

УЧЕНИЕТО НА ПРЕП. ЙОАН КАСИАН ЗА ВЗАИМООТНОШЕНИЕТО МЕЖДУ БЛАГОДАТТА И СВОБОДНАТА ВОЛЯ В ДЕЛОТО НА СПАСЕНИЕТО

1. За да поставя темата в църковно-историческия ѝ контекст, ще напомня, че първите десетилетия на V век сл. Хр. преминават под знака на борбата срещу несторианството – на Изток и срещу пелагианството – на Запад. В разгара на борбата срещу тези ереси Изтокът все повече се вдълбочава в христологическото богословие, а Западът поставя начало на собствен, самобитен стил на богословско мислене, намерил пръв ярък израз в богословската система на бл. Августин (354–430). В противоположност на оптимистичния пелагиански натурализъм, който в най-крайните си изяви отъждествява Божията благодат с уж незасегнатата от Адамовия грях човешка приро-

да, бл. Августин изгражда в духа на своя цялостен богословски синтез учение за благодатта по начин толкова личен и толкова творчески, че то се оказва изходна точка за една нова традиция.¹ Както изтъква съвременният римокатолически богослов L. Vouyer, «приемниците на Августин почти през цялото латинско Средновековие ще се ползват от това бликане на нови богатства. Но същевременно тези богатства ще бъдат за тях като завеса, която ще затруднява достъпа им до цялото съкровище на първоначалното предание.»² В този смисъл според L. Vouyer «св. Августин ще бъде понякога за своите последователи най-голямата пречка за цялостно възвръщане към изворите... и ще трасира главната линия на постепенното отчуждаване на латинския Запад от древното предание, т.е. от онова, което ние наричаме сега източно предание.»³

2. Един от носителите на това древно Предание на Запад е бележитият аскетически писател св. Йоан Касиан, който по думите на O. Chadwick е една от двете основни фигури на западната Църква през първата половина на петото столетие наред с бл. Августин.⁴ Без да се намесва открито в полемиката между пелагианите и Августин по въпроса за благодатта, за «произхода на светите желания и за началата на вярата и на любовта»⁵, св. Йоан Касиан излага в творенията си светоотеческото учение за съдействието (συνεργία) на бла-

годатта и свободната воля на човека в делото на спасението. През погледа на августинизма Западът осъжда този възглед на преп. Касиан като «полупелагиански» и до днес вижда в лицето на св. Йоан Касиан главния представител или родоначалник на т.нар. полупелагианство. Тази оценка е повлияла и на някои православни богослови. Обаче основателна ли е тя? Опит за отговор на този въпрос се съдържа в следващите страници. Предварително ще отбележа, че в отношението на августиновската традиция към учението на св. Йоан Касиан прозират първите очертания на различните пътища, които ще поеме богословската мисъл на Изток и на Запад при разкриване на учението за Божията благодат и за взаимоотношението ѝ с човешката свободна воля. Тези пътища довеждат девет века по-късно – по времето на св. Григорий Палама († 1359) – до нова среща и сблъскване между древното Предание, въплътено във византийското богословие, и приобщаната на византийска почва с елинския интелектуализъм латинска схоластика, в резултат от което светоотеческото учение за благодатта като нетварна Божия енергия намира своя най-пълен догматически израз.

3. Основни и първостепенни по значимост извори за живота и дейността на св. Йоан Касиан са собствените му съчинения и краткото известие в каталогичното произведение «За църковните писатели» на марсилския презвитер Геннадий († 495/

505).⁶ Липсват сигурни данни за рождената година на преп. Касиан. Обикновено се посочват годините около 360 или 365. Почти до наши дни достига подетият през XVII в. спор за родното място на св. Йоан Касиан. Изходна база за многобройните разноречиви хипотези е етническата квалификация, която Генадий дава в началото на текста за Касиан (*Cassianus natione Scytha* – «Касиан, по народност скит»). Сравнително най-устойчива е хипотезата, сочеща родното място на преп. Касиан в граничната североизточна римска провинция Малка Скития (дн. Добруджа). Св. Йоан Касиан получава добро светско образование.⁷ В съчиненията му се срещат цитати или реминисценции от Вергилий, Цицерон, Персий, Салустий, Хораций. В продължение на около двадесет години (380/382–399/400) преп. Касиан живее сред палестински и египетски монаси, усвоява техния мистико-аскетически опит, отразен по-късно в трактата му «За организацията на монашеските обществения» (*De institutis coenobiorum*, или съкратено *Institutiones*) и в диалогичното произведение «Беседи» (*Conlationes*). Те са писани в Марсилия (*Massilia*), където св. Йоан Касиан се установява около 415 г. Периода между 400 и 415 г. преп. Касиан прекарва в Константинопол и Рим. Във византийската столица той става близък ученик на св. Йоан Златоуст (ок. 344–407), от когото е посветен в дяконски сан. В Марсилия преп. Касиан

основава два манастира и запознава християнска Галия както с оформилите се най-напред на Изток организационни принципи на монашеското обществено, така и с мистико-аскетическата практика и учение на източните монаси. В този смисъл в лицето на св. Йоан Касиан западното монашество има своя родоначалник още преди св. Бенедикт от Нурсия (ок. 480–ок. 547). В Марсилия преп. Касиан е ръкоположен за презвитер, тук по молбата на римския архидякон Лъв, бъдещия папа св. Лъв Велики, той написва и последното си по време съчинение – догматико-полемическия трактат «За възплъщението на Господа – срещу Несторий» (*De incarnatione Domini contra Nestorium*). Според краткото съобщение на Генадий св. Йоан Касиан завършва земния си път «в Марсилия през царуването на Теодосий и Валентиниан.»⁸ Това известие допълва през XV в. западният църковен писател Йоан Тритемий, който отнася кончината на преп. Касиан към 435 г. Тази дата се утвърждава впоследствие сред изследователите като общоприета.

4. Въпреки че църковният събор в Оранж през 529 г. отхвърля възгледа на преп. Касиан за взаимоотношението между благодатта и свободата на волята (без да споменава изрично името му), неговите съчинения получават широко разпространение на Запад. Значително е влиянието на св. Йоан Касиан и в пределите на християнския Изток, на който той с най-висока степен на вероятност при-

надлежи по произход и вече извън всякакво съмнение по тип богословска култура. Още през VI в. Изтокът вече е познавал преп. Касиан като аскетически писател. Места от *Institutiones* се срещат у противомонофизитския автор Леонтий Византийски (485–583). В «Лествица» от св. Йоан Синайски († към 649) четем: «... от смирението се ражда разсъдителност, както и великият Касиан говори прекрасно и с твърде възвишена философия в своето слово за разсъдителността.»⁹ Св. патриарх Фотий анотира съчиненията на Касиан в своята «Библиотека».¹⁰ Руски сборник от XV в. (ГБЛ, фонд 304, №756) съдържа славянски превод на ексцерпти от *Institutiones*. В «Глави» на св. Нил Сорски († 1508) се срещат преки заемки от Касиановите творби, а ученикът на св. Нил – Инокентий Охлебшин се позовава често на Касиан в съчинението си «Надсловие». Части от двете аскетически съчинения на св. Йоан Касиан са включени в сборника «Добротолубие» (първо изд. от 1782 г.).

5. На Запад св. Йоан Касиан е местно почитан светец в Марсилия. Паметта му се чествува на 23 юли. Той не е официално канонизиран от Римокатолическата църква поради подозрения в антиавгустинизъм, респективно в полупелагианство, декларирани с полемична жар още от Проспер от Аквитания (390 – между 455 и 463) и загнездени здраво в по-късната латинска богословска традиция. Православната Църква чествува паметта на

св. Йоан Касиан на 29, а през невисокосните години на 28 февруари. Трудно е да се установи откога името на преп. Касиан е внесено в източните месецослови. През IX в. Йосиф Песнописец († ок. 866) съставя канон на светеца, но името му не се среща в месецослова към Типика на Великата църква (най-ранни ръкописи от IX-X и X-XI в.)¹¹, нито в месецослова към гръцкото евангелие № 44 (Синодална сбирка, X-XI в.).¹² Не го откриваме в минология на император Василий и в най-стария запазен ръкопис (XII в.) на Синаксара на Константинополския Евергетски манастир. Изключение в това отношение е един от по-ранните ръкописи, съдържащ Типика на Великата църква (от 1063 г.), който отнася към 28 февруари и паметта на преп. Касиан.¹³ Името на св. Йоан Касиан фигурира и в още един, но значително по-късен ръкопис на същия паметник (Ох. от 1329 г.). Някои руски пролози от първа и втора редакция на минология на император Василий включват Касиан сред чествуваните светци на 28 или 29 февруари. Пролог № 239 (ГИМ Син. 239 от 1313 г.)¹⁴ и Пролог № 131 (ЦГАДА Тип. 131/стар 1136)¹⁵ от края на XIV в. – и двата от първа редакция – съдържат името на св. Йоан Касиан под дата 28 февруари. В по-късни пролози от втора редакция то се среща под дата 29 февруари.

6. За Божията благодат и за нейното взаимоотношение със свободната човешка воля в делото

на спасението св. Йоан Касиан говори в своите първи две съчинения – отчасти в *Institutiones* и предимно в *Conlationes* (най-вече в Беседа III, 10-22; IV, 4, 5 и XIII). Веднага трябва да отбележа, че не става дума за едно систематично доктринално изложение. Като аскетически писател преп. Касиан разглежда благодатта и отношението ѝ към свободната човешка воля преди всичко духовно-практически от гледище на непосредствения мистико-аскетически опит. В този смисъл възгледът на св. Йоан Касиан за синергията на благодатта със свободата на волята е органично вплетен в неговото аскетическо учение, като съставя един от най-съществените му градивни елементи. И това трябва да се подчертае, защото опитът да се разглежда Касиановото богословие на благодатта откъснато от приемствената връзка с мистико-аскетическото учение на източните отци и особено на св. Йоан Златоуст, е водил неведнъж до извода, че то страдало от вътрешна разединеност и противоречивост и представлявало несполучливо избран среден път между схващанията на Пелагий и бл. Августин. Подобен подход към учението на св. Йоан Касиан се е затвърдил като методически навик у повечето западни богослови, които оперират изключително с категориите на августиновското или на посттриндентското богословие на благодатта. Учението на преп. Касиан за взаимоотношението между благодатта и свободната човеш-

ка воля трудно би могло да бъде разбрано извън контекста на монашеското мистико-аскетическо предание и практика, така дълбоко усвоени от самия Йоан Касиан.

В изложението си преп. Касиан изобщо не преследва пряка полемична цел, а само на отделни места изобличително загатва за възгледите на Пелагий и се разграничава от някои крайни разбирания на бл. Августин, без да назовава двамата поименно. Така че учението на преп. Касиан за благодатта съвсем не е новоизкована полемична доктрина, а положително изложение, неразривно свързано с православно богословие на благодатта на източните св. отци и в частност на св. Йоан Златоуст. Наистина в известен смисъл може да се каже, че учението на св. Йоан Касиан заема средно положение между възгледите на Пелагий и на бл. Августин, обаче не като вторично търсен път между техните крайности, а като чужд на тези крайности израз на древния светоотечески синергизъм. Основният принцип, който прониква и споява богословската култура на преп. Касиан следва да се търси в духовния опит на източното монашество и съответно – в мистико-аскетическото учение на източните св. отци като плод на този опит.

7. Спирайки се върху творбата на св. Григорий Нисийски (ок. 330–394) «За християнската уредба», L. Vouyer изтъква, че «центърът на трактата е оглавен от един останал класически в целия

християнски Изток развой на синергията между делото на Духа в нас и нашето собствено дело.»¹⁶ Според Воуеуер синергистичното гледище на св. Григорий «се среща отново у всички автори от следващото поколение дори до Касиан.»¹⁷ Наистина у св. Григорий Нисийски съдействието между благодатта и свободната воля получава плътни и ясни очертания, в които обаче няма място за рязко разграничаване и обособяване на «делото на Духа» от «нашето собствено дело». За св. Григорий, както и за останалите източни отци, благодатта и свободата на волята се съчетават в тясно единодействие и не се мислят една без друга. «Както Божията благодат – пише св. Григорий – не може да обитава в душите, които се отклоняват от своето спасение, така и човешката добродетел е сама по себе си недостатъчна, за да възвиси до съвършенство души, чужди на благодатта. Праведните дела и благодатта на Светия Дух се съединяват заедно и изпълват с блажен живот душата, в която те се обединяват» (προελθούσαι εἰς ταύτόν).¹⁸ Учението за синергичното взаимодействие между благодатта и свободната човешка воля изпъква ярко и в Духовните беседи на св. Макарий Велики (300–390), отразяващи с рядка проникновеност мистико-аскетическото учение на египетските подвижници, от което обилно черпи и преп. Касиан. Но може би най-дълбока следа у марсилския презвитер оставя синергистичното учение на любимия

му учител св. Йоан Златоуст, което пулсира с ритъма на живото слово в редица от неговите хомили. Ще добавя, че през IV столетие светоотеческото учение за синергичното взаимодействие между благодатта и свободата на волята вече има известна традиция в Галия. Ясни следи от него се забелязват в коментара на св. Иларий Пиктавийски (315–366) върху Псалом 118.

8. Учението на св. Йоан Касиан за синергичното взаимодействие на благодатта със свободната човешка воля остава чуждо на плоскостта, върху която заемат своите противоположни позиции Пелагий и бл. Августин. Като носител на православно богословско предание на източните отци преп. Касиан е далече както от натуралистичната пелагианска антропология, така и от общото Августиново схващане за човека и особено от крайно мрачния Августинов възглед за пълното извращаване на човешката природа след грехопадението. В приемствена връзка с учението на източните отци св. Йоан Касиан поддържа, че въпреки смазващото бремене на греха, човекът все пак не е загубил безостатъчно познанието за доброто. «Не бива да се мисли, че Бог е сътворил човека такъв, че той да не желае, нито да има възможност да върши добро. Изобщо Бог не би му предоставил свободна воля, ако той бе способен да желае и да върши само зло, а не да желае и да върши сам по себе си добро... Адам е получил след падението познание

за злото, каквото не е имал, без обаче да е загубил познанието за доброто, което бил получил... Това се обявява най-очевидно от апостолските думи: „Щом езичниците, които нямат закон, по природа вършат законното, те, без да имат закон, сами на себе си са закон; че делото на закона е записано в техните сърца, те показват в туй време, когато тяхната съвест свидетелствува и мислите им една друга се обвиняват или оправдават...“ (Рим. 2:14-15). В този смисъл и Господ чрез пророка упреква юдеите не за природна, а за доброволна слепота, която те сами са си причинили със своето упорство: „Слушайте, глухи, и гледайте, слепи, за да видите...“ (Ис. 42:18)... И Господ казва също в Евангелието: „те гледат, а не виждат; слушат, а не чуват, нито разбираат“ (Мат. 13:13).»¹⁹

Следователно след грехопадението човешката природа, макар и дълбоко наранена, не е напълно безчувствена и мъртва за доброто. «Затова – продължава преп. Касиан – не трябва да приписваме на човешката природа само каквото е лошо и извратено (*perversum*)... Не трябва да се съмняваме, че душата притежава по природа семената на добродетелите, посадени в нея по благодеянието на Твореца. Но ако Божията помощ не ги пробуди, те не могат да стигнат до съвършено възрастване, защото според блажения апостол, „нито който сади, е нещо, нито който полива, а всичко е Бог, Който прави да расте“ (1 Кор.3:7).»²⁰

В приведеното място св. Йоан Касиан се докосва до крайностите на Августиновия възглед за пълното извращаване на човешката природа след грехопадението. Преп. Касиан схваща свободата на волята в духа на аскетическото и богословско предание на отците. Според общото разбиране на източните отци волята (θέλημα, voluntas) е свойствена на човешката природа енергия, а свободата ѝ (γνώμη, προαίρεσις, liberum arbitrium) е функция на човешката ипостас (личност). Св. Йоан Касиан подчертава, че след грехопадението у човека не е заличена способността за самоопределяне по отношение на доброто и злото – «в книгата, наречена Пастир, се казва, че към всеки един от нас са прикрепени два ангела – добър и зъл; но във волята на човека е да избере кого да следва. Човекът винаги запазва свободата си да отхвърли или да обикне Божията благодат.»²¹ Същевременно на преп. Касиан е съвсем чуждо крайно формалистичното разбиране на пелагианите за свободата, според което присъщата на човека свобода на избор е незасегнато от грехопадението и напълно безразлично в нравствено отношение свойство на човешкото самовластие, насочващо волята с еднаква лекота от добро към зло или обратно – от зло към добро.

Следвайки източните отци, св. Йоан Касиан защитава наличието на свободна воля у човека и в същото време сочи нейното безсилие да одело-

творява евангелските добродетели без съдействието на благодатта: «Нито един праведник няма в себе си достатъчно сили да придобие праведност. Той непрестанно се колебае и всеки миг е готов да падне; затова и Божията милост го подкрепя, та да не би като претърпи падение поради слабостта на свободната воля, да погине напълно в падението си.»²² «Че ние имаме свободна воля, в това ни уверява словото Божие, когато говори: „с крайно внимание пази сърцето си“ (Прит. 4:23 – според Вулгата); а слабостта на свободната воля доказва апостолът с думите: „Божият мир, който надвишава всеки ум, ще запази вашите сърца и мисли в Христа Исуса“ (Фил. 4:7). Св. Давид показва силата и властта на свободната воля, като говори: „наклоних сърцето си, за да изпълнявам Твоите наредби навеки, докрай“ (Пс. 118:112); или: „сдържай езика си от зло и устата ти да не говорят коварни думи“ (Пс. 33:4 – според Вулгата); когато пък казва: „постави, Господи, стража на устата ми и огради вратата на устните ми“ (Пс. 140:3), с това сочи безсилието на свободната воля...»²³ «Човекът може понякога чрез собствено движение да има желание за добродетелност, но той винаги се нуждае от помощта на Господа... От присъщото на природата ни добро, което благоденствието на Твореца е вложило в нас, произлизат понякога начала на добрите желания (*bonarum voluntatum principia*). Те обаче не могат да достигнат до свършена добро-

детелност, ако не бъдат насочени от Господа; това осветлява апостолът, като свидетелствува: „Желание за доброто има у мене, но да го върша не намирам сили“ (Рим. 17:18).»²⁴ С тези разсъждения за свободата на волята и за естествения стремеж на човека към добро преп. Касиан е особено близък до възгледите на св. Иларию Пиктавийски, на преп. Макарий Велики и на св. Йоан Златоуст. Като подчертава заедно с тях, че «човекът може понякога чрез собствено движение да има желание за добродетелност» и че «от присъщото на природата ни добро произлизат понякога начала на добрите желания», преп. Касиан съвсем не обособява неугасналата природна склонност към доброто в самодостатъчен натуралистичен принцип, по силата на който човекът може понякога и без съдействието на благодатта сам със собствените си сили да се приготви за спасението си²⁵, «и като положи начало на добрата воля, да привлече благодатта.»²⁶ Такъв съзрян през погледа на августиновската традиция възглед Западът свързва с името на св. Йоан Касиан, като тъкмо в това вижда основния недъг на т.нар. полупелагианство. Но в Беседа XIII, 3 преп. Касиан говори ясно, че «човекът в своята гордост не бива да има никаква претенция да изравнява себе си с Божията благодат... Той не трябва да се опитва да иска своя дял от Божиите благодеяния, сякаш неговият труд е бил причина за Божията щедрост или сякаш той е могъл да се

похвали, че изобилието на плодовете отговаря на заслугата от неговото усърдие. И нека разсъди и прецени с искрен поглед, че той не би могъл със собствени сили да употреби дори самите усилия, които е проявил в желанието си за обогатяване, ако Божията милост и закрила не биха го подкрепили.»²⁷ На друго място св. Йоан Касиан привежда думите на св. ап. Павел «Бог е, Който ви прави да искате и да действувате според благата Му воля» (Фил. 2:13) и реторично пита: «Би ли могло да се каже по-ясно от това, че Бог е Изпълнителят на нашата добра воля и Завършителят на нашето дело? И още: „Защото вам е дарувано заради Христа не само да вярвате в Него, но и да страдате за Него“ (Фил. 1:29). И тук апостолът заявява, че както началото на обръщането и на нашата вяра, така и понасянето на страданията се даряват от Господа. Разбирайки това, и Давид измолва по подобен начин същото от Господното милосърдие: „Боже, утвърди туй, що си сторил за нас“ (Пс. 67:29), чрез което показва, че не е достатъчно само началата на спасението да бъдат положени у нас от Божията благодат, но трябва те да бъдат възведени в съвършенство от същото милосърдие и ежедневна подкрепа. Защото не свободната воля, а Господ отпуща затворници; не нашата сила, а Господ изправя прегърбени» (Пс. 145:7-8).²⁸ Същевременно обаче св. Йоан Касиан подчертава: «Впрочем ние не казваме това, за да обявим за безполезни нашето усърдие,

нашия труд и грижи като напразни и излишни, но за да се уверим, че както без Божията помощ у нас не могат да възникнат усилия, така и нашите усилия без Божия подкрепа не са в състояние да овладеят неизразимата цена на чистотата.»²⁹

Когато преп. Касиан изтъква добрите мисли, разположения и изобщо началото на добрата воля (*initium bonae voluntatis*) като плод от действието на благодатта и като Божие внушение, той има предвид призоваващото действие на благодатта, което пробужда грешника и възпламенява у него искрите на добродетелите, без обаче да създава монергистично самото добро намерение и желание. Св. Йоан Касиан решително се противопоставя на Августиновото твърдение, че благодатта чрез своето непреодолимо (*irresistibilis*) въздействие прави човеците «от неискащи да станат искащи» (*ut volentes ex nolentibus fiant*).³⁰ Очевидно този възглед на Августин има предвид преп. Касиан, когато заявява: «Православните отци, постигнали съвършенство на сърцето не чрез празни словопрения, а на дело, казват... че Божият дар... запалва в нас желанието за всичко, що е добро, но така, че свободата на волята остава непокътната и може да се склони било на едната, било на другата страна.»³¹ «Човекът винаги запазва свободата си да отхвърли или да обикне Божията благодат. Апостолът не би казал: „Със страх и трепет вършете вашето спасение“ (Фил. 2:12), ако не беше в наша

възможност да поемем грижата за това или да го отхвърлим. Но за да не помислим, че в делото на спасението можем да минем без Божията помощ, той е прибавил: „Бог е, Който ви прави да искате и да действувате според благата Му воля“ (Фил. 2:13).»³²

Взаимоотношението между благодатта и свободната човешка воля преп. Касиан разглежда като процес на дейно сътрудничество, при което «Бог предварва човешката воля, защото е казано: „моят Бог, Който ме милва, ще ме предвари“ (Пс. 58:11); но от друга страна Бог се бави и някак полезно за нас спира, за да изпита нашия свободен избор, и тогава нашата воля изпреварва, както е казано: „и сутрин рано молитвата ми Те изпреварва“ (Пс. 87:14)... Бог ни призовава и подканва, когато казва: „веден простирах ръцете Си към народ непослушен и упорит“ (Ис. 62:2); и ние Го подканваме на свой ред, когато казваме: „цял ден виках към Тебе, Господи, протягах ръце към Тебе“ (Пс. 87:10)... Бог ни укрепява, когато казва: „Аз ги вразумявах и укрепих мишците им, а те замисляха зло против Мене“ (Ос. 7:15); но Той ни насърчава да укрепим и сами себе си, като казва: „укрепете отслабналите си ръце и уякчетe треперещите си колена“»(Ис. 35:3).³³

Този подбор на противоположни наглед библейски текстове – към какъвто впрочем прибягва и бл. Августин в късното си съчинение «За благо-

датта и свободата на волята» – съвсем не дава основание да се твърди, че св. Йоан Касиан откъсвал благодатта и свободата една от друга и ги изолирал като два взаимно редуващи се фактора в делото на спасението, всеки един от които действувал сам по себе си, – както е склонен да характеризира възгледите на т. нар. полупелагиани (съответно на преп. Касиан) лутеранският богослов от XIX столетие J. G. Voigt.³⁴ В Беседа XIII, 11 преп. Касиан определя с класическа яснота синергичното взаимодействие между благодатта и свободата: «Въпреки че тия две неща – Божията благодат и свободната воля – изглеждат противни едно на друго, обаче и двете се съгласуват и в полза на благочестието трябва да приемем и двете заедно, за да не би да се окаже, че като отнемаме на човека едното от тях, престъпваме правилото на църковната вяра.»³⁵ В последната 18-та глава на XIII Беседа, като заключение на споделените чрез наставленията на авва Херемон разсъждения за благодатта и свободата на волята, преп. Касиан пише: «За тези, които измерват величието на благодатта и незначителността на човешката свобода в светлината на опита, а не чрез бърбиви думи, казаното дотук прави очевидна следната истина: „Не на бързите се пада тичането, не на храбрите се пада победата в битката, не на мъдрите – хлябът, и не на разумните – богатството; не на знаещите се дава благодат“ (Екл. 9:11 – според Вулгата)..., но

„всичко това го произвежда един и същият Дух, като разпределя всекому поотделно, както си иска“ (1 Кор. 12:11)... Всичко ни се дава от Бога, при условие че не се противим постоянно и не упорствуваме в нежеланието си; и цялото дело на нашето спасение трябва да бъде отдавано не на заслугата от нашите дела, а на небесната благодат. Също и всички православни отци, постигнали съвършенство на сърцето не чрез празни словопрения, а на дело, казват: първо, че Божият дар запалва в нас желанието за всичко, що е добро, но така, че свободата на волята остава непокътната и може да се склони било на едната, било на другата страна; второ, че на Божията благодат дължим възможността за упражняване в добродетелите, но без да се потиска възможността за лично самоопределяне; трето, че постоянството в придобитата веднъж добродетелност е дар Божи, но така, че отдадената свобода (*libertas addicta*) не се чувства пленена. И така, трябва да вярваме, че Бог извършва всичко във всички (срв. 1 Кор. 15:28), като подбужда, закриля и утвърждава, без обаче да отнема свободата на волята, дадена ни от самия Него.»³⁶

9. Учението на св. Йоан Касиан за синергичното взаимодействие на Божията благодат със свободната човешка воля в делото на спасението намира през 30-те години на V век широк отзвук сред монасите в Марсилия и в редица манастири в Южна Галия. Мнозина галски монаси са били

смутени от учението на бл. Августин за безусловното предопределение и за «непреодолимото» действие на благодатта. Именно към тях Августин адресира двете книги на трактата си «За предопределянето на светците» и «За дара на постоянството» (написан към 428–429 г.), с които обаче не успява да отстрани опасенията им и да ги убеди в безоснователността на техните възражения. Наскоро след смъртта на бл. Августин (430), към 432–433 г. Проспер от Аквитания, «настроен по-августиновски от самия Августин»³⁷, написва полемичното съчинение *Contra Collatorem* (Против Събеседника), в което подлага на остра и разгорещена критика изложенията в Беседа XIII възгледи на преп. Касиан за взаимоотношението между благодатта и свободата на волята. При все че неуравновесеният и сприхав полемичен тон на Проспер нерядко отстъпва място на съдържани и обосновани разсъждения, в които се открояват чертите на т.нар. «умерен августинизъм», полемичните му изблици, преливащи на места в безпочвено словоборство, често изопачават до неузнаваемост учението на св. Йоан Касиан. С основание О. Chadwick бележи, че Проспер «приписва на Касиан, каквото Касиан не е учил.»³⁸ Именно през погледа на Проспер по-късната латинска богословска традиция съглежда в лицето на преп. Касиан родоначалника на т. нар. полупелагианство.

През втората половина на V-то столетие синергистичният възглед на св. Йоан Касиан се споделя от редица видни клирици и монаси в Южна Галия, сред които Арлските епископи св. Хонорат († 492) и св. Иларий († 490), св. Викентий Лерински († 450), Риецкият епископ Фавст († 490), от когото е запазено съчинение под наслов «За Божията благодат и свободата на волята». Учението за синергичното взаимодействие между благодатта и свободната воля на човека доминира на църковните събори в Арл и Лион, свикани към 475 г. по повод на т. нар. предестинационистична ерес.³⁹ В началните десетилетия на VI в. привържениците на Августин – най-вече Арлският епископ Цезарий в Галия и Руспийският епископ Фулгенций в Северна Африка – разгръщат оживена дейност в противовес на «марсилианите», както биват наричани в изворите обявилите се срещу крайностите на Августиновия монергизъм галски монаси. На Втория събор в Оранж (Arausium) през 529 г. умереният августинизъм постига според преценката на западните историци и богослови окончателна победа над очертаните от Касиан и Фавст «полупелагиански» тенденции в учението за взаимоотношението между благодатта и свободата на волята.

След Оранжския събор синергистичното учение на св. Йоан Касиан продължава да оказва, макар и негласно, значително влияние върху средновековното западно богословие. Един от изслед-

вачите на полупелагианството – Jean Chéné под-чертава, че «Касиан е изходна точка на този бого-словски „хуманизъм“, който, очистен от полупела-гианството..., бе почувствуван дори през Средно-вековието, като отклони великите схоластически учители от следването на св. Августин във всички негови строги пътища.»⁴⁰ Трябва обаче да се изтък-не, че в контекста на преустановилата своята жизнена връзка с Православния Изток по-късна латинска традиция Касиановият синергизъм се натовазва с нови, непознати на древното Предание богословски значения, в които се стопява неговият автентичен смисъл.

Учението на преп. Касиан за благодатта при-влича вниманието на западната богословска мисъл най-вече през XVI и XVII в., когато дълбоката ду-ховна криза, разтърсила Запада, – Реформацията – поставя с особена острота и въпроса за благодат-та и нейното отношение към свободата на волята в делото на спасението. Именно през XVI в. в западната богословска терминология за пръв път се появява названието «полупелагианство» (*semi-relagianismus*). Първоначално то обозначава въз-глед, който надценява възможностите на свобод-ната воля в делото на спасението и омаловажава значението на благодатта.⁴¹ В този смисъл протес-тантите и по-късно янсенистите наричат схола-стическото богословие полупелагианско. Едва през XVII в. с термина «полупелагианство» за-

почва да се обозначава учението на преп. Касиан и изобщо възникналата през V и VI в. реакция в Южна Галия и Северна Африка срещу крайностите на Августиновото учение за предопределението и за монергистичното «непреодолимо» действие на благодатта.

10. Въпреки че отделни римокатолически и протестантски богослови оценяват учението на преп. Касиан за благодатта и свободата като напълно ортодоксално, за съвременното западно богословие св. Йоан Касиан си остава родоначалник или главен представител на т. нар. полупелагианство. През погледа на Августиновия монергизъм и съответно на неговата томистка интерпретация полупелагианството на преп. Касиан се съдържа в посочените още от Проспер и отчасти загатнати в Оранжското вероопределение места от XIII Беседа, където се говори за вярата на Закхей, за благочестието на разбойника от кръста (гл. 11), за търпението на Иов и за силната вяра на капернаумския стотник и на Авраам (гл. 14). «Ако кажем, че на нас принадлежи началото на добрата воля – четем в Беседа XIII, 11 – то какво е станало с гонителя Павел, какво с митаря Матей? Единият от тях бил привлечен към спасение, когато отивал да пролива кръв и да мъчи невинните, а другият – докато се стремял към насилия и грабежи. Ако пък кажем, че началата на добрата воля са вдъхновявани винаги от Божията благодат, то какво да

речем за вярата на Закхей, какво за благочестието на разбойника от кръста? И двамата те с желанието си, превемайки насила Царството небесно, изпревариха особените увещания на призоваването (*specialia vocationis monita*).»⁴² Разглеждайки в гл. 14 евангелския текст за капернаумския стотник, св. Йоан Касиан напомня, че Господ похвалил стотника за силната му вяра с думите: «Истина, истина ви казвам, дори в Израиля не намерих толкова голяма вяра» (Мат. 8:10). «Обаче стотникът не би имал нито похвала, нито заслуга – пояснява преп. Касиан – ако Христос бе изтъкнал в него това, което Сам му е дарил... Ние четем, че Божията правда е отмерила такова изпитание на вярата и в най-прочутия патриарх, както е казано: „Подир тия събития Бог изкушаваше Авраам“ (Бит. 22:1). Божията правда искала да изпита не онази вяра, която Господ му е вдъхнал, но онази, която Авраам, веднъж призован и просветен от Господа, можел да прояви чрез своята свободна воля.»⁴³

Според римокатолическите богослови в тези места полупелагианството на преп. Касиан намира най-ясен и определен израз. J. Laugier подчертава, че «за св. Августин... началото на оправданието принадлежи винаги на благодатта; за Касиан *initium fidei* и *initium bonae voluntatis* (началото на вярата и началото на добрата воля – ск. м. – е. Ф.) могат понякога да принадлежат на човека.»⁴⁴ Именно в това Е. Pichery вижда «отровата на полупела-

гианската заблуда: началният подтик към добро може понякога да принадлежи на човека, и тогава той може да привлече благодатта чрез едно начало на добра воля.»⁴⁵

Но гледната точка на св. Йоан Касиан е твърде далече от така съглежданото схващане за «началото на вярата». Преп. Касиан привежда примерите с Иов, капернаумския стотник и Авраам не за да посочи човешката природа и свобода като изходна точка на вярата и оправданието, а за да разкрие смисъла на допусканите от Бога изпитания и да осветли взаимоотношението между благодатта и свободната воля при преодоляването им. След примерите с Иов, Авраам и капернаумския стотник св. Йоан Касиан разглежда места от посланията на св. ап. Павел във връзка с отбелязаната тема за изпитанията в духовния живот. Той разяснява, че когато апостолът говори: «Верен е обаче Бог, Който не ще ви остави да бъдете изкушени повече от силата ви» (1 Кор.10:13), «с това не желае Господ да не допуска да бъдат изкушавани, но да не бъдат изкушавани повече от това, което могат да понесат. Първото сочи способността на човешката воля, а второто показва Божията благодат, която смекчава борбата в изкушенията. Във всичко това се потвърждава, че Божията благодат винаги подбужда човешкото произволение, но не го закриля и не го защитава по такъв начин, че то от себе си да не полага повече усилия в борбата

срещу духовните врагове; та като победител човекът да разбере помощта на Божията благодат, а като победен, – своята слабост, и така да се учи да се надява не на своите сили, а на Божията помощ и непрестанно да прибягва към своя Покровител.»⁴⁶

Що се отнася до «началото на вярата и спасението», св. Йоан Касиан недвусмислено подчертава, че «началото на нашето спасение (*initium salutis*) се полага от Божието призоваване... и ние поемаме пътя на спасението по Божие внушение.»⁴⁷ «Ако изследваме началото на призоваването и на човешкото спасение, според апостола ние сме спасени не от нас самите, а чрез дара на Божията благодат.»⁴⁸ «Бог полага начало не само на добрите дела, но дори и на добрите мисли и ни внушава началата на добрата воля.»⁴⁹ Но августиновската традиция съзира през погледа на Проспер явно противоречие между това твърдение и местата от XIII Беседа, където се изтъква, че «от присъщото на природата ни добро може да произлезе понякога начало на добрата воля.»⁵⁰ Дават ли възгледите на преп. Касиан действително основание за такъв упрек или по-скоро тук проличава различната богословска перспектива, в която августинизмът и древното патристично Предание разглеждат взаимоотношението между благодат и свобода на волята?

В светлината на светоотеческото учение Божията благодат призовава човека към спасение,

без обаче да прониква монергистично в светилището на свободата и да създава едностранно окончателния избор на волята за възприемане на нейните спасителни внушения. Източните и западните отци до епохата на пелагианските спорове не разглеждат благодатта и свободата антитетично, а винаги сочат тяхната съвместна проява и единодействие. Усвоеният от св. Йоан Касиан синергизъм на древните източни и западни отци е чужд на изкованата в спора между Августин и пелагианите алтернатива за детерминистичната зависимост на свободата от благодатта или на благодатта от свободата. По думите на Проспер от Аквитания «пелагианите във всички праведни човешки дела виждат началата на добрата воля, а ние вярваме, че винаги от Бога произлизат началата на добрите мисли.»⁵¹ Именно в тази постановка се корени достигаият на Запад до такава болезнена острота проблем за съгласуването между действията на благодатта и проявите на човешката свободна воля. За преп. Касиан и източните отци свободните усилия на човека с нищо не определят благодатта, не я правят зависима и заслужена – «човекът не бива да се опитва да иска своята част от Божиите благодеяния, сякаш неговият труд е бил причина за Божията щедрост.»⁵² Нито пък благодатта действа върху човешката свобода в качеството на някаква странична сила; тя според св. Макарий Велики «непрестанно съпребивава, вкоренява се

и действува като закваска в човека... и това съпретриваващо в човека става като нещо естествено и неотделимо, като една същност с него.»⁵³

Обратно, в августинизма и особено в схоластическото богословие благодатта и свободата не се възприемат като два динамични полюса на една и съща реалност, а се превръщат в два противоположни термина, в две сковани рационалистични категории, които трябва взаимно да се съгласуват.

Оценявайки подхода на преп. Касиан към взаимоотношението между благодатта и свободната човешка воля, съвременните римокатолически богослови подчертават разликата между неудачния според тях «емпиризъм» на преп. Касиан и спекулативно-метафизичния метод на бл. Августин. Така например според М. Olphe-Gaillard «Касиан приспособява мисълта на своите учители към проблеми, които вълнували Запада... и може би е мислел за св. Йоан Златоуст, без да държи сметка за разликата в гледищата. Константинополският епископ е бил проповедник, спиращ се върху практически въпроси, като отговарял на тях повече емпирично, отколкото чрез спекулативни разсъждения, докато Ипонският епископ и пелагианите се противопоставяли един на друг на съвсем друга почва.»⁵⁴ В този ред на мисли Olphe-Gaillard намира, че «в спекулативен план Касиан не е успял да формулира в безукорни термини съдействието между благодатта и свободата.»⁵⁵

Обаче св. Йоан Касиан не само че не се опитва да навлезе в областта на «богословската спекулация», но в духа на светоотеческото Предание отхвърля едностранчивото «интелектуализиране» на опитното познание за благодатта; това познание според него се придобива не «чрез диалектически силогизми и цицероновско красноречие..., а посредством опита на правилния живот, чрез най-чиста дейност и отстраняване на пороците...»⁵⁶ «Това, което се познава не чрез наука, а посредством опита, него неопитният не може нито да го предаде, нито с ума си да го разбере и задържи; изключение прави този, който с подобаващо усърдие на дело е придобил познание.»⁵⁷

Християнският Изток остава чужд на едностранчивата интелектуалистична мистика, чиито начатъци на Запад се срещат у бл. Августин. Съответно и светоотеческото богословие е чуждо на едностранчивия спекулативно-интелектуалистичен подход и не познава рязкото разграничаване между «практическият емпиризъм» и «богословската спекулация» или с други думи между духовния опит и мистико-аскетическото учение, от една страна, и на догмата и неговото теоретично разкриване, от друга.

Според известните римокатолически богослови и историци Jean Danielou и Henri Marrou Касиан не се е задоволил да противопостави на Августин традиционното учение на повечето източни отци,

но «като св. Августин се оставил да бъде привлечен върху терена, ограничен от Пелагий и да се включи в новата проблематика, която ще придаде облика на западната спекулация.»⁵⁸ Тъкмо обратното. Преп. Касиан остава чужд на плоскостта, върху която Пелагий и бл. Августин заемат противоположните си позиции. Както бележи Владимир Лосски, «основната заблуда на Пелагий се състояла в това, че той пренесъл тайната на благодатта в областта на разсъдъка, където същностите от духовен порядък – благодат и свобода – се превърнали в две съседни понятия, които трябвало да се съгласуват помежду си като чужди едно на друго неща. Бл. Августин в полемиката си против пелагианството последвал примера на своя противник и застанал на същата рационалистична позиция, върху която този въпрос никога не може да бъде разрешен. Участвалият в този спор представител на източната традиция – св. Йоан Касиан вече не би могло да бъде правилно разбран в подобни условия. Неговата „надспорна“ позиция била приета в рационалистичен план за „полупелагианство“ и осъдена на Запад. Напротив, Източната Църква винаги го е смятала за изразител на истинското учение.»⁵⁹ Учението за синергичното взаимодействие между Божията благодат и свободата на волята се среща у редица източни отци след св. Йоан Касиан – у св. Максим Изповедник (580–662), св. Исаак Сириец († ок. 700), св. Йоан

Дамаскин (675–749), св. Теодор Студит (759–826), св. Симеон Нови Богослов (949–1022). Над различните богословски оценки на Касиановия синергизъм прозвучава съборният глас на Православната Църква, която не само възпява подвига и светостта на преп. Касиан, но прославя и неговото учение: «Като си станал преподобен, Касиане, на Бога си се поверил и доброзрочно просветен, заблестял си като слънце със сиянието на твоите божествени учения, просвещавайки сърцата на всички, които те почитат. Усърдно моли Христа за тези, които с любов топло те възхваляват!»⁶⁰

Съкращения

Conl. – Conlatio

Inst. – Institutiones

PG – Migne, Patrologia Graeca

PL – Migne, Patrologia Latina

SCh – Sources chrétiennes

Бележки

1. L. Bouyer. La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères. Paris, Aubier, 1960, p. 542.

2. ibidem.

3. ibidem, pp. 543–585.

4. O. Chadwick. John Cassian. A Study in Primitive Monasticism. Cambridge, 1950, p. 7.

5. Prosper Aquitanus. De gratia Dei et libero arbitrio – liber contra Collatorem, cap. VI, 1 – PL, 51, 229.

6. Gennadius Massiliensis. De scriptoribus ecclesiasticis, cap. LXI – PL, 58, 1094–1096.

7. Conl. XXIV, 12 – SCh № 54, p. 199.
8. Gennadius Massiliensis, op. cit., cap. LXI – PL, 58, 1096.
9. S. Ioannes Climacus. Scala paradisi. Gr. IV, 105 – PG, 88, 717.
10. Photius. Bibliothèque, t. III, Paris, 1962, p. 92.
11. Le Typicon de la grande Eglise Ms. Sainte-Croix № 40, X^e siècle. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Mateos S. I. T. I. Le cycle de douze mois. Roma, 1962, pp. IV-V.
12. Архимандритъ Сергій. Полный месяцесловъ Православнаго Востока, т. I. Восточная агиология. М., 1875, Приложения, с. 6–10.
13. Le Typicon..., p. V .
14. М.В. Щепкина и др. Описание пергаментных рукописей ГИМ, Археологический ежегодник на 1964 г., М., 1965.
15. Каталог славяно-русских рукописных книг XI–XIV вв., хранящихся в ЦГАДА СССР.
16. L. Bouyer, op. cit., p. 434.
17. ibidem.
18. S. Gregorius Nyssenus. De instituto christiano – PG, 46, 289C.
19. Conl. XIII, 12 – SCh № 54, pp. 164–165.
20. ibidem.
21. ibidem, p. 166.
22. Conl. III, 12 – SCh № 42, p. 157.
23. Conl. XIII, 10 – SCh № 54, p. 161.
24. Conl. XIII, 9 – SCh № 54, p. 160.
25. J. Chéné. Les origines de la controverse semi-pélagienne – Année théologique Augustinienne, XIII^e Année, № 45–46, 1953, p. 103.
26. SCh № 42, Introduction, p. 22.
27. Conl. XIII, 3 – SCh № 54, p. 150.
28. Conl. III, 15 – SCh № 42, pp. 158–159.

29. *ibidem*.
30. Augustinus. *Contra duas epistolas Pelagianorum*, Lib. I, cap. XVII–XX – PL, 44, 567–568.
31. *Conl. XIII*, 18 – SCh № 54, p. 181.
32. *Conl. XIII*, 12 – SCh № 54, p. 167.
33. *ibidem*, pp. 167–168.
34. J. G. Voight. *Commentario de theoria Augustiniana, Pelagiana, Semipelagiana et Synergistica in doctrina de peccato originali, gratia et libero arbitrio*. Gottingae (Göttingen), 1829, p. 43, 49.
35. *Conl. XIII*, 11 - SCh № 54, p. 163.
36. *Conl. XIII*, 18 - SCh № 54, pp. 180-181.
37. Δ. Μπαλάνοϋ. Εἶναι κακόδοξος ἡ περὶ τῆς χάριτος διδασκαλία τοῦ Ἰωάννου Κασσιανοῦ. – Ἐπιστημονικὴ τῆς Θεολογικῆς σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, 1935–1936, σελ. 60–61.
38. O. Chadwick, *op. cit.*, p. 135.
39. Крайно фаталистично учение, което абсолютизира възгледа на бл. Августин за т.нар. двойно предопределение: от погиващата маса на човешкия род Бог е предопределил едни за вечно блаженство, а други – за вечно осъждане. Предопределените за райско блаженство не могат да погинат, нито пък предопределените за вечна гибел могат да се спасят. Оттук следва, че Христос е умрял на кръста само за избраните.
- Западните историци и богослови спорят дали това учение действително е било разпространено сред крайни привърженици на бл. Августин, или е полемична разработка на „полупелагианите“, която те приписвали на верните Августинови последователи. Последното мнение споделят калвинистът Усерий, Янсений (1585–1638) и неговите съмишленици, както и някои римокатолически учени. Други изследователи, напротив, поддържат, че предестинационизмът се е разпространявал усилено още докато Августин

е бил жив. Те се позовават на енергичната борба на „полу-пелагианите“ против тези крайни привърженици на учението за безусловното предопределение, както и на анонимното съчинение от V в. *Praedestinatus* (Предопределен). Това становище е застъпено в труда на Якоб Сирмонд (XV в.) *Historia praedestinata* (PL, 53, 673–692). Има и трета група учени, които приемат, че в V в. действително са съществували предестинационисти, или както ги нарича Адолф Харнак „ултраавгустинисти“, които обаче не били така многобройни, както твърдят изследователите от втората група. По въпроса за предестинационизма вж. подробно у F. M. Jaquin. *La question de la prédestination au V^e et VI^e siècle* – *Revue d’Histoire Ecclésiastique*, 5, 1904, pp. 265–283; 7, 1906, pp. 269–300.

40. J. Chéné, *op. cit.*, p. 105.

41. M. Flick. *Semipelagianismus* – *Lexicon für Theologie und Kirche*. Bd. 9, col. 650–651.

42. *Conl. XIII*, 11 – *SCh № 54*, p. 162.

43. *Conl. XIII*, 14 – *SCh № 54*, p. 171.

44. J. Laugier. *Saint Jean Cassien et sa doctrine sur la grâce*. Lyon, 1908, pp. 61–62.

45. *SCh № 42*, Introduction, p. 22.

46. *Conl. XIII*, 14 – *SCh № 54*, p. 173.

47. *Conl. III*, 10 – *SCh № 54*, p. 155.

48. *Inst. XII*, 11 – *SCh № 109*, p. 464.

49. *Conl. XIII*, 3 – *SCh № 54*, p. 151.

50. *Conl. XIII*, 9 – *SCh № 54*, p. 160.

51. Prosper Aquitanus, *op. cit.*, cap. III, 1 – PL, 51, 222.

52. *Conl. XIII*, 3 – *SCh № 54*, p. 150.

53. Macarius Aegyptus. *Homilia VIII*, 2. – PG, 34, 528D–529A.

54. M. Olphe-Galliard. *Cassien (Jean)*. – *Dictionnaire de Spiritualité*, t. II, première partie. Paris, 1953, col. 266.

55. *ibidem*, col. 240.

56. Inst. XII, 19 – SCh № 109, p. 478.

57. Conl. XIV, 2 – SCh № 54, p. 184.

58. Nouvelle histoire de l'Eglise, t. I. Des origines à saint Grégoire le Grand par Jean Danielou et Henri Marrou. Paris, Edition du Seuil, 1963, p. 456.

59. Владимир Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви – Богословские труды, № 8, 1972, с. 103–104.

60. Седален след трета песен от канона на утрентята – Минія, м. февруарій, Кієвъ, 1893, л. 206 на об.

Публикувано в сп. «Православно слово», № 1, 1996, с. 12-20.