

*Ф. С. Литвинов*

## **Светильник тела и внутренняя тьма. Критико-экзегетическое исследование Мф 6:22-23 в контексте Q документа**

В статье исследуется речение Иисуса Христа в Мф. 6:22-23, процесс его передачи из документа Q и его редакции до окончательной формы в Евангелиях от Матфея, Луки и Фомы. В статье проводится экзегетический анализ Мф. 6:22-23, учитывая предыдущий анализ редакционной работы евангелиста. В заключение предлагается возможная реконструкция арамейской Vorlage греческого текста Мф. 6:22-23.

*Ключевые слова:* арамейские источники Евангелий, Синоптические Евангелия, Документ Q, Евангелие от Фомы, критика редакций (Redaktionsgeschichte), интертекстуальность, новозаветная этика.

### **Введение**

Мф. 6:22-23 является одним из самых загадочных пассажей в Евангелии от Матфея<sup>1</sup>. Экзегеты предлагали различные интерпретации этого пассажа. В данной статье мы

---

*Литвинов Федор Сергеевич, выпускник Института теологии БГУ, лицензиат в Священном Писании Папского библийского института (Рим), докторант Мюнхенского университета Людвиг-Максимилиана (Германия).*

<sup>1</sup> В данной статье мы будем использовать традиционное обозначение для Евангелий – Мф., Мк., Лк., Ин. – под которыми мы будем понимать не только само Евангелие, но и автора / редактора / составителя.

поставили задачу интерпретации речения, или притчи<sup>1</sup>, исходя, прежде всего, из литературного контекста. Наше исследование включает метод *анализа редакций* (Redaktionsgeschichte), *синоптический* и *интертекстуальный* методы, а также попытку *реконструкции* формы *логики*<sup>2</sup> как можно более приближенной к оригиналу Q с целью лучше понять подлинное значение и богословие евангелиста Матфея. Мы начнем с изложения базовой информации об источнике Q, затем перейдем к критическому анализу различных вариантов логики, фокусируясь, прежде всего, на Мф. 6:22-23, после чего дадим краткий экзегетический богословский анализ и предложим нашу реконструкцию логики.

### Вводная информация о документе Q

В 1830 году немецкий философ С. Н. Weisse<sup>3</sup> представил гипотезу, согласно которой Мф. и Лк. пользовались Мк. как основой, но употребляли и другой, общий *источник* (*die Quelle*). Далее, в 1863 году гипотезу разработал<sup>4</sup> Н. J. Holtzmann<sup>5</sup>, начиная с которого данная гипотеза, можно сказать, превратилась в теорию и сейчас принимается большинством новозаветных ученых. С самого начала ее распространения, различными учеными предлагались попытки реконструкции утерянного источника, начиная от A. von Harnack<sup>6</sup> до *The Critical edition of Q*<sup>1</sup>, созданного на современном этапе в The International Q Project.

---

<sup>1</sup> Термин «притча» многозначен в Новом Завете, поэтому не стоит относить к нему только истории, содержащие сюжет.

<sup>2</sup> От греч. λόγος, «речение».

<sup>3</sup> WEISSE, С. Н. *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet* / С. Н. WEISSE. Leipzig, 1838.

<sup>4</sup> Ссылаясь в том числе на Папия Иерапольского, который упоминает о собрании «речений» Господа (τὰ λόγια), которые составил Матфей (Евсевий Кесарийский. *Церковная история* 3.39 §16).

<sup>5</sup> HOLTZMANN, Н. J. *Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter* / Н. J. HOLTZMANN. Leipzig, 1863.

<sup>6</sup> HARNACK, A. *Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas* / A. HARNACK. Leipzig, 1907.

На данный момент под источником Q понимается собрание изречений Иисуса из Назарета, в котором также присутствуют несколько притчей и один рассказ об исцелении. Возможно, формирование источника могло быть начато еще при жизни Иисуса из Назарета<sup>2</sup>, но скорее всего сам документ был составлен уже после Его смерти.

### Возможна ли реконструкция документа?

Реконструкция документа отталкивается от общего материала Мф. и Лк., хотя и не всегда. Здесь мы перечислим аргументы *в пользу* гипотезы существования Q:

1. *Вербальные совпадения*: например, рассказ об искушениях (Q 4,1-13), слова об Иоанне (Q 7,24-28), суд над Иерусалимом (Q 13,34-35)<sup>3</sup>.

2. В случае, когда текст не совпадает, решение такое: Мф. и Лк. *редактировали* также и Мк., поэтому они пользовались такой же техникой и с Q<sup>4</sup>.

3. Иногда материалы Q в Мф. и Лк. совпадают по порядку (например, рассказ о миссии учеников в Мф. 10 и Лк. 10, речь против нынешнего поколения в Мф. 12 и Лк. 11).

4. *Дублирование* Мк. и Q. Есть примеры, когда Мф. и Лк. приводят речение два раза – по Мк. и по Q (напр. «ибо кто имеет, тому дано будет...» Мк. 4:25 = Мф. 13:12; Лк. 8:18, а затем в Мф. 25:29; Лк. 19:26).

---

<sup>1</sup> ROBINSON, J. M.; HOFFMANN, P., KLOPPENBORG, J. S. *The Critical Edition of Q: Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas* / J. M. ROBINSON, P. HOFFMANN, J. S. KLOPPENBORG. Leuven, 2000.

<sup>2</sup> Такой позиции придерживается G. Theißen. Согласно его теории, источник Q использовался странствующими проповедниками-харизматиками еще при жизни Иисуса (THEIßEN, G. *The New Testament: History, Literature, Religion*, trans. J. Bowden / G. THEIßEN. London, 2003. P. 34 и далее.

<sup>3</sup> Условная нумерация отрывков из Q приводится согласно Лк., так как большинство ученых считает, что Лк. сохранил порядок логий ближе к Q, нежели Мф.

<sup>4</sup> В некоторых случаях есть возможность предположить, что они пользовались разными версиями Q. Cf. Мф. 22:1-14 и Лк. 14:15-24.

5. *Однородность материала.* За исключением рассказа об исцелении раба центуриона, весь документ состоит из речений Иисуса<sup>1</sup>.

В качестве главного аргумента *против* существования Q представляются доказательства того, что Лк. использовал Мф. Если это так, то логично задать несколько вопросов:

1. Исходя из данной предпосылки, Лк. разобрал весь материал Мф. и создал на этой базе свое Евангелие, очень отличное от Мф. как по структуре, так и по богословским акцентам.

2. Мф. располагает учение Иисуса по 5 речам<sup>2</sup>. Следовательно, Лк. разделил эти речи и расставил материал в совершенно разных местах.

3. Если Лк. знал Мф., почему не следовал его редакции Мк., а редактировал материал Мк. самостоятельно<sup>3</sup>?

4. Лк. сохраняет порядок изложения событий по Мк., почему не сделал этого с материалом из Мф.?

5. Еще одним серьезным аргументом против существования Q являлось отсутствие примеров подобной литературы, то есть *собрание речений*, в раннем христианстве. В качестве обратного факта выступает важное свидетельство *Евангелия от Фомы*<sup>4</sup>. Тексты, содержащие это Евангелие, были найдены в Египте сначала в форме отрывков папируса<sup>5</sup>, на котором сохранился текст речений на греческом, а затем полный текст на коптском языке<sup>6</sup>. Важность находки

---

<sup>1</sup> Этот рассказ принадлежал очень ранней традиции, так как рассказ об исцелении сына царедворца в Ин. 4:46-53 находится в параллельной связи с материалом Мф. и Лк. Несмотря на то, что форма *рассказа* уникальна для Q, тематически рассказ подходит остальному материалу, где язычники ставятся в пример неверующим иудеям.

<sup>2</sup> Мф. 5:1 – 7:29, 9:36 – 11:1, 13:1-53, 18:1 – 19:1, 23:1 – 26:2.

<sup>3</sup> Это хорошо видно особенно в рассказе о Страстях.

<sup>4</sup> Далее: ЕвФом.

<sup>5</sup> *Oxyrhynchus Papyri* (Р. Оху. 1, Р. Оху. 654, Р. Оху. 655), опубликованные в 1897 году. Они датируются 130-250 годами по Р. Х.

<sup>6</sup> *CG II*, в Наг-Хаммади в 1945 году. Датируется 340 годом по Р. Х.

ки заключалась в том, что на примере этого текста мы увидели, что ранние христиане могли пользоваться текстами, которые представляют собой сборник речений Иисуса Христа, а не связный рассказ. Многие ученые посчитали эту находку еще одним доказательством существования Q<sup>1</sup>.

### Характеристика документа Q

Q состоял примерно из 230 стихов. Составлен он был, возможно, в Галилее или Иерусалиме, или же в другом месте, но обязательно в Палестине, о чем говорит семитский характер греческого языка, а также темы, которые помещают Q в контекст иудаизма эпохи Второго Храма. Соответственно, временем составления документа считается 40-60 годы по Р. Х.

Некоторые ученые разделяют в нем несколько литературных слоев, или редакций: ранний слой, соответствующий жанру премудрости; более поздний слой апокалиптических речений<sup>2</sup>. Некоторые считают, что Q дает доступ к оригинальным речениям Иисуса, и, следовательно, в нем содержится центр христианства<sup>3</sup>. Также Q являет нам многообразие раннего христианства: важность фигуры Иоанна Крестителя; Иисус, изображающийся как Премудрость<sup>4</sup>; отсутствие материалов о смерти и воскресении Иисуса<sup>5</sup>.

Некоторые ученые предположили, что так как Q является ранним документом, то и написан он был на арамейском языке<sup>6</sup>. Папий Иерапольский говорит о том, что

---

<sup>1</sup> Некоторые же считают, что автор ЕвФом использовал уже канонические Евангелие, в том числе и Ин.

<sup>2</sup> См.: KLOPPENBORG, J. *Q, The Earliest Gospel. In Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus* / J. KLOPPENBORG. London, 2008.

<sup>3</sup> Например, HARNACK von, A. *Sprüche und Reden Jesu* / A. von HARNACK. Leipzig, 1907.

<sup>4</sup> «И оправдана премудрость всеми чадами ее» (Q 7,35).

<sup>5</sup> А это говорит о ранней дате составления документа, то есть возможно еще и при жизни Иисуса.

<sup>6</sup> См.: CASEY, M. *An Aramaic Approach to Q* (SNTS.MS 122). Cambridge, 2002.

«Матфей записал τὰ λόγια Господа по-еврейски, а интерпретировал их кто как умел»<sup>1</sup>. По сути все гипотезы, которые отстаивают приоритет арамейского, ссылаются на это изречение. Против гипотезы о том, что за Мф. и Лк. лежит арамейский первоисточник, говорит первый пункт аргументов в пользу существования документа. Вербальные совпадения Мф. и Лк. свидетельствуют о том, что они пользовались греческим текстом, а не арамейским.

### Экспозиция Логии по Мф. 6:22-23

<sup>22a</sup> Ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός.

<sup>22b</sup> ἔὰν οὖν ἦ ὁ ὀφθαλμός σου ἄπλοῦς, <sup>22c</sup> ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται.

<sup>23a</sup> ἔὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ, <sup>23b</sup> ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται.

<sup>23c</sup> εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, <sup>23d</sup> τὸ σκότος πόσον.

<sup>22a</sup> *Светильником тела является глаз.*

<sup>22b</sup> *Если твой глаз чист, <sup>22c</sup> то все твоё тело будет светиться.*

<sup>23a</sup> *Но если твой глаз плох, <sup>23b</sup> то все твоё тело будет во тьме.*

<sup>23c</sup> *Итак, если свет внутри тебя – тьма, <sup>23d</sup> то как велика тьма?*<sup>2</sup>

Дискурс открывается вводной фразой 6:22a, представляющей тему, которая будет развиваться далее. Синтаксически фраза является именительной, что придает ей явный семитский оттенок. Субъектом/подлежащим фразы является ὁ ὀφθαλμός, именительным сказуемым – ὁ λύχνος. Далее мы находим две антитетические конструкции, которые описывают два вида глаз (6:22bc – 6:23ab).

Антитеза вводится выражающим условие (conditional conjunction) союзом ἔὰν, который выражает вероятную возможность (eventuality of probability). Контраст двух ус-

---

<sup>1</sup> См. выше.

<sup>2</sup> В данной статье все переводы – автора.

ловных союзов –  $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu\ \acute{\omicron}\acute{\upsilon}\nu$  /  $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu\ \delta\acute{\epsilon}$  – формирует антитетическое выражение:  $\acute{\omicron}\acute{\upsilon}\nu$  имеет отношение к аподозису и, следовательно, показывает, что необходимо последует за предшествующим условием, в то время как  $\delta\acute{\epsilon}$  имеет отрицательно-негативный оттенок и создает контраст двух параллельных фраз<sup>1</sup>.

Глагол в протазисе стоит в сослагательном наклонении, настоящем времени, что подчеркивает условный аспект действия; в аподозисе глагол стоит в будущем времени, хотя в версии Лк. в 11:34 глагол стоит в настоящем времени. Это объясняется очевидным семитским влиянием, так как будущим временем в греческом языке обычно переводят арамейский *yiqtol*. Таким образом, сама форма логики следует типичной ветхозаветной формулировке, построенной по принципу *условия-следствия*, которая использовалась в законодательном или же поучительно-увещательном контексте (напр., в Исх. 15:26; Лев. 1:3<sup>2</sup>).

Последняя фраза логики (6:23cd) использует похожую антитетическую конструкцию, которая создает впечатление, что она продолжает дискурс, начатый в предыдущем пассаже. Протазис вводится подобной союзной конструкцией ( $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\ \acute{\omicron}\acute{\upsilon}\nu$ ), но имеет слегка другой смысловой оттенок. В данном контексте союз  $\acute{\epsilon}\acute{\iota}$  выполняет функцию вопросительной частицы, не вводя необходимого условия для того, что следует затем в аподозисе, но начиная риторический вопрос, который открывается вопросительным прилагательным  $\pi\acute{\omicron}\sigma\acute{\omicron}\varsigma$ .

---

<sup>1</sup> THAYER, J. H. *A Greek-English Lexicon of the New Testament* / J. H. THAYER. Edinburgh, 1908. P. 125, 162, 464.

<sup>2</sup> אַם־עֲלֶה קָרַבְנוּ מִן־הַבְּקָר וְכָר תְּמִים יִקְרִיבֵנוּ (Лев. 1:3). LXX:  $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu\ \acute{\omicron}\lambda\omicron\kappa\alpha\upsilon\tau\omicron\mu\alpha\ \tau\acute{\omicron}\ \delta\acute{\omega}\rho\omicron\nu\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\acute{\omega}\nu\ \beta\omicron\acute{\omicron}\nu\ \acute{\alpha}\rho\sigma\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\mu\omega\mu\omicron\nu\ \pi\rho\sigma\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota$ . В еврейском и греческом текстах идентичная конструкция: протазис  $\text{אם־עלה}$  /  $\acute{\epsilon}\acute{\alpha}\nu$  + именное придаточное – аподозис: не прямое дополнение + глагол в *yiqtol* / будущем времени.

## Предположительная реконструкция логики<sup>1</sup>

Судя по теме логики, Мф. 6:22-23 / Лк. 11:34 должны быть продолжением речений Мф. 5:15 / Лк. 11:33<sup>2</sup> в Документе Q. Если Лк. в общем сохраняет порядок речений в Q, то Мф. меняет его согласно своей цели<sup>3</sup>. Вербальное соответствие является самым главным аргументом в этом контексте. За притчей о светильнике в Мф. 5:15 / Лк. 11:33 должно было следовать пояснение, что именно является светильником. Ключевое слово *λύχνος* и вербальная связь между предложениями Q 11,33 и 34 проясняет нарративную связь, таким образом порядок речений в Мф. (5:15 – 6:22-23) является вторичным<sup>4</sup>.

22a. Этот стих находится в обеих версиях и в Мф., и в Лк. Состав стиха практически идентичен, за исключением добавления местоимения *σοῦ* в Лк. Если бы местоимение присутствовало в оригинале, почему Мф. решил убрать его, ведь в последующих стихах мы видим его наличие (22bc, 23). В материале из Мф. 5:15 (Q 11,33) субъект, о котором говорит предложение, стоит в третьем лице<sup>5</sup>, следовательно пояснительный комментарий Мф. 6:22a должен так же продолжаться в третьем лице. Таким образом, Мф. 6:22a

---

<sup>1</sup> Для удобства работы с текстом читателю предлагается синоптическая схема в конце статьи, в которой представлены три версии логики по Мф., Лк. и ЕвФом, а также два варианта древнего сирийского перевода Мф. 6:22-23, которые помогают реконструировать арамейский вариант предложения.

<sup>2</sup> Мф. 5:15: οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τίθεισιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ.

Лк. 11:33: οὐδεὶς λύχνον ἄψας εἰς κρύπτειν τίθεισιν [οὐδὲ ὑπὸ τὸν μόδιον] ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν, ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι τὸ φῶς βλέπωσιν.

<sup>3</sup> ROBINSON, J. et al. ed. *The Critical Edition of Q* / ROBINSON et al. ed. Leuven, 2000. P. 256-258. Далее – IQP.

<sup>4</sup> «Positioning <...> accords with the focus of 6:22-23 upon inner dispositions» (KLOPPENBORG, J. S. *The Formation of Q* / J. S. KLOPPENBORG. Philadelphia, 1987. P. 134).

<sup>5</sup> Мф. 5:15: οὐδὲ καίουσιν – 3 pers. plur.; Лк. 11:33: οὐδεὶς λύχνον ἄψας – part. nom. sg.



следует признать более оригинальным, а Лк. 11:34 вторичным<sup>1</sup>.

Если писатель/редактор<sup>2</sup> ЕвФом при составлении своего текста использовал Синоптические Евангелия в их финальной форме, может сложиться впечатление, что автор полностью переработал и изменил оригинальный смысл логики (ЕвФом 24.3а). Так как версии Мф. и Лк. являются практически идентичными по формулировке, возникает необходимость заключить, что именно такой вариант логики содержался в самом Q, и ЕвФом изменило формулировку, исходя из своих собственных идей и предпосылок<sup>3</sup>. Таким образом, параллелизм всех трех версия находится только в начале стиха: ключевые слова – φῶς, λύχνος. Мф. и Лк. почти полностью зависят от Q.

22b отсутствует в ЕвФом. В то же время имеются небольшие различия в тексте Мф. и Лк.: вводное выражение ἐὰν οὖν в Мф., передано как ὅταν у Лк. В некоторых случаях Мф. и Лк. соответствуют друг другу в выборе ἐὰν, а не другого союза: Мф. 5:46-47 / Лк. 6:33-34; Мф. 8:19 / Лк. 9:57<sup>4</sup>. Данные союзы часто являются взаимозаменяемыми и имеют схожее значение. В то же время, оба союза соответствуют арамейскому подчинительному союзу ܐܢܐܘܢ<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> IQP в логии Q 11,33 также следует версии Мф. (Р. 256). В варианте Лк. можно увидеть зависимость от параллельного предложения в Мк. 4:21, что затрудняет процесс реконструкции.

<sup>2</sup> Все зависит от индивидуального подхода ученого к этому документу.

<sup>3</sup> Далее будут замечания о том, является ли ЕвФом 24.3 вообще параллелью к Мф. 6:22-23 (Q 11,34-35).

<sup>4</sup> Мф.: ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε... (5:46), καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε... (5:47); Лк.: καὶ εἰ ἀγαπᾶτε... (6:32), καὶ [γὰρ] ἐὰν ἀγαθοποιοῦτε... (6:33), καὶ ἐὰν δαίνισθε... (6:34). Мф. 8:19 и Лк. 9:57: ... ἐὰν ἀπέρχῃ.

<sup>5</sup> Или же еврейскому ܐܢܐܘܢ. Нужно отметить, что в LXX ܐܢܐܘܢ в значении условия почти всегда переводится εἰ или ἐὰν. Ὅταν почти всегда используется для перевода конструкций с ܐܢܐܘܢ (см.: MURAOKA, T. *A Greek ≈ Hebrew/Aramaic Two-way Index to the Septuagint* / T. MURAOKA. Louvain, 2010. P. 33, 149). В библейском арамейском использовалась частица ܐܢܐ (Дан. 2:5).

Я считаю, что вариант чтения Мф. является более оригинальным (против D. Allison<sup>1</sup>), потому что *éav* семантически лучше соответствует арамейскому союзу<sup>2</sup>. Стилистически, Мф. чтение имеет причинно-следственные коннотации, в то время как Лк. обобщает всю ситуацию, ставя все во временной контекст (*ótav/élav*)<sup>3</sup>.

22с. Мф. и Лк. воспроизводят практически идентичный текст. Лк. добавляет союз *каí* ради стилистической связи между двумя предложениями. Главное отличие двух версий заключается в употреблении глагола *éivai*. Мф. следует согласованию времен и после конъюнктива в 6:22b ставит форму глагола в будущем времени. Это является примером так называемого «гномического будущего», которое вместе с условным предложением выражает гипотетическую возможность. Лк. же использует темпоральное придаточное, которому также предшествует конъюнктив (11:34b), и подчеркивает повторяющийся аспект действия, используя настоящее время.

Надо заметить, что оба высказывания соответствуют еврейской конструкции выражений *נִסְּ + yiqtol* (в протазисе) + *yiqtol/w<sup>2</sup>qatalti*<sup>4</sup> (в аподозисе). Сирийские версии демонстрируют похожие конструкции, но разнятся между собой. *Peuumma*: *ܐܘܪܝܢܐ + yiqtol* в протазисе – *ܐܘܪܝܢܐ +* именительное



---

<sup>1</sup> По его мнению, Лк 11:34b является оригинальным чтением, потому что Мф. предпочитает *éav* даже в Марковом материале (ALLISON, D. C. *The Eye is The Lamp of the Body* / D. C. ALLISON // NTS 33. Cambridge, 1987. P. 71).

<sup>2</sup> И даже фонетически, что тоже могло сыграть роль, если Q<sup>Mt</sup> было документом на арамейском языке, что, тем не менее, сомнительно.

<sup>3</sup> С такой же проблемой столкнулись Сирийские переводы Лк., поэтому в 11:34d переводчик заменил *ܐܘܪܝܢܐ* («когда») на *ܐܘܪܝܢܐ* («если»). KIRAZ, G. *Comparative Edition of the Syriac Gospels*. Vol. 3 / G. KIRAZ. Leiden, 1996. P. 235.

<sup>4</sup> В добавлении *каí* в версии Лк. можно как раз увидеть влияние формы *w<sup>2</sup>qatalti*, но очень сомнительно то, что Q<sup>Lk</sup> мог содержать подобное. Если Q все-таки был изначально составлен на семитском языке (ср. Папий), то этим языком был скорее всего арамейский, в котором отсутствуют конструкции типа *wauyiqtol*.

предложение; это более похоже на греческую версию Лк., где настоящее время стоит в аподозисе. *Vetus Syra*:  + *yiqtol* в протазисе –  + *yiqtol* в аподозисе. Таким образом, скорее версия Мф. является оригинальной, так как она ближе по стилю к семитской базе.

В ЕвФом 24.3*ab* мы находим парафраз логики. В понимании автора, свет просвещает не тело, но всю вселенную. Направление света идет не снаружи внутрь – от глаза к телу, но в другом направлении – изнутри в остальной космос, соответственно пониманию тогдашней философии<sup>1</sup>. В ЕвФом 24.3*ab* присутствует проблема с термином *ḡmōuein*. Обычно его переводят как «просвещенный»<sup>2</sup> человек». *Par. Oxy.* 655 (Frag. D, line 1) может быть реконструирован как *ἔν ἀνθρώπῳ φωτεῖνῳ*. Zöckler уверен, что именно такое выражение стояло в Vorlage коптского текста ЕвФом<sup>3</sup>. Здесь видна очевидная связь с Мф. 6:22а, хотя присутствует разница в направлении света. Отсутствие фразы о светильнике в ЕвФом не стоит объяснять как вторичную редукцию<sup>4</sup>, хотя это можно и привести в качестве аргумента против связи логики. Тем не менее, ЕвФом 24.3*b* и Мф. 6:22с / Лк.11:34с связаны терминами *φωτίζει* and *ἔλον*<sup>5</sup>.

23*ab*. Как и в предыдущем стихе, Мф. использует условный союз (*ἐάν*), который отражает семитский тон всего высказывания. Антитетический характер и повторение терминов (*ὁ ὀφθαλμός*, *ἔλον*) может говорить в пользу того, версия Мф. ближе к оригиналу Q, или даже буквально повторяет его. В этом случае, мы должны считать, что Q был

---

<sup>1</sup> BETZ, H. D. *Matt.6:22-23 and Ancient Greek Theories of Vision* / H. D. BETZ // *Essays on the Sermon on the Mount* / trans. L. L. Welborn. Philadelphia, 1985.

<sup>2</sup> В смысле «освещенный», а не «образованный».

<sup>3</sup> ZÖCKLER, T. *Jesu Lehren im Thomasevangelium* / T. ZÖCKLER. Leiden, 1999. P. 92.

<sup>4</sup> ZÖCKLER, T. *Jesu Lehren im Thomasevangelium*. P. 93. Это может объясняться опять же другим вариантом логики в греческой Vorlage коптского текста.

<sup>5</sup> Хотя в этой логике можно увидеть связь с Мф. 5:16: *οὕτως λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων*.

тщательно структурированным документом, составитель которого пользовался литературными приемами своего времени. Тем не менее, Лк. 11:34*de* короче, и поэтому возникает вопрос: зачем Лк. стал бы укорачивать предложение, которое было уже и так законченным? Возможно стоит согласиться с Allison'ом с принятием того факта, что в данном случае версия Лк. является более оригинальной Q<sup>1</sup>.

В ЕвФом 24.3*c* параллель 23*ab* отсутствует в той форме, в какой он присутствует в Мф. и Лк. В *ἐὶν* можно увидеть отсылку 23*a*, но в таком случае мы опять видим параллельную фразу, а не параллельную логику.

23*c* является самым проблематичным фрагментом. Мф. создает оксюморон, который кажется противоречит тому, что было сказано до этого. Согласно идеям, распространенным в иудаизме эпохи Второго Храма, есть только два пути: один путь света, другой – тьмы (IQS 3,20-21; 25), или жизнь, или смерть. Мф. парадокс противоречит этой идее: как может существовать свет, который может затемнять тело? Если мы понимаем, что свет в человеке не свет, но тьма (как в Лк. 11:35), это значит, что в злом глазу нет места для света, и, таким образом, его нет и во всем теле.

Я считаю, что оригинальной формулировкой было просто τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, вероятно, с союзом οὖν, чтобы закончить предложение – «но свет, который в тебе есть тьма». Если логия выглядела так, то этим можно объяснить различия в имеющихся версиях. Мф. сделал добавление, чтобы подчеркнуть жадность и зависть внутри человека<sup>2</sup>. Таким образом, я не согласен с *Критическим изда-*

---

<sup>1</sup> ALLISON, D. C. *The Eye is The Lamp of the Body*. P. 72. С этим тоже можно поспорить, так как Лк. делает пропуски и в материале Мк. не только на уровне фраз, но и целых сцен. В качестве иллюстрации можно взять сцену бичевания Иисуса в Мк. 15:16-20, которая отсутствует в Лк., хотя на нее есть аллюзии в Лк. 23:16.

<sup>2</sup> Примером тенденции Мф. к добавлению поговорки в конце логики является Мф. 6:34, присоединенный к Q 12,31. Как и в нашем примере, содержание поговорки не обязательно следует той же идее, что и сама логия, но обычно следует той же терминологии – ключевым словом для Мф. 6:25 и 6:34 является *μερῦνῶ*.

нием Q, что Мф. 6:23d является частью оригинального чтения<sup>1</sup>. В свою очередь Лк. добавил императив σκόλει, чтобы продолжить поучительный тон. Лк. 11:36 также является добавлением, поясняющим речение<sup>2</sup>. ЕвФом, которое ранее показало сильное отличие от оригинальной версии Q, в последнем стихе довольно близко к варианту, предложенному нами<sup>3</sup>.

### Экзегетический комментарий

В Мф. наши стихи располагаются в контексте учения об отношении к богатству (Мф. 6:19-24). В предыдущих стихах Иисус поучает не собирать земных сокровищ, потому что они могут уничтожены или похищены. Наоборот, небесные сокровища остаются навсегда и не могут погибнуть. Пассаж оканчивается проverbsиальной фразой «где твое сокровище, там будет и твое сердце» (Мф. 6:21). С «сердцем», которое, согласно библейскому пониманию, является органом познания и эмоциональной жизни, вводится понятие внутреннего человека.

Ὁ λύχνος τοῦ σώματος ἐστὶν ὁ ὀφθαλμὸς.

Под словом λύχνος изначально понимался светильник в форме чаши. В метафорическом смысле λύχνος использовался очень редко<sup>4</sup>, и в нашем тексте мы имеем один из таких примеров.

---

<sup>1</sup> См.: ROBINSON, J. M.; HOFFMANN, P.; KLOPPENBORG, J. S. *The Critical Edition of Q*. P. 260.

<sup>2</sup> KLOPPENBORG, J. S. *The Formation of Q*. P. 137: «The preference is to be given to Mt because Lk displays a tendency to insert parenetic imperatives and summaries into his sources» (17:3; 20:46; 21:34; 12:15). В 12:47-48 (пригча о верном и неверном рабе) Лк. добавляет заключение, адаптируя его к нуждам общины и тем самым смягчая изначальный смысл речения.

<sup>3</sup> Каузативная форма относится к предыдущему высказыванию.

<sup>4</sup> MICHAELIS, W. Λύχνος // *TDNT*. Vol. IV. Michigan, 1981. P. 324-327.

Народы древнего Средиземноморья считали, что глаз является источником света<sup>1</sup>. Античные философы использовали различные метафоры для описания функции глаза. Они называли глаза *вратами* и подчеркивали дуализм тьмы и света как черту способности познания и, следовательно, способности различения правды и лжи, знания и невежества (Пифагор, Парменид). Согласно Эмпедоклу, Афродита создала человеческий глаз наподобие светильника: вечный свет находится внутри глазного яблока<sup>2</sup>. Некоторые философы видели функцию глаза в этической сфере. Гераклит говорил: «Плохими свидетелями являются глаза и уши людям, если у них невежественные души»<sup>3</sup>; для Платона глаза являются «более солнцеподобными, чем все другие органы чувств». Бог Гелиос является причиной зрения, от него глаза получают свою силу<sup>4</sup>. Познание света есть задача философов, это восхождение в озаренную реальность правды. Обучение является «искусством изменения» души на свет<sup>5</sup>. Филон Александрийский использует этот термин в контексте внутреннего, или разумного глаза, считает его главным органом познания (*de Opf. Mundo* §§8.30, 17.53).

Иудейские источники демонстрируют похожее понимание:  $\psi\chi \text{ } \gamma\tau\text{ } \epsilon\lambda\eta\text{ } \gamma\gamma\text{ } \psi\eta$  (Дан. 10:6<sup>6</sup>); *Test. Job*: οἱ ἔμοι ὀφθαλμοὶ ὀφθαλμοὶ τοὺς λύχνους ποιοῦντες ἔβλεπον (18:3<sup>7</sup>). Эти тексты, близкие по времени к жизни Иисуса, подтверждают понимание того, что глаза считались источниками света.

---

<sup>1</sup> Еврейский и арамейский  $\gamma\psi$  также имеет значение и глаза, и источника.

<sup>2</sup> BETZ, H. D. *Matt. 6:22-23 and Ancient Greek Theories of Vision* / H. D. BETZ // *Essays on the Sermon on the Mount* / trans. by L. L. Welborn. Philadelphia, 1985. P. 79.

<sup>3</sup> Понимание логоса возможно при использовании чувств, цит. по: BETZ, H. D. *Matt. 6:22-23 and Ancient Greek Theories of Vision*. P. 76.

<sup>4</sup> BETZ, H. D. *Matt. 6:22-23 and Ancient Greek Theories of Vision*. P. 80.

<sup>5</sup> Там же, P. 83.

<sup>6</sup> «Глаза его были как горящие светильники».

<sup>7</sup> «Подобно светильникам смотрели мои глаза».

Глаза являются светильником, они освящают объекты, чтобы человек мог видеть их. Мф. 6:22 (Q 11,34) использует эту идею, но изменяет направление света: он не идет в направлении внешней реальности, но направлен внутрь самого человека, то есть его тела<sup>1</sup>. Согласно Betz, Мф. отвергает атомистические и эпикурейские теории зрения, в то же время подтверждая традиции Эмпедокла и Платона (то есть процесс зрения происходит как свет, проходящий изнутри наружу)<sup>2</sup>. Наиболее важным является то, в метафорическом понимании эта фраза могла означать то, что восприятие предмета зависит от самого человека. Изменение направления света означает то, что внешние объекты не имеют значения по отношению к свету, но *внутренний* человек, его решения и выбор являются важными в восприятии окружающего мира.

Идею о внутреннем свете восприняла также и *гностицическая* среда. Zöckler считает, что цитируемый нами пассаж из ЕвФом (24.3) связан с Ин. 11:9-10<sup>3</sup>. В этом отрывке мы встречаем знакомые нам фразы «свет мира» и «свет внутри человека». В так называемом *Диалоге Спасителя*<sup>4</sup> есть параллели как и с Ин., так и редактированная форма обсуждаемого нами речения<sup>5</sup>. Известно, что Ин. было популярно в гностической литературе вообще. Это может означать, что писатель/редактор ЕвФом был знаком с Ин.

---

<sup>1</sup> LUZ, U. *Matthew 1-7*, Hermeneia. Minneapolis, 2007. P. 333.

<sup>2</sup> BETZ, H. D. *Matt. 6:22-23 and Ancient Greek Theories of Vision*. P. 79.

<sup>3</sup> ZÖCKLER, T. *Jesu Lehren im Thomasevangelium*. P. 95-96. Ин. 11:9с-10: εἰάν τις περιπατῆ ἐν τῇ ἡμέρᾳ, οὐ προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου βλέπει· εἰάν δέ τις περιπατῆ ἐν τῇ νυκτί, προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ.

<sup>4</sup> Составлен примерно в то же время, что и ЕвФом, или же когда ЕвФом было отредактировано.

<sup>5</sup> «Если он не находится в темноте, то не сможет увидеть свет»; «Светильник тела есть ум. Пока вещи внутри вас в порядке, то есть, [...] ваши тела светлы. Пока ваши сердца во тьме, святость, какую вы ожидаете [...] у меня есть [...]». Цит. с сайта «Русская Апокрифическая Студия». [Электрон. ресурс]. Режим доступа: [http://apokrif.fulweb.ru/nag\\_hammadi/dialog.shtml](http://apokrif.fulweb.ru/nag_hammadi/dialog.shtml). Дата доступа: 09.11.2015.

Этот факт отодвигает дату составления ЕвФом как минимум до II в. по Р. Х., а это значит, что составитель мог использовать Синоптические Евангелия в их финальной форме, а не Q. Несомненно, форма, в которой логия представлена в ЕвФом 24.3 демонстрирует скорее гностическое, чем иудейское мироощущение. Но смысл высказывания все-таки ближе к Q, чем к Ин. или *Диалогу Спасителя*, поэтому не стоит отмечать ЕвФом как документ, помогающий реконструкции логий.

ἐὰν οὖν ἦ ὁ ὀφθαλμὸς σου ἀπλοῦς, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται.

Сложным для интерпретации термином является ἀπλοῦς. Базовое значение слова – «единственный», и, следовательно, второе – «простой»<sup>1</sup>. Как правило, в греческом переводе Ветхого Завета этим словом передавались такие термины как חַדָּשׁוּת (2 Цар. 15:11; 1 Пар. 29:17; в Иов. 21:23 – ἀπλοσύνη). Арамейским эквивалентом этих слов является חֲדָשׁוּת. Синонимически можно переводить эти термины как «честный», «невиновный», «свободный от внутреннего разлада». В раввинистической литературе этот термин обычно использовался для описания хорошего состояния животного, используемого для жертвоприношения (см. Исх. 12:5 (BQ 12<sup>b</sup>))<sup>2</sup>.

В Мф. 6:22 термин использован в более широком значении<sup>3</sup>. В данном контексте слово может обозначать как физическое состояние, так и этическое качество. Параллель с Пс. 100(101):2<sup>4</sup>, где мы видим связь с сердцем, то есть «внутренним человеком», говорит о том, что скорее всего в этом контексте значением слова является «чистосердеч-

---

<sup>1</sup> LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon* / H. G. LIDDELL, R. SCOTT. Oxford, 1996. P. 190.

<sup>2</sup> STRACK, H. L. BILLERBECK, P. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*. Band I. München, 1956. S. 431.

<sup>3</sup> MICHAELIS, W. Λύχνος. P. 377.

<sup>4</sup> אָהֲבֵהֶנּוּ בְּתָמִים לִבְבִי; «я буду ходить в полноценности моего сердца». *Таргум Онкелос* передает это как בשלימות לבבי.



ность»<sup>1</sup>. Вторая часть высказывания даст нам лучшую возможность понять значение термина ἀπλοῦς.

ὄλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται – как было сказано выше, теперь свет светит внутрь человека. Если человек праведен и чистосердечен, все его существо будет в свете.

ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾤ, ὄλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται.

ὀφθαλμός πονηρός, «злой глаз» является часто используемым термином для обозначения злой части человеческой природы. В литературе Премудрости есть много негативных метафорических описаний глаза: источник зла<sup>2</sup>, плотского желания<sup>3</sup>, зависти<sup>4</sup>. Во Втор. 15:9 «злой глаз» понимается как жадный, когда кто-то не делится с бедным<sup>6</sup>.

Антитезис плохого и хорошего глаза (עין רעה, עין טובה) является очень важным в нашем контексте. В Книге Притчей есть два важных примера. В Прит. 22:9 (טֹב־עֵינַי הוּא יִבְרָךְ) «хороший» глаз упоминается в контексте щедрого подаяния<sup>7</sup>. С другой стороны, в Прит. 28:22<sup>8</sup> (נְבִהָלָה) «плохой» глаз желает накопления богатства. На основании этого создается впечатление, что чаще под выражением «злой глаз» понималась не общая извращенность человеческой природы, но,

---

<sup>1</sup> «ganzherzig» (EDLUND, цит. по: ZÖCKLER, 85).

<sup>2</sup> Прит. 6:17; 10:10; 30:13; 30:17; Сир. 14:9; 27:22; также и в пророческой литературе Иер. 22:17; Ис. 5:15.

<sup>3</sup> Иов. 31:1, 7; Прит. 23:33 (LXX); Сир. 9:8; 26:9; Ис. 3:16; Иезек. 24:16, 21, 25.

<sup>4</sup> Сир. 14:9-10; 31:13.; Прит. 23:6 (!); 28:22 (!).

<sup>5</sup> «Добрый глаз»: Сир. 35:7, 9; Прит. 22:9.

<sup>6</sup> וְיִרְעַע עֵינֶיךָ בְּאָחִיךָ הַבְּדוּן «и будет глаз твой зол по отношению к твоему бедному брату».

<sup>7</sup> «Тот, чей глаз добр, будет благословен, потому что он делится пищей своей с нищим». Ср. с Иак. 1:5, чей контекст также говорит о щедрости: Εἰ δὲ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας, αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ πάντων ἀπλῶς<...>. Ἀπλῶς в этом контексте будет значит «щедро».

<sup>8</sup> «Человек со злым глазом торопится за богатством, но не знает, что нищета приходит к нему».

в частности, жадность и зависть человеческого сердца. Если мы берем во внимание такое понимание, оно прекрасно ложится в контекст Нагорной проповеди среди цитат об отвержении земных богатств (Мф. 6:19-24). J. Joosten подчеркивает, что именно это значение лежало в основе речения<sup>1</sup>.

Но есть и другие очень важные параллели в литературе эпохи Второго Храма. В *Завещании 12 Патриархов* в *Test. Issachar* 4,6 мы встречаем оба термина ἀπλότης и ὀφθαλμός πονηρός в оппозиции друг ко другу<sup>2</sup>. Этот анти-тетический параллелизм следует той же структуре и логике, как и в Мф. 6:22bc-23ab, поэтому можно заключить, что даже терминологически, подобный антитезис был характерен для литературы времен Мф.

В *Завещании 12 Патриархов* есть и другие примеры использования интересующих нас терминов. В качестве антонима ἀπλοῦς выступают διψύχος (*двоедушный*), διπλοῦς (*двойной*), διπρόσωπος (*двуличный*) – все эти термины находятся в *Test. Ben.* 6,5-6. Дела Белиара описываются в *Test. Ben* 6,7 как двойные (δίπλα) и не имеющие простоты (ἀπλότης)<sup>3</sup>, а в *Test. Asser.* 2,5: «двуличное и это все же зло есть»<sup>4</sup>. Другие параллели с нашим текстом находятся в *Test. Ben.* 6,4: «Господь живет в нем и *освещает его душу* (φωτίζει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ)», а также в *Test. Ben* 4,2: «у хорошего человека нет тьмы в глазах» (ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος οὐκ ἔχει σκοτεινὸν ὀφθαλμόν).

---

<sup>1</sup> JOOSTEN, J. *Aramaic or Hebrew behind the Greek Gospels?* / J. JOOSTEN // *Analecta Bruxellensia*. 9. 2004. P. 96. Тем не менее, зачем Мф. нужно было «спиритуализировать» Мф. 5:3, добавляя к «нищим» слово «духом»?

<sup>2</sup> πορευέται γὰρ ἐν εὐθύτητι ζωῆς, καὶ πάντα ὀρᾷ ἐν ἀπλότητι, μὴ ἐπιδεχόμενος ὀφθαλμοῖς πονηρίας ἀπὸ τῆς πλάνης τοῦ κόσμου, ἵνα μὴ ἴδῃ διεστραμμένως τι τῶν ἐντολῶν τοῦ κυρίου; «Ведь он ходит в праведности жизни, и видит все в *чистоте*, не принимая *глазами* зла от заблуждения мира, чтобы не видеть извращения заповедей Господа.

<sup>3</sup> καὶ τοῦ Βελιάρ δε πᾶν ἔργον διπλοῦν ἐστὶ καὶ οὐκ ἔχει ἀπλότητα. Ср. с Иак. 4:8.

<sup>4</sup> διπρόσωπον μὲν καὶ τοῦτο, ὅλον δὲ πονηρόν ἐστιν. См. также *Test. Asser* 2,3.

Согласно этим примерам, два термина не связаны с понятиями жадности/щедрости, и, следовательно, противоречат контексту Мф. 6:22-23. Выше было сказано, что Мф. 6:22-23 должно быть логическим продолжением Мф. 5:15, как это было в Q 11,33-34. Вполне возможно, что составитель Q (или даже сам Иисус?) знал современные ему иудейские источники. Как минимум, мы видим, что даже греческие термины использовались и понимались иудеями первого века очень по-разному. Мф., в отличие от Q, перемещает логию в другой контекст, чтобы показать правильное отношение к богатству: если твои глаза щедрые (если ты отринул земное богатство (Mt 6,19)), ты получишь богатство на небесах в Божественном свете; но, если твои глаза скупы (если ты собираешь богатства на земле), то ты находишься во тьме вместе с развращенными ценностями.

εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον.

Согласно моему мнению, изначальная форма речения была «τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν». Твой глаз не светит, но отемняет, очерняет тело, потому что он зол. Расположение логики в самом Q находится в контексте учения о наступлении Царства Божьего, таким образом свет и тьма являются характеристиками тех, кто слушает слова Иисуса.

В контексте Q ключевым является упрек тем, кто обвинил Иисуса в том, что он действует силой Беельзебула<sup>1</sup>. В качестве ответа Иисус произносит длинную обличительную речь против своих обвинителей. Иисус говорит, что Он действует согласно божественному повелению<sup>2</sup>; Он говорит о нечистых духах, который вселяются в людей<sup>3</sup> (Q 11,24-26) и продолжает говорить о злом поколении, которое не желает слушать Его (Q 11,29-32). После этого Он рассказывает притчу о светильнике (Q 11,33), а затем и об-

---

<sup>1</sup> Q 11,15 / Mk 3,22 / Mt 9,34 / Lk 11,15.

<sup>2</sup> Q 11,17-20 / Mt 12,28 / Lk 11,20: εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ [πνεύματι θεοῦ] ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

<sup>3</sup> Вполне возможно, что этот пассаж является параллельным к нашему: внутренняя тьма могла ассоциироваться с одержимостью. Ср. 1QS 1,18.

суждаемую нами логию. Нужно также сказать, что слова «горе вам», направленные против фарисеев, следовали за этим речением (Q 11,39-42). Таким образом, контекст логики является не поучительным, но больше пророческо-эсхатологическим, обличающим тех, кто не верит в Иисусову проповедь Царства Бога. Неверующие в наступающее Царство имеют «злой глаз», поэтому их дела не «просты», а «двуличны». Они не имеют света в своих глазах, но лишь тьму. Свет и тьма не могут быть одновременно в одном человеке, так как он не может «служить двум господам»<sup>1</sup>.

Редактируя свой источник и используя игру слов в нем, Мф. создает оксюморон, добавив последнее парадоксальное восклицание. Таким образом, риторическая структура логики в Q ставит слушателя/читателя в ситуацию выбора между Иисусом или тьмой.

### Заключение

Вероятная форма логики на арамейском языке была такая:

נִירָא דפֿגרא עיינא היא  
אין תהוי עיינך שלימה אף כל פגריך יהוי נהיר  
אין תהוי עיינך בישה אף כל פגריך חשוך הוא  
אלא נהורא דבך חשוכא הוא

Иисус Христос мог сказать эту фразу в данной форме, обращаясь к тем, кто не хочет принять наступающее Царство Бога. Это речение обращается к основам человеческого отношения к реальности. Образ того, как человек смотрит на окружающий мир, определяет все его существо. Евангелист Матфей, используя Источник, видит в нем пример того, как обращаться с земными ценностями. Невозможно быть настоящим учеником Иисуса, если ты находишься во тьме нечистого желания богатства *этого мира* (עלם הזה) и не ожидаешь скорого пришествия Царства Бога в *новом мире* (עלם הבא), который принадлежит нищим (Q 5,3).

---

<sup>1</sup> Не является ли этот пассаж еще одним подтверждением редакции Мф., ведь Мф. 6:24 противоречит Мф. 6:23d?

Литература:

1. ALAND, K. *Synopsis Quattuor Euangeliorum / Appendices, Evangelium Thomae Copticum*. Stuttgart, 2007.
2. ALLISON, D. C. *The Eye is The Lamp of the Body / D. C. ALLISON // NTS 33*. Cambridge, 1987.
3. BETZ, H. D. *Matt. 6:22-23 and Ancient Greek Theories of Vision / H. D. BETZ // Essays on the Sermon on the Mount*, trans. by L. L. Welborn. Philadelphia, 1985.
4. CASEY, M. *An Aramaic Approach to Q (SNTS.MS 122) / M. CASEY*. Cambridge, 2002.
5. HARNACK, A. *Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas / A. HARNACK*. Leipzig, 1907.
6. HOLTZMANN, H. J. *Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter / H. J. HOLTZMANN*. Leipzig, 1863.
7. JOOSTEN, J. *Aramaic or Hebrew behind the Greek Gospels? / J. JOOSTEN // Analecta Bruxellensia*. 9. 2004. P. 88-101.
8. KIRAZ, G. *Comparative Edition of the Syriac Gospels*. Vol. 1 / G. KIRAZ. Leiden, 1996.
9. KIRAZ, G. *Comparative Edition of the Syriac Gospels*. Vol. 3 / G. KIRAZ. Leiden, 1996.
10. KLOPPENBORG, J. *Q, The Earliest Gospel. In Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus / J. KLOPPENBORG*. London, 2008.
11. KLOPPENBORG, J. S. *The Formation of Q / J. S. KLOPPENBORG*. Philadelphia, 1987.
12. LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon / H. G. LIDDELL, R. SCOTT*. Oxford, 1996.
13. LUZ, U. *Matthew 1-7*, Hermeneia. Minneapolis, 2007.
14. MICHAELIS, W. *Λύχνος // TDNT*. Vol. IV. Michigan, 1981. P. 324-327.
15. MURAOKA, T. *A Greek  $\approx$  Hebrew/Aramaic Two-way Index to the Septuagint / T. MURAOKA*. Louvain, 2010.
16. ROBINSON, J. et al. ed. *The Critical Edition of Q / ROBINSON et al. ed*. Leuven, 2000.

17. STRACK, H. L.; BILLERBECK, P. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*. Band I. München, 1956.
18. THAYER, J. H. *A Greek-English Lexicon of the New Testament* / J. H. THAYER. Edinburgh, 1908.
19. THEIBEN, G. *The New Testament: History, Literature, Religion*, trans. J. Bowden / G. THEIBEN. London, 2003.
20. WEIBE, C. H. *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet* / C. H. WEIBE. Leipzig, 1838.
21. ZÖCKLER, T. *Jesu Lehren im Thomasevangelium* / T. ZÖCKLER. Leiden, 1999. P. 92.
22. ROBINSON, J. et al. ed. *The Critical Edition of Q* / ROBINSON et al. ed. Leuven, 2000.

<p><b>Μφ 6,22-23</b>  22a 'Ο λύχνος τῷ σώματός ἐστίν ὁ ὀφθαλμός.  b <u>ἐάν σου</u> ἢ ὁ ὀφθαλμός σου ἀπλοῦς,  'ὄλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν  <u>ἔσται</u>.</p> <p>23a <u>ἐάν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ἦ,</u>  b <u>ὄλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται.</u>  c εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ <b>σκότος</b>  <u>ἐστίν,</u>  d <b>τὸ σκότος πάσον.</b></p>	<p><b>Λκ 11,34-35</b>  34 'Ο λύχνος τοῦ σώματός ἐστίν  ὁ ὀφθαλμός σου.  <u>ἐπεὶ ὁ ὀφθαλμός σου ἀπλοῦς ἦ,</u>  <u>καὶ ὄλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν</u>  <u>ἔσται.</u>  35 <u>ἐπεὶ δὲ πονηρὸς ἦ,</u>  <u>καὶ τὸ σῶμά σου σκοτεινόν.</u>  36 <u>σκότεινόν, οὖν μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν</u>  <u>σοὶ σκότος ἐστίν.</u>  36 <u>εἰ οὖν τὸ σῶμά σου ὄλον</u>  <u>φωτεινόν, μὴ ἔχῃ μέρος τι</u>  <u>σκοτεινόν, ἔσται φωτεινὸν ὄλον</u>  <u>ὡς ὅταν ὁ λύχνος τῆ ἀστραπῆ</u>  <u>φωτίξῃ σε.</u></p>	<p><b>ΕβΦον 24,3</b>  'Φῶς ἔσται ἐν τῷ ἔσω/ἐντός  φωτεινῷ ἀνθρώπῳ  ΟΥΝΟΥΘΕΙΝ ΨΟΘΠ'  ΜΦΟΥΝ ΝΗΟΥΡΜΟΥΘΕΙΝ  ἔλαι φωτίζει ὄλον τὸν κόσμον  ΛΓΩ ΨΡΟΥΘΕΙΝ  ΕΠΚΟΣΜΟΣ ΘΡΥČ'</p>	<p><b>Πεηηττα, Vetus Syra.</b>  כחא סאדאס ר'חיה  חא סאדאס ר'חיה  :כחא סאדאס ר'חיה  כחא סאדאס ר'חיה  :כחא סאדאס ר'חיה  כחא סאדאס ר'חיה  :כחא סאדאס ר'חיה  כחא סאדאס ר'חיה  :כחא סאדאס ר'חיה  כחא סאדאס ר'חיה  :כחא סאדאס ר'חיה</p>
<p>22a <u>ἐάν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ἦ,</u>  b <u>ὄλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται.</u>  c εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ <b>σκότος</b>  <u>ἐστίν,</u>  d <b>τὸ σκότος πάσον.</b></p>	<p>23a <u>ἐάν δὲ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ἦ,</u>  b <u>ὄλον τὸ σῶμά σου σκοτεινόν ἔσται.</u>  c εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ <b>σκότος</b>  <u>ἐστίν,</u>  d <b>τὸ σκότος πάσον.</b></p>	<p>כחא סאדאס ר'חיה  כחא סאדאס ר'חיה  :כחא סאדאס ר'חיה  כחא סאדאס ר'חיה  :כחא סאדאס ר'חיה  כחא סאדאס ר'חיה  :כחא סאדאס ר'חיה  כחא סאדאס ר'חיה  :כחא סאדאס ר'חיה  כחא סאדאס ר'חיה  :כחא סאדאס ר'חיה</p>	<p>כחא סאדאס ר'חיה  כחא סאדאס ר'חיה  :כחא סאדאס ר'חיה  כחא סאדאס ר'חיה  :כחא סאדאס ר'חיה  כחא סאדאס ר'חיה  :כחא סאדאס ר'חיה  כחא סאדאס ר'חיה  :כחא סאדאס ר'חיה  כחא סאדאס ר'חיה  :כחא סאדאס ר'חיה</p>

**Greek:** 'Ο λύχνος τοῦ σώματός ἐστίν ὁ ὀφθαλμός. / ἐάν ὁ ὀφθαλμός σου ἀπλοῦς ἦ / ὄλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἐστίν. / ἐάν ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ἦ / ὄλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν / οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν.

**Aramaic:** \ [זוה] תשרד [יהוי] תשרד [יהוי] תשרד \ אין תהוי עיינד שלימה \ אין תהוי יהודי נהרד / אין תהוי עיינד שלימה \ אין תהוי יהודי נהרד \ אין תהוי עיינד שלימה \ אין תהוי יהודי נהרד

אלא נהרד דבך חשוכא הוא