

Смилен Марков (Велико Търново)

ВАЛИДНОСТ И ПРИЗНАВАНЕ НА ПРИРОДНИТЕ ГРАНИЦИ (Генадий Схоларий и концепцията за природния закон)

Генадий Схоларий (Γεώργιος Σχολάριος) (1400–1472), който на 29-ти юни 1453 г. става първият патриарх след завладяването на Града от Мехмед Завоевателя, е един от най-ярките византийски интелектуалци от XV век²⁰¹. Схоларий е отличен познавач на античната и християнската философия, който цени особено високо мисловното наследство на Аристотел и Тома от Аквино. Генадий счита, че измежду мисловните системи на Античността философията на Аристотел в най-малка степен противоречи на вярата на християните. Тази убеденост мотивира подчертания му интерес към текстовете на Тома, гледан от него като най-проникновен интерпретатор на Аристотел²⁰². Определяща за мисловния стил на Схоларий е догматиката на православната църква, както и идентифицирането с източноромейската културна традиция²⁰³.

²⁰¹ Този текст е български вариант на статията ми „Gültigkeit und Anerkennung, Gennadios Scholarios' Konzept des natürlichen Gesetzes“, която предстои да излезе в сборника *Miscellanea Mediaevalia* Band 37, herausgegeben von Andreas Speer. Walter de Gruyter GmbH & Co, Berlin/New York, 2014.

²⁰² Генадий Схоларий е автор на резюме на ‚Сума против езичниците‘, и на първата част на ‚Сума на теологията‘, както и на преводи и коментари на други текстове на Тома. Относно томизма на Схолар вж: Н.С. Barbour, *The Byzantine Thomism of Gennadios Scholarios and His Translation of the Commentary of Armadur de Bellovisu on the «De ente et essentia» of Thomas Aquinas* (Studi Tomistici, 53), Città del Vaticano 1993, 125; F. Tinnefeld, *Georgios Genadios Scholarios*, в: *La Théologie byzantine et sa tradition, II (XIII^e-XIX^e s.)*, sous la direction de C. Conticello, V. Conticello, Turnhout 2002, 477–541; Г. Каприев, *Какви са им латините? Византийските интелектуалци и Западът след 1204 г.*, в: *Nomina essentiant res*, юбилеен сборник в чест на проф. д.ф.н Цочо Бояджиев (по повод неговата 60-годишнина), съст. Г. Каприев. Изток-Запад, С., 2011, 191-94.

²⁰³ Схоларий задълбочено размишлява върху своята персонална идентичност. Показателен за начина, по който поддържа универсалните и регионалните кръгове на културната си принадлежност, е следният откъс от апологе-

В апологетично-спекулативния трактат ‚За единствения път за спасение на човека‘ (*De unica via ad salutem hominem*)²⁰⁴ Схολарий конструира доказателствен ход, чрез който защитава антропологичната валидност на християнския закон. Той се позовава на традиционния във Византия антропологичен дискурс, без да свежда аргументацията до вече проходени мисловни пътища и заимствайки понятия от философията на Тома от Аквино. Отлично владеещият латински Схολарий има специален текст, обобщаващ съдържанието на ‚Сума на теологията‘ в т.ч. на главите, посветени на закона²⁰⁵. Както ще бъде показано по-нататък, той подлага на трансформация концепцията на Тома. За да бъде определено идейноисторическото значение на заемките от ‚Сума на теологията‘ в трактата на Схολарий, следва да се държи сметка за антропологичните импликации на разсъжденията. Само по този начин може да се разкрие истинското значение на Схολарий за византийската култура.

I. Определение и познавателен статус на природния закон

Основополагащо за разсъжденията в трактата ‚За единствения път за спасение на човека‘ е утвърденото от Тома в ‚Сума на теологията‘ понятие за природен закон. Схολарий повтаря тезата на Тома, според която всяка природа бива водена към своята битийна цел посредством съответен закон²⁰⁶. Цел на човешката природа е непосредственото постигане и познаване на Бога или спасението, което Схολарий идентифицира с понятието ‚щастие‘ (εὐδαιμονία)²⁰⁷. Законът на човешката природа е принцип на човешкия живот (λόγος ζωῆς), регу-

тичния трактат ‚Против юдеите‘: „Макар че съм грък по рождение, все пак не бих се нарекъл грък. Защото не вярвам в онова, в което гърците са вярвали. Бих се нарекъл според вярата си, и ако някой ме попита какъв съм, бих отговорил ‚християнин‘. Макар че баща ми е живял в Тесалия, не бих се нарекъл ‚тесалиец‘, а ‚византиец‘. Защото съм роден във Византион“ (G. Scholarius Gennadius, *Contre les Juifs*, in: *Œuvres complètes de Georges (Gennadius) Scholarios*, edd. M. Jugie/L. Petit/X.A. Siderides., vol. 3, Paris* 1930, 252. По този въпрос вж.: С. Livanos. *Greek Tradition and Latin Influence in the Work of George Scholarios*, Georgias Press LLC, New Jersey, 1996, 7).

²⁰⁴ *De unica via ad salutem hominum*, в: *Œuvres complètes de Georges (Gennadius) Scholarios*, vol. 3. Paris, 1930, 434–453.

²⁰⁵ *Epitome Primae secundae Summae theologiae Thomae Aquinae*, в: *Œuvres complètes de Georges (Gennadius) Scholarios*, edd. M. Jugie/L. Petit/X.A. Siderides, vol. 6, Paris, 1933, 1–153.

²⁰⁶ *Summa theologiae*, I-II, 93, 5.

²⁰⁷ *De unica via...*, 2 (бел. 4).

лиращ природното действие. Понеже в немалка степен това действие е подвластно на разума, законът на човешката природа е критерий за оценка на волевите действия.

Макар природният закон да е изразим чрез рационален дискурс, неговото съдържание не може да се помести изцяло в границите на разума. Тази позиция на Схоларий е свързана с терминологичното различаване между *νοῦς* и *λόγος*. Човешкият разум е инстанцията, отговорна за прилагане на закона в рамките на разумното действие. Когато разглежда схващането на изходните начала на закона, авторът предпочита понятието „ум“ (*νοῦς*): умът е инстанцията, валидираща аксиомите на (само-)познанието и волята.

Ролята на над-дискурсивното познавателно ниво в анализа на природния закон е свързана с обстоятелството, че в „пътищата на човешките“ конкретните постъпки се подреждат по неповторим начин. За да бъде законът правило на човешкия живот, не е достатъчно предписанията да бъдат отнесени към конкретното действие посредством логически анализ. Поради времевата разпокъсаност на съществуването конкретното действие не приближава автоматично човека към щастие. Целевият хоризонт на закона не е в моментното доволство, а в достигането на крайната цел – не просто на отделното съществуване, а на човешката история (*ἡ δὲ μέλλουσα ἡμέρα*). Не логическото мислене, а вярата е познавателният гарант за това, че човешкото действие кореспондира с природната цел. Логическата несигурност на разума относно пътя на закона се компенсира от всеобщото признаване (*συνεγνώσμενη*) на свръх-природни критерии²⁰⁸.

Тезата, че християнският закон има свръхприродни основания се среща в „Сума на теологията“²⁰⁹. Въпреки това Тома не говори за над-дискурсивно валидиране на природния закон. Схоларий, от своя страна, разглежда аксиомите на вярата, както и познавателната основа на тяхното признаване, като опори и на християнския закон. Причината за това обвързване между закон и догма не е само несигурността на разума в сферата на практическото действие. Има още две предпоставки – онтологична и феноменологична, които са основоположни за византийската антропология. Тези предпоставки се разглеждат в точка II. и точка III.

²⁰⁸ De unica via..., 1, 19 (бел. 4).

²⁰⁹ Summa theologiae, I-II, 106, 1-3.

II. Онтологичната предпоставка: природния закон и енергийното учение

Природният закон подпомага волята, направлявайки разумния стремеж към природната цел. Индивидът обаче не се придвижва към целта посредством отделните волеви актове. Като аристотелик, Схоларий е наясно, че човешката добродетел не е инструментално умение, а е стабилен и неизменен хабитус, придаващ ново качество на индивидуалното съществуване. Ето защо, когато разглежда антропологичните измерения на закона, той не се съсредоточава върху доказателствената обосновка на отделните постъпки с оглед на практическите съображения. Приложението на природния закон е не в постъпката, а в обуславящата я нагласата на волята.

Релевантен в това отношение е още един Аристотелов модел, който води началото си от „Метафизика“: битието на същността бива мислено като действие, енергия (ἐνέργεια). Понятието „енергия“ е основоположно за Аристотеловата онтология. Енергията е онтологичната основа за осъществяване на природното съвършенство (ἐντελέχεια). Византийските мислители трансформират този концепт. За тях енергията не просто реализира онтологичния потенциал на същността до природния оптимум; енергията е динамичната връзка между отделното нещо (πρᾶγμα), т.е. ипостасата на същността, и останалите биващи. Така за византийците енергията означава не само „актуалност“ или „действителност“, но и участие, причастност²¹⁰. Това специфично схващане за енергията има определени онтологични следствия, които определят връзката между природна цел и природен закон.

²¹⁰ I. Tschalakov/G. Kapriev, The Limits of Causal Action: Actor-Network Theory of Translation and Aristotle's Notion of Action, in: A. Bammé/G. Getzinger/B. Wieser (eds.), The Yearbook of the Institute for Advanced Studies on Science, Technology and Society, Munich-Vienna, 2005, 408. Така във Византия се интерпретира известният пасаж от Аристотеловата „Метафизика“ (*Metaph.*, IX, 9, 1065b–1066b), където Аристотел тълкува същностната енергия като екзистенциално действие. Вж. по този въпрос: S. Markov. The symbol as a meeting point of energies and categories – the symbolical status of the Eucharistic gifts according to Theophanes of Nicaea, в: *Философия – електронно списание за философия и култура* (<http://philosophy-e.com/the-symbol-as-a-meeting-point-of-energies-and-categories-the-symbolical-status-of-the-eucharistic-gifts-according-to-theophanes-of-nicaea/> – 14 Febr. 2012); G. Dragas. Divine and Human Synergy, in: P. Ladouceur (ed.), *The Wedding Feast, Proceedings of the Colloquia of Orthodox Theology of the Université de Sherbrooke*, 2007–2008–2009, Montreal, 2010, 23–53; D. Bradshaw. *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge, 2004.

Първото следствие е, че природната енергия се разглежда като екзистенциална, а не като каузална, според Аристотеловата типология на действието. Като екзистенциална, тя бива гледана в два аспекта: а) енергия, конституираща битието на същността; б) енергия, разгръщаща ‚съдържанието‘ на същността. Към тези аспекти се отнася терминологичното различаване между иманентно същностно действие (*ἐνέργεια τῆς οὐσίας*)²¹¹ и транзитивно или външно същностно действие (*ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας*)²¹², според неоплатоническото четене на Аристотел. На второ място определението на същността се идентифицира с особеностите на нейното действие. Това означава, че определящ при реализацията на природната нормативност, в т.ч. и на природната цел, е конкретният начин на съществуване. Третото следствие е, че излъчването на същностната енергия се задвижва от ипостасата. Връзката между тези изводи и концепцията на Схολарий за закона се разглежда в рубриците по-долу.

1. Законът и екзистенциалната енергия на човека

Енергийната концепция за човешкото действие според закона е системно свързана с иманентистското разбиране за Божието действие в света, което е аксиоматично във Византия. Не за интервенция, за каузална намеса на Бога в човешките дела иде реч тук, а за среща с Него, при което бива действено потвърден дефинитивният смисъл на същността. Изпълнението на закона е преход от едно начално облагодатено състояние (битие на човешката природа според ‚първата благодат‘), разколебано при грехопадението, към последващо такова²¹³. Не само целта на закона, но и неговото признаване и изпълнение са факти на синергията между благодат и човешка природа. Поради това приближаването към целта на природния закон Схоларий разбира като динамично уподобяване (уподобяване на природното действие‘).

Тома също използва понятието ‚действие‘ (*actus*) по отношение на природния закон. *Actus* Схоларий превежда на гръцки с *ἐνέργεια*, вземайки под внимание гореописаните терминологични спецификации. По този начин в понятийния модел на ‚Сума на теологията‘ се вкарва различен смисъл, което ясно се вижда от различната посока, в която се разгръщат аргументите. Така например, сравнявайки Моисеевия и Христовия закон, Схоларий уточнява, че докато първият регулира само външните човешки действия (*τὰς ἐξωτέρας τῶν ἀνθρώπων*

²¹¹ D. Bradshaw, Цит. съч., 76 (бел. 11); *Enneades*, V, 4, 2; 27–39, в: Плотин, Енеади (прев. Цочо Бояджиев). Изток-Запад, С., 2005.

²¹² D. Bradshaw, Цит. съч., 76 (бел. 11); *Enneades*, V, 4, 2; 27–39, in: Плотин, Енеади.

²¹³ *De unica via...*, 3, 15–20 (бел. 4).

διωρθώσατο ἐνεργείας)²¹⁴, вторият е насочен към вътрешната, към духовната енергия (ἐνδότεραι καὶ πνευματικά)²¹⁵. Тома отнася *actus exteriores* към старозаветния, а *actus interiores* към новозаветния закон. Под външни действия обаче той разбира онези действия, които могат да застрашат държавата²¹⁶. Схολарий пък обозначава с това понятие телесното почитане на Бога изобщо (σωματικῇ τοῦ θεοῦ λατρεία), което е уцърбно тъкмо защото ангажира само един аспект на човешкото действие. А когато говори за вътрешно действие, той въвежда обозначението „духовно“, отпращащо към синергията между Божията и човешката енергия. Духовният закон е по-лесно възприемаем от хората, понеже включва по-цялостно човешките природни сили. Неслучайно изпълнението на закона Схоларий характеризира не като каузални действия (постъпки), а като активности и състояния, неотделими от човешкото съществуване, каквито са знанието, здравето и храненето²¹⁷.

2. Антропологична релевантност на закона

Когнитивната яснота относно дефинитивните принципи на природата не гарантира спазване на природния закон. Процесът на неговото приложение не може да се представи като дедуктивно извеждане на норми за практическата сфера от първите принципи на природата. Поради това неприлагането на природния закон не се свежда до отклонение правилата на логиката при формирането на отделните волеви актове. В същото време неспособността за прилагане на природния закон не може да бъде приписана просто на греховните привички, понеже последният е неизменно очевиден за разума. Ограниченият исторически хоризонт е причина за това крайната цел на човека да не може да бъде имана предвид при всяка конкретна постъпка. Ето защо отделните предхристиянски системи от закони имат антиципативна, подготвителна функция, която компенсира този познавателен дефицит.

За „християнски закон“ Схолар говори в много свои текстове, предимно в апологетичен контекст. Той използва суперлативи, които трябва да подчертаят етическото превъзходство на християнството спрямо други религии и светогледни системи, респ. спрямо техните указания в областта на практическото действие. Когато разглежда християнския закон във връзка с човешката природа, той въвежда ти-

²¹⁴ Пак там, 6, 17–18 (бел. 4).

²¹⁵ Пак там, 6, 18 (бел. 4).

²¹⁶ *Summa theologiae*, I-II, 98, 1: „*Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quae possunt perturbare pacificum statum civitatis*“.

²¹⁷ *De unica via...*, 12, 10–20 (бел. 4).

пология на закона, заимствана от ‚Сума на теологията‘: ‚божествен закон‘, ‚природен закон‘ и ‚писан закон‘. Конвергенцията между трите форми Схоларий очертава посредством традиционното за византийската култура разбиране за човека като образ Божия, предполагащо историческо преобразуване на начина на съществуване на човешката природа²¹⁸. Поради разума и волята, т.е. с оглед на дефинитивните си природни характеристики, човекът е образ Божия. Историческото развитие на образността не предполага промяна на тези характеристики, а модификация на формата на тяхното проявление. Етическа норма на тази промяна е конкретната форма на закона. В този смисъл природният закон е образ на Божия, а Моисеевият закон е предобраз на евангелския.

Въпреки, че Моисеевият закон е дефинитивно близък до природния закон, той не сбъдва природната цел, защото не е в състояние да съедини първите принципи на човешката природа с Божия живот²¹⁹. Той обаче постига нещо много съществено – измества хоризонта на телесните действия на човека от поклонение пред творенията към поклонение на Бога. Макар да не може да подсигури законосъобразна основа на човешкия живот, това изместване води до предпазване от познавателни грешки в сферата на практическото.

Схоларий обяснява, че Моисеевият закон не е действен, защото не внушава страх от вечно наказание, а съдържа предписания за временни наказания²²⁰. За да стане Божият замисъл за човешката природа решаващ фактор за съществуването на отделната личност, е необходимо принципите на закона и неговите конкретни предписания да получат рефлексивно основание, трансцендиращо самата природа. Предимството на Христовия закон се състои в това, че той предлага когнитивен хоризонт, от който границите на човешката природа стават валиден критерий в сферата на практическото действие.

²¹⁸ Образната концепция се развива като философски модел, конкуриращ Дионисиевата космологична йерархия. Битийната йерархия при Дионисий стъпва върху причинността, като не само акциденталните, но и същностните свойства на нещата указват нарастваща дистанция между тях и първата причина. Всяко биващо осъществява своята образна функция, разкривайки онтологична зависимост и онтологична дистанция от първата причина. Другояче казано, всички неща я изобразяват с различен интензитет. Дамаскиновата образна концепция, от своя страна, разграничава образната функция от каузалната зависимост от Бога. Образът открива Божието действие в света по специфичен начин. Образната функция не е проявление на битийната йерархия, а е израз на спасителната Божия икономия, разбираана като исторически процес.

²¹⁹ De unica via..., 6, 3–4 (бел. 4).

²²⁰ Пак там, 6, 19 (бел. 4).

3. Ипостасна фундираност на закона

Законът е критерий за ума и за волята, но в никакъв случай не е само категория от менталната сфера. Доколкото съдържа оптимума на цялата човешка природа, той засяга целия човек. В този смисъл фундамент на закона е телесно-душевната цялост, чийто център е сърцето. Схолар се причислява към водещата тенденция във византийската мисъл, според която индивидуалността се обуславя не от индивидуализация на общата природа, а от неповторимостта на персоналното съществуване. Генадий не сравнява закона на Моисей и закона на Христа с оглед на съдържателната им близост до природната цел. Последната присъства в равна степен и при двата. Критерият за сравнение следва от ипостасната фундираност на битието.

Разглежда се не превантивното или предписващото действие на закона, а способността му да придава определена форма на индивидуалното съществуване. Двете системи от законоположения обуславят различен статус на индивида. Именно от тази позиция Схолар настоява, че Моисеевият закон ползва само избрани люде²²¹. Радостта на Христовия закон е достъпна за всички християни, понеже чрез него те получават като благодатен дар²²² възможността да съдействат на Бога²²³. Разумните принципи и крайната цел на закона остават непроменени, променя се единствено начинът, по който личността реализира закона. Тези промени засягат не човешката същност, а начина на проявление на същностната енергия.

По този начин изходна точка на разсъжденията на Схоларий за закона на ума е специфичното обвързване между природна цел и когнитивен статус на закона, позволяващо му да изгради свой оригинален модел за антропологическа обосновка на закона.

III. Схващане и признаване на природния закон

Постигането на целта на природния закон Схолар определя като наслаждение (*ἀπόλαυσις*) на Божия живот. Става дума за умствена наслада, ангажираща целия човек, според очертаания енергиен модел. Аксиомите на практическото действие се схващат посредством дискурсивния разум, но за тяхната пълноценна реализация има нужда от други когнитивни гаранции, извън сферата на доказателственото мислене.

²²¹ Пак там, 6, 52 (бел. 4): „εις ἐλάττονα ἄτομα ἐξηνέχθη ἡ ὠφέλεια τοῦ μωσαϊκοῦ νόμου“.

²²² Идентифицирането на благодатта с енергията е позиция, която Схолар имплицитно защитава и в други свои съчинения: Вж. Марков, С. Пресъществуването на евхаристийните дарове според св. Генадий Схолар, в: *Теологикон*, Том 1, ВТ, 2012.

²²³ *De unica via...*, 7, 2 (бел. 4).

Неслучайно Схолар причислява и християнските догми към енергиите, които, заедно с добрите волеви действия, ориентират човека към целта на закона. Авторът обяснява, че догмите не гарантират постигане на истината, а ориентират човешкия ум към нея, т.е., изграждат нагласа на ума за истината²²⁴. Става дума за специфичен екзистенциален статус, който преобразява поведението на отделния човек. Тук се предпоставя преход от сферата на теоретическата към сферата на практическата обосновка, който не се обуславя само от познавателната интенция.

Изяснявайки природата на тази връзка, Схолар модифицира развитата от Тома в ‚Сума против езичниците‘ и ‚Сума на теологията‘ аргументацията относно епистемологичния статус на принципите на закона. Според схоластическия философ приложението на тези закона при отделните волеви действия става посредством метода на логическата дедукция: разпоредбите на закона са общовалидни положения, посредством които се преценява всяко конкретно действие. Схоларий също е убеден, че принципите на природния закон са самоочевидни (*per se nota*) и че са логическа основа на правилно мислене и поведение²²⁵. Все пак той не може да се съгласи с Тома, че „предписанията на природния закон имат за практическия разум онова значение, което имат изходните начала на доказателствата за спекулативния разум“²²⁶. Първите не могат да доведат човека непосредствено до Бога, понеже не могат да подсигурят богообразно действие²²⁷. Наред с това коректно разпознатите принципи на природния закон не могат да се прилагат директно в практиката. За да бъдат истински ‚усвоени‘, е необходимо да се изгради съответна нагласа на ума. ‚Усвояването‘ е колкото познавателен, толкова и волеви процес. Волевият аспект Схолар обозначава като съдействие (*συνέργεια*) на добрия волеви избор (*προαίρεσις*), проявяващо екзистенциалната енергия на човека²²⁸. По-долу се разглеждат познавателните предпоставки за формиране на волева нагласа в съответствие със закона.

²²⁴ Пак там, 2, 21 (бел. 4).

²²⁵ Пак там, 2, 23 (бел. 4). Срв. *Summa theologiae*, I-II, 94, 2.

²²⁶ *Summa theologiae*, I-II, 94, 2.

²²⁷ *De unica via...*, 3, 1 (бел. 4).

²²⁸ Пак там, 6, 22 (бел. 4). *Προαίρεσις* означава в този контекст не просто предпочитане на един обект на воление пред друг, но и нагласата на желаещия, чрез която бива осъществено дадено волево действие. Такова значение понятието притежава още при Аристотел, срв.: cf. A. Kenny. *Practical Truth in Aristotle*, in: B. Morison/K. Ierodiakonou (eds.), *Episteme, etc. Essays in honour of Jonathan Barnes*, Oxford 2012, 278. Тази употреба е валидна и за философската спекулация за волеви акт на човека, срв. напр.: A. McFarland, ‚Naturally and by grace‘: Maximus the Confessor on the operation of the will, in: *Scottish Journal of Theology* 58/4 (2005), 410–433.

1. Сигурност на неписания закон

Във времето преди греховната повреда природният закон е действен, защото има силата да насочва ума към истината, а волята към благо²²⁹. Слабостта на този закон след грехопадението възниква не поради това, че той е загубил силата си. Той е записан така дълбоко в човешкото сърце, че волево човекът не може да го изтрие. Природната светлина на ума във всяка епоха е достатъчно силна, за да го яви за хората²³⁰. Схολарий споделя епистемологичната теза на Аристотел, в която вярва и Тома, че човешкият ум може самостоятелно да се придвижи от самоочевидните принципи към истинни общи понятия. Генадий използва дори томисткото понятие за природната светлина (*lumen naturale*) – една способност на ума, автономно да търси истината, при това не само в теоретическата, но и в практическата сфера²³¹. И все пак тази, валидна за всички епохи, познавателна сигурност не може автоматично да приведе в действие природния закон и да гарантира неговото изпълнение. Необходимо е допълнително ниво на сигурност едва на което може да се задейства свободният избор (*προαίρεσις*). Това ниво не включва каузалното насочване на волята към определен обект; то е свързано с проявлението ѝ като екзистенциално действие, така че не само разумният стремеж, но и неразумното влечение, с други думи – целият човек (*τι καθόλου κινητικόν*), бива въввлечен в изпълнението на закона²³².

Формулираните от Генадий критерии за познавателна сигурност, които са задължителни както за ума, така и за волята, имат парадоксален характер: следвайки неписания закон, човекът „обезсилва писания закон“ и достига до състояние на благодатеност²³³. Изпълнението на закона извежда субекта от ограничения познавателен хоризонт, за който са пригодени разпоредбите на писания закон, без да се разколебава императивната валидност на самия писан закон. Когато Схολарий пише, че Христовият закон предоставя на човешката воля ново правило, той няма предвид нови предписания, а нов познавателен критерий, позволяващ на отделния човек да постигне и изпита границите на собствената си природа. Сигурността на природния закон не е достатъчна, за да се преодолее фрагментарността при постигането на

²²⁹ Пак там, 3, 10–15 (бел. 4).

²³⁰ Пак там, 3, 5–15 (бел. 4).

²³¹ И в други свои съчинения Схολарий борави с концепцията за *lumen naturale* (*φυσικὸν τοῦ λόγου φῶς*), вж. напр.: *Contra Plethonis ignorationem de Aristotele*, IV 20,27–21,14; 22,37–23,1; 23,33–36; 24,9–11, in: *Œuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios*, edd. M. Jugie/L. Petit/X.A. Siderides., vol. 4, Paris 1935, 1–116.

²³² *De unica via...*, 2, 28 (бел. 4).

²³³ Пак там, 3, 15–16 (бел. 4).

собствената природа, която прави човека податлив на отделните импулси и го кара да почита като богове отделни принципи на съществуването си²³⁴. Това последно състояние Схολарий определя като политеизъм на ума²³⁵ и го счита за предпоставка за религиозния политеизъм.

2. Признаване на писания закон: законът на Моисей

Понеже действителността на природния закон с времето отслабва все повече, Бог дава по-сигурни гаранции за подсилване на неговата сигурност. Това се случва посредством Моисеевия закон. Както самият Моисей, който превъзхожда всички хора по добродетелност, така също и даденият чрез него писан закон (*γραπτός νόμος*) биват признати за изпратени от Бога²³⁶.

В своята апологетична пледоария Схολарий настоява, че законът на Моисей е признат от силни и известни хора, които не са му подвластни и поради това не го следват²³⁷. Очевидно признаването на закона не зависи от това дали собствените действия се подчиняват на неговите предписания. С други думи Моисеевия закон обвързва, без да налага²³⁸. Изпълнението на Моисеевия закон е особено проявление на Божието предзнание, което подготвя установяването на Христовия закон. Тук възниква въпросът как се генерира тази ненаатрапчива обвързваща сила на закона, особено предвид уточнението на автора, че малцина съумяват да изпълнят в пълнота Моисеевия закон и да достигнат целта му.

Не сумата на конкретните действия според този закон е причина той да бъде признат. От значение е екзистенциалното разположение,

²³⁴ Пак там, 12, 3 (бел. 4).

²³⁵ Пак там, 13, 5 (бел. 4).

²³⁶ Пак там, 5, 2–8 (бел. 4): „ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς ἀνθρώποις νόμον γραπτὸν δι' ἀνθρώπου πάσης ἀρετῆς πληρεστάτου καὶ ἀληθοῦς προφήτου, τοῦ Μωσέως, ἐφάνερωσέ τε τοῖς ἀνθρώποις σημεῖοις πλείστοις τε καὶ ἱκανωτάτοις, ὅτι τε προφήτης ἦν Μωσῆς καὶ αὐτῷ οἰκειότατος Θεῷ, ὡς οἶον τε ἐν ἀνθρώποις, καὶ ὅτι ὁ νόμος ὃν ἐκόμισε τοῖς Ἰουδαίοις ἀπ' αὐτοῦ ἦν, τοῦ Θεοῦ δηλονότι, ὥστε μὴ μόνον Ἰουδαίους τοῦτο γνωρισθῆναι καλῶς, ἀλλὰ καὶ πᾶσι“.

²³⁷ Пак там, 13 (бел. 4).

²³⁸ Говорейки за херменевтиката като познавателен метод в хуманитарните и социалните науки, Пол Рикъор отличава т. нар. „ненаатрапващо се значение“ на текста (*„nicht-ostentative“ Bedeutung*) (*Verstehende Soziologie. Grundzüge und Entwicklungstendenzen*, München 1972, 282). Това е значението, което макар да не е целено и експлицитно формулирано от автора, бива разчетено от дадена общност. Изглежда тази концепция, пренесена в сферата на практическото действие, добре описва възгледа на Схολарий за Моисеевия закон, който бива признат от общности, които не са адресати на неговите конкретни разпоредби.

предполагащо неговото прилагане. Познавайки се на историческото съчинение на Диодор, Схολарий защитава тезата, че писаният закон на Моисей е първата система от императивни предписания за поведение, която не се налага репресивно, а се възприема като природосъобразна²³⁹. Това е възможно заради специфичната връзка между текст и тяло, която законът произвежда. От една страна, Моисеевият закон бива предметен в написан текст. От друга страна, изпълнението на закона включва телесно поклонение на Бога. Така ноетичното съдържание бива преведено и онагледено чрез телесни знаци. Не конкретните заповеди, а телесното поклонение на единия Бог, предписано от Моисеевия закон, прави внятна истината на монотеизма, дори за непринадлежащите към юдейската вероизповед.

Тялото е знак за екзистенциалния статус на човешката ипостас. Оттук може да се заключи, че за разпознаване на закона са нужни когнитивни предпоставки, които са телесно изразими. Онтологичен гарант за подобна телесна изразимост на критериите за сигурност на закона е енергийното учение, кореспондиращо с холистичната антропологична перспектива.

3. Христовият закон като самоидентифициране с истината

Както вече се спомена, Схολарий не противопоставя разпоредбите на Моисеевия закон на тези на Христовия. Неговият анализ се интересува от това доколко природният закон става действителен чрез закона на Христа. Христовият закон „непосредствено“ води човека към природната цел²⁴⁰, усъвършенствайки човешкия ум²⁴¹. Главният фактор за тази нова форма на познавателна сигурност е обстоятелството, че този закон не се предоставя посредством благодатно откровение; сега Сам Бог се разкрива пред човеците в Лицето на Своя Син, станал човек.

Гарантите за реализиране на Христовия закон ангажират цялостното съществуване на човека. Те не следва да бъдат четени само като феноменология на тялото; телесните знаци в случая разкриват ноетично-материалното единство на човешкото битие. Става дума за три нови нива на идентифициране, които са непознати за човечеството преди Христа: 1) откриване на истинското значение на закона (διάνοια); 2) заявяване на дължимата грижа при съблюдаване на предписанията на Моисеевия закон (ἀσφάλεια); 3) съвършено насърчение

²³⁹ De unica via..., 5, 1015 (бел. 4). Става дума за Диодор Сицилийски (I в. пр. Хр.), гръцки историограф. Генадий се позовава на неговото съчинение „Библиотека“ (Βιβλιοθήκη, Bibliotheca historica’).

²⁴⁰ Пак там, 7, 18–19 (бел. 4).

²⁴¹ Пак там, 12, 1 (бел. 4).

(παράνευσις) за изпълнение на закона²⁴². Тези нива правят възможно осъществяването на природния закон във всички сфери на човешкия живот. Христос е законодател, доколкото Той постига целта на природния, респ. на Моисеевия, закон в Своя човешки живот. В този смисъл той реализира истинния философски живот: φιλοσοφωτάτη ζωή.

В Христос етическите, политическите и дианоетическите добродетели биват постигнати чрез любовта, побеждаваща страстните пориви. Пътят, в който иначе е непосилно да се постоянства, бива следван леко и с наслада чрез словото и закона на Христос²⁴³. Учените мъже на Гърция, обосновавали природния закон в субтилни концепции за добродетелта, не дават никакви указания за това как тези учения да бъдат практически реализирани. Генадий критикува особено античните философи затова, че подминават с мълчание трудностите, съпровождащи изграждането на решимост за добродетелно поведение. Единствено Аристотел проявява интелектуално честност и бегло споменава тези трудности, но само що се отнася до политическите добродетели. Непреодолимите пречки, съпътстващи придобиването на добродетели на ума, са оставени от Платон и Аристотел без внимание²⁴⁴. Култивирането на тези добродетели изисква наличието на когнитивни очевидности, които единствено Христовият закон може да предостави. Идентифицирането на умствения взор с тези очевидности очиства екзистенциалното действие на отделния човек. Така човешкото битие се уподобява на Божието (θεοειδής)²⁴⁵.

Схολарий коригира Аристотеловото схващане, според което щастливият живот се състои в познание на истината. Генадий настоява, че за християните щастието не се състои в „съзерцание на истината“ (θεωρία τῆς ἀληθείας), а в нейното „непосредствено познаване“ (ἄμεσος γνῶσις τῆς ἀληθείας) чрез Иисус Христос. Това се осъществява чрез участие в Божията енергия. Така Христовият закон се интерпретира като път към спасение.

Феноменологичните гаранции за познавателна сигурност на християнския закон са базисни структури на практическия разум, които имат валидност и за теоретичното мислене. Тяхното осъзнаване не анулира аксиомите на теоретическия разум, а въвежда специфични спекулативни концепти: става дума преди всичко за триадологичния и христологичния догмат. Схολарий прокарва паралел между опитите на античните философи да дефинират познавателния хоризонт за

²⁴² Пак там, 9, 4–7 (бел. 4).

²⁴³ Пак там, 19, 30 (бел. 4).

²⁴⁴ Пак там, 19, 35 (бел. 4).

²⁴⁵ Схολарий пише, че ползата от тези добродетели, които се придобиват с много труд, е много по-голяма: Пак там, 19, 36–38 (бел. 4).

реализиране на природния закон и предусещането на християнските догми в някои метафизични модели на античната философия²⁴⁶.

Използвайки традиционната холистична концепция на византийската философия за човешкото действие, авторът показва връзката между екзистенциалните аспекти на волевия акт и критериите за признаване на закона.

IV. Христовият закон и критериите на практическия разум

Повечето хора не са способни самостоятелно да достигнат до научни и морални истини²⁴⁷. Схоларий заимства тази теза от Тома. Схоластическият философ набелязва две причини за тази трудност в практическата сфера: 1) поради страстите индивидът не е способен последователно да прилага принципите на закона; 2) поради многообразието на конкретните обстоятелства, е трудно да се определи законосъобразността на постъпката в конкретна ситуация. Както вече се спомена, Схоларий вижда още една *causa erroris*, свързана с обстоятелството, че предхристиянските етически законодателства не съдържат достатъчни рефлексивни основания, за да осъществят последователно собствените си предписания. Освен със специфичното разбиране за проявата на Божията благодат в човешкия живот, тази забележка кореспондира и с един нов модел за оценка на нагласата, обуславяща законосъобразните постъпки.

Посочвайки ‚философския живот‘ и ‚истинната философия‘ като най-висша степен на човешкото щастие²⁴⁸, той има предвид синтез между етически и дианоетически добродетели²⁴⁹. Става дума за участие на човешкия ум в Божиите енергии, при което човекът става субект на „единението с Бога, както и на други богоприлични мисли“²⁵⁰. Евангелието учи човека именно как да постигне това състояние и Схоларий говори за „благата педагогика на християнския закон“, а постигането му се подпомага от Божията благодат. Събдването на християнския закон е епистемологична предпоставка за постигане на теоретическата

²⁴⁶ Пак там, 20 (бел. 4). Така според Генадий монадата на питагорейците предусеща монархията на Светата Троица.

²⁴⁷ Пак там, 3 (бел. 4); *Contra Plethonis ignorationem de Aristotele*, IV, 21,3–5 (бел. 31); *Quaestiones et responsiones de divinitate Domini nostri Jesu Christi*, 2, in: *Œuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios*, vol. 3. Paris 1930, 458–475.

²⁴⁸ Пак там, 13 (бел. 4).

²⁴⁹ Пак там, 9 (бел. 4).

²⁵⁰ Пак там, 13, 3–5 (бел. 4): „ὁ δ' εὐαγγελικὸς νόμος δηλὸς ἐστὶν ἄμφω ταῦτα πεποηκῶς ἐν ἡμῖν, τὴν μὲν ἐνότητα τοῦ θεοῦ καὶ τὰς ἄλλας θεοπρεπεῖς ἐννοίας ἄριστα τοὺς ἀνθρώπους διδάξας“.

и практическата истина. Подчиненият на тази цел философски живот дава възможност на човека да съществува на границата на своята природа, т.е., да пренебрегне света и да бъде готов да се отправи към смъртта заради истината²⁵¹. Схоларий привежда дефиницията на Дамаскин за философията²⁵², представляваща християнизирана версия на Платоновата дефиниция за философията като „грижа за смъртта“²⁵³. Във версията на Йоан иде реч не само за природната смърт, разбрана като разделяне на тяло и душа; става дума за унищожаване на онзи тропос на природата, който отклонява жизнената практика от истината. Актуалността на новите феноменологични критерии за признаване на закона е предпоставка за пребиваване в практическата истина, каквато античната философия не познава.

Антъни Кени показва, че в сферата на моралното действие Аристотел утвърждава паралелизъм между когнитивна и практическа дейност на ума²⁵⁴. За да се осъществи дадено конкретно действие (ἔργον), не е достатъчно устремяването на волята към някое, разпознато като добро, каузално действие; необходимо е формирането на съответен избор (προαίρεσις). Така както мислите могат да са правилни или погрешни, изборът може да бъде добър или лош²⁵⁵. Кени обръща внимание, че конкретните обстоятелства се променят така, че истинността на волевата нагласа, определяща избора, трудно може да бъде определена. Благостта на една природна цел може да бъде вярно възприета и доказана, но проверка за истинност на конкретно волево насочване се удава много по-трудно²⁵⁶. Напълно е възможно, с други думи, по-

²⁵¹ Пак там, 13, 10 (бел. 4).

²⁵² „Философията по-нататък е грижа за смъртта, за избраната и за природната смърт. Понеже животът на човека е двойствен: от една страна е природният живот, според който ние живеем, а от друга – избрания от нас живот, според който ние страстно се придържаме към тукашния живот. Двойствена е и смъртта: от една страна е природната смърт, т.е. разделянето на душата от тялото, а от друга – избраната смърт, при която ние пренебрегваме тукашния живот и се устремяваме към бъдещия“ (Johannes Damascenus, *Dialectica*, 3, 1–27, in: *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, I, ed. V. Kotter, Berlin 1969, 56). Тази дефиниция се среща в християнските източници, но окончателният вариант е дело на св. Йоан Дамаскин. Подчертаният текст посочва добавките на Дамаскин. Имплицитно се полемизира с платоническия спиритуализъм, като се настоява, че дефицитите настоящия тропос на човешкото съществуване могат да бъдат напълно компенсирани с Божията благодат.

²⁵³ Phaidon, 81 a1.

²⁵⁴ Вж. А. Kenny, *Practical Truth in Aristotle* (бел. 28), 279.

²⁵⁵ Срв. *Ethica Nicomachea*, III, 4, 1111b34; *Ethica Eudemia*, II, 10, 1226a4.

²⁵⁶ В своята книга, *Practical Truth in Aristotle*: „The rules of valid argument in the theoretical mode are designed to ensure that in reasoning one will never pass from something that is true to something that is not true. If there are rules for

средством коректна доказателствена процедура да се определи как добродетелният човек би действал в конкретна ситуация, т.е., чрез какво конкретно действие природният закон следва да се приложи при дадените обстоятелства. Но истинността на решимостта, според която личността действа по определен начин, не може да се обоснове чрез такава процедура, понеже добродетелта е хабитус/хексис, отнасящ се към проявлението на комплексната екзистенциална енергия на човека²⁵⁷. Изглежда Схоларий има предвид тъкмо тази епистемологична трудност, когато отбелязва, че самият Аристотел признава, че онези, които искат да постъпват последователно според добродетелта, почти не се справят с тази задача, понеже постоянството в това е толкова трудно, колкото да бъде уцелен със стрела центърът на кръга²⁵⁸.

Опитвайки се да представим разсъжденията на Схоларий за волевото действие през една систематика на волевия акт, можем да установим, че познавателно-волевото определяне на действието се разполага по две оси: върху едната се извежда целта на действието от понятието за природното благо; върху другата се установява дали съществува някакво противоречие между волевата нагласа за конкретно действие и готовността (*προθυμία*) да се достигне до границите на природата заради истината²⁵⁹. Това е възможно заради коментираните вече познавателни критерии за сигурност на Христовия закон. Критерий за истинност на решимостта, който може да бъде изведен от спекулацията на Схоларий, е насладата от законосъобразното действие²⁶⁰. Тази наслада е критерий за прилагане на природния закон от страна на отделната човешка ипостас. Във византийската антропология насладата

practical inference, they must ensure that the inference conforms to a pattern that will never lead from a project that is good to one that is not good. Just as the truth of the premises is communicated to (or as Aristotle would say, causes) the truth of the conclusion in a valid theoretical argument, so the goodness of the initial practical premise (the desire of a good life) is communicated to the conclusion, which is the resolution (*prohairesis*) to act appropriately. Aristotle never succeeded in setting out rules of valid practical reasoning“.

²⁵⁷ Например умозаклучението „В тази ситуация добродетелният човек би постъпил по следния начин... Аз не съм достатъчно добродетелен, затова ще постъпя иначе“ не съдържа валидна преценка на практическата истинност на конкретно действие.

²⁵⁸ De unica via..., 19, 24-25 (бел. 4). Срв. Ethica Nicomachea, II, 8, 1109a25.

²⁵⁹ Пак там, 11, 10 (бел. 4). Концептуалното различие между „воля за нещо“ и „начин на упражняване на волята“ е утвърдено във византийската философска традиция от св. Максим Изповедник и св. Йоан Дамаскин.

²⁶⁰ Пак там, 19, 32-33; 41-42 (бел. 4): „Кой би бил съумял, стъпвайки на ученията на техните мъдреци, решително и с наслада да се устреми към истината, както става, когато се опираме на учението на нашия Господ“.

традиционно се схваща като екзистенциално състояние, ангажиращо всички телесни и умствени сили на човека. Йоан Дамаскин например гледа на наградата не като на автоматичен резултат от срещата с конкретно природно благо, а като на хабитус, в който се проявяват различни тропоси на отнасяне към Бога²⁶¹. Наградата от философския живот е субективно осезаема, но критерият не е субективен, понеже границата на собственото действие посредством природните сили е обективна очевидност. Волевият момент, при който волевата нагласа се отнася към конкретния обект на волята, не се разглежда от Схоларий, но е подробно анализиран във византийската традиция – става дума за т.нар. гноми (γνώμη), т.е. специфичният персонален фактор, придаващ на волевия дискурс, насочен към конкретен обект, ценностен знак²⁶².

Платон и Аристотел не съумяват да демонстрират практическите критерии на посочения от тях път към щастие. Така при тях човешкото съвършенство остава нереализиран идеал. Наред с тях, Схоларий негласно коригира и Тома от Аквино. За Тома целевата причина на волевия акт е единствено природното благо. Законът е критерий за съответствие между конкретните постъпки и природното благо. За Схоларий постигането на природната цел чрез добри дела е пълноценно само тогава, когато е свързано с лично участие на човека в практическата истина. Иде реч за награда на ума, която е възможна, когато личността е на границите на природата си и която ангажира екзистенциалната енергия на човека.

V. Епилог

Трактатът „За единствения път за спасение на човека“ съчетава апологетика, конфесионална полемика и философска спекулация. Схоларий демонстрира безпредметността на закона, който последователите на пророка Мохамед спазват; същевременно показва, че между християнския закон и една нормативна етика на човешката природа има съдържателно припокриване. Християнската вяра бива защитавана като абсолютно съвършенство на природния закон и като исторически последното, открито от Бог, законодателство.

²⁶¹ Expositio fidei, 36, 108-11; 58, 155-77, in: Die Schriften des Johannes von Damaskos II, ed. B. Kotter, Berlin 1973, 92; 143-44. Това схващане на Дамаскин коригира неоплатоническото нормативно йерархизиране на насладите и следващото от него подценяване на телесните наслади в полза на интелектуалните – модел, който откриваме при Немезий от Емеса. Така Дамаскин постига синтез на възгледите на Платон и Аристотел. Установеният от Дамаскин подход към въпроса бива следван и от Геннадий.

²⁶² Пак там (бел. 61).

Все пак текстът следва да се разглежда като културен жест в рамките на Византия, негов адресат не са мюсюлманите. Лайтмотив на полемичния дискурс по времето на османската инвазия е внушението, че задаващият се край на християнската империя не е случаен „инцидент“ в световната история. Тази катастрофа не стои извън Божия промисъл²⁶³. Историята като осъществяване на вечния Божи промисъл – това е голямата предпоставка за всички изводи на Схоларий. На идеята за една сакрална историческа типология Схоларий противопоставя историческия иманентизъм на християнското схващане за историческия предобраз. Християнският закон е природна даденост, която, посредством персоналния фактор, може да се прояви във всяка епоха. Следователно обстоятелството, че християнската империя е окончателно унищожена²⁶⁴, не отменя есхатологичното измерение на християнския начин на живот, на съществуването на всеки отделен християнин. Прокарвайки исторически универсализъм, Схоларий се позовава на динамичното и холистично византийско разбиране за битието, валидно в антропологията.

Законът е нормативен критерий за природното битие, чието реализиране предпоставя определени критерии за признаване. Развитата от автора система от критерии има не формалнокогнитивен, а антропологически фундамент. Схоларий отстоява схващане за умната душа като гарант за единството на личността, развито от него подробно на друго място.

Енергийното учение, свойствено за онтологичното мислене във Византия, тук не се представя като пряк контрапункт на томистката онтология на природата, а като принцип на кохерентност между етичката норма и феноменологията на Божествения закон. Посредством този принцип се обосновават феноменологичните основания на Моисеевия и на Христовия закон, почиващи върху семиотиката на тялото и екзистенциалните измерения на волевия акт.

Историко-философската валидност на горепосочените подходи е показателна за трансформацията, на която Схоларий подлага заимстваните от Тома от Аквино философеми. В същото време приведените философски аргументи имат обхватно културологично значение. Макар Схоларий да се опитва да постигне концептуален консенсус между Изтока и Запада, през целия си живот той отказва да игнорира догматическите различия²⁶⁵. Темата за закона не е от въпросите, вклю-

²⁶³ Вж. F. Tinnefeld, *Grundzüge der Theologie* (бел. 2), 534.

²⁶⁴ *Lamentation de Scholarios sur les malheurs de sa vie*, in: *Œuvres complètes de Georges (Gennadios) Scholarios*, edd. M. Jugie/L. Petit/X.A. Siderides, vol. 1, Paris, 1928, 180–188.

²⁶⁵ F. Tinnefeld, *Grundzüge der Theologie* (n. 2), 533–534.

чени в полемиката между Изтока и Запада. Въпреки това Схоларий не се ограничава с чисто илюстративно позоваване на терминологични конструкции и аргументационни линии от Тома. Той сблъсква своята собствена позиция с доктрината на схоластическия богослов за *lex*. По този начин Схоларий анализира и коригира рецепцията на Аристотел у най-проникновения тълкувател на Стагирита през Средновековието.

Може да се направи изводът, че аргументацията на Схоларий в този текст извежда нови нюанси във философските дебати относно транспонирането на античната философия в християнското мислене. По този начин авторът заявява и потвърждава културна принадлежност. Геннадий Схоларий не е готов да приеме маргинализиране на духовно-философското наследство на Източната римска империя и превръщането на последната в културна провинция на Запада.

Summary

Smilen Markov (Veliko Tarnovo)

Validity and recognition of the natural limits (Gennadios Scholarios and the concept of the natural law)

Gennadios Scholarios (1400–1472), the first Patriarch of Constantinople after the Conquest of the City by Mehmet Fatih, appreciated the philosophy of Aristotle and was convinced that Thomas Aquinas is its most subtle interpreter. However, borrowing ideas from both these authors, he never compromised with the dogmatic of the Orthodox Church.

In his apologetic treatise ‘On the one single way of human salvation’ (*De unica via ad salutem hominem*) Gennadios defends the anthropological validity of the Christian law. He follows the conceptual pattern of Byzantine metaphysics and anthropology but also adopts some arguments from Thomas Aquinas’ *lex* treatise in *Summa theologiae*. The text studies the criteria, through which Gennadios adopts and transforms philosophical material from Thomas and Aristotle. It also tries to explain the meaning of Scholarios’ intellectual ‘gesture’ as an episode of the development of Byzantine cultural identity.

For Gennadios natural law is the path, leading a certain nature towards its natural goal. Reason (λόγος) is the agent, responsible for applying natural law in human life. But the principles of this law are imprinted in the intellect (νοῦς). Applying the law has a non-discursive component as human existence is fragmented and the legitimacy of a certain action in a particular situation cannot be judged only through the methods of rational analysis. Whereas Thomas speaks of the dogmas as *a priori* foundation of Christian law, Scholarios sees them as epistemic criteria for human actions. The reason for this is not only the uncertainty of reason in respect of the concrete circumstances. There is an ontological and a phenomenological reason too.

As an Aristotelian, Scholarios is aware that virtue is not an instrumental capacity but a stable and unalterable *habitus*. For Byzantine philosophy *habitus* (ἔξις) is a dynamic manifestation of natural existential energy, which bears a personal image. The *habitus* of virtues implies synergy (co-operation) with divine energy. In this respect Scholarios explains the difference between the law of Moses and the law of Christ. Whereas the former regulates only the external corporeal acts, the latter is addressed to

the internal, i.e. existential, energy of man and enables synergy with divine grace. This is a prerequisite for deification of man.

The phenomenological reason concerns the orientation of human intellect towards the goal of law in a certain moral situation. The axioms of natural law are evident for everybody. The law of Christ does not alter these axioms but offers reflexive grounds for a new existential status of man, which secure not only acting according to the Law (as the law of Moses does) but also self-identification with it. This identification is possible because Christian law is personified by the hypostasis of Jesus Christ.

The anthropological validity of Moses' law was acknowledged even by people who did not belong to Judaism and were not subjects to its decrees. Christ not only reveals the true meaning of natural law, but he validates this law for all spheres of human life and for every single human person on the earth. The law of Christ guarantees that those who adhere to it are encouraged to constantly care for its implementation.

Plato and Aristotle did not formulate reliable methods for cultivation of the ethical, political and dianoethic virtues. Scholarios underlines the cognitive deficit concerning the ability of the human subjects of law to estimate their actions in respect of virtue. He criticizes Aristotle's view, according to which there is a strict correspondence between cognitive and practical activity of reason. In other words, for Scholarios, even if we can determine what should be our virtuous action in a certain situation, we are not able to morally assess our choice of our will (*προαίρεσις*) to act in a certain way, because we do not possess a reliable standard. The gospel of Jesus Christ gives exactly such cognitive security, by demonstrating that the ultimate goal of human nature lies outside its boundaries – in the free communion with Christ. Only in the communion with Christ is it possible to gain pleasure by adhering to the law even at the cost of sacrificing one's life. Gennadios follows the pattern of conceptualizing the human act of will, drawn by Maximus Confessor and John Damascene.

Although the treatise belongs to the genre of apologetics, its message is meaningful only within Byzantine culture and the historical situation in Byzantium. In the face of the imminent catastrophe of the Roman Christian Empire, Gennadios wants to demonstrate that Christian way of life is not founded on any kind of historical topology, but on the new mode of hypostatic existence of the participants of Christ's economy. The author shows that Byzantine culture is able to critically read not only the Ancient philosophical tradition, but also the speculative attempts of scholastic philosophy, as well as to produce its own standards for theology.