковь, которая, по его словам, всего лишь «подражание» (ἀντίμιον) и «фальшивка» (παραγγωλῆ; см. пред. прим.), «подлинному братству» и «духовному товариществу» (τιμῆτον ετῷοπ οντῷ <...> τιμῆτῳν ΜΠΝΑ); 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...ΝΤΑΥϹ[?]ΑΪ ¹³ΜΠΑΡΑΝ επεει..ї, т. е. «имя мое было написано на этом [...]ї»; ср., однако: Kasser et al., 2007, 197 и прим. 13, где издатели дают лишь: επε[...]ї, отмечая в примечании, что первой буквой, следы которой распознаются в лакуне, могла быть Ε или Σ, а второй — І (следы этих букв хорошо распознаются на ф. 1). Поэтому единственно возможной представляется реконструкция επεε[Н]ї, 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: επεει[Н]ї (= Schenke-Robinson, 2008, 89, прим. 35) — еще одну реконструкцию этого испорченного слова, а именно επέρπнї, 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: επε[είρп]ї (Brankaer, 2009, 398, прим. 43).

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

[И] посадил[и они] бесплодные (-καρπός) деревья во имя мое²³¹, причем на по-зор (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...ἀγ]^ω [α]γτώβε ¹⁶ῷμ πάραν ὃῆψ[η]ν ηλτκαρ¹⁷πος — 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 φθινωποινὰ 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 «бездводными каналами» (79. 30–31; ср. πῆγαι ἄνυδροι: *2Петр* 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 (нн ετε ΠΑΤСОΟΥН — scil. язычники), но и те, которые думают, что они преуспевают в имени Христа (σερέψορι / = εὐπόρεω / ΠΙΠΡΑΝ ΗΠΕΧΣ — scil. церковные христиане), но оказались они (на самом деле) пустыми в незнании (2Н ΟУМНТАТСООУН), не зная о себе, подобно бессловесным животным, кто они есть» (*2СлСиф* 59. 22–30 / *NHC VII*. 2).

²³² ¹⁷...ἘΝ ΟΥΨΙΠΕ может означать и «со стыдом», и «с позором» (ср., например, *Лк* 14. 9: μετὰ αἰσχύνης = 2Н ΟУШИПЕ); 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...ἘΝΤΩΤΗ¹⁹ΠΕΤΞΤΚΙ ΕΩΘΟΥΝ ΠΗΨΗΨΕ ²⁰ΕΠΕ-ΘΥΣΙΑСТΗΡΙΟΝ — понимание сочетания κι εωγυνηνηψη вызывает затруднения: с одной стороны, глагол κι εωγυнη соотносится, как правило, греч. προσφέρω «приношу» или т. п., от которого зависят такие прямые дополнения, как «жертвоприношения», «дары» или т. п.; с другой стороны, сущ. ψηψе, 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 «[скотину]», как она восстановила пассаж в 38. 10); «You are <...> presenting the offerings at the altar» (Turner, 2008, 232). — Я согласен с переводом Шери: «C'est vous qui exercez le service auprès de l'autel», к которому он делает примечание: «Le copte ΠΗΨΗΨЕ 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...ΠΕΤΗΜΑΓ²²ΠΕΠΝΤ ЕΤЕΤΝΨΗΨЕ. — То же слово ψηψе (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 (ноуте: 34. 10–11; 36. 4; 40. 20 и т. д.), передано здесь как nomen sacrum, причем не в саидской форме, а в форме, характерной для бах. и среднеегипетского диалектов: ΠΝΤ (с определенным артиклем).

²³⁵ ²³ἀγ]^ω ΠΜΠΤСНООУС Πρωμε ²⁴ἘΝΤΑΤΕΤΝ²⁵ΠΕ: — 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 (*πλανάω*) (40) перед этим алтарем (*θύσι]αστέριον*)²³⁷. Восстанет [...]²³⁸ и будет пользоваться (*χράομαι*) (5) моим именем, и роды (*γενεά*) благочестивых (*εὐσεβής*) будут (вынуждены) выносить (*προσκαρτερέω*) 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...λγω ΠΤΕΡΝΟΟΥΣ ετού²⁶εινε ἈΜΟΟΥ ερογη ΠΘΕΙΑ... — 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...е²⁸те пынніе пе өтөтпілана (40) һмоц өхң п[ε]θγ[ci]аṣtηρ!²⁹он өтүм[ma]у — Иисус уподобляет ритуальную практику «апостольской» церкви иудейскому жертвоприношению животных.

²³⁸ В интернет-издании была предложена реконструкция ²...[*qn*]_a[*w*]?_E рат_C ³н_E[и пархшн ёпикос]пос, т. е. «восстанет [владыка этого мира]»; эту конъектуру принял и Нагель (Nagel, 2007, 243, прим. 90, где он указывает на параллели сочетанию «владыка этого мира» в Ии 12, 31 и т. д.); Плиш лакуну не восстанавливает (Plisch, 2006, 9); [...]пос оставляет в своем издании и Шери (Cherix, –2012, 4); о том, что за лакуной говорится о «другом человеке» (⁸...каиршм_E, 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 [пархшн] предлагаєт [пжоєіс]). В критическом издании лакуна оставлена незаполненной, а в примечании говорится: поскольку после лакуны читается лишь окончание слова [...]пос, или [...]пос, или [...]пос, то, учитывая полемику автора ЕвИуд с церковным христианством, более вероятной реконструкцией этого слова следует признать [...єписко]пос или [...діако]пос (Kasser et al., 2007, 199, прим. 3). В берлинском издании восстановлено [пно_E ёпіско]пос, «[Der gro_Ee 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 п, поскольку не видно никаких следов верхней перекладины, которая в написании П в нашей рукописи, как правило, выступает за правую ножку, и поэтому реконструкция [пно_E ёпіско]пос не может быть принята, скорее всего, мы имеем дело с остатком буквы м или н (возможно: [...діако]пос, «служитель»). Позднее Нагель предпочел оставить вопрос открытым (Nagel, 2009, 125–126). — Фразу можно поделить и иначе, и сочетанием «перед алтарем» начать новое предложение: «Перед алтарем восстанет [...]» (Turner, ibid.).

²³⁹ ...СЕНАР ПРОС⁶КАРТЕРЕІ ЕРОЦ НІГІ <Н>ГЕНЕА Н[Н]ЕУСЕВНС — очевидно, «роды благочестивых» противопоставляются «нечестивым», т. е. церковным христианам, но кто принадлежал к этим НЕУСЕВНС, 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 « loyality» в глаголе προσκαρτερέω («упорствуя, противостоя» или т. п.) я также не вижу.

После этого явится (παρίστημι) другой человек из [...]²⁴⁰, и еще один (10) явится из [дето]убийц²⁴¹, а (δέ) другой (явится) из тех, кто спит с мужчинами и с воздержницами (-νηστεύω)²⁴², и (явится еще) прочие (люди) нечистоты (ἀκοθαρσία), беззакония (ἀνομία) и (15) заблуждения (πλάνη), а также те, которые говорят: «Мы подобны (ἴσος) ангелам (ἄγγελος)²⁴³ — (все) они являются звездами, которые совершают всякое дело²⁴⁴. Ибо (γάρ) они сказали²⁴⁵ родам (γενεά) человече-

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

²⁴¹ 10...ῆρεçqa тb¹¹ψ[ηρ]e (= 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 дела с персонаификацией порока), сказать невозможно.

²⁴² В сочетании 11...καιούa λέ nнrεçкo¹²кtē (читай: котке; ср. выше: 38. 20) мή 200[γ]t мή ἑτηн¹³стεγ[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 Nagel, одного (Nagel, 2007, 244–245, прим. 92). — Греч. νηστεύω не означает здесь «пощусь», но более широкое «воздерживаюсь» — в том значении, которое вложено в этот глагол в ЕвФом (38. 17–18: лог. 27 / NHC II. 2/): ῥиңстeγe εркoсmoc, т. е. «воздерживаться от мира» = ἑκρατεύω). И хотя в коптском языке мн. ч. не указывает на род, очевидно, что здесь автор ЕвИуд противопоставляет мужчин (200[γ]t) женщинам (ῆтетнистeγe), обличая тем самым два порока, а именно мужеложество и совращение тех христианок, которых христианские пастыри приводили к себе в дом (так называемые *virgines subintroductae*) с тем, чтобы испытать себя в этом «безбрачном браке» (ἄγαμος γάμος) и доказать свою неподверженность плотскому греху; подобная практика широко бытowała 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» /ώς ἀδελφός, καὶ οὐχ ώς ἀνήρ/, а также апокрифические действия 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...?ηçtcoс ῆаггeлoс 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. /NHC IX. 3/; см.: Хосроев, 1991, 55, 228) мы не найдем упоминания оппонентов по имени; ср., например: «Некоторые не знают тайнств <...> другие противостоят истине и являются вестниками заблуждения <...> еще одни имеют наглость...» и т. д. (АпокПетр 76. 27 сл. /NHC VII. 3/).

²⁴⁴ 17...εтжшк¹⁸εвoл ῆагшв nим «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 χeкçшв nим εвoл в Ефес 6. 13 (= ἄλαντα κατεργασάμενοι).

²⁴⁵ Сочетание 18...açxooс گap¹⁹ῆагeнeа ῆагшme, «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 (бέ) 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] (*θυσία...*) на алтарь (*θυσιαστήριον*)²⁵⁰, ибо они (приносятся) (5) вашим звездам и вашим ангелам

²⁴⁶ Издатели полагают, что сочетание ²¹...*ῆτοοτοὐ νοῦν*²² является варианты написанием верного *ῆτοοτοὐ ἑνοῦν* с определенным артиклем мн. ч. н., 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 *νοῦν* является дефектным написанием формы *νούοῦν* (с гаплографическим пропуском неопределенного артикла *οὐ*), т. е. «aus den Händen eines Priesters» (Nagel, 2007, 245, прим. 94; дополнительные разъяснения с grammatischen 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...*Ἐκ* ²⁵*εἰς* *πτηρό* — здесь слово *χοῖς* (см. строкой выше) написано как *pomen sacram*; ср. *χοῖς* в 36. 19. Сочетание *πχοεις* *ππτηρц*, т. е. «Господь Всего», не раз встречается в гностических текстах применительно к Верховному Богу; см., например, в трактате *БлЕвг*: «Господа Всего неверно называют Отцом (*ειωτ*), но (его следует называть) Первоотцом (проптатωρ); ибо отец является началом (*ἀρχή*) того, что возникает (во времени), а этот — безначальный (*ἄναρχος*) Первоотец» (74. 20 сл. /NHC III. 3/ = ПремIX 98. 22 сл. /NHC 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 Демиургу, о чем свидетельствует и противительная частица *δέ*.

²⁴⁹ ²⁵...*Ἐραὶ γῆ φαε* *ῆ26γοού* *сεναχπιοού»»». — Форму *сεнαχпиооу*, т. е. «они будут обличены», *Нагель* предлагает исправить на *«卿нахпиооу* «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...*Ἔω ερωτῆτη θεύ[...]*. Сочетание *Ἔω ερωτῆτη* я понимаю в значении *ἀρκεῖ* *ὑμῖν*, т. е. «довольно вам», «хватит» (ср. *ὢ ερων* в Ин 14. 8); после этого, возможно, следовало новое предложение: *θεύ[сia] γαρ...* «[Ведь?] жер[воприношения...]» (ср. след. прим.), однако далее на строках 2–3 читаются лишь отдельные буквы. Издатели несколько иначе восстанавливают это предложение: *Ἔω ερωτῆτη θεύ[сiaсe...* и переводят «Stop sac[rificing...]» (Kasser et al., 2007, 201), понимая *Ἔω* с последующим инфинитивом в значении греч. *πλάνω*; ср. также Nagel, 2007, 246: «Lasst ab zu opfern (*θυσίαςειν...*)». — См., однако реконструкцию всего пассажа в Brankaer–Bethge, 2007, 270, 271: *Ἔω ερωτῆτη θεύ[сiaсe θί]ε[ειτ]ε[ρνο]ού³ε* *ῆτατε[τηφωωτ θμοοу 2ρ]αὶ* *“ἢξῆ πεθυсiастη[ρι]οη* 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...» (Tigert, 2008, 232). — Реконструкция *ῆτε[ρνο]ούε*, т. е. «животные», делается, вероятно, на основе 39. 25. — *Пенишо* (Painchaud, 2006, 557, прим. 14)

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

подчеркнул близкое сходство этого высказывания *EwIуд* 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 отвратится от вас гнев» (ἡλθον καταλύσαι τὰς θυσίας καὶ ἐὰν μὴ πάντησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὄργη: Epiph., Pan. 30. 16. 5 = Fr. 8 /Preuschen/).

²⁵¹ ⁴...ε]γ?⁵χῆ νετῆσιογ μῆ νετ[ῆ]αγγελος 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: νεγ[α]γγελοс «их (scil. звезд) ангелы» вместо νετ[ῆ]αγγελοс (Schenke-Robinson, 2008, 90, прим. 39) и «since they are from your stars and your angels» (Turner, 2008, 232); предлог γῆσι едва ли, однако, может означать «with» или «from». — Хотя на ф. 1 в сочетании [...]γ?⁵χῆ отчетливо виден правый рог буквы γ, в берлинском издании предлагается читать ε]γ?⁵χῆ, делая тем самым подлежащим не «жертвоприношения» (мн. ч.), а «алтарь» (πεφυσιαστήριον) с переводом: «...beim Opfer-Altar, <der> über euren Sternen...» (Brankaer-Bethge, 2007, 270, 271, 339).

²⁵² ⁶...εαγψρι χωκ εвօλ [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 ⁷наρογψпε δε εγψпt 8на²рhtn — так в интернет-издании с примечанием: «The reading of ψпt is very uncertain» и переводом: «so let them be [ensnared] before you» (Kasser et al., 2006, 28); Нагель, подробно разобрав глагол ψпt, предпочел не восстанавливать лакуну, дав перевод: «Mögen sie vor euch...» (Nagel, 2007, 246); позднее издатели ограничились чтением наρογψпe δε εγψ[...].т, откуда появились две реконструкции: наρογψпe δε εγψ[γ]т на²рhtn «sie sollen nun [eitel] sein vor euch» (Brankaer-Bethge, 2007, 270) и наρογψпe δε γψпt на²рhtn «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 наρογψпe δε /?/ εγψ[...].т и поэтому воздерживаюсь 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...на²ртн дγψ[ῆ]сεψ[...]εγ⁹ογон²εвօл[...]. — Между концом стк. 8 (...]εγ) и началом стк. 9 (ογон²...) 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 ⁹... [...]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,

[Сказали] (10) его ученики (μαθητής): «[Господи,] [очисти] нас от [...], которые мы сделали по заблуждению (πλάνη) (полученному от) ангелов»²⁵⁵.

[Притчи Иисуса: 41. 13–42. 6]

Сказал им Иисус: ²⁵⁶«Невозможно [...] их [чтобы ...] (15) и не ([о]нδέ) [возможно, чтобы] (один) родник (κρήνη) погасил [...] всей вселенной (οἰκουμένη), и один источник (πηγή) в [...] не может (20) [...] все роды (γενεά)²⁵⁷, кроме (εἰμήτι) великого (рода), которому предназначено²⁵⁸; и не может один светильник [осветить] все зоны (αἱών), кроме (εἰμήτι) второго рода (γενεά)²⁵⁹; (25) и не ([о]нδέ) может пекарь (ἀρτοκόπος) накормить (τρέφω) все творение (κτίσις), (42) которое (находится) под [...]»²⁶⁰.

по его словам, следует транскрипции, сделанной Функом на основе «более ранних фотографических свидетельств».

²⁵⁵ *Wurst* так восстановил текст: ⁹...πεζαγ *ῆ*¹⁰δι *νεψμαθη*[*της* χε *πᾶσ* τ]*ογ*¹¹ *von* [*ε*] *καὶ* *ν*[...] *η* -¹²*τανααγ* *ην* *τεπλα*[*ηη*] *ηηαг*¹³*γελοс*; ср. его перевод: «[Herr,] reinige uns von [den...], die wir getan haben in Verwirrung der Engel» (*Wurst*, 2012, 1229). — Первая часть фразы надежно восстанавливается на основе параллели в 36. 17–18: *πεζαγ* *на* *ῆ**δι* *νεψμаθη**της* χε *πхоic*...; глагольная форма *τ]*ογ*κον* [*ε*] *καὶ* *η* «очисти нас от» также не вызывает возражения; ср., например: *μαρпtвкoн* *εвoл* *ηn* *твλaн*... (καθαρίσωμεν ἐαυτούς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ...: *2Cor* 7. 1); можно думать, что и в лакуне, которая, кажется, занимает больше чем 4 буквы, было что-то вроде *ῆ*[*твλaн*...], т. е. «грехи», «скверна» (мн. ч.).

²⁵⁶ Далее (41. 1 – 42. 1) Иисус произносит несколько притч, не засвидетельствованных другими источниками.

²⁵⁷ *Wurst* так прочитал текст ¹³...*πεζац* *на* [*ῆ*] *δι* ¹⁴χε *μ**η* *ψбoи*... [...] *ερоoу* ¹⁵[.....*ο*] *γдe* *μ**η* ¹⁶*ψ*[*бoи* *εтp*] *ε* *ογκрiн* *ωψ* ¹⁷*μ**п*[*еkрwm*] *нtоikoum*¹⁸*т*[*pC*: *ογд*] *ε* *ογпнгн* *η**n* ¹⁹*οу*[*пoиc* *μ**η*] *ψбoи* *η**η**ос* ²⁰{*ε*} *t*[*cio*] *ннгенеа* *тiроу*... и перевел: «Nicht ist es möglich, [daß] Flüsse (?) [...] (15) [...] noch ist es [möglich, daß] ein Brunnen [das Feuer] der ganzen Welt auslöscht; noch ist es [möglich], daß eine Quelle in einer [Stadt] (20) aller Geschlechter [sägt?...]» (*Wurst*, 2012, 1229). — На ф. 2 я надежно различаю ¹⁵τρε *θa*[...], за которым вплоть до *ογдe* *μ**η* в конце строки видны следы нескольких букв; если учесть, что дальнейшие образы (однородные члены предложения) так или иначе связаны с водой («родник», «источник»), то мы вправе ожидать здесь θάλασσα, т. е. «море» (ср. непонятно откуда взятое: «[daß] Flüsse (?)»); вместо ¹⁶...*εтp*] *ε* *ογκрiн* я отчетливо вижу ...]*τe* *ογкрiн*[*h*].

²⁵⁸ ²⁰...*ε*²¹[*м*] *нtи* *εtтn* *o* *εtтn* — «außer für das grobe (Geschlecht), das (dazu) bestimmt ist» (*Wurst*, 2012, 1229). — (γενεά) *εtтn*, «род, которому предназначено», очевидно, соответствовало ή ώρισμένη γενεά; ср., например: ή ώρισμένη βουλή = πωoжнe *εtтn* (*Деян* 2. 23).

²⁵⁹ ²¹...*а**γ*²²*ψ**μ**и**н**ο**γ**н**κ**η**с**н**о**γ**у**т**н**а*²³*[ρo]**γ**о**η**н**ε**н**а**и**ш**н**т**и**р**о**у**ε*²⁴[*м*] *тi* *ε* *тme*⟨*2*⟩ *с**п**т**е* *η**г**е**н**е**а*. — [*ρo*] *γ**о**η**н*, «светить», восстанавливается довольно надежно не только по отчетливым следам букв, но и потому, что функция «светильника» состоит в том, чтобы «светить»; ср.: ...*ψ**арp**гн**с**ρo**γ**о**ε* = ὁ λύχνος <...> φωτίζει (*Лк* 11. 36). Значение сочетания «второй род» мне не совсем ясно, но общий смысл состоит в том, что один светильник не может осветить большого пространства.

²⁶⁰ ²⁵*ογдe* *μ**η* *ψбoи* *пoγарток*²⁶*пoс* *εрtrεfε* *η**тekticis* (42) *тiрс* *ε**фaрo*[*с* *η**тp*]. — Сочетание «под [небом]» восстановлено издателями (*Kasser et al.*, 2007, 203), что принимается всеми исследователями; ср. точно соответствующее нашему сочетанию

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 (φθαρτí) роду (γενεá), но (ἀλλá) к роду (γενεá) сильному и нетлен-

«всё творение под небом» в *Kol 1.23*: πάσα κτίσις ή ὑπὸ τὸν οὐρανόν, что в коптском Н3 передано иной конструкцией: сайд. πርሃዬን ተኋሩ ይታወቂ, а бох. ...ይተሳፋዬን ስጥቂ.

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: αγω²ν[что ап πρεψνου]γ[и] ερоу[твоу] λε³αγιστορτ[и] βαγω⁴ν[се]χ[оо] η⁵δε αηαγ: ερон αγω⁵ν[кт] ογοικ «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: αγω²ν[αι πτερογσωт]β ερоу³η[и мафнтис пε]χαу νа[ц] 4χ[ε π]χс вонеι εрон αγω⁵ν[кт] ογжон..., т. е. «и [когда услышали ученики] эти (слова), [сказали ему: Господи,] помоги нам и [спаси нас]...» (Wurst, 2009, 503–504, следя в основном за ранее уже предложенным восстановлением: Schenke–Robinson, 2008, 90, прим. 43, где последнее сочетание исследовательница читает как ⁵ν[пр]ογωт[и] (нпр- как вариант для нормативного отрицательного императива нпр-), т. е. «не уходи»;ср.: Tsigler, 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... вонеι εрон αγω «помоги нам и...» (ср.: Boήθησον ἡμῖν = вонеи εрон в Mk 9.22).

²⁶² 5..пѣхач наꙗ»⁶н[б]и⁷ ꙗс ѿ алѡтн тѣтнѡш⁷х[е] нїмай — хотя кроме глагола ѿѡхе, «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...ΟΥΝΤΕ ΠΟΥ^α ΠΟΥ^δΑ [ῆμ]ωτῆ [πεντά]σιον ἑμέρα (заметив пропуск α в первом πούδα, 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 [...] οὐ[...] ΝΝΙΟΥ να¹⁰ [...] πὲτε πω̄ πε — «[...] звезд (gen. plur.) будет [...] то, которое (м.р.) принадлежитему»; можно думать, что οὐ — это неопределенный artikel перед утерянным теперь существительным со значением «положение» или т. п., т. е. «[положение] звезд», а να- 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 (πὲτε πω̄ πε)», 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 (ἀφθαρτον)²⁶⁵: (15) ибо над родом (γενεά) этим не правил никакой враг (πολέμιος) и (οὐδέ) никакая из звезд²⁶⁶. Истинно говорю вам: быстро падет столп (СΤΥΛΛΟС = 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 (πα[ρά]δεισος) 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] нтαγтнооут ап ¹²ψа т[γε]нea юфваарти алла ¹³ψа тт[ε]нea єтхooр аγш ¹⁴нафθ[λ]рton. — 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...тгенea ¹⁵γарєтнmaу юпe лaоує ¹⁶нpoд[ε]mios єрppr[оeжwс] ¹⁷oγdеoуa 2N нcіoy: — ниже (53. 24) это род будет назван «великим родом без царя».

²⁶⁷ ²⁰...тгенea ²¹єтнmaу накim ап [...] — см. выше: прим. 79.

²⁶⁸ ²³...аçвжк аç[χ]и? нtоу]²⁴дас нtmaç pïçkariшt[nc] — так восстановил *Burcst*, 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: ¹2ñT[εzο]y[ci]а аnа t[.]. нtаç²еi аnеt[оуñ2 а tп]нгн мp³ññн н[тaγtв]çе ю[моц мpка]!⁴рос mpeëiaшn тeño[γ нñ]n⁵ca oyoëiш [açãñxwri] «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...нtаç²еi ап еt[apе євoл 2ñ нtп]нгн mр³ññн н[атkар]пoс [2ñ пka]!⁴рос mpeëiaшn єt[хo2ñ] 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...п[γe]noc (Kasser et al., 2007, 205), ср. ниже генoc: 44. 3; ср.: п[кар]пoc «плод» со ссылкой на карпoc 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 —oc.

²⁷¹ ⁷...п[γe]noc ⁸єтнамоуñeвoлжe[ñçn]a ⁹хw2нaн — «[он] (scil. «род» или «плод», см. пред. прим.) не осквернит»; ср.: [сeñ]аjшw2н aп «они не осквернят» (Brankaer–Bethge, 2007, 271); но кто эти «они»? Ср. несколько иную реконструкцию [нcен]аjшw2н aп 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...нtбññm[ooѡe ю]t[γe] ¹⁰nea єтнmaу 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 совершают 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 ΝΤΞΙΝΗ [...]²⁷⁹ ΝΕΑ ΣΤΜΑ, где очевидным является лишь то, что речь здесь шла о «том [ро]де».

²⁷² ¹⁰...ἀλ[λα±.....]¹¹πε χη εμε²η φα ε[νε²] — реконструкция издателей (Kasser et al., 2007, 205); сочетание χη εμε²η передает греч. ἀπὸ τῶν αἰώνων, ὅτι αἰώνος или т. п. (*Ефес* 3. 9; *Лк* 1. 70), а (Π)φα ε[νε²] — εἰς τὸν αἰώνα (*Мф* 21. 19); ср.: ἀλ[λα εζηψω]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...[Равв]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: πσα², 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 πxoīc «Господи» (36. 19).

²⁷⁴ ¹⁵...γενεά ήιμ πρωμε се¹⁶намоу ю би нεγγγ[х]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...πεօցօւի՛ ն՛տմնտէ¹⁹րօ, «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...ն՛տեպէ՛ռնա լարք է²⁰րօլ նմօու — 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: ն՛սըլարք յօլ նմոնիրօս ն՛տմնտէ ննդկալօс (= ἀφοροῦσιν τοὺς πονηροὺς ἐκ μέσου τῶν δικαίων), н более очевидным, нетребующим дополнительных пояснений, представляется понимание глагола как возвратного («удаляться, отделяться»), как, например, в *Деян* 13. 13: լարք յօլ նմօու (= ἀποχωρήσας ἀπ' αὐτῶν), как понимают это место все переводчики.

²⁷⁷ ¹⁵...γενεանիմրամեսе¹⁶намоу ю би нεγγγ[х]ндајдէ¹⁷ն՛տօօշօտանեցալիքակ¹⁸յօլ նպօցօւի՛ ն՛տմնտէ¹⁹րօ այշ ն՛տեպէ՛ռնա լարք է²⁰րօլ նմօու: նԵցամա հեն²¹սենամու ^{vac} նεցցիխ լե се²²նատանչօօւ այշ ն՛սըւիտօւ²³էշրալ: — 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...εζηպօ օյ բե ն՛ի լկէշէ²⁵πε ն՛գենեա ն՛պրմե — 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 ([καρ]πός)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 (<αιών), которые ввышине²⁸². Истинно ([ἀμήν]) говорю вам: “[...] ангелы (<ἄγγελος), (10) [...] силы (<δύναμις) 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 попадал ни в один из этих родов?

²⁷⁹ 25...πεκάχ²⁶ nisi iΗS χε ογατβον πε (44) ετχο εχην ου[π]ετ[ρα] ηςεχι ηνεγ[καρ]
пос. — Ср. притчу Иисуса о сеяtele: *Лк* 8, 6 и пар., а также *ЕвФом* 34, 3 сл.; *log.* 9 (*NHC II*, 2).

²⁸⁰ Ср. реконструкцию сильно поврежденных строк ^{2...τα]ὶ ὃν τε οὐ} ^{οὐ} ^{οὐ} [τοῖν] ἐ^η[σαγού] ἡγένος ^{“[ετχω]μ} μῆ τοσφία πέφερτη... с переводом: «Теперь дело обстоит так. [Некоторые] будут [обличать запятнанный] род и тленную Премудрость...» (Brankaer-Bethge, 2007, 272, 273); ср.: ταε]ὶ ὃν τε οὐ ^{οὐ} [τοῖν] ἐ^η[σαγού] ἡγένος ^{“[ετχω]μ}... 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...*» (Tigheg, 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; Meyer, 2008, 45 оставляет вопрос открытым), и в контексте этой притчи Иисуса речь, скорее, шла о том, что ап. Павел называл «человеческой мудростью» (σοφία ἀνθρώπων) или «мудростью века сего» (σοφία τοῦ αἰώνος τούτου: *1Cor* 2. 5–6).

²⁸¹ Авторы берлинского издания в своей реконструкции (см. пред. прим.) связывают при помощи союза [и] слово тѣх с предыдущим: «будут обличать род... Премудрость... и руку...» (Brankaer-Bethge, 2007, 272). Нагель указывает на параллель сочетанию тѣх нтъ, (с)тание руки [Н]еинто «рука, которая создала смертных людей» в негностическом *ПСиц* (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 ...ΠΤΕΝΕΥΤΓΥΧΗ [в]ψκ εΣΦΑΙ ΕΝΑΙΩΝ ΕΤΓΙΨΩΙ. — Ср. предположение о том, что переписчик случайно опустил здесь отрицание: ΠΤΕ<ΤΓ>ΝΕΥΤΓΥΧΗ [в]ψκ εΣΦΑΙ ΕΝΑΙΩΝ ΕΤΓΙΨΩΙ, 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 отделяется 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[...ΜΗ ἀρχῇ] ΟΥ[ΔΕ] Μ[Η ἀργ] ΕΛΟΣ ¹⁰[ΟΥΔΕ ΜΗ Δ]ΥΝΑΜΙC: ΝΑШ ΝΑΥ ¹¹[ΕΘΝΑ ΕΤ]ΗΜΑΥ: ΝΑΙ[ΕΤΕΡΕ] ¹²Τ[ΕΙΝΟΣ] ΝΓΕΝΕΑ ΕΤΟΥΔΑB ¹³Ν[ΑΝΑΥ Ε]ΡΟΟΥ 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 οὐτε ἄγγελοι, οὐτε ἀγράι <...> οὐτε δυνάμεις 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 (όραμα).»

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

(οὗτε ἀγγελος οὗτε ἀρχη (.) οὗτε δομ / = δύναμις / в сайд. переводе), поэтому реконструкция [архη] представляется оправданной; ср., однако: Brankaer-Bethge, 2007, 272 и 343 (а ранее: Vliet, 2006, 144), где предлагается вместо [архη] восстановить [сю], т. е. «звезды» на том основании, что понятие ἀρχη в нашем тексте не встречается; см. также: «[...η̄ рwmē]», т. е. «люди» вместо «[...η̄ архη]» (Schenke-Robinson, 2008, 91, прим. 51; ср. Tüngel, 2008, 232: «*no human*»). — Реконструкция τ[είνομ] нгенеа εтоуаа, 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 ...на юттере[у] ¹⁴ χooу [Н6]! ¹⁵ С ацвжк *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>вжк, т. е. «они ушли», вместо ацвжк «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 предлагающего издателями 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 вжк выпадение сочетания ΜΗ ιούδας или ΝΗΜΑЦ, т. е. «вместе с Иудой» (μετὰ ιούδα) 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 ¹⁵ πέχαц [Н6]! ιούδας χε πσχ² η¹⁶θε ηт[α]κсшт¹⁷ ероу¹⁸ тиро[γ]¹⁹ ψшт²⁰ он ерои: — фраза ясно показывает, что Иисус и Иуда остались теперь вдвоем (см. пред. прим.).

²⁸⁶ ²⁰ α²¹ροк крγумна²¹зε. — Ср. тот же греческий глагол выше: 33. 25–26.

²⁸⁷ ²¹ ω πμε²²мнти²³ ²⁴ηддлмшн; число 13 передано здесь буквенным соответствием: ΙΓ (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 (бραңа) я увидел себя, (25) (я увидел) как двенадцать учеников (μαθητής)²⁸⁸ бросают в меня камни и (45) преследуют [меня]²⁸⁹. И пришел я еще²⁹⁰ в место [...] за тобой.²⁹² И увидел я [дом ...]²⁹³,

²⁸⁸ ²⁵ΠΜΝΤСНОΟУСИИ²⁶ΘНТНС; 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 Матфий (*Деян* 1. 26); избрание же Матфия 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 ²⁶Ωι ωνε εροει сε:(45)ПНТ [ncшї... — почему апостолы хотят побить Иуду камнями, в тексте не сказано. Ср. *ЕвФом* 35. 11–13: log. 13 (*NHC* 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 ибросите их в меня...». — *Пудерон* считает, что рассказом о побиении камнями автор *ЕвИуд* сближал Иуду Искриота с Иаковом, «братьем Господа» (*Мк* 6. 3 и пар.), который, согласно Гегесиппу, был сначала сброшен книжниками и фарисеями с храма, а затем забит камнями (*Eus., H. E.* 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. — A.X.), почитая Бога, который высшим Богом не является» (Pouderon, 2008, 87).

²⁹⁰ Наречие ¹Он 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: ¹ἀγέλ² αε[ι]ει ον ²εγμα ε[νταιογα]2τ ³ημοц] ΠСшк, т. е. «и пришел я опять в место [из которого я последовал] за тобой» (Nagel, 248, прим. 105); похожая реконструкция: Schenke-Robinson, 2008, 91, прим. 53; ср. Brankaer–Bethge, 2007, 272: ¹ἀγέλ² αε[ι]ει ον πμα ε[νημαγ]: αιψιμε] ΠСшк, 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» (Türtgen, 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 ³αειμαγ ε[ογнє...]с «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.: [ογнєι Παειн]с, т. е. «славный дом» (Nagel, 2007, 248, прим. 106); [ογнєι Πτελεю]с, т. е. «совершенный дом» (Brankaer–Bethge, 2007, 272); ср.: ε[γнї 2η пєєитопо]с, т. е. «дом в этом месте» (Schenke-Robinson, 2008, 91, прим. 54) и еще одну реконструкцию со ссылкой на неопубликованную транскрипцию В.-П. Функа: ε[γнї алла тєцаїн]с «...дом, но его величины», 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) [...]²⁹⁶ учитель, возьми и меня к этим людям».

что в своем видении (ἐν τῇ ὄράσει) увидел Енох, а именно οἶκον μέγαν «большой дом» (*Enoch* XIV. 10; Flemming–Radermacher, 38. 17), можно здесь предложить восстановление: ³ἀειναγ̄ ε[ού]νει πνοκ̄ θίματ̄ε (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. *Mk* 16. 4).

²⁹⁴ ⁵Νερε²εινοβλε⁶πρωμε⁷ κ[ω]τε⁸ ερο⁹ψ πε. — Замечу, что на ф. 1 предпоследняя буква в стк. 5 скорее γ, чем τ, и учитывая, что от предполагаемой κ отличается 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 тысячи», стоявших перед «небесным храмом» в видении Еноха (μυρίαι μυριάδες ἔστηκαν ἐνώπιον αὐτοῦ: *Enoch* XIV. 22; Flemming–Radermacher, 40. 12); ср. также комментарий к этому пассажу с привлечением параллелей из *ЕвПетр X* (39–40), где речь об ангелях, головы которых «достигали неба», и из «Пастыря» Гермы (Gathercole, 2009, 484–487).

²⁹⁵ На том основании, что подлежащее именного предложения не может вводиться частицей ήτι (и, следовательно, мы, возможно, имеем дело с пропуском нескольких букв переписчиком), издатели предложили такое исправление текста: ⁶...αγ̄ω νεού[πτ]̄ ου]στεγ̄η 'νού⁷οτε⁸ πε ήτι 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 ήνούοτε, букв. «место травы», которое является переводом греч. παράδεισος (*Исаия* 1. 30). — По поводу ήνούοτε «of greenery (or, herbs)» издатели замечают, что, возможно, и здесь могла быть ошибка переписчика вместо верного ουστη, 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 недостоин войти» (см. ниже), «имел крышу из травы», с другой стороны, что означает сочетание «широкая крыша»? На ф. 1 я читаю лишь ...γ̄οτε и оставляю слово без перевода. — Ср. чтение *ван дер Флита*, который, отмечая, что греч. στέγη могло иметь и значение «комната», предложил в слове ουτε видеть «довольно редкую форму ж. р. от ουστ в значении 'single, alone'» (Vliet, 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, ουτε может быть вариантом или испорченным написанием сущ. ж. р. *ούντε (*ουτε) со значением «молния» или «огонь», а все 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: *Enoch* XIV. 17; Flemming–Radermacher, 40. 3).

²⁹⁶ На месте строк 9–10 дыра; издатели не пошли дальше реконструкции одного слова: ⁸2ή τηντε⁹ ήπηι ερ[ε ου]λη¹⁰[η]ψε... «in the middle of the house was [a crowd...]» (Kasser et al., 2007, 209); ср., однако: ⁸2ή τηντε⁹ ήπηι ερ[ε ου]λη¹⁰[η]ψε ήηητ̄ζη [ηεγ̄τ εοογ̄ να]κ̄ ¹⁰[αγ̄ ω ψηηψε [мнок: 2αι]ο χε¹¹πηαζ... «in der Mitte des Hauses, [worin eine Menge war,] [prisesen sie dich, und sie verehrten dich.] [Ja, komm,] Lehrer...» (Brankaer–Bethge, 2007, 272, 273); ⁸... ερ[ε ου]λη⁹[η]ψε ήηηρωμε¹⁰ εγ̄κωτε ερο]κ̄ «...a [crowd of people who surrounded] you» (Schenke–Robinson, 2008, 92, прим. 56); «...war [eine] Menschenmenge [...], как будто слово мнηψε, 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 м, поскольку вместо правой

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

[Иисус] ответил и сказал: «Твоя звезда, о (ѡ) Иуда, ввела тебя в заблуждение (πλανάω)²⁹⁷, и недостоин (15) никто из смертных (θυτός) людей войти в дом, который ты увидел: ибо (γάρ) это место (tópos) 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 эоне (αἰώνι) 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 эонами (αἰώνι)³⁰².

вертикальной ножки этой буквы мы видим только остаток верхнего (ухолящего вправо) хвостика другой буквы, который, скорее всего, принадлежал ȳ; в этом случае реконструкция μη[η]же не может быть принята, и вместо нее я предлагаю ...ογ̄[η]пε (νεφέλη) «обла-ко», а если идти еще дальше, то ...ογ̄[η]пε πογ̄οιн...» «облако света», т. е. облако, которое Иуда в конце текста (57. 22) увидит уже не в видении, а наяву, ср. *Mf* 17. 5: νεφέλη φωτεινή = ογκλοολε πογ̄οειн (S) и ογбнгп πογ̄шини (B; ср. бох. форму бнгп ниже: 57. 16–17); о том, что бнгп и клооле являются синонимами, см. ниже: 47. 19 и 47. 23–24.

²⁹⁷ ¹³ ...πέκσιου πλα[на] πιμοκ ¹⁴ѡ ιογ̄да: — таким образом, Иуда, как и все смертные, подчиняется звездам и выполняет их волю; о возможном обыгрывании πλάνη «заблуждение» и πλανήτης ἀστήρ «блуждающая звезда» см. выше: прим. 116–118.

²⁹⁸ ¹⁴ ...πιμ̄пша¹⁵ан нбι пежпо πρω[н]е ни¹⁶πенитон: ερвк ερоун ε¹⁷пнei πtакнау єроц же пто¹⁸пос гар εтпмау πтоц пе¹⁹тоугарε2 єроц πнетоуааr — 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 эона 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 ²⁰πма εтē πпr: мп поо2: ²¹нар єро πмау аn оγдe пēзo²²оу: — возможно, после оγдe пēзooу «ни день» переписчиком случайно было опущено сочетание оγдe тēуфe «ни ночь», о чем свидетельствует как предыдущее «ни солнце, ни луна», ответственные за день и ночь, так и (парный) союз оùдe, который предполагает, что в греческом оригинале стояла фраза оùдe ή ήμέρα <оùдe ή νύξ>.

³⁰⁰ ²⁵...мнγ²⁶стнрion πтмнтeро. — 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 эоне, в котором пребывают святые и который не имеет никакого отношения к «космическому» устройству, а еще, без всякой ассоциации с этим эоном, 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 ¹αγ̄ω ᾱтcaвoк[єтєпa]лнн) πннс[п]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...αγ̄[ω сенa]тнооуc πт[е]кмнтeро таи e]тe εxн» ⁴п[п]тс]нооуc ннaiшn» — с переводом: «[dein Königtum wird] geschickt [werden, das] über die zwölf Äonen ist» (Brankaer–Bethge, 2007, 274, 275); иная реконструкция: αγ̄[ω εпmн]тnoоu(c) πн[архн] етоуe2ca2]нe εxн п[п]тс]нооuс ннaiшn 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 вздохал³⁰⁵, когда увидишь царство и весь его род (γενεά)³⁰⁶».

303 5 ..പസാധ്മിപ്പോ ദശപാസപേര്മാ ഡ്യപോടാസ്[e] ന്നാർക്കണ്. — 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 αὐτοῦσθ, т. е. «ответил», хотя он и не всегда предполагает прямой вопрос; ср. 45. 12), замечу, что греч. ὑπότασσω и ὑπότασσομαι (действительный и средний залог) передается в коптском одной и той же формой ḥypotassē, и сочетание паспēрмā ḥypotassē nnārkhan 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 эмфатическое местоимение ഡാ, употребляемое в том числе и в вопросительных предложениях, понято как глагол ഡാ в значении «прекращать, переставать».

³⁰⁴ Стк. 9–10 отсутствуют (лист в этом месте разломан на две части); ср., однако, реконструкцию в берлинском издании: ⁸...**АМОУ** **НТА⁹ψ[αχε]** **НМЯ[К]** **Х[ε ΝΕΚΟΥЖΑΪ** **ΕΝСΙΟΥ** **ΝΑΪ** **ΕΤΕΚΝΑΥ]** ¹¹**ερ[οογ α]λλα...** «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...**АМОУ** **НТА⁹ψ[αχε Η]НМЯ[К ε]Х[Н ΗΜΥСΤΗΡΙОН ΗΤΜΗΤ]**ερо οүн бом χε **ЕКЕВШК** ερ[οс α]лла... «пойдем, и я буду говорить с тобой о таинствах царства; можно, что ты пойдешь туда, но...» (Schenke-Robinson, 2008, 92 и прим. 60; в этой реконструкции по ошибке рано закрыта квадратная скобка /после ΗΤΜΗΤ/, и получилось так, как будто целая строка, начиная с ερо οүн бом... сохранилась; строка отсутствует, и скобку надо закрыть после ЕКЕВШК]). Эта реконструкция, основанная на параллельном (правда, частично поврежденном) пассаже 35. 24–27 (см. выше: комм. ad loc. по поводу οүн бом), представляется мне вполне вероятной.

³⁰⁵ «...а]ъла ѿ єкешшпі €¹²каш [а20]м Н2ОYо — 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. *Mф* 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 отдал 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...εκναγ̄ ε¹³την[τε]ρο μῆ τεσγενεά ¹⁴τηρῆ — 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...οὐ περὶδόγο Πτα¹⁷ειχίται — в сочетании «что за (какое) преимущество<...>?» в вопросительном предложении видим тот же оборот, что и вопросе ап. Павла (разумеется, без того чтобы считать это цитатой): οὐ περὶδόγο Ππιούδαι, «Какое преимущество у иудея<...>?» (Римл. 3. 1), что соответствует греч. τί οὖν τὸ περισσόν τοῦ Ἰουδαίου, где текст продолжен синонимичным ὀφέλεια, т. е. «польза»; по поводу τὸ περισσόν / περισσεύω см. 56. 18–20 и комм. ad loc., а также: Painchaud–Cazelais, 2009, 444 сл.

³⁰⁸ χε ἀκπορῆτ ετγε¹⁸νεά ετῆμαγ̄: — здесь проблема заключается в том, от какого рода «отделил» Иисус Иуду: выделил ли его Иисус из двенадцати учеников, или он отдал 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, Pearson, 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 ἀκπορῆτ ε- как «ты отдал меня для...» («...you have set me apart *for* that generation»: Kasser et al., 2007, 211, правда, с примечанием: «ог: "...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 призывае Иисуса Иуде «отойти от них», т. е. «отделиться от них» (35. 23–24), использовался тот же глагол πωρῆ ε-. 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 ετγενεά ετῆμαγ̄, «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...κναψ²⁰πε μμέγητῆ — так же, как и выше (44. 21), порядковое числительное 13 передано буквенным обозначением; ср. ниже: 55. 13.

³¹⁰ ²⁰...ἄγω » ²¹κναψπε εκςδόγορτ ḡ²²τῆ πκεσεπε πγενεά. — Конструкция κναψπε εκςδόγορт соответствует греч. *γενήσῃ κατηραμένος «ты станешь проклиаем». 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 [...] наверх³¹² (47) к [святому роду]³¹³.

³¹¹ 23 ...καψωπεκάρχιεχω²⁴ ουγάδεουημε²⁵ου. — Ηγάδεουημε²⁵ου могло начинать и следующее предложение: «В последние дни они <...>». Сочетание соответствует *ἐν* (*τοῖς*) ἐσχάταις ἡμέραις (ср.: *Деян* 2. 17; *2Тим* 3. 1).

³¹² На ф. 1 надежно читается ²⁴...*С€²⁵накаγш н€к*[лакуна в 3 буквы]εпшшї. — В интернет-издании было предложено чтение: *с€накаγш* *(Н)н€к[ктн]* εпшшї... 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 *с€на-каγш*, т. е. как форму 3 л. мн. ч. будущего времени (Fut. I) глагола **καγш*, который, однако, в этой форме до сих пор не был засвидетельствован (ср., например: *κα εογш* в *Мк* 14. 71 = *ἀναθεματίζω*). Нагель предположил, что переписчик по ошибке (из-за тождества двух grammatischen форм: форманта *на-* с последующим глаголом для будущего времени и форманта *на-* для дательного падежа перед местоимением) пропустил после сочетания *с€на-* «они будут...», какой-то глагол и сразу написал *нак*, т. е. «тебе»: *с€(на+ глагол) наk аγш...* εпшшї..., 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: *аγш н€квжк εпшшї... «...and (that?) you will not ascend on high»* (Kasser et al., 2007, 211), замечая, что «*ввшк 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 *н€к-* (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 montreras 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. — A.X.), а Де Коник 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 пассажу, 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 испорченного 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. — A.X.); Тернер, отмечая, что в испорченном тексте 46. 24 – 47. 1 пропущена целая строка («an entire line»), предлагает свою реконструкцию: ²⁴...*С€ [накто НС€р2γпотасс€]* ²⁵*наk аγш н€квжк εпшшї...* («...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 (н€квжк) vers la generation sainte» (Cherix, –2012, 6).

³¹³ 1εтгє[н€а εт]օγшаав. — Так читают издатели, но на ф. 1 я вижу лишь εтг[...]ձձш. Впрочем, упоминание Генеа ետօցհաա «святого рода» выше в 36. 17 и 44. 12 и соседство с наречием εпшшї «наверх» делают реконструкцию весьма вероятной. Переписчик не до-

[Рассказ Иисуса Иуде о космогонии и теогонии: 47. 1 — 53. 7]

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 (γενεά) ангелов (ἄγγελος) не видел, в котором пребывает [Великий] Невидимый (ἀόρατος) Дух (πνεῦμα), (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 диплами, перенес конец предложения на страницу 47, вероятно, по той причине, что стремился воспроизвести 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...[. амо]γ̄ητα[tc]ѧвօկ — на ф. 1 я читаю лишь ...]ѧвօկ и следую реконструкции издателей (Kasser et al., 2007, 213), которую принимают все исследователи.

³¹⁵ Строки сильно разрушены: ³ετε *η[... ε]τη⁴нѧ γ̄ εր[о]у γ̄ нѣ! λѧ[γ̄ε] πρω̄με* «about the (pl.) [...] [no?] human will (ever) see» (Kasser et al., 2007, 213); авторы берлинского издания, заполняя лакуну, читают: ³ετε *η[ιαιѡн πογ̄οειν π̄п̄εγ̄нѧ γ̄ ερ[о]у γ̄ нѣ! λѧ[γ̄ε] πρω̄με* «über die [Licht-Äonen, die] [kein] Mensch gesehen [hat]» (Brankaer-Bethge, 2007, 274, 275); спр.: ³ετε *η[շաբ տրօу ετε π̄п̄εγ̄нѧ γ̄...* (Schenke-Robinson, 2008, 92, прим. 62). Нагель, не восстанавливая коптского текста, предложил видеть в лакуне слово «тайства» (имея в виду *η[μӯстнрion...]*) и перевел: «über [Geheimnisse, die] kein Mensch je gesehen hat» (Nagel, 2007, 249). На ф. 1 я не вижу форманта перед глаголом *нѧγ̄*, поэтому не могу сказать, идет ли здесь речь о будущем времени: *ε]тнннѧγ̄* «которые (не) увидят...», или о прошедшем: *π̄п̄εցнѧγ̄* «которые (не) увидел».

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

³¹⁷ Издатели читают: ⁸...[η]օօ⁹նپ[նա] *նաշօրա[t]օն* (Kasser et al., 2007, 213), и (хотя на ф. 1 я вижу гораздо меньше, чем увидели они) эта реконструкция хорошо укладывается в лакуну. В текстах мифологического гностицизма Верховное начало названо, как правило, «(Великим) Невидимым Духом»; см., например: *պնօն նաշօրատօն նպնա* в *ԵւԵց 44. 10–11, 23–24; 69. 18–20 (NHC III. 2)* или *պաշօրատօն նպնա* в *ԱռԻն 9. 2 (NHC III. 1)* = *պատնաγ̄ երօն նպնա* в *ԱռԻն 29. 7–8 (BG 2)*.

³¹⁸ *պա՛ է[τ]ε մպ̄եվալ նա[գգելօ]ց* ¹¹նѧγ̄ երօն. — 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» (ἀνότητος), к нему неприложимо никакое «имя» (ἀνωνόμαστος) и т. п. — О том, что здесь мы имеем дело с неизвестным ранее парадигмой Исаия 64. 4, который в другом виде находим у Павла в *1Кор 2. 9* («не видел того глаз, не слышало ухо и не приходило то на сердце человеку»), см.: Nagel, 2007, 250, прим. 109.

³²⁰ Сочетание¹⁵...կլօ[օ]լե՛նոյօ¹⁶ին (= նիպ̄ենտեպօյօն:48. 22–23 = *վեֆէլ. պֆաւեն՝ или т. п. — все ж. р.), т. е. «облако света», встречаем во многих гностических текстах; см., например: *ԵւԵց 61. 1–4 (NHC IV. 2)*, где «облако света» называется «живой силой» и «матерью нетленных святых» (*†ն[օն նկլօօ]լե նթէ պօչօειն... օյ[օն] եսօնշ տնաց նթէ նիատք[աշմ] ետօշաձ*; спр.: *Են[պ նպ]նօն նօյօειն... (ԵւԵց 49. 1–4 /NHC 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» (τηλαγ τάρφναλον παρόνος: *Evg 42. 12–13 /NHC III/*), или «образом Невидимого (Духа), совершенной силой Барбело, совершенным эоном» (εἰκὼν εἰκών παροράτος ττελία πλύναμις τάρφναλον παιών ετχηκ: *AnIn 7. 17–19 /NHC III. 1/* и пар.), было известно и нашему автору. Также и Törner, подчеркнув, что такое важнейшее для сифиан понятие, как «верховная троица: Отец, Мать и Дитя», отсутствует в *EvgIud*, 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 ...ἀγωνέας «и он сказал» — местоименный формант муж. р. = свидетельствует, что подлежащим может быть только «Невидимый Дух», а не предшествующее «облако света» (см. пред. прим.).

³²² ¹⁹ ...οὐνος ναρ²⁰γελος παυτογενης πνου²¹τε πόγοιν. — Здесь, как и повсюду в *EvgIud*, мы сталкиваемся с расплывчатостью определений: Самородный является и «великим ангелом», и «богом света». — В другом сочинении мифологического гностицизма находим более подробное изложение этой мифологумены: «И Великий Невидимый Дух завершил божественного Самородного, сына Барбело, в помощь (παράστασις) Великому Невидимому Духу (т. е. себе самому. — A.X.), — божественный Самородный, он же Христос, которого Невидимый Дух поставил Богом над всем» (...αὐτῷ εὐολ ἦ[βι] πνος παροράτον πίπνα <μῆπαγτο[γεν]ης πνούτε πψηρε πτάρφναδ[η εύπα]-ραστασίς πνος παροράτον πίπνα παυτογενης πνούτε πέρχε παι πταζκααζ πνι παροράτον πίπνα πνούτε εχῆ πνκα πιν: *AnIn 11. 3–11 /NHC III. 1/*). — Согласно Иринею, гностики учили, что после цепи эманаций, происшедших от Невидимого Отца и Барбело (эта цепь эманаций в *EvgIud* опущена), «от Мысли и Слова явился Самородный для представления великого Света» (de Ennoia et de Logo Autogenen emissum dicunt ad presentationem magni Luminis: *Adv. haer. I. 29. 2 = Theod., Haer.fab. I. 13 //PG 83, 364A/*: ἐκ τῆς Ἐννοίας καὶ τοῦ Λόγου προβληθῆναι φασι τὸν Ἀυτογενῆ...).

³²³ ²¹ ...ἀγωνέας ετεντηζ πνι καιζτοογ²²ναργελοс — автор *EvgIud* 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 (εὐολ γιτη παυτογενης πνούτε) ему в помощь (εὐπαραστασίς ναζ) и через дар Невидимого Духа явились четыре великие света (πεζттоу πνοб πνογеен); первый свет, по имени (Ωδρμозн), является ангелом первого зона; второй свет, по имени προιδн, господствует над вторым эоном; третий свет, по имени дагеи, — над третьим эоном; четвертый свет, по имени налан, — над четвертым эоном (*AnIn 11. 15 сл. /NHC III. 1/*); ср. выше: прим. 88.

³²⁴ εὐολ γιτη και²⁴бнп. — 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 ним³²⁹.

³²⁵ ἀγὼ πῆχα[ц] (48) Πᾶι π[α]ῦτο[γενης χεὶ μαρεψ̄ψωπ[ε] Πᾶι ἀ[...] — 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: ἀγὼ πῆχα[ц] Πᾶи πνούτε χεὶ μαρεψ̄ψωπε Πᾶи οὐογοεῖν ἀγὼ αψ̄ψωπε Πᾶи οὐογοεῖν и, как видим, по своему строю (но не по действующим лицам) полностью соответствует приведенной фразе *ЕвИуд*.

³²⁶ ²...ἀ[λαμα]с — реконструкция *Плиша* (Plisch, 11); также: Kasser et al., 2007, 215; Schenke-Robinson, 2008, 93; Nagel, 2007, 251 не заполняет лакуну. Авторы берлинского издания предлагают μαρεψ̄ψωπ[ε] Πᾶи κ[ε]αιων, т. е. «Пусть явится другой эон» (Brankaer-Bethge, 2007, 276; возможные варианты других реконструкций см.: ibid. 350–351). — Восстановление ἀ[λама]с представляется, однако, почти очевидным, поскольку в *AnИн* говорится о том, что после создания «четырех 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...ἀγὼ αс³ψωпε [Πᾶи τεπроод]ос с переводом «and [the emanation] occurred» (Kasser et al., 2007, 215 и прим. 3). Действительно, на ф. 1 отчетливо читается αсψωпe, указывающее на то, что подлежащее, от которого сохранилось лишь окончание ...]ос, 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 ή πρόδοс нигде не засвидетельствовано в значении «эмансация», как ее понимали гностики (обычный terminus technicus для этого: προβολή). В берлинском издании лакуна остается незаполненной, но в аппарате допускается исправление α<ψ>ψωпe с дальнейшей реконструкцией [Πᾶи πноб Π̄тог]ос, т. е. «явилось [великое мест]о» (Brankaer-Bethge, 2007, 276); если, однако, принимать исправление глагольной формы, вполне уместной представляется реконструкция: [Πᾶи πноб αггεл]ос, 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 α<ψ>ψωпe [Πᾶи πршне παфφарт]ос, т. е. «явился нетленный человек», или [Πᾶи πршне πтεлεи]ос «совершенный человек»; это определение применительно к Адаму находим, например, и в *ЕвЕг* 49. 18–19 и 50. 20–21: παфφартос πршне аламас (*NHC* III. 2), и в *AnИн* 13. 1–4 (*NHC* III. 1): πршне πтεлios πмнe π2агиос <...> аламас. Размер лакуны вполне допускает подобную реконструкцию.

³²⁸ ⁴ἀцт[амио] «создал» — реконструкция издателей не вызывает возражения (ср. *Быт*. 1. 16: ἐποίησεν, что в коптском переводе соответствует αцтамио), но далее в параллельном рассказе говорится о том, что «он поставил второе светило» (48. 12), и здесь используется уже глагол τа2о, который передает греч. ёθετо «поместил, поставил» (ср. *Быт* 1. 17), поэтому нельзя исключать восстановления αцт[α2о].

³²⁹ ⁴ἀцт[амио] Π̄пшоρp фωстήр ⁵εтp[ε]ц ¹αс p єрo ε2рai εжwц: — 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 служении. И таким же образом создал он и остальные эзоны (αἰών) света и дал им над ними царствовать³³³. И создал он для них мириады (20) бесчисленных ангелов (ἄγγελος) в служение (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 (εἰκόνων) [...]³³⁶ и по подобию [...] ангела (ἄγγελος)³³⁷.

³³⁰ 7...2]_N νας ἀγγελος εὐφῆμῳ: ⁸η[αζ]. — То же сочетание, но с заменой φῆμῳ на греч. ηγηρέσια см. ниже: 48. 19, 21.

³³¹ 8...αγγελῷ ήτι οὗτος τὸν αἰώνα πάτησε. — Реконструкция τὸν αἰώνα [...] 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, обязано неумелой организации материала автором; ведь, например, согласно *AnIn*, который передаетходный миф гораздо подробнее, вначале возникли «четыре великих светила» (соответственно — эона), и над «первым эоном» (περὶ οὐρανοῦ) был поставлен «первый свет Хармозил» (περὶ οὐρανοῦ ἀρμόζοντα), он же и «ангел» (Ι. 1. 14 сл. /NHC III. 1/), а затем уже «явился» Адамас (*ibid.* 13. 1–4). — Так или иначе, но «эон света», согласно автору *EwIud*, 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...τῶρπτὸν περὶ τούτῳ πούροιν. — Это то «облако света», о котором речь шла выше: 47. 15–16. Ср. в *AnIn* 13. 4–8 (NHC III. 1) о том, что Адамас был поставлен над первым эоном рядом с (ταῦτα) великим, божественным Самородным (который здесь отождествляется с Христом), и ангелом Хармозилом (ср. выше: прим. 89).

³³⁵ 23...τὰς εἴητε μῆπες²⁴ λαοὺς ναγγελος ναγερος; в μῆπες λαοὺς следует видеть либо ошибочное вместо μῆπελαοὺς «(не видел) ни один», либо, как предложил Функ (Kasser et al., 2007, 215, прим. 23), вариантное написание μῆπεψ λαοὺς «не мог (видеть) ни один». — Этую 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: αὐτὸν [αὐτῷ πούρον] γενέσας οὐτοῖς καταβολῇ θείκων [μῆπεπταναγοράτον], т. е. «и [он сам породил] тот [род, который явился по] образу [Невидимого Духа]» (Brankaer–Bethge, 2007, 276, 277); иное восстановление: αὐτὸν [αὐτῷ πούρον] γενέσας οὐτοῖς καταβολῇ θείκων [Παλλαμας μῆποροιν], 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[the (Autogenes) created Seth after] ³the image [of his father Adamas]» (Turner, 2008, 195, ср. вариант «²[Seth was begotten after]»: *ibid.*, 234). — καταβολῇ θείκων соответствует κατ’ εἰκόνα, ср. след. прим.

³³⁷ 4γερ καταβολῇ πινετὴν [εειαρ] γελος, т. е. «по подобию этого ангела» — так читают Kasser et al., 2007 и Brankaer–Bethge, 2007, 276; поскольку артикль м. р. ед. ч. Πινετа разли-

(5) И он³³⁸ явил нетленный (ἄφθαρτος) [род] Сифа³³⁹ [...] двенадцать [...] двадцать четыре [...]³⁴⁰. Он явил семьдесят два (10) светила (φωστήρ) в нетленном (ἀφθαρτός) роде (γενεά) по воле Духа (πνεῦμα). А (δέ) семьдесят два светила (φωστήρ) явили триста шестьдесят светил (φωστήρ) в нетленном (ἀφθαρτός) 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 (στ]ερέωμα), [чтобы всего было] триста шестьдесят [твердей. Им] была дана власть (έξουσία) и (5) [великое] воинство (στρατία) [бесчисленных] ангелов (ἄγγελος) для прославления и служения, а [еще] девственные

ним, допустимо чтение ή, ἦν[εειαρ]γ⁵γελοс, 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. — κατά πίνε соответствует греч. καθ' ὅμοιωσιν, ср. ниже: 52. 16–17 о сочетании κατ' εἰκόνα <...> καὶ καθ' ὅμοιωσιν.

³³⁸ ⁵... ἀρχούμεν, т. е. «явил», подчеркивает нематериальность творения в отличие от творения Саклы, для которого используются такие глаголы, как τάμιο и πλάσσω (52. 16–18 и комм. ad loc.). — Очевидно, речь идет об Адамасе, отце небесного Сифа; о том, что «нетленный человек Адам(ас) (παφθαρτος πρώμη αδαμας) испросил (αἰτέω) сына из себя самого, чтобы тот стал отцом неколебимого и нетленного рода (ῆειστ πτγενεα ετεμεσκιν παφθαρτом)» (ЕвЕг 51. 5–9 /NHC III. 2/).

³³⁹ ⁵... τ[γενεα] ⁶нафθартос π[γε]н восстанавливается на основе 49. 10–11 и 49. 14–15 (тгεнεа нафθартон); см. также ниже: 52. 5 и выше: прим. 79. — Отметим различное написание этого сочетания: в первом случае воспроизводится греч. текст: ή γενεά ἄφθαρτος, 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: 6...[εροл 2]⁷η πμнтсноу⁸с [Наиωн м⁹п] πжоу¹⁰[α]у¹¹ ηд[γнамic], 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] reveal a lead seventy two luminaries...» (Turner, 2008, 234).

³⁴¹ Так буквально следует переводить сочетание ¹⁸αγω πεγειшт πε πмнт¹⁹сноу⁸с наиωн πмнт²⁰сноу⁸с πфшстнр; 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 АпИи 11. 24 сл. (NHC 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» (πмнтсноу⁸с наиωн <...> напшнрε не πпаутогеннс: ibid. 12. 22–24), Нагель, предлагая изменить порядок слов на αγω πмнтсноу⁸с наиωн πмнтсноу⁸с πфшстнр πεγеишт πе, переводит: «Und er (sc. der Autogenēs) 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 БлЕвг (84. 13 сл. /NHC III. 3/): «...Всеродитель (παγγενέτωρ), их отец, создал себе двенадцать эонов для услужения (ὑπηρεσία) двенадцати ангелам»; в параллельном тексте ПремИХ (107. 4–5 /BG 3/) вместо παγγενέτωρ читаем αὐτογενέτωρ.

(παρθένος) духи (πνεῦμα) для почитания и [служения] всем эонам (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 семьюдесятью двумя светилами (φωστήρ), которые пребывают с Самородным (αὐτογενῆς) и его семьюдесятью двумя эонами (αἰών). Место, из которого появился (20) Первый человек со своими нетленными (ἄφθαρτος) силами (δύναμις)³⁴⁴.

А (δέ) эон (αἰών), который явился со своим родом (γενεά), тот, в котором облакознания (γνῶσις)³⁴⁵, (25) и ангел (ἄγγελος), которого называют [51] **ῆλ** [...]³⁴⁶.

³⁴² 11...πηνηψε δε ἑνατμου ¹²ετῆλμ[α]γ: — весь пассаж от начала абзаца повисает в воздухе и, кажется, никак не связан с последующим, но сходный рассказ в трактате *БлЕвг*, 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 каждом эоне было по шесть (небес), так что (ῶστε) они составляли 72 неба (для) 72 сил, которые явились от него; и на каждом небе было по пять твердей (στερέωμα), так что (ῶστε) всего было 360 твердей (στερέωμα) (для) 360 сил, которые явились от них <...> и все они являются совершенными и благими. — И после этого явилась ошибка (ὑστέρητα) женского начала (τμῆτσοιμε») (84. 17 сл. /NHC III. 3/); ср. версию трактата в *NHC V.* 1: 13. 7, где ὑστέρητα передается коптским эквивалентом ՚شتа. Об этих терминах см. выше: прим. 123 и 226.

³⁴³ Можно допустить, что после слова «бессмертных» (νάτμογ) в нашей рукописи пропущен какой-то кусок (отмеченный в переводе угловыми скобками), где «собрание бессмертных» противопоставлялось этому «космосу», который ассоциировался с «погибеллю». 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» (πωρπ ἄρωμε) идет речь. Авторы берлинского издания предполагают, что это Адам (Brankaer—Bethge, 2007, 355). Вспомним, однако, что, согласно *AnИн*, «Первым человеком» (πωρπ ἄρωμε = 2οὗειτ ἄρωμε) стала Барбело (5. 7 /NHC II. 1/; 27. 19—20 /BG 2/); ср. выше: прим. 85.

³⁴⁵ 22παιων δε ἑταρογωνῷ ε²³κολ μῆτεργενεα παὶ ε²⁴τερετκηπε ἑτεργ[ω]σίс 25ῆρητ. — Ср.: «And in the aeon that appeared with his (Autogenes') generation is located the cloud of knowledge» (Turner, 2007, 199).

³⁴⁶ μῆ αγγελοс ²⁶εѡѧѹмоѹтє ӗроц ҳє (51) **ῆλ**... Начало имени (или полное имя) **ῆλ**, после которого в рукописи оставлено чистое пространство не менее чем в две буквы (ср. Schenke-Robinson, 2008, 94, прим. 66: «because of a hard rarygus streak»); далее строка обрывается. *Van der Fluit* (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 **ῆλ**[ԵլենՓ]; *Térner*, сопоставив этот пассаж с *ЕвЕг* 56. 22 сл. (NHC III. 2), заполнил лакуну 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 **ῆλ** 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 **հլինՓ** как nomen sacrum в форме супензии **ῆλ** — практика, которую можно встретить

После этого сказал [...]³⁴⁷: (5) “Пусть явится двенадцать ангелов (ἄγγελος) [чтобы] царствовать над хаосом (χάος) и [преисподней]³⁴⁸”. И вот, [явился] из облака [ангел]³⁴⁹, (10) причем лицо его источало огонь³⁵⁰, а (δέ) весь он был запятнан кровью. И было у него имя Небро³⁵¹, что в переводе (έρμενεύω) означает “отступник” (ἀποστάτης)³⁵², (15) другие же (δέ) (называют его)

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

³⁴⁷ ³...ΜΝ]⁴ΝC^{vac} ναὶ πεῖα[τί[...]. Имя автора следующих слов отсутствует, см., однако: Πέ[ι ηλεθη], «[Eleleth?】» (Brankaer–Bethge, 2007, 278, 279); ср.: Πέ[ι ηλεθη] (Schenke–Robinson, 2008, 94, прим. 67) и [Eleleth] (Tügner, 2007, 200). — Имя могло быть написано как помен sacram (см. пред. прим.), но могло быть выписано и полностью: лакуна, идущая до конца строки, может вместить ±6 букв.

³⁴⁸ ⁵...μαρούψωπε Π[ι] μῆτ¹⁶CN^{vac}οοὺς ναγγελος: [εὐρ ε]ρο εχῆ πεῖαος μῆ α[μῆτε]; ср. ниже: 52. 12–14; 54. 11–12. Слово «хаос» в новозаветных текстах не встречается, словом же αμῆτε 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: *AnИн* 17. 19 /NHC III. 1/; *EвЕг* 56. 25 /NHC III. 2/), и в нашем тексте так назван несовершенный «космос» в противоположность «великому и безграничному эону» (47. 5–6); ср. противопоставление «эонов, которые подлинно существуют» (πιλωп етшооп), низшим эонам, которые «великий демон» Сакла создал по их подобию (НПСМАТ: *Прот* 40. 4–6 (NHC XIII. 1). — Авторы берлинского издания в подтверждение своей реконструкции имени [Eleleth] (см. пред. прим.) приводят параллель из *EвЕг* (56. 24–25 /NHC III. 2/), где Элелеф, нижний из четырех ангелов и, следовательно, ближайший к хаосу, говорит: «Пусть кто-нибудь царствует над хаосом и преисподней» (μαρεούα ρ̄ρο εχῆ πεῖαος μῆ αμῆτε); 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...οὐα[γγελοс] — так восстанавливают все исследователи. Скорее, здесь следовало бы ожидать οὐα[ρχωп], 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[п]εψ[о] ψοу[о] кр[шм] εвοл. — Восстановление кр[шм] «огонь» или т. п. не вызывает сомнения, но на ф. I отчетливо видно, что последнее слово не может быть εвовл. — Ср. описание Иалабаофа в *AnИн*: «...дракон с лицом льва, а глаза его были, как огонь» (10. 9–10 /NHC II. 1/ и пар.), а также «пламенеющий эон из светлого огня» (ογαιωп πшд² πκршм πογоеип), который создал для себя Иалдабаоф (16. 5–6 /NHC III. 1/).

³⁵¹ ¹³νεврω — эта форма в других гностических текстах не встречается. В *EвЕг* 57. 11 сл. (NHC III. 2; правда, текст сильно поврежден) говорится о том, что Сакла (сакла) и Небруил (нεвроуна), предназначенные для того, чтобы «царствовать над хаосом и преисподней», и «[вместе] ставшие духом рождения земли» (αγψωп [нημау ποу]πна πхпο πт[е]пка²: т. е. творцами этого мира), вышли из облака; нεвроуна имеет в *EвЕг* титул «великий демон» (πиob πдайшп: 57. 17). — О женском демоне нεвроуна 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 нεвроуна / нεврω, которая, однако, никак не проясняет того, что имя «означает отступник», см.: Böhlig–Wisse, 1975, 183.

Иалдабаоф (ι[αλ]λάβαωθ)³⁵³. И еще другой ангел (ἄγγελος) вышел из облака (по имени) Саклас (σάκλας)³⁵⁴.

Итак, Небро создал шесть ангелов (ἄγγελος), также и Саклас, (себе) в помощь (παράστασις)³⁵⁵, (20) и они породили двенадцать ангелов (ἄγγελος) на небесах, и каждый получил (свою) часть (μέρος) 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 ...ι[αλ]λάβαωθ. — 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 ...σάκλας. — 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-Сакласса на двух персонажей возникло, можно думать, в результате ошибки переводчика. Имя Саклас (наряду с Сакла) происходит от арамейского saklä, т. е. «глупый», с добавлением греческого окончания ος.

³⁵⁵ 19 ...ετπαραστασις букв. «для стояния рядом», т. е. для помощи. — В *ЕвЕг* 57. 20–21 (*NHC* III. 2) Сакла и Небруил также порождают двенадцать ангелов себе в помощники (ἀγχπο Ἀρχην]αγγελος εγπαραс[тате...], где восстановленный издателями глагол парас[тате] на основе нашего места и *AnИн* 11. 5 и 19 (*NHC* III. 1) вполне можно заменить на существительное парас[тасис] = παράστασις).

³⁵⁶ На обрывке папируса со строками 1–3 читаются лишь отдельные буквы. Ср., однако, реконструкцию: “[ρ]ερο εχη пεцαι]ψи се²[моуте ероу χε ΝΓε]нεа³[Νφεартон наει εтε η]ε Ν⁴[τοу η]αγγελοс с переводом: «“Пусть каждый из вас (52) [царствует над своим зоном]”. 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 η[τοу η]αγγελοс (Brankaer–Bethge, 2007, 278); Тернер, 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 фотографии я могу разобрать только последнюю букву имени ...]φ и какую-то точку внизу строки от предшествующей буквы; см. реконструкцию С]ηφ, т. е. «Сиф» (Kasser et al., 2007, 223) и прим. 5 о том, что это след ножки буквы η; Нагель, никак не комментируя, принял эту конъектуру: «[S]ēth» (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 ιωθ (AnИн 40. 5 /BG 2/; в других версиях имя имеет форму ιωθ и αωθ); ср. остаток имени первого из этих ангелов: αφ[ωθ] в *ЕвЕг* (58. 8 /NHC III. 2/); это имя восстанавливает и Тернер: «The first [is Ath eth]» (Tigpfer, 2008, 235).

³⁵⁸ 5 ...]ηφ пεтεψαγμоу⁶[тε ε]ρоу χε пεхс. — Отождествление одного из рождений Иалдабаофа с Христом (имя написано как nomen sacrum: πεхс) 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 **ꝑармæѳѡѳ**, который [...]³⁵⁹; [третий] — это **ꝑаллæ**; (10) четвертый — это **ѿвнæ**; пятый — это **ѧѡнаіօс**. Они суть те пять, которые царствовали над преисподней, и (являются) первыми над хаосом (**χάօс**)³⁶⁰.

Тогда (tóte) сказал (15) Саклас своим ангелам (**ἄγγελος**): “Давайте создадим человека по (кata) подобию и по (ката) образу (**εἰկών**)”³⁶¹. Создали (**πλάσσω**)³⁶² же (дé) 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]êth, 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 *pomen sacrum* (**ѤС** или **ѪPC**) могло писаться также и прилагательное **χρητός**, 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” /χρητός/»); с другой стороны, в *AnИн* 42. 18–19 (*BG* 2) читаем, что Иалдабаоф-Сакла «стал Христом для них» (**ѧѹР ѿС єроѹ**), чему во всех трех параллельных версиях соответствует «он стал господином для них» (**ѧѹР χօεіс єроѹ**: *AnИн* 12. 6 /NHC II. 1/); разночтение возникло в ходе рукописной традиции уже на коптской почве, когда написанное как *pomen sacrum* слово **ѤС** (= **χօεіс**) «господин» превратилось в **ѪС** (= **χристоc**); очевидно, и в нашем тексте произошла та же ошибка (если, конечно, в тексте мы действительно должны читать **ѪС**, а не **ѤС** (ср. **ѪС** в 40. 24) — на ф. 1 в 52. 6 я не могу надежно разглядеть днище первой буквы, в остальном же написание **Ѥ** и **Ѫ** совпадает); ср. также: Vliet, 2006, 147–151, где автор предлагает видеть в **ѱѤС** испорченное **ѱѤк(рио)c**, т. е. знак Зодиака «Овен».

³⁵⁹ Ст. 8 на ф. 1 не читается. Ср. две схожие по значению реконструкции: ...**ꝑармæѳѡѳ** **єте** [**پوال مپ]کѡ[۲]** **پء**, т. е. «...Хармафоф, который [является глазом огня]» (Brankaer–Bethge, 2007, 278), и ...**ꝑармæѳѡѳ** **єте** [**پا** **پء پوال**] **نٰت[س]ـ** (Schenke-Robinson, 2008, 94), предложенные на основе *AnИн*: **ꝑармас** / **ݘرماس** (= **ꝑармæѳѡѳ** нашего текста) **єته** **پوال مپکѡش** (16. 21–22 /NHC III. 1/ и 40. 6–7 /BG 2/).

³⁶⁰ ¹¹...**ناهی** ¹² **نے** **پت[و]ي** **نٰتاڳر** **ېرو** **ءاخن** ¹³**امنٰت[ء:]** **اڱ** **نٰڊورپ** **ءاخن** ¹⁴**پهخاڻ[س]** — согласно *AnИн*, из двенадцати ангелов, созданных Иалдабаофом, семь должны были править над небесами (**ڳیڙن ۾پنچے**) и «пять над хаосом и преисподней» (**توغ ءاخن پھاوس ۾ ڦمٿتے**: 41. 13–15 /BG 2/ и пар.); так же, как и в нашем тексте, третий, четвертый и пятый ангелы в *AnИн* носят имена **ꝑаллæ** · **ѿвнæ** · **ѧѡнаіօс**.

³⁶¹ ¹⁶**مارپتامیو** **نوڀرمه** [**کا**] **تا** ¹⁷**پیئے** **اڱ** **کاتا** **ٺیکڻ[N]**, 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 ήμετέραν καὶ κοθ' ὄροιστιν) в целом ряде гностических текстов вкладывается в уста «первого архонта» Иалдабаофа и его окружения; см., например: *AnИн* (48. 11–14 /BG 2/ и пар.); *ПрMир* (112. 33–35 /NHC II. 5/).

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

³⁶³ ...**ءاڱاڻ**²⁰**موچتے** **لے** **ءيروس** **ڳڻ** **ٿيٺپي** ²¹**خے** **ڙون**. — Здесь, как и в целом ряде гностических текстов, аллюзия к *Быт* 3. 20 (LXX): «И дал Адам имя своей жене **Ѡѡή**, потому что она — мать всех живущих»; ср.: *AnИн* (53. 8–10 /BG 2/ и пар.) и *ПрMир*: **ءيڙڙا** **نڙون**

её (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) время³⁶⁶».

(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 [са]кла лε ḥp̄l'ouyε2[саgнe...]. Кроме начала этого слова на строках 1–4 сохранились лишь отдельные буквы. См., однако, Brankaer–Bethge, 2007, 360 со смелой реконструкцией: [са]кла лε <αφ>ḥl'ouyε2[саgнe εoушm ȝn nψhn] 2εim̄[tī ȝn pψhn ḥtēgнwscis], 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 ḥp̄l— рукописи на <αφ>ḥ в этой реконструкции, видимо, обязана опечатке: должно было быть: <αφ>—); 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...n}ȝnγεn[ea nim ȝrψme εe te]⁴taεi[ḥtāiñc ψaʒe ḥtōuḍaç] 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...}ȝxpo (свидетельствуя о том, что речь шла не о «дереве», а о чём-то «рождении»), ^{2...}]cȝn (очевидно, последняя буква какого-то слова и предлог ȝn), ^{3...}ȝtε, ^{4...}im, и эти буквы не поддерживают ни одной из предложенных реконструкций.

³⁶⁵ Kasser et al., 2007, 225 восстанавливают αγω πεχαç наç ȝbi p[αρχωn], т. е. «сказал ему [архонт]»; так же: Nagel, 2007, 254; Brankaer–Bethge, 2007, 281. Schenke-Robinson, 2008, 95, прим. 74 предлагает p[χoεiç], т. е. «Господь», не исключая при этом возможности вместо p[... читать ȝh[С], т. е. «Иисус». На ф. 1 за Π, 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 πεχαç наç ȝbi p[αγγε]λοç.

³⁶⁶ В интернет-издании было предложено такое чтение: ^{6...}εpε πεκωñȝψwp[εnãk] ȝnoуoεiȝ mñ nεkψñ[ре с переводом «...‘You shall live long, with your children’» (Kasser et al., 2006, 39; курсив — A.X.), где сочетание ȝnoуoεiȝ понимается в значении «долго». *Нагель*, напротив, считал, что ȝnoуoεiȝ имеет здесь значение «eine Zeitlang» (с гаплографическим пропуском oу в первоначальном ȝoу-уoεiȝ) со ссылкой на сочетание ȝn oуnpe, 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 *Нагелем*, другое: ψwp[ε ȝno] ȝnoуoεiȝ «your life will last [for a long] time». Были и другие реконструкции, а именно: εpε πεκωñȝψwp[ε ȝnoxñ] ȝnoуoεiȝ с переводом «Dein Leben wird <...> in einer [verringerten] Zeit sein» (Brankaer–Bethge, 2007, 280, 281) и εpε πεκωñȝψwp[ε oуkoyi] ȝnoуoεiȝ 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 ...ψwp[ε] εуnpe ȝnoуoεiȝ, 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 (бέ) 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 [⁸...ογ] ἐπε περὶ οὐρανῷ εἰπεῖς τινὲς μόνοις [π]ρώτοις [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 περὶ οὐρανῷ 53. 9 <...> ist unklar wie der ganze Satz überhaupt» (Nagel, 2007, 255, прим. 122); ср.: «The exact meaning of οὐρανῷ 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–Cazelais, 2009, 441). — Речь, однако, идет здесь о том, что Иуда, услышав слова Иисуса об ограниченности во времени человеческой жизни, спрашивает его о максимальной продолжительности (περὶ οὐρανῷ = τὸ πλεῖστον) жизни человека, и Шенке-Робинсон верно поняла 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...περὶ[α]υτοῦ περὶ¹³οὐρανῷ εἰπεῖς τὸν οὐρανὸν, 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 (εἰμαρένη) и «каждому человеку» (ῆποια ποια) было определено (όριζω) по тысяче лет, «согласно ходу светил» (κατὰ παρομοίαν πρεφούοις), то каждый из семи архонтов смог забрать у этой жизни только по десять лет, поэтому и срок жизни Адама оказался 930 лет (*ПрMир* 121. 14–15 / *NHC* 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–Radermacher, 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...τὸν πάταγον¹⁴ περὶ αὐτοῦ περὶ¹⁵ τοῦ οὐρανοῦ τοῦ οὐρανοῦ εἰπεῖς μόνοις περὶ αὐτοῦ περὶ¹⁶ χρόνου. — Нет никакой необходимости брать сочетание τὸν οὐρανὸν 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 ...ετὴ πνεύμα 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 (αιών), душевный (ψυχικός) и земной (χοικός)» (*ПрМир* 122. 6–9 /NHC 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 (πεπίη ήπωνται)», а именно «они будут спасены и станут совершенными (τέλειος)», противопоставляются всем «другим» (ζῆκοογε), которым «постижение великих вещей» (εννοία ήρηνος ήρηνε) недоступно (*АпИн* 64. 18 сл. /BG 2/); ср. веру валентиниан в то, что «*многие* материальные, *немногие* душевые, 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 ὑλικοὶ, οὐ πολλοὶ δὲ οἱ ψυχικοὶ σπάνιοι δὲ οἱ πνευματικοί. τὸ μὲν οὖν πνευματικὸν φύσει σωζόμενον, τὸ δὲ ψυχικὸν αὐτεξούσιον ὃν ἐπιτηδειότητα ἔχει πρός τε πίστιν καὶ ἀφθαρσίαν καὶ πρὸς ἀπίστιαν καὶ φθορὰν 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 «душевых», 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...ετὴ πνεύμα нн²¹ршнε нау εγшмшε εпεγ²²шлг можно толковать по-разному. Первая возможность: «...давать взаймы духи (plur.) людей им (scil. людям), причем они (scil. духи) служат (scil. людям, пока они живы)»; отсюда и переводы с разным, правда, пониманием значения глагольной формы εγшмшε 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. τὴ επεγγωπή для передачи κίχρημι, «даю взаймы», в *Лк* 11. 5, хотя это словоупотребление характерно для бох., в сайд. в том же значении обычно употребляется τὴ εμνήσε (Стим, 503б; 186а). — 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» (Plisch, 2006, 13) и *Нагель*: «...den Menschen ihre Geister als Darlehen zu geben, indem sie dienen» с примечанием, что синонимом Darlehen могут быть Angeld, Unterpfand и со ссылкой на *2Кор* 1. 22 и 5. 5, где находим сочетание δίδωμι τὸν ἄρραβόνα τὸν πνεύματος, «даю (в) залог духа» (Nagel, 2007, 255, прим. 125); заметим, однако, что это греческое сочетание передается и в сайд., и в бох. как τὴ Ηπарнв; 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 разбивает 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 *AnИн* и пред. прим.), а те, кто принадлежат «великому роду» Сифа, получают от Гавриила «дух и душу»; *Тёрнер* на основании этой фразы утверждает, что принадлежащие 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 отделяется 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...ПНОБ «Великий» — имеется в виду «Великий невидимый Дух» (см. выше: 47. 8—9 и комм. *ad loc.*).

374 24...ТНОБ ΠΓΕΝΕΑ НАТРРО — 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 (Πρρωγ) восьмого (неба), а четвертый род (γένος) — это совершенный (τέλειος) род без царя (ἀττρρо), который выше, чем все они» (125. 4–6 / *NHC II.* 5/);ср.: «род (γενεά), над которым нет царства» (ετε μη μητρρо γιχωс πρрдл: *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 (...) πннатр рро εордл εжхос: 82. 19–20 /*NHC V.* 5/). — аттр рро передает греч. ἀβασίλευτος; см., например, в изложении учения наасенов (= офитов) ή ἀβασίλευτος γενεά ή ἄνω, т. е. «высший род без царя» (*Hipp., Ref. V.* 8. 2); ср. оставленное без перевода ἀβασίλευτος в коптском «Трактате без названия» 12 (*CodBr 2*; см. выше: прим. 75).

³⁷⁵ 25...ετρε²⁶ παει ερε πκ[ες]επε ηηεψ γχн с переводом: «Therefore, the [rest] of the souls...» (Kasser et al., 2007, 225); восстановление принято всеми. — На ф. 2 в стк. 25 после второй π я вижу остаток какой-то буквы, которая вполне могла быть κ (с характерным для κ в этой рукописи хвостиком наверху влево у вертикальной ножки), но на месте ε четко читается C, что отмечают и издатели, считая, что горизонтальная перекладина ε отвалилась «with a fiber of papyrus».

³⁷⁶ На ф. 1 в строках 1 — первая половина 5-й сохранились отдельные слова (конец стк. 2: οὐοῖν, «свет»; конец стк. 4 κῶτε, «окружать»), ср., однако, реконструкцию в берлинском издании: [ᾳατην̄ ουμητέρο η]τοογ̄ [δε νεύωνκ ερούν επ]ογοιη [αλλα εγεμοун 2η πκο]σ[μ]ος [ω ε]ρψη εχ[ω μη] εκώтε [νсвцη]..., 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 μούν «пребывать» следовало бы читать μού «умирать». — Теперь на ф. 2 в конце стк. 3 отчетливо читается слово χάος, показывающее, что вышеприведенное восстановление не имеет под собой оснований.

³⁷⁷ 5 ..πᾶς Πρητέρος — 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 (γνῶσις) Адаму и тем, (10) кто с ним (?)³⁷⁹, чтобы (ἴμα) не могли господствовать над ними цари хаоса (χάος) и преисподней»³⁸⁰.

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 ἘΝΤ[ά]ΤΝΤΡΕΨΟΥΩ 2ῆ τεεί⁷σαρζ: 2ῆ ιγενεά πναγγε⁸λος — теперь на ф. 2 слово σαρζ, которое ранее восстанавливалось издателями ([σαρ]ζ), надежно распознается; многозначный предлог 2ῆ (букв. «в») в сочетании 2ῆ ιγενεά 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...πνούτε δέ αὐτ[ρ]έ γ[ι]τ[ε] γενωσίς ιαλδαμ μ[η] νε¹⁰τ[νε] μάζ 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 † «давать», на ф. 2 отчетливо видно, что здесь стояла, конечно, не буква (она же и глагол) †, а скорее всего η. Все, что я могу разглядеть, это πνού[τε ...] γνωσίς ι[ά]λδαμ μ[η] νε[...]αυ.

³⁸⁰ На ф. 2 отчетливо видно: ¹⁰...ἘΙΝ[ά]ξ]ε νεγρ̄ χοει[с]¹¹εροο[γ] πι ι[ε]ρωογ
ηπε¹²χαος [μη] αμῆτε: vac. — Стк. 12 не дописана, а пропущенная буква ρ в глагольном сочетании ρ χοει[с] вписана над строкой; о сочетании «хаос и преисподняя» см. выше: 51. 7 и 52. 12–14.

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

³⁸² ¹⁷...ησίον εὔχωκ εβο[λ] ¹⁸εξῆ ναει τηρογ — пассаж был понят по-разному в зависимости от того, как был понят глагол χωκ εβολ. Так, издатели предложили: «Truly I say you (pl.), above them all, the stars bring matters to completion» (Kasser et al., 2007, 227); cp.: «...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 (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 χωκ εβολ (здесь в наст. времени) передает, как правило, либо греч. πληρώω, «исполняю», либо τελέω, τελείω (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, tolkuy фразу в том смысле, что в конце концов звезды прекратят свое существование, предложил исправить εὔχωκ на εὖ^εχωκ, 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 (тότε) они будут (25) блудодействовать (πορνεύω) в моем имени и будут убивать своих детей (55) и [...] и [...]³⁸⁴ зоны (αἰών), (5) которые несут свои роды (γενεά), ставя (παρίστημι) их в помощь Сакле³⁸⁵. [И] после этого придет [...]раиль, выводящий двенадцать колен (φυλή) [Израиля] из [...]³⁸⁶ чтобы (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 (*Πάντα γέγονται οὐδεὶς μόνος*; см. комм. ad loc.), и осторожно предлагаю восстановить здесь случайно опущенное переписчиком прямое дополнение *οὐδεὶς μόνος* (= *ἄλλαντα*) 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...²⁰τὸν δὲ ¹⁹εὐφανῆςκ τον Πνεύμονον²⁰οειπεν πατέρωνον ναὶ Π²¹δι
σακλας... — Иисус говорит о том, что время правления Саклы и его архонтов ограни-
чено; ср: «Ибо каждому (из архонтов) было определено (όριζω) их время (χρόνος) в соот-
ветствии с (κατά) бегом (δρόιος) (небесных) светил» (*ПрМир* 121. 16 сл. /*NHC II. 5/*; ср.:
ibid. 125. 28 сл.).

³⁸⁴ На ф. 1 и ф. 2 в начале первых двух строк 2 раза читается союз «и» (ѧѡ), а стк. 4 заканчивается ѧ!, что позволяет восстановить ѧѡн; ср., однако, решительную реконструкцию этих строк: ՚ѧѡ ՚[СԵՒԿՈՏԿԵ ՚ՆԻ ՚ՌՅՈՒՄ] ՚ѧѡ ՚[ԾԵՐ ՚ԻՆՈՒԵ ՚Ի ՚ԱՆՈՄԻԱ ՚ՐՆ ՚ՊԱՐԱ]! 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) *Wurstu* удалось сложить четыре ранее не отождествленных крошечных фрагмента, прочитать на них ՚ՄՁԱԼ ՚ՌՑԱԿԼԱԾ[... (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, грешающие 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 ...ἄνων εὐεινε νεγρε[νεά ε]ύπαριστα μνοού ήσακλα[с – ср.: «...Äonen, (5) indem sie ihre Geschlechter (herbei)bringen und sie dem Saklas darbringen» (Wurst, 2012, 1232).

³⁸⁶ На ф. 2 читают: ^{6..}λγιω⁷μηντσως γηνη̄ π[.]ραντ⁸ευεινε̄ τ̄μηντсноօ[γ]с
τ̄μφу⁹λн мп[и]л] еро[λ 2]н [... — подлежащее π[.]ρанда *Мейер* (см. выше: прим. 10)
оставляет без перевода, замечая: «Who is this? Israel or Istrael, angel of Israel?»; *Шери*
также оставляет слово без восстановления: «[.]rael» (Cherix, —2012, 9), *Вурст* вос-
становливает: «[Is]rael» (Wurst, 2012, 1232). — Реконструкция π[и]л, т. е. «Израиль»,
сомнений не вызывает не только потому, что «двенадцать колен Израиля» является
устоявшимся сочетанием, но и потому, что над этими тремя несохранившимися бук-
вами отчетливо видна надстрочная черта, свидетельствующая о том, что имя было
написано как *nomen sacram*.

³⁸⁷ ... [...] Ν¹⁰СЕР[2]Μ²ΑΛ Ν¹САКЛАС[...] [...]Π[α]ΡΑΝ. — Больше этого на ф. 2 я не различаю;ср.:⁹ [...] Ν¹⁰СЕР[2]Μ²ΑЛ Ν¹САКЛАС[Νδι ΝΓΕ(ΝΕ)Δ] Η¹¹ΤΗΡΟΥ ΕΥΡ ΝΩΒΕ [ОН 2] ΝΠ[α]ΡΑΝ и перевод: «...alle [Geschlechter] werden dem Saklas dienen, indem sie [wiederum]

(10) и³⁸⁸ твоя звезда будет [царствовать]³⁸⁹ над тринадцатым эоном ($\alpha i \omega v$)³⁹⁰. А (бé) 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 $\lambda \gamma \omega \lambda \gamma \omega$ обязано диттографии.

³⁸⁹ Издатели восстановили текст как $\dots \eta \alpha \rho e [\rho o \bar{n} \bar{b} i] \pi \epsilon k \sigma i o \gamma \dots$ (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: $\eta \alpha \rho e [\epsilon \rho o \bar{n}] \pi \epsilon k \sigma i o \gamma \dots$, т. е. «он будет царствовать над твоей звездой» (Nagel, 2007, 256, прим. 131), и «...he (Saklas) will [raise] your star» (Turner, 2008, 236).

³⁹⁰ ³⁹¹ $\epsilon \chi \bar{n} \pi m \bar{\eta} \bar{t} [\psi \bar{o} m] t e n a i \bar{w}$ (в издании стк. 11). — Восстановление «тринадцатый» не подлежит сомнению, так как заполнить лакуну 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 $a i \bar{w} n$, которым заканчивается строка, написано в форме супензии $a i \bar{w}$, очевидно, чтобы не переносить одну букву (n) 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). — *Майер* (Meyer, 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» ($\pi m \bar{\eta} \bar{t} \bar{f} n a i \bar{w} n$, $\pi m \bar{\eta} \bar{m} \bar{\eta} \bar{t} \bar{f} \bar{w} o m t e n a i \bar{w} n$) выступает или как место пребывания «Великого невидимого Бога» (пноб $n a \bar{g} o r a t o s n n o u t e$: *Книга* II. 52 /*CodBr* 1/), или как «место праведности» ($\pi t o p o s \bar{n} \bar{t} \bar{d} \bar{i} \bar{k} a i \bar{o} s \bar{c} \bar{u} n$), куда стремится вернуться павшая София (*Пистис София* 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 *Деконика*, которая считает эти примеры *Майера* «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 *Майера* (*Пистис София* I–2 *Книга* — «the clearly later and non-Sethian works») приводят 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).

³⁹¹ ³⁹² ³⁹³ $\dots \pi \bar{s} \bar{a} \bar{z} \bar{e} t v [\epsilon \bar{o} y k \bar{s} \bar{w} e \bar{n} \bar{c} \bar{w} n :]$, «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 $\bar{n} \bar{c} \bar{w} n$ в рукописи, я предпочитаю восстановить $\bar{n} \bar{c} \bar{w} i$ «надо мной»; ср., однако, выше: 54. 16–17.

Отве[тил] (15) Иисус и сказал:] «Я смеюсь [не над тобой]³⁹², но ([ἀλ]λά) над заблуждением (*πλάνη*) звезд³⁹³, потому что эти шесть звезд блуждают с этими пятью воятелями (*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 твое имя?»³⁹⁵

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

³⁹² ¹⁷ ...εειсω¹⁸[вε ήсωт]η ἀ[N (в издании стк. 15–16). — Так восстанавливают из-датели с переводом: «I am not laughing [at] you» (Kasser et al., 2007, 229); теперь на ф. 2 читается οψε ή [..., подтверждая реконструкцию: «я смеюсь над...», но никакого следа местоимения ήсωт]η «над вами» я не вижу. Если в предыдущей фразе мы восстанавливаем «надо мной», то здесь мы должны ожидать ...ήсωк], «над тобой». Следов отрицания ἀ[N я на фотографиях не вижу, но контекст и следующий далее противительный союз [ἀ]λά предполагают, что отрицание здесь было.

³⁹³ Наф. 2, хотя текст сильно разрушен, я различаю вслед за издателями: ¹⁸...ἀλά ἡ[N] οὐ τεπλα¹⁹ην ηνιсioу (Kasser et al., 2007, 229; в издании: стк. 16–17).

³⁹⁴ ¹⁹ ...πεεиcooу ή²⁰сioу πλана мῆ πεεиtоу ἡπο²¹λεмистиc αγω ναι тироу сε²²натако мῆ нεγktism: (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 ἀστήρ «блуждающая звезда», т. е. «планета». «Пять воятелей» — это, скорее всего, владыки хаоса (см. выше: 52. 11–14 и комм. ad loc.);ср.: Logan, 2009, 11, прим. 59.

³⁹⁵ ²⁴ ...нεήta γжкM²⁵р̄m πεekran: «были крещены...» (в издании стк. 22–23). — Так переводят пассивную форму глагола жкM 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 пассажа зависит от понимания глагола жкM, который соответствует, как правило, λούω / λούoμa, т. е. «омываю, омываюсь», или сущ. λουtrόn (Wilmet, 1959, 1623), но никогда не передает βαлtίzω / βαлtίzoma, 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. βαлtίzω, βαлtίsma, либо используется глагол ωmc; см., например, «...омыл он раны и крестился» (...έλouиσeν ἀπὸ τῶν πληγῶν καὶ ἐβαлtίσθη), что в санд. тексте передано как αçxокmoу <...> αçxивалtіsma, а в бох. αçxокmoу <...> αçбiшns. Учитывая, однако, что λούω / λοutrόn часто используется в греческих текстах как синоним βαлtίzω, βαлtіsma (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...пeеижкM (по поводу жкM см. пред. прим.); далее на фрагменте, содержащем правую часть строк 56. 1–4, читаются лишь сочетание ¹...]парan (в конце строки),

Адама³⁹⁷. Того, который меня несет (φορέω), завтра подвергнут мучению (βασανίζω)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: ...на⁵ψω[...] εвول ñтгēнēа тñрс ñа[да]ñ прммкa2, где восстановление «Адам» не вызывает сомнения; ср. об Адаме в *Прем 7. 1* как о «первозданном земнородном», где γηγενής передано в сайд. как рмнкa2 (ср. бох. рэмнкa2 для передачи греч. χοικός «земной» в *IKop 15. 47*). — *Wurst* в своей интернет-транскрипции восстанавливает в этом пассаже и глагол: ꙗна⁵ψω[τ]ε εвол ñтгēнēа тñрс ñа[да]ñ прммкa2 и переводит: «...er wird (5) das ganze Geschlecht des Adams, des irdischen Menschen, austilgen» (*Wurst*, 2012, 1233).

³⁹⁸ На ф. 2 отчетливо читается: πετρ̄: ⁷φο[ρε]ι ñмо̄ растε сенар̄⁸в[асан]ӣсе ñмо̄ — так восстанавливает и *Wurst* в интернет-транскрипции, и эта реконструкция не вызывает сомнения: для первого глагола см. параллель в 56. 19–20 (...εтфореи ñмо̄), вторым глаголом (исходя из в[...].ӣсе) в этом контексте мог быть лишь греч. βασανίζω. — Разумеется, подвергнуть мучению могут лишь «плотскую» оболочку Иисуса. Подробнее см. выше: прим. 106 и ниже: Приложение 2.

³⁹⁹ ...ꝑамин⁹†[ꝑѡ ñ]мос ннтñ ѡе мñ¹⁰ѧо[γε ñ]бىخ [ñр]ѡмнє єψ[ѧ]զ¹¹мо̄ [наñн]օր̄е єро̄: — все реконструкции предложены *Wurstom*, 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; [р]ѡмнє єψ[ѧ]զмо̄, букв. «человек, который обычно умирает», очевидно, соответствует сочетанию рѡмнє ñøнhtos, т. е. «смертный человек», которое не раз встречается в тексте: 37. 7; 44. 5–6; 45. 15. — Даже если реконструкция [наñн]օր̄е (зд. с отрицанием), т. е. «не согрешит», не столь очевидна, то значение всего пассажа не вызывает сомнения: Иисус, противопоставляя себя своей плотской оболочке, которая подвергается мучениям, уверен в том, что его духовная сущность не претерпит никакого вреда.

⁴⁰⁰ ¹³...хє ꙗ[етт]аլе Ѹycia єꝑрðا¹⁴ñсақла[с.....]оу тнроу. — Последнее слово тнроу, т. е. «все» (о вписана над γ), читается только на ф. 2, на ф. 1 строка обрывалась на]оут [...], откуда последовали и реконструкции: ñсақла[с етє пєym]оут[є пє], т. е. «...Сакле, [который является их богом]» (*Brankaer-Bethge*, 2007, 282); ñсақла[с єψаýм]оут[єроу] хє[... «...Сакле [которого называют]: [...]» (*Schenke-Robinson*, 2008, 96, прим. 80); ср. «...to Saklas [as if a god [speaks] [in him]...» (*Tigpteg*, 2008, 236), ни одна из которых не подтверждается читаемым теперь тнроу. — 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 (πλάնη), будут править они (церковные христиане. — A. X.) над малыми сими (над подлинными гностиками. — A. X.)» (*Апок-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 οὐκέτι εἴ[τι]ποού (в издании это стк. 17) — так читают издатели и переведут: «every thing that is evil» (Kasser et al., 2007, 231). И на ф. 1, и на ф. 2 я читаю только: ε[...]ποού (никаких следов ? нет, поскольку первая Ο 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 ...ντοκ[εί]ται τοῦτο γένος εροού την²⁰ρού (так на ф. 2; в издании это стк. 17–19). — Отметив, что глагольное сочетание τοῦτο γένος «превосходить, иметь в изобилии, иметь преимущество» (ср. 46. 16–17 и комм. ad loc.) в большинстве случаев передает греч. глагол περισσεύω с тем же значением, подчеркну, что эта фраза ставит важный вопрос: а как расценивает Иисус будущее предательство Иуды? Как хорошее действие 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 действие, стало теперь почти что opinio communis (см. выше: прим. 132–136); так, например, *Пирсон*, 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 нисколько 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 действии: ученики, принося жертвы, поклоняются Сакле и совершают недостойное действие (об этом прямо говорится в тексте), но Иуда «будет иметь перед ними преимущество», поскольку его жертва будет не Сакле, а вышешему 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 «тайства 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 comparision with the sacrifices made by other people» (Bermejo Rubio, 2009, 173–174).

⁴⁰⁴ 20 ...πρώμε γαρ ετρόπει μόμοις καπνάρ φύσιασε²²μόν (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 (ῆδη) 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 παραδίδωμι см. ниже: прим. 428.

⁴⁰⁵ ²² ...νὴν ἀπέκταπ χίσε (в издании: стк. 21). — *Нагель* (Nagel, 2007, 257, прим. 135) приводит параллель из *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 αὐτοῦ, что в сайд. переводе имеет форму πάταπ ἀχίσε γη παρπούτε <...> νχίσε μπταπ μπεψχρ. 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 ἀγὼν πέκσωντ ἀχμοῦ (в издании: стк. 22). — Сочетание δωντ ἀχμοῦ хорошо известно из библейских книг (см., например, *Исаия* 30. 27: καὶ οἴμενος ὁ θυμός Γοσποδα и там же: ἡ ὄργὴ τοῦ θυμοῦ). — δωντ передает, как правило, греч. θυμός и, чтобы показать отличие от ὄργή, 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.* δωντ), а особенно если он исходит от Бога, может быть, как и ὄργή, праведным (например, *Рим* 2. 8: тем, кто «не покоряется истине <...> — ὄργὴ καὶ θυμός (= οὐργὴ μὴ οὐβωντ) 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 негодящей решимости» сделать предназначеннное ему, т. е. предать Иисуса, и «негодование» его, по всей видимости, могло относиться только к несовершенному миру и к тем, кто в своем заблуждении «принесит жертвы Сакле».

⁴⁰⁷ ²⁴ ἀγὼν πέκσιον ἀχκῶνε (в издании: стк. 23). — Глагол χω(ω)νε (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 «проходит мимо», «заканчивать свой пробег», «гаснуть» или т. п., а в противоположном значении: «your star has ascended» (Turner, 2008, 236; см. 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 пониманию 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; см. ниже: прим. 416.

⁴⁰⁸ В стк. 24 (на ф. 2: стк. 25) издатели заполнили лакуну в одно слово как πέκσητ ἀ[χαμα]τε, 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) эона (αἰώνω)⁴¹⁰ [...] 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 возведен [...] ([...]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: πεκρῆται [ψυχή]τε 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[ψυχή]τε, ἀ[ψυχή]τε «а сми», ἀ[ψορ]τε «s'est préparé», ἀ[ψιφ]τε «s'est transformé»), остановился на ἀ[ψηκά]τε «ton coeur [s'est reposé]» с указанием на сходное сочетание в Еккл 2. 23, которое соответствует греч. κοιμᾶται ἡ καρδία, т. е. «сердце находит покой» (Cherix, — 2012, 10, прим. 49). Замечу, что на ф. 2 вместо τ можно, скорее, читать γ.

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...Νέκταρεο[γήραο]νε[πείμα], т. е. «...твои последние [дни в этом месте]» (Brankaer-Bethge, 2007, 284); ср. Νέκταρεο[γήραο...] (Schenke-Robinson, 2008, 96, прим. 82).

⁴¹⁰ Если на ф. 2 фрагменты совмещены правильно, то читается следующий текст: ^{4...}]^{να}ο⁵νος μπαιων ἀγψ[...], где -овоς является обрывком какого-то греческого слова (причем перед -о оставлено чистое пространство как минимум в одну букву) и где вместо ἀγψ[...] можно читать ἀγψ[...] (тогда вполне возможно ἀγψ[ψε...]); ср.: «...die Die]ner (5) des Äons wurden[...» (Wurst, 2012, 1233); какое греческое слово имел в виду *Wurst*, переводя его как «слуги», я не знаю. — Думаю, однако, что здесь, скорее, могло стоять слово [χρ]ονος, которое вполне согласуется не только с последующим μπαιων, т. е. «[время этого эона】», но и со всем контекстом (ср. след. прим.). — Заметим, что χρόνος в коптском Н3 могло оставляться и без перевода, как это мы видим, например, в *Деян* 1. 7, где сочетание χρόνους ἡ καιρούς передано через πογοειψ μῆνερпонос (ср.: *IФес* 5. 1).

⁴¹¹ На ф. 2 я читаю: ⁶Νέρωογ αγ[ρ] δωρ αγ[...]Γε: ⁷Νεά πναγγελοс αγαψ[α]ζοн> αγψ мпεфооу нт[...]ооу ⁸[...]πар⁹[χωн]... — 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): ⁶[πτок дε κναш α]ζом ⁷[πпша πκримε 2ηнне]ооу [εттим]а[γ εкн]а[н]а[γ ε]πар[χωн], т. е. «[но ты будешь сильно] вздыхать [и плакать, поскольку ты увидишь великого] ар[хonta]...» (Brankaer-Bethge, 2007, 284).

⁴¹² И на ф. 1, и на ф. 2 читаю: ⁹[...]πар¹⁰[χωн] [...]ψωтε εвоя[...] — *Wurst* читает εψωтε εвоя 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: εψ(ε)ψωте* с переводом: «Der Ar[chon] wird ausgetilgt <werden» (Nagel, 2007, 258, прим. 139).

⁴¹³ Издатели читают: ¹⁰...εψнахисе πбι πт[γ]пос: ¹¹нтноб нгеноа π[а]лам — на ф. 1 и 2 хорошо видно, что от буквы, которую восстанавливают как π, сохранилась лишь правая ножка (очевидно, определенный артикль м. р. ед. ч., поскольку предшествующий глагол в ед. ч.: εψна-), но далее рукопись обломана, и после дыры читается лишь [...]пос: Поэтому лучше не настаивать на реконструкции πт[γ]пос, которую принимают почти все исследователи в значении «образ» (ср., однако, «the place of the great generation of Adam»: Тигнер, 2008, 237, где, очевидно, подразумевается тόπος; ср. выше: 45. 17–18); более правдоподобным мне представляется восстановление π[кар]пос, 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 (προτυγόύμενος), — 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 (γενεά) [...] образ ([εικ]ων?)⁴¹⁹ [...(5)...]».

⁴¹⁴ ¹⁷ ωὶ εἰατκ εὐραεὶ ικ[η]λγ ετβη¹⁸πι αγω πουγοὶ ετῆγντσ: (в издании стк. 16–17). — Ср. ниже 57. 21–23, где Иуда в точности выполняет приказание Иисуса.

⁴¹⁵ ¹⁹ αγω πσιογ ετκωτε ερос (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 αγω πσιογ ετη προνγο²¹μενος πτοη πε πεκσιοу— (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 προτυγόύμενος 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 ιούδας λε αζιατη εὐραεὶ²² αζηαγ ετβη πε πογοὶ αγ²³ω αζηωκ εὐρη²⁴ην ερос. — 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 / αζηαγ / ... и он вошел / αζηωκ/...»), 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 преображение Иисуса (см. след. прим.), Пенишо 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 *Иак 17. 20–22 (CodTch 2)*, где фраза αισ ογωνη²⁵ ναц αγω αζηωκ πτεζпросεγхн... «Иисус явился ему, и он оставил свою молитву» не вызывает, по крайней мере у меня, затруднений, так как ... ναц «...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 λε: αζογωνη²⁶ εροц πηι πχοε[ιc] πτοц λε... Шенке-Робинсон переводит: «Judas looked up and saw the luminous cloud. And he (i. e. Jesus) entered it» (2008, 98 с примечани-

[Иуда передает Иисуса архиереям и книжникам: 58. 5–26]

И Иуда перестал видеть Иисуса⁴²⁰. Тотчас же (δέ) случился спор (καταστάσι 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 — A.X.; 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 анахоруфами и пр., но не забудем при этом, что за коптским текстом стоял греческий оригинал, в котором эта фраза могла выглядеть только так: *ἀνοβλέψας δὲ Ἰούδας εἶδον τὴν νεφέλην καὶ εἰσῆλθεν εἰς αὐτήν — и такая конструкция никак не предполагает смены подлежащего; с другой стороны, желай переводчик избежать двусмыслицы в этой фразе, он вполне мог бы закончить ее словами: αγώλαῖς (= αγω λαῖς ήτις ίΗС) εργόντων, удлиннившиими 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 ...αγ²⁵σωτημ εγ²⁶σμηνε²⁷σηνη ερολ ²⁸ζητηνηε²⁹ε[С]χω μηнос>--. — Очевидная аллюзия к рассказу о преображении Иисуса в канонических евангелиях, где, правда, облако осеняет участников видения: αγκλοολε (бηπι в бох.) ηογοεин <...> αγω ειс ογсмн εро³⁰ ζητε³¹коолε εс³²χω μηнос (ιδοу νεфэль фатеинή <...> και ιδоу φωνή έκ της νεфэльης 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 укрывшихся от потопа “в облаке света”» (*AnИн* 28. 32 сл. /NHC II. 1/; см. выше: прим. 113).

⁴¹⁹ На основе двух уцелевших слов была предложена такая реконструкция начальных строк: ¹χ[ε ειс ηннте сюооп ηи т]но²нгε²[нεа αγω ψюооп ζητε³чи]κωη η³и [αдамас ηпогоεин] с переводом: «[Behold, the] great generation [exists, and it exists the Adamas of light (?) in its] image [...]» (Schenke-Robinson, 2008, 97, прим. 87).

⁴²⁰ 5...]αγω αιογлас ло εц⁶на⁷ [ε]η⁸С — 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 (*γραμματεύς*), и [они] наблюдали (*παρατηρέω*) (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 (*ώς*) 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, «пестрал видеть» Иисуса, оставшегося на земле. Здесь, как и выше, я воздержусь от окончательного суждения.

⁴²¹ ⁶...πτερυγού δε ας ψψ[π]ε ποιού καταστασία ⁸ τὸν [πίον] οὐδαὶ ερούε ε. [...] — так прочитал *Wurst* (на ф. 2 в стк. 8 я не различаю ничего, кроме предлога *τὸν*), и реконструкция ² τὸν [πίον] οὐδαὶ «среди иудеев» представляется вполне возможной, поскольку дальше речь идет об «их архиереях» (ср. след. прим.); следующее далее ερούε ε. [...], т. е. «более, чем [...]», вызывает у меня сомнения.

⁴²² Издатели читают: ⁹...] ^{vac} αγκρῆμα ^{vac} [λε] ¹⁰ ήδι ή[ε] γαρχιερεὺς «стали роптать их архиереи» (Kasser et al., 235). — На ф. 1 и ф. 2 в начале стк. 10 отчетливо читается ήδι [...] (возможно, с надстрочной чертой, как это обычно в нашем тексте в случае с частицей *ποι*), однако далее следует обрыв, а после дыры читается ...]*ρχιερεὺς*, никаких следов ή[ε]γ нет; ср. примечание издателей о том, что ἡ γ και α читаются лишь «in older photographic evidence only» (*ibid.*). — Глагол *κρῆμα*, передающий греч. γογγύζω «роптать» или т. п. и обычно требующий после себя дополнения с предлогом «на (кого-то)» (*πρός*, *κατά*, *περί* = ερούν ε-, ετвε), здесь употреблен (если, конечно, реконструкция издателей правильна) без зависимых слов, так же как, например, в *IKor* 10. 10.

⁴²³ ¹⁰... χεντα [...] ¹¹ βωκ[ερο] γηπκαταλγην ¹² τεψη[ρο] σεγχη: — издатели не восстанавливают подлежащее в этом придаточном предложении, но в примечании отмечают две возможности: *ΝΤΑ*[γ-] «они» или *ΝΤΑ*[ζ-] «он»; ср.: «...weil [sie, t. e. 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 *Mk* 14. 14 и *Lk* 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 упомяна.

⁴²⁴ ¹²... νεογνης ²⁰ εἰνε λ[ε] ¹³ μαγ ¹⁴ παρατηρει ¹⁵ χε εγε ¹⁶ αμαρτ[ε] ¹⁷ μνοις ¹⁸ ραι ¹⁹ τε. — Очевидно, книжники также находились в горнице. — Ср. *Lk* 20. 19–20: «И искали (*ἐζήτησαν*) книжники и архиереи, как бы наложить на него руки в этот час (в саид. переводе добавлена пояснительная фраза εβοπά “чтобы схватить его”) <...> И понаблюдав (*παρατηρήσαντες* = αγπαρατηρει λε), послали...»; ср. *Mf* 21. 46: «...и пытались схватить (*κρατήσαι* = αμαρτε) его».

⁴²⁵ ¹⁶... νεγρῶτε γαρ ¹⁷ γητῆμπλαος. — См. *Lk* 22. 3: οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς <...> ἐφοβοῦντο γάρ τὸν λαόν, что в саид. переводе полностью соответствует фразе *Εβη* Иуд (ср.: *Lk* 20. 19).

⁴²⁶ ¹⁷... χε νεψη ¹⁸ τοοτογτηρογ ςως ¹⁹ φητηс. — Ср. слова толпы при входе Иисуса в Иерусалим: «Это пророк Иисус из Назарета...» (*Mf* 21. 11); Иисуса пытались схватить, но боялись народа, «потому что он был у них как пророк» (*ἐπει εἰς προφήτην αὐτὸν εἶχον*: *Mf* 21. 46), где саид. перевод этого стиха почти полностью совпадает с нашим текстом: *εβολ χε νεψητοοτογ ςωс профηтнс*. — 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 ²²ΝΤΟΚΠΕΠΜΑΦΗΤΗС ΠΙС — ср. вопрос, обращенный к Петру, после взятия Иисуса под стражу: «Не из его ли учеников и ты?» (*Ин* 18. 17, 25).

⁴²⁸ ²⁴... ἸΟΥΔΑС ²⁵δε αὐχὶ πέπομπτ αὐτῷ²⁶ ραδίδου μ[νο]φ ηαγ»--. То, что Иуда «получил» деньги, а именно «(тридцать) серебренников», 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 сайд. *Мф* используется слово γὰτ, а в *Мк* и *Лк*, так же как и в нашем тексте, γέπομπт (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 считал 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] ετρηпп πтапофа
²çic п[та] і]нс ѡлжє мп югдаc
³[п]сқарішт[нс] пгнтç вac п
⁴[ѡ]ноуп н2ооу 2a фн пѡ
⁵[н]нт н2ооу ємпатаeр
⁶пасха...

Так в критическом издании выглядит текст, который в буквальном переводе гласит: «Сокровенная беседа (λόγο[с]) разъяснения (ἀπόφασις), в ко[торой] Иисус 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] εттрнпп тапофаçic⁴²⁹ — 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); cp.: «logos secret de (s)a déclaration (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); КAREN KING, 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, ссылался на него» (King, 2007, 122, comm.).

сочетание *πλογο[ς] ετρηп* «сокровенное / тайное слово» находит параллели (правда, во мн. ч.: *ῆγαхε εθηп* = *οἱ λόγοι ἀπόκρυφοι*) в текстах из Наг Хаммади: *наει нē ῆγахе εθηп ента ис εтонг хоу...* («Вот сокровенные слова, которые живой Иисус сказал...»: *ЕвФом 32. 10 /NHC II. 2/*)⁴³¹; *ῆгахе εθηп наї ентаçахе ῆнау нбі Сарп ῆюгдас фшнаc...* («Сокровенные слова, которые сказал Спаситель Иуде Фоме...»: *ФомАтл 138. 1–2 /NHC 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 (NHC I. 4)*, *ПУч (NHC VI. 3)*, *2СлСиф (NHC 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 *Θωμᾶς* или как *Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος*) иногда назван или просто *Иудой* (*Ιούδας: ДиалСпас 125. 4 /NHC III. 5/; ...τὸν ἐμὸν δοῦλον, Ιούδαν ὄνοματι: 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* (*Ιούδας ὁ καὶ Θωμᾶς /Act. Thom. 2/; Ιούδας φωνας: ФомАтл 138. 2 /NHC 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» (*συμμόστης τοῦ λόγου τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀποκρύφου: ibid. 38*), предположил, что авторы и *ЕвИуд*, и *ЕвФом*, противостоя 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 доказывают их принадлежность к тому или иному жанру; ср. об апостоле Матфии и о тайных словах, услышанных им от Спасителя наедине (*λόγους ἀποκρύφους, οὓς ἤκουσε παρὰ τοῦ σωτῆρος κατ' ιδίαν...: 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 ετρηπηταποφασιс 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 κρυπτὸν δὲ οὐ φανερὸν γενήσεται οὐδὲ ἀπόκρυφον δὲ οὐ μὴ γνωσθῆ καὶ εἰς φανερὸν ἔλθῃ); о этом свидетельствует противопоставление κρυπτόν / ἀπόκρυφον (= ετρηпη) и φανερόν (= αποφαсic) в обоих текстах. Таким образом, с одной стороны, эта беседа (λόγος) скрыта (χρηп) от недостойных и непосвященных; с другой стороны, она призвана разъяснить и сделать явным (αποφасic) то, что единственному «призванному», т. е. Иуде, еще не ясно⁴³⁷.

Темное по смыслу (возможно, испорченное в ходе рукописной традиции) высказывание Π[ω]μογн н200у 2а θн Πѡ[м]нτ 438н200у... букв. «в течение

статьи: Painchaud, 2006; см. выше: прим. 132), что ἀπόφασιс 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 αποφасic» (Gagné, 2007, 383).

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

⁴³⁶ См., например: «суд и приговор Господа» (ἡ κρίσις καὶ ἡ ἀπόφασιс 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. ή ἀπόφασιс. — A.X) 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. ἀποκάλυψιс. Перевод этого слова как *revelation* (Kasser et al., 2006, 19 и прим. 2; ср. Plisch, 2006, 7: «Offenbarung») едва ли верен, поскольку слово ἀπόφασιс 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 пассаж, 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 (οὗτον) случился им из света...», в версии *ПослПетр* из *CodTch* читаем: «[Da] kam eine Offenbarung aus [dem] Licht...» с примечанием, что «eine Offenbarung» передает αποφасic 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 αποφасic 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 Πѡ[м]нτ 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 Π[ψ]ΜΟΥΝ ΠΩΟΥ, 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 Π[ψ]ΜΟΥΝ расположено на двух строках

бенности написания буквы Η в рукописи (верхний конец ее правой ножки всегда загнут влево, наподобие еврейской 1), здесь должна читаться именно эта буква; в этом случае сочетание должно выглядеть как Πψο[μ]ΝΤ ΝΗΩΟΥ.

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 σάββατον (например: Лк 18. 12; ср. ЕвИуд 38. 15: [έ]βδομάς).

⁴⁴⁰ Начальное Π- в этом сочетании передает либо греч. предлог διά с род. пад. во временному значении («в продолжение», т. е. в оригинале могло быть διὰ ἡμέρων ὥκτω), конструкция, которую мы находим в Деян 1. 3, где διὰ ἡμέρων τεσσεράκοντα передано в саидском через ΠΩΜΕ ΠΩΟΥ, либо предлог ἐν с дат. пад. в том же значении, что встречаем Мф 27. 40, где ἐν τρισὶν ἡμέραις передано через Πψομην ΠΩΟΥ, либо accusativum temporis (и тогда: *ἡμέρας ὥκτω), который по-коптски передается также при помощи Π-, например, Πψομην ΠΩΟΥ... для τρεῖς ἡμέρας 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» (ώσει ἡμέραι ὥκτω) было Преображение Иисуса (Лк 9. 28; заметим, что в параллельном рассказе в Мф 17. 1 и Мк 9. 2 говорится о «шести /έξ/ днях»); см. также рассказ о неверии Фомы, которому «через восемь дней» (μεθ' ἡμέρας ὥκτω) явился воскресший Иисус (Ин 20. 26). — По поводу числа «восемь» ср. также Лк 2. 21 (ἡμέρα ὥκτω) и Лев 12. 3 (τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὁδῷ), 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: Bovon, 2001.

⁴⁴³ Marvin Meyer, переведя 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»

(Н заканчивает строку 3, а левый край строки 4, начинающийся с ...) МΟΥΝ, обломан), то лакуну вполне можно восстанавливать и как Ν[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. ὡς/ώσει 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. промежуток 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> (<αψχωκ>) 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 Фоминным 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 τέμεραν τὴν ὄγδοην <...> ἐν ᾧ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν; ср. *Const. Ap.* V. 20. 1: ἔορτὴ τέμιο <...> ὄγδοη); в нашем же тексте речь идет о днях, предшествующих предательству Иуды. — Другую попытку толкования «восьми дней» находим в статье *Matteo Grossi*, 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 наψмоуη Ν200У передает греч. ὠσεὶ τέμεραι ὄκτῳ, т. е. «дней через восемь»; для подобной конструкции ср.: *Лк* 8. 42; 9. 14 и т. д. Заметим, что в бахайском переводе последних двух пассажей из *Лк* «приблизительность» не передана: не «около 12 лет», а «12 лет» (ιβ προμπι вместо ожидаемого ηαγ ιβ προμπι: *Лк* 8. 42).

⁴⁴⁶ Тогда нет никакой нужды рассматривать это число «as symbol of plenitude»: Grosso, 2009, 466, прим. 52 со ссылкой на статью Bovon, 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 Такую возможность (наряду с другой: «Pendant huit jours, mais au plus tard trois jours avant...») рассматривал только Шери: «Pendant huit jours et en particulier trois jours avant...» (Cherix, –2012, 1, прим. 2; курсив — A.X). — Заметим, что во «второй день» (36. 11–37. 20) Иисус беседовал со всеми апостолами, но не с Иудой.

поскольку наречие ΝΩΟΥ, т. е. «особенно» (= μάλιστα греческого оригинала)⁴⁵⁰, следовавшее сразу за словом ΝΩΟΥ («дней»), могло быть случайно опущено переписчиком ввиду крайнего сходства двух форм. Таким образом, начало фразы, думаю, выглядело так: Π[α]μούν ΝΩΟΥ <ΝΩΟΥ> 2α θη Πώφο[μ]ΝΤ ΝΩΟΥ...

В сочетании ΕΙΜΑΤΕΨΡΑΣΧΑ, букв. «пока он еще не сделал пасху»⁴⁵¹, ΡΠΑΣΧА «совершать пасху» можно видеть аллюзию к словам Иисуса: «У тебя сделаю пасху с учениками своими» (*Мф* 26. 18: πρὸς σὲ ποιῶ τὸ πάσχα... и копт. ΕΙΝΑΡ ΠΠΑΣΧΑ 2ΑΤΗК...)⁴⁵², где речь идет о традиционной пасхальной трапезе иудеев вечером с 14-го нисана (ср.: *Исх* 12. 6), которая в том году приходилась на начало пятницы по христианскому счету. В этом случае можно думать, что первая (ΝΟΥΖΟΥ, «в один из дней»: 33. 22–23) беседа-разъяснение Иисуса с Иудой и остальными учениками, в которой только Иуда проявил себя как знаю-

⁴⁵⁰ См., например, *Флп* 4. 22, где греч. μάλιστα δέ... передано в саидском переводе как ΠΩΟΥ λε, а в бохайрском как ΜΑΛΙСΤΑ (без ле), или *Гал* 6. 10, где для того же греческого сочетания находим дублирующие друг друга ΜΑΛΙСΤΑ λε ΠΩΟΥ.

⁴⁵¹ Так, большинство переводчиков: «...before he celebrated Passover» (Kasser et al., 2006, 19 = id., 2007, 185); «...bevor er das Pascha feierte» (Nagel, 2007, 238 и прим. 65, где автор сравнивает это сочетание со сходной конструкцией в *Ин* 12. 1: πρὸ ἔξ ἡμέρων τοῦ πάσχα = 2α θη ΝΩΟΥ ΝΩΟΥ εππασχα, т. е. «за шесть дней до Пасхи»; замечу разночтение в одной из самых ранних рукописей /р⁶⁶, ок. 200 г./, сохранивших этот пассаж: πεντε, т. е. «пять» вместо «шесть»); « ... bevor er das Passa machte» (Brankaer–Bethge, 2007, 263); «...avant qu'il célèbre (la) Pâque» (Cherix, –2012, 1 и прим. 2). — Принявш во внимание докетическую христологию нашего сочинения (см. выше: прим. 107 и ниже: Приложение 2), едва ли можно согласиться с другим толкованием сочетания ΡΠΑΣΧА, а именно: «страдать», которое отстаивает Шенке–Робинсон; дав перевод: «...before he (allegedly) suffered», она объясняет, что это сочетание следует понимать в значении ΡΠΑΣΧЕ «suffer», а не в значении «праздновать пасху» на том основании, что «в тексте нет никакого намека на подготовку к пасхальной трапезе» и что «у Иисуса не было никаких причин заканчивать беседу с учениками (to stop talking to his disciples) за три дня до праздника» (Schenke–Robinson, 2008, 85, прим. 3; те же доводы см.: id., 2009, 77). — Замечу, что аргумент о том, что Иисус «закончил беседу с учениками за три дня до праздника», основан на собственном переводе автора: «(ending) three days before...», но в тексте нет указания на то, что Иисус «закончил беседу»; чтобы показать, что это страдание Иисуса было «мнимым», исследовательница вынуждена вставить в перевод еще одно пояснение: «(allegedly) suffered». — Такое же понимание ΡΠΑΣΧА («before he suffered») см.: Turneg, 2008, 229 (без комментария); не исключили до конца возможности видеть здесь греч. πάσχειν и издатели («it also possible to understand <...> “three days before his passion”»: Kasser et al., 2007, 185, прим. 5–6); не исключает ее и Wurst: «Oder: «...bevor er gelitten hat»» (Wurst, 2012, 1226, прим. 20). — Справедливости ради заметим, что раннехристианские авторы выводили сущ. πάσχα из греч. глагола πάσχω «страдаю»; см., например, Iren., *Adv. haer.* IV. 10. 1 о том, что уже Моисей знал день будущего страдания (τὴν ἡμέραν τοῦ πάθους) Христа и предсказал его, назвав «пасхой» (προκατήγειλεν αὐτὴν πάσχα ὄνομάσας); ср. также: Os, 2009, 366–367 о том, что в греческом оригинале *ЕвИуд*, возможно, обыгрывалось сходство между πάσχα и πάσχειν.

⁴⁵² Конечно, мы должны были бы ожидать и в нашем тексте сочетания ΡΠΑΣΧА (с определенным артиклем), но, хотя начало стк. 6 обломано (читается лишь ΙΑΣΧΑ), для реконструкции остается место не более одной буквы π (ср. также: Nagel, 2007, 238, прим. 65); о том, что существительное, требующее артикла, могло оказаться в нашем тексте без него, см. ниже: прим. 470–471 о ΝΩΡΟΤ.

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 πάσχα <...> μετὰ δύο ἡμέρας = ΝΕΡΕ ΠΠΑΣΧΑ <...> ΜΗΝΙΑ ΓΟΟΥ 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 первовещенникам 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 «тайство 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 *РПАСХА*», конечно, отсыпал нас к празднованию

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

⁴⁵⁴ Так же 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 первовещенникам (*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» (*noste, illucescente quarta sabbati, tradidit...*, т. е. наступала среда) (*Didasc. ap.* V. 17. 2–8; V. 14. 2–5). — Если допустить (а полностью исключать 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 / φάγοντες παρ' αὐτῷ τὸ πάσχα...; 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 *каталұма* в рассказе о том, как Иисус не задолго до того, как быть преданным, «вошел в горницу (*каталұма*) для своей молитвы» (58 10–12 и комм. ad loc.;ср. выше: прим. 21). В Новом Завете редкое слово *каталұма* употребляется как обозначение помещения, в котором Иисус «вкусал пасху» с учениками (*Мк* 14. 14; *Лк* 22. 11)⁴⁵⁷, именно из *каталұма* он отправился на Елеонскую гору, где и был предан Иудой.

⁴⁵⁷ Третий и последний случай употребления *каталұма* 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 *каталұма* 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 *ῆγροτ* (*ЕвИуд* 33. 18–21)



18οὐνπε ἀε
19 [N]σοπ μαζογον²ενεц
20 μαθηтнс алла ἑгрот —
21 ψак²ε εроц 2н тεγннте

«Но (δέ) подчас не являет он себя своим ученикам (μαθητής), но (ἀλλά)⁴⁵⁸ ты находишь его⁴⁵⁹ среди них ἑгрот». — 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 οὐνпe ἀe [N]σοп μаzоgоn²εнeц μaθeтnс алла... Хотя на фотографии я не вижу ни следов слова [N]σοп, ни следов форманта отрицательного настоящего обыкновения: μaç-, 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 (μаzоgоn²) своим ученикам, но...». οүнпe [N]σοп букв. «некоторое число раз» (ср. «nombre de fois»: Cherix, –2012, 1) обычно переводили как «oft» (Kasser et al., 2007, 185; ср. «un (grand) nombre de fois»: ibid. 238), «häufig» (Plisch, 2006, 7); «mehrmals» (Wurst, 2012, 1226). Нагель, замечая, что такое сочетание является довольно неожиданным для значения «часто» (обычным было бы 2a2 ἑсоп), предлагает понимать его как «иногда» или т. п. («bisweilen, gelegentlich»: Nagel, 2009, 115); ср.: «sometimes» (Schenke-Robinson, 2008, 86).

⁴⁵⁹ Нагель предложил исправить 2 л. ед. ч. ψак²ε εроц на 3 л. мн. ч. ψaλ^(γ)ε εроц 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 гlossenой (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 обличии, 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.

алла ḥ̄rōt — ѡакѡт єроц ȝn t̄ymnt⁴⁶¹. Издатели оставляют слово без перевода: «but you find him among them... (?)»⁴⁶², замечая при этом, что «значение ḥ̄rōt остается неясным и что за этой формой может скрываться бохайрское ḥ̄rot ‘ребенок’»⁴⁶³; вместе с тем они допускают, что речь здесь может идти о «бохайрской форме ȝortq или ȝort в значении ‘явление, фантом’»⁴⁶⁴ или даже о бохайрской форме ȝort (*S* ѿрт) ‘завеса’, подразумевающей, что Иисус являлся

⁴⁶¹ На фотографии я не вижу диплы —, которая, по чтению издателей, стоит после ḥ̄rōt и тянется на три буквы вправо (такой немотивированный орнамент, вставленный в середину предложения, вызывает, конечно, недоумение). Шенке-Робинсон различает вместо — остатки буквы ȝ и читает ȝrotq (результат метатезы из ȝortq: Schenke-Robinson, 2008, 86, прим. ad loc.; cf. Nagel, 2009, 115: «Schenke-Robinson liest 33. 20 ȝrotq /ȝ statt *diple*, doch ist diese Lesung sehr unsicher/»), однако никаких следов ȝ я также не вижу; ḥ̄rōt 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 (ḥ̄rōt) 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 ȝortq со значением «apparition» (см. след. прим.), почти безоговорочно видели в этом слове бохайрское ḥ̄rot, «ребенок, дитя» и переводили сочетание ḥ̄rōt «as a child», приводя примеры явления Иисуса апостолам в виде ребенка из других гностических текстов (Kasser et al., 2006, 20, прим. 7); cf. 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 Knabe» (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. παῖς, παῖδιον 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 *AnИн* 21. 4 (BG 2) «ребенок» переводится словом ἀλοῦ, 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 *Anок Павл* 18. 6, 13–14 (NHC V. 2) находим сочетание κούεψημ. В коптских переводах новозаветных текстов παῖδιον передается или как ϕηρεψημ в саидском (Мф 2. 8; Лк 1. 59 et passim), или как ἀλοῦ 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 действиях апостолов; подробно о «полиморфии» Иисуса см.: Junod-Kaestli, 1983, 88–91; 474–490), для него, как мы увидим ниже, горазде 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 делом с *гапаксом* (*hapax probable*), но, оставляя вопрос о значении слова открытым, склоняется («nous penserons plus volontiers») к бохайрскому ȝortq, «apparition (fantomatique)», отмечая, что в одной неизданной бохайрской рукописи библейского текста (*Аввак* 3. 10) слово ȝrot 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, voile*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 2ТОР со значением «необходимость, вынужденность», и в этом случае Ȣ2ȢOT 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 *(2)Ȣ-ΟΥ-2ȢOT, или в значении «как (какой-то) призрак», и тогда *(2)Ȣ-ΟΥ-2ՕՐT (scil. 2ՕՐT)⁹⁰, или в значении «по необходимости», и тогда *2Ȣ-ΟΥ-2ՏՕՐ (= *էξ ἀνάγκης)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 Ȣ2ȢOT n'est claire. Lire peut-être ȢշօՐT “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 Ȣ2ȢOT 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: ȢկօԿT (ԵւԻւդ 40. 11–12) вместо нормативного ȢկօԿT (38. 20): Cherix, –2012, 1, прим. 3.

⁴⁶⁹ Cherix, –2012, 1, прим. 3. Видимо, это чтение, которого *Шери* придерживался в 2006 г. («constraint»; ср.: Mahé, 2008, 27, прим. 1), принял, не указывая на источник, Тёрнер, снабдивший свою статью переводом *ԵւԻւդ*, 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 ώς (*ώς παιδίον, *ώς φάντασμα или т. п.), которое в коптском либо оставляется без перевода (շօС; в этом случае следующее за ним существительное ед. ч. не имеет артикля; например, շօС профнհՆ, շօС լիկայօС и т.д.; ср. ниже в прим. 474 цитату из *ԵւՓիլ* 57. 28 сл.), либо передается оборотом ՚ՓԵ + ՚Ն родительного падежа — таким образом, можно было бы ожидать либо շօС ՚ՓՕՏ, либо ՚ՓԵ ՚ՓՈՂ՚ՓՕՏ, однако, как будет видно из следующих примеров, в греческом языке при рассказе о «призрачном явлении» Иисуса могла использоваться и конструкция без сравнительного ώς; см. ниже: Hippol., in *Matth.* 25. 24 сл.; Orig., *Cels.* VII. 35. — Замечу, что в аналогичной по строению фразе: «Спаситель явился (ἀφούων) им (scil. ученикам) не в своем первоначальном образе, но как невидимый дух» (2՚Ն ՚ԵՇՈՐՊ ՚ՄՆՈՐՓ ՚ԱՆ ՚ԱԼԼԱ ՚ՐԱՅ ՚ՊԱԶՈՐԱՑ ՚ԲՊՆԱ), для «как» используется или сложный предлог ՚ՐԱՅ ՚Փ (ПремIX 78. 14 /BG 3/), или простой ՚Փ (91. 11 /NHC III. 4/).

⁴⁷¹ См., например: ՚ՓՕՂ՚ՓՕՏ (Հեռօղանակնեախայրском переводе) для էξ ἀνάγκης (2ԿօP 9. 7); те же сочетания для ՚ԵՇԱՆԱԳԿԵՍ 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 ΠΩΡΟΤ (в результате метатезы из *ΠΩΡΟΤ⁴⁷³) указание на явление Иисуса ученикам «в некоем призрачном обличии» (что в греческом должно было бы соответствовать понятиям φάντασμα, φάσμα, φασματώδης, ἐν δοκήσει 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 *АпокЛетр* (NHC 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» (πασχώμα πε ΠΑΤΣΧΜΑ) и о том, что по своей природе он является «умным (νοερόν) духом (πνεύμα), полным сияющего света» (83. 7–10) и что его телесная оболочка (σαρκίκον) — 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, пролаптывая свои пути, пользовались языком, еще далеким от унификации.

⁴⁷³ Этот небесный Иисус в *АпокЛетр* назван «живым Иисусом» (πετονῆται: 81. 17–18), который при казни покидает свою «плотскую оболочку», т. е. Иисуса земного. Вспомним, 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 Πιψέων (*АпокЛетр* 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. ἀλλαγμα, ἀντάλλαγμα (Стут, 552б), 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 incorporalis*) и являлся Умом (*nus = νοῦς*) нерожденного Отца, то мог изменяться по своей воле (*transfiguratum quaemadmodum 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» (*ψυλὸν 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 (*πεφαντασιώκεναι <...> ως ἄνθρωπον οὐ φορέσαντα ἄνθρωπον*), но был скорее неким *призрачным подобием* (scil. человека: *ἄλλὰ δόκησίν τινα φασματώδη μᾶλλον γεγονέναι: 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 νενομικέναι 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 (ώς) ангел, а людям как (ώς) человек (...ἀπογνωσθεὶς [ΝΠ]αγγελος ὡς ἀγγελος ἀγωνίζεσθαι ὡς ρωμαῖος: ЕвФил 57. 28 сл. /NHC II. 3/).

⁴⁷⁵ И в *ЕвИуд*, и в *АпокПетр* беседа Спасителя с учениками происходит накануне казни, т. е. в центре внимания оказывается его *мнисое* тело, облекавшее 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 (μορφῇ), но как невидимый дух (ρρᾶς ἡμέρα πεπίπτη παροράτον), который подобен ангелу света» (*ПремИХ* 91. 10–14 /NHC 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 (μορφή)» (2СлСиф 56. 21–25 /NHC VII. 2/); также не страдает этот Христос и во время казни: «Я не отдался им, как они замышляли, и не испытал никаких страданий; они казнили (κολάζω) меня, но я не умер на самом деле (Ζῆται ταχρό), но лишь *мнисо* (Ζῆται τογόνδη = δοκίσει) <...> 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 эвционитами).

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 (*Pan.* 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᾽ ἡ μόνον δόκησίν 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» (ἐόφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ 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 разнотечение греческих рукописей в рассказе о явлении воскресшего Иисуса ученикам («Они, смущившись и испугавшись, думали, что видят духа»: *Лк* 24. 37): вместо πνεῦμα, которое дает большинство рукописей, в кодексе Безы⁴⁸⁰ находим φάντασμα / *phantasma*⁴⁸¹ — чтение, которое принимал и Маркион, подкрепляя им свое понимание природы Христа, а именно: отрижение его «телесной сущности» (*ad genuendam 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 ἑτερον: *Лк* 9. 29).

⁴⁷⁹ Ср. также рассказ о появлении Иисуса в комнате при запертых 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 разнотений. Принятое обозначение: *D^a*.

⁴⁸¹ Чуть далее (*D^a*: *Лк* 24. 39) Иисус, объясняя ученикам, что он не «призрак», говорит: «Пощупайте меня и увидьте, что дух плоти <...> не имеет», используя здесь πνεῦμα / *spiritus* как синоним φάντασμα.

⁴⁸² Полемика с учением Маркиона о «призрачности плоти» Христа (*phantasma carnis: Adv. Marc.* IV. 42. 7) пронизывает весь трактат Тертулиана, для которого «подлинность плоти» Христа была краеугольным камнем веры (*de corpore autem veritate quid potest clariss?*: *ibid.* IV. 43. 6). Впрочем, кажется, и сам Тертуlian 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 creditibus: 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, Тертуlian 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 spiritalis, 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 Auferstandenen 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 фáнтасма в бохайрском переводе передается именно словом շօՐԴՎ⁴⁸⁴. 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 πάχει σώματι προσέβαλλον· ἄλλοτε δὲ πάλιν ψηλαφῶντός μου αὐτὸν ἄνυλον ἦν καὶ ἀσώματον τὸ ὑποκεί μενον καὶ ὡς μηδὲ ὅλως ὅν: *Act. Joh.* 93)⁴⁸⁵.

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 фáнтасма оставлено без перевода. — Ср. иной оттенок значения շօՐԴՎ в *Исаия* 28. 7 (бох.) для передачи греч. φάσμα, которое, в свою очередь, является переводом евр. פָּשׁׂׂח, означающего в этом контексте «видение» (Gesenius, 1205b, s. v.);ср. թԱԾՈՎ, т. е. «сон», как перевод фáсмa 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. σώμα ἀσώματον этого пассажа следует сравнить с σώμα Πάτσωμα в *АпокПетр* 83. 7—10.

Сокращения и библиография

Гностические тексты

Аллог — «Аллоген» (*NHC XI.* 3)
AnИак — «Апокриф Иакова» (*NHC I.* 2)
AnИн — «Апокриф Иоанна» (*NHC II.* 1; *IV.* 1 и *III.* 1; *BG 2*)
1AnokИак — «(1-й) Апокалипсис Иакова» (*NHC V.* 3; *CodTch 2*)
2AnokИак — «(2-й) Апокалипсис Иакова» (*NHC V.* 4)
AnokАдам — «Апокалипсис Адама» (*NHC V.* 5)
БлЕвг — «Блаженный Евгност» (*NHC III.* 3; *V.* 1)
ДиалСпас «Диалог Спасителя» (*NHC III.* 5)
ЕвФил — «Евангелие от Филиппа» (*NHC II.* 3)
ЕвФом — «Евангелие от Фомы» (*NHC II.* 2)
ЕвЕг — «Евангелие египтян(ам)» (*NHC III.* 2; *IV.* 2)
ЕвИуд — «Евангелие Иуды» (*CodTch 3*)
Зостр — «Зостриан» (*NHC VIII.* 1)
ИнАрх — «Ипостась архонтов» (*NHC II.* 4)
КнЙеу — «Книги Йеу» (*CodBr 1*)
Марс — «Марсан» (*NHC X.* 1)
ПарСим — «Парафраз Сима» (*NHC VII.* 1).
ПистСоф — «Пистис София» (*CodAsc*)
ПослПетр — «Послание Петра Филиппу» (*NHC VIII.* 2; *CodTch 1*)
ПремИХ — «Премудрость Иисуса Христа» (*NHC III.* 4; *BG 3*)
ПрМир — «Происхождение мира» (*NHC II.* 5)
Прот — «Трехобразная Протенойя» (*NHC XIII.* 1)
СвИст — «Свидетельство истины» (*NHC IX.* 3)
2СлСиф — «Второе слово великого Сифа» (*NHC VII.* 2)
3СтелСиф — «Три стелы Сифа» (*NHC VII.* 5)
TрехTr — «Трехчастный трактат» (*NHC I.* 5)
ФомАтл — «Книга Фомы Атлета» (*NHC II.* 7)
BG — Codex Berolinensis (*gnosticus*) 8502
CodBr — Codex Brucianus
CodTch — Codex Tchacos
NHC — 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 christiana

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 fondation 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 Goliardica, 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. I. 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. AGION ONOMA AVRAΣΑΞ ΤΞΞ // 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 гностик // Hyperboreus 14, 2008, fasc. 1, 91–117; 15, 2009, fasc. 1, 101–109.
- Хосроев, 2009* — Хосроев А. Л. «Евангелие Иуды» (Codex Tchacos: p. 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 Bruccianum, Plotin Enn. 2. 9 (33) // Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrje / 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 Commenary. 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 I) // *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. Evangile 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* — Catena 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 Tchakos / 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 Allogenies from Codex Tchakos. 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 παραπισθωλῷ 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* — cm.: *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 Epiphanios. 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* — Egnoste. 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. Givens. 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 / Hrsg. 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: Scriptores 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. Diverbum 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: Trowitzsch, 1907. 317–336.
- Schmidt-Till, 1954* — Koptisch-Gnostische Schriften. 1. Bd. Die Pistis Sophia, die beiden Bücher Jeû, unbekanntes altnostisches 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 ΣΠΙΝΘΡ. 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 (BCN H. 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 *Cospel of Judas* (*GosJud*, *Codex Gnosticus Maghâha* 3) // *JJP*. 2006. 36. 137–152.
- Waldstein—Wissem, 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. Wissem. 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).
- Wissem, 1971* — Wissem F. The Nag Hammadi Library and Heresiologists // *VC*. 1971. 25. 205–223.
- Wissem, 1981* — Wissem F. Stalking Those Elusive Sethians // *Rediscovery. II*. 563–576.
- Wissem, 1981a* — Wissem 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	11. 17 — 281	26. 6—9 — 175	1. 70 — 272
Быт	2Мак	26. 14—15 — 116	2. 7 — 457
1. 3 — 325	9. 7—16 — 41	26. 15 — 428	2. 13 — 202
1. 6 — 325	Зах	26. 18 — 115	2. 21 — 441
1. 14—19 — 325, 333	11. 11—12 — 428	26. 21 — 404	2. 48 — 166
1. 17 — 328		26. 26 — 126	4. 30 — 483
1. 26 — 361		26. 45 — 160	4. 34 — 184
1. 26—27 — 362	Новый Завет	27. 1 — 197	6. 11 — 176
2. 7 — 362	Мф	27. 3—5 — 16, 41	8. 6 — 279
3. 5 — 123	2. 8 — 463	27. 4 — 43	8. 17 — 112
3. 20 — 363	2. 9 — 416	27. 5 — 41	8. 27—28 — 184
3. 23 — 368	4. 16 — 194	27. 40 — 440	8. 42 — 445
4. 1—2 — 77	4. 23 — 19, 190	27. 41 — 165	9. 14 — 445
4. 25 — 77	5. 18 — 172	Мк	9. 27 — 381
5. 5 — 368	7. 19 — 231	1. 1 — 19	9. 28 — 441, 445
13. 13 — 26	9. 24 — 165	1. 11—12 — 417	9. 29 — 478
23. 4 — 115	10. 4 — 147	3. 14—15 — 155	11. 5 — 372
25. 25 — 26	10. 26 — 112	3. 19 — 147	11. 36 — 259
Лев	11. 11—12 — 135, 305	4. 11 — 189	14. 9 — 232
12. 3 — 441	11. 23 — 348	4. 22 — 112	18. 12 — 439
20. 2—5 — 224	12. 2 — 166	6. 2 — 150	20. 1 — 161
20. 13 — 224	12. 40 — 440	6. 3 — 289	20. 19—20 — 425
Изар	13. 11 — 111, 189	6. 49 — 123	20. 36 — 21, 243
2. 1 — 405	13. 39 — 276	8. 27—29 — 186	22. 1 — 454
2. 10 — 405	13. 49 — 157	9. 2 — 45, 441, 478	22. 3 — 136, 147, 425
2Изар	14. 26 — 123	9. 22 — 261	22. 5 — 428
17. 23 — 41	14. 33 — 170	10. 35—41 — 175	22. 11 — 21, 423
Исаия	16. 13—16 — 186	12. 44 — 226	22. 19 — 126
1. 30 — 295	16. 17—19 — 186	13. 3 — 45, 453	24. 13 сл. — 123
28. 7 — 484	17. 1 — 441	14. 1 — 116, 455, 456	24. 37 — 123, 482
30. 27 — 406	17. 2 — 478	14. 10 — 116, 147, 455	24. 39 — 481, 485
64. 4 — 319	17. 5 — 296, 419	14. 11 — 428	Ин
66. 2 — 281	19. 1 — 159	14. 14 — 117, 21, 423	2. 23 — 150
Пс	19. 28 — 172	14. 18 — 404	3. 17 — 151
1. 6 — 153	20. 20—24 — 175	14. 21 — 131, 148	6. 41 — 175
38. 13 — 115	21. 11 — 426	14. 22 — 126	6. 61 — 175
100. 2—3 — 153	21. 17 — 160	14. 71 — 312	6. 71 — 147
Примч	21. 19 — 272	15. 21 — 120	8. 14 — 171, 184
21. 16 — 152	21. 21 — 191	16. 4 — 293	8. 59 — 483
Еккл	21. 32 — 152	16. 12 — 123	12. 1 — 451
2. 23 — 408	21. 46 — 424, 426	Лк	12. 4 — 147
Прем	24. 24 — 150	1. 59 — 463	12. 31 — 238
7. 1 — 397	26. 2 — 454	1. 69 — 405	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
1Петр
 2. 7 сл. — 115
2Петр
 2. 17 — 231
 3. 3 — 249
1Ин
 1. 1 — 485
 3. 4 — 223
 4. 2–3 — 107
Рим
 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
1Кор
 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
2Кор
 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
1Тим
 1. 15 — 151
 2. 4 — 151
 4. 7 — 163
2Тим
 3. 1 — 311
1Фес
 5. 1 — 410
2Фес
 2. 3 — 223
- Библейские апокрифы Еnoch**
 XIV. 10 — 293
 XIV. 17 — 295
 XIV. 22 — 294
 80. 2 — 368
Test. 12 patr.
Acup
 1. 3 сл. — 153
EвЕвион
 (Preuschen)
 Fr 6 — 147
 Fr. 8 — 250
EвПетр
 (Preuschen)
 X (39–40) — 294
 XIV (58–59) — 42
Act. Joh.
 93 — 124
Act. Thom.
 2 — 431
 31 — 431
- Гностические тексты**
АпИак (NHC I. 2)
 1. 29 сл. — 48
 2. 8–16 — 46
TрехTp (NHC I. 5)
 118. 14–119. 3 — 93
АпИи (NHC 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
- Библейские апокрифы Еnoch**
 XIV. 10 — 293
 XIV. 17 — 295
 XIV. 22 — 294
 80. 2 — 368
Test. 12 patr.
Acup
 1. 3 сл. — 153
EвЕвион
 (Preuschen)
 Fr 6 — 147
 Fr. 8 — 250
EвПетр
 (Preuschen)
 X (39–40) — 294
 XIV (58–59) — 42
Act. Joh.
 93 — 124
Act. Thom.
 2 — 431
 31 — 431
- Гностические тексты**
АпИак (NHC I. 2)
 1. 29 сл. — 48
 2. 8–16 — 46
TрехTp (NHC I. 5)
 118. 14–119. 3 — 93
АпИи (NHC 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 (NHC 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 (NHC II. 3)
 57. 28 сл. — 470, 474
 61. 5–10 — 25
ИнApx (NHC II. 4)
 87. 3 — 91
 91. 34 — 71
 95. 7 — 91
ПрМир (NHC 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
ФомАпти (NHC II. 7)
 138. 2 — 111, 431
 138. 2–4 — 47
АпИи (NHC 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 (NHC 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 (NHC III. 3)
 74. 20 — 248
 75. 17—18 — 374
 84. 13 сл. — 341
 84. 17 сл. — 342
ПремИХ
(NHC III. 4)
 91. 10—14 — 475
 91. 11 — 470
 91. 24 сл. — 120
 98. 22 сл. — 248
ДиалСпас
(NHC III. 5)
 125. 4 — 431
ЕвЕг (NHC IV. 2)
 61. 1—4 — 320
 64. 16 — 89
БлЕвг (NHC V. 1)
 13. 7 — 342
АпокПавл
(NHC V. 2)
 18. 6 — 463
 18. 13—14 — 463
1АпокИак
(NHC V. 3)
 31. 2—3 — 417
2АпокИак
(NHC V. 4)
 44. 13—16 — 47
 62. 21—24 — 194
АпокАдам
(NHC V. 5)
 65. 6—8 — 92
 65. 8 — 80
 82. 19—20 — 374
ПарСим
(NHC VII. 1)
 27. 24—27 — 202
2СлСиф
(NHC 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
(NHC 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
(NHC VII. 5)
 118. 12—13 — 68
Зостр
(NHC VIII. 1)
 13. 7—8 — 463
 127. 15 сл. — 88
 128. 7—14 — 90
ПослПетр
(NHC VIII. 2)
 136. 16—22 — 110
СвИст (NHC 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 (NHC X. 1)
 4. 19—22 — 72
Аллог (NHC XI. 3)
 58. 15 — 463
Прот
(NHC 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
Книж (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**
 Clem.
 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	40. 7. 4 —	477	I. 29—31 —	62	2 (218. 2—22) —	63
Const. ap.		Eus.		I. 30. 1 —	59	2 (218. 21—22) —	82
V. 14. 6 —	455	H. E.		I. 30. 4 —	91	Tert.	
V. 17 —	455	II. 23. 14 сл. —	289	I. 30. 10—11 —	123	Adv. Marc.	
V. 20. 1 —	443	Hippol.		I. 30. 13 —	104, 105, 173	III. 8. 2 —	123
Did.		<i>in Matth.</i>		I. 31. 1 —	116, 29, 59	IV. 42. 7 —	482
I. 1 —	153	25. 24 сл. —	120, 477	I. 31. 2 —	53, 128	IV. 43. 6 —	482
XI. 3 —	164	Ref. (Marcovich)		II. 1. 1 —	123	Carn. Christ.	
XIV. 1 —	164	V. 7. 20 —	56	IV. 10. 1 —	451	I. 4 —	482
Didasc. ap.		V. 8. 2 —	374	IV. 18. 5 —	126	15. 2 —	482
V. 14. 2—5 —	455	V. 19. 1 —	93	V. I. 3 —	476	Theod. —	32
V. 17. 2—8 —	455	VI. 11. 1 —	435	V. 33. 3—4 —	42	Haer. fab. (PG 83)	
Ep. Barn.		VI. 35. 5 —	435	V. 33. 4 —	40	I. 13 —	63, 89, 322
15. 8—9 —	443	VI. 35. 6—7 —	104	Orig.		I. 14 —	63
18. 1 —	153	VII. 20. 1 —	432	Cels.		I. 15 —	25, 33, 38
Epiph. —	34	VII. 33. 1, 2 —	25	II. 11 —	41	I. 24 —	27
Pan. (Holl)		VIII. 20. 3 —	31	II. 27 —	121	Theoph. (PG 123)	
26. 1. 4 —	71	Iren. —	24	III. 13 —	31	Enar. in Ev. Matth.	
26. 4. 1 сл. —	128	Adv. haer.		VI. 27 —	121, 123	460B —	41
26. 8. 1 —	67, 477	(Rousseau —)		VI. 28 —	221	Языческие авторы	
26. 10. 3—4 —	91	I. 5. 1 —	91	VI. 31 —	91	Corp. Herm.	
26. 10. 4 —	149	I. 5. 3 —	157	VII. 35 —	122, 470	XVI. 13 —	202
26. 10. 4—5 —	477	I. 7. 5 —	93	Com. Joh.		Plato	
26. 10. 10 —	85	I. 10. 2 —	121	XIII. 44 —	121	Symp.	
26. 13. 2 —	55	I. 11. 1 —	83, 226	Com. Matth.		202E—203A —	136
30. 13. 2—3 —	147	I. 18. 1 —	83	27. 3—10 —	41	Porph.	
30. 16. 5 —	250	I. 20. 1 —	83	Papias		Vit. Plot.	
37. 3. 6 —	123	I. 24. 4 —	122, 106,	Fr. 1 —	42	16 —	87
38. 1. 2 —	25, 35	120, 128, 151		Fr. 3 —	41	Philo	
38. 1. 5 —	36	I. 26. 1 —	25	Philast.		Ebr.	
38. 3. 3 —	51	I. 27. 3 —	27	Div. her.		128 —	187
38. 3. 4—5 —	52	I. 28. 1 —	83	34 —	52	Манихейские	
39. 1. 3 —	81, 82	I. 28. 2 —	59	Ps.-Tert.		тексты	
39. 2. 6—7 —	93	I. 29. 1 —	59, 85	(Croymann) —	50	CMC	
39. 3. 5 —	82	I. 29. 2 —	86, 88, 322	Adv. omn. haer.		49. 16 сл. —	67
39. 5. 1 —	477	I. 29. 3 —	89	1 (215. 10—11) —	106		
39. 5. 4 —	78	I. 29. 4 —	88, 91	2 (217. 11 сл.) —	31, 52		
40. 7. 2—3 —	78	I. 29—30 —	75	2 (216. 3 сл.) —	63		

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
(ИИС). 46. 8; 53. 8, 16; 58. 22 (ИС)
Иобил — 52. 10
Иуда (Искариот) — 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

Хармаоф — 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 (vasiliadiанство) —

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

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

