



УДК 27-312.47 Августин, свети
272-312.47
27-1:929 Августин, свети
DOI:10.5937/sabornost8-7133
Оригинални научни рад

Стоян Чиликов*

Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“,
Филозофско исторически факултет, Пловдив

Св. Августин Ипонски и неговите богословски възгледи във връзка с развитието на римокатолическата мариология

Abstract: Текстът на изследването представя и акцентира върху по-важните аспекти от учението за Божията майка на св. Августин Ипонски. Във връзка с така поставената тема са разгледани и тези от богословските възгледи на св. Августин, които са основа, върху която той изгражда своята мариология, а именно учението на св. Августин за прародителския грях, благодатта и свободната воля, триадология и христорология. Според автора на изследването учението на св. Августин за св. Богородица е в същността си православно учение и се различава от римокатолическата мариология, която започва да се развива в различна посока от православно учение едва през Средновековието.

Key words: Св. Августин Ипонски, римокатолическа мариология, св. Богородица, христорология, Филиокве.

Въведителни думи

В православно богословие когато се изследват текстове във връзка с Християнските деноминации съществуват два противоречиви подхода. При първия преобладава критичното отношение към инославните с абсолютно отричане на основните богословски предпоставки в тяхното учение, докато при втория подход преобладава твърде толерантното отношение под влияние на икуменическото движение, което през различните години е било по-силно или по-слабо в църквата. Същите подходи в известна степен може да имаме и по отношение на отците на църквата и църковните писатели на Изток и на Запад: или пристрастно „защитавайки“ православно учение в техните възгледи, или акцентирайки дебело върху грешките им, ако са от латинските отци или от западните църковни писатели. В православно духовен живот, както изобщо в живота на

* stoyan.chilikov@gmail.com

църквата, са еднакво опасни както „носенето на розови очила“, така и фундаментализма във вярата. В този смисъл, изследването на богословските възгледи на св. Августин Ипонски във връзка с развитието на римокатолическата мариология съдържа в себе си риск да се изпадне или в „основателна критика“, или в идеализиране на богословието на един от най-известните латински отци на църквата.

С настоящия текст ще се опитам доколкото е възможно да се абстрахирам от крайностите в двата изследователски подхода и надявам се безпристрастно да разгледам тези от богословските възгледи на св. Августин, които са във връзка с развитието на римокатолическата мариология. Богословските възгледи на св. Августин Ипонски са свързани с неговата личност, както всъщност е с всеки един от оците и писателите на църквата. Но освен това богословието на св. Августин Ипонски е оказало голямо влияние върху развитието на богословието на Запад и оформянето на много от доктрините на римокатолическата църква, което предопределя негативното отношение към него, без да се има предвид живота му и оценката на богословието му от отците след него, с други думи — признанието на църквата. Ето защо, въпреки че малко или много са известни по-важните моменти от живота на св. Августин, в началото на този текст ще се спра върху някои щрихи от живота му, които според мен ще допринесат да си изградим по-точна преценка относно това дали той е в числото на светите отци на църквата или е само един от най-известните църковни писатели на Запад с голям принос в оформянето на учението на римокатолическата църква. С други думи ще допринесе за изясняване на деликатния и комплициран въпрос относно личността и богословието на св. Августин — дали той е както казва Reinhard Flogaus „свещец или еретик“ (Flogaus 1998, 2). След това вече ще се спра върху най-важните богословски предпоставки на св. Августин, които имат отношение с христологията му и които в немалка степен са оформени във връзка със събитията на неговия живот. Самият Августин, в своите богословски търсения на вярващ човек „изповядва“, че в изследванията си, които е правил по отношение на християнското учение, е било редно предважливо да изследва „как трябва да се вярва“, а не „кресливо“ да напада, „че така се вярва“ (Таре 1991, 150; Migne 1841a, 721).

1. По-важни моменти от живота на св. Августин Ипонски и мястото и значението му в православната църква.

Повечето от сведенията относно живота и дейността на св. Августин черпим от неговите съчинения: „Изповеди“, „Поправки“, „За блажения живот“, както и от творението на неговия ученик Посидий „Живота на св. Августин“. Богослужебната прослава на светителя, отразена в литургически текстове на църквата, е с късен произход. Известни са три

богослужбени последования в чест на св. Августин, запазени в ръкописи на Света гора, както и службата на всички африкански светии, която също е от по-ново време. В тях, както и в житието на св. Никодим Светогорец, който пръв го публикува в своя Синаксар, са използвани отново същите извори, които посочихме по-горе.

Аврелий Августин е роден на 13 ноември 354г. в африканския град Тагаста, на територията на съвременен Алжир, известен днес като Suk Ahras. По настояване на майка му и пред страх от смъртта приема огласяването в християнската вяра „едва що излязъл от утробата на майка си“ (Трапе 1991, 84). Учи гръцки език, но без да може да го овладее напълно. Запознава се с платонизма, неоплатонизма и манихейството, които му оказват влияние. В съвсем крехка възраст, ненавършил още осемнадесет години, Августин вече има син от жена, с която живее в „незаконен брак“ (Трапе 1991, 84; Николова 1993, 52), както се изразява самият той. През 384г. Августин е в Медиолано, където епископ е знаменитият Амвросий Медиолански, срещата с когото преобръща живота на младия Августин. На Велика събота 387г. той, заедно със сина си Адеодат, приемат св. Кръщение от ръцете на великия Медиолански светител. Следващото съдбоносно събитие от живота на Августин е посещението му през 391г. на Ипон — пристанище в Северна Африка, където отива, за да търси приятели и съмишленици, с които да създаде аскетическа община. Местният епископ Валерий го приема, ръкополага го за свещеник, а пет години по-късно, след неговата смърт, Августин го наследява на епископската катедра. Най-известният епископ на Ипон умира на 28.08.430. г. на седемдесет и пет годишна възраст, заобиколен от множество ученици.

След смъртта на св. Августин той не бива почитан на Изток наравно с великите гръцки отци поради учението за Филиокве, което се съдържа в зародиш в неговата триадология. Отците на църквата, според православно-ното богословие, освен със святост и православно учение, имат своето признание от църквата в лицето на отците, които живеят след тях. Св. Фотий Константинополски, въпреки ожесточената му съпротива срещу нововъведението на църквата в Рим относно изхождането на Светия Дух и от Сина, признава светоотеческия авторитет на св. Августин. Той посочва грешките на св. Августин относно Филиокве, но не отрича светостта му и неговия светоотечески авторитет, като не само казва, че е добре да се почита като отец, но и че той, заедно със св. Авросий Медиолански и св. Йероним Стридонски, са велики сред отците и блестят с добродетел и живот (Migne 1900, 809В). Св. Григорий Палама през четиринадесети век познава съчиненията на св. Августин, цитира го като се позовава на неговия авторитет и го нарича „мъдър“ и „апостолски мъж“¹. През следващия

¹ Хрїстоу 1988, 296; Вж. изследването на Стилианос Пападопулус, където авторът цитира използваните съчинения на св. Августин от св. Григорий Палама, поради което става

век позицията на св. Марк Ефески спрямо св. Августин е отрицателна, защото е в основата на новата латинска ерес. Св. Никодим Светогорец през 18 век помества името и житието на св. Августин Ипонски в своя Синаксар, като го нарича „свят“ и „свещен“, а в друго свое съчинение го характеризира като „велик учител и богослов“ (Паладоπούλου 2008, 494). Въз основа на това Еладската архиепископия през 1968г. помества името на св. Августин Ипонски в църковния си календар. В богослужебните последования на св. Августин отново е застъпена почетта му като към отец на църквата, който се отличава със своята святост, правилна вяра и добродетели. Светите отци на църквата не се отличават с непогрешимост, църквата ги почита заради изповядване на правилната вяра и добродетелния живот. Особено през първите пет века са допускани по-големи или по-малки грешки от различни отци, както на Изток така и на Запад, но това не означава, че св. Юстин Мъченик, св. Иринеи Лионски, св. Иполит Римски, св. Григорий Нисийски или св. Августин Ипонски не са сред отците на църквата. Академичното богословие в България и Русия избягва да нарича Августин свети, заради учението му за Филиокве, сякаш понятията блажен и свети са еднозначни, както е било в ранната църква. Категорията блажен е погрешно да се употребява в православната агиология по начин, по който е в римокатолическата църква. Тя съществува в римокатолицизма, но в православната традиция не се използва по сходен начин. Затова е странно когато продължаваме да наричаме един от светите отци на църквата „блажен“ вместо „свети“. Вселенското православно предание се разграничава от грешките на св. Августин, но приема неговия принос и роля за живота и развитието на църквата, значението му за развитието на църковното богословие, неговата святост и добродетел, заради които е в числото на светите отци на църквата.

2. Антропологични предпоставки в богословието на св. Августин Ипонски. Прародителският грях и неговите последици. Свобода и благодат.

Св. Августин Ипонски е не само най-известния от западните отци на църквата, но и най-плодотворния. Неговите съчинения обхващат хиляди страници. Неслучайно богословските му възгледи оказват толкова голямо влияние върху развитието на богословието на римокатолическата църква. Във връзка с темата, която разглеждам ще използвам преди всичко най-известните му съчинения: „Изповеди“, „За благодатта и свободата“, „За Божия град“, „За Троицата“, „Коментари върху евангелието на Йоан“, Писма и Проповеди.

ясно, че именно св. Августин е в числото на тези мъдри и апостолски мъже, за които говори „учителят на исихазма“: вж. Паладоπούλου 2008, 492.

Антропологията на св. Августин е основополагаща за учението му за пресвета дева Мария. При св. Августин образът и личността на девата не са идеализирани и откъснати от принадлежността ѝ към тварната човешка природа, както това се случва с развитието на римокатолическата мариология в епохата на средновековието, просвещението и по време и след Ватиканските събори.

Св. Августин разграничава тварното от нетварното. Вероятно не точно в същия смисъл и значение както при православното богословие, но разграничава сътвореното от несътвореното. Несътвореният Бог, Творецът на небето и земята, твори всичко видимо и невидимо и никога не е престанал да прави нещата прекрасни, да твори добро: „Ти обаче, единствен Боже благий, никога не си преставал да правиш добро“ (Тгаре 1991, 502). Целият космос, цялата вселена са сътворени от Бог, цялото творение има своето начало от Твореца. Нищо друго не може да бъде така важно и съществено, както осъществяването на тази енергийна връзка между Твореца и творението, между тварното и нетварното. Божията воля привежда всичко в действие и движение. Тя кара човека, най-висшето от Божиите творения, венецът на творението, да иска, да желае, да се моли, да копнее, да се радва, да Го търси:

„И да Те прослави иска човекът, частица от творението Твое човекът, който вредом носи със себе си своята тленност, носи свидетелството за греха“ (Тгаре 1991, 5; Николова 1993, 9).

Възникването на творението не е от Божията същност, а от нищото, единствено поради Божията любов и заради Божията воля:

„но все пак, казва св. Августин Ипонски те (небето и земята - ск.м) не са създадени от самата същност на Бога, а от нищо, понеже не са същото, което е и Бог, а във всички тях съществува някаква променливост“².

Учението за прародителския грях е в основата на християнската догматика, но то е базисно и за правилно изтълкуване богословието на св. Августин Ипонски и по-конкретно неговият възглед за пресвета Богородица. Според християнската антропология, чийто изразител е и св. Августин Ипонски, човекът е създаден по Божий образ и безсмъртен; с греха на Адам и Ева в рая не само се губи безсмъртието, но е повредена духовната природа на цялото човечество. Като Божи образ, човекът е създаден и със свободна воля, с която би могъл да не греши, но би могъл и да сгреши (Тгаре 1998, 414). Всичко сътворено има своята причина във Вседържителя и „Твореца на всичко видимо и невидимо“. Затова и самото знание, вяра, любов и свобода на желанията са пак от Него. Човек е надарен със свобода, създаден е със свободна воля, но тя не се разбира в смисъл на някаква независимост или автономия, а свобода в Бога, „от

² Там, Migne 1841a, 835: *verumtamen quia non de ipsa substantia Dei, sed ex nihilo cuncta facta sunt id ipsum quod Deus, et inest quaedam mutabilitas omnibus.*

Бога, пред Бога, в Христа“ (2 Кор. 2, 17), свобода в Христа — човекът да иска това, което желае Бог. „Дай ми, (Господи,) което повеляваш, и повели, което искаш“ — се моли св. Августин³. За тази свобода в Христа учи цялата светоотеческа традиция. Човекът да иска това, което иска и Бог, да търси това, което иска Той, да върши това, което повелява Той. В известен смисъл би могло да се каже, че тази свобода има ограничения, зависимост и някакви определени рамки. Но ако подобни ограничения съществуват, то те са в Бога, Който е безкраен, безначален и вечен, Който е Самата свобода и за Когото не са възможни каквито и да било ограничения.

Според св. Августин Ипонски грехопадението на прародителите в рая е грехопадение на цялото човечество-всички съгрешаваме в Адам и всички наследяваме тлението, покварата и склонността към злото и греха (Траге 1998, 245).

Според св. Августин грехът на прародителите е изменил състоянието на човека до там, че той със своята свободна воля започнал да търси и върши злото. „Причината да причиняваме зло е свободният избор на волята ни, а правилното Твое решение е причина да понасяме зло“ (Траге 1991, 182; Николова 1993, 104). Когато човекът прави зло, когато греши, то е против волята му, която трябва да бъде само воля в Бога, воля за богоугаждане, богоугодна, а не човекоугодна. В такъв случай — за тези си сгрешени действия, човек заслужено получава наказание от Божията справедливост, защото Бог е справедлив (Траге 1991, 182; Николова 1993, 104). Това разбиране за греха, макар и библейско, в известен смисъл се разминава с интерпретацията, която правят византийските отци за греха. На Изток църковните автори и отци не говорят за греха като за вина, наказание и последвалото го заслужено Божие възмездие, а по-скоро като за болест, която се лекува от „Лекаря на душите и телата“.

Грехът променя свободата на човека, тласка го към зло и погибел, за това св. Августин съзира единствения изход в това „да не желая това, което желаех и да желая това, което Ти желаеше“ (Траге 1991, 254; Николова 1993, 143). В това се състои и самата свобода според св. Августин — подчиняване на човешката воля на Божията. В този смисъл трябва да се схваща и възгледа на Августин за предопределението. Като се има предвид това, като че ли по-ясно изпъкват разликите между учението за предопределението на Августин и това на Калвин.

Учението за прародителския грях и последиците от него са в пряка връзка с учението на св. Августин Ипонски за свободата на волята и благодатта Божия, които в голяма степен се оформят вследствие от спора му с британския монах Пелагий от началото на пети век. Според Пелагий Адам бил създаден смъртен. Неговата смъртност и тлението на човешкото

³ Траге 1991, 334 „Da quod jubes, et jube quod vis“; Николова 1993, 185.

естество не са следствие на греха. Първородният грях не довежда до наследствено тление на човешкия род, тъй като смъртта е една естествена необходимост. Не съществува наследствена вина и тление поради греха и затова на човешкото естество не е присъщо нито добро, нито зло. Когато човек извършва зло — то се явява злоупотреба със свободната воля. След като Пелагий отрече наследствеността на първородния грях за човешкия род и влиянието му върху човешката природа, той можел да допусне, че човек е способен със свои собствени сили, без чужда помощ да заслужи светостта и благодатта. Така че, според неговото учение, етичният живот на човека е автономен и той е способен сам със свои сили да спечели своето спасение и Царството небесно, не е невъзможно и без Божията помощ да напредне във всяка добродетел (Вж. Migne 1865b, 343; Κουτάκης 2004, 32). Отричайки последиците на първородния грях върху потомците на Адам, Пелагий в известна степен отричал изкуплението на човешкия род от Господ Иисус Христос. Според него човекът може, ако иска, и да не греши. Той има свобода да се определя към доброто или към злото. За кръщението на децата Пелагий разсъждавал по следния начин: тъй като няма наследствен грях и човешкото естество е добро, то децата не трябва да се кръщават, понеже личните грехове се проявяват чак в съзнателна възраст, когато човек със своята свободна воля може да се склони към извършването на грях (Plinval, 1998, 1075; Datrino 2000, 32; Мейндорф 1982, 237; Chilikov 2007, 168). На Третия вселенски събор през 431г. в Ефес учението на Пелагий било осъдено като ерес наравно с това на Несторий.

Както става често във воденето на догматически спорове и заемането на диаметрално противоположни позиции се стига не само до крайности, но и до допускане на грешки и от двете страни. Подобна е ситуацията и при св. Августин Ипонски и Пелагий. Въпреки че св. Августин на базата на своя опит се опитал да защитава православното учение, той също допуснал грешки, които през следващите векове ще доведат до появата на нови грешки и ереси. Подобно на Пелагий и св. Августин достига до някои неправилни изводи. Според него Адам бил създаден безсмъртен, но първородният грях го направил смъртен и повредил духовната природа на цялото човечество. Грехът на прародителите е наследствено зло, което се предава на човечеството и чиито последици са смъртта, тлението, загубването на свободата, която човекът имал в рай (Вж. Migne 1841a, 1235–1236; 1241–1242, 1295), така че той изпаднал в това странно състояние на безсилие на волята, когато тя не може да желае доброто, но не го желае затова защото го не иска (Таре 1991, 240). Вследствие греха на първия човек всички хора станали носители на греха, целият човешки род-маса от погиващи („massa perditionis“) (Вж. Migne 1865b, 40). Човешката природа била изменена до такава степен, че в нея не останала дори капка добро. Ако все пак човек прави добро-то е плод и резултат

единствено на благодатта, която действа в човека, тъй като Христос е изкупил всички от властта на дявола, греха и смъртта. Сам по себе си, само със своята свободна воля, човек не може да върши нищо добро, защото грехът се намира не във волята на човека, а в самата му природа. Затова ако, въпреки всеобщата развала на човешкия род, на човешкото естество, някои се спасяват, то това са тези, които Бог е предопределил за спасение и избрал от света.

Според св. Августин Ипонски избраните са избрани по благодат, а не заради своите заслуги, а останалите, които не са избрани за тях е възмездието Божие.⁴ Въпреки, че това светителят говори за приемането на вярата от страна на всяка една човешка личност, с подобни мисли прокарва път за Калвиновото учение за предопределението.

Св. Августин оформя учението си за благодатта и свободата главно на базата на своя личен опит. В своите „Изповеди“ (най-доброто и най-известно от Августиновите съчинения) той особено вълнуващо описва своя живот преди и след кръщението му в Христа. Така че твърдението му за спасението на човека, че е преди всичко по благодат Божия е напълно искрено и преживяно от него с много вяра и упование в Бога. Но не е точно библейското, светоотеческото и църковното учение. Ако Пелагий отричал Божията благодат в делото на спасението, то Августин пък в известен смисъл отричал свободната човешка воля и приноса на човека със своята воля и усилия да участва в делото на спасението. Затова и монасите от Адруметския манастир, когато се запознали с Августиновото учение, изпаднали в недоумение и му поставили ребром въпроса: „Къде тогава е мястото на християнската аскеза“? Впоследствие „учителят на благодатта“, както е известен на Запад св. Августин, коригирал в известна степен своето учение, което личи от отговора, който дава в едно от писмата си до монасите от Адруметския манастир. Той им пише, че според него е неправилно мнението на тези, 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“ (Вж. Трапе 1992, 734; Migne 1841b, 969). В този смисъл Ипонският светител пише и в съчинението си „За благодатта и свободата на волята“, адресирано отново към абат Валентин и монасите с него: „Но понеже има такива, които така защитават благодатта Божия, че отричат свободата на човешкия избор, или пък смятат, че когато се защитава благодатта, следва да се отрича свободния избор, погрижих се да се обърна с това послание към Ваша милост... (Вж. Трапе 1987b, 22). Приснопамятният проф. Никос Мацукас от Солунския университет в своето изследване относно богословските възгледи на св. Августин Ипонски

⁴ Вж. Трапе, 1987b, 242...Electio quippe ista gratiae est, non utique meritorum...Caeteris autem qui excaecati sunt, sicut ibi non tacitum est, in retributione factum est.

„Ελευθερία, προορισμός και αιώνια ζωή κατά τόν ιερό Αύγουστινο“ категорично заявява, че се заблуждава всеки изследовател на богословските възгледи на св. Августин, който мисли, че учението му за предоопределението е несъвместимо със свободата на волята⁵. В учението за предоопределението се включва и свободата на волята, с която човек върши или Божията воля, или волята на Дявола (Ματσοῦκα 1992, 157). Св. Августин Ипонски в спора си с Пелагий действително настоява, че Божията благодат зависи само от Бога и е Божий дар, а като дар тя е независима от човешката воля. Бог е Който приготвя жилище за себе си у човека, Който предизвиква действията на човека, неговото взаимодействие и синергия, откликване на Божията воля и съгласуване с нея. Човек се моли, защото в него е Божията благодат, която го подтиква към това и така той може да пази Божиите заповеди (Трапе 1981, 436). Тълкувайки евангелския текст от Ин. 15, 5: „без Мен не можете да правите нищо“ св. Августин обяснява, че когато Бог награждава добродетелите ни, всъщност награждава своите дарове, които ни е дал, защо всичко добро, което прави човек е Божий дар, всяка добродетел е Божията благодат у човека: самите наши добродетели са Негов дар (Вж. Трапе 1992, 734; вж. повече в Παταδόπουλου 2008, 485–486).

2. Христология и мариология

2.1. Триадологически предпоставки на христологическите възгледи на св. Августин Ипонски

Съвременното римокатолическо учение за пресвета дева Мария се е обособило като отделна наука „мариология“, но при богословието на св. Августин тя е както при гръцките отци във връзка с христологията или част от христологичните им възгледи. В действителност св. Августин не говори толкова много за Христос, колкото за Троицата, христологичните му възгледи, както и тези за пресветата дева не са развити така добре и обстойно, както триадологичните. Богословската дейност и творчество на св. Августин са пряко свързани с пастирската му работа и служение, през време на което той се противопоставя преди всичко на манихейската ерес, донатистите, арианите и пелагианите. Става ясно защо христологичните възгледи на светителя, не са така съдържателни и обстойни както примерно триадологичните. Разбира се, христологията е пряко свързана с триадологията, дотолкова доколкото учението за Господ Исус Христос е учението за второто Лице на пресвета Троица — Въплътеното Слово Божие. В този смисъл може да кажем, че новъведените римокатолически догмати относно Божията майка са свързани не само с христологичната проблематика, но и с триадологичната. Арианската ерес през четвърти

⁵ Вж. Трапе 1988а, 376; Migne 1841с, 437: Hoc est duas societates hominum: quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum Diabolo; Ματσοῦκα 1992, 156.

век е не само христологична ерес, но и триадологична. Ако римокатолическата църква обнародва публично в нов догмат учението си за това, че пресвета дева Мария е съизкупителка заедно с Христос, това ще бъде не само христологична ерес, но и триадологична, защото не само, че девата се откъсва от принадлежността ѝ към човешкия род, но се издига до пиедистала на божеството и по този начин се руши троичната догма.

Св. Августин Ипонски следва западната традиция, въведена още от Тертулиан, който говори за едно Божество в три лица: една божествена същност и три божествени лица. Но самият св. Августин изповядва, че не разбира добре (поради недобрния си гръцки език) значението на гръцкото богословие, което говори за една същност и три Лица $\mu\acute{\iota}\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\ \tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ и предпочита да употребява за лица *personae* (Вж. Трапе 1987, 248–250). Тъй като латинско говорящите не правили разлика между употребата на термините $\pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu$ и $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$, обозначава ипостасис ($\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$) с *persona*, което отговаря на гръцкото $\pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu$ и по този начин може да изповядва троичния догмат, така както се прави от неговите съвременници на Запад, следвайки латинските отци: „*una essentia vel substantia, tres personae*“ (Вж. Трапе 1987, 306; Migne 1841d, 939). Същевременно с това, обаче говори и пише за произхождането на Светия Дух от Отец и от Син. Св. Августин приема станалото във времето изпращане на Дух Свети от Сина като за ставащото вечно изхождане на Духа от Отца и Сина. Впоследствие приема Отца и Сина за единно начало, от което произхожда Духът⁶. Подобно на латинските отци и западните църковни писатели, за св. Августин Бог е преди всичко Един и от това единство той богословства за трите Личности или трите Божествени Лица, като внимава да не отъждестви $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ с $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$, той приема, че Божествените Лица са отношения. Да се изразят в Троицата собствените и отличителни свойства на всяко от Лицата означава да се изразят техните взаимоотношения. Отец и Син те се наричат „не по същност, а по съотношение и това отношение не е случайно свойство, защото то е неизменно⁷. Според гръцките отци, обаче Лицата в Пресветата Троица изразяват Божествените взаимоотношения и се различават по своя произход и начало, което е Бог Отец; Синът се ражда от Отец, а Духът изхожда от Отец (Фокин 2002, 152). Докато богословието на св. Августин нарушава монархията на Бог Отец; Дух Свети произхожда от Отец, Който е начало на Духа, но и от Сина, чрез Който ни се дарява, като Отец и Син не са две начала за Светия Дух, а едно начало⁸.

⁶ Вж. Трапе 1987, 258; Migne 1841d 42, 921: *fatendum est patrem et filium principium esse spiritus sanctus, non duo principia, sed sicut pater et filius unus dominus, sic relative ad spiritus sanctus unum principium*

⁷ Трапе, 1987, 240; Migne 1841d, 914: *non est tamen diversa substantia, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens quia non est mutabile.*

⁸ Вж. Трапе 1987, 258; Migne 1841d 42, 921: *non duo principia, sed sicut Pater et Filius unus*

По този начин св. Августин смесва изпращането на Светия Дух в света чрез Сина, заради Сина, което става във времето с вечното изхождение на Светия Дух от Отец, Който е едно начало. Тази грешка на св. Августин е развита в учението на римокатолическата църква за Филиокве. По този начин сгрешената триадология води до сгрешена христология.

2.2. Христологически възгледи на св. Августин Ипонски

Изкуплението и спасението на човека са свързани пряко и непосредствено с личността на Господ Иисус Христос. Въплъщението на Словото поставя началото на процеса на спасението на човека. Като тълкува началните думи на евангелието според св. Йоан Богослов, св. Августин изповядва, че „Словото стана плът“ (Ин. 1, 14), „за да бъдем закърмени ние, младенците, от Твоята мъдрост, чрез която всичко си създал“ (Вж. Трапе 1992, 206; Николова 1993, 119). Приемането на плът от Бог Слово, което св. Августин характеризира с характерния за западната богословска мисъл израз „*incarnatio*“ е предпоставка за пълната човешка природа в Богочовека Христос. Въплътеното Слово има пълна човешка природа, защото „чудотворното Му рождение е от девица (Трапе 1992, 208), от която получава както тяло, така и разумна душа. Св. Августин посочва грешката на Аполинарий, който отричайки душата, (*νοῦς*) в Христа Спасителя, отричал пълнотата на човешката му природа. Ипонският светител изповядва „в Христос целият човек, не само тялото на човек, или пък душата заедно с тялото, но лишена от разума“ (Трапе 1992, 208), но пълнотата на човешката природа. Божието слово не се е преобразувало в човек, а е станало човек, възприело е в себе си човешката природа, без да престава да бъде Бог. В личността на Бог Слово има единство на човешката и божествената природа. Той е Бог, поради причината на възприемащото божество и е човек поради възприетото човечество, въпреки това нито едното, нито другото (нито божественото естество, нито човешкото естество) се изменя от това възприемане (Трапе 1987а, 281). Бог Слово, възприел човешкото естество, остава в единство с Божеството и равен на Отца. Всеки вярващ в Христос става едно с Него, участва в единството на тялото Христово. Не само сме станали християни (с тайнството на кръщението), казва св. Августин, но сме станали самият Христос“ (Трапе 1985а, 494). Подобно на единството на Отец и Сина, всеки един кръстен християнин става едно с Христос, „защото Христос не е само в главата или само в тялото, но целият Христос е в главата и в тялото (Вж. Флоровски 2003, 81; Ceriotti 2009, 69–70). Еклисиологията при св. Августин е на основата на христологията, така както при богословието на св. апостол Павел и на св. Йоан Златоуст.

Според проф. Стилианос Пападопулос св. Августин Ипонски има в известен смисъл проблематична христология, понеже „няма ясен възглед по отношение формата на единството на двете естества у Христос“ и има опасно смесване, защото докато говори за единство на лицата (в Троицата) въвежда едното Лице на Христос, което се състои от две естества“ (Παλαδόπουλος 2008, 481). Това не е точно така, защото, въпреки че не владее гръцки език, св. Августин изповядва правилно христологичния догмат по отношение на единството на двете природи в Господ Исус Христос и няколко десетилетия преди четвъртия Вселенски събор в Халкидон (451) се доближава много до христологическото вероопределение съставено от отците на събора, както и до богословието на гръцките отци като например св. Григорий Нисийски, св. Григорий Богослов и св. Йоан Златоуст. Ипонският светител говори и пише за Господ Исус Христос — Въплътеното Слово, че е „една Личност, Която се състои от две естества“ (Вж. Трапе 1985b, 1374; Migne 35, 1886). За отците, които живеят и творят преди събора в Халкидон е в рамките на допустимото да имат христология, която не е абсолютно една и съща с тази от Халкидонското вероопределение. Христологичният проблем на св. Августин е всъщност по-скоро в разбирането за единството на естествата, при което човекът се съединява с божия Логос homo in unitate personae coniunctus est Deo човек се съединява с Бога в единството на личността (Вж. Трапе 1987a, 552), казва св. Августин Ипонски и по този начин се доближава до проблематичните христологически възгледи на Антиохийската богословска школа през четвърти век. Coniunctus est на св. Августин е сходно със смисъла и значението на богословската терминология на Теодор Тарсийски и Теодор Мопсуестийски, които изразяват единството на двете природи в личността на Въплътеното Слово със συνάφια, а не с ἕνωσις. Според епископа на Мопсуестия съвършената природа трябва да съществува в конкретна личност, затова на човешката природа в Христа отговаря конкретна човешка Личност. На божествената природа — божествена личност. Синът Божий се е съединил със Сина Давидов, като това съединение се е осъществило още при зачатие на Му в утробата на Мария. Така Синът Давидов станал храм на Словото (Вж. Migne 1859, 976–977). По този начин Теодор Мопсуестийски отрича ипостасното единство в Богочовека и възприема етичното единство на Диодор Тарсийски, като изповядва „счетаване по благодат“ в една личност, в едно лице (ἐν πρόσωπον) (Там, Коев, 1968, с. 97–98). Св. Августин Ипонски казва в своя трактат „За Троицата“, че в евангелския пасаж от пролога на св. Йоан Богослов „И Словото стана плът и живя между нас, пълно с благодат и истина, и видяхме славата Му, слава като на Единороден на Отца“ (Ин. 1, 15) разбира под Слово истинският Син Божий, а „по плът, казва св. Августин, аз признавам истинския син Човешки, и двамата заедно съединени в една Личност на Бога и Човека, чрез неизразимата щедрост на благодатта“ (Вж. Трапе 1987a, 552). Някои

изследователи мислят, че единството, за което говори св. Августин, в известна степен е сходно с етичното единство на антиохийците, което отново става по благодат, а не по същност (Вж. Παπαδόπουλου 2008, 481–482). Това обаче не означава в никакъв случай, че св. Августин Ипонски говори за етично единство на двете природи в Господ Иисус Христос (Παπαδόπουλου 2008, 382). Св. Августин Ипонски не разбира Въплъщението на Божественото Слово само като благодатно вселяване на Бог Слово в човека Христос или като благодатно съединение, или като съединение, което е станало с неизразимата щедрост на благодатта⁹, а като реално единство на двете естества в едната личност на Богочовека. Подобно на антиохийците говори за благодатно съединение, но има предвид единството на двете природи в Господ Иисус Христос.

3. Учение за св. Дева Мария

3.1. Богомайчинството на Девата.

Изповядването на единството на двете естества в Господ Иисус Христос е основа на православната вероизповед за Богомайчинството на Девата. Ако св. Августин Ипонски разбира единството на двете естества по някакъв различен начин от православната вяра, той не би имал и католическата вероизповед за това, че Девата е Божия майка, че е Θεοτόκος, „Dei genitrix“, но понеже изповядва единството на двете природи в едната личност на Въплътеното слово, то изповядва и православното учение, че девата е Богородица. Тя не би била Богородица, ако Христос не е Бог и не е човек. Цялата Троица участва в събитието на Въплъщението; Троицата, казва св. Августин, твори човешкия образ във втората Божествена ипостас в Сина чрез дева Мария¹⁰. Словото се въплъщава, Бог приема човешка природа, издига смирен дом от нашата кал, казва св. Августин (Вж. Трапе 1991, 206; Николова 1993, 119) и затова девата е майка на нашия Господ Иисус Христос, тя е Богородица.

Съборът в Ефес, на който е обнародвано и въведено в употреба наименованието Богородица става една година след смъртта на светителя през 430г., но това не обяснява достатъчно ясно защо св. Августин не нарича директно девата, че е Богородица „Dei genitrix“, както правят това други от отците на църквата през този период. Богословието на св. Кирил Александрийски не е толкова в защита на самия термин Богородица, колкото в защита на ипостасното единство на двете природи в едната личност на Въплътеното Слово. Несторий отричал този догмат на вярата и затова не приемал девата да бъде наричана Богородица, като допускал, че дори да е

⁹ Вж. Трапе 1987, 552; Migne 1841d 42, 1033: unam personam Dei et hominis ineffabili gratiae largitate conjunctum.

¹⁰ Вж. Трапе 1987, 96; Migne 1841d 42, 857: ex virgine Maria Trinitas operata est sed solius Filii persona est, visibilem namque Filii solius personam invisibilis Trinitas operata est.

наричана Богородица то не е в смисъл, че е родила Въплътеното Слово, а човека Христос. Св. Августин напротив, въпреки че не нарича девата Богородица, а Майка на Господ Иисус Христос, има православно разбиране за единството на двете природи в Христос и затова индиректно изповядва девата за Божия майка. По същия начин изразяват отношението си към Божията майка и други от отците на църквата преди събора в Ефес през 431г., но най-голямо сходство има между христологията и мариологията на св. Августин Ипонски и св. Йоан Златоуст от отците на Изток и между св. Августин и св. Амвросий Медиолански от отците на Запад. По подобен на Златоуст начин св. Августин защитава и човешкото естество на Господ Иисус Христос, което приема от своята майка, защото ако тя не му е дала истинско човешко естество цялото спасение на човека и света е недействително. „Ако е недействителна майката (т.е. ако девата не е дала действителната човешка природа, каквато тя самата има - ск.м.) тогава е недействително и тялото (човешката природа, която придобива Словото от девата - ск.м.), недействителна е смъртта, недействителни са раните от страданията и белезите от Възкресението (на Господ Иисус Христос) (Вж. Траге 1985а, 198). Девата дава човешката природа на Въплътеното Слово, става майка на Богочовека Христос и затова е Богородица — става майка на Този, Който винаги е съществувал и приема човешката природа за спасението на човека и света. Св. Августин не нарича девата Богородица, но христологията му е единство на двете природи в Христос и по един своеобразен начин изразява христологическата мисъл на св. Григорий Богослов: „получавайки това което не е бил, без да губи това което е бил“ (Вж. Траге 1984, 14; Migne 1865а, 1074).

По отношение на Богородичния догмат св. Августин Ипонски има сходни виждания и с един от късните византийски отци — св. Григорий Палама и с още един от ранните латински отци — св. Лъв папа Римски. Преди Девата да зачене Христос в своята утроба, Го зачева в ума¹¹, казва Ипонския светител.

Св. Григорий Палама развива тази идея, като посочва Божията майка за първия монах исихаст и като пример за придобиването на умната молитва и пребиваване в единство със Словото. (Хрїстоу 1986, 260сл)

3.2. Приснодевство и святост на майката на нашия Господ Иисус Христос

Догматът за Богомайчинството на „благословената между жените“ е свързан с догмата за нейното приснодевство. Тя е винаги дева, защото е родила нашия Спасител Богочовека Иисус Христос¹². Св. Августин Ипон-

¹¹ Вж. Траге 1984, 240; Migne 1865а, 1074 et Christum prius mente quam ventre concipiens — „... и зачевайки Христос по-напред с ум, отколкото с утроба“.

¹² Вж. Траге 1984, 30; вж. още Migne 1865а, 1005 „ражда по един чуден начин“, казва св. Ав-

ски защитава приснодевството на Божията майка от своите съвременници мирянинът Елвидий и римският монах Ювиниан, които твърдели, че девата е имала и други деца освен Спасителя Господ Иисус Христос (Вж. Covolo, Serra 2009, 315; Charamsa 2012, 90). Ювиниан и неговите последователи слагали равенство между брачния и девствения живот, като отричали девството на Божията майка в брака, затова св. Августин пише против тях съчинението си „За свещеното девство“. В своите слова той изповядва православната вяра в приснодевството на Божията майка, която е дева преди да зачене своя Божествен Син, в момента на зачатие и след раждането пак остава дева¹³. И още: Бидейки дева Го зачева, носи Го в утробата си и продължава да бъде дева и остава винаги дева (Вж. Трапе 1982, 28; Migne 1865a, 343).

Св. Августин продължава линията на развитие от западните отци на църквата относно личността на дева Мария. Пръв св. Юстин Философ прави паралела Ева — Мария, след него св. Иринеи Лионски продължава тази богословска идея подобно на паралела Адам — Христос на апостол Павел, като говори и за това, че девата е майка на цялото човечество. В богословието на св. Августин може да се говори за връзка между еклисиологията, сотириологията и христологията, като личността на Божията майка е тази, чрез която Христос идва в света и спасява човека. Тя е Негова майка и майка на цялото човечество, затова се оприличава на църквата. Св. Августин нарича девата „майка на Неговите членове, които сме ние (кръстените в Христос)“ (Вж. Трапе 1978, 80). В този смисъл пресветата дева се оприличава на църквата, както Ева е майка на цялото човечество, така и дева Мария е майка на всички кръстени в Христос; Както Христос приема плът от девата, така и Неговите членове (всички кръстени в Христос) трябваше да се родят от дева, която е църквата¹⁴.

Божията майка е църквата, защото чрез нея започва новият живот за родените в Христос. „Дева Мария, казва св. Августин Ипонски, предшества църквата като неин образ“ (Вж. Трапе 1982, 478 Слово 72А, 8). Както дева Мария не губи своето девство, въпреки че ражда Богочовека Христос, така и църквата е дева, защото ражда Христовите членове и по този начин църквата е подобна на Божията майка. Тя ражда Христовите членове и същевременно е дева¹⁵. В своето второ послание до Коринтяните

густин.

¹³ Вж. Трапе 1982, 28; Migne 1865a, 343. В друго свое Слово светителят казва още: „Concipiens virgo, pariens virgo, virgo gravida, virgo feta, virgo perpetua“ Трапе 1984, 12 (Слово 186, 1).

¹⁴ Там, ...sed plane *mater membrorum eius*, quod nos sumus, quia cooperata est charitate, ut fideles in Ecclesia nascerentur, quae illius capitis membra sunt: corpore vero *ipsius capitis mater*. Oportebat enim caput nostrum propter insigne miraculum secundum carnem nasci de virgine, quo significaret membra sua de virgine Ecclesia secundum spiritum nascitura.

¹⁵ Вж. Трапе 1984, 212; Migne 1865a, 1074: „Et virgo est, et parit; Mariam imitatur, quae Dominum peperit. Numquid non virgo sancta Maria et peperit, et virgo permansit? Sic et Ecclesia et parit,

апостол Павел говори за това, че църквата е дева: „сгодих ви за едничък мъж, за да ви представя на Христа като чиста девица (2 Кор. 11, 2). Апостол Павел нарича църквата дева, обяснява св. Августин, не защото счита, че в нея са само тези които са девствени по тяло, но защото иска всички да имат непорочно сърце. Църквата, подражавайки на майката на своя Господ, продължава св. Августин, е едновременно и майка и дева по дух (Вж. Migne 1865a, 1010–1011). Този възглед на св. Августин е в известна степен сходен и твърде близък с този на св. Йоан Златоуст, който говори за това, че църквата е дева и че девството е духовно състояние (Migne 1862a, 537; Migne 1862b, 295–296).

Светостта на Божията майка е безспорна за св. Августин, девата е без петно и без грях. В основата на нейното духовно състояние и на нейната святост е това, че е родила Бога и заедно с това нейното смирение. Смирението и радостта на девата от това да бъде ученичка и последователка на Господ Иисус Христос е последица от това че тя е Негова майка¹⁶.

Преводът на св. Йероним Стридонски, който използва римокатолическата църква и на който се позовава св. Августин Ипонски, привежда известния пасаж от архангелския поздрав на Божията майка: „радвай се благодатна, Господ е с теб“ (Лк. 1, 28), като: „радвай се пълна с благодат“; по този начин се обяснява и липсата на прародителския грях у девата. „Без съмнение, казва св. Августин, тя е наречена пълна с благодат и, че е намерила благодат у Бога, защото е станала майка на своя Господ и на Господа на всички“ (Вж. Migne1841b*, 250). Това е причината, поради която, според св. Августин девата е чужда на всеки грях. Тя е напълно свята, без каквото и да е петно на греха, защото е станала майка на нашия Спасител Иисус Христос, а не само, както мислели пелагианите, поради своята воля и със своите усилия. Божията майка е победила греха, защото е родила, Този, Който е бил без никакъв грях¹⁷. Св. Августин говори тук за личната святост на девата, но това място се използва от римокатолическото богословие в подкрепа на тезата, че е учил за непорочно зачатие на св. дева Мария, а именно че е била чужда на прародителския грях (Covolo, Serra 2009, 316; Charamsa 2012, 98; Trape 1988b, 59–67, Meo, De Stefano 1988, 678). В полемиката си с пелагианите св. Августин говори за личната святост

et virgo est. Et si consideres, Christum parit: quia membra ejus sunt, qui baptizantur. *Vos estis*, inquit Apostolus, *corpus Christi e membra* (1Cor 12, 27). Si ergo membra Christi parit, Mariae simillima est“

¹⁶ Вж. Trape 1982, 476 „et ideo plus est Mariae discipulam fuisse Christi, quam matrem fuisse Christi: plus est, felicius est discipulam fuisse Christi, quam, matrem fuisse Christi“.

¹⁷ Вж. Trape 1981, 428; Migne1865b, 267: Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem — unde enim scimus quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum? Hac ergo Virgine excepta, si omnes illos sanctos et sanctas, cum hic viverent, congregare possemus et interrogare utrum essent sine peccato, quid fuisse responsuros putamus?

на девата и за липсата на греха у нея. Спорът на св. Августин с Пелагий е относно благодатта и свободата на волята. Действително Пелагий отрича влиянието на прародителския грях върху човека и счита, че не е невъзможно да се спаси със своите собствени усилия. Пелагианите не отричали светостта и девството на Божията майка, а по-скоро твърдели, че тя е осветила преди всичко благодарение на своята свободна воля и нравствен живот. Ето защо св. Августин застъпва тезата за пълното освещаване на девата от Божията благодат, без да твърди, че е освободена от прародителския грях. Още повече в конкретния текст е се разбира, че св. Августин говори за личната безгрешност на Божията майка, тъй като прави сравнение с личните грехове на останалите старозаветни праведници и изобщо не става дума за значението на прародителския грях. Както вече видяхме, учението на св. Августин относно прародителския грях е, че всички са под неговото влияние и последиците му се простират върху целия човешки род (Вж. Траге 1988а, 244). Прародителският грях у девата не изличава нейната свобода, чрез която тя участва в процеса на спасението на човека. Със своята свободна воля девата казва „да“ на Боговъплъщението, с нея се освещава и нравствено извисява над всички твари, но остава едно от сътворените Божии създания, Майка на Богочовека Христос. Стремещт да се препише на девата липса на прародителския грях поставя под съмнение единството на двете природи у Господ Иисус Христос, а оттам и спасението и изкуплението на човека и света. Смесът, който известни западни изследователи придават на цитирания абзац от съчинението на св. Августин, е изваден от контекста на светителя и подменя учението му. Със сходен проблем се сблъскваме и при друго съчинение на св. Августин, където отново има превратна и неправилна интерпретация на думите му. Нещо повече, цитираното от много изследователи място от съчинението на св. Августин „Против Юлиан (Contra Iulianum 4, 22), според които Ипонският светител излага възгледа си в полза на догмата за непорочното зачатие на св. Дева Мария, в същността си е точно обратното. Св. Августин говори за възраждащата благодат на Духа относно светата дева: *Non trascribimus diabolo Mariam conditione nascendi; sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi*¹⁸. Св. Августин говори за *gratia renascendi* само когато говори за очистиането с тайнството на светото кръщение, което всъщност ни омива от всеки грях.

3.3. Св. Августин и развитието на римокатолическата мариология

Въпреки посочените вече грешки в богословските възгледи на св. Августин Ипонски, неговото учение за пресвета дева Мария е православно и в същността си не се отличава по нищо от църковната традиция както на Изток, така и на Запад, която през четвърти и пети век няма ясно

¹⁸ Вж. Migne1865c, 1418; вж. текстовете на Charamsa 2012, 101; Gharib 1990, 332.

обособени различия. През следващите столетия обаче, учението за Божията майка на Запад търпи развитие. Приети са нови догми на римокатолическата църква, което е в съгласие с тяхното учение за развитието на догматите, но не и с църковната традиция на Изток. Първият нов догмат на римокатолическата църква относно майката на Спасителя е догмата за непорочно зачатие на пресвета Богородица, който отрича прародителския грях у девата. Въпреки че св. Августин не говори за подобно учение, то му се приписва, така както и на някои източни църковни отци. Христологията на св. Августин има известно сходство с тази на св. Йоан Златоуст, както и антиохийския подход към Писанието, затова приписването на учението за непорочно зачатие на девата на св. Августин е неприемливо и странно. Корените на това учение са доста по-късни-то се появява едва през IX в., когато прониква в Италия, а после и в Англия първо като литургически празник, основата на който е източния празник зачатие на Божията майка, който обаче има друг смисъл. Дунс Скот е „учителят (докторът) на непорочното зачатие на девата“, който формулира вярата на римокатолическата църква относно липсата на прародителския грях у Божията майка. Това учение е прието като догмат през 1854г. с булата *Ineffabilis Deus* на папа Пий IX. То дава повод да бъде приет и следващия Богородичен догмат относно възнесението на пресвета дева Мария с тяло и душа в небесна слава от папа Пий XII през 1950г. На пръв поглед този втори нов Богородичен догмат е сходен с учението запазено в преданието на православната църква за Успението на Божията майка и нейното възкресение и вземане на небето. В същността си обаче новият католически догмат се различава от православното предание. Църковната традиция на Изток винаги е говорила за това, че девата е претърпяла смърт, докато римокатолическият догмат не споменава и дори не признава успението на Божията майка, която, след като не е носител на прародителския грях, заради своите особени заслуги, е и неподвластна на смъртта. И двата нови догмата са опасни с това, че внасят ново учение в църквата, което откъсва девата от принадлежността ѝ към човешкия род и я поставят на пиедестала на божеството. Те са основа и за трети догмат, който римокатолическата църква подготвя да провъзгласи през следващите години, а именно, че девата е „съзкупителка“ на Христос (Вж. Miravalle 2003, 22–75сл). Тя е без прародителски грях, възнесла се в слава на небето с душа и тяло, икона на Троицата и съзкупителка на Христос в делото на спасението на човешкия род. Това учение е чуждо на църковната традиция, чуждо на ранните латински отци на Запад, чуждо и на св. Августин Ипонски, който в голяма част поставя основите на съвременното римокатолическо богословие.

Заклучителни думи

Личността и богословските възгледи на св. Августин Ипонски имат огромно значение за църквата на Запад, както през V век, така и след него. На Изток, поради допуснатите догматически грешки, към него се отнасяме с църковно и богословско „недоверие“, предела на което е неговото признание за „блажен“ вместо „свети“, сякаш св. Августин не е свят и не е отците на църквата живели и творили на Запад. Той може и да е допуснал известни неточности и грешки, но през следващите векове след смъртта му има признанието от църквата, както на Запад, така и на Изток, като за свети отец. Грешките, които допуска относно троичния догмат и учение за свободата и благодатта не са повлияли на неговата мариология, но са повлияли в немалка степен за развитието на римокатолическото богословие в оказаните от него посоки. Св. Августин Ипонски не споделя римокатолическото учение за липсата на прародителския грях у девата и, както видяхме възгледът му за свободата и благодатта в различните му съчинения и в различните периоди от живота му е различен от пълното отричане на свободната човешка воля, до признаването ѝ в делото на човешкото спасение. Това не се отнася до учението му за девата. През целия си живот св. Августин изповядва богомайчинството, приснодевството и светостта на „благословената между жените“, без нито да отнема или намалява достойнствата и прерогативите ѝ, нито да ги превишава и да я отделя от принадлежността ѝ към човешкия род.

Литература

- Ceriotti, G. (2009). *Unita di Cristo secondo san Agostino*, Roma, Citta Nuova.
- Charamsa, K. (2012). Temi e principi della dottrina mariana di Sant'Agostino d'Ippona. In: *Alfa Omega*, XV, №1.
- Chilikov, S. (2007). St. John Cassian and the orthodox teaching of the divine grace, *Соборност*, 1.
- Covolo, E. D., Serra, A. (2009). *Storia della Mariologia* (tom 1). Roma: Citta Nuova.
- Dattrino, L. (2000). *Giovanni Cassiano, Conferenze ai monaci*. Roma.
- Gharib, G. (1990). *Testi Mariani del primo millennio* (tom 3). Roma: Citta Nuova.
- Plinval, G. (1998). Pelagio e il pelagianesimo. In: *Enciclopedia Cattolica*, IX. Roma.
- Коев, Т. (1968). *Догматическите формулировки на първите четири Вселенски събора*. София.
- Κοντάκης, Χ. (2004). *Αι εν τη Δύσει διατυπυθείσαι διδασκαλῖαι περί σοτηρίας (Πελάγιος, Αυγουστίνος, Ιωάννης Κασσιανός)*. Θεσσαλονίκη.
- Мейндорф, Й. (1982). *Введения в святоотеческое богословие*. Нью-Йорк.
- Ματσούκα, Ν. (1992). *Μυστήριον ἐπί τῶν ἱερῶσ κεκοιμημένων καί ἄλλα μελετήματα*. Θεσσαλονίκη: Πουρναρά.
- Meo, S., De Fiores, S. (1988). *Nuovo dizionario di mariologia*. Torino.
- Miravalle, M. (2003). *Con Gesù, La storia di Maria Corredentrice*. Casa mariana, Editrice, Frigento.
- Migne, J. P. (1862a). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 48. Paris.
- Migne, J. P. (1862b). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 49. Paris.
- Migne, J. P. (1859). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 66. Paris.
- Migne, J. P. (1900). *Patrologiae Cursus completus Series Graeca*, 102. Paris.
- Migne, J. P. (1841a). *Patrologiae Cursus completus Series Latina*, 32. Paris.
- Migne, J. P. (1841b). *Patrologiae Cursus completus Series Latina*, 33. Paris.
- Migne, J. P. (1841b*). *Patrologiae Cursus completus Series Latina*, 40. Paris.
- Migne, J. P. (1841c). *Patrologiae Cursus completus Series Latina*, 41. Paris.
- Migne, J. P. (1841d). *Patrologiae Cursus completus Series Latina*, 42. Paris.
- Migne, J. P. (1865a). *Patrologiae Cursus completus Series Latina*, 38. Paris.
- Migne, J. P. (1865b). *Patrologiae Cursus completus Series Latina*, 44. Paris.
- Migne, J. P. (1865c). *Patrologiae Cursus completus Series Latina*, 45. Paris.
- Николова, А. (1993). *Свети Аврелий Августин, Изповеди*. София.
- Παπαδοπούλου, Σ. (2008). *Αυγουστίνος Ιππώνος (430) Ὁ μέγιστος ἐκκλησιαστικὸς Πατέρας τῆς Δύσεως, Θεολογία Ἐξαμηνιαίων Ἐπιστημονικόν περιοδικόν*, 79. Αθήναι.

- Trape, A. (1978). *Opere di sant Agostino, Matrimonio e verginita (La santa verginita)* (vol. VII\1). Citta nuova Editrice Roma, edizione latino–italiana.
- Trape, A. (1991). *Opere di sant Agostino, Le Confessioni* (vol. I). Citta nuova Editrice Roma, edizione latino–italiana.
- Trape, A. (1981). *Opere di sant Agostino, natura e grazia* (vol. XVII\1). Citta nuova Editrice Roma, edizione latino–italiana.
- Trape, A. (1982). *Opere di sant Agostino, Discorsi* (vol. XXX\1). Citta nuova Editrice Roma, edizione latino–italiana.
- Trape, A. (1984). *Opere di sant Agostino, Discorsi* (vol. XXXII\1) Citta nuova Editrice Roma, edizione latino–italiana.
- Trape, A. (1988a). *Opere di sant Agostino, La citta di Dio* (vol. V\2) Citta nuova Editrice Roma, edizione latino–italiana.
- Trape, A. (1987a). *Opere di sant Agostino, La Trinita* (vol. XXX\1) Citta nuova Editrice Roma, edizione latino–italiana.
- Trape, A. (1987b). *Opere di sant Agostino, Grazia e liberta (La predestinazione dei santi; La grazia e il libero arbitro)* (vol. XX). Citta nuova Editrice Roma, edizione latino–italiana.
- Trape, A. (1992). *Opere di sant Agostino, Le Lettere*. Citta nuova Editrice Roma, edizione latino–italiana.
- Trape, A. (1985a). *Opere di sant Agostino, Commento al vangelo e alla prima epistola di san Giovanni* (vol. XXIV\1). Citta nuova Editrice Roma, edizione latino–italiana.
- Trape, A. (1985b). *Opere di sant Agostino, Commento al vangelo e alla prima epistola di san Giovanni* (vol. XXIV\2). Citta nuova Editrice Roma, edizione latino–italiana.
- Trape, A. (1988b). *Sant'Agostino, Maria, dignitas terrae*. Roma: Citta nuova.
- Фокин, А. (2002). Тринитарное учение блаженного Августина в свете православной триадологии IV века, в: *Богословский сборник Православного Свято-Тихоновского Богословского Института*, 9, Москва.
- Флоровски, Г. (2003). *Библия, църква, предание (православно гледище)*. София.
- Flogaus, R. (1998). Palamas and Barlaam revisited: A Reassessment of East and West in the hesychast cotroversy of 14th century Byzantium. In: *St. Vladimir's Theological Quarterly* (vol. 42) New York.
- Χρήστου, Π. (1988). *Γρηγορίου Παλαμᾶ Συγγράμματα Δ*. Θεσσαλονίκη.
- Χρήστου, Π. (1986). *Ἑλληνες πατέρες της εκκλησίας, Αγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ* (τ. 11). Θεσσαλονίκη.

Стојан Чиликов

Пловдивски универзитет „Пајсије Хиландарски“, Филозофско-историјски факултет, Пловдив

Св. Августин Ипонски и његови богословски ставови у вези са развојем римокатоличке мариологије

Ово истраживање подвлачи најважније аспекте учења Светог Августина о Мајци Божјој. У том постављеном контексту, анализиране су и учења овог светог оца о прародитељском греху, благодати и слободној вољи, као и његова тријадологија и христологија. Овакви погледи, према ставу аутора, одговарају православном учењу о Богородици и не слажу се са каснијом средњовековном католичком мариологијом.

Key words: Свети Августин Хипонски, римокатоличка мариологија, Света Богородица, христологија, *Filioque*.

Датум пријема чланка: 10. 10. 2014.

Датум прихватања чланка за објављивање: 18. 11. 2014.