

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЕ ДИСКУССИИ О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА В ПОЗДНЕМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

В статье исследуются богословские дискуссии, которые вели между собой схоластическая (реализм, концептуализм, номинализм) и мистическая традиции в период зрелого католического Средневековья. Они нашли свое концентрированное воплощение в учении Фомы Аквинского о двойственной истине, принятой в качестве официальной доктрины римской церкви. Схоластическая философия вычленила мирское (имманентное) существование в душе человека, обособив его от сакрального (трансцендентного) Бытия. Философия номинализма сформулировала категорию интенциональности (нейтральности) существования мирского начала, которая была воплощена в категории «естественного разума» человека. Мирскому существованию человека придавался статус обособленного самостоятельного начала, которое формировало Мир как совокупность страстей вне трансцендентной сущности Творца. Обмирщаясь, естественный разум западного мирского человека утрачивал христианскую веру, однако вместе с тем воплощал свою творческую энергию в процессе динамичного развития городов, техники и естественных наук в XVI – XVIII веках.

1. Естественная природа человека как условие формирования бюргерской экономики позднего Средневековья

Интеллектуальные достижения зрелой схоластики XIII – XV вв. отражали процесс далеко зашедшей эрозии духовных ценностей западного христианства. Концептуалист Фома Аквинский обосновывал необходимость использования в богословской традиции Запада языческого начала (паганизация католицизма), что отражало торжество человеческой плоти, прошедшей путь христианской персонификации. Познание Бытия человек начинает с наблюдения и осмысления внешних фактов. Рассудочная философия Нового времени (XVII – XVIII вв.) жестко прочертила фундаментальное отличие религиозного факта от эмпирического, совершенно

очистив последний от трансцендентного начала. Начало такому жесткому противопоставлению задал Фома в своей трактовке двойственной истины, разведя в противоположные стороны богооткровенные истины веры от истин человеческого разума. Он придал истинам христианской веры и истинам ограниченного человеческого разума кошунственную равнозначность. Фома Аквинский учил: «Ничто не мешает иметь другое знание, опирающееся на свет откровения, о том самом, о чем трактуют философские дисциплины и что может быть познаваемо в естественном свете разума» (Цит. по [1, с. 10]). Процесс паганизации католицизма привел к эклектическому смешению трансцендентного христианского чуда с имманентным языческим, несмотря на то, что они построены на диаметрально противоположных началах, соответственно, на творении Богом мира из ничего и естественном вечном существовании Космоса.

Из «учения о двойственной истине» Фомы Аквинского вытекало, что истинное в философии не является истинным в богословии, и наоборот. Предметом богословия в католицизме осталось трансцендентное нетварное начало Бога-Творца, а предметом философии стало имманентное безличное начало мира. Западное католическое учение оказалось пронизано дуализмом этих исходных начал. Оно стало амбивалентной попыткой поставить на единый уровень истины и соизмерить с позиции истины принципиально разные сферы – Абсолютную Личность Творца в богословии и безличную стихию тварного Космоса в философии. Амбивалентное мировоззрение католицизма оказалось пронизано распадающимся единством нетварной природы Бога-Творца, который противостоял природе сотворенного Космоса при крепнущей автономии Мира греховного человека. Мир, по Исааку Сирину (640 – 700), – есть совокупность греховных страстей. Мир вырос в городской культуре, приобретая все более явные признаки светского автономного образования, пока еще в мягкой форме противостоя западному христианству.

Философская позиция Фомы Аквинского заключается в интеллектуальном познании Бога через познание тварного мира посредством органов чувств, которые в чувственном опыте дают разуму факты для осмысления и обработки. Поэтому Фома поставил под сомнение реальность априорных форм реалистов. Отсюда вытекает косвенное рациональное познание природного естества, противостоящее духовному непосредственному аскетическому познанию Бога. Выпукло представляя рационалистические результаты зрелой схоластики, А. Ф. Лосев (1893 – 1988) пишет: «Кто первый в Европе сказал, что в интеллекте нет ничего такого, чего раньше не было бы в чувственном ощущении? Фома Аквинский. Кто первый в Европе сказал, что человеческий интеллект не содержит в себе никаких априорных форм? Фома Аквинский. Кто первый в Европе сказал, что религиозные предметы создают в человеке специфическое и самодовлеющее чувство наслаждения? Фома Аквинский. Кто впервые в ясной форме сказал, что материя не есть ничто, но что она есть необходимое внешнее выражение самой же формы? Очень многие из изложенных нами авторов, и яснее всего – Дунс Скот. Кто первый в Европе сказал, что человеческий разум

не только не ниже веры, но и без всякой веры может создавать вероучительные истины и даже дедуцировать факты самой священной истории? Раймунд Луллий» [2, с. 176].

К XV в. процесс паганизации западного христианства зашел достаточно далеко. Это проявлялось в отделении от религии и церковного культа относительно самостоятельной сферы искусства и культуры, которая была пропитана мирским началом. Примером могут служить католические иконы, напоминающие скорее живописные картины; фривольное содержание поэзии вагантов и миннезингеров; рыцарские романы, пронизанные языческими мотивами; пластичная языческая античность, представленная в скульптурах костелов. Например, барокко Бернини выражало «Экстаз» святой Терезы в костеле Санта-Мария дела Виттория, где эротика женской чувственности двусмысленно переливается в мистическую любовь к Христу [3, с. 454].

Философия Возрождения поставила секуляризованную личность в центр Вселенной, сделав главной ее ценностью достижение внешнего мирского благоденствия. Восстанавливая в культуре Запада ценности позднего эллинистического язычества, Ренессанс с XIV в. формирует в душе католика мировоззрение светского человека, который утрачивал трансцендентный смысл сакральных христианских святынь. В западном человеке формировалось ядро имманентных ценностей, противостоящих трансцендентным ценностям христианства. После принятия римской церковью *Filioque* в 1014 г. и последовавшего за ним церковного раскола (1054) языческое эллинистическое миропонимание стало из глубин католической догматики (тварность благодати Бога) выходить наружу. Тварность означает: «могло бы и не быть». Августин заложил в фундамент западной традиции представление о Божией благодати как о тварной по своей природе. В противоположность католицизму византийское богословие учило о нетварной благодати Божией.

Учение католицизма о тварной природе благодати Бога вело к развитию опосредованных способов постижения Бога через рациональное исследование тварного мира. Природа представлялась в качестве второй Библии, которая написана на понятном людям мирском языке. Это способствовало преобладанию в западном христианстве чувственного и рационального познания человеком явлений природы. Трансцендентное бытие Бога в природе осознается католичеством в реальности тварного существования материи, с помощью идей (эйдетически) оформленной. Это способствует тому, что эмпирическая реальность материи выходит из тени Бога-Творца.

В процессе обмирщения ведущую роль играли города, ставшие центрами богословия и философии, культуры и экономики. Ренессанс способствовал экспансии гуманистической традиции, разъедавшей западное христианство изнутри, что проявлялось в языческой пышности папского Рима и увядании духовной аскетической жизни католических монастырей. «Энео Сильвио Пикколомини, один из гуманистов этого века (XV в.),

писал, что “христианство – не что иное, как новое, более полное изложение учения о высшем благе древних”. Автор этого изречения стал впоследствии римским папой Пием II (1458 – 1464)» [4, с. 21].

Рациональность в христианстве имеет свой источник в трансцендентном Бытии. Выделение некоторых объектов мысли в нейтральную сферу (*интенциональность*) относительно субстанции Бога изменяло сам тип христианской рациональности. «Интенциональность поэтому является глубочайшим основанием для всего художественного. Последнее как будто бы никак не существует; с другой стороны, оно постоянно вещает нам о разных больших или малых идеях и конкретизирует их так, будто они реально существуют перед нашими глазами» [2, с. 211]. Интенциональность (*intentio*) – это нечто отличное от сущности вещи, она выражает двусмысленность вещи. Например, кровавые стигматы Франциска Ассизского (1182 – 1226), т.е. кровоизлияние и раны на теле, которые он усилием сознания и воли вызывал, стремясь подражать Христу. Фома Кемпийский (1379 – 1471) – сторонник духовного движения «Новое благочестие» написал популярную книгу «Подражание Христу» (1427), содержание которой представляло собой роман католика с Христом. Святость в католицизме приобретала двусмысленный характер. Это глубоко прочувствовал протестантизм, отвергнув как аскетический подвиг монашествующих католиков, так и само содержание католической святости. Рассудочный протестантизм создал мирскую святость и профанную сакральность.

Схоластическая философия вычленила мирское (имманентное) существование в душе человека, обособив его от сакрального (трансцендентного) Бытия. Была сформулирована нейтральная зона специфического смысла, с помощью которого опосредовалось взаимодействие мирского начала с сакральным началом. Философия номинализма сформулировала категорию интенциональности (нейтральности) существования мирского начала, которая была воплощена в категории «естественного разума» человека. Мирскому существованию человека придавался статус обособленного самостоятельного начала, которое формировало *Mir* как совокупность страстей вне трансцендентной сущности Творца. Схоластика, используя рационалистические методы катафатического богословия, пошла по пути арабской философии, введя категорию *существования*, отражавшую относительную самостоятельность человека от сущности Бога. «Различение сущности и существования восходит к арабской перипатетической философии. Оно было введено ал-Фараби и Авиценной с целью подчеркнуть случайность существования по отношению к сущности. У западных схоластов на это различие спроецировалось учение Боэция о *quod est* и *esse*» [5, с. 193].

Философия Возрождения стремилась сущность естественного Божьего начала транслировать на существование греховного человеческого естества. По пути этой традиции пошла западная философия, найдя свое логическое завершение в философии Гегеля (1770 – 1831). Для христианина фундамен-

тальный корень рациональности лежит в надмирности и трансцендентности Бога. Утрата искренней веры в Бога объективно вела к формированию мирской (функциональной) рациональности, восторжествовавшей в эпоху Реформации (XV в.) и Нового времени (XVII–XVIII вв.). В процессе переориентирования христианских смыслов схоластическая философия использовала понятие *сверхъестественный*, содержание которого позволило выделить в жизни человека сферу *безблагодатного естества человека*. Этот термин выражал процесс формирования светской обмирщаемой экономики бюргерских городов, из которой возникла *собственно экономика* как автономное и самодостаточное существование Мира относительно сущности трансцендентного Бога.

Град земной становился сферой существования становящегося *экономического человека*, все более погружающегося в Мир как совокупность своих страстей. Августин (354 – 430) жестко противопоставлял небесный град Божий земному граду, добро злу, истину лжи. Учение Августина было насквозь пронизано пессимизмом и катастрофизмом, который жил в душах римлян Западной Римской империи IV – V вв. Однако мироощущение людей в XIII в. стало совершенно иным. Фома Аквинский ввел между градом Божьим и градом земным третий промежуточный элемент (*natura*, т.е. Мир) – некую нейтральную зону смысла, схожую с интенциональностью номиналистов. В соответствии с этим нейтральным понятием категории добра и зла, красоты и безобразия, истины и лжи были подвергнуты фундаментальным изменениям. Фома Аквинский вывел град земной из его погруженности в ад, скорректировав учение Августина, для чего использовал категорию нейтральности существования, которую вычленила западная культура.

Фома ввел термин *сверхъестественное Божие начало*, изменив трактовку категории Августина *естественное Божие начало*. Он наполнил категорию «естественное» нейтральным смыслом, введя в нее греховное содержание естества человека. Возникла зона безблагодатной человеческой интенциональности, которая позволила сдвигать смыслы добра и зла в нейтральную зону. В том же смысловом поле мыслили и его оппоненты (номиналисты). Фома Аквинский писал: «... совершенство Вселенной требует, чтобы были и некоторые вещи, которые могут отступить от своей благости; потому они и в самом деле время от времени делают это. В этом и состоит сущность зла, т.е. в том, чтобы вещь отступала от блага. Отсюда явствует, что в вещах обнаруживается зло, как и порча, ибо и порча есть некоторое зло (Сумма теологии, I, q. 48, 2с)» [6, с. 840]. Совершенство Вселенной требует зла. Двусмысленная амбивалентность католицизма проявилась в диалектике взаимоотношений земного и небесного града, где, как и в языческом божестве, с необходимостью находится источник зла. А. Ф. Лосев пишет: «Наконец, свое замечательное учение о форме Бонавентура (1221 – 1274) доводит до прямого оправдания зла, но, конечно, только с художественной точки зрения. По своей субстанции зло все равно есть зло, как бы мы его не изображали. Однако художественное изображение

зла весьма полезно в том отношении, что оно оттеняет и углубляет красоту добра» [2, с. 165]. Далее А. Ф. Лосев добавляет: «... поскольку само зло, взятое не в своей субстанции, но в своем изображении (будучи “хорошо распределенным”), тоже прекрасно» [2, с. 166].

В православной традиции *естественное начало* имеет источник в Божием трансцендентном естестве. Фома Аквинский изменил содержание категории «естественное» и стал относить ее к автономной природе человека, его *естественному разуму*, который даровал Бог *естественному человеку*. Именно в этой сфере человеческого естества возникает нейтральная зона мирской свободы, имеющей автономию от Бога. В этой точке перегиба смысла западного богословия зачинаются гены *экономики как таковой*. Обмирщенность града земного, обособленного от града Божиего, четкое противопоставление категорий добра и зла, истины и лжи в учении Августина зрелая схоластика пересмотрела, используя категорию *интенциональность*. Она отошла от учения Августина, сформулировав учение о *естественной природе человека*. Фома Аквинский утверждает, что благодать Бога не разрушает природу, а предполагает природу, т.е. дает естественный разум человеку, открывая ему невиданные доселе возможности. Формально следуя традиции Августина, Фома переосмысливает его учение, в частности, содержание фундаментальных категорий добра и зла, свободы и предопределения, смягчая действие неисповедимой воли Бога в пользу вызревшего естественного разума человека. В XVI в. трактовка материи в философии отходит от отождествления ее с ничто (полной лишенности смысла), приближаясь к категории физической реальности, имеющей эмпирически определенные свойства факта.

Августин считал, что благодать – это чистый дар Бога. Собственными усилиями человек не может стяжать ее, так как он низко пал во зло в своей эгоистичной природе. В основе падения человека лежит родовой грех первых людей. Исправление природы человека невозможно, ее раздвоенность на зло и добро преодолеть может лишь Бог своей неисповедимой волей, восстановив целостность человека. Фома Аквинский также учит, что благодать – это чистый дар Бога, однако он по-новаторски выделил сферу естества (*natura*), где человек автономен от Божией благодати и может познавать автономно от Бога, создавая продукты своего интеллекта. Оба мыслителя исходили из тварности благодати Бога, на которой католицизм строил свое богословское учение, что помогало перетолковывать смыслы в пользу языческой двусмысленности. Номиналисты также учили об обмирщенном существовании человека, доказывая, что естественный разум человека не способен познавать сущность Бога, однако может познавать эмпирический мир твари. Не отказываясь от учения Августина о предопределении, схоластическая традиция богословия углубила дуализм между неисповедимой волей Творца и естественным разумом человека. Фома Аквинский и Иоанн Дунс Скот (1266 – 1308) учили о единой природе человеческого естества, автономной от тварной благодати Бога.

2. Номинализм и мистицизм

Уильям Оккам (1285 – 1349) наносит сильный удар по интеллектуализму. «Но если Скот, как и большинство его предшественников, начиная с Августина, допускал прямое и реальное соответствие между человеческими представлениями и метафизическими сущностями, то Оккам напрочь отрицал такое соответствие. Реальны лишь конкретные, индивидуальные существа, а общие классы (Скот), умопостигаемые виды (Аквинат и Аристотель) или трансцендентные Формы (Платон) все это только концептуальные измышления, порожденные той самой первичной реальностью. Для Оккама “универсалия” была понятием, обозначающим какую-либо представительную сторону реальной, конкретной индивидуальной сущности, но сама по себе не являлась метафизической сущностью. Отдельный, независимый порядок реальности, “населенной” универсалиями или Формами, отвергался однозначно. Таким образом, Оккам приблизился к тому, чтобы окончательно изгнать всякие следы платоновских Форм из схоластической мысли: существует лишь единичное, любые же заключения относительно реальности универсалий – будь она трансцендентна или даже имманентна – ложны» [7, с. 171].

Радикальный номинализм и мистицизм XIII – XV вв. строились на интуиции (непосредственное постижение, недискурсивность, мгновенное узрение), только первые исходили из чувственной интуиции, а вторые – из мистической. Обе школы стали предвестниками Реформации (XVI в.), подготовив ее торжество. Средневековые номиналисты, борясь с реализмом и концептуализмом вместе с немецкими мистиками (Мейстер Экхарт, 1260 – 1327; Иоганн Рейсбрук, 1293 – 1381; Иоганн Таулер, 1290 – 1361; Генрих Сузо, 1300 – 1365) настойчиво искали внутренние критерии оценки человеком идеальных конструкций в его автономном самосознании, углубляя понятие *интенциональность* (нейтральность смыслов). Немецкие мистики, стремясь отрешиться от внешнего мира эмпирической множественности, в основе которого лежит становление, искали выход в уходе в безмолвие и нерасчлененность священного мрака Божества. Они скользили в душевные глубины личности, пребывание в которой открывало им полноту религиозного переживания, что вело к слиянию с Божеством. Мистики открыли в своей душе опыт Божества как единства «Бог и Я», что снимало границу между трансцендентным Бытием и имманентным существованием человека. Мистицизм сформировался на субъективном опыте погружения в безбрежную языческую стихию своей души, прошедшей христианскую персонификацию, что радикально изменяло образ Бога-Троицы. Протестантизм многое наследовал из мистицизма и номинализма, создавая свою концепцию Бога, окрашенную субъективными переживаниями.

В XIII – XIV вв. Д. Скотт и У. Оккам разрабатывали теорию естественного (позитивного) разума, с помощью которого они исследовали реальность индивидуальных объектов сотворенного мира волей Божией, которая

неисповедимо действует на тварный мир и *безвозмездно* ниспосылает кающемуся христианину спасение, озаряя Мир светом божественного Откровения. Эти положения легли в основу протестантизма. «Но там, где Аквинат отводил место рациональному познанию, приближающемуся к божественному таинству и способствовавшему большему теологическому пониманию, Оккам усматривал необходимость установить некий абсолютный предел» [7, с.173].

Номиналисты Д. Скотт и У. Оккам исходили из интуиции, которая позволяла схватывать в сознании природу индивидуальных объектов. В представлении человека сформировалась категория нейтральности смысла (интенциональность), которая позволяла абстрагироваться от духовной реальности. Осмысление природы индивидуальных объектов позволяло вытеснить из номиналистического сознания умопостигаемые универсалии. Д. Скотт и У. Оккам считали, что метафизические общие понятия реализма не могли быть созданы естественным разумом человека, который по природе своей ограничен, а потому не способен к интеллигибельному познанию Бога. Они категорически утверждали: «Не существует обязательной связи между свободно сотворенной Вселенной и человеческим желанием наделить мир рациональной умопостигаемостью. ... Между эмпирическим и божественным не существует умопостигаемой для человека непрерывной связи» [7, с.173–174].

Номинализм Оккама заложил основы для формирования в XVII в. эмпирической философии, которая стала методологией позитивной науки Нового времени: «Хотя интересы Оккама лежали в области скорее философии, нежели естественных наук, его отрицание заданных соответствий между человеческими представлениями и метафизической реальностью и его утверждение, гласившее, что всякое подлинное существование есть существование индивидуальное, позволили подойти к изучению физического мира с новыми мерками» [7, с.175]. У. Оккам свел дух человека к естественному (позитивному) разуму, который определил как совокупность рассудочных представлений человека об индивидуальных предметах мира. Интеллигибельной связи между умопостигаемыми метафизическими сущностями, созданными естественным разумом человека, который для формирования метафизических понятий обладает ограниченными возможностями, и сущностью Бога не существует.

Находясь в рамках зрелой схоластической традиции, номиналисты закладывали основы для происшедшей в XVII – XVIII вв. научной революции Нового времени. «Преемник же Буридана Орем, в свой черед, представлял себе Вселенную, похожую на гигантские механические часы, которые Бог соорудил и завел, а потом так и оставил» [7, с. 424]. В XII – XIII вв. на Западе стали появляться изображения Христа с циркулем в руках, измеряющего небесные сферы. Художественные изображения можно видеть на романской фреске католического костела Св. Климента де Тахулл

в Каталонии (1123) и в старинной миниатюре, помещенной в Библии (1220 – 1230). Это свидетельствует о появлении в католицизме фундаментальной интуиции, которая в полной мере вызрела в протестантизме, приведя его к идее профанной сакральности. «В XIV веке Буриданом и Оремом были заложены основы для планетарной теории Земли, закона инерции, понятия ускорения, закона о движении с равномерным ускорением для свободно падающих тел, аналитической геометрии, устранения разграничений между земной и небесной механикой, а также теории о механистической вселенной, запущенной Богом-часовщиком» [7, с. 425].

3. Символ веры *Filioque* и учение о сатисфакции

Согласно суждению Фомы Аквинского, в автономной сфере естества (*natura*) непосредственного вмешательства Бога в мир, как правило, не происходит, так как там действуют рациональные субстанциальные формы, имеющие автономную природу относительно воли Творца. Приведем два примера. Бог не осуществляет акт творения всякий раз, чтобы творить яблоки, так как субстанциальная форма яблони с этим справляется самостоятельно без Бога. Для того, чтобы человек решал математические задачи, не обязательно постоянное вмешательство благодати Божией в этот процесс. Последовательное развитие этих идей привело к деизму XVII – XVIII вв., где Бог волевым образом энергично не вмешивается в свое творение после того как дал миру первоначальный толчок, создав его. Из субстанциальных форм как зернышка рационализма зрелой схоластики (XIII – XIV вв.) возник деизм (XVII – XVIII вв.). Каждый человек получает естественный разум в качестве дара Бога и самостоятельно его использует в своей мирской жизни. Ментальным продуктом поздней схоластики стала идея условно благодатного Мира, сотворенного тварной благодатью Бога. Три столетия внутриутробной эволюции условно благодатного Мира (*natura*) привели к возникновению обмирщенного Мира Нового времени, лишенного Божией благодати. Обмирщаясь, естественный разум западного мирского человека утрачивал христианскую веру, однако вместе с тем воплощал свою творческую энергию в процессе динамичного развития городов, техники и естественных наук в XVI – XVIII веках.

Латинские богословы Тертуллиан (160 – 220) и Августин заложили в сердцевину западной традиции представление о спасении души как юридическом оправдании грехов человека в обмен на их заслуги перед Богом. Их идеи отлил в зрелую завершенную формулу Ансельм Кентерберийский (1033 – 1109). Он создал целостное учение о *сатисфакции* (удовлетворении), согласно которому Бог на определенных условиях примиряется с грехами человека. В учении о дарах искупительной жертвы Христа Ансельм вводит положения, ослабляющие августиновский дуализм и пессимизм. Он исходит из того, что верующий своими грехами наносит оскорбление Правде Божией. Поэтому человек должен умилоствовать Бога своими пра-

ведными действиями, под которыми понимаются добрые дела как умиловительные жертвы, с помощью которых человек приносит удовлетворение (*satisfactio*) Правде Божией за свои грехи. Для того чтобы получить от Бога духовные блага блаженной жизни, католик должен совершить для Бога добрые дела, приобретая *заслуги (merita)*. В случае принесения человеком умиловительных жертв за совершенные грехи и при их принятии Богом они засчитываются человеку в качестве заслуг и становятся компенсацией за его личные грехи. Ансельм утверждает, что дары искупительной жертвы Христа низводят тварную благодать, которая сначала оправдывает, а затем создает в душе человека определенное состояние (*habitus*), в котором сделанные добрые дела грешника приобретают характер заслуг перед Богом. Через действие Божией благодати грешнику прощаются злые помыслы и поступки, он заслуживает прощение у Бога и причащается святых Христовых тайн. Католицизм учит о выкупе грехов у Бога-Судьи через добрые дела и заслуги человека, который склоняет Его к прощению, принимая дары и подношения. Между человеком и Богом существуют своеобразные юридические договорные отношения, которые воспроизводятся в режиме компенсации грехов людей компенсационными добрыми делами и заслугами.

Латинская церковь наследовала языческую традицию умиловления античных богов, что привело к потере трансцендентным Богом самотождественности и бесстрастности. Учение Ансельма о сатисфакции является непосредственным следствием католического символа веры *Filioque*, дополняя это учение трактовкой Творца как антропоморфной Личности, изменяющейся и теряющей качества Абсолюта. Это привело к практике продажи индульгенций, которая взорвала Запад в XVI в., вызвав огонь Реформации. Символ веры *Filioque* нашел свое детальное выражение в учении 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 Богу.

Натуралистическая языческая интуиция посредством юридического мышления латинян вошла в плоть и кровь католицизма, вырабатывая у верующих, которые покупали индульгенции, утилитарное отношение к сакральным вещам. Монах Иоанн Тецель (1460 – 1519), продающий индульгенции, взывал к католикам: «Когда ваша монетка, уплаченная за индульгенцию, упадет на дно моей кружки, ваша душа спасется и, минуя чистилище, попадет прямо в рай». Католицизм редуцирует духовные отношения между человеком и Богом к процедуре юридического договора, который скрепляет их, делая легитимными отношения обмена благами между Богом и человеком. К слову говоря, грешник, вступающий в контакт с дьяволом, также заключает с ним договор, приносит клятву при получении благ, скрепляя ее своей кровью.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Зеньковский, В. В.* Основы христианской философии : в 2 т. / В. В. Зеньковский. – Л. : Изд-во Свято-Владимирского братства, 1992. – 270 с.
2. *Лосев, А. Ф.* Эстетика Возрождения / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1978. – 623 с.
3. *Шоню, П.* Цивилизация классической Европы / П. Шоню. – Екатеринбург : У-Фактория, 2005. – 608 с.
4. *Соколов, В. В.* Европейская философия XV – XVII веков: учеб. пособие для филос. ф-тов ун-тов / В. В. Соколов. – М. : Высш. шк., 1984. – 448 с.
5. *Гайденко, В. П.* Западноевропейская наука в средние века: Общие принципы и учение о движении / В. П. Гайденко, Г. А. Смирнов. – М. : Наука, 1989. – 352с.
6. Антология мировой философии: в 4 т. / ред. кол.: В. В. Соколов (ред.-сост. 1-го т. и авт. вступ. ст.) [и др.]. – М. : Мысль, 1969. – Т. 1., ч. 2. Философия древности и средневековья. – 936 с.
7. *Тарнас, Р.* История западного мышления / Р. Тарнас. – М. : КРОН-ПРЕСС, 1995. – 448 с.

Поступила в редакцию 12.04.2021