

други за тяхно проклятие, е дело на справедливостта. А това, че милосърдие се дарява само на някои, а не на всички, означава, че Бог не гледа на лице, както е казано в първата част на това съчинение.

Напротивото пък следва да се отвърне, че за да стане добро не бива да се върши зло на провинението: ала заради благото трябва да се налага зло на наказанието.

ОСЕМДЕСЕТИ ВЪПРОС
ОТНОСНО ПРИЧИНАТА
ЗА ГРЕХА ОТКЪМ ДЯВОЛА

Сега трябва да разгледаме причината за греха откъм дявола.

В тази връзка се пита за четири неща:

Първо, дали дяволът е непосредствена причина за греха.

Второ, дали дяволът води към греха като ни убеждава вътрешно.

Трето, дали може да придаде необходимост на съгрешаването.

Четвърто, дали всички грехове стават по дяволско внушение.

РАЗДЕЛ 1

ДАЛИ ДЯВОЛЪТ Е НЕПОСРЕДСТВЕНАТА
ПРИЧИНА ЗА СЪГРЕШАВАНЕТО НА ЧОВЕКА¹

Начева се твърди. Изглежда, че дяволът е непосредствената причина за съгрешаването на човека.

1. Наистина, грехът се състои непосредствено в чувството. Ала в четвърта книга на „За Троицата“² Августин казва, че „приобщавайки се към нас, дяволът ни внушава злонамерени чувства“. А Беда отбелязва в коментара си върху Деяния на апостолите³, че „дяволът увлича душата към чувство-

¹ Cf. S. th., I-II q.75 a.3; De malo, q.3 a.3.

² De Trinitate, IV 12.

³ In Act., 5:3 (PL 92, 952).

то на злост⁴. На свой ред Исидор твърди в книгата „За висшето благо“⁴, че „дяволът изпълва хорските сърца със скрити страсти“. Следователно дяволът е непосредствена причина за греха.

2. Освен това според Иероним⁵ „както Бог е усъвършенствувател на доброто, така дяволът е усъвършенствувател на злото“. Но Бог е непосредствена причина за нашите блага. Следователно и дяволът е непосредствена причина за нашите грехове.

3. Освен това в една от главите на „Евдемова етика“⁶ Философът доказва, че трябва да има някакъв външен принцип за човешкия съвет. Но човек се съветва не само за доброто, ами и за злото. Та както Бог дава добър съвет и с това е непосредствена причина за доброто; така дяволът дава лош съвет на човека, от което следва, че дяволът е непосредствена причина за греха.

Противно на това е обаче доказателството на Августин в първа и трета книга на „За свободното произволение“⁷, че „човешкият ум става роб на непристойното желание не от нещо друго, ами от собствената си воля“. А човекът става роб на непристойното желание именно чрез греха. Следователно причина за греха не може да бъде дяволът, ами такава е собствената ни воля.

Отговарям с думите, че грехът е някакво действие. Затова дадено нещо може да е непосредствена причина за греха по начина, по който някой е пряка причина за определено действие. Това обаче се случва само чрез нещо, което задвижва собствения принцип на въпросното действие. Собственият принцип на греховното действие обаче е волята: понеже всеки грях е по воля. Ето защо пряка причина за греха

⁴ Sent., II 12.

⁵ Contra Iovin., II 3.

⁶ Ethic. Eudem., VII 14, 1248a22.

⁷ De lib. arbitr. I 11; III 1.

може да е само онова, което задвижва волята. А волята, както беше казано по-горе, може да бъде задвижена от две неща: от обекта, както когато се казва, че възприеманото желано задвижва влечението; и от онова, което скланя вътрешно волята да го пожелае. А последното е или самата воля, или Бог, както беше показано по-горе. Само че Бог не може да е причина за греха, както беше казано. Излиза, следователно, че от тази гледна точка единствена човешката воля е пряката причина за греха.

От гледна точка на обекта обаче може да се каже, че волята бива задвижвана от три неща. Първо, от самия предоставен ни обект: както казваме, че храната разпалва желанието на човека да се храни. Второ, от оня, който предоставя или предлага въпросния обект. Трето, от оня, който ни убеждава, че предоставеният обект има смисъл на нещо добро: понеже и в този случай той предоставя в някакъв смисъл собствения обект на волята, какъвто е благо на разума, независимо дали истинно или привидно. В първия случай външно явяващите се пред нас сетивни неща подтикват волята на човека към грях: във втория и в третия случай към грях ни склонява било дяволът, било друг човек, който предлага на сетивата нещо желано или сговаря разума. По никой от тези три начина обаче не става дума за пряка причина за греха: понеже волята не бива задвижвана с необходимост от никакъв друг обект освен от крайната цел, както беше казано по-горе; поради което достатъчна причина за греха не е нито принесената отвън вещь, нито онзи, който я представя пред нас, нито онзи, който ни сговаря. От което следва, че дяволът не е непосредствената и достатъчна причина за греха; а той е причина единствено доколкото ни сговаря или ни предоставя нещо желано.

И тъй, *на първото възражение* трябва да се отговори, че всички тези авторитетни изказвания, както и сходните, които е възможно да бъдат открити, следва да бъдат отнесени към това, че дяволът ни въвежда в грях, внушавайки ни или предоставяйки ни нещо желано.

На второто трябва да се отговори, че въпросната аналогия е валидна, доколкото дяволът е в някакъв смисъл причина за нашите грехове, също както и Бог е по някакъв на-

чин причина за нашите добрини. Само че тя не бива да бъде отнасяна към начина на причиняване: понеже Бог причинява добрините, задвижвайки волята ни отвътре, което дяволът не е способен да стори.

На третото пък следва да се отвърне, че Бог е всеобщият принцип на всяко вътрешно човешко действие: а това, дето волята определя себе си спрямо лош съвет, е непосредствено от нея самата; или от дявола, който я сговаря или ѝ предоставя нещо желано.

РАЗДЕЛ 2

ДАЛИ ДЯВОЛЪТ МОЖЕ ДА НИ ВЪВЕДЕ В ГРЯХ, ПОДСТРЕКАВАЙКИ НИ ОТВЪТРЕ⁸

На второ място се постъпва тъй. Изглежда, че дяволът не е в състояние да въвежда в грях, подстрекавайки ни отвътре.

1. Наистина, вътрешните движения на душата са жизнено действия. Но жизненото действие може да е единствено от вътрешен принцип; такова е дори действието на растителната душа, което е най-низшето сред жизнените действия. Следователно с оглед на вътрешните движения дяволът не е в състояние да подстрекава човека към зло.

2. Освен това според естествения ред всички вътрешни движения се пораждат от външните сетива. Извън естествения ред пък може да действа единствен Бог, както беше казано в първата част на настоящото съчинение. Следователно дяволът е способен да стори нещо във вътрешните движения на човека единствено посредством неща, явяващи се на външните сетива.

3. Освен това вътрешните действия на душата са мисленето и представянето. Нито спрямо едното, нито спрямо другото дяволът може да стори каквото и да било. Понеже, както беше установено в първа част на настоящото съчинение, дяволът не въздейства на човешкия интелект. На представ-

⁸ Cf. De malo, q.3 a.4.

ната способност той изглежда също не е в състояние да въздейства: понеже представните форми, които са по-духовни, са и по-достойни от тези в сетивната материя; а дяволът не е в състояние да отпечата дори тях, както се вижда от твърденията в първата част на това съчинение. Следователно дяволът не е в състояние да въведе човека в грях посредством вътрешните движения.

Противно на това е обаче, дето в такъв случай той щеше да изкушава човека само когато му се яви в зрим вид. Което очевидно не е така.

Отговарям с думите, че вътрешни части на душата са разумната и сетивната душа. Разумната съдържа интелекта и волята. Относно волята вече беше казано, как дяволът се отнася към нея. На свой ред интелектът бива задвижван от нещо, което го просветлява за познаване на истината; а дяволът цели не това, ами по-скоро да омрачи разума на човека, та да се съгласи той с греха. Въпросното омрачяване обаче произлиза от представната способност и от сетивното влечение. Така че цялото вътрешно въздействие на дявола изглежда да е насочено към представната способност и към сетивното влечение. Възбуждайки едното или другото, той е в състояние да въведе в грях: понеже той може да съдейства за представянето на някакви въображаеми форми пред въображението; а може да допринесе и за възбуждането на сетивното влечение към някаква страст.

Наистина, в първата книга от настоящото съчинение беше казано, че телесната природа е естествено подчинена на духовната относно движението по място. Затова и дяволът е способен да причини всичко онова, което може да произлезе от движението по място на тукашните тела, стига да не бъде обуздан от божествената сила. А това, дето някои форми се представят на въображението, понякога е следствие от движението по място. Защото по думите на Философа в „За съня и бодърствуването“⁹ „когато живото същество спи,

⁹ De somno et vigilia, 3, 461b11; Thomas Aquinas, lect.4.

към принципа на сетивността се стича повече кръв, а заедно с това към него се спускат движенията“ или впечатленията, останали от сетивните движения и съхранени в сетивните видове; „задвижвайки принципа на възприятието“, те се явяват така, сякаш принципът на сетивността е задвижен от самите външни неща. Тъкмо поради това подобно движение на жизнените духове или течностите може да бъде направлявано от демоните, независимо дали хората спят или бодрствуват: и като следствие от това човек си въобразява различни неща.

По същия начин и сетивното влечение се възбужда към някоя страст чрез определено движение на сърцето и жизнените духове. За това дяволът също може да съдействува. От това, че в сетивното влечение се пробуждат някакви страсти, следва, че човек възприема по-отчетливо движението или сетивната насоченост, сведена по споменатия начин към принципа на възприятието: понеже, както казва Философът в същата книга¹⁰, „влюбените биват задвижвани дори от нищожно сходство с онова, което обичат“. Случва се също в нас да бъде разпалена такава страст, че да решим да преследваме онова, което сме си въобразили: понеже обзетият от някаква страст смята за благо онова, към което го скланя страстта. По този именно начин дяволът ни въвежда вътрешно в грях.

И тъй, *на първото възражение* трябва да се отговори, че ако и жизнените действия да са винаги от някакъв вътрешен принцип, за тях може да съдействува и нещо отвън: например за действията на растителната душа съдействува външната топлина, та храната да бъде смляна по-бързо.

На второто трябва да се отговори, че явяването на въображаеми форми не е изцяло извън естествения порядък. И то става не само по нареждане от някого, ами и чрез движение по място, както беше казано.

Оттук става ясен отговорът *на третото възражение*: понеже въпросните форми са отнапред възприети чрез сетивата.

¹⁰ Ibid., 2, 460b5; Thomas Aquinas, lect.3.

РАЗДЕЛ 3

ДАЛИ ДЯВОЛЪТ МОЖЕ

ДА ПРИДАДЕ НЕОБХОДИМОСТ НА СЪГРЕШАВАНЕТО¹¹

На трето място се постъпва тъй. Изглежда, че дяволът е в състояние да придаде необходимост на съгрешаването.

1. Наистина, по-голямата сила придава необходимост на по-малката. Ала у Иов, 41:24, е речено: „Няма на земята сила, която може да се сравни с неговата.“ Следователно той може да накара земния човек да съгреши по необходимост.

2. Освен това човешкият разум бива задвижван единствено от онова, което му предоставят сетивата и въображението: понеже всяко наше познание се поражда от сетивата и „няма мислене без представа“, както е казано в книгата „За душата“.¹² Но дяволът може да задвижва човешкото въображение, както беше казано, а също и сетивата: понеже Августин казва в книгата „Осемдесет и три въпроса“¹³, че „злото“, което е от дявола, „се промъква през всички сетивни пролуки: представя ни се във фигурите, пригажда се към нас в цветовете, привързва ни посредством звуците, завладява ни посредством вкусовете“. Следователно дяволът е в състояние да склони човешкия разум да съгреши по необходимост.

3. Освен това според Августин¹⁴ „има грях, когато плътта възжелава против духа“. Но дяволът е в състояние да причини плътско възжелание, както и други страсти по начина, за който стана дума по-горе. Следователно той може да въведе в грях по необходимост.

Противно на това е обаче реченото в Първото послание на Петър, 5:8–9: „Вашият противник, дяволът, като рикащ

¹¹ Cf. De malo, q.3 a.3 ad 9.

¹² Aristoteles, De anima, III 7, 431a16; Thomas Aquinas, lect.12.

¹³ 83 quaest., 12.

¹⁴ De civ. Dei, XIX 4.

лъв обикаля и търси кого да глътне; противостойте му с твърда вяра.“ Това напомняне би било напразно, ако човекът беше подвластен на дявола по необходимост. Следователно дяволът не е в състояние да въведе човека в грях по необходимост.

Отговарям с думите, че дяволът, ако не бъде удържан от Бога, е в състояние със собствените си сили да накара някого да стори по необходимост действие, което е грях по рода си. Това става ясно от факта, че човек се противопоставя на подтика към грях единствено чрез разума си: употребата на който може да бъде напълно възпрепятствувана, ако бъде задвижено въображението и сетивното влечение, както се вижда да става при беснуващите. Само че когато разумът бъде свързан до такава степен, стореното от човека не му се вменява в грях. Ако обаче разумът не е изцяло свързан, то той е в състояние да се противопостави на греха именно с несвързаната си част, както беше казано по-горе. Откъдето става очевидно, че дяволът по никакъв начин не може да принуди човека непременно да съгреша.

И тъй, *на първото възражение* трябва да се отговори, че не всяка по-голяма от човека сила може да задвижи човешката воля: ами това е в състояние да стори единствен Бог, както беше установено по-горе.

На второто трябва да се отговори, че възприетото чрез сетивата или въображението не задвижва волята по необходимост, ако човек прибегне до разума си. А такава възприятие и не винаги свързва разума.

На третото пък следва да се отвърне, че онова плътско възжеление, на което разумът действително устоява, е не грях, ами повод да се упражни добродетелта. А това, дето разумът не му се противопоставя, не зависи от дявола. Затова той не е в състояние да придаде необходимост на съгрешаването.

РАЗДЕЛ 4

ДАЛИ ВСИЧКИ ЧОВЕШКИ
ГРЕХОВЕ СА ПО ДЯВОЛСКО ВНУШЕНИЕ¹⁵

На четвърто място се постъпва тъй. Изглежда, че всички човешки грехове са по дяволско внушение.

1. Наистина, в четвърта глава на „За божествените имена“¹⁶ Дионисий казва, че „множеството на демоните е причина за всички злини, както спрямо тях самите, така и спрямо останалите“.

2. Освен това сторилият нравствено прегрешение става слуга на дявола: съгласно реченото у Иоана, 8:34: „Всякой, който прави грях, е роб на греха.“ Но „от когото някой бъде победен, от него бива и поробен“, както е казано във Второто послание на Петър, 2:19. Следователно вършещият грях е победен от дявола.

3. Освен това Григорий¹⁷ казва, че грехът на дявола е непоправим, понеже той е съгрешил без ничие внушение. Та ако някои люде съгрешаваха по свободно произволение без ничие внушение, грехът им би бил непоправим: което е очевидно невярно. Следователно дяволът внушава всички човешки грехове.

Противно на това е обаче казаното в книгата „За ученията на Църквата“¹⁸: „Не всички наши зли помишления са разпалени от дявола, ами някои от тях израстват от нашата собствена преценка.“

Отговарям с думите, че в някакъв смисъл и косвено дяволът е причина за всички наши грехове, доколкото е под-

¹⁵ Cf. S. th., I q.114 a.3; De malo, q.3 a.5.

¹⁶ De div. nom., IV 18; Thomas Aquinas, lect.13.

¹⁷ Gregorius Magnus papa, Moral., IV 3.

¹⁸ Gennadius, De Eccles. dogmat., 82.

вел първия човек към онзи грях, който е опорочил човешката природа дотолкова, че всички сме склонни да съгрешаваме: също както причина за изгарянето на дървата може да бъде наречен онзи, който ги е изсушил и така ги е направил лесно запалими. Непосредствено обаче той не е причината за всички човешки грехове в смисъл, че именно той ни склонява към всеки отделен грях. Ориген¹⁹ доказва това с аргумента, че ако дори и дяволът да го нямаше, човек пак би имал влечение към храна, любовни наслади и други подобни, което може да бъде безредно, ако разумът не го подреди, а това последното е подвластно на свободното произволение.

И тъй, *на първото възражение* трябва да се отговори, че множеството на демоните е причина за всички наши злини в смисъл на първо начало, както беше казано.

На второто трябва да се отговори, че слуга другиму става не само победеният от него, ами и този, който доброволно му се подчинява. По този именно начин става дяволски слуга онзи, който съгрешава чрез собствено действие.

На третото пък следва да се отвърне, че грехът на дявола е бил непростим, понеже той е съгрешил без нечие внушение, но също понеже той не е имал готовност да греша, причинена от предшествуващо внушение. А това не може да бъде казано за никой човешки грях.

¹⁹ De principiis, III 3.

ОСЕМДЕСЕТ И ПЪРВИ ВЪПРОС
ОТНОСНО ПРИЧИНАТА
ЗА ГРЕХА ОТКЪМ ЧОВЕКА

Сега следва да разгледаме причината за греха откъм човека. Ала човекът, който може да бъде причина за греха на друг човек посредством външно внушение, както това може и дяволът, може да причини греха у другия и по един специален начин, именно чрез първородния грях. Затова следва да кажем нещо за този последния. Относно него следва да бъдат разгледани три неща: първо, предаването му; второ, същността му; трето, носителят му.

Относно първото се задават пет въпроса:

Първо, дали първородният грях на човека прехожда от първите люде към следващите по рождение.

Второ, дали всички други грехове на първородителя или на непосредствените родители прехождат към техните nasledници по рождение.

Трето, дали първородният грях прехожда върху всички, които са родени от Адама чрез човешко семе.

Четвърто, дали прехожда върху ония, които са оформени по чудесен начин от някоя част на човешкото тяло.

Пето, дали първородният грях би се предавал, ако жената беше съгрешила, без при това да е съгрешил и мъжът.

РАЗДЕЛ I

ДАЛИ ПЪРВОРОДНИЯТ ГРЯХ
НА ПЪРВОРОДИТЕЛИТЕ НИ СЕ ПРЕДАВА ПО
РОЖДЕНИЕ НА СЛЕДВАЩИТЕ ЛЮДЕ¹

Начева се тѣй. Изглежда, че първородният грях на първородителите ни не се предава на други по рождение.

¹ Cf. Sent., II d.30 q.1 a.2; d.31 q.1 a.1; C. Gent., IV 50 – 52; De malo, q.4 a.1; In Rom., V lect.3; Compend. theol., 196.

1. Наистина, у Иезекиил, 18:20, е речено: „Син не ще понесе вината на баща.“ Но той би я понесъл, ако вземе нечестивост от него. Следователно никой не приема по рождение някой грях поне от едного от родителите си.

2. Освен това акциденция не се предава по рождение без да преходи и самият носител: понеже акциденцията не преминава от един върху друг носител. Ала разумната душа, която е носителят на вината, не се предава по рождение, както беше показано в първата книга на настоящото съчинение. Следователно и никоя вина не може да бъде предадена по рождение.

3. Освен това всичко предавано по рождение при човека се причинява от семето. Но семето не може да причини грях: понеже в него не е налице разумната част на душата, която единствена може да е причина за греха. Следователно никой грях не може да бъде по рождение.

4. Освен това по-добродетелно е да вършиш онова, което е по-съвършено по природа. Ала несъвършената плът не е в състояние да зарази свързаната с нея душа, понеже в противен случай душата няма да може да се изчисти от първородния грях, докато е свързана с плътта. Следователно още по-малко пък семето е в състояние да зарази душата.

5. Освен това в трета книга на „Етика“² Философът казва, че „никой не порицава безобразните по природа, ами порицавани биват ленивите и небрежните“. Безобразни по природа обаче са онези, които имат безобразността си по рождение. Следователно нищо, което е по рождение, включително първородният грях, не заслужава порицание.

Противно на това е обаче реченото от апостола в Посланието до римляните, 5:12: „Чрез един човек грехът влезе в света.“ А не може да се каже, че това е станало по подражание, понеже в Премъдрост Соломонова, 2:24, е речено: „По завист от дявола влезе в тоя свят смъртта.“ Остава, следователно, грехът да е встъпил в света по рождението ни от първия човек.

² Ethic., III 5, 1114a23; Thomas Aquinas, lect.12.

Отговарям с думите, че съгласно католическата вяра³ първият грях на първия човек прехожда в следващите люде по рождение. Поради което новородените деца се кръщават, та да бъдат, тъй да се каже, измити от някакво провинение. Противното е ереста на Пелагий, както става ясно от думите на Августин в множество негови съчинения.⁴

В изследването как точно грехът на първородителя може да преходи по рождение в поколението, различните писатели са следвали различни пътища. Едни, отбелязвайки, че носител на греха е разумната душа, допускали, че разумната душа се предава със семето, така че от заразената душа се пораждат заразени души. Други пък, отхвърляйки това като заблуждение, са се опитвали да покажат, че вината на родителя прехожда върху поколението му, дори ако душата не се предава от родителя към децата му; а това става, понеже от него към поколението му се предават телесните недостатъци: както прокаженият ражда прокажен, а болният от подагра – болен от подагра поради някаква развала на семето, въпреки че тази развала не се нарича проказа или подагра. Защото тялото е съразмерено с душата, така че душевните недостатъци се разпростират върху тялото и обратно; и по същия начин, твърдят те, провинението на душата прехожда в поколението чрез предаването от семето, при все че в действителност семето не е носителят на вината.

Всички тези обяснения обаче са недостатъчни. Защото ако допуснем, че някои телесни недостатъци прехождат от родителя върху поколението по рождение; и че, следователно, в резултат на телесното безредие същото се случва с някои душевни недостатъци, както понякога от слабоумни се раждат пак слабоумни: то все пак обстоятелството, че някой има един или друг недостатък по рождение, изглежда да изключва вината, тъй като по смисъла си тя е нещо самоволно. Ето защо, дори ако приемем, че разумната душа се предава, то самото това, че заразяването на душата на наследника не става по негова воля, трябва да отмени понятието за подлежаща на наказание вина; понеже по думите на Фило-

³ Cf. Concil. Milevit., 2; II Arausic., 2.

⁴ *Retract.*, I 9; *De pec. remiss.*, II 9; *Contra Iulian.*, III 1; *De dono persever.*, 2. 11.

софа в посоченото място от трета книга на „Етика“ „човек не упреква сляпородения, ами по-скоро го съжالياва“.

Затова трябва да тръгнем по друг път и да кажем, че всички родени от Адам люде могат да бъдат разглеждани като един човек, доколкото съвпадат помежду си по природата, която са получили от първородителя си; по същия начин, както в обществото всички люде от една общност се схващат, тъй да се каже, като едно тяло, а цялата общност се третира като един човек. Порфирий също отбелязва⁵, че „многого човеци са един човек по причастност към вида“. Та така многого произлезли от Адам човеци са като многого членове на едно тяло. Що се отнася до действието на единия телесен член, например на ръката, то става не според волята на самата ръка, ами според волята на душата, която най-напред задвижва членовете. Ето защо убийството, сторено от ръката, не се вменява в грях на ръката, ако ръката се разглежда сама по себе си и независимо от тялото; ами грехът ѝ се вменява като част от човека, задвижвана от движещия първопринцип на самия човек. Така безредието в този роден от Адама човек зависи не от неговата собствена воля, ами от волята на първородителя, който задвижва посредством рождението всички произлезли от неговото коляно, също както волята на душата задвижва всички членове за действие. Затова грехът, прехождащ от първородителя към следващите люде, се нарича „първороден“: също както грехът, който прехожда от душата към телесните членове, се нарича „действителен“. И както действителният грях, сторен чрез някой член, е грях на въпросния член единствено доколкото той е член на самия човек, поради което и се нарича „човешки грях“; така и първородният грях е грях на ето тази личност единствено доколкото тя е приела природата си от първородителя. Поради което и той се нарича „естествен грях“; съгласно реченото в Посланието до ефесяните, 2:3: „По естество бяхме чеда на гнева.“

И тъй, *на първото възражение* трябва да се отговори, че синът не носи греха на бащата, понеже не бива наказван за бащиния си грях, освен ако не е взел участие в провинението

⁵ Isagoge, 4, 1 sqq.

му. Точно така е обаче в този случай: понеже провинението прехожда от бащата към сина по рождение, също както действителният грях прехожда чрез подражание.

На второто следва да се отговори, че ако и душата да не се предава, понеже силата на семето не е в състояние да причини разумната душа, то все пак разполага към такова предаване. Поради което чрез силата на семето от родителя към поколението се предава човешката природа, а заедно с нея – и заразениостта на природата: защото новороденият споделя вината на първородителя именно поради това, че при раждането приема неговата природа.

На третото трябва да се отвърне, че ако и вината да не е действително налична в семето, то тя е там по силата на човешката природа, съпътствувана от въпросната вина.

На четвъртото трябва да се отговори, че семето е принципът на раждането, което е действие на природата, допринасящо за нейното продължение. Ето защо душата се заразява по-скоро чрез семето, нежели чрез вече завършената плът, определена спрямо отделната личност.

На петото пък следва да се отвърне, че онова, което е по рождение, не бива да бъде порицавано, ако новороденият бъде разглеждан сам по себе си. Ако обаче бъде разглеждан като отнесен към някакъв принцип, той може да бъде порицаван: също както новороденият поема безчестието на рода си, причинено от провинението на някой негов предшественик.

РАЗДЕЛ 2

ДАЛИ И ДРУГИТЕ ГРЕХОВЕ НА ПЪРВОРОДИТЕЛЯ ИЛИ НА НЕПОСРЕДСТВЕНИТЕ РОДИТЕЛИ СЕ ПРЕДАВАТ НА НАСЛЕДНИЦИТЕ⁶

На второ място се постъпва тъй. Изглежда, че и останалите грехове, били те на първородителя, били на непосредствените родители, се предават на наследниците.

⁶ Cf. Sent., II d.33 q.1 a.1; C. Gent., IV 52; De malo, q.4 a.8; In Rom., V lect.3; Compend. theol., 197.

1. Наистина, наказание има единствено за провинението. Но някои люде биват наказвани по божествена присъда заради греха на непосредствените им родители: съгласно реченото в Изход, 20:5: „Аз съм Бог ревнител, Който за греха на бащи наказвам до трета и четвърта рода децата.“ И по човешка присъда, когато става дума за престъплението оскъряване на величието, синовете биват лишавани от наследство заради прегрешението на родителите. Следователно вината на непосредствените родители прехожда върху наследниците.

2. Освен това върху друг по-лесно може да бъде пренесено онова, което човек има от себе си, нежели от някого другиго: както повече сгрява огънят, нежели стоплената вода. Ала човекът пренася върху поколението по рождение греха, който има от Адама. Следователно още повече той ще пренася греха, който сам е сторил.

3. Освен това ние носим първородния грях от първородителя си, понеже сме били в него като в природния принцип, който той е разрушил. Ала в непосредствените си родители ние също сме били като в някакви природни принципи, които вече са били разрушени, а могат да бъдат и допълнително разрушавани чрез греха, съгласно думите в Откровението на Иоан, 22:11: „Нечистият нека се още скверни.“ Следователно децата носят по рождение както греховете на първородителя, така и тези на непосредствените си родители.

Противно на това е обаче, дето благото се разпространява по-нашироко от злото. А заслугите на непосредствените родители не се предават на наследниците им. Следователно още по-малко се предават греховете.

Отговарям с думите, че Августин повдига този въпрос в „Енхиридион“⁷ и го оставя без решение. Ако обаче човек се замисли по-внимателно, то не е възможно други грехове на непосредствените родители, както и на първородителя, освен първородният, да бъдат предавани по рождение. Това е

⁷ Enchirid., 46 sq.

така, понеже човек ражда тъждествен на себе си по вид човек, но не и тъждествен на себе си индивид. Затова непосредствено свързаните с индивида неща, като личните действия и отнасящото се към тях, не се предават от родителите на децата: защото граматикът не предава на сина си граматическото знание, което е придобил с лични усилия. Свързаните с природата на вида неща обаче се предават от родителите на децата, стига да не е налице някаква ущърбност на природата: така зрящият ражда зрящ, освен ако не се прояви някакъв природен недостатък. Ако природата е достатъчно силна, върху децата се пренасят и някои акцидентални индивидуални характеристики, свързани с естествената разположеност, като например бързината на тялото, благостта на характера и други такива: не се пренасят обаче по никой начин чисто личностните определения, както беше казано.

Но както към личността се отнася нещо съобразно нея самата и нещо като дар на благодатта; така и към природата може да бъде отнесено нещо с оглед на нея самата, сиреч причиненото от собствените ѝ принципи, и нещо като дар на благодатта. В този смисъл изначалната справедливост, както беше казано в първата част на настоящото съчинение, представлява, тъй да се каже, дар на благодатта за цялата човешка природа, събран по божествено установление в първородителя. Него именно първият човек е загубил чрез първия грях. Затова заедно с природата към наследниците е била предадена не само изначалната справедливост, ами и противостоящото ѝ безредие. Що се отнася до действителните прегрешения както на първородителя, така и на останалите, те не разрушават природата, що се отнася до присъщото на самата природа; ами засягат единствено отнасящото се към личността, сиреч готовността ѝ за действие. Ето защо останалите грехове не се предават.

И тъй, *на първото възражение* трябва да се отговори, че по думите на Августин в писмото му до Авит⁸ децата не търпят духовно наказание заради родителите си, освен ако са

⁸ Ер. 250.

съдействували на провинението им, било по рождение, било по подражание: понеже всички души са непосредствено от Бога, както е речено у Иезекиил, 18:4. Понякога обаче децата претърпяват по божествена или човешка присъда телесно наказание заради родителите си, доколкото синът е част от бащата по тяло.

На второто трябва да се отговори, че това, което човек има от себе си, се пренася по-лесно, стига изобщо да може да бъде пренесено. Само че действителните прегрешения на непосредствените родители не могат да бъдат пренесени върху децата: понеже те са чисто личностни, както беше казано.

На третото пък следва да се отвърне, че първият грях разрушава човешката природа с отнасяща се към природата развала: докато останалите прегрешения я разрушават с развала, отнасяща се единствено до личността.

РАЗДЕЛ 3

ДАЛИ ГРЕХЪТ НА ПЪРВОРОДИТЕЛЯ ПРЕХОЖДА ПО РОЖДЕНИЕ ВЪРХУ ВСИЧКИ ХОРА⁹

На трето място се постъпва тъй. Изглежда, че грехът на първородителя не прехожда по рождение върху всички хора.

1. Наистина, смъртта е наказание, следващо от първородния грях. Но не всички произлизащи от семето Адамово ще умрат: понеже никога няма да умрат онези, които живеят по времето на Господнето пришествие, както проличава от реченото в Първото послание до солуняните, 4:15: „Ние живите, които останем до пришествието Господне, няма да изпреварим починалите.“ Следователно те няма да носят първородния грях.

2. Освен това никой не дава другиму онова, което сам няма. Ала кръстеният човек не носи първородния грях. Следователно и не го предава на поколението си.

⁹ Cf. S. th., III q.27 a.2; q.31 a.8; Sent., II d.30 q.1 a.2; d.31 q.1 a.2; III d.3 a.4 a.3; IV d.43 a.4; C. Gent., IV 50–52. 83; De malo, q.4 a.6; Quodl., VI q.5 a.1; In Rom., V lect.3; In Ps., 50.

3. Освен това Христовият дар е по-голям от греха Адамов, както казва апостолът в Посланието до римляните, 5:15 сл. Ала Христовият дар не прехожда върху всички люде. Следователно не прехожда и Адамовият грях.

Противно на това е обаче реченото от апостола в Посланието до римляните, 5:12: „Смъртта премина във всички люде чрез един човек, в когото всички съгрешиха.“

Отговарям с думите, че съгласно католическата вяра следва да се придържаме по-скоро към твърдението, че всички произлезли от Адам люде, с изключение единствено на Христос, носят първородния грях от него: в противен случай не всички биха имали нужда от изкуплението, което е чрез Христос; а това не е вярно. Доказателството за това може да се вземе от казаното по-горе, а именно, че изначалната вина за първородния грях се пренася от родителите към децата по същия начин, както действителният грях се пренася чрез движението на членовете от волята на душата към самите телесни членове. Очевидно е обаче, че действителният грях може да бъде предаден на всички членове, за които е естествено да бъдат задвижвани от волята. Ето защо и изначалната вина се пренася върху всички люде, които са родени от Адама.

И тъй, *на първото възражение* трябва да се отговори, че по-вероятното и по-общосподелено схващане гласи, че живеещите по времето на Господнето пришествие ще умрат и скоро след това ще възкръснат, както ще бъде казано по-подробно в третата част на това съчинение. Ако пък е истина, че те никога няма да умрат, каквото е мнението на мнозина съгласно разказа на Иероним в посланието му до Минерий относно възкресението на плътта¹⁰; то трябва да се каже, че ако и да не умрат, в тях все пак е налице водещото към смърт провинение, само че наказанието ще бъде отменено от Бога, който е в състояние да опрости наказанията за действителните грехове.

¹⁰ Ер. 19.

На второто трябва да се отговори, че чрез кръщението се премахва виновността на първородния грях, доколкото душата придобива отново благодатта, що се отнася до самия ум. Първородният грях остава обаче в действителност годин да бъде разпален, доколкото представлява безредие на низшите части на душата и на самото тяло; тъй като човек ражда по тяло, а не по ум. Ето защо кръстените предават първородния грях: те раждат не доколкото са обновени чрез кръщението, ами доколкото задържат в себе си все още нещо от древността на първородния грях.

На третото пък следва да се отвърне, че както грехът Адамов се предава на всички родени телесно от Адама, така Христовата благодат се предава на всички, които са родени духовно от него чрез вярата и кръщението: и това е не само за да бъде отстранена вината на първородителя, ами за да бъдат отмахнати и действителните прегрешения, както и за да бъдем въведени в славата.

РАЗДЕЛ 4

ДАЛИ АКО НЯКОЙ ЧОВЕК Е ОФОРМЕН ПО ЧУДЕСЕН НАЧИН ОТ ЧОВЕШКА ПЛЪТ, ТОЙ ЩЕ НОСИ В СЕБЕ СИ ПЪРВОРОДНИЯ ГРЯХ¹¹

На четвърто място се постъпва тъй. Изглежда, че ако някой човек бъде оформен по чудесен начин от човешка плът, той ще носи в себе си първородния грях.

1. Наистина, глосата към книгата Битие, 4:1, гласи, че „в чреслата Адамови е било развалено цялото поколение, понеже то не е отделено първо в мястото за живот, пък сетне в мястото за изгнание“. Но ако някой човек бъде оформен по споменатия начин, плътта му ще бъде отделена в мястото за изгнание. Следователно той ще носи в себе си първородния грях.

¹¹ Cf. Sent., II d.31 q.1 a.2 ad 3; d.33 q.1 a.1 ad 5; III d.2 q.1 a.2; De malo, q.4 a.7.

2. Освен това първородният грях е причинен в нас, доколкото душата се заразява от плътта. Само че заразена е цялата човешка плът. Следователно от която и част на плътта да бъде оформен човекът, неговата душа ще се зарази със заразата на първородния грях.

3. Освен това първородният грях преминава от първородителя към всички, доколкото всички сме били в него, когато той е съгрешил. Ала онези, които биват оформени от човешка плът, са били в Адама. Следователно те носят в себе си първородния грях.

Противно на това е обаче, дето те не са били в него „според семенното си основание“; а то единствено е причината за предаването на първородния грях, както казва Августин в десета книга на „Буквално тълкуване на книгата Битие“.¹²

Отговарям с думите, че – както вече беше казано – първородният грях се предава на наследниците от първородителя, доколкото той ги ражда, също както душата задвижва душата към действителния грях. Само че раждането става чрез действителната сила за раждане. Ето защо първородния грях носят в себе си единствено тези, които произлизат от Адама по силата на изначално изхождащата от Адам действителна сила за раждане, което означава, че те произлизат от негово семенно основание: понеже семенното разумно основание не е нищо друго освен действителната сила при раждането. Ако обаче божествената сила оформи някого от човешка плът, то очевидно е, че действителната сила няма да произлиза от Адам. Затова и такъв човек няма да носи в себе си първородния грях; също както действието на ръката няма да има отношение към сторения от човека грях, ако ръката е задвижвана не от волята, ами от външен двигател.

И тъй, *на първото възражение* трябва да се отговори, че Адам е бил в мястото за изгнание едва след греха. Ето защо изначалната вина се предава на ония, до които е стигнала

¹² De Gen. ad litt., X 18. 20.

неговата действаща сила за раждане, не заради мястото за изгнание, ами заради греха.

На второто трябва да се отговори, че плътта заразява душата единствено доколкото е действен принцип при раждането, както беше казано.

На третото пък следва да се отвърне, че оформеният от човешка плът е бил в Адам „по плътна субстанция“, а не по семенно основание, както беше казано. Поради което той не носи в себе си първородния грях.

РАЗДЕЛ 5

ДАЛИ АКО АДАМ НЕ БЕШЕ СЪГРЕШИЛ, А ЕВА БЕШЕ, ЧЕДАТА ИМ ЩЯХА ДА НОСЯТ В СЕБЕ СИ ПЪРВОРОДНИЯ ГРЯХ¹³

На пето място се постъпва тъй. Изглежда, че ако Адам не беше съгрешил, а Ева беше, чедата им щяха пак да носят в себе си първородния грях.

1. Наистина, ние получаваме първородния грях от родителите си, доколкото сме били в тях: съгласно реченото от апостола в Посланието до римляните, 5:12: „В него всички съгрешиха.“ Ала човек предъсществува както в баща си, така и в майка си. Следователно той би получил първородния грях както от съгрешаването на майката, така и от това на бащата.

2. Освен това, ако Ева беше съгрешила, пък Адам не беше, чедата им щяха да се родят податливи на страдание и смърт: понеже „майката дава материята при раждането“, както отбелязва Философът във втора книга на „За раждането на живите същества“¹⁴, а пък смъртта, също както и всяка страдателност идва от необходимостта на материята. Ала страдателността и неизбежността на смъртта са наказание

¹³ Cf. Sent., II d.31 q.1 a.2 ad 4; IV d.1 q.2 a.2; In I Cor., XV lect.3; De malo, q.4 a.7 ad 4-5; In Rom., V lect.3.

¹⁴ De gener. animal., II 4, 738b20.

за първородния грях. Следователно, ако Ева беше съгрешила, пък Адам не беше, чедата им биха носили в себе си първородния грях.

3. Освен това в трета книга¹⁵ Дамаскин казва, че „Светият Дух се спуснал над Девата“, от която Христос трябвало да бъде роден без първородния грях, „пречиствайки я“. Ала това пречистване не би било необходимо, ако от майката не се приемаше заразата на първородния грях. Така че, ако Ева беше съгрешила, чедата ѝ биха носили в себе си първородния грях, дори ако Адам не беше съгрешил.

Противно на това е обаче реченото от апостола в Първото послание до римляните, 5:12: „Чрез един човек грехът влезе в света.“ Ако обаче жената предаваше първородния грях към потомството, би било казано по-скоро, че чрез двама е влязъл, понеже и двамата са съгрешили; или дори че е влязъл в света чрез жената, която първа е съгрешила. Следователно първородният грях се предава на децата не от майката, ами от бащата.

Отговарям с думите, че разрешението на това затруднение се прояснява от казаното по-горе. Там беше казано именно, че първородният грях се предава от първородителя, доколкото той ражда децата си: поради което и беше уточнено, че ако някой бъде роден единствено материално от човешка плът, той няма да носи в себе си първородния грях. От учението на философите обаче се знае с очевидност, че при раждането действеният принцип е от бащата, а майката осигурява материята. Поради което първородният грях се приема не от майката, ами от бащата. В този смисъл, ако Адам не беше съгрешил, а Ева беше, чедата им не биха приели върху себе си първородния грях. Обратното би се случило, ако Адам беше съгрешил, а Ева не беше.

И тъй, *на първото възразение* трябва да се отговори, че детето предсъществува в бащата като в действен, а в майка-

¹⁵ De fide orth., III 2.

та – като в материален и пасивен принцип. Така че аргументът не се отнася до едно и също нещо.

На второто трябва да се отговори, че на някои хора се струва, щото ако Ева беше съгрешила, пък Адам не беше, децата нямаше да носят вина, ала все пак неизбежно ще умират и ще търпят останалите страдания, идващи от необходимостта на материята, която майката предоставя; само че не като наказание, ами като някакви естествени недостатъци. Това обаче е очевидно лишено от смисъл. Понеже безсмъртието и свободата от страдания в първоначалното положение на човека се дължат не на материята, както беше споменато в първата част на настоящото произведение; ами на изначалната справедливост, подчиняваща тялото на душата дотогава, докато душата се подчинява на Бога. Ала тъкмо ущърбността на тази изначална справедливост е първородният грях. Така че, ако Адам не беше съгрешил, първородният грях не би се пренесъл върху поколението му заради прегрешението на Ева; а очевидно у децата не би имало и никаква ущърбност на изначалната справедливост. При тях, следователно, не би имало страдателност и неизбежна смърт.

На третото пък следва да се отвърне, че предварително пречистване на присноблажената Дева е целяло не да бъде отнета възможността за разпространение на първородния грях: ами за да просияе Майката Божия в най-голямата си чистота. Понеже не може да е приемник на Бога онова, което не е чисто; съгласно реченото в Псалома, 92:5: „На Твоя дом, Господи, подобава святост.“

ОСЕМДЕСЕТ И ВТОРИ ВЪПРОС
ЗА ПЪРВОРОДНИЯ ГРЯХ
С ОГЛЕД НА НЕГОВАТА СЪЩНОСТ

Сега идва ред да се спрем на същността на първородния грях.

В тази връзка се пита за четири неща:

Първо, дали първородният грях е предразположение.

Второ, дали е само един в един човек.

Трето, дали е възжеление.

Четвърто, дали е поравно във всички.

РАЗДЕЛ 1

ДАЛИ ПЪРВОРОДНИЯТ
ГРЯХ Е ПРЕДРАЗПОЛОЖЕНИЕ¹

Начева се тѣй. Изглежда, че първородният грях не е предразположение.

1. Наистина, първородният грях е отсъствие на изначалната справедливост, както казва Анселм в книгата „За непорочното зачатие“²: така че първородният грях е някаква лишеност. Ала лишеността е противоположното на предразположението. Следователно първородният грях не е предразположение.

2. Освен това действителният грях носи със себе си повече вина, нежели първородният, доколкото той е в по-голяма степен по воля. Ала предразположеността към действително съгрешаване няма смисъла на провинение: в противен случай би се оказало, че спящият човек съгрешава виновно. Следователно никой първороден грях няма смисъла на провинение.

¹ Cf. Sent., II d.30 q.1 a.3 ad 2; De malo, q.4 a.2 ad 4.

² De conceptu virginali, 2 – 3.