

ТОЛКОВАНИЕ МАКСИМОМ ИСПОВЕДНИКОМ «ГОСТЕПРИИМСТВА АВРААМА» В БЫТ. 18 И ПРЕДШЕСТВУЮЩАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ТРАДИЦИЯ*

ГРИГОРИЙ БЕНЕВИЧ

Кандидат культурологии,
доцент Русской христианской
гуманитарной академии.

Адрес: Набережная реки Фонтанки,
д. 15, 191011, Санкт-Петербург,
Россия.

E-mail: benevitch@mail.ru

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

**православная экзегеза, Максим Исповедник,
теофания, Ветхий Завет, гномическая воля,
добродетели, любовь.**

В православной экзегезе существуют две основные традиции толкования явления Бога Аврааму в Быт. 18:1–3: явление трех мужей Аврааму интерпретируется либо как явление Христа (Логоса) до Воплощения, сопровождаемого двумя ангелами, либо, позднее, как явление образа Троицы в лице трех человек/ангелов. В статье исследуется толкование этого библейского отрывка Максимом Исповедником. Это толкование рассматривается в контексте его учения о любви, его философских идей и мистического учения. Показано, что экзегеза Максима может быть понята как творческий синтез двух предыдущих представленных в православной традиции толкований этого места. Согласно Максиму, принимая трех человек как тождественных себе по природе, Авраам узнал в них и через них Бога в качестве Благого Отца и Творца всех людей. Утверждение Максима о том, что Авраам узнал «всех людей в одном, и одного — во всех» (Мах. Ер. 2), не означает, что все люди были совершенно

одинаковы, т. е. полностью тождественны, для Авраама. Это означает, что для Авраама каждый человек был принят в родство Богом, и любовь Авраама к человечеству (φιλανθρωπία) в отношении к каждому человеку была Божией любовью к человечеству. Это та самая любовь Бога к человечеству, которую Бог совершенным образом проявил, став человеком во Христе.

Бог Максима Исповедника — это точно бог философов, поскольку Он очень близок к Единому и Благоу неоплатоников. В то же время Он также Бог Авраама, увиденный в христианской перспективе. Он активно вторгается в человеческую сферу, например, открывая Себя, как это случилось с Авраамом. Однако это откровение было возможно, согласно Максиму, благодаря философским добродетелям Авраама. Такими добродетелями были любовь Авраама к человечеству и созерцание логоса человеческой природы или же преодоление дуальности материи и формы и единение с Единым (Мах. Thal. 28).

* Я благодарю Аркадия Шуфрина и Виктора Неовитоса за обсуждение основных идей этого исследования, оказавшее большое влияние на его содержание.

После Паскаля, противопоставившего Бога Авраама Богу философов, уместно будет задаться вопросом, каков был Бог Авраама с точки зрения прп. Максима Исповедника, которого справедливо считают одним из крупнейших философски мыслящих святых отцов.

Толкование Быт. 18:1–3, т. е. «гостеприимства Авраама», Максимом Исповедником в контексте предыдущей христианской традиции кратко обсуждается уже в известной статье 1966 г. Ларса Тунберга (Thunberg 1966). Само же толкование Быт. 18:1–3 как в патристической, так и в иудейской литературе является предметом многих исследований. Из последних, подводящих итог предыдущим, можно назвать главу «Ангелы Авраама: иудейская и христианская экзегеза Быт. 18–19» в недавней статье Эмануэлы Грипеу и Хелен Сперлинг (Grypeou, Spurling 2009), статью Богдана Букура, вступившего с ними в полемику по ряду вопросов (Bucur 2015), и книгу Мелхиседека Тёронена (Törönen 2007).

Я буду частично использовать эти работы, стараясь в то же время не повторять сказанного в них, но обсуждать те аспекты в толковании Максима Исповедника, которые до сих пор не были в центре внимания. При этом акцент будет сделан на том, что связывает это толкование с его учением о любви. Затрону я и учение об одном из наиболее важных и таинственных понятий Максима — $\nu\acute{\nu}\omega\mu\eta$. Все эти вопросы так или иначе вовлечены в экзегезу Быт. 18:1–3.

ДВЕ ТРАДИЦИИ

Прежде, чем анализировать понимание «гостеприимства Авраама» Максимом Исповедником, суммирую кратко толкования Быт. 18:1–3 в православной богословской традиции. Речь идет главным образом о грекоязычной патристической традиции, которая была релевантна для Максима. В VI в. Прокопий Газский уже подвел итог экзегетической традиции этого эпизода из Св. Писания, исходя из перспектив богословской проблематики своего времени: «Некоторые считают, что три человека это ангелы, “жидовствующие” утверждают, что один из них — Бог, а двое других — ангелы; иные же говорят, что они (т. е. эти три человека — Г. Б.), к которым обращаются “Господь”, в единственном числе, — это тип (τύπος, образ — Г. Б.) Единосущной Троицы» (Procop. Gaz. *In Gen.* XVIII; PG 87, 364AB) (Grypeou, Spurling 2009, 190).

Что три человека это ангелы: Михаил, Гавриил и Рафаил — считали иудеи, которые разделяли толкование Быт. 18:1, утверждая, что оно описывает посещение Авраама Богом, и толкование Быт. 18:2–3, где, по их мнению, Авраама посетили уже только три ангела (Grypeou, Spurling, 2009, 189).

Мнение о том, что Авраама посетил Логос до Его воплощения и вместе с Ним два ангела было характерно для патристической экзегезы со второго, а по мнению некоторых исследователей, даже с первого века (Hannah 1999, 112; Grypeou, Spurling 2009, 189)¹. В любом случае, такие отцы Церкви

1 Даррелл Ханна предполагает, что традиция толкования Быт. 18:1–3 в том смысле, что Авраама посетил Логос с ангелами, «могла возникнуть в первом веке, поскольку в Евангелии от

и древние христианские писатели, как Иустин Философ, Ириней Лионский, Ориген, Евсевий Кесарийский, Иоанн Златоуст и многие другие, придерживались именно этого толкования (Grypeou, Spurling 2009, 195). Оно было разработано в апологетических целях, чтобы доказать предвечное существование Логоса, являвшегося, согласно этому подходу, праведникам Ветхого Завета, в отличие от Бога Отца, который им Сам не являлся. При этом в ранних толкованиях подчеркивалась реальность явления Логоса, Его теофании. Запомним этот момент, поскольку впоследствии будет происходить сдвиг в сторону образного, символического толкования «гостеприимства Авраама», о чем еще предстоит сказать.

Толкования Быт. 18:1–3 как явления Логоса в сопровождении ангелов основывалось на представлении о Логосе как о посреднике между Богом Отцом (который всецело сокрыт) и миром. Такое более приниженное положение Логоса было отвергнуто в период тринитарных споров в IV в., и прежние толкования (мы видим, как к VI в. их авторов стали именовать «жидовствующими», вероятно потому, что эти толкования стали использовать ариане) начали постепенно вытесняться триадологическими (Grypeou, Spurling 2009, 196–197). На Западе уже у авторов IV в., Амвросия Медиоланского и Пруденция, исследователи находят и христологическое, и триадологическое толкование (Visur 2015, 256), но для греческих отцов такое совмещение, кажется, не характерно и происходит вытеснение одного толкования другим.

Так, уже Кирилл Александрийский в *Contra Julianum* I утверждает, что посещение у Мамврийского дуба было откровением Св. Троицы, и что Авраам, хотя и видел трех мужей, обращался к ним как к одному. Три мужа также говорили с Авраамом как один (Сур. Al. *Contra Julian*. I.26) (Grypeou, Spurling 2009, 195). Таким образом, вероятнее всего, тринитарное толкование Быт. 18:1–3 появляется в грекоязычной патристической литературе не раньше V в. Такое толкование с уточнением, что три ангела, явившиеся Аврааму, или три мужа были образом (типом) Троицы, стало классическим для греческой патристики и вошло в гимнографию² и иконографию.

На первый взгляд, как об этом и пишут Грипеу и Сперлинг: «сходное толкование можно найти у прп. Максим Исповедника в VII в. Максим говорит, что

Иоанна говорится, что Иисус утверждал, что Он уже являлся Аврааму (Ин. 8:56)» (Hannah 1999, 112).

- 2 См., в частности, в каноне Троичном воскресной полунощницы, где говорится об этом событии именно как о явлении Троицы: «Первого гласа песнь третья, запев: Ты древле яве Аврааму, яко явися трисоставен, единственым же естеством Божества, богословие истиннейшее образно явил еси, и верно поем Тя, единоначального Бога, и трисолнечного. Третьего гласа песнь шестая, запев: Преселник сый Авраам, сподобися образно восприяти, во образе убо Господа, в трех составех пресуществена, мужескими зраки. Четвертого гласа песнь третья, запев: Патриарху Аврааму, егда явися во образе мужесте, троичная Единице, непременно показала еси Твоя благости господство». Итак, в церковной гимнографии постоянно подчеркивается, что три ангела или три мужа образно явили Троицу в ее единстве по сущности и Троичности.

Авраам был научен Троице как Единице, поскольку Бог явился ему в троих, а говорил как один (*Quaestiones ad Thalassium* 28)» (Grypeou, Spurling 2009, 195). Однако в действительности дело обстоит сложнее, и, по крайней мере, одно толкование Максима Исповедника, строго говоря, не является чисто триадологическим, как у Кирилла Александрийского. Хотя буквально христологического толкования этого места у Максима мы не находим, я полагаю, что он совмещает эти две, казалось бы, несовместимые традиции в своем мистическом толковании в *Письме 2*. Но обратимся к соответствующим текстам и прочтем их более внимательно.

ЭКЗЕГЕЗА МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

Максим Исповедник обращался к толкованию Быт. 18:1–3 в «Послании к кубикulario Иоанну, о любви» (Мах. *Ep.* 2), в «Вопросах и недоумениях» (Мах. *Qu. Dub.* 39), в «Вопросоответах к Фалассию» (Мах. *Thal.* 28). Кроме того, он пишет об Аврааме в «Трудностях к Иоанну» (Мах. *Amb.* 10/45; Constatas 2014, 328, 330; PG 91, 1200AB).

Сначала я остановлюсь на толковании Быт. 18:1–3 в *Письме 2*. Здесь одним из главных источников его вдохновения были послания ап. Павла, которому Максим во многом обязан своим учением о любви, развитом в «Сотницах о любви» и *Письме 2*. Как говорит в последнем сочинении Максим: «великий Авраам ... удостоился видеть Бога, как человека (Быт. 18:1–2), и попросту принимать Его у себя, благодаря совершенному по человеколюбию природному логосу бытия, к которому он возвысился, отринув свойство разделённого и делимого и никакого человека не считая более иным и отличным от себя, но узнавая всех в одном и одного — во всех» (Мах. *Ep.* 2; PG 91, 400C; Максим Исповедник 2015, 90³).

Иными словами, откровение единого Бога Аврааму в лице трех мужей стало возможным, согласно Максиму Исповеднику, благодаря тому, что Авраам через человеколюбие (φίλανθρωπία) узнавал «всех людей в одном, и одного — во всех». Нам еще предстоит понять, что значит здесь «човеколюбие». Пока же хотелось бы сказать, что сама эта идея возникла у Максима, я думаю, на основе известных мест из *Послания ап. Павла к Галатам*, где он говорит, что для христиан: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28), и *Послания к Колоссянам*, где говорится, что во Христе «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос (Кол. 3:8–11)». В *Послании к Галатам* сразу за указанным стихом идет другой, где упоминается Авраам: «Если же вы Христовы, то вы семя Авраамово и по обетованию наследники» (Гал. 3:29).

3 Здесь и далее *Письмо 2* дается в пер. Егора Начинкина: Максим Исповедник 2015, 83–95. Случаи отклонения от этого перевода специально оговариваются.

Мы знаем, что идея преодоления всех разделений внутри человечества, учение о том, что они не должны препятствовать подлинной любви, была чрезвычайно близка Максиму Исповеднику: он неоднократно ее обсуждает в своих сочинениях, и праотец Авраам, как мы видим по *Письму 2*, оказывается для него образцом, можно сказать архетипом человека, который это разделение внутри человеческого рода преодолел. «Семя Авраамово» — все, кто подобен ему в этом.

К указанным местам из *Посланий к Галатам* и *Колоссянам* Максим прямо обращается в «Сотницах о любви» (Мах. *Carit.* 2.30): «Совершенный в любви и достигший высшего бесстрастия не ведает различия между своим и чужим, верующим и неверующим, рабом и свободным, и даже между мужским и женским полом. Но, став превыше тирании страстей и взирая на единое естество человеческое, он равно на всех смотрит и ко всем равно расположен. Для него нет иудея, ни язычника; нет мужского пола, ни женского, но все и во всех (ἀλλὰ τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι) Христос (Гал. 3:28; Кол. 3:8–11)» (Максим Исповедник 1993а, 111⁴). Максим усиливает или актуализирует ряд оппозиций, над которыми совершенный в любви возвысился, добавляя в него верующих и неверующих вместо обрезанных и необрезанных. Так что сама подобного рода любовь мыслится не только между христианами, членами Тела Христова, как можно понять ап. Павла, но и со стороны совершенного в любви по отношению к кому бы то ни было. Последний, как мы видим на примере Авраама, мог жить до исторического Воплощения, хотя в духе любви и предвосхищать его.

Сравнивая пассаж из «Сотниц о любви» с соответствующими местами из *Письма 2*, можно заметить, что Максим Исповедник, когда пишет, что Авраам узнавал «всех людей в одном и одного — во всех», не говорит ничего о Христе, тем не менее сокровенная перекличка с *Посланием к Галатам* или к *Колоссянам*, где говорится: «все и во всем Христос» (Кол. 3:11), очевидна — совершенство Авраама в любви мыслится в рамках той же парадигмы. Ее существо нам теперь предстоит выявить.

Но прежде, чем мы к этому перейдем, необходимо отметить, что само утверждение Максима о том, что совершенный в любви равно любит всех людей, было высказано им в скрытой полемике с Евагрием Понтийским, который в «Практических главах» заявил буквально, что «всех братий равно любить невозможно, но можно со всеми обращаться бесстрастно, будучи свободным от злопомнения и ненависти» (Evaigr. *Pract.* 100; Евагрий 1994, 112⁵). Судя по всему, Максим воспринял эти слова Евагрия как вызов, поскольку они расходились по букве и духу со словами Христа из Нагорной проповеди, призывающими любить всех, в том числе и врагов, как любит Отец Небесный (Мф. 5:44–48). Теме равной любви ко всем Максим посвящает множество высказываний в своих «Сотницах о любви» (я насчитал минимум пять таких пассажей, начиная

4 «Сотницы о любви» цит. в пер. А. И. Сидорова.

5 Пер. А. И. Сидорова.

со слов: «Блажен человек, могущий равно полюбить всякого человека» (Мах. *Carit.* 1.17; Максим Исповедник 1993а, 98). Кроме этого пассажа, это еще 1.25, 1.61, 1.71 и 2.10.

Особый интерес в контексте трактовки «гостеприимства Авраама» в *Письме 2* представляет собой отрывок из 1.71: «Совершенная любовь не разделяет единого естества человеков соответственно их различным намерениям (ὑνώμας), но она всегда обращает свой взор на это единое естество и равно любит всех людей: усердных [в добродетели] как друзей, а нерадивых — как врагов» (Максим Исповедник 1993а, 103).

В *Письме 2* в связи с «гостеприимством Авраама» Максим Исповедник подробно останавливается на понятии ὑνώμη (намерение, направленность воли), которое встречается и в приведенном тексте из «Сотниц о любви». Как мы знаем, этому понятию в сочинениях Максима будет суждена долгая и сложная история в контексте полемики с монофелитами, в ходе которой он будет отрицать во Христе наличие гномической воли, как и говорить о деактивации ее у святых (см.: Мах. *Opusc.* 1; PG 91, 24С). В период до полемики с монофелитами Максим утверждает, что у Христа и святых ὑνώμη совершенно совпадает с логосом природы, т. е. Божиим замыслом о человеке. Именно об этом он говорит в *Письме 2* применительно к Аврааму, про которого сказано, что он «узнавал всех в одном и одного — во всех; взирал же он при этом, конечно, не на логос [гномической] воли (ὑνώμης), которой сопутствует раздор (στάσις) и разделение (διάρσεις), пока она не согласна с природой, а единственно на логос природы, которой сопутствует неизменность» (Мах. *Ep.* 2; PG 91, 400С).

Сказав о том, что Авраам взирал не на логос различных намерений людей, а прежде всего на логос природы, Максим добавляет еще нечто существенное про сам этот логос, а именно, что «с ним и соявляется, как мы познаём, Бог и через него непременно являет Себя благим, принимая в родство (или: уродная) собственные творения (τὰ ἴδια οἰκεῖοῦμενος κτίσματα), потому что познать Его из Него, как Он есть, тварь не может» (Мах. *Ep.* 2; PG 91, 400D)⁶.

Мне кажется, что Максим Исповедник говорит здесь, что Бог являет Себя особым образом через каждого человека, и святые, как Авраам, могут это видеть. В самом деле, согласно этому отрывку, каждый человек принят в родство Богом, вот почему Авраам видит в каждом из трех мужей Бога. То есть Авраам видел одного Бога в каждом из троих. Или же, один Бог являлся Аврааму как три разные лица, как один Первообраз через три образа (по умолчанию это видение выражается через обращение к троим мужам как одному Господу). Таково понимание Максимом «гостеприимства Авраама» и его отношение к учению о Троице.

Здесь необходимо подчеркнуть, что, согласно Максиму Исповеднику, Авраам имел это видение через логос человеческой природы. Это значит, что

6 Пер. Е. Начинкина, существенно исправленный им по сравнению с тем, что опубликован в указанном выше издании Писем Максима Исповедника (Максим Исповедник 2015, 91).

Бог уроднил всю человеческую природу. Однако ведь каждый человек — член человечества; в этой перспективе принадлежности к человечеству каждый человек принят в родство Богом. В то же время в том, что отделяет нас от человеческой природы, во всем нашем себялюбии и самости, мы не «свои» Богу⁷. Но это наш недостаток, наш грех; Бог со своей стороны сделал всех людей Своими, родными Ему. Понятно, что здесь имеет место имплицитная аллюзия к христологии⁸.

Таким образом, принимая трех человек как тождественных себе по природе, Авраам узнал в них и через них Бога как Отца и Творца всех людей. Если мы теперь вернемся к утверждению Максима о том, что Авраам узнал «всех людей в одном, и одного — во всех», сказанное, я думаю, не значит, что все люди были совершенно одинаковы, т. е. полностью тождественны, для Авраама. Эта фраза означает, что для Авраама каждый человек был принят в родство Богом, и любовь Авраама к человечеству (φιλανθρωπία) в отношении к каждому человеку была Божией любовью к человечеству. Это та самая любовь Бога к человечеству, которую Бог совершенным образом проявил во Христе.

МАКСИМ ИСПОВЕДНИК И ПРЕДШЕСТВУЮЩАЯ ТРАДИЦИЯ

Если теперь сравнить толкование «гостеприимства Авраама» Максимом Исповедником в *Письме 2* с толкованиями греческих отцов до него, то можно увидеть и сходство, и отличие. Максим не говорит, что только одно лицо, посетившее Авраама, было явлением Логоса, а другие — ангелами. Он не выделяет одного из троих мужей или ангелов по сравнению с другими. Вместе с тем, как многие отцы и учителя Церкви первых веков, Максим говорит о реальности Божественного явления (эпифании) Аврааму. Три мужа, посетившие Авраама, не выступали только типом, или образом, Троицы (толкование, ставшее

7 В «Сотницах о любви» 1.25 Максим Исповедник говорит о Боге, что Он любит всех равно, но «добродетельного прославляет, как родственного Ему и нравом (τὸν μὲν ἐνάρετον δοξάζει, ὡς καὶ τῇ γυνώμῃ οἰκειούμενον)» (Максим Исповедник 1993а, 99). В этой фразе мы снова встречаем понятие, образованное от глагола οἰκειόω — усваивать, делать родным. Однако Максим говорит здесь не только об οἰκειώσις-е природы, как в *Письме 2*, но также об уроднении человека в отношении его воли. Эти два типа уроднения соответствуют, как мне кажется, понятиям «образа» и «подобия». Все люди, как образы Божии, — приняты в родство Богом, и Бог может быть увиден в них и через них как их Отец и Творец, но только святые уроднены Богом как Его образ и подобие; не только Бог может быть увиден в них, но и сами такие святые могут быть увиденны в Боге (в «Сотницах о любви» 1.25 Максим говорит об их прославлении). В *Письме 2* Максим не утверждает, что гости Авраама были добродетельные мужи; для его аргументации это не имело значения. Бог являл Себя в них и через них Аврааму не потому, что они были добродетельны, а потому, что таковым был сам Авраам!

8 Вот пример того, как Максим Исповедник использует глагол οἰκειόω и его производные в христологическом контексте: «ὁ Χριστὸς ... δι' ἡμᾶς ἐν εἶδει τῷ καθ' ἡμᾶς ὡς ἄνθρωπος ἡμᾶς οἰκειούμενος, ἐαυτὸν κληρονομεῖ σὺν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνευνόητον συγκατάβασις» (Max. Thal. 59.228–232; Laga, Steel 1990, 59). Максим говорит здесь, среди прочего, что Христос как Бог сделал нас своими (= уроднил) в Воплощении.

классическим для Православной традиции после VI в. и отраженное в гимнографии и иконописи), но были реальной теофанией, явлением Божиим.

В действительности, толкование Максима Исповедника таинственно соединяет две предыдущие традиции толкования «гостеприимства Авраама». Он, конечно, не говорит, что три Лица Троицы самолично явились Аврааму в образе троих мужей. Однако он говорит о реальности боговидения: «великий Авраам ... удостоился видеть Бога, как человека (Быт. 18:1–2), и попросту принимать Его у себя» (Мах. *Ep.* 2; PG 91, 400С). Таким образом, Авраам знал, что один Бог открыл Себя одновременно в трех разных мужах, т. е. в трех лицах, равно любимых Им и принятых Им в родство. Христологическое измерение (пророчество о Воплощении) таинственно соединено здесь с троическим. Познание Троицы становится возможным благодаря знанию таинства соединения Божественной и человеческой природы во Христе.

Интересно отметить, что, строго говоря, Максим не упоминает ничего чудесного в своем толковании. Согласно *Письму 2*, Авраам узнал Бога в трех мужах, поскольку он, т. е. Авраам, был обоженным святым и имел такое возвышенное видение вещей, что мог видеть «Бога, как человека», т. е. в человеке, через человека. Однако в других местах, где Максим толкует Быт. 18:1–3, особенно в «Вопросоответах к Фалассию» 28, он говорит, что это Бог явился Аврааму в соответствии со способностью Авраама Его воспринять, поскольку Авраам уже преодолел двойственность материи и формы (или эйдоса) и познал принцип (логос) Единицы⁹: «Бог, являясь Аврааму, обладавшему совершенным ведением, научил его, обладающего умом, уже совершенно отделившимся от материи и ее впечатлений (τύλων), что в слове о Единице содержится нематериальное слово о Троице, — а поэтому [Бог] явился [Аврааму] в трех, глагола же как один (Быт. 18:2–15)» (Мах. *Thal.* 28.10–15; Laga, Steel 1980, 203)¹⁰.

Итак, согласно этому толкованию, три гостя говорили с Авраамом как один. Эта чудесная деталь встречается уже у Кирилла Александрийского (Суг. *Al. Contra Iulian.* 1.26; Grypeou, Spurling 2009, 195), однако, интересно, что она отсутствует в *Письме 2*. Похоже, что в написанных позднее «Вопросоответах к Фалассию» Максим добавил эту деталь, поскольку понял, что в *Письме 2* в его толковании Быт. 18:1–3 чего-то недостает, а именно, активной роли Бога в откровении троического учения Аврааму. Теперь Бог не только посылает ему

9 См. анализ этого места Тёроненом: Töronen 2005, 73–76.

10 Пер. А. И. Сидорова с изм.: Максим Исповедник 1993б, 83. Существенно и продолжение этого места: «Лоту же, еще не соделавшему [свой] ум чистым от телесного бытия, но бывшему зависимым от тел, состоящих из материи и вида, и верующему, что Бог есть Создатель только зримой твари, Бог является не троичным образом, но двоичным, показывая посредством того, с помощью чего Он Сам Себя оформил внешним образом, что возводимый [к Нему] ум еще не вышел из пределов материи и вида» (Мах. *Thal.* 28.15–21; Laga, Steel 1980, 203; Максим Исповедник 1993б, 83). Уже Ориген противопоставлял явление Бога Аврааму и Лоту, но в рамках того толкования, по которому к Аврааму явился Логос с двумя ангелами: «Господь присутствовал у Авраама вместе с двумя ангелами, но только ангелы приходят к Лоту» (Orig. *In Gen. hom.* IV.1; Baehrens 1920, 51.6–8).

этих трех таинственных гостей, но и говорит через них как один, подтверждая, что Троица может быть Единицей. Так Бог открыл Себя не только как Благо, как об этом говорилось в *Письме 2*, но и как Истина, поскольку Он подтвердил собственное видение Авраама. Объективное оказалось тождественным «субъективному».

Интересно и то, что в «Вопросоответах к Фалассию» 28 ничего не сказано о природе гостей Авраама. В *Письме 2* — это мужи, а в «Вопросах и недоумениях» 39, соглашаясь с вопрошающим, Максим говорит о трех ангелах¹¹. Кроме того, в «Вопросоответах к Фалассию» 28 ничего не говорится о любви Авраама к человечеству или к ангелам. Акцент делается на преодолении Авраамом дихотомии материи-формы и на его единстве с Единицей. Неоплатоническое влияние очевидно¹². Однако, будучи в «Вопросоответах к Фалассию» 28 более философичным, нежели в написанном ранее *Письме 2*, в этом фрагменте Максим в некотором роде и более религиозен. В самом деле, он говорит здесь не только о способности Авраама увидеть трех гостей как одного (по причине его единения с Единицей¹³), но и о том, что Бог подтвердил это видение Авраама, поскольку Он в действительности говорил с ним через них как один.

Возвращаясь к противопоставлению у Паскаля Бога Авраама и бога философов, можно сказать, что Бог Максима Исповедника — это точно бог философов, поскольку Он очень близок к Единому и Благу неоплатоников. В то же время Он, конечно, Бог Авраама, увиденный в христианской перспективе. Он активно вторгается в человеческую сферу, например, открывая Себя, как это случилось с Авраамом. Однако это откровение было возможно, согласно Максиму, благодаря философским добродетелям Авраама. Такими добродетелями были любовь Авраама к человечеству (т. е. равная любовь ко всем людям) и созерцание логоса человеческой природы или же (в «Вопросах и недоумениях» 39 и «Вопросоответах к Фалассию» 28) преодоление дуальности материи и формы и единение с Единым.

11 «Почему Авраам увидел трех ангелов (Быт. 18:2), а Лот — двух (Быт. 19:1)? Авраам достиг совершенства, поднялся выше явлений и был озарен знанием Святой Троицы и Единицы. Потому он и принимает альфу в дополнение к имени, ибо он приблизился по знанию единый к Единому. Поэтому, разумеется, [Авраам] видит трех ангелов. А Лот в своем знании еще не перешел через видимые вещи. Он служил Божеству в видимых [проявлениях], ничего большего не представлял, не возвысился над «двумя» — материей и формой — из коих и [составлены] видимые вещи, и не воспринял знанием слово о Единице и Троице. Поэтому [Лот] и видит двух ангелов» (Max. Qu. Dub. 39; Максим Исповедник 2010, 98–99, пер. Д. А. Черноглазова).

12 Ср. слова Максима об Аврааме: «он приблизился по знанию единый к Единому» (Max. Qu. Dub. 39) и известные слова Плотина (Эннеады): «бегство единого к Единому» (φυγή μόνου προς μόνον) (Plot. Enn. VI. 9(9).11.51; Henry, Schwyzer, Armstrong 1988, 344).

13 См. также: Max. Amb. 10/43; Constas 2014, 320, 322; PG 91, 1193CD, 1196A; Amb. 10/45; Constas 2014, 328, 330; PG 91, 1200AB.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Baehrens W. A., hg. (1920) Origenes. «Die 16 Genesishomilien». *Origenes Werke*. Bd. 6. *Homilien zum Hexateuch in Rufins Uebersetzung*. Teil 1. *Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*. Leipzig: J. C. Hinrichs (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Bd. 29). S. 1–144.
- Bucur B. (2015) «The Early Christian Reception of Genesis 18: From Theophany to Trinitarian Symbolism». *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 23. № 2. P. 245–272.
- Constas N., ed. (2014) Maximos the Confessor. *On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua*. Ed. and trans. by N. Constas. Vols. I–II. Vol. I. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press (Dumbarton Oaks Medieval Library).
- Hannah D. D. (1999) *Michael and Christ. Michael traditions and angel Christology in early Christianity*. Tubingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe. Bd. 109).
- Henry P., Schwyzer H.-R., Armstrong A. H., eds. (1988) Plotinus. *Enneads*. 7 vols. Ed. by P. Henry, H.-R. Schwyzer and A. H. Armstrong with an English transl. by A. H. Armstrong. Vol. 7. *Enneads VI. 6–9*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: Heinemann (Loeb Classical Library. № 468).
- Grypeou E., Spurling H. (2009) «Abraham's Angels: Jewish and Christian Exegesis of Genesis 18–19». *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity*. Ed. by E. Grypeou and H. Spurling. Leiden: Brill (Jewish and Christian Perspectives Series. Vol. 18). P. 181–204.
- Laga C., Steel C., edd. (1980) Maximus Confessor. *Quaestiones ad Thalassium*. Vol. I. *Quaestiones I–LV una cum latina interpretatione Iohannis Scotti Eriugena iuxta posita*. Turnhout: Brepols Publishers (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 7).
- Laga C., Steel C., edd. (1990) Maximus Confessor. *Quaestiones ad Thalassium*. Vol. II. *Quaestiones LVI–LXV una cum latina interpretatione Iohannis Scotti Eriugena iuxta posita*. Turnhout: Brepols Publishers (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 22).
- Thunberg L. (1966) «Early Christian Interpretation of the Three Angels in Gen. 18». *Studia Patristica*. Vol. 7. P. 560–570.
- Törönen M. (2007). *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Studies).
- Евагрий (1994) «Слово о духовном делании, или монах». *Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты*. Пер., вступ. статья и коммент. А. И. Сидорова. М.: Мартис. С. 94–112.
- Максим Исповедник (1993а) «Главы о любви». *Творения преподобного Максима Исповедника*. Кн. I. *Богословские и аскетические трактаты*. Пер., вступ. статья и коммент. А. И. Сидорова. М.: Мартис (Святоотеческое наследие. Т. 1). С. 96–145.
- Максим Исповедник (1993б) *Творения преподобного Максима Исповедника*. Кн. II. *Вопросоответы к Фалассию*. Ч. 1. *Вопросы I–LV*. Пер. и коммент. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова. М.: Мартис (Святоотеческое наследие. Т. 2).
- Максим Исповедник (2010) *Вопросы и недоумения*. Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневича. Москва; Святая гора Афон: Никея; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря (Византийская философия. Т. 6; Smaragdus Philocalias).

Максим Исповедник (2015). *Письма*. Пер. с древнегреч. Егора Начинкина, предисл. Ж.-К. Ларше, коммент., научн. ред., сост. Г. И. Беневица. Изд. 2-е, испр. и дополн. СПб.: Изд-во Олега Абышко (Библиотека христианской мысли; Византийская философия. Т. 17; Smaragdus Philocalias).

MAXIMUS CONFESSOR'S INTERPRETATION OF ABRAHAM'S HOSPITALITY IN GENESIS 18 AND THE PRECEDING ORTHODOX TRADITION

Gregory Benevitch

PhD in cultural studies, assistant professor at the Russian Christian Academy for the Humanities.

Address: 15 Fontanka emb., Saint-Petersburg 191011, Russia.

E-mail: benevitch@mail.ru

KEYWORDS: *Orthodox exegesis, Maximus the Confessor, theophany, Old Testament, gnostic will, virtues, love.*

In Orthodox exegesis, there are two main interpretations of God's theophany to Abraham in Gen 18: the three 'men' were either the pre-incarnate Christ and two angels, or, later, they were a type of the Trinity. This article deals with Maximus the Confessor's exegesis of this passage. His interpretations are treated in the context of his teaching on love, his philosophical ideas and his mystical teaching. It shows that Maximus' exegesis can be understood as a creative synthesis of the preceding Orthodox tradition's two interpretations. According to Maximus, receiving three men as identical with him in nature, Abraham acknowledged, in them and through them, God as the Good Father and Creator of all human beings. Maximus' statement that Abraham knew "all as one and one as all" (Max. *Ep.* 2), does not mean that all human beings were exactly alike for Abraham, that is totally identical. It means that for Abraham each human being was God's own, and Abraham's love for humankind (φιλανθρωπία) in relation to any human being, was God's love for humanity. It is that very God's love for humankind that God perfectly revealed by becoming man in Christ.

Maximus's God is certainly the god of philosophers, since he was very close to the One and Good of the Neoplatonists. At the same time, He is also the God of Abraham, seen from the Christian perspective. He actively interferes with the human sphere, for example, revealing Himself as it happened with Abraham. This revelation, however, was possible, according to Maximus, thanks to Abraham's philosophical virtues. Such virtues were Abraham's love for humankind and contemplation of the human nature's logos or the overcoming of the matter-form duality and his unity with the One (Max. *Thal.* 28).

REFERENCES

- Baehrens W. A. (hg.) (1920) Origenes. "Die 16 Genesishomilien". *Origenes Werke*. Bd. 6. *Homilien zum Hexateuch in Rufins Uebersetzung*. Teil 1. *Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*. Leipzig: J. C. Hinrichs (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Bd. 29): 1–144.
- Bucur B. (2015) "The Early Christian Reception of Genesis 18: From Theophany to Trinitarian Symbolism". *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 23. No. 2: 245–272.
- Constas N. (ed.) (2014) Maximus the Confessor. *On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua* (ed., tr. by N. Constas). Vols. I–II. Vol. I. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press (Dumbarton Oaks Medieval Library).
- Evagrius (1994) "Practicus et epistula ad Anatolium". *Tvoreniya avvy Evagriya. Asketicheskie i bogoslovskie traktaty* [The Works of Abba Evagrius. Ascetical and Theological Treatises] (tr., intr., comment. by A. I. Sidorov). Moscow: Martis: 94–112. (in Russian).

- Hannah D. D. (1999) *Michael and Christ. Michael traditions and angel Christology in early Christianity*. Tubingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe. Bd. 109).
- Henry P., Schwyzer H.-R., Armstrong A. H. (eds.) (1988) Plotinus. *Enneads*. 7 vols. (ed. by P. Henry, H.-R. Schwyzer, A. H. Armstrong, English tr. by A. H. Armstrong). Vol. 7. *Enneads VI. 6–9*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: Heinemann (Loeb Classical Library. № 468).
- Grypeou E., Spurling H. (2009) “Abraham’s Angels: Jewish and Christian Exegesis of Genesis 18–19”. *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity* (ed. by E. Grypeou, H. Spurling). Leiden: Brill (Jewish and Christian Perspectives Series. Vol. 18): 181–204.
- Laga C., Steel C. (edd.) (1980) Maximus Confessor. *Quaestiones ad Thalassium*. Vol. I. *Quaestiones I–LV una cum latina interpretatione Iohannis Scotti Eriugenaе iuxta posita*. Turnhout: Brepols Publishers (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 7).
- Laga C., Steel C. (edd.) (1990) Maximus Confessor. *Quaestiones ad Thalassium*. Vol. II. *Quaestiones LVI–LXV una cum latina interpretatione Iohannis Scotti Eriugenaе iuxta posita*. Turnhout: Brepols Publishers (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 22).
- Maximus Confessor (1993a) “Capita de caritate”. *Tvoreniya prepodobnogo Maksima Ispovednika*. Kn. I. *Bogoslovskie i asketicheskie traktaty* [Works by saint Maximus the Confessor. Vol. 1. Theological and ascetical works] (tr., intr., comment. by A. I. Sidorov). Moscow: Martis (Svyatootecheskoe nasledie. T. 1 [Patristic heritage. Vol. 1]): 96–145. (in Russian).
- Maximus Confessor (1993b) *Tvoreniya prepodobnogo Maksima Ispovednika*. Kn. II. Ch. 1 [Works by saint Maximus the Confessor. Vol. 1. Part 1]. *Quaestiones ad Thalassium. Quaestiones I–LV* (tr., comment. by S. L. Epifanovic, A. I. Sidorov). Moscow: Martis (Svyatootecheskoe nasledie. T. 2 [Patristic heritage. Vol. 2]). (in Russian).
- Maximus Confessor (2010) *Quaestiones et dubia* (tr. by D. A. Chernoglazova, ed., intr., comment. by G. I. Benevitch). Moscow; The “Holy Mountain” (Mount Athos): Nikeya; Pustyn’ Novaya Fivaida Afonskogo Russkogo Panteleimonova monastyrya (Vizantiiskaya filosofiya. T. 6 [Byzantine philosophy. Vol. 6]; Smaragdus Philocalias). (in Russian).
- Maximus Confessor (2015). *Pis’ma* [Letters] (tr. by Y. Nachinkin, intr. by J.-C. Larchet, comment., ed. by G. I. Benevitch). 2nd ed., corrected and augmented. St. Petersburg: Izd-vo Olega Abyshko (Biblioteka hristianskoj mysli [The Library of Christian Thought]; Vizantiiskaya filosofiya. T. 17 [Byzantine Philosophy. Vol. 17]; Smaragdus Philocalias). (in Russian).
- Thunberg L. (1966) “Early Christian Interpretation of the Three Angels in Gen. 18”. *Studia Patristica*. Vol. 7: 560–570.
- Törönen M. (2007). *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Studies).

DOI; <https://doi.org/10.31119/essephts.2019.4.1.8>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 4. No. 1. 2019. P. 270–281.

© Gregory Benevitch, 2017