

Т.Б. КОВАЛЬ

Православие и католицизм

(Отношение к земной жизни и ее благам)

Нынешний экономический кризис продемонстрировал тесную связь всего и всех на нашей планете. Страны и континенты, которые еще два-три десятилетия назад казались невозможно далекими, как будто приблизились. Интернет и новые технологии вовсе стерли границы и расстояния между людьми. Но стали ли мы лучше понимать друг друга? Преодоление пространства – не душевное сближение. Разъединение и отчуждение не исчезли, а в чем-то и усилились. При этом конфессиональный фактор, значение которого в современном мире нарастает, в одних случаях способствует, а в других – препятствует взаимопониманию.

Чаще всего говорят о сложностях отношений между различными религиями, прежде всего, между исламом и христианством. Однако во внутренней жизни каждой конфессии также есть свои проблемы. Немалые противоречия существуют и внутри христианского мира – между православием, католицизмом и протестантизмом. Проблема их духовного родства, с одной стороны, и особенностей вероучения, мировосприятия, религиозной психологии – с другой, сложна и многогранна.

В рамках данной статьи я предлагаю сосредоточиться лишь на одном аспекте, связанном с восприятием земной жизни и материальных благ в православии и католицизме. Речь пойдет о разных ракурсах видения этой проблематики и в первую очередь – о разных подходах к вопросам социально-экономической жизни.

Образы веры: "иоаннов" и "петров"

...Каждый, кто взбирался на гору или летал на самолете, знает, что с большой высоты все на земле кажется очень маленьким, едва различимым, в том числе и земные проблемы как будто уменьшаются в масштабе. Говорят, что у летчиков-испытателей и космонавтов меняется психология, и житейское их тревожит меньше, чем других людей.

Каждая религия по-своему стремилась познать "Небо", – божественные сферы. Древнегреческие философы видели в этом цель жизни, связанную, согласно Анаксагору, с *theoria*, то есть с умозрением, созерцанием. К этому призвана высшая часть человеческой души – ум ("нус"), который, по Платону, является бессмертным ядром личности¹.

Эта ориентация на созерцание как высшую форму человеческой деятельности была унаследована многими греческими и византийскими отцами христианской церкви. При этом они считали, что вера и поступки сами по себе не ведут к совершенству, но лишь готовят к вступлению на путь созерцания, по которому можно прийти к заветной цели, полному раскрытию в человеке образа и подобия Божия – к "обожению".

¹ Так, например, у Аристотеля космический ум созерцает и мыслит сам себя. В неоплатонизме мышление и созерцание практически отождествляются.

Но для этого нужно отрешиться от всего житейского, "закрыть телесные очи, чтобы открыться на встречу духовному" [Шпидлик, 2000, с. 35].

Эта общая установка была передана от византийского православия русскому. "Русь приняла крещение от Византии. И это сразу же, – как отмечал прот. Г. Флоровский, – определило ее историческую судьбу, ее культурно-исторический путь" [Флоровский, 1991, с. 4]. Вместе с "греческой верой" были восприняты сложившиеся к этому времени в Византии формы церковной жизни и каноническое право, литературная и эстетическая традиция, а также целый конгломерат идей по устройству политико-государственной, хозяйственно-экономической и социально-правовой жизни. Государственно-церковные отношения "симфонии" и идеал богоизбранного царя занимали особое место. Все это было творчески усвоено. Русская церковь на протяжении всей своей истории считала долгом бережно хранить византийское духовное наследие, неотъемлемым компонентом которого было представление о созерцании как высшем роде деятельности.

Западное христианство наследовало иную традицию, связанную с римской цивилизацией, прежде всего дух римской стоической морали и склонность к юридическому мышлению, для которого упорядочивание и устройство практической жизни представлялись наиболее важными. В этой связи многие исследователи и богословы не без оснований называют православный религиозный тип "иоанновым", то есть ориентированным на образ апостола Иоанна, а католический – "петровым", для которого центральной фигурой является апостол Петр. По словам С. Булгакова, "так обозначились в первообразах апостолов разные пути восточного и западного христианства" [Булгаков, 1991⁶, с. 322]. Под этим подразумеваются две различные тенденции в религиозной жизни, – "созерцательная" и "деятельная", которые во многом определяют различное отношение к земной жизни и ее благам².

Апостол Иоанн – младший среди остальных апостолов, любимый ученик Господа, на попечение которого была оставлена Дева Мария. Он – автор четвертого Евангелия и Апокалипсиса. Главная особенность его в том, что по характеру он – созерцатель. Душа его, как говорили многие богословы, витала в горнем мире. Поэтому он издревле изображался в виде орла. "Иоанн парит, как орел, и созерцает свет неизменной истины острейшими и сильнейшими своими очами", – писал Августин Блаженный [Августин, 1999, с. 888].

В католицизме особую роль играет апостол Петр. "Для католика очевидно, что Петр есть образ Церкви в целом", – отмечает известный католический теолог А. де Любак [Любак, 1994, с. 203]. Это связано прежде всего с тем, что именно апостола Петра, как говорил св. Лев Великий (440–461), Господь сделал князем Церкви³.

² "Созерцательный" и "деятельный" тип соответствовали как образам апостола Иоанна и апостола Петра, так и двух сестер – Марфы и Марии. Традиция подобной типологизации уходит в первые века христианства, к ранним Отцам Церкви, и прежде всего к Августину Блаженному. Она становится излюбленной темой западного нравственного богословия, где часто эти образы используются для обозначения духовенства, с одной стороны, и мирян – с другой, или для противопоставления каноников и монахов (см. об этом, например, [Бидцлли, 1995]). Применительно к восточному и западному христианству образы двух апостолов – Иоанна и Петра – особенно активно использовали русские религиозные философы Серебряного века. Существуют и другие подходы к типологиям религиозных характеров, в которых используются иные образы.

³ Петр – так по-гречески звучит перевод с арамейского "Кифа", что означает скала или камень. Этим новым именем Иисус назвал Своего ученика, – рыбака Симона (брата Андрея), при первой же встрече с ним (Иоан. 1.42). Во всех четырех Евангелиях подчеркивается его старшинство и особое положение среди апостолов. Именно он первый исповедует Иисуса "Христом, Сыном Бога живого" (Мф. 16, 16), на что Иисус отвечает ему: "ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах" (Мф. 16, 18–19). В III в. возникла идея об апостоле Петре как "первосвященнике", высказанная св. Киприаном Карфагенским в связи с его учением "о кафедре Петра". В XIII в. возник спор между византийскими и западными богословами. Первые настаивали на том, что преемство от апостола Петра распространяется на каждую Поместную церковь в лице ее епископа. Вторые же считали, что это относится только к единственной "апостольской" Римской кафедре.

Католический епископат во главе с папой Римским считается его преемником в руководстве и учительстве Церкви. Отсюда и идея первенства Римской кафедры. До окончательного разделения церквей в 1054 г. оно трактовалось преимущественно как "мистическое", требовавшее "одобрения" как западных, так и восточных епископов, но затем превратилось в институциональное право, не подлежащее обсуждению. Римский первосвященник стал считаться не только преемником апостола Петра, но и единственным верховным главой Вселенской Церкви, который имеет над нею "полную, верховную и вселенскую власть" [Катехизис... 1996, с. 214]⁴.

Важно подчеркнуть не столько роль апостола Петра в истории церкви, сколько влияние его образа на формирование католического религиозного характера, важной чертой которого является активность, направленная на преобразование земной человеческой жизни на евангельских началах. В отличие от Иоанна Петр больше вникает в проблемы земной жизни, занимаясь их практическим решением. Такой активизм, по мнению многих католических мыслителей, во многом определяет специфику католической духовности. Не случайно папа Сикст V (XVI в.) сравнил ее с куполом собора св. Петра в Риме, который, устремляясь в небо, не покидает землю.

То же различие мы видим в характере восточного (православного) и западного (католического) богословия. В Евангелии от Иоанна подчеркивается Божество Иисуса и делается акцент на духовном содержании вероучения. В соответствии с этим православное богословие в большей степени, чем католическое, уделяет внимание Божественной природе Иисуса Христа. (При этом и православное, и католическое вероучения целиком и полностью принимают основной догмат о единой ипостаси при двух природах Иисуса Христа, определенный на Вселенских соборах⁵, по которому обе Его природы – Божественная и человеческая – соединены "неслиянно и нераздельно".)

В результате богословская мысль западного христианства стала в большей степени антропоцентрической, а восточного – теоцентрической, то есть интересующейся, в первую очередь, догматическими вопросами о Боге, экзегетикой Священного Писания, аскетическим и молитвенно-созерцательным опытом⁶. Впрочем, это достаточно условное противопоставление, поскольку католицизм утверждает, что "Чем больше миссия Церкви сосредотачивается на человеке, чем больше она становится, так сказать, антропоцентрической, тем более способ осуществления этой миссии должен становиться теоцентристским, иными словами, Церковь должна принимать во Христе направление к Отцу" [Иоанн Павел II, 1991, р. 64].

В данном случае важно подчеркнуть, что, несмотря на внимание Отцов церкви IV–V вв. к социальной этике (этим занимались, в частности, великие "каппадокийцы" – свв. Григорий Богослов, Григорий Нисский, Василий Великий, а также великий византийский проповедник св. Иоанн Златоуст), интерес к проблемам человеческой жизни не привился на византийской почве. "Аналитическая мысль Византии, на несколько сотен лет ушедшая в догматику религиозную, оставалась очень слаба в отношении социологическом", – признавал Л. Тихомиров, который с большой любовью и почтением относился к византийскому наследию [Тихомиров, 1992, с. 151].

⁴ "Римский Понтифик, как преемник Петра, есть постоянное и зримое начало и основа единства как Епископов, так и множества верных", – говорилось в Догматической Конституции "Pastor aeternus" I Ватиканского Собора и подтверждалось в Апостольской Конституции "Lumen Gentium" II Ватиканского Собора [Второй... 1992, с. 27].

⁵ Церковь раскрыла догмат единой ипостаси Иисуса Христа при двух естествах, Божественном и человеческом, на третьем Ефесском (431 г.), четвертом Халкидонском (451 г.) и шестом Константинопольском соборах.

⁶ Соответственно этому самым главным религиозным праздником в западном христианстве стало Рождество – начало человеческой жизни Богочеловека, а в восточном христианстве – Пасха, торжество Его Божественного начала. (Показательно в этом отношении и то, что отрывок из Евангелия от Иоанна "И Слово стало плотью и обитало с нами" (Ин.1. 14) читается в Восточной Церкви на Пасху, а в Западной – на Рождество.)

Во всей богатой религиозной литературе Византии нет работ, в которых давалась бы последовательная трактовка социальной этики для мирян. «Не предпринималось никаких попыток построить "мирскую" этику для человека "вообще"», – отмечает в этой связи известный патролог прот. И. Мейендорф [Мейендорф, 2001, с. 320]. По этому пути вслед за Византией пошло и русское православие. Эта тенденция была преодолена лишь в 2000 г., когда были приняты "Основы социальной концепции Русской Православной Церкви". Показательно, что другие православные церкви, – греческая, болгарская, румынская, сербская и т.д., так и не приступили к разработке своих социальных доктрин.

Возникает вопрос: было ли это игнорирование земных проблем, в том числе социально-экономических, связанных с материальными благами, сознательным? Не есть ли это некое досадное упущение, которое, по какому-то стечению обстоятельств затянулось на два тысячелетия? Существуют противоположные ответы на этот вопрос. Большинство исследователей склонны считать такое положение дел скорее упущением, которое необходимо и возможно преодолеть, хотя для этого и придется исправить глубоко укорененные изъяны "исторического" православия⁷.

Но есть и другая точка зрения, на которой стоят наиболее консервативно настроенные богословы. Ее четко выразил один из видных современных богословов иером. Григорий (В. Лурье). Он, в частности, пишет: «Можно сколь угодно сетовать, будто Церковь "до сих пор" все не может разработать идеала христианской жизни или даже святости для "мирян" (то есть для людей, живущих мирскими интересами) – но делом Церкви все равно будет оставаться следование за Христом и навстречу Христу из мира, а не погребение многочисленных мирских покойников (Мф.8.22)» [Лурье, 2000, с. 155]⁸. При таком подходе создание социальной доктрины, подобной той, которую развивает католицизм, видится отступлением от учения Христа и опасным обмирщением. Такое мнение разделяют многие православные.

Чтобы лучше прояснить отношение к земной жизни и материальным благам и особенности их восприятия в русском православии, выделю условно три главных, на мой взгляд, принципа "иоанновского" типа религиозности. Это, во-первых, эсхатологизм, во-вторых, молитвенно-созерцательный настрой и, в третьих, монашеский идеал.

Эсхатологизм

Восприятие земной жизни человека и общества, вообще всего материального мира, связано в православии с эсхатологией. Она говорит о "последних временах" и посмертной участи. В принципе она присуща в разной степени всем религиям, составляет их "жизненный нерв". Ведь человек, как отмечал Булгаков, "дитя двух миров ... может утратить живое чувство связи с иным миром, но он не может не знать о предстоящем ему уходе из этого мира, и в этом причина неискоренимости эсхатологии с ее проблемами в человеческом сознании" [Булгаков, 1993, с. 390].

Так и в христианстве в целом эсхатология определяет смысл и цель всей земной истории: она начинается с сотворения мира, далее следует период после грехопадения прародителей, в котором и мы сейчас живем, и должна закончиться со вторым пришествием Христа и наступлением Царства Божьего. Это, так сказать, "большая" эсхатология, связанная с судьбой всего мира. Наряду с ней существует и "малая" эсхатоло-

⁷ Такая точка зрения восходит к В. Соловьеву и философам Серебряного века, прежде всего к С. Булгакову (см., например, работы Соловьева "Византизм и Россия", "О причинах упадка средневекового мирозерцания", "Владимир Святой и христианское государство", "Русская идея" и др., а также труды Булгакова "Апокалипсис Иоанна", "Два града. Об общественном идеале", "Православие. Очерки учения Православной Церкви", "Об экономическом идеале" и др.).

⁸ Отмечу, что этот автор принадлежит не к РПЦ, а к отколовшейся от нее Автономной православной церкви. Тем не менее его взгляды весьма показательны.

гия, в которой речь идет о посмертной участи отдельного человека. Крестившийся и верующий во Христа надеется обрести не просто бессмертие души (о чем говорила древнегреческая философия и многие религии мира), но "часть, – как говорится в Символе веры, – воскресение мертвых и жизни будущего века". В этом все христиане – и православные, и католики, и протестанты – единодушны. Ради того и приходил Христос и претерпел крестные муки, чтобы воскреснуть и тем самым проложить путь к воскресению в телах всего человечества в "конце времен". Отсюда неизбежное напряжение в христианском мировоззрении между данной земной жизнью и ожидаемой вечной жизнью в эсхатологической перспективе.

Эсхатологическое чувство было чрезвычайно сильно в первые века христианской истории. Второе пришествие и конец мира ожидалось буквально со дня на день. "Уже последние времена", – говорил св. Игнатий Богоносец [Игнатий, 1988, с. 106]. "Нужно ежечасно ожидать наступления Царствия Божия", – убеждал св. Климент Римский [Климент, 1988, с. 58], а Тертуллиан не сомневался, что именно его поколению Бог назначил увидеть конец времен.

В результате все религиозное сознание сосредоточивалось на жизни небесной и вечной. Земные дела и привязанности казались помехой. К чему задерживаться на земном, если завтра ему настанет конец? "Мы живем надеждою будущего блаженства", "счастливым созерцанием будущего", – говорил Минуций Феликс, описывая жизнь своих современников-христиан [Минуций Феликс, 1988, с. 587].

Все земные ценности, начиная от семьи, брака и заканчивая собственностью, рассматривались как лишенное смысла бремя, препятствующее вхождению в новую преобразованную жизнь. "Истинные" вечные духовные блага всячески противопоставлялись "неистинным" земным – тленным и преходящим. Считалось, что стяжание "истинных благ" дарует вечную жизнь, является "богатением в Боге", а накопление "неистинного" земного богатства ведет к смерти души.

В этих условиях в первые века оформились два основных подхода к земным благам – собственности и богатству. Они получили развитие в IV–V вв. Сторонники первого подхода отождествляли их с пороком, а бедность – с праведностью. Те, кто склонялись ко второму подходу, напротив, считали, что все зависит от внутренних качеств личности, а не наличия или отсутствия у нее собственности. Важно заметить, что ярким представителем первого подхода был величайший византийский проповедник св. Иоанн Златоуст, ставший излюбленной фигурой в русском православии. Второй подход развивали в основном латинские отцы.

С течением времени эсхатологическое чувство стало видоизменяться и ослабевать, поскольку сменялись поколения, а конец времен все не наступал. Вместе с тем оно сохранилось в монашестве, которое глубоко повлияло на византийскую духовность. Эсхатологизм был унаследован и русским православием. Не будет преувеличением сказать, что он был и остается душой православной традиции, "измерением самой христианской веры", пронизывая всю мысль и жизнь церкви (см. об этом [Шмеман, 1996, с. 89–182]).

Характерно, что правильность именно такого подхода к эсхатологии признают многие католические мыслители, как, например, выдающийся католический теолог Г. фон Бальтасар. Он с сожалением констатировал долгое забвение эсхатологической темы в западной теологии, а также то, что западное христианство превратило эсхатологию в отдельное самостоятельное учение, в то время как «не может быть "системы" последних времен, но может и должно быть эсхатологически ориентированное мировосприятие» [Balthasar, 1964, p. 254–255].

Раскрытию этой проблемы посвятил ряд своих работ Булгаков. По его словам, «Духовное иоанновское христианство до сих пор является по преимуществу аскетически-эсхатологическим. Оно утверждается, с одной стороны, на раскрытии духовной жизни через аскетическое усилие, направленное к спасению души, и, с другой, в связи с этим, на приготовлении к смерти и будущей жизни, "царству небесному". Оно ориентировано, можно сказать, трансцендентно, на ценностях сверхмирных, запредельных»

[Булгаков, 1991^а, с. 302]. Таким образом, сверхмирные, за пределами этой земной жизни, ценности ставятся православным сознанием во главу угла, определяя отношение к этому миру, его ценностям и благам.

Постоянное ожидание конца мира, как и конца собственной жизни, вошло в систему православного благочестия. И это во многом правильно, поскольку мысль о посмертном бытии помогает исцелению души на земле и преодолению многих грехов. Однако в этом есть и свои опасности. Прежде всего, умаление земной жизни ради посмертного бытия.

В результате вся земная жизнь и ее блага приобретали смысл только в соотнесении с вечностью. Другими словами, их ценность определялась тем, способствуют ли они главной цели человека – "обожению", "стяжанию Духа Святого" или, иначе говоря, спасению. Земная жизнь человека не признавалась самоценностью. Особенно последовательно эту идею проводили монашествующие подвижники веры, возрождавшие исихазм, в конце XVIII в. Так, по слову св. Феофана Затворника: "Надо все мерить последней целью. Зачем живем? Чтобы приготовиться к жизни вечной" [Феофан Затворник, 1993^а, с. 340].

Конечно, такая эсхатологическая установка не могла не притуплять чувство эмпирической земной действительности и ее непосредственных нужд, "подобно тому, как у человека, готовящегося к смерти, естественно пропадает вкус и интерес к обыденным делам и заботам и мысль сосредотачивается на неподвижном и вечном" [Булгаков, 1993, с. 431]. В итоге сложилось убеждение, что земную жизнь человек должен терпеливо пройти, смиренно снося все беды и несчастья. Как говорил в этой связи св. Паисий Величковский, "краток путь сей, которым идем с телом. Дым, пар, перст, пепел, прах, смрад жизнь эта", и нужно "терпеть и любить лютые и жестокие скорби на этом свете" [Паисий Величковский, 1993, с. 252].

По справедливой оценке Булгакова, в русском православии утвердилось представление, что историческое время пока еще длится до второго пришествия Господа как промежуток времени, который может в любой момент оборваться. И его надо "перетерпеть и переждать, но само по себе оно не имеет значимости" [Булгаков, 1991^б, с. 311]. Спасение в этом контексте становилось неразрывно связанным не с земными трудами, как это было в западном христианстве, а с тем, чтобы внутренне разорвать все связи и привязанности к земному.

К этому нужно прибавить и влияние платонизма и неоплатонизма на православную духовность⁹. "Из века в век, вплоть до наших дней, платонизм является излюбленной философией христианских мудрецов", – признавал прот. Г. Флоровский [Флоровский, 1998, с. 236].

В результате произошла, пользуясь его выражением, "невиданная путаница" во взглядах на земную жизнь, смерть и бессмертие. Можно сказать, что сформировалось особое течение русской богословской мысли, обосновывающее презрение и даже гнушение этим миром. Этому способствовали две идеи, глубоко укоренившиеся в русской православной традиции. Первая заключается в том, что освобождение души от тела, происходящее со смертью, и переход в мир иной является благом для праведной души. Они были унаследованы русским православием от Византии. Например, св. Иоанн Златоуст, произведения которого были особенно популярны на Руси, говорил: "...смерть – это рождение, только гораздо лучшее, так как душа идет к другому свету, освобождается как бы из какой темницы, удаляется от борьбы. Подумай, какова эта

⁹ В платонизме изначально существовали две тенденции отношения к материи и телесности. Первую можно обозначить как мироотрицание, поскольку материя и материальный мир рассматривается как зло, а вторую как мироутверждение, поскольку в ней подчеркивалась живая связь между миром горним и дольным, которая поддерживается вдохновением Эроса. С течением времени мироотрицание в платонизме стало преобладать, обретая в неоплатонизме законченный характер (см. об этом и о влиянии платонизма на раннее христианство [Булгаков, 1918]).

душа, в каком она бывает восторге, в каком изумлении, в каком наслаждении" [Иоанн Златоуст, 2004, с. 874]. Так и для русской традиции характерна точка зрения, выраженная св. Феофаном Затворником о том, что смерть несет счастье праведной душе. За порогом гроба ей – "лучше. Тот образ бытия выше нашего. Если бы она явилась, и вы попросили бы ее войти опять в тело, она ни за что бы не согласилась" [Феофан Затворник, 1993, с. 336].

Вторая идея заключалась в том, что настоящая жизнь начинается за порогом гроба: "На земле начало жизни – приготовительный ее период, – а настоящая жизнь начнется по смерти" [Феофан Затворник, 1993, с. 340]. Ее исходным пунктом было отождествление человеческой личности с душой. Следовательно, тело "для получения Царствия надобно обесплотить и обескровить, то есть утвердиться в таком характере жизни, что крови и плоти словно нет" [Феофан Затворник, 1991, с. 49].

Заметим в этой связи, что до XIII в. и все западное богословие также находилось под влиянием христианизированного платонизма. "Вследствие этого, крайний спиритуализм, крайняя духовность христианской мысли, пренебрежение телесным элементом, являются характерными чертами средневековой философско-теологической мысли" [Свежавски, 2000, с. 25]. Лишь со времен св. Фомы Аквинского ситуация изменилась, и речь стала идти о духовно-телесном единстве человека. Сам св. Фома был убежден, что разлучение души и тела в смерти есть зло и что душа будет тосковать по телу до соединения с ним при чаемом воскресении мертвых. Он придал новый импульс разработке собственно человеческих проблем, связанных с земной жизнью и ее улучшением. В его философии земные блага, собственность и богатство рассматривались как средства совершенствования жизни всего общества. Тщательно разрабатывая социальную этику, в том числе для богатых, схоласты рассуждали об их возможности благотворить при сохранении и даже наращивании капитала. В православии же в материальных благах виделись опасные сети, расставленные темными силами для погубления христианских душ.

Конечно, это нельзя абсолютизировать. Так, линия, выработанная св. Иосифом Волоцким, как раз была направлена на то, чтобы его монастырь стал крупным благотворительным центром. В измененном виде его линия получила развитие в известном "Домострое" Сильвестра, где появляется новый идеал православного христианина – домовитого и рачительного хозяина. При этом Сильвестр не был апологетом эгоизма, но, напротив, полагал главной целью накопления богатства возможность благотворить. По словам Н. Костомарова, «самая характеристическая черта "Домостроя" – это забота о слабых, низших, подчиненных, и любовь к ним, не теоретическая, не лицемерная, а чуждая риторике и педантизму, простая, сердечная, истинно христианская» [Костомаров, 1993, с. 276].

Однако противоположная тенденция, усилившаяся с XVIII в. благодаря развитию исихастских идей, была направлена на то, чтобы христианин думал не о земных делах, а лучше "позаботился о смертном часе, оставив... житейские попечения; ибо не пребудет с нами по смерти ни богатство, ни слава, ни наслаждение". Поэтому пастыри призывали печься только о душе, ведь невозможно спастись, не оторвав своего ума от земной суеты и хозяйственной заботы. Более того, "Всякое помышление и забота, отвлекающая наш ум от молитвы, происходит от бесов. Желаящий спастись и угодить Богу пусть отвратится от всего земного и проживет как одна из птиц" [Паисий Величковский, 1993, с. 253, 264].

В целом можно сказать, что эсхатологическая ориентация православного сознания, его сосредоточение на потустороннем, притупляла чувство непосредственных нужд, "подобно тому, как у человека, готовящегося к смерти, естественно пропадает вкус и интерес к обыденным делам и заботам и мысль сосредотачивается на неподвижном и вечном" [Булгаков, 1993, с. 431].

Католицизм вовсе не отрицал идею земной жизни как приготовления к жизни вечной, также полагая, что Бог "дал нам этот мир, как место изгнания, а не как истинное наше отечество" [Рерум... 1991, с. 11, 12]. И в католическом социальном учении, как и

в православии, все социальные, экономические, политические и культурные достижения человечества всегда рассматриваются как относительные. Однако в отличие от православия, католицизм ставил задачу совершенствования этого мира, прежде всего социальных отношений, на христианских началах, потому что по его логике, ожидание Второго Пришествия должно быть активным, а не пассивным. В противном случае пассивность обернется ложно-смирненным отданием земной реальности в руки темных сил. Цель же состоит в том, чтобы "предвосхитить уже в этом мире, в сфере межчеловеческих отношений то, что будет реальностью в мире окончательном" [Компендиум... 2004, с. 13].

Молитвенно-созерцательный настрой

Другая важнейшая черта "иоаннова" религиозного характера связана с его созерцательностью и особой ролью молитвы. В православии «человек не может ни жить, ни устраивать что-либо без молитвы; интенсивность молитвы становится "барометром его духовной жизни"», – справедливо отмечает Шпидлик [Шпидлик, 2000, с. 406]. Речь идет как о храмовой, коллективной молитве, так и об индивидуальной, ее дополняющей. Но высшие ступени молитвенного подвига, доступные только для монахов, связаны с созерцанием божественных сфер.

Часто в обыденном представлении молитва кажется чем-то не имеющим отношения к практической жизни и даже своего рода бегством от нее. При такой постановке вопроса понять роль молитвы в "иоанновом" христианстве невозможно. Дело в том, что именно молитва, связывающая человека с Богом, дает, по убеждению верующих, самый действенный рычаг в переустройстве мира, его просветлении, исправлении и одухотворении. Поэтому многие отшельники главным делом своей жизни полагали молитву за мир и его спасение. Молитвенное заступничество, просьба о Божественной помощи и водительстве в каждый миг и каждый час является в религиозном сознании единственным эффективным способом вырваться из хаоса событий и воздействий, которыми наполнена повседневная жизнь и вступить на путь, который прокладывается Божественным Провидением через цепь событий, кажущуюся внешнему наблюдателю случайной.

Пышность византийского богослужения, в котором выражалось стремление воспроизвести небесные красоты, переместиться с Земли на Небо, способствовала "воспарению" над грешной Землей. Это в полной мере сохранилось и в русском православии.

Важно подчеркнуть, что русское богословие не просто считало молитву "высшей" и главной формой труда, по сравнению с которой все остальные виды "внешней" деятельности имеют меньшее значение, но часто противопоставляло ее всем формам земного активизма. Любой мирской труд есть лишь "суета", которая делает человека внутренне "праздным". Так, по слову Паисия Величковского, отвлечение от молитвенного созерцания "делает ум праздным, не занятым делом спасения" [Паисий Величковский, 1993, с. 269].

В этой связи важно отметить, что не только структура, но и содержание русских молитвословов значительно отличается от католических. Православный молитвослов состоит из канонов, акафистов, песнопений и текстов литургии, тропарей, ирмосов и кондаков, максимально приближенных к своим византийским оригиналам. Все они представляют собой своего рода оду Богу, Богородице, святым, а также небесным силам, направлены на возвышение и очищение души молящегося. В них, как правило, нет речи о конкретных земных делах и социально-экономических проблемах. Напротив, католические молитвословы полны таких прошений. Социальная этика отражена здесь в полном объеме. Например, для "Литургии часов" характерна молитвенная забота о бедных и страждущих, которая включена в прошения практически по несколько раз в день. Характерны такие прошения ко Христу: "Научи нас узнавать Тебя во всех людях, особенно же в бедных и страждущих" (1 нед., среда, хвалы утренние); "Утешь тех, кто удручен усталостью и страданием, защити достоинство бедных и от-

верженных" (1 нед., среда, вечерня); "Воздай по справедливости всем угнетенным повсюду в мире"; "Воодушеви падших духом и защити изгнанников" (3 нед., воскр., вторая вечеря) [Литургия, 1995].

Нельзя не отметить и тесную связь молитвы и мистического опыта духовных подвижников. Именно в православии, изначально в XIV в. на Афоне, а затем и в России, практиковалась так называемая Иисусова молитва: "Господи, Иисусе Христе Сыне Божий помилуй меня грешного". Это слова мытаря, которые приводятся в Евангелии. Повторяемая бесконечное число раз, эта молитва входит в монашеское молитвенное "правило" и составляет основу так называемого исихазма. Ее сила – не в простом содержании, а в призываемом Имени Божьем. Предполагается, что это Имя имеет силу божественного присутствия, так что, произнося ее, человек находится в связи с Всевышним, потенциально приближая преобразование своего сердца и "обожение". В России ее прививал св. Нил Сорский, а затем, спустя несколько веков, возродил Паисий Величковский. При этом и тот и другой, при всем их духовном величии, оставались равнодушными к проблемам мирян, связанных с земной жизнью и материальными благами. Поэтому их линия отличалась "некоторым забвением о мире, но не только в его суете, но и в его нуждах и болезнях. Это было не только отречение, но и отрицание", которое сопровождалось отказом от религиозно-социального действия, – справедливо отмечал прот. Г. Флоровский [Флоровский, 1991, с. 21].

Монашеский идеал

"Иоаннов" религиозный характер был сформирован в русле монашеского идеала. В православной традиции закрепилось убеждение, что лишь приняв монашеский постриг можно стать истинным последователем Христа. Только монашеская этика и признавалась христианской. В отличие от католицизма с его резким разделением общества на монахов и мирян, которым, в зависимости от принадлежности к тому или иному сословию, той или иной возрастной группе, профессии и иных социальных характеристик, предписаны свои нравственные требования, православие применяло ко всем одинаковый масштаб морали, выстроенной по монашескому образцу. В результате этика стала неотделима от аскетики. Аскетические труды святых отцов расценивались как "азбука для монашествующих и руководство для мирян" [Флоровский, 1991, с. 21]. Не различая монашеской и мирской морали, православная церковь считала, что каждый должен быть монахом-аскетом в сердце своем. От мирян требовалось внутреннее самоотречение ради Христа, в результате которого не допускалось полное погружение в мирские дела и заботы. Так "устанавливается особый образ аскетического прития этого мира и его жизни, аскетического труда и творчества в нем" [Булгаков, 1991⁶, с. 187].

С начала христианизации Руси и до XVI в. церковная жизнь строилась в соответствии с положениями так называемого Студитского Устава, унаследованного из Византии. Его автором был Феодор Студит – лидер монашеской партии, отличавшейся крайним моральным ригоризмом¹⁰. В дальнейшем, в XVI–XVII вв. в русском православии утвердился еще более строгий Иерусалимский устав, также византийского происхождения. Он определял не только собственно монашескую, но и мирскую жизнь. Духовным идеалом стал монах – подвижник, всецело посвятивший себя служе-

¹⁰ Согласно мысли Феодора, монашество представляет собой особое таинство, наряду с крещением и евхаристией. Все это означало, что господствующей в византийской, а затем и русской церковной среде стала точка зрения, согласно которой только монашество и можно считать подлинным христианством. "Некоторые люди спрашивают, откуда пошел обычай отказываться от этого мира и становиться монахами? Но их вопрос – это то же самое, что спрашивать, откуда пошел обычай становиться христианами? Ибо тот Единый, Который положил начало апостольской традиции, предписал также шесть таинств, ...пятое – иноческое житие" (см.: Феодор Студит. Письмо 2, 165 (Григорию), цит по: [Мейендорф, 2001, с. 81]).

нию Богу. И в домашнем быту, и в общественной жизни чувствовался монастырский уклад, отмечал архим. Иоанн (Маслов). Показательно в этом отношении свидетельство Павла Алеппского (XVII в.), который неоднократно подчеркивал, что часто и в мирской обстановке ему и его спутникам "казалось, что они в монастыре" [Иоанн (Маслов), 1992, с. 28].

Монашеский идеал предполагал нестяжательность и пренебрежение всем сотворенным. Так, в Киево-Печерском патерике XIII в. Симон, епископ Владимирский и Суздальский, говорил: "Блажен, кто возненавидел этот мир и славу его: он уже не заботится о земном, желая только небесного" [Киево-Печерский... 1991, с. 18]. В XVI в. митрополит Даниил прямо называл эту земную жизнь изгнанием [Поучение... 1984, с. 521]. Сложилось убеждение, что и монахам, и мирянам нужно достичь состояния полного отвращения к миру и его благам. А если "подается сила и к непоколебимому пребыванию в этом отвращении и отчуждении от мира, а это есть победа решительная и прочная" [Феофан Затворник, 1991, с. 35].

В соответствии с ориентацией на "небесную родину" сформировался особый идеал человека, уподобляющегося ангелу. Монашество называли "равноангельским" бесплотным состоянием, к которому должны стремиться и миряне. Чем богаче и знатнее был человек, тем больший совершал подвиг, отказываясь от своего имущества. Так, в начале XII в. князь Черниговский, Святоша (в иночестве Николай), внук Святослава, "помыслил, как обманчиво все в этой суетной жизни, и что все земное протекает, проходит мимо, а будущие блага непреходящи и вечны, и бесконечно царство небесное, приготовленное Богом любящим Его. И оставивши княжение, и честь, и славу, и власть, и все то ни во что вменив, он пришел в Печерский монастырь и сделался иноком". "Я благодарю Господа, – говорил он, – что освободил меня от рабства миру... Все же это: жену, и детей, и дом, и власть, и братьев, и друзей, и рабов, и села, – я оставил ради Христа, чтобы чрез то сделаться наследником жизни вечной" [Киево-Печерский... 1991, с. 40, 43].

С одной стороны, все эти установки на отрешение от земных забот и практической деятельности, связанные с "иоанновым" религиозным характером, помогали православному легче принимать земную реальность. В определенном смысле это была вынужденная мера адаптации человека к византийской и русской государственно-политической системе, при которой царь-"автократор" обладал полной властью и мог вместе со своими чиновниками чинить произвол над подданными. Личность же была полностью бессильна, и никакие земные блага и собственность не могли помочь и защитить ее. С другой стороны, умаление земной жизни человека ради жизни вечной компенсировались живой жизнью с ее повседневными нуждами и потребностями. Православный мирянин должен был заботиться о семье и близких, пахать и сеять, думать о своем благосостоянии и не мог соответствовать "бесплотному" идеалу.

Таким образом, монашеский идеал стал единственным ориентиром в море этических переживаний. Но, как справедливо отмечал крупнейший политический деятель и исследователь русской культуры рубежа XIX–XX вв. П. Милюков, "Для мира, для жизни, для действительности этот аскетический идеал был слишком высок и чужд. Для аскетического идеала мир в свою очередь был слишком греховен и опасен... Совершенный христианин стремился уединиться от мира, а мир плохо понимал идеал совершенного христианина" [Милюков, 1994, с. 25].

Так что же, православие обречено сохранять многовековую традицию пренебрежения социальными вопросами и невнимания к нуждам земной жизни? Думается, что ответ был дан в конце XIX в. архимандритом Феодором (Бухаревым): "Духовность нашей жизни и деятельности состоит не в парениях, знать не желающих человеческой действительности. Нашу высшую к небу духовность следует поставить на землю, которую Христос так возлюбил и которая во Христе становится уже небесным жительством... Не только в области прямо-духовного и церковного, но и в гражданской службе, в земледелии, в занятиях купли и продажи, даже в обществах и увеселениях истинно православный будет тайно и никому не зримо внимать к отобразившемуся в

нас существенному образу Божию – Христу, как сам в себе, так и в отношениях к другим до простых приветствий и поклонов друг другу... Истинная духовность православного будет простираться у него от его духа на все внешнее и на самое, так сказать, житейское" [Феодор (Бухарев), 1991, с. 68–69]. Спустя столетие Русская православная церковь на новом витке истории возвратилась к этой проблеме.

Современный подход к материальным благам

В 2000 г. Архиерейский собор принял важнейший документ – "Основы социальной концепции Русской Православной Церкви", – первый и единственный в православном мире документ, в котором изложена церковная точка зрения по ряду важнейших социальных вопросов. В нем ярко выражено стремление РПЦ преодолеть традиционное игнорирование православной мыслью собственно человеческих, земных проблем. "Недопустимо манихейское гнушение жизнью окружающего мира", – эта формула, при всей ее кажущейся очевидности, требует дальнейшего практического утверждения в церковной жизни.

Многие положения документа близки тем, которые содержатся в католической социальной доктрине. Вместе с тем православный подход имеет свою специфику. Социально-экономической проблематике, в том числе вопросам, связанным с материальными благами, собственностью и богатством, посвящены две небольшие по сравнению с другими главы документа: "Труд и его плоды" (6 гл.) и "Собственность" (7 гл.). В шестой главе подчеркивается и выделено жирным шрифтом, что "обольщения достижениями цивилизации удаляет людей от Творца" (VI, 3). Таким образом, полностью отождествляются понятия "цивилизация" как таковая и "безбожная цивилизация". Из дальнейшего контекста следует, что цивилизационное развитие находится в руках противобожеских сил, то есть антихриста.

Отмечая, что Священное Писание свидетельствует о двух нравственных побуждениях к труду – чтобы питаться самому, никого не отягощая, и чтобы подавать нуждающимся, авторы справедливо подчеркивают, что это "дает христианину возможность проявлять свою веру в богоугодных делах милосердия и любви к ближним". Однако мысль о том, что труд в этом ракурсе становится своего рода деятельной молитвой, не высказывается, как бы обрываясь на полуслове.

Показательно, что высший идеал организации труда авторы видят в хозяйственной деятельности русского монашества, то есть труднической аскезе. Но значит ли это, что труд мирян равен по нравственному достоинству трудам иноков? Видимо, нет, поскольку монашество признается авторами документа высшим образцом праведной жизни. Что касается мирских занятий, то в документе говорится о том, что "Церковь благословляет всякий труд, направленный ко благу людей, при этом не отдается предпочтения никакому из видов человеческой деятельности" (VI, 5).

Касаясь проблемы оплаты труда, авторы документа привели всего лишь три библейские цитаты, обойдя молчанием важную проблему современности – неадекватных зарплат работающих россиян, в основном бюджетников, создавших уникальный социальный слой работающих нищих. Когда в конце этой главы речь заходит о помощи тем, кто "по разным причинам не могут сами зарабатывать себе на жизнь", "о немощных, больных, пришельцах (беженцах), сиротах и вдовах", авторы напоминают, что заповедь Божья повелевает трудящимся заботиться о них. Однако открытым остается вопрос о том, кто поможет обнищавшим трудящимся. О социальной ответственности государства здесь речь не идет.

Седьмая глава целиком посвящена собственности, которую авторы определяют как "общественно признанную форму отношений к плодам труда и естественным ресурсам". В число "полномочий собственника" включают "право владения и пользования, право управления и получения дохода, право на отчуждение, потребление, изменение или уничтожение объектов собственности".

По этой теме можно выделить несколько основных идей, которые проводят авторы документа. Первая заключается в том, что "каждый человек должен иметь достаточно средств для достойного существования". Вторая напоминает, что человек должен искать прежде всего Царствия Божьего и правды его, а забота о хлебе насущном является вторичной задачей. Как говорится в документе, РПЦ далека от обеих крайностей: игнорирования материальных потребностей, с одной стороны, и превозношения стремления к обогащению, – с другой. Важно подчеркнуть, что в документе признается тезис, согласно которому имущественное положение человека само по себе не может рассматриваться как свидетельство о том, угоден или неугоден он Богу.

Раскрывая это положение, авторы как бы нравственно реабилитируют богатых, подчеркивая, что в Священном Писании не содержится порицания богатства как такового. Ставятся в пример ветхозаветные праведные богачи – Авраам, ветхозаветные патриархи и Иов, который, кстати сказать, в определенный момент своей жизни был лишен всего своего имущества. Из новозаветных авторы упоминают только двух – Никодима и Иосифа Аримафейского. (Примечательно, что эти новозаветные праведники, на которых предлагает ориентироваться современным богатым христианам рассматриваемый нами документ, не входили в круг открытых учеников Иисуса, но оба были тайными, оставаясь фарисеями и членами Синагона¹¹.) Получается, что ни одного примера праведного богача ни из евангельской, ни из всей последующей христианской истории авторы не могли привести.

Третья идея доктрины РПЦ продолжает давнюю традицию, утверждающую, что земные блага люди получают от Бога, "Которому и принадлежит абсолютное право владения ими". Люди лишь "управляющие" благами Верховного Собственника.

Говоря о собственности, авторы документа подчеркивают, что "Церковь признает существование многообразных форм собственности. Государственная, общественная, корпоративная, частная и смешанные формы собственности в разных странах получили различное укоренение в ходе исторического развития. Церковь не отдает предпочтения ни одной из этих форм", поскольку "при каждой из них возможны как греховные явления – хищение, стяжательство, несправедливое распределение плодов труда, так и достойное, нравственно оправданное использование материальных благ" (VII, 3).

В целом складывается впечатление, что РПЦ балансирует между массой простых прихожан, большинство которых живет за чертой бедности, с одной стороны, и богачами – с другой. Отсюда двойственность ее позиции в оценке современных экономических реалий, собственности и богатства.

Отмечу, это во многом отличается от западнохристианской традиции, которая отдает явное предпочтение частной собственности, что, однако, не означает ее апологики. Как католические, так и протестантские богословы признают приоритет общего блага, а частную собственность считают человеческим установлением – вторичным по отношению ко всеобщему предназначению благ.

Среди преимуществ частной собственности обычно указывается, что она благоприятствует развитию экономики, стимулирует способность к творческому труду, изобретательству, умение планировать и организовывать хозяйственный процесс, а также обеспечивает благосостояние семьи, передаваясь из поколения в поколение. Вместе с тем каждый должен рассматривать "свою" собственность и всякие материальные бла-

¹¹ Иосиф Аримафейский был богатым человеком и занимал видное общественное положение. Он проявил исключительное мужество в час смерти Иисуса на кресте, обратившись к Пилату с просьбой выдать тело усопшего, а затем организовал погребение в своем саду в новом гробе (Мф. 27, 57–60). Никодим помогал Иосифу в помазании тела, принеся на большую сумму благовоний (Ин. 19, 38–39). По преданию, не зафиксированному в евангельских текстах, он в конце своей жизни крестился и скончался в доме известного фарисейского учителя мудрости Гамалиила. В апокрифической литературе известно так называемое Евангелие от Никодима.

га "не как принадлежащие только ему, но также как общие, в том смысле, что они должны идти на пользу не только ему одному, но и другим" [Пастырская... 1965, с. 398].

Но это право частной собственности ни для кого не является безусловным и абсолютным. Ради блага всего народа, как указывается в социальных энцикликах папства, может быть допущена частичная национализация частной собственности, своекорыстные злоупотребления которой католическая церковь категорически осуждает.

Основной пафос многих энциклик состоял в том, чтобы, признав факт социального конфликта, перевести классовую борьбу в русло плодотворного диалога между богатыми и бедными – как людьми, так и государствами. Развивая идею социальной, национальной и мировой солидарности, Ватикан настойчиво призывает богатые страны оказывать помощь развивающимся и слаборазвитым странам. В противном случае экономический прогресс становится высшей ценностью и начинает душить человека, вносит в общество все больший разлад и разделение, погрязая в собственных противоречиях и кризисах.

* * *

Таким образом, можно заключить, что в православии и католицизме восприятие земной жизни и материальных благ во многом различается. Поэтому проблемы активности мирян, переустройства социальных отношений на евангельских началах в целом ставятся и решаются в каждом из этих вероисповеданий по-своему. И как в православном, так и в католическом подходах есть свои преимущества и свои слабые стороны. Расширение диалога между ними, как и межконфессиональные контакты в масштабах всего мира, могут стать основой для взаимного идейного обогащения, что в свою очередь, может внести важный вклад в решение общей проблемы, стоящей перед человечеством, – преодоления бедности, нищеты и отсталости.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Августин Блаженный. О согласии евангелистов // Об истинной религии. Теологические трактаты. Минск, 1999.

Апостольская Конституция "Lumen Gentium" II Ватиканского Собора // II Ватиканский Собор. Конституции, Декреты, Декларации. Брюссель, 1992.

Биццалли П.М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995.

Булгаков С.Н. Апокалипсис Иоанна. М., 1991^a.

Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // *Булгаков С.Н.* Соч. В 2 т. Т. 2. Избр. статьи. М., 1993.

Булгаков С.Н. Основные мотивы философии хозяйства в платонизме и раннем христианстве, М., 1918.

Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения Православной Церкви. М., 1991^b.

Игнатий Богоносец св. Послание к ефесянам // Ранние Отцы Церкви. Мужчины апостольские и апологеты. Антология. Брюссель, 1988.

Иоанн Златоуст св. О том, что не должно усиленно оплакивать умерших // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. В 12 т. М., 2004.

Иоанн (Маслов). Покаянная дисциплина Древней Руси // Богословские труды. 31, М., 1992.

Иоанн Павел II. Энциклика "Dives in Misericordia" (Бог, богатый милосердием) (1980) // *Иоанн Павел II.* Искупитель человека. Бог, богатый милосердием. Совершая труд. Идите по всему миру (сборник энциклик). Collection Simvol. № 3. Paris, 1991.

Катехизис Католической Церкви. М., 1996.

Киево-Печерский патерик. Киев, 1893 (репринтное издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1991).

Климент Римский св. Первое послание к коринфянам // Ранние Отцы Церкви. Мужчины апостольские и апологеты. Антология. Брюссель, 1988.

Компендиум социального учения Церкви. Ватикан, 2004.

Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. М., 1993.

Литургия часов. Четырехнедельная псалтырь. Основные праздники. Milano, 1995.

Лурье В.М. Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб., 2000.

- Любак А. де.* Мысли о Церкви. Милан–Москва, 1994.
- Мейендорф И.* Византийское богословие. М., 2001.
- Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. М., 1994.
- Минуций Феликс.* Октавий // Ранние Отцы Церкви. Мужчины апостольские и апологеты. Антология. Брюссель, 1988.
- Паисий Величковский.* Кринь сельные или Цветы прекрасные, собранные вкратце от Божественного писания // Жития и творения русских святых. М., 1993.
- Пастырская Конституция 1965 г. “Радость и надежда” о Церкви в современном мире. (“*Gaudium et spes*”) // Второй Ватиканский Собор. Конституции, Декреты, Декларации. Брюссель, 1992.
- Поучение Даниила, митрополита всея Руси // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV–первая половина XVI века. М., 1984.
- Рерум Новарум (*Regum Novarum*). Окружное послание Льва XIII. О положении трудящихся (1891) // 100 лет социального христианского учения. М., 1991.
- Свежавски С.* Фома Аквинский, прочитанный заново. Сретенск, 2000.
- Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность. СПб., 1992.
- Феодор (А.М. Бухарев).* О духовных потребностях жизни. М., 1991.
- Феофан Затворник св.* Святитель Феофан, Вышинский Затворник. Как жить? // Жития и творения русских святых. М., 1993^a.
- Феофан Затворник св.* Краткие мысли на каждый день года по церковному чтению из Слова Божия. Псков, 1991.
- Феофан Затворник св.* Примеры записывания добрых мыслей, приходящих во время богомыслия и молитвы // Жития и творения русских святых. М., 1993^b.
- Флоровский Г.* Догмат и история. М., 1998.
- Флоровский Г.* Пути русского богословия. Киев, 1991.
- Шлеман А.* Церковь, мир, миссия. М., 1996.
- Шпидлик Ф.* Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение. М., 2000.
- Balthasar H.U. von.* Explorations in Theology. Book I. The Word Made Flesh. San Francisco, 1964.