

Димитрина Чернева¹

АВРЕЛИЙ АВГУСТИН И ПЕЛАГИАНСТВОТО

Abstract: *Dimitria Cherneva, Aurelius Augustine and Pelagianism.* Constructed in opposition to the Pelagian heresy, Augustine's doctrine of man's free will and God's grace caused – both in the thinker's lifetime and in the centuries that followed – not a little controversy and accusations of predestination – not only in ecclesiastical but also in philosophical circles. Some theologians have accused Augustine of taking a diametrically opposed position in the context of the dogmatic dispute with Pelagianism – a doctrine that stresses the real self-value of human existence and man's ability to achieve good on his own (independently) and in his own strength. Accused of going to the extreme of disregarding the freedom of the human will at the expense of grace and divine predestination in order to secure salvation for some and retribution for others – he is considered the forerunner of Calvin's doctrine of predestination, which many believe paved the way. Does his thought really warrant such assessments, and why do many stumble over it, failing to consider the context in which his doctrine of freedom and grace emerged and unfolded, on the one hand, and its inherently dynamic structure, on the other?

Keywords: *Church Fathers, Latin Patristics, Saint Augustine, Original Sin, Pelagianism, Divine Grace*

Блаж. Августин е вероятно първият, който въвежда темата за свободата в западния интелектуален дискурс. Твърди се, че размишленията му за свободата и благодатта са преди всичко екстраполация на неговата полемика срещу манихеите и пелагианите, че са разработени в контекста на различни християнски богословски спорове². В същността си полемиката между Августин и Пелагий за благодатта и свободата на волята се корени в различното разбиране на двамата

¹ Авторът е докторант по систематическо богословие в Софийския университет.

² Говорун, архимандрит Кирил, „Две значения на свободата в източната патристична традиция“. *Християнство и култура*, [Govorun, Archimandrite Cyril, „Two Meanings of Freedom in the Eastern Patristic Tradition.“ *Christianity and Culture*] 9 (156) 2020, с. 65.

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. Антагонизмът на двете субстанции е според манихеите „извечен“, те разбират както светлината, така и тъмнината по грубо материалистичен начин, а състоянието на тварния свят тълкуват като неизбежна борба между тези две равнопоставени и противоположни начала. Тъкмо материализмът е главният източник на Августиновите заблуди. В своите „Изповеди“ той признава, че по това време го терзае най-остро въпросът за злото и неговия произход: „Все още не схващах ясно причината за злото. Каквато и да беше тя, разбирах, че трябва да я търся по начин, който не позволява да мисля непроменимия Бог за променлив... понеже виждах как търсенето на първоизточника на злото ги [манихеите] е довело дотам, че те самите са преизпълнени с лошавина и тя ги кара да мислят, че по-скоро Твоята субстанция е податлива на злото, но не и че тяхната злодейства“.³

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

³ Sancti Aurelii Augustini *Confessionum*, 7, III, 4 (PL 32, 735): „... non tenebam explicitam et enodatam causam mali: quaecumque tamen esset, sic eam quaerendam videbam, ut non per illam constringerem Deum incommutabilem mutabilem credere, ne ipse fierem quod quaerebam. Itaque securus eam quaerebam, et certus non esse verum quod illi dicerent, quos toto animo fugiebam; quia videbam, quaerendo unde malum, repletos malitia, qua opinarentur tuam potius substantiam male pati, quam suam male facere“. Вж. Свети Аврелий Августин. *Изповеди* (7, III, 4). Прев. Анна Б. Николова. София: Народна Култура [Saint Aurelius Augustine, *Confessions* (7, III, 4). Bulg. Trans. Anna B. Nikolova. Sofia: Narodna Kultura], 1993, с. 105.

нещо, то е отсъствие на благо. Но ако злото е нищо, Бог не може да бъде неговият причинител. Бидейки вече християнин, Августин ще заяви в трактата си „За природата на доброто“, писан години по-късно (след 404 г.): „Върховното благо, по-горно от което няма, е Бог; а със самото това то е непроменливо, и значи наистина вечно и наистина безсмъртно благо. Всички останали блага са единствено от Него, ала не и из Него. Защото което е из Него, е същото като Него, а сътвореното от Него не е същото като Него. Следователно, щом едничък Бог е непроменлив, всичко, което е сътворил Той – понеже го е сътворил от нищо – е променливо. Наистина Той е така всемогъщ, че от нищото, сиреч от онова, дето никак не съществува, е сътворил благата – големите и малките, небесните и земните, духовните и телесните“.⁴

За Августин става очевидно, че при поставяне на въпроса за същността на злото, от една страна, и за неговото съществуване, от друга, се изисква разграничение, а не смесване. Въпросът какво е злото според него се свежда, първо, до изясняване на самото понятие за зло и неговата природа, и второ, до търсене на неговите източници или причини за проявлението му в света. В ранните си съчинения той възпроизвежда неоплатоническото утвърждаване на онтологичния статус на злото, доколкото онтологичното съвършенство в платоническата традиция е присъщо единствено на Благото. Навсякъде, където се опира на неоплатониците, той се опитва да изгради своя аргументация в защита на единоначалната блага воля на Твореца, опровергаваща субстанциалността на злото.

Колкото и добре да обяснява злото обаче, неоплатоническата онтология не удовлетворява Августин напълно. В нея злото е някак имперсонално и неволно, поради което тя не би могла да даде завър-

⁴ Sancti Aurelii Augustini *De Natura boni*, Caput Primum (PL 42, 551–552): *Deus summum bonum et incommutabile, a quo caetera omnia bona spiritualia et corporalia*. Summum bonum quo superius non est, Deus est: ac per hoc incommutabile bonum est; ideo vere aeternum, et vere immortale. Caetera omnia bona non nisi ab illo sunt, sed non de illo. De illo enim quod est, hoc quod ipse est: ab illo autem quae facta sunt, non sunt quod ipse. Ac per hoc si solus ipse incommutabilis, omnia quae fecit, quia ex nihilo fecit, mutabilia sunt. Tam enim omnipotens est, ut possit etiam de nihilo, id est, ex eo quod omnino non est, bona facere, et magna et parva, et coelestia et terrena, et spiritualia et corporalia. Вж. Аврелий Августин (Блажени). *За природата на доброто*. Прев. Цочо Бояджиев. София: ЕТ „София Ангелова“ [Aurelius Augustine, *On the Nature of Good*. Bulg. Trans. Tsocho Boyadzhiev. Sofia: ET “Sofia Angelova”], 1992, с. 7.

шен отпор на манихеите. „До този момент ми се струваше все още, че грешим не ние, грешните, а някаква незнйна сила вътре в нас, и се радвах, че моето горделиво естество е свободно от грях“⁵. По същество няма зло, но въпреки това действителността на злото за душата, която го търпи и изстрадва, не подлежи на съмнение: „Защо тогава се страхуваме и се пазим от нещо несъществуващо?“⁶, пита Августин. Той ще различи първичното зло, виновници за което са самият човек и тварната воля въобще, от вторичното зло, което е в справедливото наказание или по-точно – в изправянето от болестта на греха, което, както и всяко лечение, не протича без болка и страдание. Следователно в някакъв смисъл злото може да „дойде“ и от Бога, но по оня начин, по който ярката светлина причинява болка в очите или болезнено зарастване на раните. В съчинението си срещу манихееца Адимант (395 г.) 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 зло⁷.

Следвайки онтологическия отговор на въпроса за същността на злото, Августин постулира свободната воля на човека, която може да утвърждава или да отрича. „Причината да причиняваме зло е свободният избор на волята ни“⁸, пише той в „Изповеди“. Към тази мисъл го навеждат проповедите на св. Амвросий Медиолански. 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 из-

⁵ Sancti Aurelii Augustini *Confessionum*, 5, X, 18 (PL 32, 714): „... adhuc enim mihi videbatur non esse nos qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam; et delectabat superbiam meam extra culpam esse“. Вж. Свети Аврелий Августин. *Изповеди...* с. 78–79.

⁶ Sancti Aurelii Augustini *Confessionum*, 7, V, 7 (PL 32, 736): „Cur ergo timemus et cavemus quod non est?“ Вж. Свети Аврелий Августин. *Изповеди...* с. 107.

⁷ Вж. Свети Аврелий Августин. *Изповеди...* с. 293. Вж. още Sancti Aurelii Augustini. *De Duabus Animabus* (10, 14), където Августин заявява недвусмислено, че грехът се извършва само чрез упражняване на волята. Вж. и Sancti Aurelii Augustini. *Enarrationes in Psalmos* (5, 10), където богословът твърди, че злото, ако е справедливо, не е зло и че когато Бог наказва грешниците, Той не им причинява никакво зло от Себе Си, но ги оставя на тяхното зло.

⁸ Sancti Aurelii Augustini *Confessionum*, 7, III, 5 (PL 32, 735): „... liberum voluntatis arbitrium causam esse ut male faceremus“. Вж. Свети Аврелий Августин. *Изповеди...* с. 105.

ключително 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 онтологичен ред, отклоняване от истината на битието, което е не само епистемологично, 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. Различието 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, иначе би се оказало, че Бог твори нещо равно на Себе Си по природа. 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 Божията 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 между човека и Бога това би било принципно невъзможно. Въпросът за отношението между човека и Бога Августин поставя с особена яснота и сериозност в контекста на полемиката си с пелагианите, макар че фокусът на мисълта му върху тези два неразделни полюса е изначално присъщ на неговото творчество. В своята прочута молитва, която разгневява Пелагий, Августин изразява присъщото си упование в благодатта: „Дай ми, което повеляваш, и пове-

ли, което искаш!⁹

Изходен пункт в учението на Пелагий е разбирането за свободата на волята като *liberum indifferentiae* (безразличен свободен избор). На природата или субстанцията на човека, твърди той, е присъща способността по свое произволение да се накланя към добро или към зло. Пелагианите не смятат, че на човешката воля е присъща вътрешна склонност към злото вследствие на грехопадението. Доколкото всяка душа е сътворена непосредствено от Бога, тя не би могла да се появи в свят, замърсен от първородния грях, който е наследен от Адам. Пелагий отрича въобще последствията от първородния грях в човешката природа. Той счита, че природата на човека или неговата субстанция не може да бъде подложена на изменение и развала. Ако свободата се отнася до субстанцията на човека, тя не би могла да пострада от такова случайно обстоятелство като грехопадението на Адам. Грехът на Адам е негово лично престъпление, което не е изменило човешката природа ни най-малко, следователно потомците на Адам са свободни не само от лошата наследственост, но и от вина за греха на прародителите. В началото на живота у човека не съществува никаква естествена предразположеност към греха, всяка склонност към него се появява впоследствие единствено в резултат на придобиването на лоши навици. И ако грехът на Адам все пак оказва някакво влияние върху неговите потомци, то това е само влиянието на лошия пример, даден от не особено предпазливите прародители. Извън това няма пряка връзка между греха на Адам и неговите потомци. Съответно Христовото изкупление, твърди Пелагий, е също не повече от добър пример, опит да се размърда залянялата човешка природа, която впрочем е способна да се пробуди и спаси и по своя воля, без някакво божествено вмешателство. Така, изхождайки от идеята за неповредената човешка природа, Пелагий поставя акцента върху човешката свобода и разглежда греха като външно нарушение на Божия закон, утвърждавайки, че човекът е свободен в избора си – да греши или да се въздържа от греха.

От своя страна, Августин взема за основа известния пасаж от Посланието до римляните на ап. Павел (7:14–24): „Ако пък върша това, що не желая... не аз вече върша това, а грехът, който живее в

⁹ Sancti Aurelii Augustini *Confessionum*, 10, XXIX, 40 (PL 32, 796): „Da quod jubes, et jube quod vis“. Вж. Свети Аврелий Августин. *Изповеди...* с. 185.

мене. Аз зная, че в мене, сиреч в плътта ми, не живее доброто; защото желание за добро има у мене, но да го върша не намирам сили. Защото не доброто, което искам, правя, а злото, което не искам, него върша. А щом върша това, що не искам, не аз го върша вече, а грехът, който живее в мене. И тъй, намирам у себе си такъв закон, че, кога искам да върша доброто, злото стои до мене. Защото с вътрешния си човек намирам услада в закона Божий, но в членовете си виждам друг закон, който воюва против закона на моя ум и ме прави пленник на греховния закон, що е в членовете ми. Нещастен аз човек! Кой ще ме избави от тялото на тая смърт?“. Грехът, повредил духовната природа на човека, се предава на всички поколения и става родово проклятие 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 постоянно се прибавят и нови грехове; масата грехове стремително нараства, докато накрая цялото човечество не се превърне в „маса от грехове“ (*massa peccati*)¹⁰. 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 воля¹¹. Човекът според Августин очевидно се спасява не по силата на някакви 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 Мъдрост. Това решение не може да се проумее, в неговата справедливост може само да се вярва. Вярата е единственият сигурен източник на истината и спасението, тя е пре-

¹⁰ Вж. Sancti Aurelii Augustini *De fide, spe et charitate*, Caput XCIX, CVII (PL 40).

¹¹ Вж. Sancti Aurelii Augustini *De gratia Christi et de peccato originali*, II, 34 [XXIX] (PL 44).

живявана със сърцето истина на разума¹². 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.

Щом силата в нас е благодатта, щом тя върши всичко, какво остава тогава за свободата? Възможно ли е изобщо да се говори все още смислено за свобода? Сред изследователите на Августиновата позиция неведнъж е възниквал въпросът дали той не отслабва твърде много значението на личната отговорност на човека пред Бога и дали в борбата срещу порочността на пелагианския повърхностен оптимизъм не отива в другата крайност – абсолютния песимизъм. През вековете по тази тема се е формирала интерпретативна мрежа от алтернативни гледни точки, в която Августин нерядко бива четен и разбираан погрешно. На неговото обръщане навътре, към човешките дълбини, на повика му към вглъбяване в себе си и насочване на човешкия разум към неизменния Бог-Истина, извора на разумното озарение, се противопоставят интерпретации, които не признават сериозността на вярата му в разбираемостта на божествената Истина. Вярно е, че той е мислителят, който дава на Запада отличителните категории за мислене на благодатта, настоявайки в съчиненията си срещу пелагианите, че не можем да преодолеем последиците от греха без помощта на Божията благодат. Ала за него благодатта е не просто свръхестествено въздигане, изисквано от низостта на нашата природа, тя е по-скоро божествено изцеление и помощ срещу греха¹³. За това и в трактата му За природата и благодатта основният образ на Бога е този на великия лекар, който лекува недъзите на болната ни природа и ни помага по пътя¹⁴. Чрез благодатта Бог възстановява и пречиства, изкупва и оправдава нашата природа, за да може тя да изпълнява „правилната си функция, сиреч да се радва на щастието да

¹² Вж. Каприв, Г. *Августин*. София: Лик [Kapriev, G. Augustine. Sofia: Lik], 1996, 14–16.

¹³ Вж. Cary, Phillip. *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford University Press, 2000, p. 68.

¹⁴ Вж. Sancti Aurelii Augustini *De Natura et Gratia*, XXVI, 29 (PL 44, 261): „Ipse autem Deus, cum per mediatorem Dei et hominum hominem Jesum Christum (I Tim. II, 5) , spiritualiter sanat aegrum vel vivificat mortuum, id est, justificat impium, et cum ad perfectam sanitatem, hoc est, ad perfectam vitam justitiamque perduxerit, non deserit si non deseratur, ut pie semper justeque vivatur... Sanat ergo Deus, non solum ut deleat quod peccavimus, sed ut praestet etiam ne peccemus“.

познава Бога¹⁵. Августин описва благодатта като изцеление и помощ, а не като свръхестествено издигане, още повече че на самата природа на ума е присъщо да въздига зрението си и да го насочва към онова, което е над него, към неизменната Истина. „Следователно благодатта възстановява природата, като я изцелява и ѝ помага да постигне божественото зрение, което е естествено за нея, но е било изгубено при грехопадението.“¹⁶

Августин говори така, сякаш за душата е естествено да вижда Бога, което не означава, че според него това се случва лесно или автоматично, нито че то може да се придобие без израстване и упорит труд, без добродетел и праведност и най-вече без помощта на благодатта. За него пътят към щастието е дълъг и труден и поради нашата греховност ние дори не можем да стъпим на правилния път без Божията помощ – но в края на този път намираме своята истинска, естествена родина. Нещо повече, не би могло и да бъде другояче, доколкото за Августин не съществува интелект, който по природа да не е ориентиран към това да се наслаждава на щастието да вижда и познава разбираемата Истина. Августин иска, когато навлизаме в дълбините на вътрешния човек, да се стремим „да се трансцендираме“ (*transcende et teipsum*), за да постигнем Истината, „от която възсиява светлината на разума”, и намирайки я, да можем да я различим от самите нас. По думите на Владимир Лоски той подкрепя необходимостта да се съсредоточим върху себе си, за да интериоризираме търсенето на неименуемия Бог¹⁷.

Етиен Жилсон смята, че сред проблемите, повдигнати от Августиновото учение за благодатта, най-мъчен е въпросът за съчетаването на благодатта със свободния избор¹⁸. От гледната точка на Августин обаче този проблем не съществува. Когато изследвам себе си и проучвам съдържанието на ума си, установявам, че съществувам, че съм, че мисля и живея. Същевременно фактът, че **искам да живея** е не по-малко очевиден. Така самата ми воля е за мен безспорен факт.

¹⁵ Вж. Cary, Phillip. *Augustine's Invention of the Inner Self...* 68.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Вж. Лоски, Вл. *Отрицателното богословие и богопознанието у Майстер Екхарт*. Прев. Димитрина Чернева, Андрей Романов, София: Фондация „Комунитас“ [Lossky, Vl. *Negative Theology and the Knowledge of God in Meister Eckhart*. Bulg. Trans. Dimitrina Cherneva, An. Romanov. Sofia: Communitas Foundation] 2022, с. 24.

¹⁸ Вж. Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. Translated by L. E. M. Lynch, A Division of Random House, New York 1967, p. 157.

Според Августин да искаш означава да се възползваш от свободния избор, тъй като определението за свободен избор е винаги идентично с това за волята. Първото нещо – подчертава Жилсон – което трябва да се има предвид, когато се заемем с проблема за благодатта у Августин, е това, че **фактът на** свободния избор не се обсъжда¹⁹. Нещо повече, тъй като свободният избор е идентичен с волята, а волята – по всяко време и под всякаква форма – е неотменимо благо за човека, свободният избор на човека не може да бъде поставен под въпрос. Не можем да премахнем свободния избор, без в същото време да унищожим волята. Но кой е тогава въпросът, който истински вълнува Августин? Със сигурност не този дали имаме воля, той знае, че ние имаме такава, отговаря Жилсон²⁰. Нито дали имаме свободен избор; той отъждествява свободния избор с волята. Нито дори какво **трябва да** желае тази воля или свободният избор; тяхната цел е да желаят Бога и да Го обичат. Това, което Августин би искал да знае, е не дали любовта към Бога е в обсега на нашия свободен избор, а дали е в нашата власт. Така че за него не съществува проблемът за благодатта и свободния избор, а съществува проблемът за благодатта и свободата. В доктрината му има елемент на непоколебима консистентност и последователност и той се дължи на факта, че Августин опровергава Пелагий още преди да го познава. Защото пелагианството е всъщност радикално отрицание на личния му опит, или казано по-точно – личният опит на Августин е в своята същност и в най-интимните си детайли самото отрицание на пелагианството.

До какъв извод води учението на Пелагий? То води до заключението, че благодатта не трябва да се намесва преди греха, че тя не бива да го изпреварва, защото идва едва след това, за да го заличи. Тъй като волята е свободна да изпълнява или да не изпълнява закона, тя винаги е способна да го изпълни. До какъв извод води пък Августин собственият му опит? До този, че в продължение на дълги години е познавал закона, но не е могъл да го изпълни. Пред очите си той вижда как го изпълняват други хора и макар да копнее да им подражава, трябва да признае, че не е в състояние да го направи. Така че как задачата му да се противопостави на пелагианската заблуда би могла да го накара да преувеличи правата на благодатта и да застраши свободния избор, след като той никога не поставя под съм-

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

нение свободния избор, а на благодатта приписва всичко още от деня, в който откликвайки на призива: „Вземи чети, вземи чети“²¹, отваря Писанието. Той няма как да стигне по-далеч, защото е стигнал дотам още в този най-сублимен миг на обръщането – да разбере, че човек може да прави само това, за което Бог му дава сили. „Дай ми, което повеляваш, и повели, което исках!“²² Това е една от основните теми на „Изповеди“, и ако Августин пише по този въпрос през 400 г., има ли смисъл да се чудим какво би могъл да добави след 410 г., за да го подобри, пита Жилсон²³.

Разликата между човека, който получава благодат, и оня, който няма благодат, не е в притежаването или липсата на свободен избор, а в неговата ефикасност. Благодатта в такъв случай може да се определи като онова, което дава на волята или силата да желае доброто, или способността да го осъществи. Тази двойна сила е и определението за свобода. Някои хора, сред които и Пелагий, смятат, че свободният избор е условие за благодатта. Като се стреми, като се бори и търси Бога, човешката воля придобива заслуги, а благодатта е само Божият дар, който увенчава тези заслуги. Подобно схващане обаче противоречи на самата идея за благодатта. По определение и дори по име тя е безплатен, безвъзмезден дар. Заслужената благодат би била нещо **дължимо**, а не същинска милост. Вярно е и обратното: заслугите започват в момента, в който благодатта бива дарена. Какво става според Августин с човешката воля, когато тя е поставена в пряка зависимост от благодатта? Отговорът е кратък и ясен: тя запазва свободния си избор и придобива свобода. Бог идва на помощ на действащия човек не за да го освободи от действие, а за да му даде възможност да действа; следователно свободният избор винаги трябва да съществува, дори под победния натиск на благодатта.

²¹ Sancti Aurelii Augustini *Confessionum*, 8, XII, 29 (PL 32, 762): „Dicebam haec, et flebam amarissima contritione cordis mei. Et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis, quasi pueri an puellae, nescio: *Tolle, lege; tolle, lege*. Statimque mutato vultu, intentissimus cogitare coepi utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid; nec occurrebat omnino audivisse me uspiam. Repressoque impetu lacrymarum, surrexi, nihil aliud interpretans, nisi divinitus mihi juberi ut aperirem codicem, et legerem quod primum caput invenissem“. Вж. Свети Аврелий Августин. *Изповеди...*, с. 141.

²² Sancti Aurelii Augustini *Confessionum*, 10, XXIX, 40 (PL 32, 796): „Da quod jubes, et jube quod vis“. Вж. Свети Аврелий Августин. *Изповеди...*, с. 185.

²³ Вж. Gilson, E. *The Christian Philosophy of Saint Augustine...*, p. 160.

Волята е по същество любов или наслада, твърди Августин. Някаква вътрешна тежест привлича волята към едни обекти, а не към други; и това движение, което я води към различни цели, е всъщност нейната свобода. Ефектът от благодатта е, че тя замества насладата от злото с наслада от доброто. Законът, който е невъзможно да бъде осъществен от волята на падналия човек, сега става обект на любов и наслада за човека в състоянието на благодат, защото любовта не е нищо друго освен любов към Бога и Неговата справедливост, вдъхновена в душата от благодатта. Действайки върху волята, благодатта не само уважава свободния избор, но и му предоставя свобода. Защото свободата (*libertas*) е по същността си доброто използване на свободния избор (*liberum arbitrium*). **Затова и Августин ще твърди, че истинската свобода не е в това да можем да не грешим, а в това да не можем да грешим.** Ако нашата воля желае доброто и го осъществява, тя ще бъде едновременно в състояние на свобода и на свободен избор. В подобна доктрина не може да има противопоставяне между свободата и благодатта, напротив, единствено благодатта е тази, която дарява свободата на човека. Следователно, колкото повече волята е подчинена на благодатта, толкова по-здрава е тя; а колкото по-здрава е, толкова повече е свободна. Като отъждествява свободата и благодатта, Августин не просто примирява свободния избор с божествения живот, той изяснява трудността как да постигнем блаженството, което е Бог. Ако свободата се свежда до благодатта, то и милосърдието ни води към благодатта. Милосърдието е любовта към Бога. Именно тази любов е онова, което грехът е унищожил в нас, а благодатта го възстановява. Тук повече от всичко друго Бог дарява душата с движение и живот тъкмо отвътре.

Нерядко се казва, че блаж. Августин споделя своите мисли за благодатта и свободата на волята най-вече в полемиката си с Пелагий и неговите последователи. Поради тази причина някои изследователи смятат, че в тази си доктрина църковният отец е твърде радикален, достигайки дори до крайността да утвърждава предопределението. По-вярна е обаче тезата, че Августиновото учение за благодатта не бива да се абстрахира от присъщия му интелектуален и онтологичен контекст, че то не може да се разглежда само като функция на антипелагианската полемика. Според Майкъл Ханби доктрината на Августин за благодатта произтича от неговата доксологична онтология, формулирана далеч преди появата на пелагианската ерес. Възраже-

нията на Августин срещу пелагианите са всъщност фундаментално христологични и същевременно тринитарни по природа²⁴. С други думи, учението му за благодатта се базира на неговата христология и на учението му за Светата Троица и затова природата и смисълът на човешкото битие и човешкото действие се разбират като възможни в рамките на Христовото посредничество на любовта и наладата, а така също като споделени с Бога, подобно на *donum* между Отца и Сина. Следователно, ако пелагианството е непоследователно като морална психология и философия на действието, то се е провалило именно като христологичен, а също и като триадологичен проблем. Защото за Августин Христос е Този, Който определя какво означава да бъдеш човек, Троицата пък ни разкрива какво означава да бъдем и какво означава да пребъдваме в единство и съгласуваност с Бога. Христос е Този, Който ни свързва изцяло и окончателно с нашето Битие. Извън това съществуват само грехът и смъртта, както показват и „Изповедите“. Именно тук проличава най-ясно значението на пелагианския спор, както за Августин и неговата епоха, така и за нашата съвременност, а и за всяка друга. По същество пелагианството предизвиква разрыв в троичната икономия и в христологичната антропология, доколкото определя посоката на последващата християнска мисъл като създаваща възможности за човешката природа „извън“ Троицата и встрани от посредничеството на Христос.

И така, Пелагий твърди, че първородният грях не се предава на потомството; Августин пък, следвайки ап. Павел, повтаря думите му до коринтяните, че „в Адама всички умират“ (1 Кор. 15:22). Според Пелагий за освобождаването от греха не е нужна никаква особена помощ, а благодат следва да се нарича природната способност на човека да постига доброто със собствени сили. Августин пък твърди, че обръщането на човешката воля към добро става само чрез благодатта Божия. Той открива в съчиненията на Пелагий множество противоречия с библейското учение. Продължавайки да пише против пелагианските тези до края на живота си, той обвинява неведнъж в своите съчинения последователите на Пелагий в манихейство. Отричайки първородния грях, пелагианите според него стигат до манихейската концепция за доброто и злото като съвечни природи. Действително, ако се отрече ролята на първородния грях, тогава как може да

²⁴ Вж. Hanby, Michael. *Augustine and Modernity*. Publisher: Routledge, New York 2003, p. 72.

се обясни произходът на злото? Всъщност Мани, припомня Августин, създава своята „велика“ гностическа система тъкмо за да обясни произхода на злото в света. Затова и закономерното разгръщане на пелагианската логика, която отрича първородния грях като причина за злото в човешкия свят и твърди, че човешката природа е неувредена, трябва да стигне неминуемо до признаването на някаква независимост в съществуването на злото. В този смисъл според Августин Пелагий се доближава до манихейството.

* * *

Противопоставяйки се на манихейския дуализъм и на пелагианската ерес, блаж. Августин разкрива в своите съчинения (най-вече в „Изповедите“ си) с недостижим за античната литература и философия психологически анализ 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. 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. И ако пелагианите, с които влиза в полемика по въпроса за съотношението в делото на спасението между свободната воля и благодатта, акцентират върху действителната самостоятелност на човешкото битие и способността на човека сам, със собствени сили да постига доброто, Августин цели извеждането на човека от егоцентризма и себичността и поставянето му в непосредствена връзка и партньорство с Бога, включването му в едно сътрудничество и съработничество, в което единствено могат да бъдат надмогнати човешката немощ и самота.