

NEMEZJUSZ Z EMEZY (Νεμέσιος Ἐμεσῆς, Nemesius Emesenus) – teolog, filozof; żył w IV w.

N. był biskupem Emezy (Syria), następcą Euzebiusza z Emezy. Wskazywał na filozofię jako narzędzie wyjaśniania objawienia Bożego. Swoimi poglądami wpisał się w nurt neoplatonicki. Głównym przedmiotem badań N. była natura ludzka oraz poznanie duszy.

Podstawowym dziełem N. jest traktat *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* [Peri phýseos anthrópou], łac. *De natura hominis*, nazywany też *Pień poznania natury* (Πρέμνον φυσικόν [Premnon physikón]). Dzieło *De natura hominis* wydali krytycznie: K. F. Matthaei (HI 1802, HI 1967, wyd. gr.-łac.; także w: PG 40, 503–818) oraz G. Verbeke (Lei 1975). W języku pol. traktat N. wydano pt. *O naturze ludzkiej*, tłum. A. Kempfi (Wwa 1982).

N. usiłował przeszczepić myśl pogańską do chrześcijaństwa. Dzieło to w dużej mierze jest przekazem filozofii gr. (poklasycznej) oraz myślicieli chrześcijańskich (Apolinariusz z Laodycei, Orygenes). Aż do średniowiecza traktat był przypisywany Grzegorzowi z Nyssy (Nyssenus zamiast Nemesius). N. zdobył w tym czasie dużą popularność (odwoływał się do niego Jan z Damaszku), był dwukrotnie tłumaczony (z poł. XI w. pochodzi tłum. Alfanausa z Salerno znane Albertowi Wielkiemu, a z XII w. tłum. Burgundiusa de Pisa znane Tomaszowi z Akwinu) oraz wielokrotnie komentowany.

ROZUMIENIE CZŁOWIEKA. Człowiek, złożony z duszy i ciała, stoi na pograniczu stworzeń, „między tym, co podpada pod zmysły, a tym, co daje się tylko pojąć” (*O naturze ludzkiej*, I 2). Natura ludzka skupia w sobie 2 światy: istot śmiertelnych, cielesnych i nierozumnych oraz nieśmiertelnych, bezcielesnych i rozumnych. Człowiek stanowi „odbicie wszystkiego, co jest stworzone” (tamże, I 10). Z jego pozycji, którą posiada wśród stworzeń, wpływa godność natury ludzkiej. Najważniejszy element i podstawę godności tej natury stanowi dusza. Jest ona szlachetniejsza od ciała, które „niczym innym przecież nie jest, niż instrumentem duszy” (tamże, II 15). Dlatego człowiek to dusza posługująca się ciałem. Każdej władzy duszy przyporządkowana jest konkretna część ciała. Poprzez ciało dusza spełnia różne funkcje. Szczególnie ważne dla człowieka jest poznanie natury swej duszy. Rolę tego poznania N. przyrównał do roli pnia drzewa, z którego, niczym gałęzie, wyrastają nauki. Poznanie natury duszy ma ważne konsekwencje moralne. Pozwala człowiekowi odejść od sfery cielesności i

przez zwrócenie się ku dobrom duchowym (zdążanie do cnoty i szczęścia) zachować i utwierdzić godność swej ludzkiej natury.

ROZUMIENIE DUSZY LUDZKIEJ. Na tle dyskusji i częstych odwołań do poglądów poprzedników (Pitagorasa, Platona, Arystotelesa, stoików, Ammoniusza Sakkasa, Plotyna), N. dokonał opisu poszczególnych władz duszy, części duszy i aktów wyłanianych przez duszę. Poddał analizie wolne ludzkie działanie oraz zagadnienie przeznaczenia. Zajął się ciałem ludzkim jako narzędziem duszy. Rozważania dotyczące ciała (odwołujące się m.in. do Hipokratesa z Kos i Galena) zawierają fizjologiczne opisy ludzkich zmysłów oraz anatomiczne ustalenia, sytuujące władze duszy w poszczególnych organach (głównie w mózgu).

Wg N., dotychczasowe poglądy dotyczące istoty duszy można zgrupować w 2 stanowiska: 1) potwierdzające substancjalność duszy (Tales, Pitagoras, Platon); 2) zaprzeczające substancjalności duszy (Arystoteles, Dicearch). N. opowiadał się za Platonem – pojmował duszę nie tyle jako element złożeniowy, współtworzący człowieka, ale jako istniejącą samą w sobie, rozumną, „samodzielną substancję niecielesną” (tamże, II 17). Dusza jest nieśmiertelna, nie ulega zniszczeniu, istnieje niezależnie od ciała. N. stwierdzał, że dusza jest sama dla siebie doskonałością, a nie doskonałością ciała (zob. tamże).

Wyróżnił dwie części duszy ludzkiej: rozumną i bezrozumną. Polemizował z poglądami Plotyna i Arystotelesa (w interpretacji Aleksandra z Afrodyzji) dotyczącymi pochodzenia i roli intelektu. Odrzucił dodatkowe – odrębne od ciała i duszy – istnienie intelektu. Nie zgadzał się z poglądem, że do natury człowieka należy tylko intelekt możnościowy, czynny zaś przychodzi z zewnątrz i „nic nowego nie wnosi do istoty człowieka, ale udoskonala jego poznanie i kontemplację natury” (tamże, I 1). Za Platonem przyjął, że człowiek jest duszą zjednoczoną z ciałem. W duszy tej najszlachetniejszym czynnikiem jest intelekt, który człowiek posiada ze swej natury.

Dusza bezrozumna stanowi część i władzę duszy rozumnej (tamże, XVI 35). Składa się z dwóch części: podległej oraz niepodległej rozkazom rozumu. Część duszy nierozumnej, niepodległa rozumowi, obejmuje funkcje organiczne: odżywcze, rozrodcze i witalne (np. bicie pulsu). Część podległa rozumowi tworzą dwie władze: pożądawcza i gniewliwa. We władzach tych powstają namiętności, czyli „ruchy wywołane obrazem czegoś dobrego lub

złego” (tamże). Namiętności pożądawcze zaspokojone są źródłem doznawania przyjemności, niezaspokojone zaś źródłem przykrości (w czterech postaciach: bólu, zmartwienia, zazdrości, współczucia). Przyjemności podzielił na: a) naturalne i konieczne; b) naturalne, ale niekonieczne; c) nienaturalne i niekonieczne. Życie godziwe domaga się poszukiwania jedynie przyjemności naturalnych i koniecznych. Najistotniejsze przyjemności to przyjemności „czyste”, wolne od udziału zmysłów, należące wyłącznie do duszy, dotyczące poznania Boga oraz nauk i sztuk. Dzięki nim „osiągamy pełnię człowieczeństwa” (tamże, XVIII 37).

W duszy ludzkiej N. (wzorem stoików) wyróżnił 3 władze duszy: wyobraźnię (φανταστικόν [phantastikón]), intelekt (διανοητικόν [dianoetikón]) i pamięć (μνημονικόν [mnemonikón]). Wyobraźnia jest władzą duszy bezrozumnej, funkcjonującą za pomocą zmysłów. Jej przedmiotem jest to, co wyobrażalne (φανταστόν [phantastón]), pozostające w takiej relacji do wyobrażenia, jak przedmiot zmysłowego poznania do tego poznania. Wyobrażenie (φαντασία [phantasia]) to działanie bezrozumnej duszy wywołane przez jakiś przedmiot (to, co wyobrażalne), zaś złudzenie (φάντασμα [phántasma]) to bezprzedmiotowe wrażenie duszy. Ulegając złudzeniu, „dusza wyobraża sobie coś, mimo że brak jest przedmiotu wyobrażenia” (tamże, VI 27).

Kontemplacja i poznanie praktyczne zakreślają obszar działania kolejnej władzy duszy – intelektu. Działanie to polega na sądzeniu, wyrażającym się w „rozpoznawaniu przedmiotów, praktykowaniu cnót, sztuk i nauk, a także w zastanawianiu się i aktach dokonywania wyboru” (tamże, XII 32). Trzecia władza duszy – pamięć – to władza przechowująca i odtwarzająca (przypominająca) minione wrażenia oraz pojęcia; jest to „przyczyna, jak i magazyn tego wszystkiego, co pamiętamy lub przypominamy sobie” (tamże, XIII 32).

Jedność ciała z duszą, widoczna w człowieku, zasadza się na tym, że dusza, zgodnie z naturą substancji rozumnych bezcielesnych, łącząc się z ciałem „modyfikuje wszystko, z czym się styka, sama pozostając niezmieniona” (tamże, III 21). N. porównał działanie duszy w ciele do działania Słońca przemieniającego powietrze w światło (dostrzega przy tym nieadekwatność i trudność stosowania fizykalnych odniesień do substancji bezcielesnej, jaką jest dusza). Dusza zachowuje swą odrębność od ciała, jest z

nim złączona, ale „nie jest z nim zmieszana” (tamże). Może się bowiem oddzielić od ciała podczas snu i w stanie ekstazy. N. podkreślał, że dusza nie tyle jest umiejscowiona w ciele, co „pozostaje doń w stałej relacji i jest obecna tak, jak mówimy, że Bóg jest w nas obecny” (tamże). Związek duszy z ciałem polega więc na „zasadzie relacji wpływu i stałej dyspozycji” (tamże) i jest przyrównany przez N. do relacji zachodzącej pomiędzy osobą kochającą i kochaną.

ZAGADNIENIE WOLNOŚCI. N. analizował działanie ludzkie. Jako działanie niepodlegające woli wykluczył z rozważań wszelkie funkcje cielesne. Dzielił ludzkie czyny – które określał jako „działanie rozumne” – na czyny dobrowolne i czyny niedobrowolne. Czyny dobrowolne są wynikiem wewnętrznej zasady działania – ich źródło leży w samym człowieku, stanowią rezultat wolnego wyboru i wiążą się z pełną świadomością okoliczności czynu. Czyny niedobrowolne to takie, które człowiek wykonuje w sposób niezamierzony, na skutek wewnętrznej ignorancji lub pod przymusem siły zewnętrznej. Nie chodzi tu jednak o jakąś sytuację przymusową, pod naporem której człowiek działa (wtedy działa jako wolny od wewnątrz), lecz o zewnętrzną, w stosunku do wykonującego czyn, zasadę działania. Przy czynach niedobrowolnych sam człowiek od wewnątrz „nie wnosi żadnego impulsu” (tamże, XXX 46).

Czyn dobrowolny tworzą: rozwaga rozumu (*consilium*), rozumowy osąd (*iudicium*) oraz wybór (*προαίρεσις* [*proairesis*] – *praelectio*). Wybór jednoczy w sobie rozagę (która dotyczy środków do celu), osąd i pożądanie. Dlatego N. nazywał wybór „rozważającym pożądanem”. Rozwaga jest wyrazem wolności człowieka, a rozum ludzki, z którego rozwaga wyrasta, stanowi fundamentalne źródło tej wolności. Akt wyboru wieńczy decyzja.

N., podkreślający rozumność i wolność człowieka, wystąpił przeciwko poglądom fatalistycznym, uznającym np. w „biegach gwiazd” odgórne zdeterminowanie działania. Poglądy takie, zauważał N., sprowadzają człowieka do marionetki, podważają religię, „nie pozostawiając miejsca na przygodność istnienia ani na wolną wolę [...]” (tamże, XXXV 51). N. wskazał, że człowiek, „jak każda w rozumności uczestnicząca natura” (tamże, XX 58), posiada wolną wolę („wolna wola z natury rzeczy towarzyszy władzy rozumu” – tamże, XXVIX 58). Przy tym, jako stworzenie, charakteryzuje się „zmiennością”, co przejawia się w tym, że może wybierać pomiędzy dobrem a

złem. Ludzie zostali przez Boga wyposażeni w rozum i stąd są „panami niektórych przynajmniej z naszych działań” (tamże, XX 57); dlatego człowiek jest zdolny do dokonywania wyborów, a za swoje dobrowolne działanie ponosi pełną odpowiedzialność przed Bogiem.

W *De natura hominis* N. przedstawił pełny wykład antropologii. Z wykładu tego korzystali filozofowie średniowieczni, m.in. Albert Wielki i Tomasz z Akwinu. Zbierając różne ujęcia historyczne problematyki antropologicznej N. stał się eklektykiem, przy czym jego własne poglądy w głównych punktach są wyrazem neoplatońskiej wizji człowieka. N. starał się ujęcie neoplatońskie podporządkować myśli chrześcijańskiej.

D. Bender, *Untersuchungen zu N. von Emesa*, L 1898; B. Domański, *Die Psychologie des N.*, M 1900; P. Böhner, E. Gilson, *Die Geschichte der christlichen Philosophie. Von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Pa 1937 (pod nowym tytułem: *Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Pa 1954³; *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, Wwa 1962, 118–128); F. Lammert, *Zur Lehre von den Grundeigenschaften bei N.*, *Hermes* (St) 71 (1953), 488–491; R. W. Sharples, *N. of Emesa and some Theories of Divine Providence*, *Vigiliae Christianae* 37 (1983), 141–156; M. Streck, *Das schönste Gut. Der menschliche Wille bei N. von Emesa und Gregor von Nyssa*, Gö 2005.

Maria Joanna Gondek