

ГРАНИЧНОСТ И ТРАНСЦЕНДЕНТНОСТ В ЛЮБОВТА НА И КЪМ БОГА В СУМА НА ТЕОЛОГИЯТА ПРИ ТОМА ОТ АКВИНО

Каролина Николова

Abstract: *Borderline and transcendence in the love of and for God in Thomas Aquinas' Summa Theologica* (Karolina Nikolova). Transcendence will be considered through love and the importance of God as a condition for it. The dialectics continue as the human choice (to love himself) is perceived as a condition for the path to God. All of this will be revealed as a part of broader and detailed argumentation showing precise differentiations that allow new horizons of thought that sublimate some of the possible contradictions that have arisen. Happiness is not only the result of love of the self, but of consistent work and number of right choices. Moreover, it is God that gives the principle of love, so that any kind would ever exist. However, it is man's imperfections that allow them/him to transform into something better, and make him transcending and aware of it. The sub-questions of the Twentieth Question of the Sum of Theology Part I, describing primarily the love of God - its scope and significance - will be examined in more detail. It will then be brought out implicitly what it means to man and in what ways it can help him or be for his benefit. Thus we will think of transcending through the mind and soul as a way to ourselves through ourselves and with the help of God.

Keywords: *transcendence, love, transformation, improvement, God*

Целта на настоящата статия е изясняването на концепцията за любовта *на* и *към* Бога при Тома от Аквино, за да се отличат видове трансцендиране на смисъл на любовта. Трансцендирането е разгледано като надхвърляне на буквалните интерпретации на любовта, но и задълбочаване в смисъла ѝ, за да бъде по-добре разбрана или схваната – усвоена както със сърцето, така и с ума. Трансцендентното е недостъпното за разума както в най-общ метафизически и онтологически смисъл, така и за онези, които затварят ума (и сърцето си) и остават на по-повърхностно разбиране и преживяване на Божията любов. Работната хипотеза, е, че трансценденция в смисъл

на надхвърляне както в 1) теоретичен смисъл, така и в 2) практически (като преодоляване на профанното битие) при Тома е необходимо условие за по-цялостно разбиране и преживяване на любовта *на* и *към* Бога. Веднъж е необходима трансценденция на ума, за да се осмисли Божието битие, а втори път – за да се разбере връзката му с човешкото, и накрая – за да се надхвърли чисто профанното съществуване на практика, за да се постигне по-пълно разбиране не само за собствения светоглед, но и за Бога.¹

Вземайки предвид това, разбираме защо Тома от Аквино, макар да е уважавал логиката и начина им на живот, намира слаби звена на езическите философи. Това е така, защото чрез тях не може да се разбере цялостно отношението към теологията, вярата и разума, но и към любовта.² Самолюбието и самодостатъчността, които той привижда като недостатък у езическите философи сякаш замъгляват по-дълбинните ценности, произтичащи от християнството, като: смирение, любов към ближния и Бога, но и към себе си. Така самолюбието още не е възприето като действителна проява на любов към себе си³, а по-скоро от негативна гледна точка като водещо до егоизъм и егоцентризъм, дори горделивост. Това води до уповаване на собствените сили, без осъзнаването на това, че те са подчинени на по-висш Божествен ред. Това е възможно да е част от причините Тома от Аквино да се опитва да приобщи Аристотеловата философия и части от платоническата към християнството и така да желае да направи светската езическа философия религиозна – тоест, перспективата, от която той изхожда, е от Бог като творец на света⁴. Бог е чист акт (актуалност или действителност⁵); чиста енергия, абсолютно необходимо битие, първопричина и последна цел.⁶ Езическата философия остава любов към най-висшето

¹ Такъв тип трансценденция на ума, която води до промяна в практическия живот на Тома можем да проследим при мистическия му опит, макар той да не е свързан пряко с Бог, а със св. Никола, който му се явява към края на живота на Тома. За повече по темата вж. напр. Kwasniewski, Peter and PhD, „When St Nicholas Intervened in the Life of Aquinas 750 Years Ago“, 2023. <https://onepeterfive.com/nicholas-aquinas-750/>.

² „Той възхвалява философския стремеж към съзерцание, така както възхвалява и отказа на философа от земните блага⁷. (...) той диагностицира произхода на философското съзерцание като самолюбие и така рязко го разграничава от християнското съзерцание⁸.“ Jordan, Mark D. „Theology and philosophy“ в *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University press, 2006, 235.

³ В текста се разграничават понятията *самолюбие* и *любов към себе си*, като последното е лишено от негативна конотация.

⁴ „Сътвореността от Бога задава величието и гостойнството на света и е основата на неговата самостоятелност и самостоятелност.“ Хайнцман, Рихард, *Философия на Средновековието*, София: ЛИК, 2002, 258.

⁵ „Безкрайното във всяко съвършенство, тази чиста актуалност е създател и познава до последния детайл всяко нещо, което е създадено и упражнява любов и провидение.“ Вж. Owens, „Aristotle and Aquinas“, 52. В *The Cambridge Companion to Aquinas*. Edited by Norman Kretzmann and Eleonore Stump, Cambridge University press, 1993, online 2006.

⁶ Бог е определен и чрез апофатиката, и чрез катафатиката. Аргумент за това е, че ако нямаше положителен елемент в познанието, то същността на Бог не може да е една. В основата на

познание, водещо до щастие, но не и осъществяване на щастие.⁷ Докато щастие в християнски смисъл е именно постигането и осъзнаването на любовта на Бога към творението. В този смисъл, Тома от Аквино сякаш цели оправдаване на съществуването на Божията любов именно за да помогне на човека да преодолее самолюбието⁸ и да се завърне към себе си и към Бога, сам бидейки пример за опит за преодоляване на тленното профанно битие. Самият живот на Тома е пример как трансцендирането на духа е колкото по „философски“, толкова и по „християнски“, доколкото Тома ги намира в тясна връзка, но и не е, доколкото гръцката философия пропуска мисленето с оглед Бога⁹. Тома съчетава богословски и философски елементи и още повече – често ги изисква за най-правилно осмисляне на християнството.¹⁰ Това е свързано с по-общия проблем за теологията като интегрираща рационалния дискурс към божествената практика.

В своето учение Тома е мотивиран от необходимостта да отговори на Авероистката интерпретация на Аристотел, която отделя и противопоставя философията и богословието. Тома учи, че вяра и разум са в отношение на хармония, т.е. са в единство¹¹, което допуска и съществени различия помежду им.¹² Следвайки модела на Аристотеловата наука, Тома от Аквино се стреми да превърне богословието в доказваща наука. Затова и основният въпрос на *Сума на теологията* е дали теологията е наука. Тома цели да изясни научната функция на теологията и да обоснове вярата философски (и философията – чрез вярата). Преди да преминем към основния проблем, ми се струва удачно да представим накратко структурата на *Сума на теологията*.

доказателствата на двата подхода е аналогията. От следствията се търси причината – т.е. чрез анализ (раздробяване/ разделяне) се стига до Бога при философията и след това чрез разумността на човека се достига до висшия Божествен разум.

⁷ Jordan, Mark D. “Theology and philosophy” в *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University press, 2006, 234–35.

⁸ Това значи, че човек пак може да прояви егоцентризъм, ако неосъзнато следва догмите на християнството, т.е. ако не разбира и не проявява актуално действителните ценности.

⁹ Jordan, Mark D. “Theology and philosophy” в *The Cambridge Companion to Aquinas*, 234. Прави се разграничение между философския и християнския аскетизъм, „тъй като християнинът трябва да се откаже от земните блага заради Христос.“ Философите се стремят към властта чрез спорове, докато Господ учи вярващите да се подчиняват мирно на божествено учредената власт¹⁰.

¹⁰ Понятията за философия и теология се обединяват в търсенето за научност, легитимност на познанието с оглед Бога.

¹¹ Вярата и разума имат три момента на единство – имат еднакъв източник и съвпадат в истината. Вярата облекчава и подпомага разума, а разумът е полезен за вярата.

¹² Те се различават по цел и метод. Богословието се стреми към истината, необходима за спасението, докато философията – проблематизира тълкуването на истините, затова и обхватът ѝ е по-широк. Методологическата разлика е свързана с началото на философията, което е тварното битие, за да достигне до Бога като първопричина, абсолютен и т.н. Теологията започва с Бога като абсолютна истина, която е предпоставка и условие за съществуването на всичко останало.

1. Аргументация и структура на текста

Сума на теологията е структурирана във формата на (анти)теза и аргументите към нея и теза, която ще бъде защитена. Първо се излагат възраженията срещу основната теза, след това и тя най-общо, като е често аргументирана чрез цитат от Библията или от някой философ. Това е недостатъчно за обосновката ѝ, затова Тома оборва изначалните възражения в последната част на всеки въпрос.

Проблемът за любовта е разгърнат в няколко въпроса (секции) но тук ще се фокусирам върху по-подробен анализ на двадесети въпрос, озаглавен *За Божията любов*, който проблематизира няколко неща: 1) съществуването на любов в Бога, 2) обхвата ѝ, 3) начина на обичане и 4) каква е степенята на обич към по-добрите. Заедно с тези основни теми се прокрадва и диалектиката на любовта на Бога към човека и на човека към Бог. Те се разгръщат като различни начини на трансцендиране на смисъл. Божествената като свръхмощна и опрощаваща, а човешката – като несвършена, но имаща потенциала да се развие. Проблемът за Божията любов има по-голям обхват, защото включва проблема за любовта като име на Светия Дух¹³ и отношение между лицата, както и боголюбиеето – отношението на човека към Бог. Всички без последното няма да бъдат засегнати в настоящия текст, като любовта към Бог ще бъде само описана в най-общи щрихи. Забелязва преход от по-обща към по-конкретни проблеми не само в начина на структуриране на основния проблем с по-общите и по-конкретни въпроси както за Бога, така и за човека, но и това личи още в структурата на двадесети въпрос.

Тома привидно приема като хипотеза, че може и да няма любов в Бог, за да я обори по-силно с аргументи, насочени към по-мащабно мислене на божествената любов.¹⁴ Отговорът на Тома е свързан с мотива за свършената любов в Бог и любовта като принцип (божествен – Бог твори от любов и блага воля, световен – любовта и благомото имат битие, но и личен – чрез любовта Бог става крайна цел), като имплицитна на някои места, а на други – експлицитна предпоставка. Любовта като принцип е свързана както със сътворяването на света, така и с „творенето“ на собственото

¹³ Тома е повлиян от Дионисий, при когото в *За божествените имена* любовта е сред най-висшите имена на Бога, заедно с благомото и красотата.

¹⁴ В метода му (включващ преход от антитеза към теза) можем да забележим имплицитно прилика с Платоновата структура, въпреки че Тома не се поставя в по-ниска позиция, за да обори събеседниците, излага първо антитезата, за да осъществи по-пълно тезата си.

човешко битие.¹⁵ За Тома любовта като принцип е аргументирана предпоставка, изведена от съвършенството на Бога, но и е аргумент за стремежа на човек към Бога. Това, че Бог е съвършен според Библията, имплицитно аргументира това, че в него както не може да има несъвършена любов, така и не може да няма любов. Но извън това, Тома се опитва да аргументира любовта и философски – например следвайки Аристотел (VII книга на *Етика*) – Тома аргументира, че Бог обича без страст.¹⁶ По-общо аргументацията му се основава на аналогията с несъвършенството на тварното битие като го отграничава от Божественото. Той прави пространство за стремежа на човека към съвършенство през любовта към Бог, която преминава от най-ниските до най-високите нива на любов към себе си.¹⁷

Тома разграничава различния обхват на понятията. В тях прозират отделни смисли и начини на тълкуването им. Тома защитава основната теза, че в Бог има любов и подтезите ѝ, обобщени така: Бог обича всички, еднакво по битие, но нееднакво по отношение не на пожеланото благо за различните твари (хора, ангели...), а по-скоро осъждайки справедливо. Тома обединява части от аргументите на самите възражения, за да им отговори и така надхвърля възможните противоречия. В този смисъл, макар да няма отделна секция за синтеза на тезата и антитезата, той сякаш удържа различните позиции в единство, като предлага степени на мислене както на любовта, така и на развитието на човешкия дух и мислене. Тома синтезира аргументите от възраженията като ги запазва, но преразглежда от друга позиция в подкрепа на неговата теза. Това позиционира аргументацията на тезата му на едно мета-равнище, защото той показва по-общ, но и по-детайлен и прецизен поглед, свързан с *начините на мислене* както на любовта, така и на волята, страстите и др. Той се старее да обхване в пълнота въпросите, да изложи обширно различни възможни варианти на гледни точки. Можем да кажем, че с аргументите си Тома оборва и надхвърля възраженията, а не само им отговаря.

2. Въпроси и отговори на възраженията

¹⁵ Wright, Michael Mary. „The Transcendence of Love According to St. Thomas Aquinas“, *Studia Elckie* 4, 2020, 501. „Естествената склонност на човека към доброто е вид естествена склонност към любов към себе си, която е принцип на всички други желаниа.“ Превод мой.

¹⁶ от Аквино, Тома, *Сума на теологията част 1*, прев. от латински Цочо Бояджиев, София: Изток-запад, 375.

¹⁷ Wright, Michael Mary. „The Transcendence of Love According to St. Thomas Aquinas“, *Studia Elckie*, 2020, 499. Райт отбелязва, че „естествената структура на човешкото желание дава възможност за Божието дело на мистично преобразяване на любовта“ според Тома.

2.1. Въпрос 1: Има ли в Бог любов?

Тома защитава тезата, че в Бог има любов, като казва, че Бог е в ултимативна форма благ и обичащ. За да дефинира любовта на Бога, Тома първо трябва да обори възраженията срещу това, че тя не съществува в Бога. Аргументите, че в Бог сякаш няма любов, са три: 1) в Бог няма страсти, 2) за любовта се говори само метафорично и 3) функцията ѝ е *единяваща*.

Тома от Аквино се съгласява с първото възражение, че в Бог няма любов в смисъла на човешка страст. Така той се противопоставя не на тезата, че страстите отсъстват в Бога, а на аргумента и по-точно на следствието от него. Тома подчертава, че не само в Бог има любов, а че самият е любов, цитирайки Йоан 4:16¹⁸. Следователно, любовта е необходима характеристика на Бог. Аргументацията следва линията на неоплатонизма, че най-фундаменталното движение на Бога е от благост и любов – „първото движение на волята и влечението е любовта“¹⁹ затова и творението е благо и добро²⁰. Бог сътворява света от любов и благост и по свободна воля: „защото пожелава се единствено обичаното благо“ [от Бога].²¹ Така, доброто и любовта са първични по битие спрямо всичко останало, следователно злото и чувствеността остават деривати.²² Първенството на любовта Тома аргументира не само чрез добротата на Бога²³, благодарение на което любовта има субстанция. Друг аргумент е това, че тя е насочена към благо *изобщо*, а не към някое конкретно такова,

¹⁸ от Аквино, Тома, *Сума на теологията част 1*, прев. от латински Цочо Бояджиев, София: Изток-запад, 374.

¹⁹ Пак там.

²⁰ Пак там, вж. стр. 377. Всяко сътворено от Бога нещо, доколкото съществува, е добро – тоест има *съвършенство по битие* доколкото е сътворено от Бога, но не и доколкото прави своите избори – те не са съвършени – т.е. начина на отнасяне на човека към съществуването си е принципно несъвършен.

²¹ Пак там, 374.

²² Пак там. „Наистина, актовете на волята и влечението са насочени към доброто и злото като към свои собствено присъщи обекти; само че доброто е по-изначално и само по себе си обект на волята и влечението, а злото е такъв вторично и чрез друго, доколкото се противопоставя на доброто: така че насочените към благо актове на волята би трябвало да предшестват насочените към злото.“ Тоест злото е дериватив на доброто; следствие от свободната воля на човек и несъвършенството му, т.е. следствие от ненасочеността му към Бога.

²³ McInerney, Ralph, “Ethics”. *The Cambridge Companion to Aquinas*, 204. „Добродетелта в строгия и правилен смисъл на думата осигурява постоянна любов към доброто и по този начин включва волята есенциално, като доброто е обекта и любовта е действието на волята. Добродетелта във вторичен смисъл на понятието осигурява само способност, която обаче можем да използваме добре или зле в зависимост от разположението на волята ни: употребата, а не способността, е това, което зависи от волята. Но Тома от Аквино изключва две интелектуални добродетели от това ограничение, а именно благоразумието и божествената вяра.“

независимо дали е притежавано или не.²⁴ С това той следва принципа – „по-общото е по-първо“²⁵. Този принцип е проявен и в проблематизирането на темата за отношението между воля и интелект. Както общият интелект е двигател на частния (следвайки Аристотел, *За душата*), така волята като общ принцип – т.е. *разумно влечение* действа през частните воли на съществата и ги задвижва чрез сетивното влечение. Но ако Божията любов в същността си е „разумно влечение“²⁶, „първият акт на волята и влечението“²⁷ и стои в основата на всеки друг акт²⁸, на пръв поглед изниква въпросът защо човешката воля се проявява често ирационално. Но това привидно противоречие е обяснено с несъвършенството на човека и свободата му да избира. Волята на човек е неотменимо свързана и със сетивното и страстта, и така е различна от волята при Бог, която е свързана само с висша степен на любов. Докато човек е неразумен в постъпките си, Бог като благо твори, а като любов привлича подобно на *reditos* и *exitos* в неоплатонизма, но и различно от него, защото според християнството при Бог няма еманация, а творене от нищо (*ex nihilo*), както и липсва пълно сливане на душите с Единното. Те запазват своята индивидуалност в някакъв смисъл, понасяйки последствията от земния си живот.

Любовта на Бог в качеството си на принцип действа на нивото на финалната причина на Аристотел – тя е това, към което се насочва най-висшият ни стремеж. В този смисъл, Бог обича така, че привлича с тази любов, но само онези, които се отворят за Него и се устремят към Бога – т.е. онези, които имат потенциала да усетят любовта му и да се обърнат към него (независимо дали са покаяли се или не грешници).²⁹ Също така, изглежда, че благостта на Бог е предусловието за проявата на любовта му. Любовта на Бога е насочена към благо³⁰, дори и да не е притежавано от Бога – с това тя има по-висша функция – на принцип. Любовта като божествен принцип е предусловие за еволюция у тварите (най-вече при човека). Любовта с оглед човека (и ангелите) се съдържа във възможността за пожелаването на благо, както и в любовта се съдържа благо като крайна цел. Тоест, истинското пожелаване е

²⁴ от Аквино, Тома, *Сума на теологията част 1*, прев. от латински Цочо Бояджиев, София: Изток-запад, 374.

²⁵ Пак там.

²⁶ Пак там, 375.

²⁷ Пак там, 374.

²⁸ Пак там.

²⁹ Това не е казано експлицитно от Тома от Аквино, но, изглежда, е скрита предпоставка, която може да се изведе от неговите разсъждения.

³⁰ от Аквино, Тома, *Сума на теологията част 1*, прев. от латински Цочо Бояджиев, София: Изток-запад, 374.

легитимирано от любовта към благо – истинският стремеж към благо е стремеж към любовта на Бог. Истинското пожелаване от Бога е същностно отношение към другия и към себе си. Само аналогично то може да се пренесе в света на хората и тяхната връзка със себе си, с другите хора и с Бог, поради аналогичната прилика на човек и Бог.³¹ Човекът, бидейки подобен на Бога, има възможността да се насочи към Бог – да пожелае благо (за себе си и за другите) и да обича без горделивост и така да се подчини на божествения закон.³² Това се съдържа в твърдението на Тома, че „във всяко нещо, в което има воля и влечение, трябва да има любов.“³³ Но тази любов е само във възможност да се трансцендира към другия и на най-базово ниво е любов към себе си.³⁴ Обобщавайки, Тома разрешава привидното противоречие между висшата степен на разумност на Божията воля и ирационалността ѝ в човека с разграничаването им.³⁵ Любовта е дадена от Бога като потенция³⁶ в човека, която трябва да се развие от самия човек (подобно на ентелехията на Аристотел като висша осъщественост на целта на даденото нещо). Посредством Тома от Аквино и християнството висшата осъщественост е преосмислена като предназначението на човек, постигнато посредством любовта.

В този смисъл, целта на Бог да създаде нещо подобно нему, не е свързана със създаването на свършена същност. Бог цели сътворяването на свят, който се стреми към самоусъвършенстване и го намира през любовта Му и благостта Му като крайна цел на всичко. Затова Бог обича и творението, доколкото то е 1) създадено от него, 2) способно да се трансформира и респ. еволюира, 3) способно да се докосне до божествената истина, или до самия Него, като съединяването в Бога не е разтваряне

³¹ Wright, Michael Mary. „The Transcendence of Love According to St. Thomas Aquinas“, *Studia Elckie* 4, 2020, 503.

³² Пак там.

³³ от Аквино, Тома, *Сума на теологията част 1*, прев. от латински Цочо Бояджиев, София: Изток-запад, 374.

³⁴ Wright, Michael Mary. „The Transcendence of Love According to St. Thomas Aquinas“, *Studia Elckie* 4, 2020, 502. Райт отбелязва, че според Тома от Аквино (*В Сума на теологията част 1*, 60 въпрос) по природа човек се стреми към собственото си добро; и за него да обичаш себе си, е стремеж именно към личното съвършенство.

³⁵ Божието пожелаване и любов са универсален принцип, лишен от страсти и влечения, който насочва човека към Благо; докато човек трябва да възпита волята си, за да осъществи индивидуално този принцип, който вече не е в чист вид, т.е. е смесен със страстите и сетивността. Тома заключава в края на отговора си към първото възражение, че любовта, радостта и наслаждението могат да се разгледат веднъж, като страсти (при хората) и втори път, като разумно влечение (само в Бога). Друг аргумент за това, че Бог обича без страст е позоваването на Аристотел (седма книга на *Етика*). Вж. от Аквино, Тома, *Сума на теологията част 1*, прев. от латински Цочо Бояджиев, София: Изток-запад, 375.

³⁶ Подобно на двата вида тълкуване на добродетелта, направено в McInerney, Ralph. „Ethics“. *The Cambridge Companion to Aquinas*, 204, така и тук разглеждаме любовта като акт и като потенция тя да се разгърне в осъзнато действие.

в Единното (по субстанция), а е по воля. Така душата не се обезличава като индивидуалност (както в неоплатонизма), а свободно се присъединява към божествения ред, за да може да понесе отговорността от живота си.

2.1.1 Отговори на II, III възражение (на първи въпрос)

Второто и третото възражение удържат разграничението между човека и Бога през човешката и божествената любов.³⁷ Второто възражение гласи, че както тъгата и гнева в Бога са метафорично изказани, така и любовта; следователно – в Бог няма любов. Тома ще се съгласи, че за любов в Бога се говори метафорично, но това не отменя реалността и наличието ѝ, а ги аргументира. В този смисъл, тъгата и гневът са формални несъвършенства само у човека, които се материализират през тялото (кръвта или действието)³⁸ и репрезентират грешна насоченост на волята му. С оглед Бога, те са само с преносно значение. Третото възражение е свързано с позицията на Дионисий Псевдо-Ареопазит, че любовта, бидейки *единяща* и *претапяща* сила, не би могла да е в Бога, защото той е прост и следователно няма части, които да свързва.³⁹ Бог като *претапяща* или *единяща* сила може да се тълкува двояко: от една страна, той пожелава благо на другите и затова тя не е единяща сила в Бога, а в човека, посредством Бога. От друга, е такава в Бога, доколкото най-пълно единство човек може да постигне бидейки му причастен. Ако човек, обичайки себе си, се стреми да присъедини доброто към себе си⁴⁰, то при Бог е по-различно. Бог е самото добро или *благо*. В този смисъл те са свръхналични в Него (буквално, защото Бог е приел човешка форма в определен период от време и защото той е тях в същността си; и метафорично, заради това, че е неделим и непространствен и няма как да са буквално налични в Него), но недостатъчни у хората, затова той желае благо не за себе си.⁴¹ Затова любовта, разбрана от човешка перспектива, най-ясно е изразена в отношението към другия

³⁷ Любовта при човека, доколкото е дар от Бога, е свършена по битие, но несвършена по проява, освен ако не е божествената, преминаваща през човешкото съществуване.

³⁸ от Аквино, Тома, *Сума на теологията част 1*, прев. от латински Цочо Бояджиев, София: Изток-запад, 375. Тома цитира Аристотел „За душата“ за да онагледи разбирането за материалното у страстите като „телесно изменение“: „...както е казано в първа книга на „За душата“⁴⁵ – материалното е приливът на кръвта в сърцето или нещо подобно...“.

³⁹ Пак там, 373–74.

⁴⁰ Пак там, 376.

⁴¹ Тоест желанието му е „за себе си“, не по отношение на себе си, а на другите. Затова и по-късно във въпрос 2 Тома ще обясни, че Бог е в другия, доколкото го привлича към себе си, желаейки му доброто.

като към самия себе си.⁴² Любовта в Бога като единяща сила присъства, защото Бог желае доброто на другите и желае човек да пожелае доброто на другите – т.е. да се самоусъвършенства чрез себе си и чрез тях с Негова помощ. Можем да заключим, че човекът като Божие подобие се изразява в потенциала за същностно отношение към: себе си, другите и към Бога. Този потенциал в човека е свързан със стремежа към благо по подобен, но и крайно различен от Божия начин, именно заради несъизмеримостта между човека и Бога по начин на съществуване, но не по битийна основа – т.е. не с оглед благом като в основата на всичко съществуващо. Но богоподобием на човека, изразено така, сякаш поставя любовта като най-основен и необходим фундамент за същностно отношение към другия. Това ни отправя към следващите въпроси, които Тома поставя и чрез които отграничава Божията от човешката любов.

2.2 Въпроси 2 и 3: Бог обича ли всички неща? Бог обича ли всички еднакво?

В последвалите два въпроса дали Бог обича всички и ако да, еднакво ли, откриваме, че за Тома Бог обича (еднакво) всички, но и едновременно с това – обича някои, повече от други. Разбираме и че е йерархизирал битието и респективно доброто у различните същества. (При)видното противоречие, в което сякаш Бог желае доброто (благом) за всички, но едновременно с това, пожелава различни блага, спрямо различното ниво на любов, пробужда следните въпроси: как Бог обича повече и по-малко, и едновременно желае всички да са причастни на него? Как изобщо има степени на любов в Бога, след като той е неделим и любовта е абсолютна? Защо Бог обича всички, но сам пожелава на едни повече или по-малко благо и едновременно с това не ги ли предопределя? Тогава, защо човек да поема отговорност към собствения си живот? Какво би могло да е действителното решение на привидните парадокси при Тома?

Във втория раздел, озаглавен „Дали Бог обича всички неща“, Тома отговаря на следните възражения относно всеобщата любов на Бога. Те гласят, че ако Бог обича всички неща, той би положил себе си извън себе си, което е невъзможно. Второ, Бог обича тварите само в себе си, но не и когато не са в Него. Трето, Бог не обича неразумните нито с възделение, нито с приятелска любов, защото 1) „не се нуждае от нищо извън себе си“⁴³ и 2) приятелската любов е само към разумните същества.

⁴² Лука 6:31: „И както желаете да постъпват човеците с вас, така и вие постъпвайте с тях.“ https://bibliata.zahristos.org/?t=5&q=%D0%9B%D1%83%D0%BA%D0%B0%206:31&bot_test=1

⁴³ от Аквино, Тома, *Сума на теологията част 1*, прев. от латински Цочо Бояджиев, София: Изток-запад 375.

В отговор на първото възражение, Тома уточнява, че Бог, бидейки абсолютно добър, т.е. съдържащ доброта в излишък, я насочва и към тварите, желаейки тяхното благо и така метафорично е *извън себе си*⁴⁴. В този смисъл, волята му се явява и *причина за благодатта на нещата*.⁴⁵ За Тома Бог обича (еднакво) всички неща по воля – т.е. като сътворени по блага воля или като притежаващи битие. Бог желае принципно доброто на всички.⁴⁶ „Бог не обича едни неща повече от други, а всичко в един прост акт на волята, който винаги е един и същ.“⁴⁷ На възражението, че творенията са вечни само когато са в Бог, Тома отговаря, че именно защото са такива, „Бог ги познава извечно в собствените им природи: и на същото основание ги обича.“⁴⁸ Тоест любовта на Бог съществува към творенията, дори да приемем, че Бог ги обича *извечно* единствено в себе си и познанието на тварите от Бога (като подобни нему⁴⁹) е основание да се приеме, че Бог обича всички неща. Относно възражението срещу двата вида любов, с които е невъзможно Бог да обича неразумните, Тома го надхвърля, като казва, че Бог „не обича неразумните твари с приятелска любов, ами по-скоро с нещо като възделение, доколкото ги подрежда спрямо разумните твари и спрямо самия себе си; не защото има нужда от тях, ами поради собствената си благодат и за наша полза. Понеже при такава любов ние желаем нещо и за себе си, и за другите.“⁵⁰

И тук е редно да запитаем: какво е любовта, затова в следващите редове първо ще дефинираме любовта, следвайки разграничаването ѝ от Тома на човешка и на божествена: на човека към човека и към Бога и на Бог към човека и творението. След това ще обясним какво значи по-голяма любов и как има степени на обичане при Бога. Накрая, ще обобщим и ще преминем към въпроса за отношението на Бог към грешниците, поставен още в Раздел 2.

Най-общо, любовта се изразява в пожелаването на благо: собственото или чуждото. Но действителната любов за Тома е именно в желанието на Бог за чуждото

⁴⁴ Цитирайки Дионисий (четвърта глава на „За божествените имена“), Тома привежда следния цитат: „Трябва да гръзнем да кажем в името на истината, че Бог, причината на всички неща, в преизобилността на любещата си благодат разпростира грижите си и извън себе си към всички съществуващи неща.“ Пак там.

⁴⁵ Пак там.

⁴⁶ „Бог обича всички съществуващи неща, защото „доколкото са, са добри: тъй като самото битие на всяка вещь е добро, а също и всяко нейно съвършенство.“ (Пак там, 377) „А Бог желае доброто за всяка съществуваща вещь. И тъй като любовта е тъкмо това, да желаеш доброто някому, то очевидно е, че Бог обича всички съществуващи неща.“ (Пак там, 378)

⁴⁷ Пак там, 380.

⁴⁸ Пак там, 378.

⁴⁹ „Също както и ние обичаме съществуващите сами по себе си неща поради сходството им с това, което е в нас.“ Пак там.

⁵⁰ Пак там, 379.

добро, което е условие както за любовта на човек към себе си, така и за любовта му към ближния. В този смисъл Божията любов *усъвършенства* любовта (на човек) към себе си.⁵¹ Може да се каже, че само при Бог любовта като пожелаване на собственото благо е и любов към другия и обратното, макар това да не е очевидно за всеки.⁵² От друга страна, според автори като Еленор Стамп и Антъни Флъд, любовта към себе си е условие за постигането на любовта към Бога.⁵³

В хода на собствената си аргументация в двadesети въпрос, Тома разграничава човешката склонност към самолюбие и егоизъм от действителната любов към себе си; както и от Божествената любов към творението. Това е важно, за да се отграничи условието за възможност за пътя към Бога през любовта – а именно любовта към себе си.⁵⁴ Самолюбието може да се разгледа от две перспективи: положителна и негативна. Най-общо в контекста на разсъжденията на Тома, изглежда, любовта към себе си е позитивна с оглед човешкото самоусъвършенстване, т.е. като условие за него. По-скоро е негативна с оглед Божествената любов в два аспекта: 1) спрямо любовта на човека към Бог и 2) любовта на Бог спрямо творението. Това е така, защото, дори вземайки предвид позитивния аспект на любовта на човека към самия себе си, тя 1) не може винаги да достигне божествените висини, защото е несъвършена; 2) без Бог като нейно условие е невъзможна и 3) без Бог като нейна цел е непълна и несъщностна.

По отношение на това, което Тома нарича „по-голяма любов“, можем да я определим като действителна. Тя е свързана с пожелаването на благо на другия, но вече по отношение на Бог спрямо съществата е в конкретен и индивидуален, а не универсален план. Тя е свързана и с йерархията на доброто у различните същества: но не с оглед пожелаването на повече благо, нито на по-силно желание за такова при едни за разлика от други (каквато е по-голямата любов при хората⁵⁵), а по-скоро Тома има предвид нещо друго. Бог обича еднакво всички по битие; но нееднакво по отношението

⁵¹ Flood, Anthony. „Aquinas on Self-Love and Love of God in advance“, *International Philosophical Quarterly*, 2016, 50.

⁵² Например за онези, на които Тома възразява, че любовта на Бог Отец към Бог Син не се сменя, когато Бог реши да жертва Сина си в името на човечеството, но това е разгърнато по-подробно в от Аквино, Тома, *Сума на теологията част 1*, прев. от латински Цочо Бояджиев, София: Изток-запад, Раздел 4: *Дали Бог винаги обича повече по-добрите*.

⁵³ Flood, Anthony. „Aquinas on Self-Love and Love of God in advance“, *International Philosophical Quarterly*, 2016, 50.

⁵⁴ С оглед улеснението на смисъла, вложен в двете думи с повече положителна и повече негативна конотация, използвам респ. любов към себе си и самолюбие като два различно натоварени смислови термина; като любовта към себе си е действително проявяване на любов, а самолюбието е по-скоро егоизъм.

⁵⁵ „...повече обичаме оня, комуто желаем по-голямо благо.“ от Аквино, Тома, *Сума на теологията част 1*, прев. от латински Цочо Бояджиев, София: Изток-запад, 380.

му към тяхното битие. Но няма ли противоречие в това, Бог да предопределя степента на доброта и да изисква от всички (съзнателна) причастност към Него? Затова логически следващият въпрос е дали Бог обича всички еднакво.

2.3. Въпрос 3: Бог обича ли всички еднакво?

Най-общо, Тома следва Августин, който акцентира върху по-голямата любов на Бога към разумните твари („пък сред тях тия, които са членове на Единородния; още повече пък самия Единороден.“⁵⁶). Отговорите на Тома са свързани с опровергаване на следните аргументи: 1) Еднаквата грижа на Бог към всички води до еднаква любов на Бог към всички. Тук още личи логическата грешка, базирана на аналогия и незачитане на разликата между начин на обичане и обхват на любовта – т.е. преход от *колко* към *как*. Тук аргументът е, че ако грижата е следствие от любовта, то той ако се грижи за всички еднакво, то обича всички еднакво. (подобното – от и при подобно) На това свети Тома отговаря, че грижата се изразява в проявата на *еднаква мъдрост и благодат*, а не в разпределянето на *еднакви блага*.⁵⁷ С това надхвърля приведеното възражение и го опровергава. На следващото възражение – че в акта на любовта няма степени, защото същността на Бог – няма – Тома прави дистинкция между акт и същност и в този смисъл, посочва, че самия акт на пожелаване на благо за другите (същества) е различен от същността на Бога. В този смисъл, пожеланото благо за другите може да има степени и *да се усилава или отслабва*.⁵⁸ С оглед пожелаването на по-голямо благо за едни, а за други по-малко, без да се желае едното по-силно от другото, според Тома „Бог обича едни неща повече от други.“⁵⁹ Следващото разграничение, което Тома прави, с оглед отговора на последното изложено възражение, е между акт (мислене, воля) и обектите, засегнати от тези актове (всички неща). С този отговор, той неутрализира аргумента, че волята, любовта и знанието на Бог са всеобхватни, а не на степени. Тази дистинкция продължава в отговора на следващия въпрос.

Но преди да го разгледаме, можем да заключим следното: възраженията, на които Тома отговаря, са свързани с логическа грешка. Въпреки уповаването на изказване в библейски текст (Премъдрост Соломонова), при трите аргумента липсва необходимата връзка между причината и следствието. Тоест, количественото изменение не

⁵⁶ Пак там.

⁵⁷ Пак там.

⁵⁸ Пак там.

⁵⁹ Пак там, 380.

може да обоснове качествено и обратното. Изглежда, аргументите в полза на тезата за *еднаквата* любов на Бога имат скрита предпоставка, че количеството обосновава качеството. Тома опровергава това. Още повече, заг логическите несъответствия, лежи сякаш по-дълбок смисъл и по-висша цел. Разбираме, че проявата на *повече* или *по-малко* любов от Бога към тварите не е по отношение на акта на волята на Бог на тварите, а е свързана с отношението на тварите към собственото им битие. В този смисъл, отговорността пада върху тях, а не върху Бог; затова можем да изведем, че битийно превъзходство имат онези, които са насочили волята, желанията и стремежите си към Бога. Тоест, любовта на Бога принципно е насочена към всички, доколкото Бог е сътворил света и му желае доброто; но в конкретен план той проявява любов в смисъл на справедливост.

В тази линия на разсъждение, богоподобие е свързано с благостта като дар от Бога на всеки конкретен индивид на фона на различната степен причастност на тварите към Бога. Също така то е тясно свързано с разумността. В заключение, подобие на съществата с Бога се отнася и до начина на живот, който водят те – за Тома – неразумността отдалечава човека (и ангелите) от Бога и Бог не може да бъде пътеводна светлина за тях.

2.4 Въпрос 4: Обича ли Бог винаги повече добрите?

Най-напред трябва да попитаме: какво значи по-добрите? Добротата за Тома означава да сме повече подобни на Бога.⁶⁰ Тя има два аспекта: Божествен и тварен: илюстрация на които са 1) делото на Христос и 2) на някои хора⁶¹ (както и на част от другите същества, например ангелите).

Може да кажем, че за Тома добротата или добродетелта се проявява като свръхестествена и като човешка. Свръхестествената (като битиен акт) във висша степен е Божествена, а в по-ниска степен – ангелска. Добродетелта като битиен акт е от Бога – т.е. Бог е условието за всяко добро, следователно е свършено в смисъл на абсолютно необходимо условие, което трае и едновременно е извън времето. Бог проявява абсолютна доброта спрямо творението, а ангелите и хората – не. Въпреки това, доброто се проявява през ангелите и хората – т.е. те самите проявяват свободата си, избирайки и претворяйки добродетелта, а, от друга страна, Бог може да

⁶⁰ Пак там.

⁶¹ Пак там.

действия през тях.⁶² Доброто, проявено през творението е на степени, което индикира несъвършенството на избора на тварите: Тома от Аквино дава примери, в които понякога добродетелта е проявена през човека в по-висока степен, а понякога – при ангелите. С това, Тома се противопоставя на примерите, в които се демонстрира идейно, че Бог обича повече по-лошите.⁶³

Тома разгръща различни степени и по отношение на любовта. Можем да ги разгледаме 1) с оглед битийната йерархия и 2) с оглед потенциата на човек да се трансформира. Според битийната йерархия, Бог обича най-много Сина си, след това всичко тварно (защото Иисус Христос е негов Син и е проявил жертвоготовност във висша степен – т.е. във висша степен любов, грижа и благодат, чрез делото си, индикиращо и страданието, което е пропуснал през себе си). Затова любовта на Бог към Сина му е несъизмерима с оглед творението – тя е „повече от всичко тварно“.⁶⁴ Тук трябва да се обърне внимание отново на разликата между същността и действието на Бога. Тома, отговаряйки на възражението, свързано с природата на Бога, която не може да бъде на степени, защото е абсолютна, акцентира именно върху дистинкцията между същност и акт. Бог обича ангелската и човешката природа (*наравно по благодат, но неравно по направа* – защото имат свободна воля). Тоест, понякога Бог обича повече ангелите – понякога повече хората с оглед действията и заслугите им: понякога ангелската природа е по-добра, а понякога – човешката. Може би Тома, персонифицирайки (отношението на) Бога, се опитва да даде аргументи за това как човек да бъде по-добър и как Бог би го обичал повече, ако бъде такъв или нещо повече – че неговите грешни избори биха имали последствия. За да направи това внушение по-ясно, Тома сравнява хората с ангелите, за да покаже, че в основата на добродетелта е свободният избор. Любовта на Бог е представена и през светците Петър и Йоан, репрезентиращи два типа живот – деятелния и съзерцателния. Понякога единият е предпочетен от Бог, а понякога – другият.⁶⁵

⁶² В този смисъл, човешката доброта може да бъде свръхестествена, доколкото Бог може и действия през човека. Нещо повече, в екзистенциален план божествената любов, преминавайки през човека, може да е условие за „божествеността“ на или висшата доброта в конкретната човешка постъпка.

⁶³ Вж. от Аквино, Тома, *Сума на теологията част 1*, прев. от латински Цочо Бояджиев, София: Изток-запад, 381-2.

⁶⁴ Пак там, 382.

⁶⁵ и затова има различни аргументи: според някои Петър е предпочитан от Бог – заради пламенността му, а Йоан – заради младостта и чистотата – разгледани като *знаци на обич*, дадени от Христос. от Аквино, Тома, *Сума на теологията част 1*, прев. от латински Цочо Бояджиев, София: Изток-запад, 384. Тома показва, че по-превъзходният дар от интелекта (Йоан) е този на боголюбие (символ на който е Петър). Петър е по-добър, по-обичан *безусловно*; а Йоан – само в някакво отношение. Вж. Пак там, 383-4.

В този смисъл, по-голямата любов, дадена от Бога, е свързана с добродетелните постъпки – т.е. с усилие, което прави възможна личната трансценденция и трансформация. Така, условието Бог да прояви „по-голяма“ любов е добротата, постигната в собственото съществуване. Но Тома провокира мисълта ни, казвайки, че по-голямо благо получава грешникът пред невинния. Защо да е така?

2.5 Любовта като потенция за трансформация

Дотук Тома казва няколко неща: Бог обича винаги по-добрите. После, обаче, ни изненадва, с твърдението, че Бог обича грешника повече от невинния. (А то донякъде изглежда, че опонира на казаното по-рано от него, че Бог обича неразумните с „нещо като възделение“, което не е нито приятелска любов, нито възделение; но означава възнасяне). След това, Тома постулира, че Бог обича и не обича грешника, но разбираме, че говори за два различни аспекта. Разрешението на противоречията е свързано с възможността за самотрансформация и самоусъвършенстване и е експлицирано в няколко аспекта при условното разделение на неразумния и грешния.

От една страна, за Тома Бог обича повече грешника, не защото е такъв, а доколкото той има нужда от Бог, за да се трансформира. Затова Бог му желае по-голямо благо. Това се отнася донякъде и до обичта на Бог към неразумните. Макар Тома да загатва, че те са полезни за човека като пример какви не трябва да сме, те могат да се разгледат и през надеждата, че са способни да се променят към по-добро.⁶⁶ Доколкото неразумният още не се е устремил към разумност или разкаяние, той не може да получи действителна любов от Бога, която да му даде повече благо. От друга страна, той би трябвало да съдържа в себе си любовта на Бог като възможност за покаяние и правилна насоченост (или възвисяване) към Бога. Това е така, защото в самата любов като възделение се включва желанието за възнасяне.

За разлика от него, грешникът в акта на покаяние се преражда в нов „аз“. Това включва според Тома способност и желание да 1) преодолява себе си; 2) да се бори „с ярост“ или със страст⁶⁷, т.е. с ангажираност; 3) да се жертва, дори да е избягал от отговорност преди това.

⁶⁶ Бог винаги приоритизира ползата за човека, дори пред молитвите му, защото само Той знае какво е най-добро за хората и в частност индивида. Stump, Eleonore, “Biblical commentary and philosophy”. *The Cambridge Companion to Aquinas*, Edited by Norman Kretzmann and Eleonore Stump, Cambridge University press, 1993, online 2006, 263.

⁶⁷ от Аквино, Тома, *Сума на теологията част 1*, прев. от латински Цочо Бояджиев, София: Изток-запад, 384.

Затова, според Тома от Аквино разкаялият се е с предимство пред невинния: „Ала все пак се казва, че Бог повече се радва на каещия се, нежели за невинния, понеже в повечето случаи покаяните се въздържат като по-предпазливи, по-смирени и по-ревностни.“⁶⁸ Разкаялият се е при неравни условия с невинния – именно те са условието за трансценденция (и по-конкретно изначалната греховност – без която издигане до Бога не би било възможно). Тома утвърждава процеса на надхвърляне на себе си като по-ценен от вече надхвърленото или по-скоро от никога ненадхвърленото (от невинния), защото той никога не е съгрешил. Можем да кажем, в някакъв смисъл, продължавайки Тома, че каещият и невинният се отнасят както надхвърлящото и никога ненадхвърленото и в същото време винаги надхвърленото⁶⁹; т.е. като трансцендиращото и трансцендентното (защото никога не може да останем невинни, а и никога не сме били, с изключение на Адам и Ева).⁷⁰

Тоест, от една страна онтологическата причастност към Бога, след грехопадението, е необходима, но тя не е трансценденция. Трансцендирането се изразява именно в личния свободен акт на разума и волята, чрез която човек разбира същността на доброто избира да се промени към по-добро. Тоест тази насоченост е екзистенциален и познавателен, освен онтологичен акт. В този смисъл, Бог обичайки повече по-добрите, обича повече онзи, който трансцендира себе си в този смисъл трансформира себе си чрез Бога, отколкото онзи, който не полага усилия. Затова привидното противоречие на твърденията, че Бог обича по-добрите и че обича неразумните с „нещо като възжеление“, а грешниците: обича най-много е именно израз на този стремеж – изразен във възможност в човека: към самотрансформация и трансценденция на тленното, тварното и устремяването към божественото битие. В този смисъл, любовта на Бога за Тома от Аквино е свързана с едно по-общо ниво на мислене на добродетелта – в което тя не е само акт, който изхожда от мислене, желание (дори само от въображение)⁷¹. Любовта е битиен акт и грижата на Бог към сътвореното е абсолютна, но абсолютна не по „раздаване“ на равни блага, а по начин на отнасяне към справедливостта: „грижата не дава равни блага, а „[Бог] се разпорежда с еднаква мъдрост и благост.“ Тоест грижата към Бог изисква и човек да положи усилия към придобиването на благо, но и да е *отворен* за него.

⁶⁸ Пак там.

⁶⁹ „...каещите се и невинните се отнасят като надхвърлящото и надхвърленото.“ Пак там.

⁷⁰ Пак там.

⁷¹ „добротата му [на Бог], независимо дали истинска или въображаема, предизвиква любовта, по силата на която желаем той да съхрани притежаваното от него благо и да надбави към него онова, което все още не притежава; и действаме в тази посока.“ Пак там, 378. Скобите са добавени от мен.

От казаното дотук можем да изведем два вида благодат: онтологична, с която Бог твори и придобита – след осъзнат стремеж към нея. Битийната благодат е първична, т.е. е условие за всяка следваща, която вече се проявява във времето като благо. Добротата и благодатта са отсъдени от Божествена или от надвремева позиция. Когато Бог избира да даде повече благодат на грешника, „в друго време той (грешникът) не е нито добър, нито лош.“ Благодатта, която е получена чрез преодоляване на себе си има повече стойност при покаяния се, защото той е осъзнал грешките си и се е превърнал в по-осъзнат, вече прероден за нов живот. Това смятам, че имплицира, че Бог е готов да прости, въпреки греховете, но ако човек притежава искрена вяра, ако се стреми и проявява през себе си любовта на Бога, ако желае благо на другите и проявява грижа и милосърдие. При тези условия, обичта на Бог би трябвало да е еднаква по отношение на готовността му да прости. Възможно е, обичта на Бог да е казано че е нееднаква към всички, за да мотивира грешника да се трансформира. В този смисъл, ако Бог обича всички по равно, то сякаш би оправдал самолюбието и греховните постъпки.

От друга страна, би било възражението, че не е нужно човек винаги да се разкайва, за да прояви Бог благодатта си през него. Но е важно човек да се покае за греховете си и именно върху това акцентира Тома от Аквино, а не толкова върху изключенията, в които Бог проявява могъществото си и през благодатта трансформира грешници в светци и в богоизбрани без тяхното разкаяние.

Тоест, когато Бог опрощава греховете дори без покаяние от грешника, то то не е без основание и не е своеволно. Във всяко действие от Бог има промисъл и повисна цел или залог, които го подлежат. Изобщо не може да се говори за Бог с термини като егоцентричност и прочее дори и метафорично. В този смисъл, неговата проява на могъщество и подлежащото я желание е с цел демонстрация на това, че той може да прости всеки един грях, а не, че ще се постигне опрощение без покаяние за всички останали. Грешниците чрез прошката се трансформират към по-добро и именно в тази потенция се съдържа божията благодат и любов.

Идеята, имплицирана от Тома е, че Божията благодат може да превърне и най-големия грешник в най-близък до Бог, като му даде прошка и го превърне в праведен и съвестен добродетелен човек, но фокусът е не мощта на Бога. Акцентът при Тома сякаш е свързан с покаянието – с вътрешното движение към себе си и към Бога, в което се разкайваме и преодоляваме себе си. Бог не дава прошка на грешниците наготово, а човек трябва да положи усилия. Това не премахва изключенията, в които Бог

решава да прояви себе си и през най-големите грешници, за да покаже своето могъщество. Но това са две различни линии на разсъждения: от една страна е Божията воля, която се проявява във всичко и във всички, дори и в най-големите грешници, през които да действа и така ги прави добродетелни; но от друга е човекът и свободния му избор, който изисква полагане на усилия в обръщането към Бога. В този смисъл не се отменя идеята, че човек трябва да се покае, за да се доближи до Бога.

Заключение

Обобщавайки, обичта на Бог към по-добрите, не се заключава само в по-съвършените в степен на битийност, а в акта на трансцендиране на себе си. Това значи, че любовта му надхвърля и невинността, и битийното превъзходство на по-висшите степени на съществуване именно заради силата и значимостта на самотрансформация с Негова помощ. Въпросът дали Бог обича винаги по-добрите препраща към имплицитното или не послание на Тома, свързано с трансцендиране на границите на духа чрез покаянието. Най-вече сякаш цели демонстрирането на правилното отношение към Божественото и като че ли иска да потикне към спазване на Божите закони и в осъзнаването му като трудно и изискващо отговорно, а не повърхностно отношение. Трансцендирането на смисъл е на по-високи и по-ниски нива, като при по-ниските, човек не познава себе си и сякаш бяга от самопознание както и от Бога; а при по-високите – постига по-пълно разбиране и възможност за постигането на по-пълен смисъл.

Предложената хипотеза, че трансценденция в смисъл на надхвърляне както в 1) теоретичен смисъл, така и 2) в практически (надхвърляне на профанното битие) в смисъла на Тома е необходимо условие за по-цялостно разбиране на любовта на и към Бог се оправдава частично, защото не беше доексплицитирано как това става на практическо ниво. Но тъй като самолюбието в негативен смисъл се дискредитира от покаянието, което е мотивирано от любовта към себе си и към Бог, разкаянието в и чрез любовта е най-ценно с оглед човешкото израстване. Любовта учи на смирение и приемственост, което прави възможно трансформацията на човека към по-добро. Без смирение, човек изпада в крайности, които не водят до спасението му. В този смисъл, по-голямата благодат е свързана с проявяването ѝ в начина на отнасяне към света, а не толкова в по-голямата степен на съвършенство на творението. По-голямото съвършенство откъм постъпката е свързано със самонадмозване и трансцендиране на

ограничеността в мисълта и действието и вярата чрез Божията любов и искрено стремейки се към нея.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА:

- Аквино, Тома от, Сума на теологията част 1, прев. от латински Цочо Бояджиев, София: Изток-запад, 375.Хайнцман, Рихард. *Философия на Средновековието*. Прев. Георги Канраев. София: ЛИК, 2002, 419 с.
- „The Cambridge Companion to Aquinas“. Edited by Norman Kretzmann and Eleonore Stump, Cambridge University press, 1993, online 2006., 302p. Отворен на 05 Юли 2024. https://www.academia.edu/43898245/The_Cambridge_Companion_to_Aquinas
- Flood, Anthony. „Aquinas on Self-Love and Love of God in advance“, *International Philosophical Quarterly*, March, 2016, 45–55.
- Jordan, Mark D. “Theology and philosophy”. *The Cambridge Companion to Aquinas*. Edited by Norman Kretzmann and Eleonore Stump, Cambridge University press, 1993, online 2006, 232-252.
- Kwasniewski, Peter u PhD. „When St Nicholas Intervened in the Life of Aquinas 750 Years Ago“. OnePeterFive, 06.12.2023. <https://onepeterfive.com/nicholas-aquinas-750/>.
- McInerny, Ralph “Ethics”. *The Cambridge Companion to Aquinas*. Edited by Norman Kretzmann and Eleonore Stump, Cambridge University press, 1993, online 2006, 196-217.
- Owens, Joseph. „Aristotle and Aquinas“. *The Cambridge companion to Aquinas*. Edited by Norman Kretzmann and Eleonore Stump, Cambridge University press, 1993, online 2006, 38–60.
- Stump, Eleonore, “Biblical commentary and philosophy”. *The Cambridge Companion to Aquinas*. Edited by Norman Kretzmann and Eleonore Stump, Cambridge University press, 1993, online 2006252-269.
- Wright, Michael Mary. „The Transcendence of Love According to St. Thomas Aquinas“. *Studia Ełckie* 4, бр. 22 (30 Декември 2020): 499–509.