

*К. Г. Шахбазян, М. А. Шахбазян**

**ИНКЛЮЗИВИСТСКАЯ ВЕРСИЯ ГНОСТИЦИЗМА
В БОГОСЛОВИИ XX ВЕКА
(НА ПРИМЕРЕ ВЗГЛЯДОВ В. Н. ЛОССКОГО)**

Статья посвящена одному из аспектов гностических влияний на религиозно-философскую и богословскую мысль России нового и новейшего времени. На примере сочинений В. Н. Лосского кратко намечены подходы к еще мало изученной версии гностицизма, которую можно увидеть в трудах православных богословов XX в., принадлежащих к движению, называемому патристическим возрождением. В статье показано, что круг их идей имеет очевидное типологическое сходство (а отчасти и генетическую связь) с идеями представителей католической «новой теологии», рассмотрено, как черты данного учения проявляются в интерпретации В. Н. Лосским ортодоксального взгляда на Боговоплощение и — как следствие — на искупительную жертву Христову и спасение. В статье дано отличие данной инклюзивистской версии от классического эксклюзивистского гностического учения о спасении.

Ключевые слова: гностицизм, новая теология, патристическое возрождение, общая природа, индивид.

K. G. Shakhbazyan, M. A. Shakhbazyan

*INCLUSIVISTIC VERSION OF GNOSTICISM IN THEOLOGY OF THE 20th CENTURY
(ON THE EXAMPLE OF THE VIEWS OF VLADIMIR LOSSKY)*

The article is devoted to one of the aspects of Gnostic influences on religious-philosophical and theological thought of Russia in modern and contemporary history. By the example of the works of Vladimir Lossky, the approaches to the still little studied version of Gnosticism are briefly outlined, which can be seen in the works of Orthodox theologians of the 20th century, belonging to a movement called “patristic revival”. The article shows that the

* Шахбазян Марина Анатольевна, доктор филологических наук, доцент кафедры истории и правового регулирования массовых коммуникаций, Кубанский государственный университет; sarpadocia@list.ru

Шахбазян Карапет Геворкович, руководитель издательского отдела, Епархиальное управление Екатеринодарской епархии; sarpadocia@list.ru

range of their ideas has obvious typological similarity (and partly genetic connection) with the ideas of the representatives of the Catholic “nouvelle théologie”, and considers how the features of this doctrine are manifested in Vladimir Lossky’s interpretation of the Orthodox view of God’s incarnation and, consequently, the atoning sacrifice of Christ and salvation. The article reveals the difference between this inclusivistic version and the classic exclusivistic Gnostic doctrine of salvation.

Keywords: Gnosticism, nouvelle théologie, patristic revival, common nature, individual.

Боговоплощение понимается Лосским как восприятие Богом Словом общей человеческой сущности (природы). Это понимание можно было бы назвать вполне соответствующим традиционному пониманию Церкви, однако это кажущееся соответствие, ибо общность человеческой сущности и отличие сущности от отдельной человеческой личности мыслятся Лосским далеко не традиционным образом. Лосский считает, что общая человеческая сущность принадлежит всем человеческим личностям (ипостасям) аналогично тому, как Лицам (Ипостасям) Троицы принадлежит общая Им божественная сущность [5, с. 292–293]. Заметим, впрочем, что представление о единосущии Лиц Троицы как обладании некоей единой «сущностью» не соответствует святоотеческому учению. Отличие единства Троицы от человеческого понимается свв. отцами как взаимопребывание (перихоресис) Ипостасей Отца, Сына и Святого Духа друг в друге, чего нельзя сказать о единстве человеческих ипостасей. По Лосскому, понимающему единосущие иначе, человеческая сущность оказывается общим содержанием, содержимым каждого в отдельности человека и всем им вместе. При этом «личность» (ипостась) определяется им как то, что несводимо к сущности [5, с. 299], но содержит общую сущность (как содержат ее и все человеческие личности вместе). Лосский уверяет, что таково и традиционное богословское понимание человеческой сущности, и отличие ее от личности (ипостаси). Однако же сам он отмечает, что ему не удалось обнаружить «разработанного учения о человеческой личности» и отличии ее от сущности в трудах свв. отцов [5, с. 289–290]. Более того, он констатирует: обнаруженное им у свв. отцов учение, открыто в их текстах присутствующее, не соответствует предлагаемому им, почему следует обратиться к такому пониманию, которое «служит невыраженным обоснованием, сокрытым во всех богословских или аскетических вероучениях, относящихся к человеку» [5, с. 295].

Такое «невыраженное обоснование», подтверждающее его правоту, Лосский находит, как ему представляется, у свт. Григория Нисского в учении о «всечеловеке» Адаме и «всеобщности его природы»:

Первый человек, содержащий в себе всю совокупность человеческой природы, был также и единственной личностью: «Ибо имя Адам, — говорит св. Григорий Нисский, не дается предмету тварному, как в последующих повествованиях. Но сотворенный человек не имеет особого имени, это всечеловек, то есть заключающий в себе все человечество» [7, с. 172].

Как же Лосский мыслит существование «совокупности человеческой природы», если речь идет не об одной личности, а о множестве человеческих личностей? Лосский говорит, что существование множества личностей потомков Адама не опровергает «онтологического единства природы, общей всем людям»

[7, с. 172–173]. Он утверждает, что «существует только одна природа, общая для всех людей, хотя она и кажется нам раздробленной грехом, разделенной между многими индивидами» [7, с. 173].

То есть общая природа остается общей для всех личностей, хотя и кажется, будто она раздроблена. Эта кажущаяся раздробленность обусловлена наблюдаемым множеством человеческих *индивидов*. Лосский настаивает на различении понятий «личность» и «индивид». Собственно, это и есть одно из принципиальных расхождений Лосского с тем, как говорят о человеческой ипостаси («личности», по Лосскому) свв. отцы. Для Лосского эти понятия различны по значению, для свв. отцов — это синонимы (что видит и сам Лосский [6, с. 290–292]). Впрочем, Лосскому не удалось верно истолковать святоотеческий взгляд на ипостась (индивид). Ему представилось, будто свв. отцы, различая ипостась и сущность как частное и общее, под частным понимают некую «частную сущность». (Здесь Лосский слишком следует за Боэцием, использует слово «субстанция» применительно и к общему (как синоним «природы»), и — к частному (как синоним греч. слова «ипостась».) Эта «частная сущность» для Лосского оказывается тем, с чем он полемизирует, именуя «индивидом». Однако же это нельзя признать верным. Существование частных сущностей свв. отцами отрицалось, поскольку понятие «сущность» есть понятие, выражающее то общее, чем характеризуются ипостаси (индивиды) одного вида [4, с. 84–85]. Ипостась (индивид) есть сущность (общее), с ипостасными идиомами (особенностями) [10, с. 166–167; 14, с. 668; 2, с. 537] (в русском переводе Деяний Вселенских соборов слово *ἰδιώματα* переведено как «свойства»). «Частная» же сущность как индивид есть нечто, отличное от другой «частной сущности» не особенностями, а тем просто, что это *иная* сущность. То есть если индивид Петр — частная сущность, и индивид Павел — частная сущность, то они — не индивиды одного вида «человек». Разумеется, свв. отцы не отождествляли понятия «индивид» и «частная сущность». Однако и понимание ими общности сущности (природы) было не тем, которое Лосский попытался найти в некоем «сокрытом» богословском учении. Говоря о сущности как общем, свв. отцы говорят об общем всем людям образе, об *общей форме (морфῆ), образующей каждого индивида (ипостась) человеческого рода* [3, с. 270; 4, с. 84, 121–122]. Соответственно понимание ими человеческой ипостаси (индивида) есть понимание человека как отдельного конкретного существа одного и того же вида с другими ипостасями (личностями) того же вида, т. е. имеющими ту же форму, образ. Почему же свв. отцы применяют по отношению к конкретному человеку слово «индивид» наряду со словом «ипостась»? Это слово, помимо указания на отдельность существования одного человека от другого, подчеркивает, что человеческая ипостась — сложная ипостась двух сущностей (природ) [3, с. 90]. «Индивид», т. е. «не-делимое» (лат. *in-dividuum*, греч. *ἄ-τομος*), должен быть понимаем в смысле неразрывного единства двух природ человеческой ипостаси. Когда мы говорим о человеческой сущности (природе), мы — если излагаем святоотеческое учение — говорим о единстве в каждой человеческой ипостаси двух сущностей: телесной и душевной. Каждая человеческая ипостась (индивид) — единство конкретного тела и конкретной души. Но не общего тела и не общей души: «...о всякой плоти и всякой душе говорится, что она

чья-то, и она принадлежит кому-то и его имеет ипостасью, ведь плоть и душа Петровы имеют ипостасью Петра» [4, с. 84–85].

Понятно, что и об Адаме следует говорить то же самое: его плоть и его душа принадлежали ему, и никому другому. Даже о Еве он говорит не то, что плоть Евы — его плоть, но «плоть от плоти моей». Так же и все потомки Адама имеют плоть от Адама, но не принадлежащую ему плоть. Но все они имели общую человеческую сущность (не как «содержимое», а как *μορφή*), были ипостасями (индивидами) единого человеческого вида.

Совершенно не так мыслит Лосский. Ему видится, что

после первородного греха человеческая природа разделяется, раздробляется, расторгается на множество индивидов. Человек представляется в двух аспектах: как индивидуальная природа он становится частью целого, но как личность — он отнюдь не «часть»; он сам в себе все содержит. Природа есть содержание личности, личность есть существование природы (Очерк мистического богословия Восточной Церкви Восточной Церкви, VI) [7, с. 175].

То есть Всечеловек Адам вследствие грехопадения раздробился на множество индивидов, каждый из которых имеет свое тело и свою душу. Вместе с тем, как мы видели, человеческие личности, по Лосскому, обладают, помимо индивидуальных тел и душ, еще и общей сущностью (природой) как их содержанием.

В этом случае воплощение Бога Слова означает восприятие Им всей человеческой природы — общего содержания всех людей (живших в прошлом, живущих ныне и будущих жить). Целью боговоплощения является исцеление этой общей природы, которую Спаситель воспринимает в состоянии падшести (являющейся следствием грехопадения Всечеловека). Христос воспринимает, исцеляет и обоживает эту общую природу, что делает ее включенной в ипостась Богочеловека. Обоженная природа тождественна Церкви — Телу Христову. [7, с. 196–197].

Перед Лосским, однако, стоит проблема спасения личностей, т. к. личность не сводится к природе. Он говорит, что спасение общей природы не означает еще спасения личности:

если по своей природе мы — члены, части человечества Христова, то наши личности еще не дошли до соединения с Божеством. Искупление, очищение природы не дает еще всех необходимых условий для обожения [7, с. 197].

Но что это значит? Возможно ли, чтобы личность, обладающая спасенной, очищенной природой, обоженной, природой, являющейся Церковью — Телом Христовым, оказалась чужда спасения? Лосский вроде бы заявляет, что *«Божественная любовь станет нестерпимым мучением для тех, кто не стяжал ее внутри себя»* [7, с. 250]. Однако помыслить существование подвергаемой мучениям личности, когда спасена ее сущность, довольно трудно. И Лосский, сделав заявление, в действительности отказывается от мысли ограничить «Божественное милосердие»:

Во второе пришествие и последнее свершение времен вся совокупность мироздания войдет в полное единение с Богом. Это единение осуществится, или,

вернее, проявится различно в каждой из человеческих личностей, стяжавших благодать Святого Духа в Церкви. Но где проходят границы Церкви по ту сторону смерти и какова возможность спасения для тех, которые не познали света в этой жизни, — это остается для нас тайною Божественного милосердия, на которое мы не дерзаем рассчитывать, но которое мы также не можем ограничивать нашими человеческими мерами [7, с. 251].

А в другом месте Лосский выражается еще более откровенно, и прямо утверждает спасение всех:

После воплощения и воскресения смерть не спокойна, она уже не абсолютна. Все теперь устремляется к ἀλοκατάστασις τῶν πάντων («восстановлению всяческих») — т. е. к полному восстановлению всего, что разрушено смертью, к осиянию всего космоса Славою Божией, которая станет «все во всем»; из этой полноты не будет исключена и свобода каждой человеческой личности, которой будет даровано Божественным светом совершенное сознание своей немощи [6, с. 334].

Это «совершенное сознание своей немощи» далеко не тождественно «нестерпимому мучению» личности, ибо *спасение простирается на все человечество*: и крещеных, и некрещеных, и даже не верующих во Христа:

Человеческая природа торжествует над состоянием противоположным, ибо *природа эта вся целиком сосредоточена во Христе*, Им, по слову святого Иринея, возглавлена: Христос — Глава Церкви, т. е. того нового человечества, в лоне которого никакой грех, никакая враждебная сила не могут больше окончательно отлучить человека от благодати. Каждая человеческая жизнь всегда может возобновиться во Христе, как бы ни была она отягчена грехами; человек всегда может отдать свою жизнь Христу, чтобы Он вернул ее ему свободной и чистой. И это *дело Христа простирается на все человечество за видимыми пределами Церкви. Всякая вера в торжество жизни над смертью, всякое предчувствие воскресения косвенно являются верой в Христа*, ибо одна только сила Христова воскрешает и воскресит мертвых. После победы Христа над смертью воскресение стало общим законом твари — не только человечества, но и животных, растений, камней, всего космоса, потому что *каждый из нас его возглавляет* [6, с. 335].

В общем, ход мысли Лосского достаточно последователен. Падение Всечеловека, раздробление (понимаемое все-таки как «кажущееся») единой природы на индивиды, восстановление и спасение единой природы через Боговоплощение — не могут не привести к апокатастасису. Хотя, как мы видели, сам этот ход мысли не является согласным со святоотеческим учением. Зададимся вопросом, с чем же он согласуется.

И здесь обратим внимание на любопытную подробность: в греческом оригинале цитируемого Лосским текста свт. Григория Нисского не обретается никакого «Всечеловека», а сказано лишь то, что «человек» «есть имя сотворенного человека не как кого-то конкретного, а общее» (ὄνομα τῷ κτισθέντι ἀνθρώπῳ οὐχ ὁ τίς, ἀλλ' ὁ καθόλου ἔστιν), т. е. этим именем именуется всякий человек, начиная с Адама. Эту ошибку Лосский воспринял от де Любака, по чьему переводу он приводит греческий текст [7, с. 165, прим. 161] и чьему переводу излишне доверяет. Впрочем, воспринял он не только ошибку в переводе,

но весь, по сути, ход рассуждений де Любака. Поделимся одним наблюдением. В статье Богословское понятие человеческой личности Лосский пишет:

Каково значение личности по отношению к человеческому индивидууму? Не есть ли она высшее качество индивидуума, качество его совершенства как существа, сотворенного по образу Божию, и не является ли это качество в то же время и началом его индивидуальности? [5, с. 298]

Как мы увидели, Лосский опровергает это мнение.

И вот что интересно. Перед нами, по сути, незакавыченная цитата из книги Анри де Любака «Католичество»: «Личность не есть ни облагороженный индивид, ни возвышенная монада» [8, с. 264]. Де Любак корректно дает в примечании ссылку на слова Габриэля Марселя: «Личность не может быть ни разновидностью, ни возвышением индивида» [15, р. 160]. Лосский не ссылается на источник, однако прямое заимствование очевидно...

Де Любак, опираясь преимущественно на учение Оригена, сказавшего: «Христос, телом Которого является весь человеческий род, а точнее даже совокупность всего творения» [17; 8, с. 28, прим. 43], выстраивает учение о Едином существе. Он утверждает, что ему и его соратникам удалось обнаружить древнее учение Церкви, которое только не было прежде облечено в систематизированную форму:

Благодаря своему воплощению, Слово восприняло всю человеческую природу <...> Отсюда непосредственно вытекает, что всякий человек, христианин или нет, пребывающий «в состоянии благодати» или не пребывающий, обращенный или не обращенный к Богу, какими бы ни были его знания или пробелы в знаниях, соединен со Христом неотъемлемыми органическими узлами [9, с. 115].

Де Любаку видится, что «единство мистического Тела Христова, единство сверхъестественное, предполагает изначально естественное единство, единство человеческого рода» [8, с. 13–14], и что отцы Церкви, говоря о сотворении человека, говорили не о сотворении индивидов (Адама и Евы), но — человечества как единого целого. Это было творение некоего Единого Существа, которое пало и было изгнано из рая. В Своем воплощении Христос воспринимает эту единую природу, это Единое Существо, которое становится Его Телом [8, с. 17–18]. Спасение мыслится де Любаком не только как спасение каждого в отдельности, но как спасение Целого. «Спасение же каждого заключается в личностном утверждении своей изначальной принадлежности ко Христу с тем, чтобы не быть отвергнутым Целым, не быть “отрезанным» от него» [8, с. 17–18].

Разумеется, никакого «отрезания от целого» на самом деле де Любак не предполагает, почитая такое предположение невозможным [8, с. 172], а предполагает всеобщее спасение каждого в Целом, «окончательное единство людей во Христе» [9, с. 61–62].

И это соединение всех де Любак именует Церковью — Телом Христовым. Таков ход мысли де Любака: *от* изначального природного единства Единого Существа — *через* разрыв его в грехопадении и восстановление в Воплощении — *к* окончательному сверхприродному личностному единству Мистиче-

ского Тела — отличного от природного тем, что это есть соединение не только в Едином Существо, но и в Боге. И этот путь к *окончательному* единству, к спасению «всцелого человечества», не имея ничего общего с традиционным учением Церкви, заставляет вспомнить о другой традиции, берущей начало от Оригена.

Весьма ярко об этом говорит друг и единомышленник де Любака, тоже ставящий его идеи в основание своего учения — Ганс Урс фон Бальтазар:

Две темы из его грандиозного наследия завладели моим вниманием <...> Прежде всего — это его эсхатология <...> Другая тема, очаровавшая меня, — это многократно высказанная мысль, что Иисус Христос, придя на землю, нашел Свою Невесту — спадшую с неба на землю Церковь — в состоянии потаскушки, но сумел, посредством Своего искупления, возвратить ее в девственное состояние [1, с. 11].

Сказанное требует самого отчетливого уразумения.

Мы начнем со второй темы — о «Церкви в состоянии потаскушки».

В своей антологии текстов Оригена, в преамбуле к главе «Святая и Блудница» Бальтазар так описывает идею Оригена:

Ориген первым порвал с ранней христианской мечтой о безгрешной Церкви (Невесты, «не имеющей пятна, или порока» (Еф 5: 27) о которой говорил Павел) не только в увещательной проповеди, но и в своей теологии.

Аксиома «вне Церкви нет спасения» неразрывно связана у Оригена к образом блудницы Раав (Нав 2: 1–24; 6: 22–25) <...> Этот образ, подобно образу кающейся Магдалины, раскрывает идею, что Церковь была когда-то грешницей, но теперь святая [16, р. 156].

Эту мысль он подтверждает приводимыми в Антологии цитатами из Оригена:

Таким образом, Церковь земная, еще только в начале своего служения Богу и познании Христа, является подножием ног (Мф 22:44; Пс 110: 1; Деян 2:35; Евр 1:13; 10: 13), так же, как та женщина — грешница, приносящая покаяние у ног Иисуса (Лк 7: 37–38) (Фр. 394) [16, р. 157].

Давайте посмотрим, кто же эта блудница. Она называется Раав. «Раав» означает «широта». Что же это за широта, если не Церковь Христа, которая состоит из грешников, как будто собранных из блуда? [Она есть] блудница, которая приняла их [посланцев Иисуса Навина] и превратилась из блудницы в пророчицу. Ибо она говорит: «я знаю, что Господь отдал землю сию вам» (Нав 2: 9). Видите ли вы, что, как та, кто когда-то была блудницей, злом и нечистотою, теперь наполнена Святым Духом и кается в прошлом, верует в настоящем и пророчесствует и предсказывает будущее? Таким образом, эта Раав, которая обозначает широту, ширится и преуспевает, пока ее «голос не пройдет по всей земле» (Рим 10:18; Пс 19: 4) <...> Для сего было поручено той, кто когда-то был блудницею: «А кто будет найден в твоём доме — будет спасен» (см Нав. 2: 18–20). Итак, кто хочет быть сохранен, должен прийти в дом бывшей блудницы. Пусть в противном случае никто не будет уверен, пусть никто не обманывается: за пределами этого дома, то есть, за пределами Церкви, никто сохранится (Jes Nav h 3, 3–5. Фр. 395) [16, р. 157–158].

И надо сказать, что здесь, в отличие от большинства случаев, когда представители «новой теологии» обращаются к интерпретациям святоотеческих текстов, мы видим дивное согласие интерпретатора с мыслью цитируемого автора. Сама же высказанная в приведенных цитатах мысль Оригена заставляет нас вспомнить о «почтенной традиции» — *гностической*. Несомненно, важнейший элемент этой традиции прямо воспроизводится в данных цитатах, как и вообще содержится в сочинениях Оригена. Мы имеем в виду *миф о двух Софиях* — тварной и нетварной — о падении тварной Софии, отпадении ее от Бога и восстановлении через Софию нетварную — Логоса.

Ориген также различает две Софии:

Мы не можем умолчать тот факт, что Он является Мудростью Божией в строгом смысле слова и что по этой причине Он соответствующим образом называется. Ибо не просто в мыслях Бога и Отца вселенной Его Мудрость обретает свое существование, в представлениях, подобных объектам человеческой мысли.

Но если кто-то способен помыслить бестелесное бытие, образованное из всех видов Идей и вмещающее в себя начала вселенной, бытие живое, как бы одушевленное, тот познает Мудрость Божию, которая превыше всех творений и которая говорит о Себе по праву: Бог сотворил Меня началом путей Своих в виду дел Своих. Потому также Бог сотворил ее, чтобы все творения могли обладать бытием, ибо они имеют часть в божественной Мудрости, в соответствии с которой и сотворены. И действительно, согласно пророку Давиду Бог все сотворил в Своей Мудрости [12].

Очевидна параллель описываемой Оригеном «Церкви-блудницы» и того, что гностики называли София Развратная (*προϋνεκος*), поскольку эта София — «бестелесное бытие», некий умный мир идей, — отпадает, по учению Оригена, от Софии — Логоса-Христа (в Котором сотворена и пребывала до падения) и будет восстановлена Им и в Нем во всей целокупности (этот момент позволяет нам различать два типа гностической эсхатологии: *эксклюзивистской* и *инклюзивистской*) как единое живое существо и совокупность всего творения — Тело Христово, Церковь.

Таким образом, мы можем видеть, что Лосский, воспроизводя идеи «новой теологии», опосредованно воспроизводит идеи Оригена (на которого, в отличие от де Любака и Бальгазара, не опирается прямо, проявляя осторожность) и, соответственно, *гностический миф о двух Софиях*.

Близость с Оригеном (и гностиками) сказывается также в самом представлении о том, как различаются личность и природа. Утверждаемая Лосским *инаковость личности по отношению к природе* имеет ясную параллель у Оригена, в его учении о том, что *человеческая природа* (в смысле, который нам вынужден из творений свв. отцов, т. е. душа и тело) да и *вся совокупность творения* — это *состояние*, являющееся результатом грехопадения и последовавшего ниспадения Единого Существа, и нуждается в преодолении, и будет преодолено во всеобщем восстановлении духов/умов во Христе. Ориген пишет об этом так:

Ум, вследствие падения, сделался душою, и, наоборот, душа, научившись добродетелям, делается умом. Подтверждение этого мы можем найти, если ис-

следуем относительно души Исава: за прежние грехи он был осужден на худшую жизнь. И о небесных телах должно полагать, что душа (или как бы мы ее ни называли) солнца получила начало не в то время, когда сотворен был мир, но прежде чем она вошла в это светящееся и горящее тело. Подобным же образом мы должны думать и о луне, и о звездах, что они принуждены были подчиниться суете за предшествующие вины: ради награды в будущем — подчиниться не добровольно, не по своей воле, но по воле Того, Который указал им их должности (*О началах*, II, 8, 3. Фрагмент из *Письма Иеронима к Авиту*) [11, с. 148];

...разумное существо будет постепенно возрастать — не так, как оно возрастало в этой жизни, во плоти, или в теле, и в душе, но так, что совершенный ум, с обогащенной мыслью и чувством, будет приближаться к совершенному знанию; при этом ум уже не будет испытывать препятствий со стороны этих телесных чувств (*О началах*, II, 11, 7) [11, с. 181].

Но задумаемся, как вообще возможно мыслить раздробление Всечеловека на индивиды — отдельные одушевленные тела? Задумаемся, имел ли Всечеловек материальное тело вообще? Имел ли Адам до грехопадения материальные руки, ноги, голову? Что значит это раздробление? С одной стороны, как кажется Лосскому, каждая человеческая ипостась (личность) содержит в себе всю человеческую природу, а раздробление на индивиды только *кажется*. Но из этого следует, что кажущимися являются все материальные одушевленные тела, что все они — лишь следствие грехопадения. Включая, очевидно, и одушевленное тело воплотившегося Слова Божия. А общая человеческая сущность оказывается чем-то иным. Общая природа Всечеловека как содержание его и всех людей не может мыслиться как материальное общее одушевленное тело (т. е. *индивид*), ибо, мысля его так, мы должны были бы ожидать увидеть следствием расколотости фрагменты общего тела, а не индивидуальные тела. Но Всечеловек не понимается Лосским как индивид, и множество возникших после грехопадения индивидов, таким образом, оказывается лишь неким неистинным, кажущимся существованием Всечеловека. И если, по Лосскому, «существует только одна природа, общая для всех людей, хотя она и кажется нам раздробленной грехом, разделенной между многими индивидами», то, по сути, «соединение» всего человечества в Единое Тело есть лишь осознание разделения индивидов как кажущегося. Это также заставляет вспомнить де Любака с его идеей *осознания* человеком своей личностной изначальной причастности к общему природному телу и осуществленной в Воплощении причастности к телу сверхприродному — мистическому, т. е. единству в Боге — как Церкви [8, с. 13–14].

Такое понимание приоткрывает нам возможность более отчетливого уразумения неявного смысла, подразумеваемого здесь под «Воплощением». Воплощение Христово оказывается вовсе не восприятием от Девы чистейших плоти и крови, но восприятием именно последствий грехопадения, первейшим из которых оказывается сама множественность сотворенного и его материальность, что, разумеется, вполне согласуется с учением Оригена о падшем человечестве как тех, кто «из области невидимого переселились в область видимого и, ниспадши на землю, стали нуждаться в грубых телах» [11, с. 285]. Гностические мотивы этой идеи (имеющей характер гнушения плотью как тем, что должно быть преодолено), на наш взгляд, достаточно очевидны.

Вместе с тем, воспринимая учение Оригена об апокатастасисе, Лосский воспринимает то, что можно было бы назвать *инклюзивистской версией гностицизма*, т. к., в отличие от отчетливого эксклюзивизма классических гностиков, Ориген и его последователи не делят человечество на «соматиков», «психиков» и «пневматиков», из которых соединения с Богом достигают лишь пневматики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бальтазар Г. У. фон. Ты имеешь глаголы вечной жизни: Размышления над Священным Писанием. — М.: Мысль, 1992.
2. Деяния Вселенских Соборов: в 4 т. — СПб.: Воскресение; Паломник; Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Успенское подворье Оптиной пустыни, 1996. — Т. 4.
3. Иоанн Дамаскин, преп. Источник знания // Творения преподобного Иоанна Дамаскина / пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова [и др.]. — М.: Индрик, 2002.
4. Иоанн Дамаскин, преп. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / пер. и коммент. свящ. Максима Козлова, Д. Е. Афиногенова. — М.: Мартис, 1997.
5. Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. — М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2000.
6. Лосский В. Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. — Киев: Путь к истине, 1991. — С. 261–335.
7. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. — Киев: Путь к истине, 1991. — С. 95–259.
8. Любак А. де. Католичество / пер. с фр. В. Зелинского. — М.; Милан: Христианская Россия, 1992.
9. Любак А. де. Парадокс и тайна Церкви. — Реджо Эмилия: Нова ет ветра, 1988.
10. Максим Исповедник, преп. Письма / пер. Е. Начинкин; сост. Г. И. Беневич; отв. ред. Д. С. Бирюков. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.
11. Ориген. Творения Оригена, учителя александрийского, в русском переводе. — Казань: Типо-литография Императорского ун-та, изд. Казанской Духовной Академии, 1899. — Вып. I: О началах (с введением и примечаниями).
12. Ориген. Толкование на Евангелие от св. Иоанна / пер. с греч. А. Цуркана. — URL: http://www.binetti.ru/collectio/theologia/origen_1_3.shtml.
13. Феофилакт Болгарский, блаженный. Благовестник. Благовестник: в 3 кн. — Изд. Сретенского монастыря, 2000. — Кн. I.
14. Acta Conciliorum Oecumenicorum. Ser. II. — Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2016. — Vol. III, pars III.
15. Gabriel Marcel. Acte et Personne // Les Recherches philosophiques. 1934–1935. — Т. 4.
16. Origen: Spirit and Fire: A Thematic Anthology of His Writings. By Hans Urs von Balthasar / trans. by Robert J. Daly S. J. — Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1984.
17. Origene. Inpsalm. 36, hom. 2, n. 1 // PG 12, 1330A.