

Димитрина Чернева

(Докторант в Богословския факултет на Софийския университет)

БЛ. АВГУСТИН В ПРАВОСЛАВНАТА ТРАДИЦИЯ – ОСНОВНИ ТОПОСИ НА РАЗГРАНИЧЕНИЕ

The author is a doctoral student in the Department of Systematic Theology at the Faculty of Theology of Sofia University. E-mail: cherneva_d@gbg.bg; <https://orcid.org/0009-0002-6655-9010>.

Abstract: **Dimitrina Cherneva,**

Aurelius Augustine in the Orthodox Tradition – Basic Topoi of Distinction

What is the attitude toward Aurelius Augustine in the Eastern Church after the schism of 1054 and in contemporary times? Although he is regarded as one of the respected Fathers of the Church and known as the “Teacher of the West,” Augustine is not included among the Holy Fathers of the Orthodox Church. This exclusion is primarily due to his Trinitarian theology, in which many see a precursor to the Filioque controversy. Augustine’s doctrine of original sin and its implications also contribute to this distinction. His views on original sin are foundational to his understanding of free will and divine grace, which were developed in opposition to Pelagianism. Some Orthodox theologians criticize Augustine for his position in the dogmatic controversy with Pelagianism, particularly his emphasis on man’s ability to achieve goodness through his own efforts. Augustine is also accused of neglecting the concept of free will in favor of divine grace and predestination, leading some to view him as a precursor to Calvin’s doctrine of predestination. To this day, some Orthodox thinkers find Augustine’s ideas problematic.

Keywords: *Latin Fathers, Latin Patristics, Original Sin, Filioque, Pelagianism, Systematic Theology, Orthodox Christianity, Asceticism*

Според повечето западни богослови и медиевисти творчеството на Аврелий Августин е връхна точка на патристиката, а и на цялата християнска философия. И макар да не е майстор на синтеза, този първопроходец на християнското мислене се е превърнал за тях във

„водач на столетията“ и на едно цяло хилядолетие, откроявайки се със своята „пуническа жар, елински ум и римска воля“¹. Според Етиен Жилсон идейният свят на Августин постоянно е упражнявал своето оплождащо въздействие върху мисленето на Запада, чак до наши дни². „Августин е учителят на Запада“, пише той, „нито една християнска система от времето след него не е могла да го избегне“ и „всички по някакъв начин са подложени на неговото влияние“³.

Какво е обаче отношението на православните християни към „учителя на Запада“ във времето след схизмата или разделението на Църквата през 1054 г. и в наши дни? В съчинението си **„Мястото на блажени Августин в Православната църква“** Серафим Роуз пише, че Августин се е превърнал за православните не само в „изкупителна жертва“, върху която справедливо или не, се струпват всички възможни богословски грешки, но и в нещо още по-опасно: извинение за една елитарна философия на превъзходството на „източната мъдрост“ над всичко „западно“⁴. И макар в наши дни – заявява той – имайки предвид втората половина на XX век, Православието да преоткрива някои западни светци и автори, спрямо повечето от които не възникват спорове и съпротива, отношението към Августин на Изток си остава резервирано, а самият Серафим Роуз е възприеман като проблем и противоречив църковен автор⁵. Истина е, че православното богословие оценява съчиненията на Роуз по-скоро като ненаучна и дори популярна литература, а статутът му на духовник е поставян под въпрос от църковните власти по канонични причини, трябва да отбележим обаче, че текстът му за блаж. Августин хвърля светлина върху основните топоси на разграничение на Православието спрямо този „учител на Запада“.

В православния свят и до ден днешен не е съвсем ясно влиза ли все пак Августин в числото на светите отци на Църквата, или е само един от изтъкнатите църковни писатели на Запад с принос за офор-

¹ Жилсон, Е., Ф. Бьонер, *Християнската философия*. Прев. Ц. Бояджиев, Г. Каприев. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1994 [Gilson, E., F. Böhner, *Christian Philosophy*. Trans. Ts. Boyadzhiev, G. Kapriev. Sofia: University Press, 1994], с. 139.

² *Ibid.*, 191.

³ *Ibid.*

⁴ Rose, Fr. Seraphim, *The Place of Blessed Augustine in the Orthodox Church*. St. German of Alaska Brotherhood, 1983, 12.

⁵ *Ibid.*

мяне на учението на Римокатолическата църква⁶. Отговорът на този въпрос не е категоричен, въпреки че на Петия вселенски събор, проведен в Константинопол през 553 г., името на Августин се споменава редом с имената на светите отци Атанасий Велики, Василий Велики, Григорий Богослов, Григорий Нисийски, Йоан Златоуст и др.⁷ Независимо от това на Изток отношението към него остава противоречиво и до днес, а богословието му се възприема като един от основните фактори за последвалото разделение на Църквата.

Академичното православно богословие в България, следвайки руското, избягва да нарича Августин „свети“, като категорията „блажен“ в случая погрешно се употребява в православната агиология по начин, присъщ на Католическата църква⁸. Заедно с това името на западния богослов отсъства от календара на Българската православна църква. През XIX в. в Русия понятието „блажен“ започва да се използва за светци, около които е имало спорове. Но всъщност, както пише отново Роуз, думата „блажен“ се е използвала още по времето на св. Марк Ефески, през XV век, за свети отци с по-нисък авторитет от великите свети отци. Така например св. Марк нарича Августин „блажени“ за разлика от „божествения Амвросий“; или „блажени Григорий Нисийски“ за разлика от „Григорий Богослов, велик измежду светиите“. Що се отнася до гърците, те приемат Августин с по-малко резерви от руснаците, можем да видим това например в календара на една от старокалендарните гръцки църкви, където той е наречен не „блажени Августин“, както в руския календар, а „свети Августин Велики“.

Изглежда сред основните причини за това отношение към Август-

⁶ Чиликов, Ст. „Св. Августин Ипонски и неговите богословски възгледи във връзка с развитието на римокатолическата мариология“. *Саборност*, 8 (2014) [Chilikov, St. „St. Augustine of Hippo and his theological views in relation to the development of Roman Catholic Mariology.“ *Sabornost*, 8 (2014)], 70.

⁷ *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, IV, 1, ed. E. Schwartz, 37: Semper haec sequimur per omnia et sanctos patres et doctores ecclesiae, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium theologum et Gregorium Nysenum (sic), Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Ioannem Constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Proclum, et suscipimus omnia quae de recta fide et condemnatione haereticorum exposuerunt. Suscipimus autem et alius sanctos et orthodoxos partes qui in sancta dei ecclesia rectam fidem inreprehensibiliter usque ad finem suae vitae praedicaverunt.

⁸ Вж. Чиликов, Ст. Цит. съч. [Chilikov, St. Op. cit.], 72.

тин на Изток е не просто наличието на някои „спорни“ моменти в богословието му – в учението му за Светата Троица, за първородния грях, за Божията благодат и свободата на волята – а преди всичко фактът, че неговата мисъл оказва огромно въздействие върху развитието на западното богословие и върху оформянето на много от доктрините на Западната църква. Сравнявайки традициите на Изток и на Запад, трябва да отбележим, че Източната църква не е имала толкова централна фигура, сравнима с личността на Августин, а по-скоро голям брой – повече или по-малко – влиятелни богослови. Значението на нито един от източните богослови (сам по себе си) в Православната църква не е сравнимо по обхват, широта и сила на въздействието с това на Августин и ключовата роля, която оказва той върху Западната църква и почти всички нейни доктринални формулировки⁹. Това предопределя в немалка степен и негативното отношение на Изтока към западния мислител. С други думи, ако по някаква причина неговото място в традицията на Западната църква бе останало по-маргинално, вероятно и отношението на Изтока към него би било по-благоклонно. Така или иначе, след смъртта си Августин „не е почитан на Изток наравно с великите гръцки отци“. Като основна причина за това се изтъква „неговото учение за Филиокве, което се съдържа в зародиш в неговата триадология“¹⁰.

В осмислянето си на догмата за Светата Троица блаж. Августин се опира на различни философски теории. Впрочем това е един от греховете, в които го упреква източното богословие – рационализацията и прекомерното влияние на неоплатоническата философия и на Аристотеловата логика. В процеса на творческо търсене на най-добрия тринитарен модел около 400 г. той стига до т.нар. „психологическа теория“ за Троицата, основана на конструирането и анализа на различни „психологически тринитарни модели“. В тези модели вътрешният живот на Божествената Троица се познава по аналогия със структурата на самосъзнанието на индивидуалната душа, която притежава набор от три свойства или способности, образуващи т.нар. „тринитарно *cogito*“: да бъдеш – да живееш – да мислиш; да бъдеш – да знаеш

⁹ Вж. Papanikolaou, A. Demacopoulos, G. *Orthodox Readings of Augustine*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 2008, 12.

¹⁰ Чиликов, Ст. Цит. съч. [Chilikov, St. Op. cit.], 71.

– да искаш; ум – знание – любов; памет – мислене – воля и т.н.¹¹ Този подход за разрешаването на тринитарния въпрос в науката получава названието „тринитаризъм на абсолютния Субект“¹².

„Психологическата теория“ за Троицата, лежаща в основата на „латинската тринитарна парадигма“, става най-значителният и оригинален принос на Августин в развитието на учението за Светата Троица; тя е уникално и неповторимо явление в патристиката, предопредило по-нататъшното развитие на тринитарното учение на Запад. В същото време именно тази теория, останала чужда за гръцкия Изток, способства в значителна степен според някои православни богослови¹³ за развитието на учението за изхождането на Светия Дух „и от Сина“ (*Filioque*), превърнало се в една от причините за разрива между Изтока и Запада.

В общи линии източното разбиране на Августиновата триадология гласи, че в съгласие със своята „психологическа теория“ църковният отец е учел, че Бог е абсолютно проста, неделима, единична същност или субстанция, която обладава самостоятелно и независимо съществуване като абсолютен Субект, Който обективира Своето съдържание в един вътрешен процес на самодиференциация и самоидентификация. Поради тази причина той разглеждал не толкова отношенията между Лицата на Троицата, колкото единството на Бога, тоест поставял фокуса не върху Ипостасите, а върху същността на Бога. В противовес на тринитарното учение на кападокийците Ипонският епископ отричал самата възможност за разбиране на отношението между Божествената субстанция и Лицата на Троицата като

¹¹ Вж. Фокин, А. Р. *Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике*. Москва: Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, 2014 [Fokin, A. R. *Formation of Trinitarian Doctrine in Latin Patristics*. Moscow, 2014], 687–690. В своето изследване А. Р. Фокин публикува таблица с тринитарните аналогии, модели и формули на Августин, съставена на базата на таблицата на френския учен Йожен Порталие. Тринитарните формули на блаж. Августин се отнасят към Бога сам по себе си (*in veritate*), творението въобще (*vestigial Trinitatis*), външния човек (*vestigium – imago Trinitatis*) и вътрешния човек (*imago Trinitatis*).

¹² Според Алексей Фокин тринитарната доктрина на Августин, а и тази на неговия предшественик Марий Викторин, може да се характеризира с думите на Юрген Молтман като „тринитаризъм на абсолютния Субект“ и трите Му „начина на съществуване“, в които се заключава вечният процес на Неговата „самодиференциация“ и „самоидентификация“. Вж. Фокин, А. Цит. съч. [Fokin, A. Op. cit.], 593.

¹³ *Ibid.*

отношение между родово-видови и индивидуални понятия. Заедно с това и в съответствие с внимателно разработения от него принцип на „Божествената простота“, той отстранявал напълно всяко различие в Бога между категории като същност и субстанция, субстанция и свойство, субстанция и лице.

Тясно свързано с това е и учението на Августин за Светия Дух като принцип на единството и връзката в Троицата. Бидейки взаимна Любов между Отца и Сина, както и Тяхно взаимно Желание или Воля, произтичаща от Двамата, Светият Дух се осмисля от „учителя на Запада“ като субстанциалната връзка в Троицата. А доколкото понятието „връзка“ е много близко до понятието „отношение“ и е всъщност тъждествено с него, може да се каже според тези интерпретации, че Светият Дух в тринитарното учение на Августин се разглежда като вечно субстанциално отношение между Отец и Син, което, както и взаимната любов, изхожда в равна степен от Отца към Сина и от Сина към Отца. В резултат представата за Светия Дух като принцип на субстанциалното единство, връзката и любовта в Троицата се оказва тясно свързана с учението за Неговото двойно изхождане, или т.нар. Филиокве.

В този контекст православният богослов прот. Йоан Романидис посочва, че *Filioque* е грешка, не по-малко сериозна, отколкото арианството, когато става дума за синовството на Логоса. Според него единственият подходящ отговор на тази грешка е нейният автор – Августин – да бъде премахнат от списъка на православните отци на Църквата. Гръцкият богослов е категоричен, че Августин не е част от светоотеческата традиция, че той е по-скоро тълкувател на Писанието „в рамките на Плотин и намиращ се под влияние на своето манихейско минало“ и че в крайна сметка е ни повече, ни по-малко ересиарх от равнището на Арий¹⁴.

Според прот. Йоан Майендорф в прословутото си съчинение *De Trinitate* („За Троицата“) Августин изгражда нова система на *триадологията*, която му позволява да изложи нови аргументи в полза на *единосъщияето*. „В своята система той изхожда от предпоставките на гръцката философия – пише отец Майендорф – която е по същество есенциалистка, за разлика от източните отци, за които отправен по-

¹⁴ Вж. Nichols, A., „The Reception of St. Augustine and his Work in the Byzantine-Slav Tradition“. *Angelicum*, 64/3 (1987), 437–452.

стулат на всяко богословстване е била винаги Истината на Откровението, а философските термини са само нейно изразяване.¹⁵ В заключение изследователят на византийското богословие обобщава, че „днешните опити на римокатолически богослови да съгласуват учението на Августин с това на кападокийците остават неубедителни за православните“¹⁶. Заедно с това обаче Йоан Майендроф цитира едно от писмата на преп. Максим Изповедник до Марин, в което светият отец пише следното: „Западните изтъкват на първо място словоупотребата на римските отци, а също така и Кирил Александрийски в написаното от него тълкувание на светия евангелист Йоан. От това става ясно, че те не предлагат Сина като Причина за Духа, защото знаят, че Отец е единствената Причина и за Сина, и за Духа: за Единия – чрез раждане, докато за Другия – чрез изхождане, но те [се придържат към тези изрази], с цел да покажат, че Духът изхожда чрез Сина и по този начин да потвърдят неизменяемостта на същността“¹⁷.

Така или иначе, присъщите за Августиновата тринитарна парадигма черти се срещат практически у всички латински богослови след блаж. Августин. Според обичайната православна интерпретация те предполагат абсолютната простота на Бога и превъзходството в Него на единството над троичността, на същността – над Лицата, които се явяват функции или отношения вътре в самата Божествена същност. Изводът е, че поради тази причина Августиновата тринитарна парадигма стеснява елементите на гръцката тринитарна парадигма и по-специално първичността в нея на Ипостасите по отношение на Божествената същност, или т.нар. „социална теория“ на Троицата. С други думи, едва възникнал, латинският „персонализъм“ отстъпил място на латинския „есенциализъм“¹⁸ като оригинален конструкт на западохристиянските мислители от IV–VI век под влиянието най-вече на неоплатоническата философия и Аристотеловата логика.

Някои съвременни православни богослови обаче оспорват тези интерпретации и твърдят, че доктрината на Августин е била погреш-

¹⁵ Мейендорф, Й. „У истоков спора о Filioque“. *Православная мысль*, 9 (1954) [Meyendorff, J. „At the Origin of the Filioque Controversy.“ *Pravoslavnyaya Missal*, 9 (1954)], 114–137.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Фокин, Цит. съч. [Fokin, A. Op. cit.], 685.

но разбрана в източната традиция. Според Джон Бер например, що се отнася до триадологията, разликата между кападокийците и св. Августин не е толкова голяма. По думите му простотата на Бога е основополагаща и за двете традиции. Това, което наистина ги разделя, е фактът, че Изтокът поставя в началото Бог като Отец, а Западът – Бог, Който е Отец, Син и Свети Дух¹⁹. Днес все повече богослови и от източната традиция твърдят, че тези разлики, отчленявани столетия наред, са по-скоро привидни.

Според гръцкия богослов Николаос Лудовикос в зрелия си период Августин прави крачка напред в своята триадология. „Някои основни аспекти на Августиновото триадологично богословие – заявява Лудовикос – са много близки с тези на кападокийските отци, макар че съвременни православни догматисти се опитват безусловно да отхвърлят този факт“. Той привежда като пример борбата на Августин срещу антропоморфизма в трактата *De Trinitate* или разбирането му за Отца не като извор на същността, а като „*principium deitatis*“ (принцип на Божеството), както и отъждествяването в Бога на ума с битието и живота, а също и Августиновото схващане за божествената същност като релационна реалност, което има първостепенно значение в богословието на св. Атанасий и на кападокийците. Лудовикос изтъква и честата употреба у Августин на примера с трите човешки лица (приятели или роднини, или съседи, както казва той) вместо примера за един затворен духовен субект, и всичко това, за да предложи модел за осмисляне на независимостта и реалността на трите Божествени Личности – нещо, което правят и кападокийците. „След всичко това не мисля, че можем да говорим за есенциализъм на западното триадологично богословие в противоположност на персонализма на източното триадологично богословие“, заключава Лудовикос²⁰.

Другите топоси на разграничение от страна на православното

¹⁹ Вж. Behr, J. „Calling upon God as Father: Augustine and the Legacy of Nicaea“. – In: Aristotle Papanikolaou, George Demacopoulos (ed.), *Orthodox readings of Augustine*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 2008, 153–165.

²⁰ Лудовикос, Николаос, „Триадологични основи и антропологични последици от духовността на бл. Августин и византийската „мистика“. *Християнство и култура*, 2 (25) (2008) [Ludovikos, Nikolaos, „Triadological Foundations and Anthropological Implications of the Spirituality of Augustine and the Byzantine „Mysticism“. *Hristianstvo i Cultura*, 2 (25) (2008)], 60–70.

богословие, когато става дума за „спорните“ моменти в мисълта на Августин, се отнасят към доктрината му за първородния грях, за свободата на волята и Божията благодат. В същността си полемиката на Августин с Пелагий за благодатта и свободата на волята се корени в различното разбиране на двамата мислители за злото и първородния грях. Мъчителното надмогване на манихейството и дуализма извиква сякаш у Августин потребността да подчертава, от една страна, същностното единство на Бога в онтологичен (и триадологичен) план, а от друга – божественото единоначалие в делото на спасението. В продължение на девет години той е последовател на манихейското учение, което проповядва радикален дуализъм, отстоявайки тезата, че полярното отношение между доброто и злото се крепи на техния самостоен онтологичен статут. След като напуска манихеите, Августин става последователен критик на тяхната доктрина. Измъчван от въпроса за природата на злото, той открива в неоплатонизма онази разгърната метафизика на духа, която ще му помогне да отграничи ясно битието, което е Бог, от битието, което е само причастно на Бога. Свързана с това разбиране е идеята, че всичко, което съществува, е благо. Ако бъде задълбочена, тя води директно към разрешаване на проблема за злото – злото е противоположно на битието, то не е нещо, а недостатък и липса на нещо, то е отсъствие на благо. Ако пък злото е нищо, Бог не може да бъде неговият причинител. По същество няма зло, но въпреки това действителността на злото за душата, която го търпи и изстрадва, не подлежи на съмнение. В съчинението си срещу манихееца Адимант (395) Августин уточнява, че злото се явява по два начина: злото, което се извършва по свободната воля на човека, и това е грехът, и злото, което е резултат от справедливото решение на Бога, и следователно не е зло²¹.

Въпросът за причината за появата на злото в света се оказва пряко свързан със свободната воля на човека, проявяваща се в постъпките на хората. Августин застава окончателно зад твърдението, че злото изхожда изключително от насочеността на тварната воля. Най-крайната форма на небитийността според него е грехът, който е не просто заблуждение, а отстъпление от установения от Бога онтологически ред, отклоняване от истината на битието, което е не само епистемо-

²¹ Вж. Aurelii Augustini *Contra Adimantum*, VII, 1; XXVI.

логично, но преди всичко метафизично. В греха човек губи себе си и своето собствено място. Но дори и в най-тежкото и най-греховното заблуждение в него винаги се запазва коефициент на битийност, в земния си живот той никога не престава да бъде Божи. Различията между емпиричния човек (*homo naturalis*), от една страна, и човека в собственото му битие (*homo interior*), от друга, е важен конструктивен мотив в антропологията на Августин. Грехът обаче действа още преди да се намеси свободата на човека, първородният грях действа още преди раждането. Сама по себе си свободата на избор е нещо добро, доколкото човекът е сътворен по съвършения образ на своя Създател. Той обаче е създаден, както и останалото творение, „от нищо“ (*ex nihilo*) и не е равен, не е съвечен с Първообраза, следователно свойството на волята да бъде свободна и съвършена съществува потенциално, но не е действително налично в човешката природа. Свободата на тварите не е абсолютна и човекът е винаги изправен пред избор: да бъде с Бога или сам за себе си. При този избор човешката воля или утвърждава и осъществява своята свобода в единство с Твореца, или губи реалността си в грехопадението, запазвайки единствено упованието в Божиата милост. Човешката воля след грехопадението е изгубила богоподобната свобода и не може без помощ отгоре да доведе човека до съвършенство и вечно блаженство. Според Августин в историята на света злото съществува провиденциално, то не е унищожено, за да може човекът – дори когато пребивава в злото, да различава доброто от злото и да избира доброто в своя път. Без Христовото пришествие в този свят и възстановеното чрез Него истинно общение на човека с Бога това би било принципно невъзможно.

Грехът, повредил духовната природа на човека, се предава на всички поколения и става родово проклетие за цялото човечество. Човекът е станал роб на греха, изпадайки в това странно състояние на безсилие на волята, когато тя не може да желае доброто, но не го желае затова, защото не иска. Вместо невъзможността да греши, като висше състояние на свободата (*non posse peccare*), което трябва да смени нейното първоначално състояние – възможността да не се греши (*posse non peccare*), за човека настъпва необходимост да греши, сиреч робство на греха (*non posse non peccare*). Към първородния грях – всъщност за първи път престъплението на Адам и Ева е наречено „първороден грях“ (*peccato originali*) от Августин – постоянно се при-

бавят и нови грехове; масата грехове стремително нараства, докато накрая цялото човечество не се превърне в „маса от грехове“ (*massa peccati*)²². Греховното човечество или не знае висшия Закон, или знае, но не може да го изпълни. Не е по силите му само да стъпи на истинския път. Човекът, стигнал до раздвоение на волята, напразно изразходва сили в борба със самия себе си. Това състояние на нравствено безсилие Августин описва в своите „Изповеди“ с проникателността на психоаналитик. Неговият собствен опит му разкрива, че човешките сили са недостатъчни за спасение. Само божествената благодат е способна да излекува болната душа и да върне целостта на болната воля. Човекът според Августин очевидно се спасява не по силата на никакви лични заслуги, а изключително по милостта на Бога и по силата на дарената му божествена благодат. Той бива избран и предопределен за спасение от непостижимата Висша Мъдрост²³. Това решение не може да се проумее, в неговата справедливост може само да се вярва. Вярата е единственият сигурен източник на истината и

²² Вж. Aurelii Augustini *De fide, spe et charitate* 99; 107.

²³ Интересна в това отношение (макар да няма пряка връзка с така поставената тема) е интерпретацията на известния аржентински писател Хорхе Луис Борхес в „История на вечността“: „Четиристотин години след кръста английският монах Пелагий изпадна в непристойността да мисли, че невинните, умиращи некръстени, постигат царството небесно. Августин, Хипонски епископ, го опровергава с такова възмущение, каквото неговите издатели възторжено приветстват. Забелязва ересте на това учение, отблъсквано от праведните и мъчениците: отрицанието му, че в човека Адам вече сме съгрешили и погубили всички люде, неговата отвратителна забравя, че тази смърт се предава от баща на син чрез плътско зараждане, неговото подценяване на кървавата пот, на свръхестествената агония и на вика на Оня, Който умря на кръста, неговото отблъскване на тайните благоволения на Светия Дух, неговото ограничаване на свободата Господня. Британецът бе имал дързостта да призове справедливостта; светецът – винаги сензационен и чуждоземец – отстъпва в това, че според справедливостта всички хора заслужаваме безпощадния огън, но Бог е решил да спаси някои, по своята неведома воля, или, както ще рече Калвин много по-късно, не без грубост: *защото ей така (защото пожелал)*. Те са предопределените. Лицемерието или сванът на богословите отреди използването на тази дума спрямо предопределените за небето. Предопределени за мъчението не може да има: вярно е, че необлагодетелстваните минават през вечния огън, но става дума за едно опущение Господне, а не за нарочно действие... Това средство поднови схващането за вечността“. Вж. Борхес, Х. Л. *История на вечността*, съст. и прев. Румен Стоянов. София: Парадокс, 1994 [Borges, J. L. *History of Eternity*. Bulg. Trans. R. Stoyanov, Sofia: Paradox, 1994].

спасението, тя е преживявана със сърцето истина на разума²⁴. Вярата определя и направлява човека не само интелектуално, тя задава и неговата нравствена ориентация. В този смисъл вярата се определя чрез волята – вярата е волята на вярващия. Но и самата воля, както и вярата, е за зрелия и късен Августин дар на благодатта.

Само че щом силата в нас е благодатта и щом тя върши всичко, какво остава тогава за свободата? Възможно ли е изобщо да се говори все още смислено за свобода? Възниква въпросът дали Августиновата позиция не отслабва значението на личната отговорност на човека пред Бога и дали в борбата срещу порочността на пелагианския повърхностен оптимизъм църковният отец не отива в другата крайност – абсолютния песимизъм.

Истина е, че блаж. Августин изказва своите мисли за благодатта и свободата на волята най-вече в полемиката с Пелагий и неговите последователи, поради което те често звучат твърде рязко и доведени едва ли не до крайност. Неправомерен е обаче изводът, че Августин отрича участието на свободната воля в делото на спасението. Фактът, че благодатта дава на свободната воля всичко не сменя съществуването на самата свободна воля според Августин. Напротив, тя трябва да е налична, за да може да възприема. Бог ѝ дарява това, което тя трябва да върши, но то се върши от свободната воля: „За да не помисли някой, че там нищо се не върши от хората чрез свободното произволене, в псалом е речено: „Не ожесточавайте сърцата си“... Но волята в нас е винаги свободна, само че невинаги е добра“²⁵.

Някои православни богослови обаче упрекват Августин, че в контекста на този догматически спор стига до обратната крайност. Укоряват го, че negliжира свободата на човешката воля за сметка на благодатта и Божието предопределение – на едни за спасение, а на други за възмездие. В този контекст Августин се сочи като предтеча на Калвиновото учение за предопределението, на което според мнозина той прокарва пътя. В своята докторска дисертация *„Прародителският грях“* (1957 г.) цитираният вече о. Йоан Романидис въстава срещу Августин и неговото значително по думите на гръцкия теолог влияние върху академичното православно богословие и въобще над умовете в целия православен свят. Според него латинската традиция е

²⁴ Вж. Каприев, Г. *Августин*. София: Лик, 1996 [Kapriev, G. *Augustine*. Sofia: Lik, 1996], 14–16.

²⁵ Aurelii Augustini *De gratia et libero arbitrio* 15, 31.

възприела „юридическата концепция на Августин, според която, след като божествената справедливост се е произнесла за вина и наказание, следствията от Адамовото грехопадение се разпространяват над цялото човечество. Така те [протестантите] се оказват автоматично въвлечени в тежкия проблем за безусловното предопределение“²⁶. Но ако смъртта е наказание, идещо от Бога, пита Романидис, защо тогава праведниците умират? „На този въпрос – казва той – Западът дава два отговора: единият на Августин, а другият на Пелагий. Августин казва, че в Библията праведниците – като съ-споделящи вината на Адам – не били наистина праведни и затова умрели. Или пък съгласно с Пелагий били наистина праведни, но тяхната смърт е била обикновен природен феномен от Бога, тъй като така или иначе, по един или друг начин, Адам е щял да умре“.²⁷

Разбира се, темата за Августиновата антропология и неговото отношение към предопределението и свободата на волята е твърде обширна, тук становищата на учените и техните интерпретации се разминават. Що се отнася обаче до православната оценка на учението му за волята и благодатта, трябва да се каже, първо, че проблемът за благодатта и свободата на волята никога не е поставян с такава острота на Изток, както това се случва на Запад по времето, в което живее и твори Августин. И още – самият възглед на Августин по тези въпроси търпи изменение и развитие. Така например на един по-късен етап той коригира в някои отношения това свое учение, което личи от отговора, който дава в едно от писмата си до монасите от Адруметския манастир. На тях той пише, че смята за неправилно мнението на онези, които „издигат благодатта до такава степен, че отричат свободата на свободната воля и което е още по-сериозно – приемат, че в Съдния ден Господ няма да въздаде на всеки според делата му“. По този повод православният богослов Никос Мацукас от Солунския университет в свое изследване относно богословските възгледи на св. Августин категорично заявява, че се заблуждава всеки негов изследовател, който мисли, че учението му за предопределението е несъвместимо със

²⁶ Романидис, Й. *Прародителският грях*. Прев. Б. Маринов. Варна: Варненска и Великопреславска света митрополия, 2017 [Romanidis, J. *Ancestral Sin*. Bulg. Trans. Б. Marinov. Varna, 2017], 28.

²⁷ *Ibid.*, 120.

свободата на волята²⁸.

С недостижим за античната литература и философия психологически анализ Августин съумява да покаже вътрешната противоречивост на човешката личност, белязана от антиномичното двуединство на крайност и безкрайност. От констатацията за тъмните „бездни“ на душата той стига до извода за необходимостта от божествената благодат, която единствена може да освободи личността от инерцията на греха и да я спаси. Всъщност по-точно е да се каже, че Августиновият възглед за благодатта и свободната воля на човека представлява своеобразно сумиране на личния му опит. А личният му опит разкрива недвусмислено, че човекът не е автономно битие, че неговата истинска човечност се реализира само когато живее в Бога. Трябва да се има предвид, че неговото учение за благодатта и свободата на волята се ражда в спора с пелагианите, които акцентират върху действителната самостоятелност на човешкото битие и способността на човека сам, със собствени сили да постига доброто. В тази полемика Августин цели извеждането на човека от егоцентризма и себичността и поставянето му в непосредствена връзка и партньорство с Бога.

Библиография

Behr, J. „Calling upon God as Father: Augustine and the Legacy of Nicaea“. – In: Aristotle Papanikolaou, George Demacopoulos (ed.), *Orthodox readings of Augustine*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 2008, 153–165.

Борхес, Х. Л. История на вечността, съст. и прев. Румен Стоянов. София: Парадокс, 1994 [Borges, J. L. *History of Eternity*. Bulg. Trans. R. Stoyanov, Sofia: Paradox, 1994].

Жилсон, Е., Ф. Бонер, Християнската философия. Прев. Ц. Бояджиев, Г. Каприев. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1994 [Gilson, E., F. Böhner, *Christian Philosophy*. Trans. Ts. Boyadzhiev, G. Kapriev. Sofia: University Press, 1994].

Лудовикос, Николаос, „Триадологични основи и антропологични последици от духовността на бл. Августин и византийската „мистика“. Християнство и култура, 2 (25) (2008) [Ludovikos, Nikolaos, „Triadological Foundations and Anthropological Implications of the Spirituality of Augustine and the Byzantine „Mysticism““ *Hristianstvo i Cultura*, 2 (25) (2008)], 60–70.

²⁸ Вж. Чиликов, Ст. Цит. съч. [See Chilikov, St. Op. cit.], 76–77.

Каприев, Г. Августин. София: Лик, 1996 [Kapriev, G. Augustine. Sofia: Lik, 1996].

Мейендорф, Й. „У истоков спора о Filioque“. Православная мысль, 9 (1954) [Meyendorff, J. “At the Origin of the Filioque Controversy.” *Pravoslavnaya Missal*, 9 (1954)], 114–137.

Nichols, A., „The Reception of St. Augustine and his Work in the Byzantine-Slav Tradition“. *Angelicum*, 64/3 (1987), 437–452.

Романидис, Й. Прародителският грях. Прев. Б. Маринов. Варна: Варненска и Великопреславска света митрополия, 2017 [Romanidis, J. *Ancestral Sin*. Bulg. Trans. Б. Marinov. Varna, 2017].

Rose, Fr. Seraphim, *The Place of Blessed Augustine in the Orthodox Church*. St. German of Alaska Brotherhood, 1983.

Фокин, А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. Москва: Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, 2014 [Fokin, A. R. *Formation of Trinitarian Doctrine in Latin Patristics*. Moscow, 2014].

Чиликов, Ст. „Св. Августин Ипонски и неговите богословски възгледи във връзка с развитието на римокатолическата мариология“. *Саборност*, 8 (2014) [Chilikov, St. “St. Augustine of Hippo and his theological views in relation to the development of Roman Catholic Mariology.” *Sabornost*, 8 (2014)].