

ПРИРОДА ЗАПАДНОГО ЧЕЛОВЕКА
В УЧЕНИИ ОТЦОВ ЛАТИНСКОЙ ЦЕРКВИ

28–29 января 2017 г. в Минской духовной академии состоялась I Международная научно-практическая конференция «Экономика, христианство и социально-экономические институты». В секции «Христианское осмысление социально-экономической жизни» велась дискуссия о природе западного человека в учении отцов латинской церкви. Интуиция западного богословия исходит из природы эмпирического человека, обладающего конечностью духа, существование которого в Бытии определяет необходимость мирового закона. Отцы латинской церкви учили о том, что *тварная природа эмпирического человека*, изнутри разъедаемая первородным грехом, вставлена в жесткие рамки вселенского закона, чем-то напоминающего железную неизбежность безличной языческой судьбы. В основе католицизма лежит латинская юридическая трактовка отношений между человеком и суровым и справедливым Богом-Судьей, которые выражают неотвратимость предопределения божественного Бытия. В католицизме усматривается духовная близость природы предопределяющего справедливого Бога-Судьи с природой неминуемого действия языческой судьбы. Природа телесности и духовности язычества и католицизма базируются на единой интуиции. Сущность духовного начала римского язычества наложила свой неизгладимый отпечаток на сущность духа в католицизме.

Обращаясь к глубинам собственного самосознания, Августин (354–430) восходит в молитвенной жизни к Богу, изучает свою внутреннюю жизнь в Боге, который тождественен Бытию. Августин придает своему духовному общению с абсолютной Личностью Творца глубокий психологический оттенок. Христианин должен выполнять заповеди Божии и жить в соответствии с волей Бога, которая предопределяет его существование. Греховное понимание человеком своей свободы ведет к отклонению от Божией воли и означает его духовную гибель. *Эмпирический человек* в представлении Августина – это первозданный сотворенный человек, душа которого до факта грехопадения находилась в гармонии с Богом. Физическое состояние первозданного тварного человека близко к телесной конструкции человека после факта грехопадения. Западное богословие учит, что тело человека до грехопадения и после грехопадения не отличается, несмотря на духовную катастрофу, связанную со впадением в первородный грех. В этой фундаментальной интуиции западное и восточное христианство занимают диаметрально противоположные позиции. «В таком положении идеального здоровья человек находился до грехопадения и будет находиться после воскресения. Душа первозданных людей имела в своем теле послушного раба» [1, с. 234].

Западные отцы церкви учат о произошедшем глубоком духовном расстройстве души человека при грехопадении, что изменило его первобытное духовно-телесное состояние. Помрачение духа привело в поврежденное состояние волю человека, сильно ослабив ее. Восточные отцы церкви учили о том, что до грехопадения человек обладал духовным телом, что придавало телесной организации человека духовный характер. Они отрицали общую с животными организмами телесную организацию человека, разделение по полу и подчинение человека внешнему природному миру. Теперешняя чувственно-телесная организация человека возникла в результате его грехопадения. Она является не естественным средством существования человека и не соответствует его первоначальному духовному состоянию. По учению восточных отцов церкви, несмотря на глубокое повреждение духа, воли и плоти человека, впавшего в грех, природа первоначального духовного человека потенциально живет в человеке и является идеалом для него. Первоначальный человек был сотворен Богом как духовное, а не телесное создание Божие, призванное править природой, объединив в себе все конечное в земном существовании. Грехопадение – это вселенская катастрофа, радикально изменившая духовную сущность человека. Его духовное тело деформировалось, получив теперешнюю телесно-душевную организацию. Греховное падение человека ввергло его в расстроенное душевное состояние. Он отвортился от своего Первообраза, опустившись до уровня сегодняшнего телесного существования и животного состояния, подчинившись законам плоти. Восточные отцы церкви учили, что поврежденный человек после грехопадения может возвыситься над природной конечностью вещей, сотворенных Богом, а также ограниченностью своего существования. Смирение и покаяние, неустанная борьба со своими личными грехами, очищение души от скверны ведет человека к причастию абсолютной Личности Бога-Творца и позволяет достичь *обожения* (*теозиса* – *θεωσις*). Св. Афанасий Александрийский учил: «Бог вочеловечился для того, чтобы человек обожился».

Западное христианство развивалось в другом направлении, оно стало на путь постоянной уступки эмпирическому человеку, воспроизводя дуализм между трансцендентным идеалом и мирским существованием, соглашаясь с разрешением противоречия мирского существования эмпирического человека в пользу его внутреннего *эго* (*ветхого человека*). Латинской церкви близок имманентизм язычества, прибивающий идеалы христианства к земле. Юридическое мышление латинской церкви сформировалось под влиянием языческого мировоззрения древних римлян, пронизанного неотвратимостью фатализма. Оно было построено на исходной рассудочной интуиции – здравом расчете, привязывающем мирского человека к земным благам. Язычник ощущал себя игрушкой в руках слепой, капризной и изменчивой случайности, за которой стоит неизбежная Фортуна. Терминологически «судьба» определяется смыслами двух слов: *fatum* – рок, судьба и *fortuna* – случай. Необходимость без свободы воли – это рок. Трактровка природы

эмпирического человека у Августина чрезвычайно близка к этому определению. Понятия «рок» и «случай» близки по смыслу. Рок включает в себя цепь множества случайностей. В язычестве колесо Фортуны являлось символом Солнца, которое оказывало магическое воздействие на Космос и людей. Католицизм тяготеет к предопределению судьбы человека, где колесо Фортуны вращает слепая женщина с повязкой на глазах. «Колесо Фортуны было идеологическим костяком готической розы. Оно изображено в непосредственном виде на розах соборов в Амьене, Бове, Базеле, в стилизованной форме его можно было в XIII в. видеть повсюду. В нем мы снова узнаем символ и выражение того мира, где царила неуверенность и где воплощение этой неуверенности, колесо Фортуны, служило уроком покорности судьбе, иммобильности» [2, с. 156]. Православная церковь отвергла учение о предопределении. Св. Иоанн Дамаскин (675–753) учил: *Бог все предвидит, но не все предопределяет*. Любвеобильный Творец создал человека, одарив его свободой воли, с помощью которой он стремится преодолеть в себе ветхого человека и очиститься от личных грехов. Скольжение католицизма в сферу действия языческой судьбы вело к деформации природы Бога-Любви западным вероучением, что было не приемлемо для православия. Языческие корни католицизма проросли в западном богословии и светской культуре городов, дав мощные всходы нескончаемой ликующей плоти эмпирического человека, не нуждающегося в покаянии. На этой интенции построено все искусство паганизированного христианства эпохи Возрождения (XIII–XVI вв.). В культуре Ренессанса мощно вышла наружу сдерживаемая стихия обожествления западным человеком своего эго. В католицизме начался процесс восстановления ветхого человека, который впадал в банальный эвдемонизм.

Запад внутренне не принимал идеала восточных отцов, учивших о восстановлении в процессе обожения духовного тела первозданного человека до грехопадения, на чем строились идеалы святости Востока. Исходя из природы *эмпирического человека*, католицизм не ощущал потребности в синергичном восстановлении обожженного духовного тела человека до грехопадения. Отцы Запада учили, что субстанциальная испорченность человеческой природы выражается в вожделении, корень которого лежит в половых отношениях людей, которые необходимы для продолжения человеческого рода через деторождение. Через телесную организацию субстанциальная испорченность человеческой природы неотвратимо передается от Адама и Евы всем без исключения людям. Природа эмпирического человека Запада определяется телесностью первозданного человека. Телесность наследуется человеком после грехопадения. Это положение стало причиной неспособности Запада следовать восточному богословию в восстановлении духовного образа Божиего в падшем человеке через *обожение в синергии*. Учение восточного христианства о духовном теле первозданных людей и его восстановлении через синергию в обожении не принималось Западом. Восточные отцы церкви исходили из возможности духовного человека в потенции восстановить после грехопадения свой первозданный, но падший

во грехе Божий образ. Поэтому они твердо стояли на позиции принципиальной возможности достижения человеком обожения и святости через синергию. Святость на Востоке – это причастие Божиим энергиям смиренного и покаянного человека, который достиг в аскетическом духовном подвиге даров благодати, что соединяло святого с Богом. Максим Исповедник (580–662) учил об исходной предназначенности природы человека к обожению через синергию. Эта предназначенность содержится в природном начале человека, в его *природном логосе*. Исполняя заповеди Христовы, человек силой воли следует своему природному логосу, становясь причастником божественной благодати.

Западное богословие было пессимистично, так как строилось на интуиции бесконечной падшести души человека, безвозвратно изнутри поврежденного первородным грехом. Для рационалистического Запада учение Востока о раскаявшемся грешнике, «обоженном» благодатью, было не приемлемо. На Западе шел спор между Пелагием (360–420) и Августином о падшести человека в первородный грех и ее влиянии на отношение Божией благодати и свободы человеческой воли. Взгляды Августина сформировались в условиях прогрессирующего распада языческой цивилизации античности. Христианство не могло остановить распад Западной Римской империи по причине глубокого духовного растления и одряхления населяющих ее языческих народов. Крепость христианских основ в людях Восточной Римской империи позволила сохранить государственность, и Константинополь еще тысячу лет служил оплотом христианства. Богословие Августина пронизано крайне пессимистическим видением природы человека. «Августин, великий епископ из Гиппона, возражая против взгляда, который, по его мнению, отрицал благодать Божию, пытался доказать, что возрождение является делом исключительно Духа Святого. Человек от начала создан по образу Божию и свободен в выборе между добром и злом. Однако грех Адама связал всех людей, поскольку Адам был их прародителем. Воля полностью развращена грехопадением и, можно считать, отсутствует, а потому не способна спасти человека. Августин полагал, что все люди унаследовали грех через Адама и поэтому на каждом лежит проклятие первородного греха. Воля человека настолько связана, что он не может сделать ничего, чтобы спастись. Бог должен оживотворить человеческую волю, чтобы она была в состоянии принять предложенную во Христе благодать, которая дается только тем, кого Он избрал ко спасению» [3, с. 109].

Фаталистическая трактовка Августином первородного греха вела к пессимистическому представлению о слабости воли человека, который напоминал игрушку в руках справедливого Бога-Судьи. Августин, озабоченный спасением души человека и историческим будущим соборного сообщества христиан, принадлежащих церкви, настаивал на том, что падение человека от первородного греха столь удручающе сильно, а слабость человеческой воли столь велика, что это фатально влечет человека к личному

греху. Поэтому из-за предрасположенности природы эмпирического человека к падению только неисповедимая воля всемогущего справедливого Бога-Судьи может дать возможность спасения, но отнюдь не всем, а только немногим людям, избранным Богом. В основу учения Августина легла латинская юридическая традиция трактовки справедливого Бога-Судьи, главным атрибутом которого стала не Любовь, а Правда Божия, определяемая справедливостью сурового Творца. Это разграничение задает отличие западного пути богопознания от восточного, формирует специфику мирозерцания западных и восточных христиан. Иоанн Кассиан (360–435) не разделял позиции Августина, так как «боялся, что учение Августина о неизбежной благодати для избранных может привести к этической безответственности» [3, с. 109].

По Августину природа справедливого Бога-Судьи, обладающего неисповедимой волей, неуклонно влечет к фатализму человека и все сообщество верующих. Мир держится только на тонкой нити, связывающей эмпирического человека с непостижимой Божией волей, которая своей благодатью дает дары спасения только немногим избранным. Учение о предопределении Августина к вечной гибели большинства грешников вносило амбивалентность (двусмысленность) в западное христианство. Концепция Августина о справедливом Боге-Судье и падшем человеке в первородном грехе служило объяснению деструктивных неустойчивостей жизни людей в условиях глубоких кризисов. Примерами служат агония распада Западной Римской империи (V–VIII вв.), кризис католической церкви, приведшие к возникновению протестантизма (XV–XVI вв.). «Протестанты видят в Августине предтечу Реформации, ибо он утверждал, что спасение от первородного и действительного греха является результатом благодати суверенного Бога, который неизбежно спасет тех, кого избрал» [3, с. 118]. Неверное отождествление первородного греха Адама с действительным (личным) грехом человека стало роковым для католицизма и протестантизма. Православие учит, что *человек поработен смертью и порчей*, первородный грех Адама привел человека к духовному повреждению, но не к личному греху конкретной личности, которая виновна только за личный грех.

Западное вероучение было построено на двух взаимосвязанных интуициях: 1) изменяемой сущности автономного Бога; 2) автономной природе эмпирического человека, противящегося Божией Истине и представляющего собою себялюбивое автономное существование *эго*. В своем грехопадении гордыня первых людей вынудила их вступить в соперничество с Богом. Они не захотели оставаться детьми Бога по благодати, участвуя в Его дарах, перестали быть причастниками Божиего естества. Западное христианство исходит из *дуализма* между автономным эмпирическим человеком, оторвавшимся от столь же автономного Бога. Оно потенциально несло в себе возможность развития автономного мировоззрения греховного человека, который развивал в себе утилитарную интенцию в отношении Бога и внешнего мира. Это наложило отпечаток на формирование протобуржуазного

уклада жизни растущих городов западного Средневековья (XI–XVI вв.). Католическое вероучение содержало в себе ген развития, неся в скрытой форме прообраз идеи западноевропейского прогресса, сформулированного философией Нового времени в XVII–XVIII вв. Поэтому оно все больше отдалялось от византийско-московского православия.

Катафатический интеллектуализм Августина строился на представлении о сущности Бога как совокупности умопостигаемых свойств, которые определялись через присвоение им позитивных определений. Катафатизм как метод мышления стал основой схоластической традиции в западном богословии, способствовал созданию христианской философии, которая с XI в. стала отпочковываться от богословия. Схоластика придала специфическое содержание христианским понятиям: *грех, благодать, добрые дела, заслуги, сатисфакция, оправдание, искупление, спасение*. Система схоластических категорий выражает полноту смысла католического мировоззрения. Западное богословие сформировалось под влиянием рационализма Августина, возникшего как следствие борьбы с дуализмом манихейцев. Перерабатывая категории философии неоплатонизма через призму христианского вероучения, Августин отождествил Бога с рационально познаваемой сущностью – Высшим Благом. Поздняя схоластика, давая католическую трактовку категориям философии Аристотеля, почерпнутой из мусульманской философии, была внутренне близка Аристотелю, который не признавал платоновского Единого как мистического сверхбытия. Поэтому аристотелевские категории позволяли подвергнуть духовный мир человека и Космос последовательной рационализации. В XIII в. шутили, что Фома Аквинский крестил Аристотеля. Христианский аристотелизм поздней схоластики стал рассматривать трансцендентные сущности как умопостигаемые. Интенция схоластической мысли пришла к выводу, что в своих предельных основаниях мыслимые объекты, в том числе и Бог как Бытие, можно определить через систему рационалистических категорий. Дискутируя с реалистами, номиналисты рассматривали трансцендентную сущность Бытия как сверхразумную сущность, которую невозможно помыслить и рационально определить. Для православного сущность Бога непостижима, постижимы энергии Божии.

Следуя Августину, сущность Бога в принципе постижима, так как он не различает потенции Бога и Его энергии, отождествляя их. Калабрийский монах Варлаам (1290–1348) – антагонист св. Григория Паламы (1296–1359) – разделял «учение Фомы Аквината о том, что Бог есть всецело сущность и что сущность и действие в Нем не различаются. Сотворенными признавались все действия Божества и даже Дары Святого Духа» [4, с. 78]. Западное богословие исходит из интуиции сущности Бога как совокупности бесконечных свойств абсолютной Личности Творца. Эти бесконечные свойства Бога представляются как рационально познаваемые человеком в своих предельных основаниях. Катафатическое богословие представляет сущность Бога как совокупность принципиально конечных свойств бесконечного Бога, которые находятся в некоем бесконечном пределе. С помощью разума человек

приближается к этому бесконечному пределу, но тот постоянно отдалается в познании человека. Однако человек движется с помощью позитивных определений, познавая Бога. Противоречия богословия Запада исходят из установки на рациональную постижимость Бога, понимаемого как бесконечный предел для познания Его разумом человека. Восточное богословие апофатично, оно рассматривало сущность Бога через отрицательные мистические определения. Онтологически сущность Бога означает бесконечную глубину, рационально не постижимую для конечного разума человека по своим предельным мистическим основаниям. Западное богословие исходило из интуиции, гласящей, что сущность (потенции) Бога тождественна Его энергиям. Отсюда вытекал дуализм католицизма – Бог-Судья самозамкнут и закрыт для эмпирического человека (эго), отпавшего от Бога в первородном грехе. Запад пытался преодолеть непроходимый дуализм взаимной автономии Бога и человека в учении о заслугах и сатисфакции, создав модель своеобразного торгового обмена между Богом и человеком. Догматы католической церкви учат о *должных и свердолжных заслугах Христа, Богоматери и святых угодников*. Согласно каноническому учению католической церкви Иисус Христос и святые совершили так много «добрых дел», что они способны спасти всех верующих христиан, по причине образования *излишка благодати*, который стал «сокровищем церкви», находящимся в ее распоряжении. Церковь может использовать этот излишек благодати для отпущения грехов. Грешники должны совершать «добрые дела», жертвуя на благотворительные цели нуждающимся людям, а также материально поддерживать церковь. Ввиду того, что энергия благодати нисходит только на избранных Богом людей к их спасению, это оказало влияние на специфику трактовки аскетического духовного подвига, определение спасения и святости в католицизме. Нисхождение благодати связано с заслугами перед Богом, а благодать накапливается в духовных подвигах праведных и святых, поступая в распоряжение церкви, которую использует Римский Папа в практике продажи индульгенций.

Метод апофатического богословия практически не использовался на Западе ввиду его интуитивного неприятия. Однако даже если он и использовался, то латинские мыслители стремились подчинить его доминанте катафатической традиции рассечения целостного объекта мышления на рационально определимые элементы. В итоге вместо апофатизма Востока на Западе возникла тяга к агностицизму, католицизм породил свое законнорожденное дитя – протестантизм, а субъективизм «судящей совести» М. Лютера создал условия для возникновения деизма и Бога философов. Динамический энергизм православного богословия выражается в выполнении смиренным и кающимся человеком заповедей Божиих в процессе умного делания в аскетическом подвиге. Человек активно использует данные Богом возможности очиститься от личных грехов, причащаясь Божией благодати, двигаясь по пути, ведущем к христианской святости. Восток исходит из разграничения трансцендентных свойств непостижимой сущ-

ности (потенции) Бога от постижимой мудростью человека Божией энергией, которой причащается человек. Бог через Свои энергии приближает человека к небесам, оставаясь в непостижимой трансцендентной сущности – в Свете неприступном. Это есть фундаментальная апория византийского богословия. Восток исходил из того, что отношения между Богом и человеком основаны на взаимном движении навстречу друг другу в синергии. Человек находится в динамике соработничества с Творцом. И. Мейендорф пишет: «Существование человека как создания Божия не представляется существованием замкнутым: человек создан, чтобы участвовать в жизни Бога, чтобы быть с Богом». У человека «есть свойство, которое в своей сущности принадлежит только Богу. Это – бессмертие. Иными словами, то, что делает человека человеком, а не животным, это изначально данная Богом способность участвовать в Божием бессмертии, во власти Бога над остальной тварью, и даже в творческой мощи Бога».

Исследователь И. Мейендорф отмечает, что «проблема благодати и природы ставится совсем иным образом, чем в августиновской традиции. Благодать не есть сотворенный дар, даруемый как *donum superadditum*... Это сама жизнь в Божестве, данная человеку, который создан ради ее обретения и участия в ней и который, если он лишен благодати, теряет сущностную целостность своей собственной природы». «Грехопадение человека состоит в том, что он предпочел соперничество с Богом участию в Его дарах ... Речь не идет... о вине, переданной человеческому роду в результате Адамова прегрешения. То, что человеческая природа вполне унаследовала, – это поработченность смертью и порчей» [5, р. 115–117]. Сущность Бога, по Августину, самодостаточна и не несет энергетическую природу Любви всем людям, активно борющимся с личным грехом. Энергия Божией благодати сотворена для немногих избранных, большинство же людей – это пассивная обреченная масса осужденных Богом (*massa damnata*), они всего лишь виновные падшие души, являющиеся объектом гнева Бога. В IX в. Готшалк сделал логические выводы из учения Августина о предопределении, сформулировав учение о двойном предопределении: «Я верую, что Бог, по своему милосердию, предопределил избранных к жизни вечной, и что по своему праведному суду Он предопределил грешных к вечному осуждению» [6, с. 61]. Исхождение благодати производится Богом помимо воли человека, благодать является избирательным действием Бога в отношении избранных людей и носит тварный характер. В католицизме Святого Духа – это источник тварных даров, что является следствием символов веры *Filioque*.

Телесность, наследуемая от Адама и Евы, которые впали в первородный грех, предопределяет душу человека к духовной порче. Здесь западное богословие наследует интуицию языческой телесности, которая предопределяет языческое понимание духа. В трактовке материи и духа католицизм исходит из интуиции языческого натурализма. А. Ф. Лосев пишет, что «католицизм – есть прельщенность духа тварью» [7, с. 874]. Дух в католицизме психологически субъективен, «опустившись» в тело, он стал

превращать духовную реальность в эмпирически трактуемую телесность. По этому пути пошел номинализм, например, Варлаам Калабрийский «стал распространять учение Абеляра о том, что истина только тогда истинна, когда она доказывается исключительно из начала разума» [4, с.78]. А. Ф. Лосев утверждает: «Католицизм – есть язычество в христианстве, где... все максимально духовное превращено в абстрактную, в невыраженную и очень отдаленную акциденцию, а максимально реально – именно в прекрасное тело» [7, с. 882]. Ансельм Кентерберийский, которого называли «вторым Августином», сказал: «Верую, чтобы понимать». Это стало кредо Запада, которое адекватно выражает смысл богословия Августина, хотя последний эту фразу не говорил. Катафатический метод повел католицизм по пути превращения субстанции (трансцендентного) в акциденцию (имманентное). Получился перевертыш смысла. Архиепископ Сергей Страгородский писал: «Мы не искажаем католического учения, представляя душевную жизнь человека в виде такого материального, физического явления. Механизм и чувственность – отличительные черты католического умопредставления» [8, с. 61]. Западный дуализм породил учение о святом, избранном Богом к спасению, который накапливает тварную благодать, поступающую в итоге в распоряжение римского престола. Специфическая аскетическая *деятельность* и *заслуги* католического святого являются основой для причисления костелом подвижника к лику святых. Из дуализма католицизма следовало, что сама природа эмпирического человека (эго) противоборствует святости.

Латинские богословы Тертуллиан (160–220) и Августин заложили в западную традицию потенцию понимания спасения как юридического оправдания грехов человека в обмен на заслуги перед Богом. Их идеи отлил в завершенные формулы Ансельм Кентерберийский (1033–1109), создав целостное учение о сатисфакции (удовлетворении) Богу за грехи человека. В учении о дарах искупительной жертвы Христа он вводит положения, ослабляющие августиновский пессимизм и дуализм. Ансельм исходит из того, что верующий своими грехами наносит оскорбление Правде Божией. Поэтому человек должен умилоствовать Бога своими праведными действиями, под которыми понимаются добрые дела как умилоствительные жертвы, с их помощью человек приносит *удовлетворение (satisfactio)* Правде Божией за свои грехи. Для того, чтобы получить от Бога духовные блага блаженной жизни, католик должен приобрести у Бога *заслуги (merita)*. В случае принесения человеком умилоствительных жертв за совершенные грехи и при их принятии Богом, они зачисляются человеку как заслуги и компенсируют грехи. Ансельм утверждает, что дары искупительной жертвы Христа низводят благодать, которая сначала оправдывает, а затем создает в душе человека определенное состояние (*habitus*), в котором сделанные добрые дела грешником становятся заслугами перед Богом. Через действие Божьей благодати прощаются злые помыслы и поступки, грешник зарабатывает прощение у Бога и причащается. Католицизм учит о выкупе

грехов человеком у Бога путем предоставления заслуг Богу-Судье, которого можно склонить к прощению через дары и подношения. Латинская церковь наследовала языческую традицию умиловивления богов и привела к потере трансцендентным Богом самотождественности и бесстрастности. Учение Ансельма о сатисфакции является прямым следствием из *Filioque*, дополняя его трактовкой Творца как антропоморфной Личности, теряющей качества Абсолюта. Итогом стала практика продажи индульгенций, взорвавшая Запад в XVI в. огнем Реформации. Символ веры *Filioque* отлился в учение Ансельма о сатисфакции, что свидетельствовало о том, что *Бог меняет свое отношение к человеку*, становясь милостивым к грешнику, прощает ему грехи и нанесенное оскорбление. Это означает примирение справедливого Бога-Судьи с человеком, милостиво выносящего вердикт грешнику на заданных Им условиях обмена грехов на дары. Через юридическое мышление латинян натуралистическая языческая интуиция вошла в плоть и кровь католицизма, вырабатывая у верующих, покупающих индульгенции, утилитарное отношение к сакральным вещам. Монах, продающий индульгенции, вызывал к католикам: «Когда ваша монетка, уплаченная за индульгенцию упадет на дно моей кружки, ваша душа спасется и минуя чистилище, попадет прямо в рай». Католицизм представляет духовные отношения между человеком и Богом как скрепленные своеобразным юридическим договором, делая легитимными отношения обмена благами между Богом и человеком. Грешник, вступающий в контакт с дьяволом, также заключает с ним договор и, принося клятву, скрепляет ее своей кровью.

ЛИТЕРАТУРА

1. Попов И. В. Труды по патрологии. Т. II. Личность и учение блаженного Августина / И. В. Попов. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Лавра, 2005. – 776 с.
2. Ле Гофф, Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. – М.: Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – 376 с.
3. Кернс, Э. Дорогами христианства. История Церкви / Э. Кернс. – М.: Протестант, 1992. – 416 с.
4. Концевич И. М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси / И. М. Концевич. – М.: Ника, 2009. – 240 с.
5. Meyendorff, J. La signification de la Reforme dans l'histoire du christianisme / J. Meyendorff // Orthodoxy et catholicite. – Paris: Seuil, 1965. La signification de la Reforme. – P. 115–117.
6. Арсеньев, И. От Карла Великого до Реформации (Историческое исследование о важнейших реформаторских движениях в Западной Церкви в течение 8 столетий) / И. Арсеньев. – М., 1909. – Т. 1. – 650 с.
7. Лосев, А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
8. Страгородский, С. Православное учение о Спасении / С. Страгородский. – СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2010. – 320 с.

Поступила в редакцию 09.04.18