



ϩΡΟ† ‘ребенок’<sup>6</sup>; вместе с тем они допускают, что речь здесь может идти о бохайрской форме ϩΟΡ†ϩ или ϩΟΡ† в значении ‘явление, фантом’<sup>7</sup> или даже о бохайрской форме ϩΟΡ† (ϩ ϩΟΡ†) ‘завеса’», подразумевающей, что Иисус являлся как бы «под завесой», т.е. скрыто<sup>8</sup>. В конечном счете они не исключают того, что, «вполне возможно, здесь мы имеем дело с ранее не известным словом»<sup>9</sup>.

Еще одно толкование, среди нескольких им рассмотренных, предложил Пьер Шери в комментарии к своему французскому переводу: переведя пассаж как «mais, voilé<sup>10</sup> on le trouvait au milieu d’eux», он не исключил и того, что речь может идти о форме, возникшей в результате метатезы<sup>11</sup> из саидского ϩΤΟΡ со значением «необходимость, вынужденность», и в этом случае ΠϩΡΟ† означало бы «par contrainte»<sup>12</sup>, т.е. «по необходимости, вынужденно» и т.п.

Во всех перечисленных вариантах, кажется, не обращено 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 \*(ϩ)Π-ΟΥ-ϩΡΟ†, или в значении «как (какой-то) призрак», и тогда \*(ϩ)Π-ΟΥ-ϩΟΡ† (scil. ϩΟΡ†ϩ)<sup>13</sup>, или в значении «по необходимости», и тогда \*ϩΠ-ΟΥ-ϩΤΟΡ (= \*ἐξ

<sup>6</sup> Ранее издатели, хотя и считаясь с возможностью («much less likely») того, что за этим словом может скрываться форма ϩΟΡ†ϩ со значением «apparition» (см. след. прим.), почти безоговорочно видели в этом слове бохайрское ϩΡΟ†, «ребенок, дитя» и переводили сочетание ΠϩΡΟ† «as a child», приводя примеры явления Иисуса апостолам в виде ребенка из других гностических текстов (Kasser et al., 2006, 20, прим. 7); ср. также: King, 2007, 109 «as a child» и 126–127 комм. ad loc. = Meyer, 2007, 53; см. немецкие переводы: «als Kind» (Plisch, 2006, 7), «als Kind(?)» (Brankaer-Bethge, 2007, 263); «als 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. παις, παιδιον и т.п. греческого оригинала), следует заметить, что в коптских гностических текстах для этого понятия применительно к явлению Иисуса в образе «ребенка» используются другие слова. Так, например, в *АнИн* 21.4 (*BG* 2) «ребенок» переводится словом ΔΑΟΥ, то же слово находим и в *Зостр* 13.7–8 (*NHC* VIII.1), и в *Аллог* 58.15 (*NHC* XI.3) и т.д.; в *АпокПавл* 18.6, 13–14 (*NHC* V.2) находим сочетание ΚΟΥΕΙ ΦΝΗ. В коптских переводах новозаветных текстов παιδιον передается или как ΦΗΕ ΦΗΗ в саидском (*Мф* 2.8; *Лк* 1.59 et passim), или как ΔΑΟΥ в бохайрском. К тому же автора *ЕвИуд*, кажется, совсем не интересовал вопрос о возможности появления Иисуса в разных образах (ребенка ли, старца или юноши: прием, который часто встречается в различных апокрифических деяниях апостолов; подробно см.: Junod-Kaestli, 88–91; 474–490), для него, как мы увидим ниже, гораздо более важным был вопрос о природе тела Иисуса.

<sup>7</sup> Родольф Кассер в очерке, посвященном диалектным особенностям языка кодекса, говорит о том, что, возможно, мы имеем дело с *ganaqom* (*haraq probable*), но, оставляя вопрос о значении слова открытым, склоняется («nous pensons plus volontiers») к бохайрскому ϩΟΡ†ϩ, «apparition (fantomatique)», отмечая, что в одной неизданной бохайрской рукописи библейского текста (*Аввак* 3.10) слово ϩΡΟ† передает греческое φαντασία (Kasser et al., 2007, 69). См. также: Schenke-Robinson, 2008, 86 с переводом «an apparition».

<sup>8</sup> Предложено в статье: Dubois, 2008, 150 (впервые в докладе 2006 г.) со ссылкой на: Westendorf, 326; ср. Chérix, 2007–2012, 1, прим. 3: «Le sens ΠϩΡΟ† n’est claire. Lire peut-être ΠϩΡΟ† “voilé, caché, incognito”».

<sup>9</sup> Kasser et al., 2007, 185, прим. ad loc. О том, что значение слова остается неясным и не исключено, что перед нами ранее не известное коптское слово, см.: Brankaer-Bethge, 2007, 322; Wurst, 2012, 1226 и прим. 23: «...es kann jedoch auch ganz anderes bedeuten».

<sup>10</sup> См. выше: Dubois, 2008 в прим. 8.

<sup>11</sup> Пример метатезы: ΠΚΟ†Ε (*ЕвИуд* 40.11–12) вместо нормативного ΠΚΟ†Ε (38.20): Chérix, 2007–2012, 1, прим. 3.

<sup>12</sup> Chérix, 2007–2012, 1, прим. 3. Видимо, это чтение, которого Шери придерживался в 2006 г. («contraint»; ср.: Mahé, 2008, 27, прим. 1), принял, не указывая на источник, Тёрнер, снабдивший свою статью переводом *ЕвИуд*, в основе которого, по его словам, лежал перевод: Kasser et al., 2006 и 2007, дополненный собственными исправлениями: «but when necessary» (Turner, 2008, 229, прим. 37 и 230).

<sup>13</sup> И в первом, и во втором случае в греческом оригинале вполне могло стоять ὡς (\*ὡς παιδιον, \*ὡς φαντασία или т.п.), которое в коптском либо оставляется без перевода (ϩΦС; в этом случае следующее за ним существительное ед.ч. не имеет артикля; например, ϩΦС ΠΡΟ†ϩ, ϩΦС ΔΙΚΑΙΟΣ и т.д.; ср. ниже в прим. 18 цитату из *ЕвФил* 57.28 сл.), либо передается оборотом ΠΘЄ + Π родительного падежа — таким образом, можно было бы ожидать либо ϩΦС ϩΡΟ†, либо ΠΘЄ ΠΟΥϩΡΟ†, однако, как будет видно из сле-

ἀνάγκης)<sup>14</sup>. Принимая во внимание сказанное, следует признать, что для всех рассмотренных вариантов толкования текст, скорее всего, неисправен<sup>15</sup>.

Допуская это, я все же склоняюсь к тому, чтобы видеть в сочетании Π̄ζ̄Ρ̄ΟΤ (в результате метатезы из \*Π̄ζ̄ΟΡΤ<Π̄>) указание на явление Иисуса ученикам «в некоем призрачном облиии» (что в греческом должно было бы соответствовать понятиям φάντασμα, φάσμα, φασματώδης, ἐν δοκίσει и т.п.), и основываю свое предположение прежде всего на следующем далее в тексте предсказании Иисуса: «Ибо (γάρ) 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<sup>16</sup>; этот небесный Иисус не отождествляется с земным Иисусом, т.е. с тем человеком, который лишь предоставляет ему подобие тела (во время его земного пребывания), т.е. своего рода форму, во временное пользование; одним словом, земной Иисус является лишь временным носителем Иисуса небесного<sup>17</sup>.

Свидетельство *АпокПетр* (ННС VII.3), который в своем учении о Спасителе находит целый ряд точек соприкосновения с *ЕвИуд*, вносит дополнительную ясность в это представление: здесь Спаситель говорит о своем «бестелесном теле» (ΠΑΣΩΜΑ ΠΕ ΠΑΤΣΩΜΑ) и о том, что по своей природе он является «умным (νοερόν) духом (πνεῦμα), полным сияющего света» (83.7–10) и что его телесная оболочка (σαρκικόν) — лишь видимость, которая является подменой<sup>18</sup> «живого Иисуса» (81.20–21)<sup>19</sup>. Ска-

дующих примеров, в греческом языке при рассказе о «призрачном явлении» Иисуса могла использоваться и конструкция без сравнительного ὅς: см. ниже: Hippol., in *Matth.* 25.24 сл.; Orig., *Cels.* VII. 35. Замечу, что в аналогичной по строению фразе: «Спаситель явился (ἀφουήθη) им (scil. ученикам) не в своем первоначальном образе, но (ἀλλά) как невидимый дух», для «как» используется или сложный предлог ὅραϊ ὅπ (ПремИХ 48.14 /BG 3/), или простой ὅπ (91. 11 /ННС III.4/).

<sup>14</sup> См., например: ὅπ οὐτόρ (ΣΕΝ ΟΥΑΝΑΓΚΗ в бохайрском переводе) для ἐξ ἀνάγκης (2Кор 9.7); те же сочетания для ἐλάναγκες см.: Деян 15.28.

<sup>15</sup> 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 под собой такой опоры и, протапывая свои пути, пользовались языком, еще далеким от унификации.

<sup>16</sup> Автор говорит о том, что «Иисус явился на земле» (33.6–7; см. выше: комм. ad loc.), и для него вопрос о «рождении» или «воплощении» Иисуса не имеет смысла.

<sup>17</sup> Небесный Иисус в *АпокПетр* назван «живым Иисусом» (ΠΕΤΟΝ̄ ῙС: 81.17–18), который при казни покидает свою «плотскую оболочку», т.е. Иисуса земного. В *ЕвИуд* Иисус никогда не назван ни Христом (ΧС в сохранившемся тексте встречается лишь однажды, но применительно не к Иисусу, а к персонажу, имя которого не читается: 52.5–6), ни Спасителем; таким образом, в нашем тексте вместо эксплицитного противопоставления «земной Иисус — небесный Христос/Спаситель» мы находим «человек, который несет Иисуса — (подлинный) Иисус»; ср. также комментарий к этой фразе с многочисленными примерами из гностических текстов: Nagel, 2007, 265–270.

<sup>18</sup> См. выше о слове ψεῖω в главе 4 комм. ad loc. Ср.: «Иисус взял их всех без того, чтобы они узнали (его подлинную природу): ибо не явился он таким, каким был (на самом деле), но явился таким, каким его можно было увидеть, <...> он явился ангелам как (ὅς) ангел, а людям как (ὅς) человек» (...ἀφουήθη εἰς τὸν ἀγγελοῦς ὡς ἀγγελοῦς καὶ πρὸς τοὺς ὡς ὡς: *ЕвФил* 57.28 сл. /ННС II.3/).

<sup>19</sup> И в *ЕвИуд*, и в *АпокПетр* беседа Спасителя с учениками происходит накануне казни, т.е. в центре внимания оказывается его *мишное* 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 (μορφή), но как невидимый

занное в гностических текстах подкрепляется и свидетельствами ересиологов. Так, Василид, учение которого находит многочисленные отголоски и в *ЕвИуд*, и в *Апок-Петр*, утверждал: «Поскольку он (scil. Христос) был Силой *бестелесной* (virtus incorporealis) и являлся Умом (нус = νοῦς) нерожденного Отца, то мог изменяться по своей воле (transfiguratum quae admodum vellet)...» (Iren., *Adv. haer.* I.24.4). Ипполит, толкуя евангельскую притчу, уподобляет различных еретиков рабу, зарывшему свой талант в землю: одни из них не признают божественной природы Христа, считая его «простым человеком» (ψιλὸν ἄνθρωπον)<sup>20</sup>; другие, такие как «Маркион, Валентин и гностики», видят в Христе Бога, но не человека и, не признавая «вочеловечивания» (ἀποβάλλοντα τὴν ἐνανθρώπησιν) и отрывая Слово от плоти (τῆς σαρκὸς ἀποδιασπώντες τὸν λόγον), учат о том, что Христос не на самом деле явился как человек, который нес в себе не человека (πεφαντασιωκέναι <...> ὡς ἄνθρωπον οὐ φορέσαντα ἄνθρωπον), но был скорее неким *призрачным подобием* (scil. человека: ἀλλὰ δόκησιν τινα φασματώδη μᾶλλον γεγενέναι: in *Matth.* 25.24 сл.; Bonwetsch, 209).

Цельс, по свидетельству Оригена, также был уверен в том, что Иисус после своего воскресения явился ученикам как *призрак* (φάσμα μὲν νενομηκέναι τὸν Ἰησοῦν μετὰ τῆν 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 думать, что источником Цельса были непременно гностические тексты, подобные только что приведенным. Такое представление, хотя и не столь явно выраженное, он мог обнаружить и в канонических евангелиях.

Так, после явления Марии Магдалине Иисус явился двум ученикам «в другом образе» (ἐφανέρωθη ἐν ἑτέρῳ μορφῇ: *Мк* 16.12; ср. *Лк* 24.13 сл.; *Ин* 21.4)<sup>21</sup>; 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)<sup>22</sup>. Заслуживает внимания и различие греческих рукописей в рассказе о явлении воскресшего Иисуса ученикам («Они, смутившись и испугавшись, думали, что видят духа»: *Лк* 24.37): вместо πνεῦμα, которое дает большинство рукописей, в кодексе Безы<sup>23</sup> находим φάντασμα/phantasma<sup>24</sup> — чтение, которое принимал и Маркион, подкрепляя им свое понимание природы Христа, а именно: отрицание его «телесной сущности» (ad renuendam corporealem substantiam Christi: *Adv. Marc.* III.8.2) не только после воскресения, но и в земной жиз-

---

дух (ἄρα ὁ πνεῦμα πᾶσα ἡ ζωὴ αὐτοῦ), 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 Христа: «Когда я сошел вниз (scil. в этот мир), никто не увидел меня, ибо я менял свои образы (μορφῇ)» (*2СлСиф* 56.21–25 / *NHC* VII.2/); также не страдает этот Христос и во время казни: «Я не отдался им, как они замыслили, и не испытал никаких страданий; они казнили (κολλάζω) меня, но я не умер на самом деле (ὁ πνεῦμα οὐτάχρη), но лишь *мнимо* (ὁ πνεῦμα πνεῦμα ὡς δόκησει) <...> 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.

<sup>20</sup> Здесь Ипполит, не называя оппонентов по имени, имеет в виду иудео-христиан, которые признавали в Иисусе лишь человеческую природу; см. также: Iren., *Adv. haer.* V.1.3 (полемика с эвионитами).

<sup>21</sup> Ср. рассказ о преображении, где Иисус «изменил свой образ» (μετεμορφώθη ἐμπροσθεν αὐτῶν: *Мк* 9.2; *Мф* 17.2; ἐγένετο <...> τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον: *Лк* 9.29).

<sup>22</sup> 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).

<sup>23</sup> Рукопись, датируемая V в. (евангелия и «Деяния апостолов»), содержит текст на греческом и латинском языках с целым рядом интересных разночтений. Принятое обозначение: D<sup>ca</sup>.

<sup>24</sup> Чуть далее (D<sup>ca</sup>: *Лк* 24.39) Иисус, объясняя ученикам, что он не «призрак», говорит: «Пошупайте меня и увидите, что дух плоти <...> не имеет», — используя здесь πνεῦμα/spiritus как синоним φάντασμα.

ни<sup>25</sup>. 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)<sup>26</sup>, заметим при этом, что φάντασμα в бохайрском переводе передается именно словом ʒORTʒ<sup>27</sup>. Об изменяющейся (от материальной к бестелесной) природе тела земного Иисуса говорится и в апокрифических деяниях апостолов; так, например, 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 παχεὶ σώματι προσέβαλλον ἄλλοτε δὲ πάλιν ψηλαφώντός μου αὐτὸν ἄυλον ἦν καὶ ἄσώματον τὸ ὑποκείμενον καὶ ὡς μηδὲ ὄλωϛ ὄν: *Act. Joh.* 93)<sup>28</sup>.

В предложенном комментарии я не настаиваю на окончательном ответе на вопрос о значении этого темного слова<sup>30</sup>, но после рассмотрения всех ранее предложенных возможностей его толкования предлагаю лишь наиболее, на мой взгляд, правдоподобное, согласно которому ʒPOT в этом пассаже означает «призрак».

## Сокращения

*BG* — Берлинский гностический кодекс

*NHC* — Рукописи из Наг Хаммади

*Act. Joh.* — апокрифические «Деяния Иоанна»

*Аллог* — «Аллоген» (*NHC* XI.3)

*АпИи* — «Апокриф Иоанна» (*BG* 2)

*АпокПавл* — «Апокалипсис Павла» (*NHC* V.2)

*АпокПетр* — «Апокалипсис Петра» (*NHC* VII.3)

*ЕвИуд* — «Евангелие Иуды» (*Codex Tchacos* 3)

*ЕвФил* — «Евангелие от Филиппа» (*NHC* II.3)

*Зостр* — «Зостриан» (*NHC* VIII.1)

*ПремИХ* — «Премудрость Иисуса Христа» (*BG* 3, *NHC* III.4)

*2СлСиф* — «2-е Слово великого Сифа» (*NHC* VII.2)

<sup>25</sup> Полемика с учением Маркиона о «призрачности плоти» Христа (*phantasma carnis: Adv. Marc.* IV.42.7) пронизывает весь трактат Тертуллиана, для которого «подлинность плоти» Христа была краеугольным камнем веры (*de corporis autem veritate quid potest clarius?: ibid.* IV.43.6). Впрочем, кажется, и сам Тертуллиан пользовался новозаветным текстом, в котором вместо *spiritus* стояло *phantasma*; так, разбирая и волно цитируя пассаж *Лк* 24.37 (*haesitantibus eis, ne phantasma esset, immo phantasma credentibus: ibid.*), он использует *phantasma*, даже не упоминая о чтении *spiritus*. К полемике с Маркионом и с теми, кто утверждал, что «плоть Христа была мнимой» (*carnem Christi putativam: Carn. Christ.* 1.4), т.е. с докматами, Тертуллиан не раз возвращался в своих сочинениях, отстаивая веру в то, что «плоть Христа была человеческой и взятой от человека, а не духовной или душевной, не звездной и не воображаемой» (...*carnis humanae et ex homine sumptae, et non spiritalis, sicut nec animalis nec siderae nec imaginariae /= φανταστικός* или т.п./: *ibid.* 15.2).

<sup>26</sup> 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 Anderstandenen beschrieben* /vgl. *Joh.* 21.1–14/»: Schweizer, 1989, S. 75).

<sup>27</sup> В саидской версии φάντασμα оставлено без перевода. Ср. иной оттенок значения ʒORTʒ в *Исаия* 28.7 (бох.) для передачи греч. φάσμα, которое, в свою очередь, является переводом евр. פֶּחַר, означающего в этом контексте «видение» (*Gesenius*, 1205b, s.v.); ср. פֶּחַר, т.е. «сон», как перевод φάσμα в саидской версии.

<sup>28</sup> Глагол ψηλαφῶ «щупаю» в новозаветных текстах используется тогда, когда нужно подчеркнуть именно телесность Иисуса; ср.: *Лк* 24.39 (см. выше: прим. 24) и *Ии* 1.1.

<sup>29</sup> Подробнее об этом представлении в «Деяниях Иоанна» см.: Junod–Kaestli, 474–493; текст: *ibid.* 197. σῶμα ἄσώματον этого пассажа следует сравнить с σῶμα πᾶσιςσῶμα в *АпокПетр* 83.7–10 (см. выше).

<sup>30</sup> Здесь мы имеем дело еще с одним наглядным примером того, что перевод того или иного ранее не засвидетельствованного коптского слова зачастую не идет дальше гипотезы, если в нашем распоряжении нет греческого оригинала.

## Литература

- Brankaer–Bethge — Codex Tchacos. Texte und Analysen. Hrsg. von J. Brankaer und H.-G. Bethge. Berlin–N. Y.: Walter de Gruyter, 2007 (TU, 161).
- Cherix, 2007–2012 — *Cherix P.* Evangile de Judas. Introduction, texte, index analytique. 2007–2012. — <http://www.coptica.ch/5801/816601.html>.
- Dubois, 2008 — *Dubois J.-D.* L'Évangile de Judas et la tradition basilidienne // Gospel of Judas, 145–154.
- Gesenius — *Gesenius W.* Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Begonnen von D.R. Meyer, bearb. u. hrsg. von H. Donner. 18. Aufl. Berlin–Heidelberg: Springer-Verlag, 2009.
- Gospel of Judas — The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas. Paris, Sorbonne, October 27<sup>th</sup>–28<sup>th</sup>, 2006. Ed. by M. Scopello. Leiden–Boston: Brill, 2008 (NHMS, 62).
- Junod–Kaestli — Acta Iohannis. Vol. 1–2. Cura E. Junod et J.-D. Kaestli. Turnhout, Brepols, 1983 (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 1–2).
- Kasser et al., 2006 — The Gospel of Judas from Codex Tchacos. Ed. by R. Kasser, M. Meyer and G. Wurst. Washington, National Geographic, 2006.
- Kasser et al., 2007 — The Gospel of Judas together with the Letter of Peter to Philip, James, and the Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition. Coptic text Edited by R. Kasser and G. Wurst. Introductions, Translations, and Notes by R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, and Fr. Gaudard. Washington, National Geographic, 2007.
- Mahé, 2008 — *Mahé J.-P.* Mise en scène et effets dramatiques dans l'Évangile de Judas // *Gospel of Judas*, 23–32.
- Meyer, 2007 — *Meyer M.* Judas. The Definitive Collection of Gospels and Legends about the Infamous Apostle of Jesus. N. Y.: HarperCollins, 2007.
- Nagel, 2007 — *Nagel P.* Das Evangelium des Judas // *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*. Bd. 98, 2007, 213–276.
- Nagel, 2009 — *Nagel P.* Das Evangelium des Judas — zwei Jahre später // *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*. Bd. 100, 2009, 101–138.
- Pagels–King, 2007 — E.H. Pagels & K.L. King. Reading Judas. The Controversial Message of the Ancient Gospel Judas. L.: Penguin Books, 2007.
- Plisch, 2006 — *Plisch U.-K.* Das Evangelium des Judas // *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 10, 2006, 5–14.
- 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* // *Journal of Coptic Studies*, 10, 2008, 63–98.
- Schweizer, 1989 — Das Evangelium nach Markus. Übersetzt u. erklärt von E. Schweizer. 17. durchgesehene Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- Turner, 2008 — *Turner J.D.* The Place of the *Gospel of Judas* in Sethian Tradition // *Gospel of Judas*, 187–237.
- Westendorf — Koptisches Handwörterbuch. Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag, 1965.
- Wurst, 2012 — *Wurst G.* Das Judasevangelium (CT 3) // 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, 1220–1234.

## Summary

A.L. Khosroyev

### Once More on the ⲛⲁⲢⲟⲧ (*Gospel of Judas* 33. 18–21)

The paper deals with the interpretation of a dark word which one finds at the beginning of the *GospJud*. The author, on the basis of the vast collection of examples from the early Christian texts, argues that the word means a “phantom, apparition” and is very important for the understanding of the theological concept (that is *docetism*) underlying the writing.