

NEMEZJUSZ Z EMEZY



O NATURZE LUDZKIEJ

Edycja komputerowa: www.zrodla.historyczne.prv.pl

Mail: historian@z.pl



MMIII ®

Rozdział pierwszy
O NATURZE CZŁOWIEKA

1. Zdaniem wielu i to dobrych filozofów, człowiek tak wspaniale zbudowany jest z myślącej duszy i ciała, że niepodobieństwem by było, by inaczej istniał lub złożony był inaczej. Lecz w określeniu „myśląca dusza” zawarta jest wieloznaczność, zachodzi więc pytanie, czy władza myślenia wszedłszy do duszy jako coś odrębnego uczyniła tę duszę czymś myślącymi, czy też myślenie z samej natury przysługuje duszy i jest tym, co ma ona najpiękniejszego: jakby tym samym, czym oko jest dla ciała.

Niektórzy utrzymują — i jednym z takich jest Plotyn¹ — że czym innym jest dusza, a czym innym myślenie i każą się człowiekowi składać z trzech składników: ciała, duszy i umysłu. Przyłączył się do mniemania tych filozofów Apolinarius, biskup Laodycei², i wzięwszy ten ich pogląd za podstawę, także resztę swej nauki na tym oparł.³ Inni woleli z duszy i umysłu nie robić odrębnych istności, lecz przyjęli, że umysł to najistotniejsza część duszy. Arystoteles stoi na stanowisku, że umysł możliwościowy należy do konstytucji

¹ Plotyn, 205—270, najwybitniejszy z filozofów szkoły neoplatońskiej. Początkowo działał w Aleksandrii, a następnie przeniósł się do Rzymu, gdzie dla swej nauki pozyskał cesarza Galiena. Naukę jego charakteryzowała przejęta od Platona, lecz w sposób oryginalny rozwinięta, myśl o przeciwstawieniu świata zmysłowego światu nadzmysłowemu. Pozostawił 54 rozprawy filozoficzne zatytułowane *Enneady*.

² Apolinarius, 315—392, biskup syryjskiego miasta Laodycei, heterodoksyjny myśliciel chrześcijański, którego nazwisko wiąże się z toczonymi w czwartym wieku dyskusjami chrystologicznymi. Jako apolinaryzm, jego chrystologiczną naukę potępiono na Soborze Konstantynopolitańskim w r. 381. Nemejusz słusznie łączy naukę Apolinariusza z doktryną neoplatońską i neoplatońską trychotomią w podejściu do natury ludzkiej.

³ Nemejusz ma tu niewątpliwie na myśli chrystologiczną pracę Apolinariusza, która nosiła tytuł *Demonstracja Bożego wcielenia*. W pracy tej Apolinarius m.in. wyraził się tak: „Jeśli zatem człowiek jest istotą potrójną, a Chrystus Pan jest człowiekiem, to i Chrystus Pan jest potrójny i składa się z ducha, duszy i ciała”. Jednak ze względu na to, że adresatami traktatu *O naturze człowieka* są czytelnicy niechrześcijańscy, o chrystologii nie chce tu Nemejusz traktować wprost i ogranicza się do aluzji.

człowieka, natomiast umysł czynny ma być czymś, co przychodzi z zewnątrz, czymś, co nic nowego nie wnosi do istoty człowieka, ale udoskonala jego poznanie i kontemplację natury. Dlatego tylko niewielu ludziom i tylko takim, którzy oddali się filozofii, przypisuje Arystoteles posiadanie umysłu czynnego.⁴

Co się tyczy Platona, to jako filozof zapatrzony w to, co jest w nas najbardziej boskiego i pragnący, byśmy wyłącznie ten boski pierwiastek pielęgnowali, jest on zdania, że człowiek to nie coś, co składa się z duszy i ciała, lecz dusza posługująca się danym konkretnym ciałem. Sądził on, że raz utożsamiając się z duszą, tym bardziej szukać będziemy takich tej duszy dóbr jak cnota i pobożność, wzgardzimy natomiast pożądaniami cielesnymi, jako nie należącymi do człowieka jako takiego, lecz przede wszystkim do zwierzęcia jako takiego, a do człowieka — wtórnie, na ile człowiek jest także zwierzęciem.

Zresztą i skądinąd panuje zgoda co do tego, że dusza jest szlachetniejsza od ciała, gdyż posługuje się ona tym ciałem jako instrumentem. Wskazuje na to również śmierć. Kiedy bowiem dusza oddzieli się od ciała, ciało to pozostaje bezwładne i całkiem bierne, tak jak po odejściu rzemieślnika nieruchomo leżą jego narzędzia.

2. Jest rzeczą ogólnie wiadomą, że człowiek ma pewne rzeczy wspólne także i z jestestwami nieożywionymi, procesy życiowe dzieli ze zwierzętami, a inteligencja łączy go z wszystkimi innymi obdarzonymi rozumem istotami. Wspólnie z jestestwami nieożywionymi ma ciało i to, że składa się z czterech elementów⁵, z roślinami dzieli nie tylko tamto, lecz także procesy żywienia się i rozmnażania, z bezrozumnymi zwierzętami zgadza się w tym, co powyżej wyszczególniliśmy, i ponadto w całym szeregu samorzutnych ruchów, a także zdolności pożądania, gniewania się, czucia i oddychania. Wszystkie te rzeczy wspólne są ludziom i bezrozumnym jestestwom, choć nie wszystkim na równi. Wreszcie przez rozum człowiek upodobnia się do bezcielesnych rozumnych inteligencji, o ile mianowicie rozumuje, pojmuje i objaśnia wszystko.⁶ Dąży do cnót i pielęgnuje będącą ukoronowaniem tych cnót pobożność.

Stąd wynika, że istota ludzka to coś będącego na pograniczu między tym, co podpada pod zmysły, a tym, co daje się tylko pojąć.

⁴ Jak widać, trychotomicznej antropologii neoplatoników przeciwstawił Nemezjusz Arystotelesowską naukę o umyśle w akcie i umyśle w możności.

⁵ Rzecz oczywista mamy tu do czynienia z powszechnie przez starożytnych przyjętą nauką o czterech elementach.

⁶ Istnienia bezcielesnych rozumnych inteligencji Nemezjusz nie dowodzi, gdyż chodzi o coś, czego nie kwestionował nikt z pogańskich myślicieli.

Gdy idzie o ciało i cielesne władze, jest na tym samym poziomie, co jestestwa nierozumne i nieożywione⁷, a co się tyczy rozumu, zbliża się do istot bezcielesnych, jak to już poprzednio powiedziano. Wydać by się mogło, że Stwórca spodobało się zespolić różne co do swej istoty natury i Bóg chciał, by cały stworzony świat złączony był pokrewieństwem.

Można w tym widzieć dowód, że wszystko świat jest dziełem jednego Boga⁸. Nie tylko bowiem poszczególne rzeczy między sobą Stwórca powiązał, lecz także chciał, by były nawzajem zharmonizowane. Rozważ na przykład, jak w każdej żywej istocie powiązał pozbawione czucia części, kości, tłuszcz lub włosy z częściami czującymi, nerwami, mięśniami i innymi podobnymi i z tych części pozbawionych czucia i części czujących złożył zwierzę, i to jako coś jednego. Podobnie uczynił i z innymi gatunkami stworzeń, łącząc jedne z drugimi stopniowym pokrewieństwem i różnicą natury, tak że wszelkie rzeczy nieożywione niezbyt odległe są od roślin, mających tylko zdolności odżywiania się.

3. A znowu te nie są tak bardzo odległe od zwierząt nierozumnych i czujących; tak samo zwierzęta nierozumne nie są całkowicie oddzielone od istot myślących ani od nich dalekie, bo mają wrodzoną sobie więź pewnego z nimi pokrewieństwa.⁹

I tak od innych kamieni podobnych jeden do drugiego wyróżnia się i zbliża się do jestestw obdarzonych zdolnością poruszania się magnetyt: rzecz jasna, na myśli mamy to, że jest w stanie przyciągnąć i następnie trzymać żelazo¹⁰, tak jakby chciał się nim pożywić. Ba,

⁷ Także i ta myśl to *locus communis* mądrości pogańskich Greków i Rzymian.

⁸ Mówiąc, że wzajemne powiązanie poszczególnych części świata jest argumentem świadczącym o istnieniu jednego tylko, a nie wielu bogów, Nemezjusz poszedł śladem stoików. Zob. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 1, 23.

⁹ Zgodnym zdaniem komentujących tekst autorów w wierszach tych i w ogóle w całym tym paragrafie mamy do czynienia z tematem, który rozwijał stoicki filozof z I wieku przed Chr. Posydonius (Poseidonios) z Apamei. Monizm Posydoniusa i jego nauka o świecie jako jednym wielkim żywym organizmie przedstawiona jednak zostaje w wersji splatonizowanej i schryistianizowanej. Są poszlaki, że ta platonizacja i chrystianizacja idei Posydoniusa zawarta była w nie dochowanym do naszych czasów Komentarzu do Genesis pióra Orygenesusa i że Komentarz ten znajdował się w ręku piszącego traktat Nemezjusza. W dalszym ciągu wskażemy również i na inne ślady lektury tego Orygenesowego Komentarza.

¹⁰ Nemezjuszowi chodzi tu o to, że magnetyt swoją „mocą” przyciągania niejako zapowiada zdolność żywienia się, w jaką wyposażył Stwórca rośliny i zwierzęta. Swą nazwę magnetyt wzięł od Magnezji w Tracji i starożytni byli bardzo zafascynowani jego własnościami. Tekst w przekładzie nieco uproszczony.

przez magnetyt przyciągnięte żelazo, samo także poczyną przyciągać inne kawałki żelaza.

Także wówczas, gdy Stwórca przechodził od roślin do zwierząt, są podstawy, by przyjąć, że unikał przy tym skoków i nie powołał do bytu, całkiem nagle jestestw obdarzonych mocą poruszania się i czucia. Posuwał się przy tym powoli i stopniowo. Zwierzęta morskie zwane *pinna* i morskie pokrzywy ukształtował tak, by wyglądały na czujące rośliny: jakby wyposażone były w korzenie, przymocowane są one do dna morskiego.¹¹ Obramował je skorupami i na podobieństwo roślin przykuł do podłoża, a przy tym obdarzył zmysłem właściwym światu zwierzęcemu, umysłem dotyku. Jako istoty mające korzenie i przykute do podłoża są roślinami, a przez czucie, czyli zdolność zmysłowego doznawania — zwierzętami. Jak to zauważył Arystoteles, ściśle to samo zachodzi z gąbkami: rosną one na skałach, a są zdolne — jakby w samoobronie — rozprzestrzeniać się, gdy poczują, że się coś zbliża. Z tej właśnie racji gąbkom i im podobnym jestestwom dawni uczeni nadali nazwę *zoophyta*.¹²

Po takich jestestwach jak *pinna* i im podobnych przeszedł z kolei Bóg do jestestw obdarzonych bardzo ograniczoną władzą poruszania się, ale zdolnych do przesuwania się z jednego miejsca na drugie. Chodzi o większość mięczaków i glisty. Gdy w coraz większym stopniu obdarzał władzą poruszania się i czucia poszczególne gatunki, przyszła kolej na wyżej rozwinięte zwierzęta (przez nie rozumiem te, które posiadają wszystkie zmysły i mają nieograniczoną zdolność poruszania się). Tego toku postępowania nie zmienił, gdy szło o powołanie do bytu człowieka: rozumnego tego stworzenia nie wprowadził w sposób nagły, lecz swój akt poprzedził wyposażeniem pewnych zwierząt w instynktowną inteligencję i takie odruchy samozachowawcze, że mogą robić wrażenie istot rozumnych. Po takich dopiero krokach przygotowawczych nastąpiła kreacja człowieka, naprawdę rozumnego jestestwa. Analogiczną progresję dostrzec możemy, gdy zwrócimy uwagę na głosy wydawane przez żywe jestestwa. Zrobiwszy początek na tych prostych i monotonicznych

¹¹ W tym miejscu autor nasz sięgnął do Arystotelesa *Historii zwierząt* (*Historia animalium*). Śródziemnomorska *pinna* to pewien rodzaj dwuskorupowego mięczaka, który zakotwicza się do dna morskiego jedwabistymi jak gdyby nitkami. Morskie pokrzywy zalicza Arystoteles do żyjątek acefalicznych, a przez innych starożytnych autorów utożsamione one zostają z pływającymi meduzami.

¹² *Zoophyta* to coś na poły będącego zwierzęciem, a na poły rośliną, i cały ten ustęp powtórzył Nemezjusz za Galena *O zgodzie między Hipokratesem i Platonem*. Nie wiadomo tylko, kogo miał na myśli mówiąc o dawnych uczonych.

dźwiękach, które na przykład wydają konie i krowy, Stwórca przeszedł stopniowo do urozmaiconych i modulowanych głosów kawek i „mówiących ptaków”.¹³ I przy kreacji głosów spoczął wtedy dopiero, gdy wydana została artykułowana i doskonała mowa ludzka.

Ponadto artykułowaną ludzką mowę powiązał z myśleniem i rozumowaniem, tak by służyła wyrażeniu tego wszystkiego, co dzieje się w umyśle. Tak oto dopasowując jedne rzeczy do drugich, Bóg wszystkie je harmonijnie powiązał, a powołując do bytu człowieka połączył sferę tego, co poznawalne jest umysłowo, ze światem zjawiskowym.¹⁴

4. Dopiero co wyłuszczone przez nas roztrząsania potwierdzają to, co o akcie stworzenia powiedział Mojżesz: że ostatnim Bożym stworzeniem był człowiek.¹⁵ Albowiem nie tylko było logiczne to, by wszystkie inne rzeczy uczynione były zawczasu i by człowiek został stworzony wtedy, gdy na jego pojawienie się wszystko jest gotowe, ale była jeszcze po temu inna racja. Bóg powołał do bytu zarówno świat rzeczy poznawalnych myślowo, jak i zjawiskowych, i **potrzeba Mu było ogniwa wiążącego te dwa światy, by w ten sposób wszystkiemu stworzeniu zapewnić spójność.**¹⁶ I po to właśnie ukonstytuowany został człowiek: **jestestwo mające łączyć rzeczy poznawalne myślowo z rzeczami zjawiskowymi.**¹⁷ Tak — że wielką treść ujmiemy w kilku słowach — cudowną była mądrość Stwórcy!

¹³ Mianem „mówiących ptaków” wedle wszelkiego prawdopodobieństwa określone zostają papugi.

¹⁴ W wywodzie o harmonii i progresywnej ciągłości stworzonego świata źródłem, na którym się Nemezjusz oparł, jest w dalszym ciągu Posydonius. Jako pośrednik aie wchodzi tu jednak w rachubę Orygenes i Orygenes Komentarz do Genesis.

¹⁵ Pytanie, dlaczego ostatnim Bożym stworzeniem był człowiek, jako pierwszy postawił żydowski egzegeta Filon z Aleksandrii, gdy w książce *De opificio mundi* komentował odnośne wersety Księgi Rodzaju. Jak się wydaje, z myślą Filona zapoznał się Nemezjusz poprzez Orygenes Komentarz do Genesis. Wszystko w ogóle wskazuje, że właśnie Orygenes wycisnął piętno na tym, co w niniejszym paragrafie powiedziane zostaje o przeznaczeniu człowieka. M.in. Nemezjusz zdradził się ze znajomością Orygenesowej Trzeciej homilii na tekst proroka Jeremiasza.

¹⁶ Posydoniusowa idea, że człowiek jest ogniwnem wiążącym świat inteligibilny ze światem zjawiskowym, schrystianizowana zostaje w ten sposób, że tym, kto niebo i ziemię złączył w jedno, był Chrystus.

¹⁷ Rzuca się w oczy, że wedle naszego autora człowiek ma możliwość decydowania, czy zwróci się ku światu zjawiskowemu, do którego wchodzi z tytułu posiadanego przez siebie ciała, czy też wybierze świat rzeczy poznawalnych myślowo, którego obywatelem jest poprzez duszę. O „lgnięciu ku rzeczom cielesnym” mowa jest w zachowanej Orygenesowej Pierwszej homilii na Księgę Rodzaju.

Będąc tak ukonstituowany człowiek znalazł się na granicy między tym, co rozumne, a tym, co nierozumne. Jeśli będzie lgnął ku rzeczom cielesnym i cielesnym przyjemnościom, znaczyć to będzie, że chce żyć jak bezrozumne zwierzęta. Zasłuży wtedy na to, by do tych bezrozumnych bestii był zaliczony i — wedle tego co mówi Paweł — określony został mianem „człowieka ziemskiego”, tego, o którym w jednym miejscu Pisma św. jest powiedziane: „Prochem jesteś i w proch się obrócisz”¹⁸, a gdzie indziej tak: „Przyrównany będzie do bestii, które nie mają rozumu i do nich się upodobni”¹⁹. Jeśli natomiast człowiek pójdzie tą drogą, jaką wskazuje mu rozum, wzgardzi cielesnymi przyjemnościami i żyć będzie życiem, które za sprawą Bożą jest życiem jedynie mu właściwym, zasłuży sobie na nazwę „człowieka niebieskiego”, zgodnie ze słowami Apostoła: „Jaki ów ziemski, tacy i ziemscy, jaki Ten niebieski, tacy i niebiescy”²⁰.

Cechą charakterystyczną natury kierowanej rozumem jest unikanie zła, a szukanie i wybieranie tego, co dobre. Jedne kategorie dóbr w równej mierze stosują się do duszy, jak i ciała: na przykład cnoty mające odniesienie do duszy, ale o tyle, o ile robi ona użytek z ciała. Inne dobra dotyczą samej tylko duszy i nie dotyczą zgoła ciała: na przykład pobożność i filozoficzna kontemplacja: Dlatego ci, co wolą żyć naprawdę jak ludzie i nie życzą sobie życia na poziomie zwierzęcym, uprawiają cnotę i pobożność.

Jaka różnica zachodzi między uprawą pobożności i uprawą cnót, nie omieszkam powiedzieć. Ale naprzód musimy scharakteryzować duszę i ciało. Póki bowiem nie wyjaśni się, czym dusza jest w swej istocie, nie sposób zrozumieć jej aktywności.

5. Żydzi powiadają, że zaraz po swym stworzeniu człowiek nie był ani wyraźnie śmiertelny, ani nieśmiertelny, ale był w jakimś stanie pośrednim między tym, co śmiertelne a tym, co nieśmiertelne: w tym sensie, że jeśli odda się cielesnym namiętnościom, podległy będzie zmianom ciała, a jeśli na pierwszym miejscu postawi dobro swej duszy, poczytany będzie za godnego nieśmiertelności.²¹ W razie bowiem gdyby Bóg od razu był uczynił człowieka śmiertelnym, nie byłby wyznaczył śmierci jako kary za jego wykroczenie. A w razie jeśli by już od samego początku zrobił go nieśmiertelnym, nie byłby

¹⁸ Rdz 3, 19.

¹⁹ Cytat niedokładny. Zob. Ps 49, 20, zwłaszcza w tej wersji, w jakiej go podaje Septuaginta.

²⁰ 1 Kor 15, 48.

²¹ Kolejne miejsce, w którym Nemezjusz okazał się czytelnikiem Orygenesu Komentarza do Genesis i za pośrednictwem Orygenesu przejął myśl Filona.

go naraził na potrzebę żywienia się. Żadne przecież nieśmiertelne jestestwo nie jest w swym istnieniu zależne od pokarmu.²² Zachodzą zatem dwie ewentualności. Albo Bóg stworzył człowieka nieśmiertelnym i następnie zmodyfikował swe zamierzenie, i zrobił go śmiertelnym. Niczego podobnego — rzecz jasna — nie zrobił wobec aniołów, które zgrzeszyły. Zgodnie ze swą pierwotną naturą pozostały one nieśmiertelne, za swe przewinienie oczekują na sąd i karę, ale w innej formie niż śmierć. Albo też — coś, co bardziej zasługuje na wiarę — przypuścić można, że Bóg stworzył człowieka śmiertelnym, ale zdolnym do osiągnięcia nieśmiertelności, o ile przez moralny postęp stanie się doskonałym.²³ Równoznaczne to jest temu, że jest on potencjalnie nieśmiertelny.

Wszelako póki nie posiadzie doskonałości, nie było dlań czymś stosownym wiedzieć, jak jest ukonstytuowany. Z tego względu Bóg zabronił mu kosztować owocu z Drzewa Wiadomości. A wiemy, że w owych dniach rośliny posiadały całkiem szczególną siłę. Siłę tę mają one co prawda i dziś, ale wówczas, bezpośrednio po akcie kreacji, roślinom właściwe atrybuty nie uległy osłabieniu i miały odpowiednią do tego moc.²⁴ Stąd samo zjedzenie pewnego owocu podówczas mogło człowiekowi pozwolić na zrozumienie, jaką ma naturę. Ale Bóg nie życzył sobie, by do wiedzy tej doszedł człowiek przedwcześnie. Chodziło o to, by człowiek nie wiedział, jak wielu rzeczy potrzebuje pod względem fizycznym, bo kosztem duszy zwróciłoby to jego zainteresowanie wyłącznie na to, co dotyczy ciała. A właśnie dlatego zabronił Bóg jeść owoc, który daje taką wiedzę.

Człowiek zgrzeszył nieposłuszeństwem i poznał prawdę o sobie, samym. Postępując tak naraził na szwank swoje dążenie do doskonałości i stał się niewolnikiem swych cielesnych potrzeb. Natychmiast szukać jął czegoś, czym mógłby się przykryć. Mojżesz powiada, że człowiek był nagi i teraz to wiedział; podczas gdy jeszcze chwilę przedtem z łaski Bożej żył zachwycony swym istnieniem i w stanie błogiej nieświadomości. Zboczywszy z drogi doskonałości stracił również nieśmiertelność, tę nieśmiertelność, którą z Bożej łaski ma w końcu odzyskać.

²² Także i to, że aniołowie nie mają potrzeb, to jeden z tematów rozwiniętych przez Orygenes.

²³ Myśl, że doskonałość osiągalna jest przez moralny postęp, raz po raz przewija się w spuściznie po Orygenesie.

²⁴ Chodzi o Posydoniusową ideę, że Natura była ongiś świeższa i dynamiczniejsza niż jest dzisiaj. Orygenes powiązał prawdopodobnie tę koncepcję z werselem Księgi Rodzaju 3, 17.

Po upadku Bóg pozwolił mu, by żywił się mięsem, uprzednio natomiast człowiek zadawał się tym, co rodzi ziemia, tylko takie bowiem pożywienie dostępne było w raju. Dobierać sobie mógł takie pokarmy, jakie zechciał.²⁵

6. Fakt, że człowiek składa się z ciała, a każde ciało złożone jest z czterech elementów, pociąga za sobą to, że doznaje tego wszystkiego, czemu te elementy podlegają, podatny jest na rozczłonkowanie, zmiany i upłynnienie.²⁶ Zmiany dotyczą jakości, a upłynnianie polega na wypróżnianiu. Każde bowiem żywe jestestwo podlega procesom wypróżniania, wypróżniania tak przez widoczne otwory, jak i inne, które są ukryte. Będzie o tym mowa dalej. Wszystko, co jest wydalane, zastąpione być musi czymś podobnym, bo w przeciwnym razie żywy organizm zginie z braku elementów zastępczych. Wydalana przez żywe stworzenie sucha materia koniecznie zastąpiona być musi suchym pokarmem, wilgoć wilgotną żywnością, a wyziewy przez odpowiednie wdychania.²⁷ Nasze jedzenie i picie składa się z tych samych elementów, z których zbudowane są nasze ciała. Stąd każde żywe jestestwo żywi się pobierając te pierwiastki, które z nim są w zgodzie, do nich podobne jest w swej konstytucji i leczy się pobierając to, co mu jest przeciwne.²⁸ Niektóre elementy, wprowadzamy do ciała takie, jakie są, inne za pomocą jakiegoś przewodnika. Na przykład, by pobrać wilgoć albo po prostu pijemy wodę, albo wchłaniamy ją zawartą w winie, oleju lub jakimkolwiek tak zwanym soczystym owocu. Wino bowiem to nic innego jak sok winorośli rozpuszczony w wodzie.

To samo jest z pobieraniem elementu ognia: pobieramy go albo bezpośrednio ogrzewając się przy nim, albo za pomocą jakichś gorących posiłków lub napoi. I w samej rzeczy we wszystkim, co jadalne, jest jakaś odrobina ognia, w mniejszym lub większym stopniu. Również powietrze albo wdychamy z otaczającej nas atmosfery, albo chłoniemy je spożywając te lub inne pokarmy. Co się tyczy ziemi, nigdy nie spożywamy jej taką, jaka ona jest, ale tylko jako część

²⁵ Występując z takim zdaniem Nemezjusz prawie na pewno rozminął się z Orygenesem. Wedle tego, co twierdził Orygenes, człowiek począł składać ofiary i jeść mięso dopiero w czasach po potopie.

²⁶ Zgodnym zdaniem komentatorów w paragrafie tym Nemezjusz wraca do Posydoniusa i w wykład Posydoniusowej antropologii wplata frazy i fakty zaczerpnięte z Galena. Pośrednictwo Orygenesesa nie wchodzi tu w rachubę.

²⁷ Zarówno w ciele, jak i w pokarmie cztery elementy obecne być mają w pewnej określonej proporcji.

²⁸ Cała tu i dalej wyłożona teoria istoty zdrowia pochodzi od Galena i odpowiada tradycji greckiej medycyny.

składową w tym lub innym pokarmie. I tak ziemia staje się pszenicą, którą spożywamy. To prawda, że skowronki, gołębie i kuropatwy żywią się ziemią, ale człowiek pożywa ziemię tylko jako składnik nasion, owoców lub mięsa.²⁹

Podobnie ze względu na naszą godność i gwoli delikatności zmysłu dotyku,³⁰ tego zmysłu, którym przewyższa człowiek inne istoty, Bóg ani nie okrył nas grubą skórą, jak woły i inne w grubą skórę wyposażone zwierzęta, ani nie dał nam skóry koźlej, owczej lub zajęczej, ani nie zaopatrzył w łuski, jak węże lub ryby, ani nie przybrał w skorupy, jak żółwie, ostrygi lub homary, ani wreszcie nie przyczepił nam piór, jak ptakom. Stąd konieczne jest, byśmy przyodziewali się w szaty: mają one zastąpić te powłoki, w które natura wyposaża inne zwierzęta.

Oto jaki jest powód tego, że potrzeba nam pokarmu i ubrania. To jest też racja tego, że potrzebujemy domostw: m.in. po to, by dawały nam schronienie przed dzikimi bestiami. Ponadto z uwagi na stany zakłócenia równowagi i ciągłości w naszym ciele potrzebni nam są lekarze i ich sztuka. Gdy w jakiejś cielesnej jakości coś się zmienia, zachodzi konieczność wprowadzenia przeciwnej jakości, by organizm znów funkcjonował normalnie. Wbrew temu, co niektórzy sądzą, istotą medycyny nie jest chłodzenie ogrzanego ciała, ale przywracanie mu równowagi. Bo przez ochłodzenie ciało popaść może w przeciwną jakąś chorobę.

Tak więc ze względu na procesy wydalania i oddychania potrzeba człowiekowi jedzenia i picia; ze względu na to, że natura nie zaopatrzyła go w powłoki, potrzeba mu szat; by stawiać czoło żywiołom i dzikim bestiom, potrzeba mu domostwa, a z powodu zmian w jakościach cielesnych nie może się obejść bez leczenia (nie bez znaczenia jest też zmysł wewnętrzny, sprawiający, że zawczasu rozpoznajemy chorobę i rozglądamy się za środkami leczniczymi).

Z tytułu sztuk i nauk i ich użyteczności jedni drugim jesteśmy potrzebni. A ponieważ nawzajem się potrzebujemy, schodzimy się na pewnych miejscach gromadami i obcując ze sobą dzielimy się tym, co potrzeba nam do życia. Zgromadzeniom tego rodzaju nadaje się nazwę miast. Zamieszkanie w miastach daje nam korzyść, bo jedni drugim jesteśmy bliscy i rzeczą zbyteczną staje się podróżowanie. Albowiem człowiek to ktoś z natury będący istotą społeczną i powołaną do życia obywatelskiego. Pozostawiony sam sobie nikt nie

²⁹ Starożytni przypuszczali, że przy pożeraniu mrówek i robaków ptaki jedzą ziemię.

³⁰ W oryginale zdanie niezbyt jasne.

jest samowystarczalny.³¹ Jasne jest zatem, że racją egzystencji miast jest nie co innego, a to, byśmy jedni z drugimi obcowali i jedni od drugich się uczyli.

7. Są dwie prerogatywy właściwe tylko człowiekowi, a obce wszystkim innym stworzeniom. Po pierwsze, jeden tylko człowiek może czegoś żałować i otrzymywać wybaczenie. I po drugie, tylko człowiekowi dany jest ten przywilej, że jego ciało — w zasadzie śmiertelnemu — przypaść może nieśmiertelność. I to drugie przysługuje człowiekowi cielesnemu ze względu na duszę, a tamto pierwsze duchowemu, o ile ma ciało. Czyż bowiem jakiegokolwiek inne jestestwo ma tę co człowiek zdolność żałowania i otrzymywania przebaczenia? Wszak ani demonów, ani aniołów nie stać jest na to, by żałowały i ubiegały się o przebaczenie: jest to rzecz, w której jak najbardziej uznać trzeba tak sprawiedliwość, jak i miłosierdzie Boże. Gdy idzie bowiem o aniołów, to jeśli się zważy, że z natury wolne są one od jakichkolwiek cielesnych namiętności i obce są im cielesne potrzeby i uciechy, oczywiste jest, że nie sposób, by żałowały i prosiły o przebaczenie. Człowiek natomiast to nie tylko rozumne, ale i żywe jestestwo i stąd często zaabsorbują go żywym jestestwom właściwe potrzeby i namiętności. I gdy po zaabsorbowaniu tym przychodzi chwila, w której dokonuje refleksji i oddaliwszy afekty poczyna myśleć o cnocie, słusznie należy mu się, by przez przebaczenie wymierzoną miał sprawiedliwość i łaskę. I jak śmiech to coś, co jest szczególną cechą każdej ludzkiej istoty, gdyż jest to rzecz należąca tak do każdego poszczególnego człowieka, jak i do wszystkich ludzi wszystkich czasów, tak też czymś człowiekowi właściwym jest to, że wśród wszystkich rozumem obdarzonych istot on jeden zasługuje na to, by po okazaniu skruchy rozgrzeszony był ze swych wykroczeń. I to także jest rzeczą właściwą tylko i jedynie człowiekowi, każdemu poszczególnemu człowiekowi i wszystkim ludziom wszystkich czasów, póki żyją na ziemi.³² Tyle, że nie po śmierci.

Są tacy, co twierdzą, że gotowości do żałowania i przebaczenia nie ma u upadłych aniołów od momentu upadku, jako że upadek

³¹ Ze starożytnych filozofów jedni gloryfikowali życie miejskie i miasta, inni — np. Epikur — deprecjonowali je i tłumaczyli powstanie cywilizacji próbą ucieczki od potrzeb. Nemezjusz zdaje się zajmować stanowisko pośrednie i są poszlaki, że idzie pod tym względem za Posydoniusem i Orygenesem. Zob. Orygenes *Przeciw Celsusowi* 4, 76.

³² Komentatorzy zwracają uwagę, że w tekście mowa jest tylko o tym rozgrzeszeniu, jakiego dostępuje człowiek za życia i że Nemezjusz przemilcza sprawę warunków tego rozgrzeszenia.

był dla nich tym samym co śmierć. Przed upadkiem także i oni byliby się mogli ubiegać o przebaczenie, ale ponieważ nie zdobyli się na to, teraz czeka ich tylko kara i nie mogą liczyć na żadne przebaczenie.³³ Jest to potwierdzenie tego, że uchylenie się od skruchy równoznaczne jest z wyrzeczeniem się jednemu tylko człowiekowi właściwego daru.

Czymś absolutnie szczególnym i wyróżniającym człowieka od innych istot jest jeszcze i to, że jego ciało przypaść ma zmartwychwstanie i wejście do nieśmiertelności. To ostatnie stanowi przywilej przysługujący ciału ze względu na nieśmiertelną duszę, tak samo jak tamto pierwsze stanowi przywilej duszy, przyznany ze względu na ciało, to ciało, które jest słabe i podlega namiętnościom.

Dalej, właściwym człowiekowi szczególnym darem jest to, że uczy się sztuk i nauk, i te sztuki praktykuje. Stąd wzięła się definicja człowieka jako śmiertelnej żywej istoty, którą stać jest na inteligencję i poznanie.³⁴ W definicji powiada się, że człowiek to zwierzę rozumne, śmiertelne, posiadające umysł i zdolność zdobywania wiedzy. I tak, jest człowiek zwierzęciem, gdyż jest substancjążywioną, posiadającą czucie, a to należy do definicji zwierzęcia. Jest rozumny, i to go wyróżnia od nierozumnych zwierząt; jest śmiertelny, i tym odróżnia się od istot rozumnych nieśmiertelnych. Człowiek posiada umysł i zdolność zdobywania wiedzy, gdyż przez uczenie się przyswajamy sobie sztuki i wiedzę; z natury mamy bowiem tylko odpowiednie możliwości, a przez uczenie się je aktualizujemy. Niektórzy twierdzą, że fraza ta stanowi dodatek do definicji, bez którego może się ona obyć. Ale ponieważ niektórzy wprowadzają jeszcze nimfy³⁵ i inne temu podobne pomniejsze demony, obdarzone co prawda długowiecznością, ale nie nieśmiertelnością, przeto żeby odróżnić od nich człowieka, dodano do wspomnianej tu definicji słowa: „posiada umysł i zdolność zdobywania wiedzy”, jako że nie zakłada się, by tamte jestestwa czegokolwiek się uczyły, ale wszystko, co wiedzą, wiedzieć mają z daru natury.

³³ Wykluczyć należy, by zreferowana tu nauka o wyłączeniu upadłych aniołów od nadziei na otrzymanie przebaczenia była oryginalnym pomysłem Nemejusza. Jest on jednak jedynym znanym nam pisarzem starochrześcijańskim, który się na ten temat wypowiedział, i to jego zdanie powtórzył za nim Jan Damasceński. Całkiem inaczej zapatrywał się na to zagadnienie Orygenes.

³⁴ Z podobną definicją człowieka spotykamy się u Bazylego Wielkiego i Apolinariusza.

³⁵ Wiara w nimfy była w starożytności szeroko rozpowszechniona i stanowiła pozostałość pierwotnego animizmu.

8. Wedle tego, co ucza Żydzi, wszystek świat stworzony został ze względu na człowieka.³⁶ I tak, niektóre rzeczy całkiem bezpośrednio egzystują ze względu na człowieka, na przykład: zwierzęta pościągowe i woły (co się tyczy trawy, to stworzona ona jest na paszę dla tych zwierząt). Pewne jest, że jedne rzeczy powołane zostały do bytu same dla siebie, inne ze względu na co innego. Wszystkie rozumne jestestwa stworzone zostały same dla siebie, bezrozumne natomiast i nieożywione — ze względu na inne. A jeśli egzystują ze względu na coś innego, zachodzi pytanie: „O jakie jestestwa chodzi? Czy może o anioły?” Na pewno nikt rozsądny tego nie powie! Wszystko bowiem, co egzystuje ze względu na inne rzeczy, służy umocnieniu lub odnowie tych rzeczy, czyli bądź ich rozmnożeniu, bądź zaopatrzeniu je w pokarm, przyodziewek i to, co należy do zamożności, względnie co służy rekreacji. A aniołowie niczego takiego nie potrzebują, nie mają potomstwa, nie życzą sobie ani pokarmu, ani odzieży, ani niczego podobnego. Jeśli zaś jest to prawdą w przypadku aniołów, musi też być prawdą, gdy idzie o jakiegokolwiek jestestwa ponadanielskie. Im wyższą jest kategoria bytu, tym mniejsze ma on potrzeby.

Trzeba zatem, byśmy się rozejrzeli za jestestwem, które z natury jest rozumne, ale które potrzebuje tego, by się rozmnażać, i innych podobnych rzeczy. A oprócz człowieka — jakież jestestwo wchodziłoby tu w rachubę? Wyprowadzić można stąd wniosek, że to właśnie człowiek jest tym kimś, ze względu na kogo bezrozumne żywe jestestwa i rzeczy nieożywione zostały uczynione. A jeśli były one uczynione ze względu na niego, znaczy to, że człowiek ustanowiony jest panem nad tymi stworzeniami. Obowiązkiem zaś każdego pana jest robienie roztropnego użytku z rzeczy, które mu podlegają, w korzystaniu z nich wystrzeganie się jakiegokolwiek nieumiarkowania czy tyranii. Kto grzeszy nieodpowiednim odnoszeniem się do zwierząt, nie zachowuje się ani naprawdę po pańsku, ani po ludzku. Jest napisane: „Prawy człowiek okazuje współczucie swym bydłom”³⁷.

Ale być może znajdą się tacy, co powiedzą, że nic nie jest stworzone ze względu na coś innego, lecz każda rzecz uczyniona jest ze względu na nią samą. Weźmy zatem naprzód pod uwagę rzeczy nieożywione i zapytajmy się, czy możliwe jest, by były one stworzone ze względu

³⁶ Rozwijana w paragrafie tym idea, że świat powołany został do bytu ze względu na człowieka, była jednym z głównych punktów doktryny Posydoniusa. Od Posydoniusa przejął ją Filon w dziele *De opificio mundi* i Orygenes w zaginionym Komentarzu do Genesis.

³⁷ Cytat niedokładny. Zob. Prz 12, 10.

na nie same? Jeśliby to było prawdą, to jak i z czego żywiłyby się jestestwa żywe? Widzimy przecież, że z wyjątkiem mięsożernych wszystkim innym zwierzętom daje natura na pożywienie to, co rośnie na ziemi. A i mięsożerne nawet zwierzęta żyją z pasących się na ziemi: wilki i lwy pożerają jagnięta, kozy, świnie, dzikie gołębie, zające i temu podobne płodami ziemi karmiące się stworzenia. Co się tyczy ryb, do ich natury należy to, że żywią się jedne drugimi. Jednak gdy się wśród nich rozejrzemy, koniec końcem dojdziemy do takich, które żyją z wodorostów. I gdyby było prawdą, że wszystkie ryby żerują jedne na drugich, żadne z nich nie uchylają się od jedzenia rybiego mięsa, już dawno byłyby one wszystkie wyginęły: albo pożarte jedne przez drugie, albo po prostu z głodu. By do tego nie doszło, przez zrządzenie natury niektóre gatunki ryb są roślinożerne, ze swej strony stanowiąc pożywienie dla innych. Z rozważań naszych wynika zatem wniosek, że rośliny w żadnym razie powstać nie mogły ze względu na nie same, lecz stworzone zostały po to, by dawały pożywienie ludziom i innym żywym istotom. A jeśli przyjmujemy to za prawdę, jasne jest też, że tym ostatnim dostarczane są przez tamte środki do wzrostu i rozmnażania się.

A ponadto czyż nie widać, że ruchy na firmamencie niebieskim, następstwo pór roku, deszcze i inne temu podobne naturalne procesy służyć mają temu, by poszczególne rodzaje jestestw utrzymywały się przy życiu i jedne drugim dostarczały pożywienia? Tak więc cały ten cykl naturalnych zjawisk i procesów ustanowiony jest ze względu na płody ziemi, płody te zaś powołane są do bytu ze względu na żywe stworzenia i — koniec końcem — ze względu na człowieka.

9. Wreszcie kolej jest na to, byśmy rozważyli, czy żywe a bezrozumne jestestwa zostały stworzone ze względu na nie same, czy ze względu na człowieka.³⁸ Otóż jawną nedorzeczością jest przypuszczenie, by jestestwa niezdolne do rozmyślnych działań, a kierowane danym im od Natury instynktem, takie, których niewolnicza dola znajduje wyraz w samej ich zgiętej ku ziemi postawie, wprowadzone były na świat ze względu na nie same.³⁹ Długo można by się nad tym

³⁸ Z wywodzącą się od Posydoniusa myślą, że egzystencja stworzeń niższego stopnia przyporządkowana jest wyżej w hierarchii bytu stojącym jestestwom, często spotykamy się u starochrześcijańskich pisarzy. M.in. pisze o tym Orygenes w *Przeciw Celsusowi* 4, 74—78, Bazyli Wielki w homilii *O sześciu dniach stworzenia* 9,2 i Grzegorz z Nyssy w pracy *O konstytucji człowieka*, rozdział 8. Przypuszczalnie w szerokim zakresie była o tym także mowa w Orygenesowym Komentarzu do Genesis.

³⁹ Pionowa postawa jako czynnik wyróżniający człowieka od zwierząt to locus communis antycznej filozofii i literatury.

rozwozić, tak długo, że ten jeden tylko temat zająłby nam całą książkę. Nie porywając się na wyczerpujące omówienie sprawy, powiemy o tym jednak to, co najistotniejsze.

Jeśli tedy rozejrzemy się po rzeczach świata zewnętrznego odbitych w człowieku jak w zwierciadle, sama istota tych rzeczy pozwoli nam udowodnić to, co udowodnić chcemy.⁴⁰ Wglądając wszak w ludzką duszę znajdujemy tam — obok pierwiastka rozumnego — bezrozumne pierwiastki gniewu i pożądania. I przekonujemy się, że naturalnym porządkiem rzeczy jest, by ten rozumny pierwiastek rozkazywał, a tamte były mu posłuszne, on był panem, a tamte były sługami. Jeśli zatem okazuje się, że wewnątrz nas samych to, co rozumne, kieruje tym, co bezrozumne, jakież byłby powód, by nie przyjąć, że także i w świecie poza nami bezrozumnym stworzeniom przewodzi istota rozumna i powołane są one po to, by tej istocie służyły? Introspekcja wszak nauczyła nas ponad wszelką wątpliwość, że to, co bezrozumne, z natury niższe jest od tego, co rozumne.

Czyż do tej samej konkluzji nie dojdziemy przyglądając się zwierzętom z natury przysposobionym do służenia człowiekowi? Takim, jak w gospodarce służące mu woły? Jak dostarczające mu pożywienia i po przestworzach niebieskich bujające ptaki lub po wodach pływające ryby? Jak rozweselające go małpy?⁴¹ Jeśliby zaś ktoś zarzucił, że nie wszystkie stworzenia legitymują się tą użytecznością, ba, są takie, od których doznaje człowiek krzywdy, odpowiemy na to, co następuje. Gdy przy akcie stwórczym powoływane były do bytu przynoszące człowiekowi pożytek zwierzęta, zbraknąć nie mogło także i innych potrzebnych do tego, by akt ten był zupełny. A przy tym i te zdolne wyrządzić człowiekowi szkodę rzeczy, skądinąd nie okazują się bezużyteczne. Bywa wszak, że jadowitych stworzeń używa się tak do leczenia schorzeń, których z ich powodu się nabawiamy, jak i jako środka na inne dolegliwości. Przykładem na to są preparaty odtrutkowe, przy których wynalezieniu wzięty został jak gdyby łup z pokonanego nieprzyjaciela.⁴² W ogóle z łaski Stwórcy człowiek dysponuje wielką ilością odtrutek na wszelkiego rodzaju jady, odtrutek powstrzymujących lub neutralizujących ich działanie.

Jedne stworzenia przystosowane zostały do jednych, inne do

⁴⁰ Przekonanie o tym, że w człowieku niczym w zwierciadle odbija się wszechświat, było bardzo istotnym momentem światopoglądu stoików.

⁴¹ Na oznaczenie małp w oryginale użyte jest określenie „stworzenia naśladowe człowieka”.

⁴² Według Nemezjusza do istoty antidotum należy to, że zawiera ono w sobie derywat jadowitej substancji.

innych ludzkich potrzeb. I w gruncie rzeczy służą człowiekowi nawet te, które zdają się być bezużyteczne.

To, co mówimy, dotyczy obecnego stanu naszego bytowania. Wiedźmy bowiem, że bezpośrednio po akcie kreacji żadne stworzenie nie śmiało zadawać człowiekowi najmniejszego zła. Bez żadnego wyjątku wszystkie one były mu poddane i trwało to dopóty, dopóki człowiek panował nad swymi namiętnościami i nad tym bezrozumnym pierwiastkiem, jaki tkwi w nim samym. Dopiero wtedy, gdy namiętnościom tym począł ulegać, zagrażać mu jęło to, że padnie ofiarą dzikich bestii.⁴³ Nie co innego, a jego grzech naraził go na to zło.

Prawdziwość tego wyjaśnienia potwierdzają swym życiem i swą siłą święci ludzie. Dla nich dzikie bestie nie były groźne: Danielowi nie wyrządzały zła lwy, a Pawłowi jadowite żmije.

10. Czyż rozpatrując to wszystko, czym wyróżnia się człowiek, można powstrzymać się od podziwu? W osobie swojej łączy człowiek stworzenia śmiertelne z nieśmiertelnymi i element rozumny z bezrozumnym. Nosi w sobie odbicie wszystkiego, co jest stworzone, i stąd mówi się o nim, że jest „małym światem”⁴⁴. Jest jestestwem, które Bóg obdarzył tym przywilejem, że ze względu na niego egzystuje wszystko, co egzystuje: tak stworzenia, które są obecnie, jak i te, które mają jeszcze być.⁴⁵ To on jest tym stworzeniem, ze względu na które Bóg stał się człowiekiem i któremu przez to zgotować chciał nieśmiertelność, tak by — będąc uczyniony na obraz i podobieństwo Boże — mieszkając jako dziecię Boże z Chrystusem królował na wysokościach i panował nad wszelkimi mocami.⁴⁶ Kogóż stać będzie na godne i pełne wyrażenie pozycji tego szczególnego stworzenia? Człowiek przemierza morza, kontempluje niebo, poznaje ruchy wzajemne odległości gwiazd, włada tym, co jest na lądzie i na wodach,

⁴³ Słowa proroka Izajasza, 11, 6—9, dawały pierwszym chrześcijanom asumpt do przypuszczenia, że w raju wszystkie zwierzęta okazywały się nieszkodliwe i powodu do ich szkodliwości dostarczył dopiero upadek człowieka.

⁴⁴ Słowo „mikrokosmos” ukute zostało dopiero w czasach nowożytnych. W tekstach starożytnych znane jest tylko wyrażenie *mikros kosmos*.

⁴⁵ Trudno przypuścić, że Nemezjusz ma tu na myśli kreację w przyszłości przez Boga jakichś nowych rodzajów zwierząt. Chodzi raczej o jakieś innowacje ze względu na człowieka, mające nastąpić przy ostatecznej odnowie wszechrzeczy.

⁴⁶ Zdaniem niektórych chrześcijańską frazeologię Nemezjusz przeszczeplił tu na grunt chrystianizmowi obcy. Nie wydaje to się jednak całkiem słuszne, i można przyjąć, że autor nasz szczerze wierzył, iż pogańska myśl i pogańska pochwała prerogatyw człowieka stać się może pomostem ku chrześcijaństwu.

podporządkowuje tak dzikie bestie żyjące na ziemi, jak i wieloryby. Uprawia wszelkie możliwe rodzaje nauk i sztuk. Pisząc jest w stanie zwrócić się do każdego, do kogo tylko zechce i nie przeszkodzi mu w tym żadna największa choćby odległość.⁴⁷ Przepowiada przyszłość, wszystkim kieruje, wszystko sobie podporządkowuje, wszystkim się cieszy. Obcuje z aniołami i z samym Bogiem. Całemu stworzonemu światu — z demonami włącznie — rozkazuje. Bada naturę, docieka istoty Bożej i staje się Bożym domem. Stać go na to nie przez co innego, a przez cnotę i pobożność.

Lecz być może ktoś zarzuci nam, że zamiast opisywać naturę ludzką występujemy tu z panegirkiem na cześć człowieka. Przerwijmy tu zatem te pochwały, mimo że świadomi jesteśmy, że rozpatrując te wszystkie tak wspaniałe ludzkie prerogatywy jak najbardziej wyjaśniamy właśnie naturę człowieka.

Tak więc poznawszy godność, która przypadła nam w udziale, i to, że jesteśmy „szczepem z nieba”⁴⁸, starajmy się nie robić nic, co by naturę naszą wystawiało na wstyd lub przedstawiało nas jako niegodnych tego, by przyjąć tak wielkie dobrodziejstwa. Nie pozwólmy pozbawić się tej potęgi, tej chwały i tego błogosławieństwa, przeżywając radości wiekuiste na przyjemności, które nie trwają długo. Pozycji, jaką mamy w świecie stworzonym, strzeżmy czyniąc to, co dobre, i unikając tego, co złe. Miejmy na oku szlachetne cele i nie zapominajmy o modlitwie.

Tyle o sprawie godności natury ludzkiej. Z kolei ze względu na to, że wedle powszechnie przyjętego sądu człowiek składa się z duszy i ciała, pora, byśmy na kartach tego traktatu zajęli się ludzką duszą. Uniknąć będziemy przy tym chcieli wdawania się w kwestie zbyt subtelne i zbyt trudne dla przeciętnego czytelnika.⁴⁹

Rozdział drugi

O DUSZY

11. Do zagadnienia duszy dawni filozofowie podeszli bardzo różnie.¹ Demokryt, Epikur i cała szkoła stoików twierdzą, że dusza

⁴⁷ W oryginale miejsce niejasne.

⁴⁸ Cytat niedokładny. Zob. Iz 61, 3.

⁴⁹ Tak więc traktatu swego Nemezjusz bynajmniej nie zaadresował do chrześcijan, lecz do zwykłych czytelników swego kraju i swoich czasów. Czytelników rzecz jasna wychowanych na tradycyjnej helleńskiej kulturze.

¹ Nemezjusz przystępuje tu do arcytrudnego zagadnienia natury duszy. Przyjmuje się, że przy pisaniu korzystał on z jakiegoś neoplatońskiego ko-

jest ciałem, lecz nawet i ci, którzy twierdzą, że dusza jest ciałem, różnią się w poglądach na temat jej istoty.² I tak wedle stoików dusza jest nagrzanym i ognistym tchnieniem, wedle Krytiasza³ krwią, wedle Hippona⁴ wodą, wedle Demokryta⁵ zaś ogniem, gdyż uważa on, że duszę tworzą połączone ze sobą kuliste atomy ognia i powietrza. Co się tyczy Heraklita, to utrzymuje on, że dusza wszechświata to wyziewy z tego, co wilgotne, a dusza istot żywych jest czymś urodzonym tak z wyziewów przychodzących z zewnątrz, jak i z tych, które tkwią w nich samych.

Z wielką rozbieżnością opinii spotykamy się także wśród tych, co przyjmują, że dusza jest bezcielesna. Jedni z nich bowiem uważają, że jest ona substancją i to substancją nieśmiertelną, inni natomiast, choć przyjmują, że jest czymś bezcielesnym, przeczą, by była substancją i czymś nieśmiertelnym. Tales⁶ to pierwszy z tych, wedle których dusza zawsze się porusza, i porusza się sama przez się.⁷ Wedle Pitagorasa jest ona liczbą, która się sama przez się porusza. Wedle Platona — substancją, która rozumem daje się poznać, substancją „inteligibilną” i porusza się sama przez się według harmonicznym stosunków liczb. Wedle Arystotelesa — pierwszą *entelechią* organicznego ciała, które jest w przyrodzie, zdolnego do życia.⁸ Wedle Dicearcha⁹ — harmonią, czyli związkami i zgodnością czterech elementów (ma bowiem na myśli nie harmonię złożoną z dźwię-

mentarza do Arystotelesa *De anima*, a także z dziełka Pseudo-Plutarcha *O opiniach filozofów*. Również i Arystoteles wywód o istocie duszy uznał za stosowne poprzedzić doksografią czyli przeglądem zdań wypowiedzianych przez dawniejszych filozofów.

² Pogląd stoików utożsamiających duszę z subtelną materią podzielali niektórzy pisarze starochrześcijańscy, m.in. Tertulian.

³ Nie wiadomo, którego Krytiasza ma tu Nemezjusz na myśli.

⁴ Hippona *Księga Natury* często cytowana bywa w greckiej literaturze ulozoficznej. Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa chodzi o jednego z jońskich materialistów z szóstego wieku przed Chr., który za praelementy świata uważał ciepło i wodę.

⁵ Demokryta wymienia Nemezjusz w jednym szeregu ze stoikami, jako że wszyscy ci filozofowie przyjmowali cielesność duszy.

⁶ Tales z Miletu, ojciec greckiej filozofii. Wbrew świadectwu Arystotelesa, a zgodnie z tym, co mówi Stobeus, autor nasz Talesowi jako pierwszemu każe przyjmować, że dusza jest zasadą wprawiającą materię w ruch.

⁷ Zdanie, że Pitagoras definiował duszę jako liczbę, która się sama przez się porusza, nie całkiem jest ścisłe.

⁸ Definicja duszy jako pierwszej *entelechii* ciała pochodzi z Arystotelesa *De anima* 2, 1.

⁹ Nazwisko tego filozofa rękopisy podają w formie zniekształconej jako Dinarchus. Chodzi jednak na pewno o żyjącego około 320 r. przed Chr. arystotelika Dicearcha z Messyny.

ków, lecz pewne zrównoważenie znajdujących się w ciele pierwiastków ciepła i zimna, wilgoci i suchości). Jasno widać, że większość dopiero co wymienionych filozofów stoi na stanowisku, że dusza jest substancją, Arystoteles natomiast i Dicearch tej substancjalności jej odmawiają.¹⁰ Poza tym mamy takich, których zdaniem jest tylko jedna dusza wszystkiego we świecie i powszechna ta dusza rozdziela się na poszczególne rzeczy, a potem znów skupia się w sobie (taką właśnie teorię wyznawali manichejczycy¹¹ i jeszcze niektórzy inni). Inni sądzili, że dusz jest wiele i że są one gatunkowo różne. Inni jeszcze przyjmowali, że oprócz jednej duszy wszystkiego jest jeszcze wiele dusz gatunkowo różnych. Wszystkie te tak bardzo rozbieżne opinie wypadnie nam krytycznie rozpatrzyć.

12. I tak, dla rozprawienia się z tymi wszystkimi, co twierdzą, że dusza to coś cielesnego, wystarczy przypomnieć wywód nauczyciela Plotyna, Ammoniusza, i Numeniusza Pitagorejczyka.¹² Oto ten wywód. Ciała te, które ze swej własnej natury podlegają zmienności, rozsypywaniu się i podziałowi w nieskończoność, o ile nie pozostaje w nich nic, co byłoby niezmiennie, potrzebują czegoś, co by je podtrzymywało i wiązało, a to coś zwiemy duszą. Przeto jeśli dusza byłaby ciałem, choćby jakimś bardzo subtelnym, to cóż takiego znowu ją podtrzymuje? Wykazane bowiem zostało, że wszelkie ciało potrzebuje czegoś, przez co byłoby podtrzymywane, i gdy w tym posuwać się będziemy w nieskończoność, w końcu będziemy musieli dojść do czegoś niecielesnego.¹³ A jeśli by ktoś tak jak stoicy

¹⁰ Opinia, że Arystoteles nie uważał duszy za coś takiego, co subsystuje samo przez się, nie całkiem jest ścisła.

¹¹ W czwartym wieku po Chr., a więc w czasach, gdy żył Nemezjusz, manicheizm był bardzo popularny tak we wschodnim, jak i w zachodnim cesarstwie rzymskim i rywalizował z chrześcijaństwem.

¹² Ammoniusz Sakkas i neopitagorejczyk Numeniusz, dwaj prekursorzy neoplatonizmu.

¹³ Wyobrażenie, że żyjące ciało musi mieć jakąś integrującą zasadę, prowadzi do absurdu, jeśli przyjąć, że także i ta zasada jest czymś cielesnym. W komentarzu do Arystotelesa *De anima* perypatetyk z szóstego wieku, Jan Filoponus, formułuje ten argument, jak następuje: „Każde ciało z natury swej podlega dezintegracji. I dlatego potrzebuje jakiejś zasady, która by je podtrzymywała. Tym podtrzymującym to ciało czynnikiem jest albo dusza, albo inna jakaś moc, i jest to rzecz albo cielesna, albo niecielesna. A jeśli przyjąć, że jest to rzecz cielesna, także ze swej strony będzie ona potrzebować czegoś, co by ją podtrzymywało. Znowu wyłoni się zatem pytanie, czy jest to coś cielesnego, czy bezcielesnego, i tak w nieskończoność. Tak więc ta moc, która podtrzymuje ciała, musi być czymś niecielesnym. A takim podtrzymującym żywe ciała czynnikiem jest dusza”.

nie oddycha powietrzem, i vice versa: żadna nie oddychająca powietrzem istota nie ma płuc.¹⁹

13. Lecz ponieważ w dyskusjach bywają przytaczane pewne dość ważne argumenty Kleantesa stoika i Chryzypa, trzeba, byśmy odpowiedzieli na nie, przedstawiając zwrócone właśnie przeciw nim kontrargumenty filozofów platońskich.²⁰ Kleantes skomponował taki sylogizm: „Rodzimy się podobni do naszych rodziców nie tylko ciałem, ale także duchowymi dyspozycjami, zwyczajami i nawykami; to, że się jest podobnym lub niepodobnym, jest czymś odnoszącym się tylko do rzeczy cielesnych, a nie do tego, co bezcielesne; zatem dusza jest czymś cielesnym”.

Ale wypada przecież zauważyć²¹, że z tego, co jednostkowe, nie wolno wnosić o tym, co ogólne. A poza tym nie jest prawdą, że podobieństwo lub niepodobieństwo odnosi się tylko do ciała. Podobnymi zwiemy przecież liczby, których współczynniki są proporcjonalne. Na przykład podobne są liczby 6 i 24, jako że współczynnikiem 6 jest 2 i jest 3, a dla 24 współczynnikiem jest 4 i jest 6. Liczba 2 pozostaje w tym samym stosunku do 4 jak 3 do 6, gdyż tak w pierwszym, jak i drugim przypadku zachodzi podwojenie: tak 4 jest podwojeniem 2, jak i 6 podwojeniem 3. A przecież liczby są rzeczami bezcielesnymi. Również figury figurom uważa się za podobne, o ile ich kąty są te same, a boki zamykające te kąty są proporcjonalne. Sami zaś nawet stoicy przyznają, że figury nie są niczym cielesnym.

Ponadto jak czymś przynależnym do ilości jest być równym lub nierównym, tak do jakości należy to, czy coś jest podobne czy niepodobne, jakość zaś to coś bezcielesnego, zatem i między bezcielesnymi rzeczami zachodzić może podobieństwo.

Inny argument Kleantesa przedstawia się następująco: „To, co niecielesne, nie współcierpi z ciałem, ani ciało z czymś niecielesnym, ale cierpi ciało z ciałem; jest zaś oczywiste, że ilekroć ciało jest chore lub zranione, cierpi wraz z nim dusza i — vice versa — ciało wraz z duszą. Wszak gdy dusza wstydzi się, ciało rumieni się, a gdy dusza boi się, ciało blednie. Dusza przeto jest czymś cielesnym”. W rozumowaniu tym jedna z przesłanek jest fałszywa, ta mianowicie, że to, co niecielesne, nie może współcierpieć z ciałem.

¹⁹ Konkluzja, jakiej Nemezjusz explicite nie wyciąga, brzmi: dusza nie jest tchnieniem.

²⁰ Refutacja stoickich argumentów za cielesnością duszy jest dla Nemezjusza sprawą wielkiej wagi. Kleantes, 301—252 przed Chr., i Chryzyp, 280—206 przed Chr., dwaj wybitni filozofowie stoicy.

²¹ Punktem wyjścia tej pierwszej obiekcji Nemezjusza pod adresem stoików jest błędność uogólniania zjawisk dziedziczności.

Czyż wyjątkiem pod tym względem nie mogłaby być właśnie dusza?

Zachodzi tu coś podobnego jak w przypadku, gdyby kto rozumował tak: „Żadne zwierzę nie porusza górnej szczęki, krokodyl porusza górną szczęką, krokodyl przeto nie jest zwierzęciem”. Będące punktem wyjścia tego rozumowania zdanie, że żadne zwierzę nie porusza górną szczęką, jest fałszem. Oto bowiem krokodyl zarówno jest zwierzęciem, jak i porusza swą górną szczęką.²²

To samo dotyczy założenia Kleantesa, że to, co niecielesne, nie współcierpi z ciałem: robiąc takie założenie włączył on konkluzję do przesłanek rozumowania. I choćby przyjąć za prawdę to, że niecielesne nie współcierpi z ciałem, nie oznaczałoby to jeszcze, by można było zgodzić się na wniosek, że dusza cierpi z ciałem, gdy jest ono chore lub zranione. Gdyż chodzi właśnie o to, czy cierpi jedynie ciało, odbierając przez duszę doznanie, podczas gdy sama dusza cierpieniu nie podlega, czy też dusza podlega cierpieniu wraz z ciałem. Pierwszą z dwu tych ewentualności uznało za bardziej zasługującą na przyjęcie wielu wybitnych filozofów.²³ W rozumowaniu nie należy wychodzić od tego, co jest dyskusyjne, lecz od tego, co zgodnie przyjmują wszyscy. I jest oczywistością, że niektóre rzeczy niecielesne współcierpią z ciałami. Jakości wszak — rzeczy niecielesne — nie okazują się niewrażliwe na zmiany dziejące się w ciele, ale wraz z nim podlegają zmianom: tak wtedy, gdy ciało się starzeje, jak i w momencie poczęcia.

Chryzyp wyraża się tak: „Śmierć jest rozdzieleniem ciała z duszą, niecielesnej rzeczy nie sposób oddzielić od ciała, gdyż nic, co niecielesne, nie może być złączone z ciałem. Ale dusza jest złączona z ciałem i oddzielona od niego. Przeto dusza musi być cielesna”.

Większa przesłanka rozumowania, że śmierć jest rozłączeniem duszy od ciała, jest prawidłowa. Ale uogólnienie, że niecielesna rzecz nie może być złączona z ciałem, jest — jako twierdzenie ogólne — błędne, choćby nawet okazywało się prawdą w przypadku duszy. Fałsz tego uogólnienia wychodzi na jaw, gdy się weźmie pod uwagę linię geometryczną, linię będącą czymś niecielesnym, a jednak mogącą być złączoną z ciałem lub oddzieloną od niego. To samo dotyczy też będzie, powiedzmy, białości.²⁴ Mimo to jednak pozostaje prawdą, że dusza nie jest w ten sposób związana

²² Zob. Arystotelesa *Historia animalium* 1, 11.

²³ Mówiąc o „wielu wybitnych filozofach” Nemezjusz ma na myśli, jak się wydaje, Plotyna.

²⁴ Podobnie jak dopiero co wspomniana linia geometryczna także i białość, będąc czymś niecielesnym, może się jednak łączyć z ciałem, np. z ciałem bałwana ze śniegu.

z ciałem, gdyż dusza nie łączy się z ciałem. Gdyby dusza była związana z ciałem, musiałaby się rozciągnąć tak samo jak ono. Ale w takim razie nie może rozciągać się tak samo jak całe ciało, gdyż niemożliwością jest, żeby jedno ciało rozciągało się całe w całym drugim ciele. Znaczyłoby to zaś, że nie całe jestestwo jest ożywione. A zatem mamy dwie alternatywy: albo dusza jest złączona z ciałem i jest cielesna, ale żywego jestestwa w całej jego rozciągłości nie ożywia, albo żywe jestestwo jest w całości ożywione duszą i stąd dusza nie jest ani złączona z ciałem, ani cielesna. Otóż widzimy, że żywe jestestwo ożywione jest w całej swej rozciągłości. Na pewno zatem dusza ani nie jest złączona z ciałem, ani nie jest ciałem, czyli jest oddzielona od ciała²⁵ jako niecielesna. Zatem z tego, cośmy powiedzieli, dało się ustalić, że dusza nie jest cielesna.

14. Z kolei zachodzi potrzeba, byśmy wykazali, że dusza jest realną istnością.²⁶ Dearch zdefiniował wszak duszę jako harmonię. Także i Simmias wyraził się, że dusza to harmonia, gdy dyskutował o tym z Sokratesem, i dodał, że o ile dusza może być przyrównana do harmonii²⁷, ciało przyrównane być może do liry. Przeciwno takiemu pogładowi należy wysunąć argumenty, jakie podał Platon w dialogu zatytułowanym *Fedon*. Pierwsza taka odpowiedź wychodzi od tego, co Platon już uprzednio udowodnił: uprzednio mianowicie wykazane przezeń zostało, że wszelkie uczenie się jest przypominaniem. Biorąc to za punkt wyjścia argumentuje Platon w sposób następujący: jeśli wszelkie uczenie się jest przypominaniem, dusza nasza preegzystowała, nim przybrała ludzką formę. A jeśli jest ona harmonią, to nie miała preegzystencji, lecz powstała później, po ukształtowaniu się ciała. Żadne bowiem założenie nie istnieje inaczej niż to, z czego ono powstaje. Harmonia jest bowiem pewną wspólnotą elementów składowych. I nic nie stoi na przeszkodzie, by przyjąć założenie będące czymś wtórnym, a nie wyprzedzającym swoje składowe elementy. Przeto zdania „dusza jest harmonią” i „wszelkie uczenie się jest przypominaniem” wykluczają się nawzajem. A wolno przyjąć, że prawdą jest zdanie o przypominaniu. Zatem jest fałszem, że dusza to harmonia.

²⁵ Stoicy wyobrażali sobie że dusza złączona jest z ciałem całkiem tak samo, jak białość łączy się z ciałem śniegowego bałwana. Sednem dyskutowanej sprawy jest to, że Nemezjusz stoi na stanowisku, iż dusza wiąże się z ciałem nie przez przestrzenną styczność, a przez narzucony jej nawyk.

²⁶ Dosłownie: nie jest niesubstancjalna (*oude anousios*).

²⁷ Zbijając w niniejszym paragrafie tezę, że dusza jest harmonią, Nemezjusz w luźny sposób reprodukuje dyskusję Sokratesa z Simmiasem w rozdziałach 36—41 Platońskiego dialogu *Fedon*.

Po drugie, dusza to coś, co z jednej strony kontrastuje z ciałem, a z drugiej nad ciałem tym sprawuje panowanie. A harmonia to coś, co ani nie może panować, ani pozostawać w kontraście do czegoś. Na pewno zatem dusza to nie harmonia.

Po trzecie, jedna harmonia jest bardziej, inna mniej harmonijna, zależnie od tego, czy struny są więcej rozluźnione czy napięte, nie zaś z racji swej istoty. Albowiem do samego pojęcia harmonii określeń „więcej i mniej” odnieść nie można i cała ona nie jest niczym innym jak tylko kombinacją tonów. Jeśli bowiem ton wysoki i niski zmieszamy, a potem oba obniżymy, zachowują one tę samą relację co do wysokości dźwięku, ale sama harmonia ulega modyfikacji, w zależności od większego natężenia składających się na nią tonów.

Gdy idzie natomiast o dusze, żadna nie jest więcej czy mniej duszą niż inna. Na pewno zatem dusza to nie harmonia.

Po czwarte, dusza nabywa cnoty, względnie staje się występna, harmonia natomiast nie może być zarazem harmonią i dysharmonią. Przeto dusza to na pewno nie harmonia. I wreszcie dusza ze względu na to, że zdolna jest do recypowania rzeczy nawzajem się wykluczających, musi być substancją, czyli podmiotem. A harmonia jest jakością i jako taka potrzebuje podmiotu. I tak jak substancja i jakość są odmiennymi rzeczami, czymś nawzajem różnym okazują się dusza i harmonia. Skądinąd nie przesądza to nic o tym, że dusza w harmonii może uczestniczyć, sama nią nie będąc. Przecież dusza nie jest i cnotą, mimo że w cnotcie uczestniczy.

15. Galen²⁸ nic nie mówi o duszy, i że na ten temat się nie wypowiedział, wyraźnie oznajmia w jednym miejscu swej księgi *O dowodzeniu*.²⁹ Z wywodów jego można jednak wnosić, że skłonny jest utożsamić duszę ze stanem zrównoważenia.³⁰ Powiada bowiem, że o różnicach charakteru decyduje zrównoważenie organizmu, i idzie pod tym względem w ślad Hipokratesa. A jeśli wedle niego dusza jest zrównoważeniem, jasne jest, że uważa ją za śmiertelną. To stwierdzenie Galena nie odnosi się jednak do całej duszy, ale tylko do duszy nierozumnej. Co do duszy rozumnej jest niepewny i rzecz...³¹

²⁸ Wymieniony w pierwszym zdaniu paragrafu i dalej często wspominany Galen jest autorem całkiem szczególnie Nemezjuszowi bliskim.

²⁹ Spod pióra Galena faktycznie wyszło traktujące o logicznych podstawach dowodzenia pismo *De demonstratione*. Jednak nie to pismo tu przez Nemezjusza zostaje zacytowane, a inna całkiem praca Galena. Praca ta nosiła tytuł: *Dowód tego, że władze duszy zależne są od zrównoważenia ciała*.

³⁰ Przez stan zrównoważenia (gr. *krasis*, łac. *temperamentum*) rozumieć należy prawidłową proporcję w zmieszaniu humorów.

³¹ We wszystkich rękopisach spotykamy się tu z luką. Lukę tę można

Że zrównoważenie ciała nie może stanowić duszy, okaże się z tego, co nastąpi. Wszystkie ciała bez względu na to, czy są ożywione, czy nieożywione, składają się z czterech elementów, i nie co innego, a tych elementów zrównoważenie je konstytuuje. O ile zatem przylibyśmy, że dusza to to samo co zrównoważenie ciała, znaczyłoby to, że coś takiego jak rzeczy nieożywione w ogóle nie istnieje. Argumentacja przedstawia się tak: jeśli zrównoważenie ciała jest duszą i każde ciało ma to zrównoważenie, każde ciało ma duszę. A jeśli każde ciało ma duszę, nie ma w ogóle ciał nieożywionych, nie ma kamienia, kawałka drzewa czy żelaza, ani niczego innego, co nieożywione.

O ile zaś przypuściłoby się, że nie każde zrównoważenie ciała jest duszą, ale tylko szczególny pewien rodzaj zrównoważenia, wyłoni się pytanie: jakie to jest to zrównoważenie, które konstytuuje żywą istotę i które pełni rolę duszy? Każde w ogóle ze znanych zrównoważeń występuje także i u jestestw nieożywionych. Jest w sumie dziewięć zrównoważeń, jak wykazuje Galen w swej książce *O zrównoważeniach*.³² Z nich osiem to zrównoważenia złe, a tylko jedno jest prawidłowe. Uczy, że człowiek ukonstytuowany jest w sposób odpowiadający temu jednemu prawidłowemu zrównoważeniu (nie ma jednak na myśli wszystkich absolutnie ludzi, ale tych z nich o normalnym zrównoważeniu), a pozostałe jestestwa żywe charakteryzują się zrównoważeniami w mniejszym lub większym stopniu nieprawidłowymi w zależności od gatunku. Lecz jak to ten sam Galen mówi w swej książce *O tym, co proste*³³, także u nieożywionych jestestw odnajdujemy te dziewięć zrównoważeń.

Po drugie, jeśli dusza jest zrównoważeniem, a zrównoważenia podlegają zmianom wraz z wiekiem, porą roku i sposobem odżywiania się, to zmianom podlegać musi także dusza. A jeśli dusza podlega zmianom, nie mamy danej jednej i tej samej duszy, ale raz duszę lwa, raz owcy lub innego stworzenia, odpowiednio do stanu zrównoważenia. A to jest absurd.

Po trzecie, zrównoważenie nie pozostaje w żadnym antagonizmie do uciech cielesnych, lecz raczej sprzyja im, bo przecież właśnie ono je wywołuje. Dusza natomiast przeciwstawia się im. Na pewno zatem zrównoważenie nie jest duszą.

Po czwarte, o ile zrównoważenie jest duszą i zrównoważenie jest jakością, i o ile jakoś raz może występować, raz może być jej brak,

jednak wypełnić, jeśli odwołamy się do zidentyfikowanego powyżej pisma Galena. Oto odnośne słowa: „Nie muszę tu podpisywać się pod nauką Platona, gdyż nie wiem, jakiego rodzaju substancją jest substancja duszy”.

³² *De temperamentis*.

³³ *Simplicium medicaminum liber*.

a podmiot mimo to egzystuje, dusza na pewno powinna dawać się oddzielić od podmiotu nie pociągając przez to jego śmierci. A wiadomo, że tak nie jest. Z całą zatem pewnością dusza nie jest ani zrównoważeniem, ani żadną jakością. Nikt przecież nie powie, że jedno z dwu przeciwieństw należy do natury żywego jestestwa na tę modłę, na jaką gorąco przynależy do ognia, to znaczy jako coś nieutralnego. Natomiast okazuje się, że zrównoważenie podlega zmianom i właśnie ludzie praktykujący sztukę lekarską najczęściej dają powód do zmiany stanu zrównoważenia.³⁴

Ponadto jakości każdego ciała są postrzegalne zmysłowo. A dusza nie jest postrzegalna, lecz jest poznawalna myślowo. Na pewno zatem dusza nie jest jakością ciała. I jeszcze jedno. Dobre zmieszanie krwi i tchnienia z mięśniami, ścięgnami i innymi rzeczami daje w efekcie siłę. A dobre zmieszanie tego, co ciepłe i zimne, i co suche i wilgotne, warunkuje zdrowie. Symetria członków, o ile dojdzie do niej jeszcze dobra cera, składa się na fizyczne piękno. Jeśli zatem duszą byłaby harmonijna zbieżność zdrowia, siły i piękna, niepodobieństwem byłoby istnienie ludzi chorych, słabych czy zniekształconych. Często się zaś przecież zdarza, że nie tylko jedno, ale wszystkie trzy z tych zrównoważeń zostają stracone, a jednak człowiek nadal żyje. Bywa wszak, że jeden i ten sam człowiek na raz jest i zniekształcony, i słaby, i chory. Na pewno zatem dusza nie utożsamia się z prawidłowym zrównoważeniem ciała.

A co powiedzieć o naturalnym występowaniu u ludzi pewnych występków i pewnych cnót? To prawda, że wynika to z faktu, że występki i cnoty bywają skorelowane ze stanem zrównoważenia w ciele. Jak bowiem są ludzie z natury, czyli z racji zrównoważenia, zdrowi lub chorzy, tak też jedni z nich z natury są choleryczni, inni chełpliwi, niektórzy tchórzliwi, niektórzy lubieżni. Mimo to jednak zdarza się, że niektóre z powyższych osób zapanowują nad tymi z natury danymi skłonnościami. I jasne jest, że zapanowują nad swym cielesnym zrównoważeniem. A coś, co zapanowuje i nad czym się zapanowuje, nie może być przecież jednym i tym samym. Przeto zrównoważenie to jedna rzecz, a dusza to co innego.

Ciało niczym innym przecież nie jest niż instrumentem duszy.

³⁴ Wskutek kondensacji myśli tok argumentacji robi się tu nieco niejasny. Można go sparafrazować w sposób następujący: „Można odnieść wrażenie, że zrównoważenie to coś głębszego niż jakość, jako że ciała bez zrównoważenia nie może być, tak samo jak nie ma ognia bez gorącości. Ale — rzecz, o której najlepiej wiedzieć powinni lekarze — zrównoważenie może ulegać zmianom. Płyne stąd wniosek, że zrównoważenie to nic poważniejszego od jakości i zatem nie może być ono duszą”.

Jeśli jest dobrze ukonstytuowane, wspiera duszę i samo także jest w dobrej formie. Jeżeli zaś jest ukonstytuowane źle, hamuje duszę i musi się ona wtedy rozruszyć, by móc sprostać mankamentom swego instrumentu. Ba, jeśli nie będzie baczna, grozi jej, że i ona sama się zepsuje, tak jak to bywa z muzykami fałszującymi melodię, w razie gdy lira, na której ją grają, nie jest dobrze dostrojona. Potrzeba zatem, by dusza troszczyła się o ciało i we własnym interesie dbała o jego zdarność.³⁵ Robi to za pomocą rozumu i dobrych obyczajów, jak przy grze na harmonii, bądź popuszczając mu, bądź je zaciskając, tak aby mieć instrument odpowiednio przygotowany. I z instrumentu tego będzie korzystać, chyba że razem z nim — jak tego często bywamy świadkami — się zepsuje.

16. Arystoteles nazywa duszę entelechią³⁶, ale — niemniej niż Galen — zgadza się z tymi, którzy uważają ją za jakość. Zaczniemy zatem od wyjaśnienia, co Arystoteles rozumie przez entelechię.

Terminem „substancja” Arystoteles posługuje się w trojakim sensie. Po pierwsze, w znaczeniu podłoża materialnego, które samo z siebie jest niczym, ale zawiera możliwość skierowaną do aktu. Po drugie, w znaczeniu kształtu i formy, jaką przyjmuje materia.³⁷ Po trzecie, w znaczeniu tego, co powstaje z materii i formy, czyli tego, co ostatecznie jest ożywione. Tak więc materia jest możliwością, a forma entelechią. Z tym, że entelechię rozumie on dwojako: albo tak jak wiedzę, albo tak jak czynność kontemplacji, czyli albo jako dyspozycję, albo jako czynność.³⁸ Pierwsze znaczenie należy do formy jako tego czegoś, co jest szczególną dyspozycją materii, a drugie odnosi się do aktywności.³⁹ Że forma to przedmiot wiedzy, przyjmuje ze względu na to, że tam gdzie jest dusza, są dwa jej stany: sen i czuwanie. Tym, co pozostaje w bliskiej relacji do czuwania, jest czynność kontemplacji, podczas gdy do snu podobne jest samo tylko posiadanie wiedzy bez żadnego aktywnego z niej korzystania. Z tych dwu wzięta w czynnym swym rozwoju wiedza ma pierwszeń-

³⁵ Nemezjusz jest głęboko przekonany, że rzeczą o kapitalnej doniosłości dla życia duchowego jest prawidłowe funkcjonowanie ciała.

³⁶ Termin *entelechią* był neologizmem Arystotelesa dosłownie dającym się przetłumaczyć jako „dokończenie”.

³⁷ Rzecz jasna, mamy tu wykład podstawowego w arystotelizmie pojęcia materii i formy.

³⁸ Arystoteles nie traktował duszy jako czegoś utajonego w materii, choć tego rodzaju pogląd próbuje mu Nemezjusz przypisać. W ogóle w paragrafie tym zawarta krytyka godzi nie tyle w samego Arystotelesa, co w pewną zwulgaryzowaną formę arystotelizmu.

³⁹ Forma rzeczy okazuje się w swym istnieniu niezależną od aktywności umysłu.

stwo. I dlatego Arystoteles zwie formę pierwszą entelechią, a odpowiadającą jej czynność umysłu — entelechią drugą.

Na przykład oko to pewien podmiot i jego forma. Podmiotem jest tu samo oko jako takie, a to, co posiada wzrok, czyli formę, jest materią oka. Homonimicznie i ta materia nazywa się okiem. Formą zaś oka i pierwszą entelechią jest sam wzrok, dający oku możliwość widzenia; natomiast entelechią drugą jest czynność oka polegająca na widzeniu. I na przykład nowo narodzonemu szczenięciu brak tak jednej, jak i drugiej entelechii, ale ma ono potencjalność, czyli możliwość jej posiadania. Analogicznie — wedle tego, co mówi Arystoteles — myśleć winniśmy o duszy. Jak wzrok dopełnia to, co stanowi oko, tak i dusza równocześnie z zaistnieniem w ciele dopełnia to, czym jest żywe jestestwo; i to w ten sposób, że dusza nigdy nie istnieje bez ciała, a ciało osobno bez duszy. Dusza bowiem nie jest ciałem, ale duszą ciała. I dlatego dusza jest w ciele — w danym konkretnym ciele — a nie istnieje oddzielnie. Otóż nazwę „dusza” odnosi Arystoteles przede wszystkim do duszy jako jej części witalnej, na bok odkładając jej część rozumną. Godzi się jednak, by dusza ludzka rozpatrywana była jako całość, by nikt jakąś jej częścią — a już w żadnym razie częścią najslabszą — nie zastępował całości. Następnie Arystoteles powiada, że ciało ma zdolność życia, i to ma tę zdolność przed zaistnieniem duszy. Oznajmia bowiem, że ciało ma w sobie życie w możliwości. Ale ciało mające życie w możliwości musi istnieć pierwaj niż ciało w akcji. Otóż nie może istnieć ciało przed otrzymaniem formy, gdyż bez formy jest materia bez żadnych cech, a nie ciało. A więc jest oczywistą niemożliwością, by to, co nie jest w akcji, miało możliwość wyłonienia z siebie czegokolwiek. A jeśli przypuścić, że ciało jest możliwością, to jak ciało potencjalne może zawierać w sobie zdolność życia?

Podchodząc do sprawy z innego punktu widzenia można by powiedzieć, że bywa, iż ma się jakąś zdolność, a nie robi się z niej użytku. Na przykład ma ktoś wzrok, a nie korzysta z niego. Ale coś podobnego nie stosuje się do duszy. Wszak nawet i we śnie dusza bynajmniej nie jest beczynna: trwają procesy trawienia, wzrostu, marzeń sennych i oddychania i dowodzą one, że śpiąca osoba jest przy życiu. Jasno zatem widać, że niepodobieństwem jest, by ktoś miał tylko zdolność do życia, a nie był żywy. Nic innego przecież jak tylko życie konstytuuje formę duszy, jako że jest ono czymś stanowiącym naturę duszy, podczas gdy do ciała przynależy ono tylko przez partycypację. Przeto jeśli ktoś powiada, że zdrowie danej osoby jest proporcjonalne do jej życia, chodzi mu nie o samo życie mające swe źródło w duszy, ale o cielesną żywotność, i wtedy

wyraża się on w sposób wymijający.⁴⁰ Leży bowiem w naturze ciała to, że zdolne jest do recypowania kontrastujących nawzajem jakości, podczas gdy całkiem inaczej jest z formą. Jeśliby bowiem doszło do zmiany charakterystycznej formy jakiegoś żywego jestestwa, przestałoby ono być w ogóle sobą, i w związku z tym nic nie może recypować kontrastujących jakości jako czegoś pozostającego w relacji do swej formy, ale tylko jako coś będące w relacji do podstawowej substancji czyli cielesnego bytu. Jasno wynika stąd, że dusza w żaden sposób nie może być entelechią ciała, lecz musi być samodzielnią substancją niecielesną. Dusza recypuje przecież takie kontrastujące nawzajem atrybuty jak występki i cnota: coś, na co nigdy nie byłoby stać formy.⁴¹

Pozostańmy jeszcze przy doktrynie Arystotelesa. Arystoteles powiada, że będąc entelechią, dusza jest nieruchoma sama z siebie, ale przygodnie jest w ruchu.⁴² I nie ma w tym żadnego paradoksu, że porusza nas dusza nieruchoma. Bo i piękno, samo nieruchome porusza nas. Ale jeśli także to, co nieruchome użycza ruchu, rzecz jasna porusza coś mającego zdolność ruchu, a nie coś nieruchomego. I choćbyśmy przypuścili, że ciało żywego jestestwa ma swój własny ruch, to nie ma żadnej sprzeczności w tym, że jest poruszane przez coś nieporuszanego. Skądże zatem brałby się ruch ciała jak nie z duszy? Ciało bowiem w samej rzeczy nie porusza się samo. Tak oto Arystoteles próbując wskazać na podstawową przyczynę ruchu, wskazał w rzeczywistości przyczynę wtórną, a nie podstawową. To podstawowa przyczyna ruchu wchodzi w grę, gdy coś nieporuszonego użycza ruchu. Jeśli bowiem porusza coś, co nie jest poruszane, sprawia ono ruch pierwszy, a jeśli porusza to, co jest poruszane, ukazuje tylko źródło wtórnego ruchu.⁴³ Skądże zatem ma ciało swe podstawowe źródło ruchu? Stwierdzenie, że elementy same przez się wprawiają się w ruch przez to, że niektóre z nich są z natury lekkie, a inne ciężkie, jest fałszem. Jeśliby bowiem lekkość i ciężkość stwarzała ruch, lekkie i ciężkie rzeczy nigdy nie przestałyby się poruszać (w stan spoczynku popadają one przecież dopiero wówczas, gdy

⁴⁰ Żywotność ciała pozostaje w proporcji do zdrowia, nic zaś podobnego nie stosuje się do duszy.

⁴¹ Wobec tego, że entelechią rezyduje w formie, a forma nie recypuje kontrastujących nawzajem atrybutów, nie może ich recypować także i entelechią. Ale dusza może. Zatem dusza nie jest entelechią.

⁴² Od tego miejsca Nemezjusz poczyną dowodzić, że nie co innego a dusza jest źródłem ruchu.

⁴³ Nemezjusz polemizuje tu z Arystotelesowską tezą, że w rzeczach źródło ruchu jest czymś inherentnym.

znajdą się na właściwych sobie z natury miejscach). Na pewno zatem ciężkość i lekkość nie stanowią głównych przyczyn ruchu, lecz są tylko jakościami elementów. Ba, nawet gdybyśmy przyznali im to, że dają ruchowi początek, jakże lekkość i ciężkość mogłaby rodzić akty rozważania, formowania opinii i wydawania sądów? A jeśli akty te nie są skutkiem lekkości i ciężkości, nie są też produktem elementów, i jeśli tak, nie są produktem cielesnym.

Po drugie, jeśli dusza byłaby czymś tylko incydentalnie poruszonym, podczas gdy dla ciała to, że jest poruszane to coś naturalnego, znaczyłoby to, że gdy nie ma duszy, ciało jest czymś poruszającym się samo przez się. A jeśli tak, mielibyśmy do czynienia z żywym jestestwem bez duszy. A to jest absurd i *petitio principii*. I nie jest prawdą ani to, że wszystko, co z natury jest w ruchu, poruszane jest też przymocą, ani to, że każda rzecz będąca w ruchu na skutek przymocy jest też w ruchu z natury. Wszechświat jest bowiem w ruchu z natury, a nie z powodu faktu zastosowania do niego jakiejś siły.⁴⁴ Ponadto nie jest też prawdą, że jeśli coś jest z natury w ruchu, zgodnie z naturą przechodzi też w stan spoczynku. Zarówno bowiem do natury wszechświata, jak i Słońca i Księżycy należy to, że są one w ruchu, a z natury ich wynika jednocześnie, że są niezdolne do spoczynku. W podobny sposób dusza z natury jest w ustawicznym ruchu i jest z natury niezdolna do spoczynku zważywszy, że spoczynek jest dla duszy — tak jak i dla każdego przedmiotu, który jest zawsze w ruchu — czymś równoznacznym ze zniszczeniem.

Na marginesie tych wszystkich argumentów musimy odnotować, że Arystoteles pozostawia nierozwiązany problem, wobec którego i my stanęliśmy: problem, co to takiego jest, co wiąże ciało i stawia czoło jego naturalnej skłonności do dezintegracji. Mimo wszystko jednak wyłuszczone powyżej argumentacja, gdy podejź się do niej z szerszego pola widzenia, wystarcza, by wykazać, że dusza ani nie jest entelechią, ani czymś nieporuszonym, ani też nie pozostaje w ciele.

17. Pitagoras miał zawsze zwyczaj⁴⁵ Boga i wszystkie rzeczy przedstawiać za pomocą liczbowych symboli i definiował duszę jako samą przez się poruszającą się liczbę. Od Pitagorasa definicję taką przejął Ksenokrates.⁴⁶ Nie miało to wedle nich oznaczać, że dusza

⁴⁴ Aluzja do Arystotelesowskiej koncepcji inteligencji, które wprawiać mają niebiańskie sfery w ruch.

⁴⁵ Zdaniem komentatorów w niniejszym paragrafie Nemezjusz dokonał kompilacji dwu źródeł, z których jedno było źródłem neoplatońskim.

⁴⁶ Zob. § 11.

w dosłownym znaczeniu jest liczbą, ale że podlega liczbowej symbolice i zawiera w sobie ideę wzrostu. A także że między rzeczy wprowadza rozróżnienie i przydziela im właściwe im formy. To dusza przecież odróżnia jedne formy od drugich, oraz ukazuje różnice między rzeczami przez odmienność form i przez wielkości liczbowe, czyniąc w ten sposób rzeczy przeliczalnymi. I stąd zdaje się płynąć wniosek, że i ona sama to coś bliskiego liczbie. Ponadto Pitagoras dał świadectwo także i temu, że dusza jest sama z siebie w ruchu.

Że dusza nie jest jednak liczbą, jasno okaże się z następującego wywodu. Po pierwsze, liczba to ilość, a ona nie jest ilością, lecz substancją, i przeto nie może być liczbą (nawet jeśli weźmie się pod uwagę, że jak o tym zaraz będzie mowa, pitagorejczycy chcą przydzielić liczbie miejsce między rzeczami poznawalnymi myślowo). Po drugie, dusza istnieje w ciągłości, a liczba nie jest ciągła, a zatem nie może być ona liczbą. Po trzecie, każda liczba jest albo parzysta, albo nieparzysta⁴⁷, dusza natomiast ani taka, ani owaka, i przeto oczywiście nie może być liczbą. Po czwarte, każda liczba wzrasta, gdy dodana do niej zostanie inna liczba, a dusza tak nie wzrasta. Po piąte, dusza jest czymś samo przez się poruszającym się, a liczba określona jest niezmienna. Po szóste, do natury liczby należy to, że pozostaje ona jedna i taka sama, i nie może ulec zmianie co do którejkolwiek z właściwych sobie jakości, dusza natomiast pozostaje co prawda jedna i taka sama co do swej substancji, ale gdy idzie o swe jakości, podlega zmianom: przechodzi od niewiedzy do wiedzy, od występku do cnoty. Z całą pewnością zatem dusza to nie liczba.

Takie oto są poglądy starożytnych mędrców na naturę duszy. Co się tyczy Eunomiusa⁴⁸, zdefiniował on duszę jako niecielesny byt stworzony w ciele: jest to opinia odpowiadająca i Platonowi, i Arystotelesowi. Albowiem „niecielesne jestestwo” to coś, co Eunomius wzięł od Platona, a „stworzone w ciele” — coś, w czym zadłużył się u Arystotelesa: przy całej bystrości⁴⁹ uszło jego uwagi, że usiłuje godzić rzeczy nawzajem się wykluczające. Każda bowiem rzecz, której narodziny dokonują się w ciele i w czasie, jest zniszczal-

⁴⁷ Biorąc pod uwagę, że neopitagorejczycy męskość utożsamiali z parzystością, a żeńskość z nieparzystością, równoznaczne to jest zaprzeczeniu płciowości duszy.

⁴⁸ Eunomius, żyjący w drugiej połowie czwartego wieku biskup Cyzicus koło Konstantynopola i heterodoksyjny myśliciel chrześcijański, który lansował nową wersję arianizmu. Z jego ideami m.in. polemizowali Bazyli Wielki i Grzegorz z Nyssy.

⁴⁹ Przytyk do Eunomiusowych ambicji jako dialektyka.

na i śmiertelna.⁵⁰ To, co rzekł Mojżesz, całkowicie z tym się zgadza. Opisując akt stworzenia widzialnego wszechświata nie powiedział wszak wyraźnie, że także istota rzeczy poznawalnych myślowo przez akt ten została zdeterminowana (nie brak co prawda takich, co tak sądzą, lecz nie wszyscy się z nimi zgadzają). I gdyby ktoś z tego, że dusza tchnięta została w ciało już po tego ciała uformowaniu, chciał wnioskować, że została ona stworzona później niż ciało, odchyliłby się od prawdy. Mojżesz nie głosi przecież, że dusza stworzona została w tej samej chwili, gdy tchnięta została w ciało, i nie ma w ogóle żadnej racji, by to przypuszczać.⁵¹ Przeto jedno z dwojga: albo za Arystotelesem i stoikami niech nam Eunomius powie, że dusza jest śmiertelna jeśli twierdzi, że zrodzona zostaje w ciele; albo stając na stanowisku, że jest niecielesna, niech nie twierdzi, że stworzona jest w ciele; idzie o to, by nie podsuwał nam pojęcia duszy śmiertelnej — czegoś co całkiem jest niezrozumiałe.⁵²

Jego argumentację da się również przedstawić inaczej. Według Eunomiusa świat wedle swego stanu na dziś nie jest jeszcze pełny, lecz wypełniony tylko w połowie i potrzebujący uzupełnień. Dzień w dzień bowiem przybywa, mu pięćdziesiąt tysięcy istot poznawalnych tylko umysłowo. Ale najtrudniejszą do zaakceptowania rzeczą jest to, że wedle tego, co głosi Eunomius, gdy proces ten dojdzie do punktu ostatecznego, świat ulegnie zagładzie. Czyż może być większa niedorzeczność niż rzec, że świat skończy się akurat wtedy, gdy dojdzie do kompletności? Któż inny jak nie małe dzieci burzą swoje zamki z piasku wtedy akurat, gdy je ukończyły!⁵³

Albowiem twierdzenie, że obecnie przybywa dusz na zasadzie zrządzenia Opatrzności, a nie stwarzania (czyli nie przez powoły-

⁵⁰ Na dzieło kreacji Eunomius zapatrywał się nie jako na akt raz jeden dany, lecz jako na proces. Jego zdaniem Słowo poczęło stwarzać dusze już w momencie stworzenia świata, i w tym sensie były one czymś preegzystującym. Jednak ten fakt stworzenia osiąga, jak twierdzi, kompletność dopiero wtedy, gdy dochodzi do poczęcia przeznaczonych dla tych dusz ciał.

⁵¹ Nemezjusz hołdował pogładowi, że *intelligibilia* tudzież dusza Adama stworzone zostały przed powołaniem do bytu materialnego wszechświata.

⁵² W Kościele pierwszych wieków występowały trzy teorie na temat pochodzenia duszy. Pierwszą był traducjanizm, przekonanie, że dusze rodzą się z dusz, tak jak ciała z ciał, *ex traduce*, tj. przez przekazanie substancji. Drugą był kreacjonizm: teoria, wedle której w momencie, gdy następuje akt poczęcia ciała, Bóg powołuje do istnienia mającą to ciało ożywić duszę. Trzecią wreszcie teorią była teoria preegzystencji, głosząca, że dusze stworzone zostały na początku świata i w odpowiednim momencie wchodzi do z góry im przeznaczonych ciał. Do ostatniej z tych teorii przychylić się zdaje Nemezjusz.

⁵³ Także i Grzegorz z Nyssy odwołał się w polemice z ideami Eunomiusa do podobieństwa zamków z piasku.

wanie do istnienia nowych substancji czy innych oprócz tych, które są, ale przez mnożenie tych, które są) — takie twierdzenie jest dowodem niezrozumienia różnicy między stwarzaniem a zrządzeniem Opatrzności. Sprawą Opatrzności jest przecież zabezpieczanie sukcesji jednych żywych jestestw po drugich przez prokreację (wykluczam tu, rzecz jasna, jestestwa rozmnażające się przez gnicie, ponieważ właściwy jest im inny opatrznościowy sposób zabezpieczenia sukcesji, mianowicie właśnie gnicie). Istota natomiast aktu stworzenia to powołanie do bytu czegoś z niczego. O ile zatem dusze powstawały przez prokreację, powstawałyby w wyniku zrządzenia Opatrzności. Jeśli zaś powstawałyby z niczego, byłoby to stwarzaniem⁵⁴ i znaczyłoby to, że wbrew słowom Mojżesza „Bóg odpoczął po całym swym trudzie”⁵⁵ akt stworzenia ciągle się nie zakończył. Obydwie ewentualności są nie do przyjęcia, i w obecnym momencie dusze nie są powoływane do bytu. Powiedzenie bowiem „Ojciec mój działa”⁵⁶ nie odnosi się do stwarzania, ale do Opatrzności. I tak właśnie rozumie je Eunomius.

Co się tyczy Apolinariusza, to stoi on na stanowisku, że dusze rodzą się z dusz, tak jak ciała rodzą się z ciał, gdyż dusza pierwszego człowieka wraz z cielesną sukcesją przechodzi do całego swego potomstwa.⁵⁷ Apolinariusz przeczy bowiem zarówno temu, by dusze preegzystowały, jak i temu, by były stwarzane obecnie. Ci bowiem — twierdzi — co przyjmują, że dusze stwarzane są, i obecnie robią z Boga „wspólnika grzechu cudzołóstwa”⁵⁸, zważywszy, że także z cudzołożnych związków zrodzone bywają dzieci. Dodaje on także powiedzenie „Bóg odpoczął po całym swym trudzie” co jest fałszem, o ile ciągle jeszcze stwarzane są dusze.

Odpowiedź na to przedstawia się następująco. Wszystkie rzeczy, które co do swej egzystencji zależą od sukcesywnych procesów prokreacji, tym samym okazują się śmiertelne. Nie ma bowiem innej racji tego, że płodzą i są płodzone, jak tylko zabezpieczenie trwania

⁵⁴ Nemezjusz chwycił się tu fałszywego argumentu: „Opatrzność zachowuje gatunki przy życiu. A więc jeśli istnieje Opatrzność, muszą być dane gatunki, które potrzebują zachowania”.

⁵⁵ W wersetach Księgi Rodzaju 2, 2 autor nasz widzi dowód na to, że z nadejściem siódmego dnia stworzenia wszystko, co stworzone być miało, zostało stworzone. Całkiem inaczej na sprawę tę zapatrywał się Eunomius.

⁵⁶ Jan 5, 17.

⁵⁷ Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa także i w tym miejscu Nemezjusz okazał się czytelnikiem Apolinariusza *Demonstracji Bożego wcielenia*

⁵⁸ Słowa niniejsze nie implikują aluzji do Ps 50, 18, oznaczają natomiast że Nemezjusz akceptował antykreacjonistyczny argument Apolinariusza. Kolejny cytat — to Rdz 2, 2.

zniszczalnych jestestw. Zatem jedno z dwojga: albo dusze są śmiertelne i *ex traduce* pochodzą jedne od drugich, albo nie są one płodne jedne przez drugie. Sprawę dzieci poczętych w cudzołóstwie pozostawmy do usprawiedliwienia Opatrzności, której drogi są dla nas niezbadane. A jeśli zamysł, jaki w tym przypadku ma na oku Opatrzność, mamy odgadnąć, kto wie, czy dziecko poczęte z cudzołóstwa to nie takie, o którym Bóg wie, że na pewno służyć będzie albo swemu rodowi, albo samemu Bogu, i dlatego pozwala na tchnięcie weń duszy. Czyż nie upewnia nas o tym osoba Salomona, którego Dawid spłodził z żony Uriaha?⁵⁹

18. Z kolei przyjrzyjmy się tym opiniom w kwestii duszy, jakie wyznają manichejczycy.⁶⁰ W samej rzeczy powiadają oni, że dusza jest nieśmiertelna i bezcielesna, dodając, że jest jedna jedyna dusza dla całego świata, dusza rozdzielająca się na poszczególne ciała, bez względu na to, czy są to ciała nieożywione, czy żywe. Niektóre z nich — mianowicie jestestwa ożywione — otrzymują tej duszy więcej, inne, nieożywione, otrzymują mniej, a największa jej część pozostawać ma w niebie. Tak oto cząstki powszechnej duszy stanowiąc mają dusze pojedyncze.

Gdyby manichejczycy całkiem po prostu twierdzili, że dusza to coś, co nie ulegając podziałowi podlega partycypacji na podobieństwo słyszanego przez wielu słuchaczy dźwięku, błędność ich doktryny nie byłaby tak jaskrawa. Głoszą oni jednak, że substancja duszy ulega rozparcelowaniu. I co najgorsze, chcą, żebyśmy uwierzyli, że substancja duszy w dosłownym tego słowa znaczeniu zmieszana zostaje z elementami i że przy każdym cielesnych narodzinach dochodzi też do oddzielenia się — wraz z tymi elementami — kawałka duszy. I wreszcie chcą oni w nas wmówić, że gdy wraz z upływem czasu ciała ulegają rozkładowi, ich kawałek duszy wraca do duszy wmieszanej w elementy, całkiem tak jak zawartość kubka wody łączy się przez przemieszanie tej wody z resztą. Dalej powiadają oni, że czyste dusze uchodzą do światła, jako że same są płomienne, dusze natomiast, które pokalały się materią, wracają do elementów, by następnie jeszcze raz oddzielić się i iść w rośliny i zwierzęta. Tak więc duszę czynią nieśmiertelną kosztem rozparcelowania jej substancji i kosztem zrównania jej z tym, co cielesne

⁵⁹ Nemezjusz ignoruje wypowiedź Pisma św. z 2 Sam 12, 15—25 i niesłusznie uważa Salomona za poczętego w nieprawym związku.

⁶⁰ Summariusz doktryny manichejskiej, z którym tu wystąpił Nemezjusz, to coś unikalnego w literaturze starochrześcijańskiej. Manicheizm z całą pewnością całkiem szczególnie musiał przyciągać jego uwagę.

i podległe namiętnościom. A przyjmując to, popadają w różne sprzeczności. I tak z jednej strony utrzymują, że pokalane dusze wracają do elementów i tam mieszają się z innymi duszami, a z drugiej przez wędrówkę z jednego ciała do drugiego każą tym duszom odbywać pokutę w proporcji do ich grzechów, i w ten sposób to łączą je w jedno, to znów czynią je różnymi indywidualnościami. „Gdy słońce świeci — powiadają — z cieni rzuconych przez poszczególne dusze bierze się ich zróżnicowanie na różne indywidualności, gdy zaś niebo się ściemnia, cienie te łączą się w jedno.” Lecz podobne porównanie nie może przecież dotyczyć rzeczy dostępnych tylko poznaniu pozazmysłowemu. Choćbyśmy bowiem przyjęli, że cienie raz ulegają podziałowi, a kiedy indziej łączą się w jedno, nie ulega wątpliwości że są one czymś, co przysługuje tylko obiektom materialnym.

Także i Platon twierdzi, że jest jedna dusza i jest wiele dusz.⁶¹ Pojedyncza dusza to Dusza świata, a mnogie dusze — to dusze poszczególnych rzeczy, tak iż wedle niego osobną duszę ma mieć świat i osobno duszami mają być ożywione poszczególne rzeczy. I wedle tego, co mówi Plato, Dusza świata ze swego miejsca w środku Ziemi rozciąga się aż po krańce niebios, słowa „rozciągać się” nie używa on jednak w sensie przestrzennym, a w sensie pojęciowym. Ta to Dusza — powiada — obejmuje promieniście wszystkich świat i nadaje spójność — że się tak wyrazimy — ciału świata. Z poprzednich partii naszego wywodu wiemy już wszak dobrze, że jakiemukolwiek bądź ciału potrzebne jest coś, co by je wiązało, i że tę funkcję spełnia nadająca kształt dusza. Każde bowiem jestestwo żyje na swój sposób i odpowiednio na swój sposób się rozpada: dopóki ciało zachowuje spoistość — istnieje, a kiedy rozpada się — ginie. Naprawdę wszystko w świecie żyje, ale nie wszystko, co żywe, to jestestwa czujące. Filozofowie platońscy przyjmują, że rośliny od rzeczy nieożywionych wyróżniają się tym, że rosną i żywią się; czyli władzą żywienia się i władzą wegetatywną, czynnikiem odróżniającym bezrozumne zwierzęta od roślin jest, jak twierdzą, postrzeganie zmysłowe, a rozumne istoty od bezrozumnych to, że mają rozum. Tak więc założeniu, że wszystko w świecie żyje, towarzyszy u nich rozróżnienie różnych postaci życia. Życie przypisywane przez nich bytom nieożywionym to tyle, co ich tożsamość zakotwiczona w tym, że podtrzymywane są przez Duszę świata i po prostu istnieją. Ta właśnie Dusza — głoszą oni — kieruje wszystkim, co jest w świecie, i przydziela ciałom ich właściwe dusze, dusze zawczasu uformowane przez Stwórcę. Znaczy to, że według nich sam Stwór-

⁶¹ Rozprawiwszy się z manichejczykami autor nasz przechodzi do Platońskiej nauki o duszy świata. Zob. Platona *Timaios*, rozdział 8.

ca nadal tej Duszy prawa, podług których kierować ma ona światem, prawa określane czasem przez Platona mianem przeznaczenia. J dostarczył jej odpowiednich to tego sił. O sprawie tej szerzej się wypowiemy w rozdziale o przeznaczeniu.

Wszyscy greccy filozofowie przyjmujący nieśmiertelność duszy uważają, że wędruje ona od jednych ciał do drugich. Sprawa, w której się różnią, to zagadnienie jej formy. Niektórzy przyjmują, że jest jedna tylko racjonalna forma duszy⁶² i że forma ta zdolna jest tak do roślinnych, jak i zwierzęcych wcieleń, wcieleń zdaniem jednych dochodzących do skutku w określonych momentach czasu, zdaniem innych — dziejących się przypadkowo. Są też tacy, co nie chcą się zgodzić na to, by duszy przysługiwała jedna forma, lecz przyjmują dwie: rozumną i bezrozumną. Inni jeszcze głoszą naukę o mnogości form duszy: twierdzą, że jest ich tyle, ile jest gatunków żywych jestestw. Pod tym względem nie było zgody między platońskimi filozofami. Sam Plato rzekł, że gniewne, pyszne i harde dusze wcielają się w wilki i lwy, a grzeszące wyuzdaniem w osły. Co się tyczy jego uczniów, jedni uważali, że rozumiał on przez to naprawdę wilki, lwy i osły, inni zaś uznali, że wyrażał się przenośnie i wymieniając zwierzęta robił aluzję do sposobu zachowania się. Na przykład Kronius⁶³ w księdze zatytułowanej *O powtórnych narodzinach* (tak bowiem określana jest przezeń wędrówka dusz z jednych ciał do drugich) twierdzi, że wszystkie dusze są rozumne. Z podobnym zdaniem wystąpił Teodor Platonik — w dziele *O tym, że duszy przysługują wszystkie formy* — a także Porfiriusz.⁶⁴ Natomiast całkiem co innego głosił Jamblich⁶⁵: uczył, że dusze odpowiadają gatunkom jestestw żywych i że zatem różnią się między sobą. Wyciągając konsekwencje z tej swojej nauki napisał księgę, w której dowodził, że dusze nie wędrują z ludzi do bezrozumnych bestii, ani z bestii do ludzi, ale tylko z jednych zwierząt do drugich i z jednych ludzkich jestestw do drugich. Uważam, że tym swym zdaniem Jamblich bardziej niż ktokolwiek inny trafił w sedno nauki Platona i zbliżył się do prawdy.⁶⁶ Wykazać to można za pomocą wielu różnych argumentów, przede wszystkim jednak w sposób następujący.

⁶² Słowo „forma” użyte tu zostaje nie na oznaczenie kształtu, a na oznaczenie pewnej zasady.

⁶³ Kronius i Teodor Platonik, dwaj mało znani neopitagorejczycy.

⁶⁴ Porfiriusz z Tyru, 233 — 304, znany filozof neoplatoński i zdeklarowany przeciwnik chrześcijaństwa. Był uczniem i wydawcą dzieł Plotyna.

⁶⁵ Jamblich z Syrii, uczeń Porfiriusza i autor *Rekapitulacji* pitagorejskiej nauki.

⁶⁶ Zdaniem komentatorów chwając w ten sposób Jamblicha Nemezjusz reprodukuje jakieś neoplatońskie źródło.

19. Zachowaniem swym zwierzęta nie zdradzają żadnej rozumnej aktywności. Nie widać, by były zdolne uprawiać jakiegokolwiek sztuki lub nauki, i brak im innych cech rozumności. Z tego jasno wynika, że nie są wyposażone w rozumną duszę. Zaiste niedorzecznością byłoby mówić o rozumie, gdy idzie o bezrozumne zwierzęta. Chociaż bowiem prawdą jest, że u noworodków widoczne są tylko zwierzęce skłonności, przyznać im można rozumną duszę ze względu na to, że stać je będzie na rozumne czynności, gdy dorosną. Gdy zaś idzie o bezrozumne zwierzęta, rozumność nie wystąpi nigdy: rozumna dusza byłaby im absolutnie zbyteczna i nie przynosiłaby pożytku. A przyjmuje się ogólnie, że nic, co Bóg zrobił, nie zrobił zbytecznie. Pomyślmy zaś tylko, jak bardzo bezużyteczne byłoby umieszczenie rozumnej duszy w bydłęciu lub innej bestii, wobec tego, że nigdy nie miałyby ona okazji wykonywać sobie właściwych funkcji. Co więcej, dać ciału duszę dla niego nieodpowiednią to rzecz naganna: nie licowałoby to z godnością Stwórcy i kłóciłoby się ze zmysłem harmonii.

Być może znajdują się tacy, co wystąpią z twierdzeniem, że w swej wewnętrznej dyspozycji zwierzęta nie są pozbawione rozumnych impulsów, ale na praktykowanie sztuk nie pozwala im ich fizyczny kształt; i twierdząc to powoła się ktoś może na przykład niektórych ludzi (bywa wszak, że jeśli kto ma obcięte palce, nie może uprawiać sztuk). Przykład taki nie rozwiąże jednak naszej kwestii. Nawet bowiem gdyby to było prawdą, czyż nie jest absurdem przyjmować, że Bóg wszczepił w ciało duszę doń nieprzystosowaną, i zgoła zbyteczną, taką, która hamuje tylko czynności ciała? Przy tym twierdzenie, że zwierzęta wyposażone są w rozumne impulsy, to coś bardzo wątpliwego i opierającego się na wątpliwych przesłankach. Jakież bowiem dowód można przytoczyć na to, że zwierzęta w swej wewnętrznej dyspozycji mają racjonalne impulsy? O ileż lepiej jest zatem przypuścić, że do każdego ciała wszczepiona jest dusza do tego ciała przystosowana i że co się tyczy wewnętrznych dyspozycji, zwierzętom przysługuje tylko ta naturalna prostota, jaka widoczna jest w ich działaniach.

Każdy zwierzęcy gatunek sobie właściwymi impulsami kierowany jest ku funkcjom przypisanym mu od prapoczątku. I wykazuje odpowiednią do tych funkcji strukturę. Skądinąd o dobro zwierząt Stwórca jak najbardziej zadbał i każde z nich wyposażył w instynktowną inteligencję. Niektórym wszczepił spryt pozwalający im na naśladowanie nacechowanych kunsztem i rozumem działań. Dwa cele miał przy tym na oku. Po pierwsze, życzył sobie, by były w stanie wystrzegać się zasadzek tak bezpośrednio im zagrażających,

jak i tych, które zagrozić mogą w przyszłości. I po drugie chciał, by— jak już o tym powyżej⁶⁷ była mowa — wszystek stworzony świat był między sobą powiązany.

Że zwierzęcy spryt nie wynika z posiadania rozumu, jasno widać stąd, że wszystkie do danego gatunku należące zwierzęta zachowują się w jeden i ten sam sposób, tyle że jedne wyraźniej, drugie mniej wyraźnie, i że u nich wszystkich mamy do czynienia z tymi samymi naturalnymi impulsami. Całkiem podobnie wszak potrafi kluczyć każdy zając, wilk podobny jest wilkowi w podstępnie, a małpa małpie w mimice. Zgoła inaczej przedstawia się pod tym względem człowiek: w zachowaniu się jego widać ogromną różnorodność. Będąc rozumny kieruje sam sobą, i stąd sposoby ludzkiego zachowania się są bardzo różne. Czynnikiem, który kieruje zachowaniem się zwierząt, to instynkt, i to, co natura dyktuje, jest takie same we wszystkich do danego gatunku należących indywiduach. Działania rozumne różne są natomiast u różnych osób i bynajmniej nie takie same u wszystkich. A jeśliby kto wystąpił z twierdzeniem, że ludzkie dusze zsyłane są w ciała tych czy innych zwierząt tytułem kary za grzechy z poprzedniego ludzkiego żywota, równoznaczne by to było z udowadnianiem przesłanek za pomocą wniosku. Jak bowiem dojść mogło do tego, by rozumne dusze zesłane zostały w ciała na samym początku świata stworzonych zwierząt? Nie mogły przecież grzeszyć w ludzkich ciałach, póki tych ciał jeszcze nie było!

Galen — ów najwspanialszy ze wszystkich lekarzy — jak się wydaje, podzielał nasz pogląd i utrzymywał, że każdy gatunek zwierząt ma sobie właściwą formę duszy. Na samym początku pierwszej księgi swego traktatu *O użytku z części ludzkiego ciała* pisze przecież tak: „Jeśli zatem sprawa się tak ma, zwierzęta mają wiele części ciała, jedne większe, drugie mniejsze, a niektóre tak małe, że nie sposób byłoby rozłożyć je na mniejsze jeszcze części. Tych wszystkich części użytkownikiem jest dusza. Ciało bowiem pełni tylko rolę instrumentu duszy, i racja, że części różnych zwierząt ukształtowane zostały tak różnie, jest to, że ich dusze są różne”. A trochę dalej w tej samej księdze Galen tak przemawia do małpy: „Sprytna bestyjko! Niech natura odpowiada za to, że z powodu śmiesznej duszy należało ci dać ciało śmiesznego zwierzęcia!”

Skoro udowodniliśmy, że dusza nie jest ciałem, nie jest harmonią, nie jest zrównoważeniem ani żadną inną jakością, pozostaje jedna tylko możliwość: to, że jest bezcielesnym bytem. Co do tego bowiem, że dusza istnieje, wszyscy się zgadzają. A jeśli nie jest ani ciałem,

⁶⁷W § 3.

ani ciała tego przymiotem, na pewno nie jest jedną z rzeczy zależnych w swym istnieniu od czegoś innego, ale substancją bezcielesną. Tamte bowiem mogą przychodzić lub odchodzić, a podmiot, w którym tkwiły, nadal będzie istniał. Gdy natomiast odejdzie z ciała dusza, ciało ginie natychmiast.

Analogicznej argumentacji można użyć do udowodnienia, że dusza jest nieśmiertelna. Jeśli bowiem nie jest ciałem (które jak to wykazaliśmy — z natury podlega dezintegracji i ginie), nie jest jakością, nie jest ilością, ani żadną z tych rzeczy, które ulec mogą unicestwieniu, to jasne jest, że musi być nieśmiertelna.

Są liczne dowody nieśmiertelności duszy, dowody przedstawione przez Platona i innych filozofów. Jednak są one trudne, nie wolne od niejasności i z trudem rozumieją je nawet ci, co specjalizują się w tym zagadnieniu. Nam do przyjęcia nieśmiertelności duszy wystarcza to, czego uczy Pismo św., to Pismo, które jako pochodzące z Bożego natchnienia samo przez się jest dostatecznie wiarygodne.

Gdy zaś idzie o tych, dla których chrześcijańskie Pismo św. nie jest autorytetem, wystarczy, że wskażemy na to, że dusza to jedna z rzeczy nie podlegających, destrukcji. I jeśli do takich rzeczy się zalicza, musi być niezniszczalna. Lecz na pewno dość już na ten temat powiedzieliśmy, i pora, byśmy przeszli do innych spraw.

Rozdział trzeci

O ZWIĄZKU CIAŁA Z DUSZĄ

20. Obecnie przedmiotem naszych rozważań będzie związek duszy z całkiem odrębnym od niej ciałem: sprawa bardzo kłopotliwa i niejasna. Zagadnienie to okaże się jeszcze trudniejsze, o ile przyjmiemy, że człowiek — tak jak to niektórzy twierdzą — składa się nie tylko z duszy i ciała, lecz także z umysłu.¹ A gdyby kto chciał jeszcze dodać czwarty czynnik składowy, cały problem stać się może wręcz nierozwiązalny. Przy konstituowaniu się będącego jakimś złożeniem nowego bytu, jego części składowe muszą naprzód z sobą się złączyć, a łącząc się podlegają zmianom i przestają być tym, czym były uprzednio wzięte z osobna (wykazane to zostanie w rozdziale o czterech elementach²). Każda wszak rzecz, gdy zespoli

¹ Kolejna aluzja do trychotomicznej antropologii Apolinariusza.

² Zob. niżej, rozdział piąty.

się z inną, staje się czymś innym. Jak to zatem jest możliwe — zapytajmy — by gdy idzie o ciało, łączyło się ono z duszą nie tracąc swej cielesności, a gdy idzie o duszę — będąc czymś bezcielesnym i substancją — sama przez się łączyła się z ciałem i stawała częścią żywego jestestwa, zachowując jednak przy tym własną swą istność? Są dwie ewentualności. Albo wypada nam przyjąć, że gdy ciało i dusza wchodzi w związek ze sobą, ulegają przemianie i jedno w drugim ginie, tak jak to dzieje się z elementami. Albo — zważywszy, że poprzednia ewentualność okazuje się absurdem — w istocie rzeczy nie mamy do czynienia z ich połączeniem, lecz tylko ze stanem jukstapozycji: tak jak to jest z partnerami w tańcu lub jednym rachunkiem dodanym do drugiego rachunku. Ponadto w grę wejdzie jeszcze ta możliwość, że dusza i ciało zostają zmieszane ze sobą na podobieństwo wina i wody. Wszelako — po pierwsze — z tego, o czym była mowa w poprzednim rozdziale,³ można się przekonać, że dusza nie jest w stanie jukstapozycji z ciałem: w przeciwnym razie tylko te kawałki ciała byłyby żywe, które znajdują się w pobliżu duszy, a te, które z nią pozbawione są kontaktu, byłyby martwe. I — po drugie — nie sposób rzec, że wszystko, cokolwiek jest w kontakcie ze sobą, jest złączone. Na przykład ani kawałek drzewa kontaktujący się z drugim kawałkiem drzewa z nim się łączy, ani nic podobnego nie dzieje się z kawałkiem żelaza czy z czymś innym. Zmieszanie wina z wodą zmienia naturę tak jednego jak i drugiego, bo w wyniku tego powstała mieszanina nie jest ani czystą wodą, ani winem.⁴ Mieszanina ta to związek na zasadzie jukstapozycji, ale ze względu na to, że cząsteczki zmieszanych cieczy są bardzo subtelne, zmysły nasze tego nie postrzegają. Jednakże w przypadku tym chodzi na pewno o jukstapozycję, co jasno widać z tego, że obie ciecze dają się rozdzielić: by znów mieć czystą wodę, wystarczy zanurzyć w mieszaninie naoliwioną gąbkę lub kawałek papieru! Rzeczy naprawdę złączonych nigdy tak łatwo nie można by było rozdzielić.

Tak więc przychodzi nam wykluczyć to, by w grę wchodziło złączenie w ścisłym tego słowa znaczeniu, jukstapozycja lub mieszanina. Jak zatem wytłumaczyć fakt, że żywe jestestwo jest jednością? To był powód, dla którego Plato niechętnie odniósł się do definicji, że żywe stworzenie składa się z duszy i ciała, i wołał powiedzieć, że jest ono duszą używającą ciała, względnie przyoblekającą ciało. Ale taki sposób zdefiniowania rodzi nowe trudności. Jakże

³ Zob. § 13.

⁴ Argument odwołujący się do zmieszania wina z wodą nie był oryginalny. Autor nasz zaczerpnął go zapewne od Chryzypa.

bowiem dusza stanowić będzie jedność z ciałem, które przyoblekła? Gdy ktoś zakłada płaszcz, wtedy płaszcz i ten, kto go nosi, nie stają się czymś jednym. Wszelako Ammonius, mistrz Plotyna, zaproponował takie rozwiązanie tego problemu.⁵ Do istoty rzeczy poznawalnych myślowo — powiada on — należy zarówno to, że mają zdolność wchodzić w związek z tym, co przystosowane jest do ich recypowania, jak i to, że nie mieszają się z tym, z czym się łączą, i zachowują niezniszczalność. Inaczej jest z ciałami: ich łączenie się z czymkolwiek pociąga zawsze jakąś zmianę, a nawet przekształcenie się (na przykład w przypadku wchodzących w jakieś złożenia elementów, żywności zmieniającej się w krew lub krwi obracającej się w mięso, względnie inne części ciała). Natomiast w przypadku rzeczy poznawalnych myślowo, gdy złączenie dochodzi do skutku, nie wywiązuje się w nich żadna zmiana, albowiem nie pozwala na to sama ich istota. Zachodzić może pytanie, czy jest możliwe, by rzeczy te wycofały się ze związku, w który weszły, albo by uległy zniweczeniu; w żadnym natomiast razie nie może być mowy o ich przekształceniu się. Ale można udowodnić, że żadna myślowo poznawalna rzecz nie może ulec unicestwieniu, bo gdyby mogła, nie byłaby nieśmiertelną. A biorąc pod uwagę, że dusza jest życiem, gdyby zmieniła się przez zmieszanie się z ciałem, stałaby się czymś innym i przestałaby być pierwiastkiem życiodajnym. A nie wyposażając ciała w życie, cóż wносиłaby do tego ciała?

Na pewno zatem — w rezultacie związku z ciałem — dusza nie podlega zmianom. A jeśli można przyjąć jako dowiedzione, że rzeczy poznawalne myślowo z tytułu samej swej istoty nigdy nie mogą ulec przemianie, wynika stąd, że gdy z ciałami tymi znajdują się w związku, nie grozi im, że wraz z nimi zginą.

21. Tak więc dusza z jednej strony jest złączona z ciałem, a z drugiej nie jest z nim zmieszana. Związek ten jest czymś niewątpliwym, bo przecież człowiek jest jedną osobą. Nie implikuje to jednak żadnej kontuzji, co widać stąd, że dusza — nie przestając utrzymywać ciało przy życiu — potrafi się odeń oddzielać, i oddzielając się prowadzi sobie właściwą aktywność: we snach przewiduje przyszłość i obcuje z innymi myślowo poznawalnymi jestestwami. To samo dzieje się czasem przy głębokim zamyśleniu⁶: dusza wtedy rości sobie jak gdyby prawo do tego, że jest niezależna od ciała.

⁵ Powtórne odwołanie się Nemejusza do Ammoniusa. Tym razem dotyczyć ono intelligibiliów.

⁶ W duchu neoplatońskim autor nasz rozprawia o snach i stanach ekstazy jako o dowodach odrębności duszy od ciała.

Dusza jest bezcielesna, lecz obecność jej rozciąga się na całe ciało. Ze strony ciała nie ponosi żadnego uszczerbku. Z jednej strony zachowuje sobie właściwą jedność, a z drugiej modyfikuje wszystko, z czym się styka, sama pozostając nie zmieniona. Przyrównać ją można do Słońca przeobrażającego powietrze w światło. Jak Słońce bowiem rozjaśniając powietrze miesza się z nim, a jednak zachowuje swą odrębność, tak i dusza jest z ciałem złączona, ale i pozostaje czymś odrębnym.⁷ Oba te przypadki o tyle są jednak odmienne, że Słońce jest ciałem i jest ciałem przywiązanym do określonego miejsca w przestrzeni, i przeto nie jest obecne wszędzie tam, gdzie obecne jest jego światło, tak samo jak i płomień (przecież i płomień jest — w przestrzennym tego słowa sensie — przywiązany czy to do pnia, czy do knotu, z którego bucha): Dusza natomiast to rzecz bezcielesna i coś, co nie jest przypisane do określonego kawałka przestrzeni, lecz obecne jest wszędzie. Nie ciało bowiem jest panem duszy, lecz dusza jest panem ciała. I nie jest ona zawarta w ciele, tak jakby była w jakimś naczyniu albo worze, wprost przeciwnie — można by rzec, że raczej ciało jest w duszy. Nie wolno nam bowiem wyobrażać sobie tego, co poznawalne jest myślowo jako czegoś, co ze strony ciała doznawałoby jakichś przeszkód, lecz jako rzecz przenikającą to całe ciało. Albowiem to, co poznawalne umysłowo, jest także w miejscu czymś poznawalnym umysłowo: albo mianowicie jest samo w sobie podmiotem, albo jest w myślowo uchwytnej istności wyższego rzędu. Na przykład dusza wtedy, gdy rozumuje sama w sobie (podmiotem), a gdy pojmuje intuicyjnie, zawiera się w (uniwersalnym) umyśle.⁸ Przeto gdy powiada się o duszy, że jest w ciele, nie mówi się tego w tym sensie, że jest ona w nim zlokalizowana, lecz że pozostaje don w stałej relacji i jest obecna tak, jak mówimy, że Bóg jest w nas obecny. Albowiem mówimy, że dusza jest związana z ciałem na zasadzie relacji wpływu i stałej dyspozycji, podobnie jak kochający związany jest z osobą kochaną: nie rozumie się tego ani w sposób fizyczny, ani przestrzennie, lecz w sensie stałej dyspozycji. Dusza bowiem to coś, czemu nie przysługuje żadna fizyczna wielkość i co wymyka się spod wszelkich przestrzennych ujęć. Jakże wszak o czymś, co niepodzielne, powiemy, że jest przypisane do miejsca? I jakże kategorie miejsca i wielkości olałoby się rozgraniczyć?

⁷ Porównanie unii duszy z ciałem do mieszającego się z powietrzem, światła to myśl neoplatońska.

⁸ Zgodnie z nauką Plotyna Nemezjusz rozróżniał myślenie dyskursywne (*logizesthai*) od intuitywnej percepcji (*noein*).

Na to, co mówimy, być może zareaguje ktoś tak: jeśli to jest prawda, to czy nie wyniknie stąd, że dusza moja jest w Aleksandrii, jest w Rzymie i jest wszędzie?⁹ Samo jednak sformułowanie takiego zarzutu wprowadza niepostrzeżenie pojęcie umiejscowienia: to bowiem, że jest w Aleksandrii lub jest się gdziekolwiek, implikuje umiejscowienie. Dusza natomiast nie jest w żadnym miejscu, chyba że tylko przez relację. Jak to bowiem zostało przez nas wykazane, duszy nie sposób przypisać do jakiegokolwiek miejsca. Mówiąc, że dusza jest tu czy tam, wyrażamy się w sposób niewłaściwy. Jedyny możliwy do zaakceptowania sens tego sposobu wyrażenia się sprowadza się do tego, że tu czy tam jest jej aktywność.

22. Powyżej przedstawione argumentacje można zastosować, i to o wiele słuszniej, do złączenia Słowa z człowiekiem — Jezusem, złączenia, któremu nie towarzyszyła żadna choćby tylko pozorna konfuzja.¹⁰ Dusza bowiem należąc do tego, co musi się dopiero realizować, a także z powodu tego, że jest w relacji do ciała, czasem zdaje się nawet z tym ciałem współcierpieć, i bywa, że nad nim panuje, a kiedy indziej mu ulega. Boże Słowo natomiast nie doznaje żadnej zmiany z tytułu wspólnoty z ciałem i duszą.¹¹ Udzielając tamtym swej boskości, nie uczestniczy w ich słabości. Stanowi z nimi jedno, a nie przestaje być w tym stanie, w jakim znajdowało się przed wejściem w związek. Ten sposób złączenia albo zjednoczenia to coś absolutnie nowego. Słowo łączy się z ciałem i duszą, a jednak pozostaje czyste, nieskażone i nie przekształca się: nie dzieli pasywności, lecz dzieli aktywność tego ciała, nie ginie z nim i nie zmienia się, gdy ono się zmienia. Z jednej strony przyczynia się do wzrostu tego ciała, a z drugiej żadną miarą nie degraduje się przez kontakt z nim, trwa nie zmienione. Tu często zwracający się przeciw chrześcijanom Porfiriusz za nami będzie świadczył, a przeciw przez nieprzyjaciół wystawione świadectwa są absolutnie nieodparte.¹² Por-

⁹ Wymagowany oponent występuje z zarzutem, że Nemejusz uczynił duszę wszechobecną. Autor nasz replikuje, że zrobił ją tylko czymś wymykającym się spod ujęć przestrzennych i czymś pozostającym w relacji do ciała przez pewną doń predylekcję.

¹⁰ Celem zilustrowania związku, w jaki wchodzi dusza z ciałem, Nemejusz robi wypad w sferę chrystologii. Zakłada przy tym jakieś wyobrażenie o tej sprawie u niechrześcijańskich czytelników swego dzieła.

¹¹ Podkreślając, że przez wejście w unię z człowiekiem-Jezusem nie doznało Boże słowo konfuzji, Nemejusz jak gdyby antycypuje sposób, w jaki unię tę zdefiniował w r. 451 sobór w Chalcedonie.

¹² Dzieło Porfiriusza, które tu wymienił Nemejusz, skądinąd jest nieznane.

firiusz ten, w drugiej księdze swych *Rozmaitych kwestyj*, pisze słowo w słowo tak: „Tak więc nie sposób, byśmy zaprzeczyli, że są substancje wchodzące w związek z drugimi substancjami i stanowiące ich dopełnienie. Wszedłszy w związek substancje te poczynają być zjednoczone z czymś innym, a jednak pozostają sobą. Ba, nie doznając w swej istocie żadnej zmiany, obecnością swoją oddziaływać mogą na rzeczy, w kontakcie z którymi się znalazły”. Porfiriusz wypowiedział się tak mówiąc o związku ciała z duszą. I jeśli to, co on mówi, jest prawdą, gdy idzie o duszę, jako że dusza ta jest bezcielesna, tym bardziej da się to odnieść do jakże dalekiego od jakiegokolwiek cielesności Słowa Bożego. Wypowiedź Porfiriusza niech zamknie usta twierdzącym, że zjednoczenie Boga z człowiekiem to coś absolutnie niemożliwego. Wszak wśród Greków jakże wielu było wyśmiewających to zjednoczenie się i mówiących, że to, by Boża istota mieszała się ze śmiertelną naturą, to rzecz i nieprawdopodobna, i niegodna. Przy odpięciu tego zarzutu dane jest nam odwołać się do kogoś, kogo uznają oni za swój wielki autorytet. Atoli są i tacy — na myśli mamy tu zwolenników Eunomiusa — wedle których Boże Słowo zjednoczyło się z ciałem nie w porządku substancji, ale na zasadzie unii władz jednej i drugiej natury. W unię tę — twierdzą oni — weszły nie substancje Słowa i ludzkiego ciała, lecz ukonstytuowało ją złączenie władz cielesnych z mocami boskimi, przy czym — po Arystotelesowsku — władze te utożsamiały się ze zmysłami. Tak więc — zdaniem uczniów Eunomiusa — moce Boże zmieszały się ze zmysłami, dokonując unii Słowa ze zmysłami.¹³ Ale nie sądzę, że ktokolwiek gotów będzie podzielić ich opinię, że zmysły to to samo co władza ciała. Jasno wszak wyłuszczyliśmy powyżej, że pierwsze cechy właściwe są ciału, a inne — duszy, a jeszcze inne należą do tego, co jest z obydwu złożone. I między rzeczy będące tą wspólną własnością położyliśmy zmysły sprawujące swe funkcje poprzez organy, i to niezależnie od tego, że same te organy należą do ciała. Lepiej jest zatem, byśmy tu powtórnie stwierdzili: ze względu na istotę tego, co bezcielesne, unia duszy z ciałem nie implikuje żadnej ich konfuzji, przy czym pierwiastek szlachetniejszy ze strony pierwiastka niższego nie doznaje jakiegokolwiek uszczerbku, lecz — wprost przeciwnie — ten ostatni przez tamten drugi tylko

¹³ Jedynym źródłem naszych wiadomości o chrystologii Eunomiusa jest krytyczna relacja, jaką tu zamieścił Nemezjusz. Eunomius zakładał, że Logos był czymś stworzonym. Ale w odróżnieniu od wcześniejszych arian nie przyjmował, że Logos zajął miejsce duszy w ciele Chrystusa, i nie było u niego explicite mowy o duszy Jezusa, lecz tylko o władzach i zmysłach należących do przybranego przez Logos ciała.

zostaje wsparty, zważywszy, że natura bezcielesna wszystko jest w stanie przenikać, sama pozostając nienaruszona.¹⁴ Tak więc unia dzieje się na zasadzie tego, że duszy przysługuje moc przenikania ciała, a zarazem nie grozi jej zanieczyszczenie czymś jej obcym. A zatem wbrew zdaniu niektórych fakt owej unii to nie wynik jakiegoś czystego Bożego upodobania, lecz coś ufundowanego w naturze. Być może, iż w tym, że Bóg przyjął ciało, upatrywać wolno Jego upodobanie, ale to, że po akcie unii obie substancje nie ulegają konfuzji, na pewno przypisać można Bożej naturze, a nie tylko Bożej łasce. Ta bowiem doktryna o różnych klasach dusz oraz ich wznoszeniu się i niżaniu, z jaką wystąpił Orygenes, nie znajduje ani potwierdzenia w Piśmie św., ani nie zgadza się z całością nauki chrześcijańskiej.¹⁵ I jako taka jest nie do przyjęcia.

Rozdział czwarty

O CIELE

23. Każde ciało złożone jest z czterech elementów i jest czymś co z tych elementów się wyłoniło. Bezpośrednio wszakże ciała posiadających krew żywych jestestw składają się z czterech humorów: krwi, flegmy, żółci i czarnej żółci.¹ A co się tyczy istot bezkrwistych, mają one trzy humory oraz to, co z krwią daje się porównać. Słowa „bezpośrednio” użyliśmy tu w tym sensie, że w grę nie wchodzi żaden czynnik pośredni. Chodzi o to, że cztery humory są mieszaniną czterech elementów i że te rozmaite rodzaje tworzywa, jakie składają się na rozmaite części ciała, stanowią tych humorów mieszanekę. Z humorów czarną żółć porównać można z ziemią, flegmę z wodą, krew z powietrzem, a żółć z ogniem. Każda mieszanina elementów jest bądź ciałem stałym, -bądź cieczą, bądź czymś gazowym. Arystoteles i niektórzy inni chcieli, by ciała żywych istot

¹⁴ Zgodnym zdaniem komentatorów Nemezjusz zwrócił się tu przeciw żyjącemu w latach 392—428 Teodorowi, biskupowi Mopsuestii i jego dziełu *O wcieleniu*. Sposób argumentacji Teodora zasadzał się na negacji: na tym, że Boża natura okazywać się ma czymś takim, co nie może zjednoczyć się z człowieczeństwem. Autor nasz stał natomiast na stanowisku, że właśnie dlatego, iż Bóg jest taki, jaki jest, paradoks Wcielenia zasługuje na wiarę.

¹⁵ Nemezjusz atakuje tu Orygenesę, mimo że pod niejednym względem był jego dłużnikiem. Potępienie Orygenesowej doktryny o preegzystencji dusz wydane zostało w r. 399 w Aleksandrii, a w roku następnym powtórzono je w Rzymie.

¹ Zob. § 15, przypis 30.

uczynione były z jednej tylko krwi, i dowodzili, że właśnie dzięki krwi wszystkie członki zwierzęcego ciała odżywiają się i rosną, ba, nawet nasienie ich wywodzi się z krwi. Lecz ze względu na to, że nie wydawało się prawdopodobne, by twarde kości i miękkie ciało oraz tłuszcz składały się z jednej i tej samej rzeczy, Hipokratesowi² pierwszemu spodobało się przyjąć, że ciała zwierzęce bezpośrednio złożone są z czterech elementów, przy czym części twardsze uczynione są z tego, co podobne do ziemi i twarde, a części miększe z tego, co bardziej subtelne.

Że często wszystkie cztery humory odnaleźć możemy we krwi, przekonujemy się przy nacięciu żył. Bywa przy tym, że u jednych przeważa flegma, u innych czarna żółć lub żółć, i w ogóle rzuca się w oczy, jak bardzo jednolita jest konstytucja człowieka.³ Niektóre części żywych jestestw mają strukturę jednorodną, inne zaś nie. Do pierwszej kategorii należą: mózg i błony mózgowe, ścięgna, rdzeń, kości, zęby, chrząstki, gruczoły, paznokcie, włókna, włosy, mięso, żyły, naczynia, tłuszcz, skóra. A także te substancje, których bezpośrednim składnikiem jest krew: flegma, żółć czarna i biała (co się tyczy mięśni, są one czymś pochodnym od ścięgien). Kategoria części złożonych z tworzyw różnorodnych to głowa, klatka piersiowa, ręce, nogi i inne członki ludzkiego ciała. Dzieląc przecież głowę, nie otrzymamy wielu głów, tak jak dzieląc ścięgna otrzymujemy kłębki ścięgien, czy jak to jest z żyłami lub mięsem. Wszystkie zaś części o budowie niejednorodnej, składają się — dalej ze składników jednorodnych. Na przykład głowa składa się ze ścięgien, ciała, kości itp. Takie części nazywa się organami. Co do definicji tego, co jednorodne, brzmi ona jak następuje: jest to coś, czego części w razie poddania ich podziałowi okazują się takie same.

Nie wszystkim rodzajom żywych stworzeń przypadły w udziale wszystkie cielesne członki, lecz bywa, że czasem niektórych im brakuje. I tak mamy stworzenia bez nóg, na przykład ryby i węże; są głów pozbawione istoty takie jak kraby i homary lub niektóre pływające stworzenia (nie mając głów jestestwa te trzymają swe organa percepcji w klatce piersiowej). Te stworzenia, które nie oddychają powietrzem, nie mają płuc. Niektórym brak jest pęcherza, jak na przykład ptakom i wszystkim tym, które nie oddają moczu. Tym, które mają grube skorupy, nie dostaje bardzo wielu członków, i tylko nieliczne z nich prezentują się naprawdę jako zwierzęta. Niektóre stworzenia w rzeczywistości nie są pozbawione tego, co

² Aluzja do kontrowersji między Hipokratesem a Arystotelesem. W kontrowersji tej jako pierwszy pośrednie stanowisko zajął Galen.

³ Także i w tym przypadku chodzi o obserwację Galena.

zdaje się im na pozór brakować. Na przykład jelenie zdają się nie mieć zółci, a w samej rzeczy ją posiadają, tyle że rozproszoną po wnętrznościach i dlatego słabo widoczną.

Jeden tylko człowiek ma wszystkie członki i urządzone w najlepszy jak tylko można pomyśleć sposób.

Nie mniejszą różnorodność widać u żywych stworzeń, gdy idzie o umiejscowienie poszczególnych części ciała. I tak jedne mają wymiona na piersi, inne na brzuchu, inne jeszcze pod udami. U niektórych są dwa wymiona, u innych cztery, a są i takie, które mają ich jeszcze więcej. Ilość wymion Natura jak się zdaje mniej więcej przystosowała do liczby małych, wydawanych przy miocie. Kogo interesują szczegóły tej sprawy, niech przeczyta Arystotelesa *Historię zwierząt*. W traktacie naszym w szczegóły tego rodzaju nie zamierzamy się wdawać i wystarczy, że ogólnie to tylko sygnalizujemy. Teraz pora, byśmy zajęli się elementami.

Rozdział piąty O ELEMENTACH

24. Elementem kosmicznym jest najmniejsza część wchodząca w strukturę ciał. Są natomiast cztery elementy: ziemia, woda, powietrze, ogień, ułożone w tym porządku, w jakim je wyliczamy, od dołu do góry.¹ Są to w stosunku do innych ciała pierwsze i proste. Każdy bowiem element jest jednorodny z tym, czego jest elementem. Zasada jest innego rodzaju niż to, co się z niej wywodzi, natomiast element jest w ogóle tego samego rodzaju co i to, czego jest elementem. Jasne jest zaś, że ziemia, woda, powietrze i ogień są tymi elementami, jako że tak w możliwości, jak i w akcie, wychodzą w nich na jaw podstawowe jakości. Z tym, że żaden z tych elementów w zakresie dostrzegalnym nie występuje w stanie czystym bez domieszki innego elementu: wszystkie one są trochę zanieczyszczone i w większym lub mniejszym stopniu zmieszane z drugimi. Lecz i w tym zmieszaniu każdy z nich ujawnia swą naturę i każdy wykazuje charakterystyczne dlań dwie jakości. Ziemia jest sucha i zimna, woda zimna i mokra,

¹ To, że Nemezjusz poświęca osobny paragraf nauce o czterech elementach, nie powinno nas zdziwić. Pamiętajmy, że autorem traktatu *O naturze człowieka* był także Hipokrates i w traktacie tym uczył, że do istoty sztuki lekarskiej należy to, iż ludzkie ciało składa się nie z jednego, a z wielu czynników składowych. Ich bowiem wzajemne niedopasowanie okazuje się przyczyną chorób.

powietrze — o ile tylko jest w swym naturalnym stanie — wilgotne i ciepłe, ogień gorący i suchy.²

powyższe jakości w żadnym razie nie mogą być same elementami. Z góry wykluczone jest przecież ukonstytuowanie ciał z bezcielesnych jakości, i nie wchodzi w rachubę inne elementy poza czterema, jako że brakłoby koniecznych do scharakteryzowania ich podstawowych jakości. W przeciwnym razie czyż nie mielibyśmy do czynienia z nieskończoną liczbą elementów, skoro wszystko, co jest, posiada jakość w mniejszym czy większym stopniu, tak iż nie można by orzec, co czego jest elementem. Konieczne jest zatem przyjąć, że to jest elementem, co jest cielesne i proste w swej cielesności i ponadto posiada podstawowe jakości: gorąco, zimno, wilgoć, suchość. Albowiem tylko te jakości i żadne inne prócz nich nie są w stanie przenikać rzeczy i zmieniać je na wskroś. Na przykład weźmy pod uwagę kolor biały. Jeśli odnieść go do dowolnego ciała, białością nie wypełnia on go tak, jak grzeje je gorąco lub ziębi zimno. I w mniejszym stopniu dotyczy to wszystkich pozostałych jakości.

Elementy są nawzajem w opozycji, opozycji w tym sensie, że jedne wyposażone są w jedną parę podstawowych jakości, inne w inną. Na przykład woda jest w opozycji do ognia: jako zimna i wilgotna przeciwstawia się gorącemu i suchemu ogniewi. A ziemia jako zimna i sucha przeciwstawia się gorącemu i mokremu powietrzu. A ponieważ przeciwieństwa bez jakiegoś pośrednika nie byłyby w stanie wchodzić w związek, o pośrednictwo to musiał zadbać Stwórca. I tak celem pośredniczenia między ziemią i powietrzem ustanowił wodę i zaopatrzył ją w łagodzące skrajności jakości chłodu i wilgoci. Jako zimna pokrewna jest wszak ziemi, a jako wilgotna zbliża się do powietrza. Do tego zaś, by związać wodę z ogniem, użył Stwórca powietrza: analogicznego do wody tytułem wilgoci, a do ognia — tytułem ciepła. Zaiste, podziwiać tylko można mądrość, jaką okazał Stwórca wybierając dla będących w opozycji elementów odpowiednie pośredniki!³

Każdy element do innego poniżej usadowionego przystosował Bóg jednym jakościami, a do umiejscowionego powyżej — innymi. Na przykład woda jest zimna i mokra, i zimność jednoczy ją z leżącą poniżej niej z natury ziemią, a mokość — z będącym w górze powietrzem. Całkiem podobnie powietrze: zjednoczone jest swą

² Teoria czterech podstawowych jakości była wcześniejsza od teorii o czterech elementach.

³ Jak się zdaje, mamy tu aluzję do ostatniego zdania z cytatu z Platonskiego *Timaios*, który Nemezjusz przytoczy w paragrafie następnym.

wilgotnością z będącą poniżej niego wodą, a swym gorącym — z będącym powyżej ogniem. Także ogień gorącym jednoczy się z poniżej leżącym powietrzem, a suchością — z ziemią na zasadzie nawrotu do skrajnego elementu. Nie inaczej jest z ziemią: zimnem jednoczy się ona z wodą, a suchością — już na zasadzie nawrotu — z ogniem. Jedne bowiem elementy do drugich za sprawą Stwórcy są nie tylko w relacji wznoszenia się lub opadania, lecz także w relacji kolistej.⁴ Ogień wszak, gdy staje się ziemią, traci gorąco, ale nie traci suchości. Świadczy o tym uderzenia pioruna, gdyż przy zetknięciu z ziemią ogień ulega wtedy ochłodzeniu i zamienia się w kamień. Stąd w rezultacie uderzenia pioruna powstaje kamień i siarka, siarka będąca czymś w rodzaju zamrożonego ognia. Nie jest to coś faktycznie gorącego, aczkolwiek gorące może pozostać w potencji,⁵ natomiast zarówno faktycznie jak i potencjalnie jest to coś suchego. Tylko elementy wyposażone są w jakości podstawowe w akcie, wszystko inne ma je natomiast jedynie w potencji, chyba że w grę wchodzi ciała, którym niewiele brakuje do tego, by złożone były tylko z prostych elementów. Taka bowiem była mądrość Stwórcy, że zadbał, by elementy były się w stanie zamieniać zarówno jedne w drugie, jak i w ciała z tych elementów złożone, i by ciała te z powrotem na elementy dawały się rozłożyć.

W ten sposób, w rezultacie procesu ustawicznych przekształceń, elementy utrzymują się przy bycie. Na przykład ziemia zmieszana z błotem zmienia się w wodę, i na odwrót — błotem zgęszczona woda obraca się w ziemię: przy rozgrzaniu zaś paruje przybierając postać powietrza, a zgęszczone powietrze staje się wodą. Z drugiej strony to samo powietrze prażone obraca się w ogień, ogień zaś wystarczy ugasić, a straci suchość i ulotni się stając się powietrzem. Albowiem powietrze to coś, co równa się ugaszonemu ogniewi i ogrzanej wodzie w postaci pary. Tak więc jasno stąd widać, że bierze ono początek z gorąca. Zarówno bowiem wtedy, gdy wodę rozgrzejemy, jak i wówczas, gdy gasimy ogień, w rezultacie otrzymujemy powietrze. Tak więc okazuje się, że z natury powietrze to coś gorącego, ale ulega ochłodzeniu w bliskości wody i ziemi. I tym się tłumaczy, że dolne, bliskie ziemi warstwy atmosfery są zimne, natomiast warstwy górne, bliskie niebiańskiego ognia, są gorące. Ta łatwość ulegania zmianom

⁴ Nemejusz wyobraża sobie pionową skalę z ziemią na dnie i ogniem na szczycie. Po to by między tymi skrajnymi elementami dojść mogło do kontaktu, zachodzi potrzeba odwrócenia skali z prostoliniowej w kolistą.

⁵ Przykładem może być siarka: potencjalnie zawiera w sobie gorącość, ale do zaktualizowania tej potencjalności dochodzi tylko wtedy, gdy przez zapalenie przekształci się ona w ogień.

pozostaje w związku z miękkością powietrza i jego podatnością na uleganie przekształceniom. Wedle tego, co twierdzi Arystoteles, są dwa rodzaje powietrza: jedno będące jakby oparem i powstałe z ulotnienia wody oraz drugie, bliskie dymowi i powstałe w efekcie ugaszenia ognia. Jego zdaniem ten ostatni rodzaj powietrza jest gorący, powietrze - opar natomiast jest co prawda gorące w momencie swego powstania, ale powoli ochładza się i wreszcie zmienia się w wodę. Powodem tego, że Arystoteles wysunął hipotezę o tych dwu rodzajach powietrza⁶, było zarówno to, że rzeczy oddalone od powierzchni ziemi zdają się być zimniejsze, jak i to, że nie chciał się uwikłać w kilka innych niedorzeczności.

Wszystkie ciała bez względu na to, czy chodzi o rośliny, czy o zwierzęta, biorą początek z zejścia się czterech elementów, i do ich prokreacji używa Natura tych elementów w ich najczystszej formie. Arystoteles ciała te zwie ciałami fizycznymi, albowiem nie są to jakieś konglomeraty materii, ale rzeczy powstałe w wyniku bardzo ścisłego zespolenia się elementów, zespolenia dającego w efekcie coś całkiem nowego. Do zespolenia elementów dochodzi w nich w taki sposób, że z osobna przestają one być widoczne: ani ziemi nie widać w nich jako takiej, ani wody, ani powietrza, ani ognia, lecz złożenie, z którym poczynamy mieć do czynienia, okazuje się czymś odmiennym względem swych części składowych. Złożenie to można tylko przyrównać do tzw. poczwórnej recepty⁷ jako że przy tej poczwórnej receptce lekarstwo okazuje się czymś różnym od swych części składowych.

Mimo wszystko jednak oba te przypadki to nie to samo. W przypadku bowiem lekarstwa do złożenia dochodzi przez jukstapozycję jego subtelnych składników. W ciałach fizycznych natomiast, gdy elementy mieszają się, zachodzą procesy przekształcenia, a gdy ciała te giną, z powrotem rozpadają się na elementy. Dzięki temu wszakże możliwe jest trwanie wszechrzeczy: widoczne w naturze ciągle narodziny czegoś nowego. Stąd wywodzi się powiedzenie: „Jedna rzecz rodzi się, inna umiera” (względnie: „jedna rzecz umiera, druga się rodzi”). Jak powyżej stwierdziliśmy⁸, powiedzenie to stosuje się nie tylko do duszy, lecz także do ciała.

25. Zdaniem Platona, gdy idzie o trzy elementy⁹, przekształcają

⁶ Zob. Arystoteles, *De generatione et corruptione*, 2, 4, 9.

⁷ Na miksturę określaną mianem „poczwórnej recepty” składał się воск, łój, smoła i żywica.

⁸ Zob. § 18, s. 49.

⁹ Nemezjusz przechodzi do platońskiej teorii elementów w tej postaci, jak przedstawił ją Platon w rozdziałach 20—22 dialogu *Timaios*. Zdaniem

się one jedne w drugie, ziemia natomiast przekształceniom nie ulega. W Platońskim porównaniu elementów z czworobocznymi figurami geometrycznymi ziemia — jako najtrudniej dająca się przewrócić — przyrównana jest do sześcianu, woda ze względu na to, że najmniej się chwieje, do dwudziestościanu, ogień ze względu na ruchliwość przyrównany jest do ostrosłupa¹⁰, co się zaś tyczy powietrza, to ponieważ jest ono bardziej ruchome od wody, a mniej od ognia, przyrównał je Platon do ośmiościanu. Z rozważań nad kształtami tych figur wyprowadza Platon wniosek, że trzy pozostałe elementy przekształcają się jedne w drugie, ziemia natomiast wszelkim przekształceniom się opiera. Ostrosłup, ośmiościan i dwudziestościan — powiada — zbudowane są z trójkątów nierównobocznych, sześcian natomiast z równobocznych. Stąd zdaniem Platona wynika to, że figury, na które składają się trójkąty nierównoboczne, po rozbiciu na części składowe można jedne z drugich zrekonstruować, z rozbitego natomiast na części składowe sześcianu nie można uformować trzech pozostałych figur, ani na odwrót — z elementów składowych tych figur — sześcianu. Zachodzi zatem konieczność — ciągnie Platon — by i ciała, których formy są w relacji do tych figur, miały się nawzajem do siebie tak, jak mają się do siebie te figury. Przy tym wszystkim Platon nie przyjmuje, by ziemia była czymś absolutnie niewrażliwym, dopuszcza przenikanie cząstek ziemi przez cząsteczki ciał o delikatnej budowie, ale neguje jej przekształcanie się w cokolwiek z tego, co z nią się łączy. Przeciw jej przekształcaniu się ma jego zdaniem przemawiać to, że ziemia zdoła jest momentalnie wrócić do pierwotnego swego stanu, jak o tym przekonać się można przy jej zetknięciu z wodą. Wszak jeśli trochę ziemi wrzuci się do wody i wodę tę pomiesza, ziemia w wodzie rozpuszcza się. Gdy tylko jednak mieszanie ustanie i wodę pozostawi się samej sobie, ziemia zaraz osiądzie na dnie. Fakt ten wedle tego, co chce Platon, poucza nas, co mamy myśleć o ziemi w ogóle.¹¹ To, czego w tym przypadku jesteśmy świadkami, to nie akt przekształcenia się, ale zmieszanie, zmieszanie, które można następnie wyrugować. Ponadto Platon powiada, że ziemia rozpada się pod wpływem ostrości ognia i tak rozpadła albo wchłania płomień, albo powietrze, albo woda.

niektórych komentatorów wyzyskał również zaginiony komentarz do tego dzieła pióra Posydoniusa.

¹⁰ Platon z całą pewnością łączył kształt ostrosłupa z ostrością ognia. W rozdziale 21 *Timajosa* czytamy: „Ciało, które ma najmniej podstaw, musi być najruchliwsze i najłatwiej musi co innego przenikać, bo jest najostrejsze ze wszystkich stron”.

¹¹ Zachodzi różnica między teorią tu wyłożoną i teorią topnienia ziemi opisaną w § 24.

Zróznicowanie elementów wedle tego, czego uczy Platon, wynikać ma także stąd, że każdemu z nich przysługują trzy właściwe mu jakości. Ogniovi przysługuje ostrość, subtelność i ruchliwość. Jakości ziemi — brak ostrości, gęstość i nieruchliwość — okazują się przeciwstawne jakościom ognia, i w ogóle ogień i ziemia to przeciwieństwa. Ogień i ziemię traktować chce Platon jako skrajności¹² i z nich obu wyprowadza jakości elementów pozostałych. Weźmy wszak dwie jakości ognia, jego subtelność i ruchliwość, i dołączmy do tego jedną jakość ziemi, jej brak ostrości: czyż nie ukonstytuuje się powietrze z trzema charakteryzującymi je cechami: brakiem ostrości, subtelnością i ruchliwością? To samo zajdzie przy wzięciu dwu jakości ziemi, jej braku ostrości i gęstości, i dodaniu odjętej od ognia jednej jedynej cechy ruchliwości: w efekcie otrzyma się wodę z właściwym jej brakiem ostrości, gęstością i ruchliwością.

Jak ostrość do braku ostrości, tak ma się ogień do powietrza, jak subtelność do gęstości, tak ma się powietrze do wody, jak ruch do spoczynku tak ma się woda do ziemi. I można być pewnym, że powietrze do wody jest w tym stosunku, w jakim ogień do powietrza, a woda do ziemi w takim, w jakim powietrze do wody. Relacja bowiem do jednego pojedynczego wymiaru to cecha płaskich figur, przy masywnych natomiast figurach zachodzi potrzeba dwu wymiarów.

Przysługujące elementom jakości można także inaczej opisać, można mianowicie powiedzieć, że ziemia i woda są ciężkie i jako takie spadają w dół, a powietrze i ogień są lekkie i z tego tytułu ulatują w górę. I jak to twierdzą stoicy, jedne elementy są aktywne, a inne pasywne. Jednakowoż Arystoteles wprowadza piąty cielesny element, element eteryczny i wirujący¹³, albowiem uważa, że niebo składać się musi z czegoś odmiennego od elementów występujących na ziemi. Platon natomiast jest zdania, że tym, z czego się niebo składa, jest ogień i ziemia. Oto co czytamy u niego na ten temat¹⁴: "Ten świat musi być materialny i widzialny, i dotykalny. A bez udziału ognia nic nigdy nie może być widzialne. Ani dotykalne nic być nie może bez tego, co twarde i stałe, a to, co twarde i stałe, nie obejdzie się bez ziemi. Dlatego na początku Bóg zrobił ciało wszechświata z ognia i z ziemi, i ono się z tego składa. A dwa pierwiastki odosobnione nie mogą się pięknie trzymać razem bez czegoś

¹² W § 24 przeciwstawione sobie były woda i ogień.

¹³ Zob. Arystoteles, *De mundo*, rozdział drugi.

¹⁴ Tu Nemezjusz zacytował tekst Platona dosłownie. Zob. *Timaios*, Początek rozdziału siódmego (tłum. Wł. Witwicki).

trzeciego. Musi być między nimi jakiś łącznik wiążący. A najpiękniejszy łącznik to taki, który jak najbardziej jedność stanowi wraz ze składnikami. Najpiękniej potrafi tego dokazać proporcja". Tyle Platon o łączniku wiążącym składające się na budowę świata elementy.

26. Ci, co dają pierwszeństwo nauce Żydów¹⁵, inaczej zapatrują się na sprawy Nieba i Ziemi (...).¹⁶ Większość przychyliła się do zdania, że Ziemia nie została uczyniona z jakiejś preegzystującej materii, jako że Mojżesz powiada: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię”.¹⁷ Apolinariusz jednak utrzymuje, że niebo i ziemię uczynił Bóg z istniejącej przedtem otchłani. Opowiadający o powołaniu świata do bytu Mojżesz o otchłani tej jako o prątworku wszechrzeczy nic nie mówi, lecz w Księdze Hioba czytamy¹⁸: „Ten co stworzył otchłań”. I stąd Apolinariusz chce przyjąć, że z otchłani tej niczym z preegzystującej materii powstały wszystkie inne rzeczy. Wedle niego nie ma być ona co prawda tym, co nigdy nie było stworzone, ale czymś, co Stwórca powołał do bytu jako pierwszą podwalinę ogółu innych cielesnych stworzeń. I ponadto mówi, że słowo *abyssus* na oznaczenie otchłani wskazuje na niepoznawalność pierwszej materii.¹⁹ Lecz czy sprawa przedstawia się tak, czy też inaczej, nie ma większego znaczenia. Choćbyśmy bowiem przyjęli, że takie było Boże postępowanie, nie zmienia to nic w tym, że to On był Stwórcą i że wszystko stworzył z niczego.

Co się tyczy tych, co twierdzą, że jest jeden tylko praelemen wszystkich rzeczy — ogień, powietrze lub woda — wystarczy, że przytoczy się te słowa Hipokratesa²⁰: „Jeśliby człowiek był uczyniony z jakiegoś jednego tylko czynnika, nigdy nie czułby żadnego

¹⁵ Jak się wydaje, formuła ta implikuje kolejną aluzję do Orygenesowego Komentarza do Genesis. Komentarz ten na pewno zawierał przecież obronę nauki o kreacji *ex nihilo*.

¹⁶ W tym miejscu w oryginale czegoś brakuje.

¹⁷ Rdz 1, 1.

¹⁸ W grę wchodzi 34 wiersz z trzynastego rozdziału Księgi Hioba, gdzie w tekście Septuaginty mowa jest nie o „otchłani”, a o „tym, co jest pod niebem”, a zatem prawdopodobnie o ziemi. Ponieważ nic nie wiemy o odchyleniach w rękopiśmiennej tradycji tego miejsca, można przyjąć, że lekcja „otchłań” była arbitralną lekcją Apolinariusza.

¹⁹ Inaczej niż uprzednio Nemezjusz odwołuje się tu do jakiejś nieznanej nam pracy Apolinariusza. Od św. Hieronima wiemy, że spod pióra Apolinariusza wyszedł cały szereg komentarzy do ksiąg Pisma św. i m.in. Komentarz do Genesis.

²⁰ O zacytowanym tu dziełku Hipokratesa *O naturze człowieka* była już mowa powyżej, w przypisie do s. 62. Z komentarzem do tego dziełka wystąpił Galen.

bólu, albowiem ta jedna i jedyna rzecz, z której by się składał, w razie gdyby coś go zabolalo, zaraz by go uleczyła". Wszędzie bowiem, gdzie jest ból, zachodzić musi jakaś widoczna zmiana. A gdyby z jednego tylko tworzywa uczynione było całe ciało, brakłoby mu czegoś odrębnego, w co mogłoby się zmienić i w konsekwencji ból byłby niemożliwy, i to choćby nawet ów jedyny rzekomo czynnik był tworzywem obdarzonym wrażliwością. Wiedzmy bowiem, że to, co cierpi, zawsze musi zakładać coś, co to cierpienie powoduje. A jeśli by na konstytucję człowieka składał się jeden tylko czynnik, dla jakości wykazywanych przez jeden ten element nie byłoby innych zamiennych. I cóż stanowiłoby wtedy okazję do tego, by człowiek cierpiał? A jeśli nie byłby w stanie ani ulegać zmianom, ani doznawać cierpienia, jakże czułby ból? Udowodniwszy taki wniosek Hipokrates jeszcze dodał: „w razie zaś gdyby mimo wszystko czuł ból, byłby na to jeden tylko i pojedynczy środek leczniczy". Wiadomo zaś, że nie ma jednego uniwersalnego środka na ból, lecz jest ich wiele. Na pewno zatem na konstytucję człowieka nie składa się jeden tylko czynnik.

Ponadto argumenty przytaczane przez filozofów opowiadających się za jednym i pojedynczym tworzywem wszechrzeczy świadczą raczej o tym, że w świecie mamy do czynienia z czterema elementami. Tales przyjmuje, że praelementem jest woda, i trzem pozostałym elementom każe się z niej rodzić: wedle niego ziemia ma być osadem wody, powietrze wyziewem, ogień zaś niczym innym jak rozrzedzonym powietrzem. Anaksymenes występuje z poglądem, że jedynym praelementem jest powietrze. Usiłuje wykazać, że pozostałe elementy są produktem powietrza, i odwołuje się do tej samej co powyżej wyniszczona argumentacji. Heraklit i Hippasus²¹ z Metapontu uprzywilejowali ogień, i w swej próbie wywiedzenia wszystkiego z ognia chwycili się tych samych racji. Gdy orędowni czy to za wodą, czy za powietrzem, czy też innym elementem, naprawdę udało się im udowodnić tylko jedno: to, że elementy przekształcają się jedne w drugie. Którykolwiek bowiem z czterech elementów wzięlibyśmy pod uwagę, okaże się, że i on pochodny być może od innych. Gdy zaś idzie o ciało ludzkie, to ponieważ jest ono instrumentem duszy²², ma części przystosowane do poszczególnych władz

²¹ W oryginale imię tego filozofa uległo zniekształceniu i podane zostaje w brzmieniu Hipparchus. Hippasus z Metapontu żył w VI wieku przed Chr. i był jednym z uczniów Pitagorasa. Wiadomo, że w swych poglądach odchylił się od pitagoreizmu i zbliżył do nauki Heraklita.

²² Tak więc zachodzi ciągłość między rozważanym w tym paragrafie Problemem budowy ludzkiego ciała a zagadnieniami psychologii, do których Nemejusz zaraz przejdzie.

duszy i do służenia im. Każdej bowiem władzy duszy — jak o tym w naszym traktacie dalej będzie mowa — po to, by mogła pełnić swą funkcję, przyporządkowana jest określona część ciała. Dusza to jakby artysta, a ciało — to jej narzędzie; przedmiotem artystycznej działalności jest wprowadzić materia, ale rezultat zależy od tego, czego artysta jest w stanie dokazać (o ile materię przyrównałoby się do kobiety, to rezultat działania odpowiadałby albo cudzołóstwu, albo porubstwu, albo prawowitemu aktowi małżeńskiemu).²³

Co się tyczy podziału władz duszy, to można wyróżnić wyobrażenie, intelekt i pamięć.

Rozdział szósty O WYOBRAŻNI

27. Wyobraźnia¹ to władza duszy bezrozumnej i coś, co wykonuje swe funkcje za pomocą organów zmysłowych. Przedmiot wyobrażenia² jest w takiej samej relacji do wyobrażenia jak obiekt poznawalny zmysłowo do zmysłowego postrzegania. Wyobrażenie jest działaniem bezrozumnej duszy, wywołanym przez przedmiot powodujący jakies to wyobrażenie. A złudzenie to taki stan tej duszy gdy wyobraża sobie ona coś, mimo że brak jest przedmiotu wyobrażania.

Stoicy robią użytek z tych czterech wyrażeń: wyobraźnia, wyobrażanie, przedmiot wyobrażania, złudzenie, ale wyobrażanie definiują jako taki stan duszy, przy którym dusza tak manifestuje samą siebie, jak i wchodzi w relację do przedmiotu wyobrażania. Przypuśćmy bowiem, że wyobrażamy sobie coś białego. Dusza poruszona wtedy zostaje w określony sposób przez odbiór wrażenia białości. I jak z jednej strony dochodzi do poruszenia organów zmysłowych odbierających to wrażenie, tak z drugiej strony coś analogicznego dzieje się z myślącą o białości — czyli przyjmującą w siebie obraz tego, o czym myśli — duszą. Przedmiot wyobrażania definiują stoicy jako coś, dzięki czemu proces wyobrażania dochodzi do skutku. Na przykład, co białe, względnie coś innego, co jest

²³ Ustęp ten zakrawa na pozór na groteskę, ale nie kryje się w nim jednak żadna nedorzeczność.

¹ W oryginale *to phantastikon*.

² W oryginale *to phantaston*.

³ W oryginale *he phantasia*.

⁴ W oryginale *to phantasma*.

w stanie oddziaływać na duszę, to przedmiot wyobrażenia. A złudzenie zdefiniowane przez nich zostaje jako takie przyglądanie się oderwanym od rzeczy obrazom, przy którym przydarza się nam coś podobnego do tego, co dzieje się z szaleńcami lub ludźmi cierpiącymi z powodu nadmiaru czarnej żółci. Między nami a stoikami zachodzi ta tylko różnica⁵, że dokonujemy pewnej zmiany terminów.

Jako przyporządkowanymi sobie organami wyobraźnia przede wszystkim rozporządza frontalnymi płatami mózgu i w nich zawartym „psychicznym duchem”⁶, dalej nasiąkniętymi tym „psychicznym duchem” nerwami i wreszcie całą aparaturą organów zmysłowych. Organów tych jest pięć, ale percepcja jest jedna i ona jest atrybutem duszy. To, co zbliżone jest do ziemi, dusza percypuje swym najbardziej cielesnym zmysłem, zmysłem dotyku. Wszystko, co jasne, percypuje swym najbardziej jaśniejącym zmysłem, zmysłem wzroku. Całkiem też podobnie drgania powietrza percypuje swym na ruchy tego powietrza wyczulonym organem, czyli uchem (nie co innego wszak, a drgania powietrza są tym czymś, co leży u podstaw słuchu). Co więcej, dusza percypuje smaki swym gąbczastym jakby i wodnistym organem, zmysłem smaku (okazuje się, że między każdym z tych organów a obiektami percepcji zachodzi stosunek przyporządkowania). Jeśliby iść dalej po tej linii rozumowania, to ze względu na to, że mamy cztery elementy,⁷ należałoby oczekiwać czterech tylko elementów rodzajów percepcji⁷ odpowiadających tej liczbie. Wszelako weszły jeszcze w grę opary o naturze pośredniej między powietrzem a wodą (jak o tym wie każdy, kto wdycha te opary cierpiąc na katar, ich cząsteczki są grubsze od powietrza, a subtelniejsze od wody). I stąd wymyśliła natura piąty zmysł, zmysł powonienia: nie chciała pozwolić, by percepcji naszej wymykało się cokolwiek z tego, co jest poznawalne.

To, że się percypuje, nie implikuje zmiany, implikuje natomiast rozpoznanie tego, że zmiana zaszła.⁸

⁵ Między stanowiskiem stoików a stanowiskiem, jakie zajął Nemezjusz, zachodzi ta różnica, że tamci uważali wyobraźnię (*to phantastikori*) za coś subiektywnego i przeciwstawiali ją percepcji zmysłowej. Nemezjusz natomiast potraktował wyobraźnię jako rzecz nieodzowną w życiu rozumnego żywego jestestwa, jakim jest człowiek.

⁶ W oryginale *psychikon pneuma*. Chodzi o pojęcie, którym operował Galen.

⁷ Jako że wzrok odpowiada ogniewi, słuch — powietrzu, smak — wodzie, a dotyk — ziemi. Teorię tę przedstawił Galen w swym dziele *O zgodzie Hipokratesa z Platonem*.

⁸ Powtórna aluzja do Galena *O zgodzie Hipokratesa z Platonem*.

Percepcję definiuje się jako postrzeganie rzeczy podpadających pod zmysły, ale definicja taka odnosi się nie tyle do aktu percepcji co do jego skutku. Stąd bywa, że percepcja definiowana jest jako swego rodzaju inteligencja, która wyłania się z duszy i sięga zmysłowych organów, albo jako władza postrzegania przeciwstawiona swoim instrumentom: organom zmysłowym.

Wedle Platona percepcja zmysłowa to tyle co zwrócona ku zewnętrznemu światu współpraca duszy i ciała.⁹ Dusza ma być przy tym czymś wiodącym, ciało instrumentem, i przez wyobrażanie jedno i drugie współpracować ma w percepcji zewnętrznych rzeczy.¹⁰

Z poszczególnych władz duszy jedne pełnią role służebne, inne kierownicze: intelekt to coś pańskiego¹¹, czemu podporządkowują się akty postrzegania i impulsy. Jakże szybko wszak, wręcz błyskawicznie, każda zachcianka posłuszna się okazuje rozumowi: stać nas jest na to, by w jednej prawie chwili coś zamierzyć i wykonać (jakże to widoczne, gdy idzie o poruszenie palców!).¹² W przypadku niektórych impulsów — na przykład w przypadku namiętności — ich subordynacja wobec rozumu jest czymś na wskroś naturalnym.

Rozdział siódmy O WZROKU

28. Słowa „wzrok” używa się w dwojakim sensie: zarówno na oznaczenie mechanizmu wzroku, jak i na oznaczenie władzy postrzegania. Hipparchus powiada, że wybiegające z oczu promienie koniuszkami swymi, jakby rękoma, dotykają zewnętrznych rzeczy, i w ten sposób umożliwiają ich percepcję.¹ Z drugiej strony, matematycy opisują pewne stożki uformowane przez przecięcie się wychodzących z oczu promieni.² Prawe wszak oko wysyła pewne

⁹ Zob. Pseudo-Plutarcha *O opiniach filozofów* IV 8.

¹⁰ Jak się wydaje, Nemejusz ma tu na myśli to, że dusza przerabia impresje zmysłowe na umysłowe obrazy i podporządkowuje je w ten sposób operacjom umysłu.

¹¹ Z obrazem tym wystąpił Platon w *Timaiosie*, i w greckiej psychologii był on dobrze znany.

¹² Są poszlaki, by przyjąć, że Nemejusz odtwarza tu dyskusję Galena ze stoikami.

¹ Dosłowny cytat z Pseudo-Plutarcha *O opiniach filozofów*. Hipparchus z Niței to uczyony działający w latach 146—126 przed Chr.

² Wiadomość o tej matematycznej teorii wzroku zaczerpnął Nemejusz z jakiegoś nie znanego nam źródła.

promienie lewemu, a lewe prawemu, i przecinając się promienie te tworzą stożek. Wynika stąd, że choć wzrok jest w stanie w jednym i tym samym czasie objąć duże pole widzenia, w pełni jednak wyraźną wizją ogarnia tylko to, co leży wewnątrz przecinających się promieni. Dlatego często bywa, że z góry wpatrując się uważnie w dno, nie widzimy leżącej tam monety, dopóki z oczu naszych wysyłane promienie nie trafią w miejsce, gdzie ona spoczywa. Dostrzegamy ją nagle, jak gdybyśmy dopiero wtedy poczęli patrzeć.

Epikurejczycy twierdzą, że obrazy oglądanych rzeczy wchodzi do naszych oczu.³ Arystoteles jest zdania, że tym, co do oczu wchodzi, nie są cielesne obrazy, ale coś, do czego powstania doszło w wyniku zmian w otaczającym nas powietrzu, na przestrzeni między oglądanymi rzeczami a naszym okiem.⁴ Platon objaśnia fakt wzrokowego postrzegania mówiąc o zbieganiu się promieni⁵: utrzymuje, że z jednej strony przez oczy nasze emitowane jest światło; leci ono naprzód poprzez powietrze, a z drugiej strony od oglądanego przedmiotu lecą przez powietrze inne świetliste promienie i zbiegają się z promieniami wysyłanymi przez oczy. Galen w swym sposobie traktowania postrzegania wzrokowego zgadza się z Platonem. Mowa jest o tym u Galena w siódmej księdze dzieła *O zgodzie Hipokratesa z Platonem*.

Czytamy tam, co następuje: „Jeśli prawdą byłoby, że z ciał, jakie oglądamy, do oczu naszych wchodzi jakaś ich część (względnie jakaś siła czy obraz), nie dawałoby to nam poznania oglądanych przedmiotów, nawet gdyby szło o jakąś wielką górę. Czymś kłócącym się zgoła z rozumem jest to, by aktualny obraz tego przedmiotu wchodził do naszych oczu.⁶ Nie sposób wszak duchowi zmysłu wzroku przypisać tak nadzwyczajnej siły, by był w stanie obejmować wszystko, co widać. Pozostaje zatem ta tylko ewentualność, że jak długo używamy naszych oczu, otaczające nas powietrze pełni rolę instrumentu naszego wzroku na równi z optycznym nerwem w naszym własnym ciele. I tak jak z jednej strony konstatujemy, że blask słońca musnąwszy tylko górną warstwę atmosfery, całej tej atmosferze komunikuje moc słońca, tak z drugiej strony coś podobnego dzieje się z energią emanowaną z ducha wzroku.⁷ Nie przestając być sobą, energia ta jest w stanie przenikać powietrze, póki nie

³ Przez epikurejczyków przyjmowana teoria percepcji wzrokowej wychodziła z założenia, że od oglądanych przez nas rzeczy odrywają się tzw. *eidola* i przedostają się następnie do wnętrza oka.

⁴ Zdanie to powtórzył nasz autor za Galena *O zgodzie* VII 7.

⁵ Zob. Pseudo-Plutarcha *O opiniach filozofów* IV 13.

⁶ Rzecz jasna, Galen zwraca się tu przeciw epikurejczykom.

⁷ Galen stanął na stanowisku, że w procesie widzenia przejawia się

natrafi na jakieś twarde ciało. W ogóle tak samo jak i nerw, powietrze jest w stanie służyć oku jako instrument. Że zaś natura powietrza jest taka, iż może się ono upodabniać do przedmiotów, jakie otacza, przekonać się można z tego, że jeśli po naświetlonym powietrzu rozejdzie się coś czerwonego, niebieskiego lub srebrzystego, kolor jego ulega upodobnieniu".⁸

29. Porfiriusz w swym dziele *O postrzeganiu zmysłowym*⁹ oświadcza, że przyczyną tego, że się widzi, nie jest stożek wzrokowy ani żaden obraz. Przyczyną tą nie jest, jak twierdzi, nic innego jak tylko sama dusza, która stykając się z oglądanymi przedmiotami rozpoznaje, że sama jest tym, co widzi: na tej zasadzie, że z jednej strony zawiera w sobie wszystko, co jest, a z drugiej strony na tej, że ogół bytu to w gruncie rzeczy to amo, co wszechobecna dusza. Wychoząc bowiem z założenia, że jest jedna tylko powszechna i przy tym rozumna dusza, przyjmuje, że dusza ta rozpoznaje się we wszystkim, co istnieje.

Wzrok działa w linii prostej i naprzód percypuje kolory. Percypując kolory rozpoznaje, że ciało jest tak i tak ubarwione, rozpoznaje zarówno jego wielkość, kształt i położenie, jak i liczbę części, z których się składa, postrzega czy jest ono w ruchu czy w spoczynku, czy jest chropawe czy gładkie, równe czy nierówne, ostre czy tępe. Ponadto rozpoznaje także cielesną konstytucję: na przykład czy jest wodnista czy ziemista, wilgotna czy sucha.¹⁰

Przedmiot percepcji przyporządkowany w zasadzie wzrokowi to kolor odnośnego ciała.¹¹ Albowiem tylko wzrokiem odbieramy barwy. Lecz momentalnie oko percypuje posiadające tę barwę ciało, pozycję, w jakiej ono się znajduje, ocenia przestrzeń dzielącą osobę widzącą od widzianego przedmiotu. Jakkolwiek bowiem wiele zmysłów może brać udział w rozpoznaniu danego ciała (mogą być nimi dotyk i smak¹², choć wyjąwszy przypadki, o których będzie mowa dalej, zmysły te działają tylko wtedy, gdy to, co percypują, jest

energia duszy. Z oczu, jak twierdzi, wyemitowany zostaje „duch zmysłu wzroku”, który przenika powietrze na podobieństwo promieni światła.

⁸ Galen stawia tu pytanie, w jaki sposób kolor z zabarwionego przedmiotu przenosi się do oka. Jego odpowiedź bliska jest tej, jaką na pytanie to dawali epikurejczycy.

⁹ Porfiriusza *O postrzeganiu zmysłowym* to dzieło skądinąd całkowicie nieznane.

¹⁰ Tu Nemezjusz po raz pierwszy porusza zagadnienie dokonywanej przez duszę koordynacji danych zmysłowych.

¹¹ Nauce, że całkiem szczególnym obiektem zmysłu wzroku są kolory, dał początek Arystoteles.

¹² W tym miejscu do włączenia w obręb rozważań smaku doszło jak się wydało przez pomyłkę.

w ich zasięgu), tym, co rozpoznane zostaje jako pierwsze, jest pozycja tego ciała. Co się tyczy wzroku, działa on także z dużej odległości. I ponieważ odbierane przezeń wrażenia są wrażeniami odbieranymi z odległości, jest czymś jak najbardziej naturalnym, że rozpoznaje tak odległość, jak i wielkość postrzeganego przedmiotu (pod warunkiem, że przedmiot ten możemy ogarnąć jednym spojrzeniem). W razie zaś gdy w grę wejdą rzeczy zbyt duże na to, by można je było ogarnąć jednym spojrzeniem, przychodzi odwołać się do pomocy pamięci i myśli. Oglądając bowiem przedmiot kawałkami, a nie jako całość, wzrok z konieczności błądzi od jednej części do drugiej i widzi na raz z przedmiotu tylko to, na co pada spojrzenie. Ale dzięki pamięci zarejestrowane zostaje to, co widziane było uprzednio, i obydwie elementy — to, co było postrzeżone uprzednio i co jest postrzegane teraz — myśl wiąże w jedno. Okazuje się zatem, że wielkość postrzegana bywa przez wzrok w dwojaki sposób: albo bez pomocy, albo z pomocą pamięci i myśli.

Co się tyczy liczby oglądanych przedmiotów, to jeśli liczba ta przekroczy trzy lub cztery, nie można ich objąć jednym spojrzeniem, a w przypadku ruchów i gdy w grę wchodzi figury wieloboczne, wzrok jest w stanie percypować je tylko z pomocą pamięci i myśli. Nikt nie policzy przecież pięciu, sześciu, siedmiu lub więcej przedmiotów nie odwołując się przy tym do pomocy pamięci i niczyje oko jednym spojrzeniem nie ogarnie sześcioboku, ośmioboku, względnie wieloboku o większej jeszcze ilości boków. Także i wtedy, gdy w grę wchodzi ruch, oko jest w stanie ruch ten uchwycić w jakimś jednym momencie oraz w tym, który zaraz nastąpi, a jeśli do dwu tych momentów dojdzie jeszcze trzeci, w percepcji nieodzowny się okazuje czynnik pamięci. Że coś umiejscowione jest u góry lub u dołu, jest faliste lub równe, chropawe lub gładkie, ostre lub tępe — wszystko są to rzeczy percypowane tak przez dotyk, jak i przez wzrok, tylko bowiem te dwa zmysły służą rozeznaniu miejsca. Ale i myśl jest przy tym zaangażowana: jak to bowiem powyżej zostało wykazane, tylko taka percepcja zmysłowa, przy której w grę wchodzi surowe i doraźne wrażenia, jest w stanie obejść się bez współpracy pamięci i myśli.

Rzeczy przezroczyste wzrok jest w stanie przeniknąć na wskroś. Chodzi tu przede wszystkim o bez żadnych ograniczeń przenikanie przez wzrok powietrze, a ponadto także o wodę, gdy jest spokojna i jasna (w takim jej stanie widać w niej przecież pływające ryby). Trudniejsze natomiast jest widzenie czegoś przez szkło lub inne temu podobne substancje. Oczywiście do widoczności potrzebne jest wtedy światło.

Niech nikt nie da się zwieść, i na tej podstawie, że gdy tylko ujrzemy ogień, zaraz postrzegamy jego ciepłość, niechaj nie sądzi, iż wzrok jest w stanie percypować temperaturę. Jeśli bowiem cofniesz się do pierwszego momentu twego kontaktu z ogniem, okaże się, że zrazu oczyma percypowałeś tylko kolor i kształt tego ognia. I dopiero wtedy, gdy w grę wszedł także i dotyk, rozpoznałeś i to, że ogień jest gorący: gorącość ta prezentuje się jako coś pochodzącego od zmysłu dotyku i co zarejestrowane zostaje przez pamięć. Płyne stąd wniosek, że ilekroć widzimy ogień, naprawdę widzimy kształt i kolor ognia, a to, że dochodzi jeszcze percepcja gorącości, to coś wynikłego z działania pamięci i myśli.

Coś całkiem analogicznego się dzieje, gdy patrzysz na jabłko. Na nasze rozpoznanie jabłka składa się przecież nie tylko kształt i kolor, lecz równie dobrze zapach i smak, a więc jakości w żadnym razie pod zmysł wzroku nie podpadające. Jednak jakości tak tego zapachu jak i smaku dusza zachowuje w pamięci i dorzuca je przy akcie widzenia jabłka do kształtu i koloru. I w przypadku gdy za prawdziwe jabłko poczyta ktoś jabłko z wosku, nie jest to błąd wzroku, lecz błąd myśli. Przy rejestracji kształtu i koloru wzrok co do właściwego sobie przedmiotu nie był wszak w błędzie!

Tak więc są trzy zmysły, wzrok, słuch, powonienie, które służą — wraz z powietrzem jako pośrednikami — do percepcji rzeczy zewnętrznych, a bezpośrednio i doraźnie nie kontaktujących się z nami. Smak natomiast, po to, by mógł działać, musi mieć swój obiekt w bezpośrednim zasięgu. A co się tyczy dotyku, to działa on albo w bezpośrednim kontakcie z odnośnymi ciałami, albo pośrednio: na przykład za pomocą jakiejś laski.

Bywa, że zachodzi potrzeba, by świadectwo wzroku potwierdzone zostało świadectwem innych zmysłów: na przykład wtedy, gdy — jak w przypadku obrazu — w grę wchodzi obiekt rozmyślnie dobrany tak, by zwodził wzrok. Do istoty sztuki malarskiej należy wszak to, że zwodzi wzrok nie mającymi odpowiednika w odtwarzanym przedmiocie wypukłościami lub wklęsłościami. I aby takie z góry zamierzone złudzenie było ujawnione, zachodzi potrzeba odwołania się do dotyku, a w niektórych przypadkach — jak na przykład w przypadku woskowego jabłka — także do smaku i powonienia. Niekiedy widzenie przedmiotu jest wierne, gdy rzecz widziana znajduje się blisko, a inaczej sprawa przedstawia się przy oddaleniu (na przykład wieżę kwadratową z oddalenia widzi się jako okrągłą).¹³ Czasem wzrok nasz błądzi, gdy patrzymy na coś poprzez mrok

¹³ Z przykładem na aberrację zmysłu wzroku, który tu podaje Nemejusz, można się często spotkać w greckiej literaturze filozoficznej.

lub poprzez dym, względnie gdy coś w tym rodzaju przesłania nam pole widzenia. Dotyczy to także takich przypadków jak widzenie czegoś w wodzie (zanurzone w wodę wiosło robi przecież wrażenie złamanego), albo oglądanie czegoś poprzez jakąś przezroczystą substancję.

Na przykład padamy pastwą wzrokowych złudzeń, gdy widzimy coś odbitego w zwierciadle,¹⁴ albo wtedy gdy rzecz, na którą patrzymy, gwałtownie się porusza (szybki ruch tej *rzeczy* do tego stopnia zakłócić może proces widzenia, że to, co nie jest okrągłe, wydaje się okrągłe, i to, co jest nieruchome — ruchome). Ponadto bywa, że wzrok błądzi, gdy czymś bardzo zajęty jest czyjś umysł: na przykład gdy ktoś wychodzi spotkać się z przyjacielem, napotyka go i przechodzi obok, bo o czymś innym duma. W tym ostatnim jednak przypadku mamy do czynienia z uchybieniem ze strony nie wzroku, a umysłu. Wzrok nie omieszkał wszak dać odpowiednich sygnałów, i nie jego winą było to, że tych sygnałów umysł nie przyjął.¹⁵

By wzrok wyraźnie *rzeczy* percypował, spełnione być muszą cztery warunki: muszą być w pełni sprawne instrumenty, musi być odpowiednio odmierzony ruch, odpowiedni dystans oraz odpowiednio czyste i jasne powietrze.

Rozdział ósmy

O CZUCIU CZYLI O ZMYŚLE DOTYKU

30. Stwórcy z jednej strony spodobało się każdy organ zmysłowy uczynić organem podwójnym, a z drugiej uznał On za stosowne każdy z nich przypisać do określonej części ciała. Dał nam On przecież dwoje oczu, dwoje uszu i podwójne nozdrza jako organ powonienia. Także i gdy idzie o język, chciał, by był on u wszystkich istot podwójny, z tym tylko, że u jeolnych, na przykład u węży, mamy dwa odrębne języki, a u innych — tak jak u ludzi — są one połączone.¹ Odpowiednio do tego spodobało Mu się uczynić dwie przednie komory mózgowe, tak by zachodziła parzystość w wybiegających z nich nerwach czuciowych. I nie z innego powodu jak tylko z wielkiej troski o stworzenia wprowadził On tę parzystość: chciał, by w razie

¹⁴ Rzecz jasna, chodzi o zjawisko refrakcji.

¹⁵ Tak więc — wbrew temu, co twierdzili epikurejczycy — dusza nie może bezkrytycznie przyjmować tego, co dostarczają jej zmysły.

¹ Nemezjusz imponuje tu nam swoją wiedzą w zakresie anatomii porównawczej. Zdaniem komentatorów wiedzę tę zaczerpnął on nie tylko

jeśliby jeden nerw został uszkodzony, był drugi do ochrony.² I podczas gdy wszystkie pozostałe zmysły mogą ulec zepsuciu, a mimo to żywe jestestwo nie umrze, w razie jeśli nie stanie czucia, zaraz zachodzi śmierć. Ba, czucie to jedyny zmysł, który przysługuje wszystkim bez wyjątku żywym stworzeniom. Każde wszak żywe jestestwo ma czucie, gdy idzie natomiast o inne zmysły, w niektóre z nich wyposażone są jedne stworzenia, w pozostałe — inne (pełną liczbą zmysłów charakteryzują się tylko stworzenia wyżej rozwinięte). I zważywszy, że ten zmysł czucia przesądza, czy dane stworzenie zalicza się do żywych jestestw, czy nie, Stwórca czucia tego nie przypisał do jednej określonej części ciała, ale rozprzestrzenił je u stworzeń po całym prawie ich ciele. Wszak o ile wyłączy się kości, rogi, paznokcie, chrząstki i włosy, każda część ciała ma u nich udział w czuciu. To jest też przyczyną, że każdy organ zmysłowy wykonuje dwojaką percepcję, jedną temu i tylko temu organowi właściwą, i drugą polegającą na czuciu. Widać to na przykładzie oka: przecież nie tylko percypuje ono kolory, ale i reaguje na to, co zimne i ciepłe. To samo dotyczy też smaku, powonienia i słuchu.

Lecz jeśli do tego, by percepcje doszły do skutku, potrzebne jest pośrednictwo ze strony przednich komór mózgowych, jak to się dzieje, że czucie utrzymuje się w całym ciele? Otóż powinno być jasne, że świadomość czucia powstaje za sprawą wychodzących z mózgu i rozprzestrzeniających się po wszystkich częściach ciała nerwów. Wobec tego jednak, że często zdarza się, że gdy czyją stopę ukłuje cierń, natychmiast temu komuś stają włosy na głowie, niektórzy wywnioskowali, że ból czy też tego bólu odczucie idzie do mózgu i dzięki temu jest percypowane. Wszelako jeśli rozumowanie takie byłoby słuszne, czyż nie wypadałoby przyjąć, że tym, co ból cierpi, jest mózg, a nie ukłuta część ciała? Lepiej będzie zatem powiedzieć, że czuciowy nerw jest tym samym co mózg. Zresztą w pewnym sensie na pewno stanowi on część mózgu, jako że zawarty jest w nim duch żywotny w ten sam sposób, w jaki w rozżarzonego żelazie jest ogień.³ Przeto bez względu na to, w której części ciała dany nerw czuciowy leży, przezeń część ta zostaje uczulona. I niczego niewłaściwego nie będzie w powiedzeniu, że tym, co prze-

z pism Galena, lecz także i z innego bliżej nie znanego źródła. O podwójności organów zmysłowych mowa jest w Galena *O użytku z części ciała*, ks. 9, rozdział 8.

² O trosce o stworzenia ze strony Natury raz po raz wypowiadał się Galen i widział w tym dowód mądrości Stwórcy.

³ Galen wyobrażał sobie, że „duch żywotny” jak gdyby „wysącza się” z przednich płatów mózgowych.

kazane zostaje do mózgu, nie jest odczucie bólu jako takie, lecz tego odczucia jakiś sygnał.

pod dotyk tylko podpadające przedmioty percepcji są następujące: to, co ciepłe lub zimne, miękkie lub twarde, śliskie lub szorstkie ciężkie lub lekkie. Pewne przedmioty okazują się wspólne zmysłowi dotyku i wzrokowi: to, co ostre lub tępe, gładkie lub chropowate, suche lub wilgotne, grube lub cienkie, umiejscowione wyżej lub niżej. Pod czucie bowiem podpadać może położenie, i w niektórych wypadkach także wielkość (o ile — tak jak w przypadku luźnych lub gęstych tkanin i w niektórych innych — jest taka, że ogarnąć ją można jednym pojedynczym odczuciem). Całkiem podobnie percepcji przez zmysł dotyku podlegać może i ruch ciała, z którym jest się w kontakcie, jednak potrzebna jest do tego pomoc pamięci i myśli. Ponadto dotyk jest w stanie percypować także i liczbę, ale nie większą niż dwa lub trzy i taką, która łatwa jest do zarejestrowania. Do czegoś takiego jednak bardziej niż dotyk nadaje się wzrok, i to samo odnosi się do tego, co jest równe lub faliste, swego rodzaju wariant tego, co gładkie i szorstkie. Czyż bowiem falistość skombinowana z twardością nie daje w efekcie szorstkości, a równość złączona z gęstością — gładkości?

Tak więc przekonujemy się, że zmysły w poważnym stopniu współpracują ze sobą. Jeden jest w stanie prostować uchybienia drugiego, na przykład na obrazie wzrok percypuje jakieś wypukłości, powiedzmy wypukłości nosa. Wkracza w to jednak dotyk, i błąd wzroku zostaje sprostowany.

Jak wzrok w działaniach swych używa pośrednictwa powietrza, tak i z czegoś jako pośrednika korzystać może dotyk, powiedzmy z łaski pomagającej w rozpoznaniu tego, co twarde, miękkie lub ciekłe, nieodzowne przy tym jednak jest myślenie. Percepcja tego rodzaju jak najbardziej właściwa jest człowiekowi, dotykiem i smakiem górującemu nad ogółem żywych stworzeń. Ten sam człowiek jednak ustępuje innym żywym stworzeniom co do pozostałych zmysłów. I tak jednym ustępuje pod względem tego, innym drugiego zmysłu, przez psa natomiast prześcignięty zostaje pod względem aż trzech zmysłów. Pies przecież i słyszy, i widzi, i wącha dużo lepiej od człowieka: jakże wyraźne to jest u tych psów, które węszą zwierzynę!

Jak to powyżej stwierdziliśmy, ciało nasze wyczulone jest na całej swej powierzchni. Całkiem szczególnie odnosi się to jednak do dolnej powierzchni dłoni i jeszcze bardziej do czubków palców, czubków palców w stopniu spotęgowanym, będących organami dotyku. Stwórca przeznaczył bowiem ręce nie tylko do tego, by to czy owo chwyciły, ale spodobało Mu się także zrobić z nich instru-

ment zmysłu dotyku. Dlatego wyposażył je w najdelikatniejszą skórę, i aby były tym wrażliwsze, nie ma na nich włosów. Przyczyną tego, że na rękach nie rosną włosy, jest pod skórą rozpościerający się mięsień. Im twardsza jest ręka, tym silniej chwyta rzeczy, a im delikatniejsza, tym bardziej wyczulona. Całkiem to samo jest ze ścięgnami i nerwami⁴: twarde ścięgna dobrze służą wprawianiu rąk w ruch, a miękkie nerwy są bardziej wrażliwe. Nie co innego przecież a nerwy to organ zmysłu dotyku, jako że dzięki nim czucie dochodzi do skutku.

Rozdział dziewiąty O SMAKU

31. Wzrok, jak powiedzieliśmy, działa w liniach prostych, przy powonieniu zaś i słuchu percepcja nie ogranicza się do linii prostych, lecz odbywa się z różnych kierunków. Gdy idzie o dotyk i smak, to nie zachodzi ani odnajdywanie przedmiotów po liniach prostych, ani percepcja różnokierunkowa: z wyjątkiem przypadków już przez nas odnotowanych zmysły te działają tylko wtedy, gdy z właściwym sobie przedmiotem wchodzi w bezpośredni kontakt.¹ Organ zmysłu smaku to język, a zwłaszcza tego języka koniuszek oraz podniebienie (po podniebieniu tym rozprzestrzenione są nerwy przekazujące dalej odebrane doznania smakowe). Jakości, które odbiera, są następujące: słodycz, ostrość, cierpkość, gorycz, kwasność, słoność, tłustość. W zestawieniu z tymi jakościami woda zdaje się być pozbawiona smaku, przy porównaniu jej jednak z czymś takim jak zimno i wilgoć wodzie przypisać można jakąś jej właściwą smakową jakość. W zasadzie tyle tylko jest tych jakości, ale występują one w niezliczonych złożeniach. Każde zwierzę i każda roślina wykazuje jakąś sobie tylko właściwą smakową jakość: na przykład inny jest smak wieprzowiny, a inny mięsa koziego, i w razie jeśli nie wiemy, jakie mięso zostaje nam podane, możemy je rozpoznać po smaku. Kompletnego wyliczenia owych smaków nikt nigdy nie byłby w stanie przeprowadzić, jako że okazują się nieskończenie liczne, a jednak jeden od drugiego wyraźnie się różni. Nawet i przy tych smakach, w których dominuje jeden jakiś element,

⁴ Greckie słowo *neuron* oznaczało zarówno nerw, jak i ścięgno.

¹ Zdaniem niektórych komentatorów w rozdziale tym i dwu bezpośrednio następujących Nemezjusz czerpał z jakiegoś komentarza do Arystotelesa *O duszy* i wyczytane w tym komentarzu myśli konfrontował z Galeną *O zgodzie Hipokratesa z Platonem*.

mamy do czynienia z różnorodnością. W suszonych wszak figach, winogronach i daktylach dominuje słodczy, ale podniebienie rozpoznaje i inne tym tylko owocom właściwe smaki.

Rozdział dziesiąty
O SŁUCHU

Zmysł słuchu percypuje dźwięki i hałasy i rozróżnia tony wysokie od niskich oraz harmonijne od nieharmonijnych. Organem zmysłu słuchu są wychodzące z mózgu miękkie nerwy słuchowe¹ oraz samo ucho, a zwłaszcza uszne chrząstki (nie co innego bowiem, a te uszne chrząstki są całkiem szczególnie przystosowane do percepcji dźwięków i hałasów).

Człowiek i małpa to jedyne stworzenia nie poruszające uszami, wszystkie inne jestestwa posiadające uszy — uszami ruszają.²

Rozdział jedenasty
O POWONIENIU

Percepcja woni w zasadzie dokonuje się w nozdrzach, ale do dopełnienia jej dochodzi na powierzchni przednich komórek mózgowych. Nosząc w sobie podobieństwo do oparów, powierzchnie te łatwo percypują te zapachy niosące opary, jak to bowiem zdążyliśmy już stwierdzić, każdy organ postrzega sobie właściwy obiekt percepcji dzięki swego rodzaju pokrewieństwu, jakie go z nim łączy. W przypadku zmysłu powonienia nie mamy do czynienia z wysyłaniem przez mózg osobnego nerwu czuciowego, tak jak to jest w przypadku innych zmysłów¹. Sama bowiem powierzchnia mózgu spełnia funkcję nerwu czuciowego i recypuje nadlatujące opary. Jedne zapachy drugim nie są równe, lecz mamy ich wielką różnorodność: wyróżnić możemy zapachy miłe, zapachy przykre i neutralne. Opary niosące miłe zapachy emanują z ciał, w których humory są w stanie zrównoważenia, a te, które niosą zapachy przykre, pochodzą z ciał, w których tego zrównoważenia nie ma.

¹ Także i dzisiejszej neurologii nie jest obce pojęcie twardych i miękkich nerwów.

² Obserwację niniejszą autor nasz zaczerpnął od Galena.
¹ Także i zmysł powonienia ma przyporządkowane sobie nerwy, ale takie, które różnią się od reszty systemu nerwowego.

Rozdział dwunasty
O WŁADZY MYŚLENIA

32. Co się tyczy władzy wyobraźni, jej możliwości, jej organów i części składowych włącznie z tym, co częściom tym jest wspólne, a co swoiste, najlepiej jak tylko mogliśmy, powiedzieliśmy o tym powyżej.¹ Gdy idzie o władzę myślenia, to składają się na nią sądy wyrażające aprobatę, dezaprobatę lub niezdecydowanie, a wyraża się ona w rozpoznawaniu przedmiotów, praktykowaniu cnót, sztuk i nauk, a także w zastanawianiu się i aktach dokonywania wyboru. To jest także władza służąca prorokowaniu poprzez sny: jedynej formie przepowiadania przyszłości, jaką — idąc pod tym względem za przykładem Żydów — uznają pitagorejczycy². Organ tej władzy myślenia to środkowa część mózgu i zawarty tam duch żywotny.

Rozdział trzynasty
O WŁADZY PAMIĘCI

Władza pamięci to zarówno przyczyna, jak i magazyn tego wszystkiego, co pamiętamy lub przypominamy sobie. Orygenes powiada, że pamięć to tyle co obraz pozostały w naszym umyśle po percepcji tego, co się aktualnie działo, a Plato definiuje ją jako coś służącego do zachowania tak wrażeń, jak i pojęć. To wszystko wszak, co podpada pod zmysły, percypuje dusza za pomocą zmysłowych organów i następnie wyrabia sobie o tym sąd. Co się zaś tyczy tego, co tylko myślowo jest poznawalne, chwytą to dusza swym umysłem i formuje pojęcie¹. I stąd gdy dusza przechowuje obrazy tego, co czuła lub co pojęciowo poznała, mówimy o niej, że pamięta. Wszelako gdy w powyższym kontekście traktuje Platon o pojęciowym poznaniu, nie rozumie, jak się zdaje, tego dosłownie, lecz chodzi

¹ Powyżej — w rozdziale szóstym.

² Są poszlaki, że źródłem tego, co tu Nemezjusz mówi, był Orygenesowy Komentarz do Genesis, w którym nie mogło zabraknąć interpretacji prorocznego snu Abrahama. O tym, że pitagorejczycy poza prorokowaniem przez sny nie uznawali żadnych innych form przepowiadania przyszłości, nic skądinąd nie wiemy.

¹ Nemezjusz akceptował mimo wszystko — co prawda w zmodyfikowanej formie — głoszoną przez Platona i za Platonem przez Orygenesę teorię anamnezy, tak jak i z nią związaną doktrynę o preegzystencji dusz. O tym, że dusze przypominają sobie to, co wiedziały w poprzedniej egzystencji, czytamy w zachowanym Komentarzu Orygenes do Ewangelii św. Jana, ks. 20, rozdział 7.

mu o coś powstałego w rezultacie dyskursywnego myślenia². O rzeczach bowiem podpadających pod zmysły możemy powiedzieć, że są bezpośrednim przedmiotem pamięci, rzeczy natomiast podpadające tylko pod myśl przedmiotem takim mogą być tylko incydentalnie, jako że pamięć o czymś pomyślanym uzależniona jest od warunkujących to myślenie obrazów³. Pojęcia zaś jako takie nie mogą być materią pamięci, a ich dojście do skutku niezależne jest od odbioru jakichkolwiek obrazów. Zapamiętać je możemy tylko wtedy, gdy weszły do naszej świadomości przez uczenie się⁴.

Ponadto gdy mowa jest o tym, że pamiętamy coś, co uprzednio widzieliśmy, słyszeliśmy czy też inaczej przyjęliśmy do naszej świadomości (oczywiście słowo „uprzednio” odnosi się w tym kontekście do czasu minionego), jasne jest, że rzecz pamiętana to coś, co do nas przyszło i co od nas odeszło w określonym momencie czasu. I choć pamięć z konieczności zawsze jest pamięcią o tym, co już jest nieobecne, nieobecne te rzeczy jako takie bynajmniej jej nie wywołują. W razie jeśli pamięć ulega przerwaniu i zostaje następnie odnowiona, mamy do czynienia z przypominaniem.

Zapominanie zdefiniować można jako utratę pamięci, niekiedy na zawsze, niekiedy na pewien okres, póki nie nastąpi przypominanie. Występuje również pewien specjalny rodzaj przypominania, gdy zapomnienie nasze nie dotyczyło tego, cośmy percypowali zmysłem lub co myśleliśmy, lecz chodziło o poznanie intuitywne (przez poznanie to rozumiemy takie nie wyuczone, a w każdym człowieku obecne pojęcia jak to, że jest Bóg). Do tego rodzaju przypominania Plato zalicza przypominanie idei (co to takiego jest idea, będzie powiedziane dalej).⁵

Tak więc wyobraźnia odsyła to, co percypowane jest przez zmysły, do władzy myślenia, a ta władza (czyli dyskursywny rozum) recypuje ten materiał i osądziwszy go przekazuje pamięci.

Organ władzy pamięci to tylna komora mózgu (określona niekiedy mianem *parenkefalis* lub *parakranis*) i zawarte tam duchy żywotne.⁶ Lecz występując z twierdzeniem, że zmysły mają zakotwiczenie w przednich płatach mózgu, intelekt w jego części środkowej,

² W oryginale użyte zostają terminy *noesis* i *dianoesis*.

³ Nikt nie pamięta piękna jako takiego. Pamięta się piękne obrazy, z których drogą dyskursywnego myślenia wyprowadzić można pojęcie piękna.

⁴ W tym, co tu Nemezjusz mówi, zawarta jest być może krytyka pewnych aspektów wyłożonej przez Platona w *Filebusie* teorii anamnezy.

⁵ Obietnicy tej autor nasz nigdy nie spełnił.

⁶ Tu i dalej aż do końca rozdziału źródłem, z którego Nemezjusz czerpie, jest Galen.

a władza pamięci w tyle, zobowiązani się czujemy do uzasadnienia tego, bo w przeciwnym razie narazilibyśmy się na zarzut, że twierdzenie to przyjmujemy bez żadnych po temu racji. Najbardziej przekonujący na to dowód wyprowadzić można z obserwacji aktywności poszczególnych owych mózgowych części. Wszak gdy tak lub inaczej uszkodzone są przednie części mózgu, urażone zostają z tego powodu zmysły, ale władza myślenia funkcjonuje nadal; w przypadku gdy uszkodzeniem tym dotknięta jest środkowa część mózgu, zdeorganizowana zostaje akcja intelektu, ale zmysły kontynuują działanie; w razie gdy pastwą porażenia padają naraz przednie komory i środkowa część mózgu, mamy do czynienia z zepsuciem się tak mechanizmu myślenia, jak i czucia; o ile zaś tą częścią, której przydarza się coś złego, jest tylna część mózgu, następuje utrata pamięci, lecz żadnego uszczerbku nie ponosi przez to czucie i myślenie. Co innego obserwuje się, gdy naraz ucierpią i przednie, i środkowe, i tylne partie mózgu: nie tylko ustaje wtedy czucie, myślenie i pamiętanie, ale żywemu jestestwu grozi w ogóle śmierć. Poza przypadkami urazów o tym, że sprawy te mają się tak, jak powiedzieliśmy, przekonujemy się przy całym szeregu innych chorób, a zwłaszcza przy zapaleniu mózgu. Spotykamy się wszak z chorymi, u których przy zapaleniu tym funkcjonują wszystkie zmysły, a sparaliżowane zostaje tylko myślenie. Galen pisze o chorym na zapalenie mózgu, który przebywał w jednym pokoju wraz z pewnym tkaczem. Chory ten chwycił jakieś w pokoju tym znajdujące się szklane naczynia i podbiegłszy z nimi do okna pytał się przechodzących pod domem ludzi, czy chcą, by im rzucił takie czy inne naczynie (każde z nich jak najpoprawniej przy tym wymieniał). Gdy niektórzy z przechodniów się zatrzymali i odparli, że chcą, naprzód jedno po drugim wyrzucił te naczynia na dół, a potem zapytał, czy życzą sobie, by zrzucił im także i tkacza. Niektórzy poczytując to wszystko za żart zawołali: „tak”. W okamgnieniu pochwycił on wtedy tego tkacza i wypchnął go za okno!

Zmysły owego człowieka były w całkowitym porządku: rozróżniał przecież naczynia i wiedział, kto to jest tkacz. W stanie obłądu był natomiast jego umysł.

Bywają przypadki, że ludziom wydaje się, że widzą coś, czego nie ma, mimo że skądinąd są to ludzie jak najbardziej normalni. Porażona jest u takich przednia część mózgu, podczas gdy część środkowa pozostaje nietknięta.

W razie jeśli któryś człon ciała nie jest w porządku, także i jego funkcje ulegają zakłóceniu, z natury są one bowiem zależne od swego organu. Ktoś, u kogo uszkodzone są stopy, może tylko kuśtykać.

Rozdział czternasty

O INTROSPEKCJI I WYRAŻANIU MYŚLI

33. Taki więc jest jeden z możliwych podziałów władz duszy: podział z punktu widzenia korelacji tych władz z określonymi częściami ciała. Co się tyczy racjonalnej części duszy, wystąpić także można z innym podziałem i wyróżnić władzę introspekcji i tę, która służy wyrażaniu myśli. Introspekcja to poruszenie pierwiastka duchowego, przy którym w grę wchodzi czysta myśl, myśl obywająca się bez ekspresji słownej: bywa wszak, że wśród kompletnego milczenia koncentrujemy się nad czymś, i coś podobnego przydarza się także w snach. Właśnie ze względu na dyspozycję do tego rodzaju w głąb skierowanych poruszeń mamy całkiem szczególne prawo do tego, byśmy się zaliczali do stworzeń rozumnych. A o tym, że owa czysta myśl obywa się bez ekspresji słownej, przekonać się można stąd, że nie są do niej niezdolni głuchoniemi i ci, co w rezultacie jakiegoś wypadku utracili mowę.

Ekspresja dojść może do skutku tak za pomocą głosu, jak i za pomocą mowy. Gdy idzie o organy głosu, to są one wielorakie. Po pierwsze, wchodzi tu w grę mięśnie międzyżebrowe i klatka piersiowa, następnie płuca, tchawica, krtań, a zwłaszcza jej część chrząstkowa¹. Struny głosowe, głośnia i poruszające te części mięskły to narządy do wydawania głosu. Z drugiej strony, organ artykulacji głosu to usta, jako że przede wszystkim przez usta modulowana jest i kształtowana mowa. W razie jeśliby porównać mowę do harfy, można by rzec, że język gra rolę plektronu, podniebienie jest czymś w rodzaju pudła rezonansowego, a zęby pełnią funkcję strun. Skądinąd wiemy, że nie bez znaczenia jest też szerokość, na jaką otworzone są usta, i że także nos przyczynia się do tego, czy głos brzmi donośnie: widać to wyraźnie u śpiewaków.

Rozdział piętnasty

O INNYM JESZCZE SPOSOBIE DZIELENIA DUSZY

34. Niektórzy w inny jeszcze sposób dzielą duszę i wyróżniają jej siłę, względnie część wegetatywną, część perceptywną i część racjonalną. Jakie są organy każdej z tych trzech części, albo już

¹ Kolejne miejsce, w którym Nemezjusz wystąpił z imponującą anatomiczną wiedzą. Tym razem dotyczy ona mechanizmu mowy.

zostało powiedziane, albo będzie powiedziane dalej. Zeno Stoik uważa, że dusza składa się z ośmiu części, i wyróżnia moc przewodnią, pięć zmysłów, władzę mowy i potencje rodne¹. Filozof Panetius² władzę mowy skłonny jest włączyć do przyrodzonych impulsów i ma w tym rację, co się zaś tyczy potencji rodnych, to nie traktuje ich jako część naszej duszy, lecz jako działającej w nas Natury³. Arystoteles w swych Księgach *Fizyk* przyjmuje pięć części duszy: wegetatywną, czującą, tyczącą się ruchu z miejsca na miejsce, dotyczącą pożądania i intelektualną. Przez część wegetatywną rozumie tę, która zawiaduje procesem odżywiania, wzrostu, prokreacji, a także decyduje o tym, jak ciało jest ukształtowane (wegetatywnej tej części nadaje też miano nutrytywnej, uznając za stosowne, by wzięła ona nazwę od tej funkcji odżywiania, od której zależą wszystkie inne wegetatywne czynności). Tak się o tym wypowiada w *Fizykach*⁴. Natomiast w Księgach *Etyki*⁵ dzieląc duszę przyjmuje, że są dwie przysługujące jej kategorie: rozumna i bezrozumna. Bezrozumną dzieli jeszcze na tę, która może być posłuszna rozumowi, i tę, która rozumowi nie podlega. Na temat rozumnej części duszy zdążyliśmy powiedzieć tyle, ile potrzeba. Z kolei zajmijmy się częścią bezrozumną⁶.

Rozdział szesnasty
O BEZROZUMNEJ CZĘŚCI DUSZY
CZYLI O NAMIĘTNOŚCIACH

35. Są tacy, co twierdzą, że to, co jest w nas bezrozumne, to coś całkiem odrębnego i że występuje jakaś zgoła osobna nierozumna dusza. Powołują się, po pierwsze, na to, że mamy z nią do czynienia u bezrozumnych bestii, w przypadku których w sposób oczywisty prezentuje się ona jako odrębną istotność, a nie część czegoś

¹ Zob. Pseudo-Plutarcha *O opiniach filozofów* IV 7. Zenon z Kitionu, 336 — przed Chr., jeden z założycieli filozoficznej szkoły stoików.

² Panetius, 180—108 przed Chr., stoicki filozof z wyspy Rbdos.

³ Wypowiedź ta nie jest bez związku z faktem, że w poglądach na pochodzenie duszy Nemezjusz dystansował się od traducjonizmu.

⁴ O podziale niniejszym Arystoteles mówi nie w *Fizykach*, a w traktacie *O duszy* II 3.

⁵ *Etyka Nikomachejska* I 13.

⁶ W § 27 Nemezjusz wspominał o wyobraźni jako o władzy duszy bezrozumnej i miało to swoje usprawiedliwienie w fakcie, że może ona być mimowolną i patologiczną. Ale bywają przecież także wyobraźnie kierowane przez rozum, i dlatego autorowi naszemu wolno było stwierdzić, że mówiąc o wyobraźni, intelekcie i pamięci traktował o rozumnej części duszy.

innego. I po drugie, chodzi im o to, że jest paradoksem, by to, co bezrozumne, stanowiło część naszej rozumnej duszy. Wszelako Arystoteles oświadcza, że ta bezrozumna część nie tylko należy do duszy, ale jest też jej władzą. Jak to powiedzieliśmy, przyjmuje jej dwoistość. Do całej tej dwoistości odnosi jednak „tęsknotę”¹, tę „tęsknotę”, z której biorą się impulsy (ilekroć bowiem tą „tęsknotą” pobudzone zostaje którekolwiek z żywych stworzeń, daje to początek impulsywnemu poruszeniu).

To, co jest w nas bezrozumne, po części nie podlega kontroli rozumu, po części rozumowi jest posłuszne. Poddająca się kontroli rozumu część dzieli się dwojako: na namiętności pożądania i gniewu². Pożądanie, do którego okazji dostarczają zmysłowe percepcje, ma za instrument wątrobę, instrument gniewu natomiast — to serce: organ zdolny do gwałtownych poruszeń i taki, który sprostać może ciężkiej pracy. Analogicznie — jako część ciała miękka — wątroba okazuje się stosownym organem przy delikatnych pożądaniach. O namiętnościach pożądania i gniewu mówi się, że są posłuszne rozumowi, dlatego że u ludzi, którzy żyją tak, jak każe Natura, z samej istoty tych namiętności wynika, że podporządkowują się one dyktandu rozumu. Co więcej — istnieniem tych namiętności uwarunkowane jest samo życie. Lecz trzeba, byśmy nasze rozważania o namiętnościach poprzedzili zdaniem sprawy z wieloznaczności słowa „namiętność”.³ I tak słowo *pathos* oznaczać może jakąś cielesną dolegliwość, dolegliwość Laka jak w przypadku choroby lub rany. Ponadto słowa „namiętność” używa się na określenie namiętności duszy: tak jak to i my czynimy, mówiąc o namiętnościach pożądania i gniewu. W szerokim wszakże i ogólnym tego słowa sensie namiętnością u każdego żywego stworzenia jest doznanie, któremu towarzyszy bądź przyjemność, bądź przykrość. Powiadamy, że namiętności towarzyszy przykrość, ale nie implikuje to tego, by sama namiętność była przykrością. Gdyby była, każda rzecz doznająca jakiegoś cierpienia musiałaby także odczuwać przykrość. Lecz przecież na pewno rzeczy pozbawione percepcji cierpią, choć nie odczuwają przykrości. Jasne jest zatem, że czucie przykrości nie jest tym samym co cierpienie, ale polega na percypowaniu tego cierpienia (cierpienie to musi być przy tym na tyle znaczne, by przyciągnęło uwagę).

¹ W oryginale *to orektikon*.

² W oryginale *to thymikon*.

³ W oryginale *pathos*. Zagadnienie namiętności otwiera w rozważaniach autora nowe stadium. Było to w filozofii greckiej zagadnienie bardzo kontrowersyjne.

Namiętność duszy zdefiniować można następująco: jest to ruch tej władzy, która „tęskni”, ruch wywołany obrazem czegoś dobrego lub złego. Inna definicja przedstawia się tak: namiętność to spowodowany percepcją czegoś dobrego lub złego bezrozumny ruch duszy. Mamy także definicję namiętności pojętej w szerokim tego słowa sensie: *pathos* to tyle co jakakolwiek zmiana, wprowadzona w jedną rzecz przez inną.⁴ Z drugiej zaś strony, aktywność to tyle co dziejący się sam przez się naturalny ruch. Stąd o gniewie powiedzieć z jednej strony można, że jest aktywnością naszego „wojowniczego” ducha, a z drugiej — doznaniem, w którym zaangażowane są tak obydwie części naszej duszy, jak i ciało, gdy przez gniew porwane zostaje do działania. W przypadku tym mamy do czynienia z ruchem wznieconym przez jedną rzecz w drugiej, co zgadza się z przedstawioną powyżej ogólną definicją namiętności.

Atoli bywa, że o sprawie tej mówi się w inny jeszcze sposób. Bywa mianowicie, że przyrodzoną aktywność określa się mianem namiętności⁵, jeśli zwraca się ona przeciw Naturze: aktywność oznaczać ma przy tym ruch, który zgadza się z Naturą, a namiętność — ruch tej Naturze przeciwny. Przy takim rozumieniu sprawy każda z Naturą niezharmonizowana, aktywność nazwana jest namiętnością, bez względu na to, czy chodzi o poruszenie dziejące się samo przez się, czy wywołane przez coś innego, tak iż normalne bicie serca przyjdzie nam zaliczać do aktywności, a jego palpitacje będą namiętnością. I stąd niech nikt się nie zdziwi, w razie gdyby jedno i to samo zjawisko określone zostało i jako aktywność, i jako namiętność. O tyle bowiem, o ile dane poruszenia wychodzą z tej części duszy, w której rezyduje namiętność, są one w tym sensie aktywnościami, ale o ile okażą się niesfornie, zaliczyć je nam przyjdzie nie do aktywności, a do namiętności. Tak więc zarówno wedle jednego, jak i drugiego sposobu rozumienia tego słowa namiętność to tyle, co poruszenie bezrozumnej duszy. Jednakowoż nie pierwsze lepsze poruszenie tej części duszy, w której rezyduje namiętność, zasługuje naprawdę na miano namiętności, ale tylko to, które jest dostatecznie znaczące i jako takie jest w stanie przyciągnąć uwagę. Do tego, by o namiętności można było mówić, musi być ona widoczna i dostrzegalna. Wymykające się naszej percepcji poruszenia nie stanowią namiętności, i do definicji winno być dodane zastrzeżenie, że chodzi o poruszenie dostrzegalne.⁶

⁴ Zob. Galena *O zgodzie* VI 1.

⁵ Takie stanowisko zajmowali stoicy.

⁶ Kolejna aluzja do charakterystycznego dla stoików sposobu traktowania namiętności.

Rozdział siedemnasty
O POŻĄDLIWOŚCI

36. Powiedzieliśmy, że w ramach kontrolowanej przez rozum bezrozumnej części duszy wyróżnić można namiętności pożądania i gniewu. Z kolei i pożądanie dzieli się dwojako: na przyjemności i przykrości. Albowiem gdy pożądanie nasze zostaje zaspokojone, rodzi to przyjemność, a gdy zaspokojone nie jest — przykrość.

Skądinąd pożądania inaczej jeszcze da się podzielić. Zważywszy bowiem, że wszystko, cokolwiek egzystuje, to albo rzeczy dobre albo złe i że jedne z nich dane są aktualnie, a innych dopiero się oczekuje, mnożąc dwa przez dwa otrzymamy cztery kategorie pożądań.¹ Każda wszak rzecz to rzecz bądź dobra, bądź zła i przy tym albo już dana, albo spodziewana. Odpowiednio do tego, gdy w grę wchodzi dobro spodziewane, mówimy o żądzy, a gdy dobro to jest dane — o przyjemności, z drugiej zaś strony oczekiwanie czegoś złego to tyle, co obawa, a obecność tego złego to tyle, co przykrość. Tak więc okazuje się, że przyjemność i żądza koncentrują się na tym, co jest dobre, a obawa i przykrość — na tym, co jest złe, i to był właśnie powód przyjęcia przez niektórych czterech, kategorii namiętności: żądzy, przyjemności, obawy i przykrości.

Wiedzmy przy tym, że gdy mówimy, iż coś jest dobre względnie złe, to albo tak jest naprawdę, albo tak nam to tylko się wydaje. Przyczyny tego, że biorą w nas górę złe namiętności, bywają trzy: złe wychowanie, przewrotność, słaba konstytucja cielesna.² O ile wszak ktoś nie otrzymał dobrego wychowania i nie został nauczony, że ma namiętności trzymać w korbach, koniec końcem tym namiętnościami bez reszty folguje. Z drugiej strony, bywa, że przez przewrotność poczynamy hołdować fałszywym sądom i to, co złe, bierzemy za dobre, a to, co dobre — za złe. Kiedy indziej znowu powodem czyjegoś zepsucia okazuje się konstytucja ciała: ludzie, u których występuje nadmiar żółci, okazują się gniewliwi, a mający w organizmie za dużo wilgoci — lubieżni. Wszystkim tym złym skłonnościom powinno się odpowiednio zapobiegać za pomocą cnoty i nauki. Co się natomiast tyczy konstytucji ciała, jest to sprawa lekarza, który właściwą dietą i ćwiczeniami będzie je doprowadzał do normalnego zrównoważenia. W razie potrzeby zastosuje także leki.

¹ Orędownikami takiego czworakiego podziału pożądań byli jak się wydaje epikurejczycy.

² Wbrew pozorom te złe namiętności to nie to samo co bezpośrednio. Przedtem wspomniana obawa i przykrość, i zastosowane tu zostaje inne kryterium wartościowania.

Rozdział osiemnasty
O PRZYJEMNOŚCIACH

37. Z przyjemności jedne to przyjemności duszy, inne — to przyjemności ciała, przy czym pierwsze z nich — takie jak przyjemność towarzysząca zdobywaniu wiedzy — bez reszty należą tylko do duszy.¹ Gdy idzie o przyjemności cielesne, zaangażowana jest w nich tak dusza, jak i ciało, a racją tego, że zwiemy je cielesnymi, jest to, że związane są one z pobieraniem pokarmu i obcowaniem miłosnym. Takich przyjemności, które ograniczałyby się tylko do ciała, w ogóle nie ma (tego rodzaju objawy jak niektóre wrażenia ustrojowe zalicza się nie do przyjemności, a do doznań). Do tego, by przyjemność doszła do skutku, potrzebna jest świadoma percepcja, a jak to wykazaliśmy, percepcja ta należy do duszy. Że słowo „przyjemność” używane bywa w wielorakim sensie i że są bardzo różne rodzaje przyjemności, łatwo się przekonać. Niektóre przyjemności są szlachetne, a inne płaskie, niektóre fałszywe, a inne prawdziwe. Przyjemności poznawcze należą wyłącznie do umysłu, przyjemności zmysłów absorbują tak duszę, jak i ciało. Z przyjemności zmysłów jedne są naturalne, inne nienaturalne. I podczas gdy pragnienie ma przeciwwagę w przyjemności towarzyszącej jego zaspokajaniu, nie ma niczego, co byłoby w opozycji do przyjemności kontemplacji. Nikt zatem nie zaprzeczy, że słowo „przyjemność” jest bardzo wieloznaczne.

Z przyjemności zwanymi cielesnymi niektóre są konieczne, naturalne i takie, bez których życie nie byłoby możliwe. Na przykład przyjemności związane z zaspokajaniem głodu albo z tym, że nosimy szaty. Z drugiej strony, bywają przyjemności naturalne, ale nie będące czymś koniecznym: na przykład przyjemność ze zgodnego z naturą i prawowitego pożycia małżeńskiego. Bez pożycia tego nie byłoby możliwe trwanie ludzkiego gatunku, ale jesteśmy w stanie się bez niego obyć i żyć w bezżeństwie. Inne jeszcze nie są ani konieczne, ani naturalne. Należy do nich pijaństwo, lubieżność, i obżarstwo, przyjemności, które ani nic nie wnoszą do sprawy zachowania gatunku, ani nie okazują się użyteczne w naszym indywidualnym życiu. Wprost przeciwnie — przynoszą szkodę.

Każdy zatem, kto chce żyć w sposób naprawdę miły Bogu, uważać będzie wyłącznie takie przyjemności, które są konieczne i naturalne. Co się zaś tyczy tych, którzy mają tylko ambicje żyć popraw-

¹ W zdaniu tym dopatrzeć się można reminiscencji z pierwszych pięciu rozdziałów księgi 10 *Etyki Nikomachejskiej*.

nie, wolno im uganiać się i za naturalnymi a niekoniecznymi przyjemnościami, pod warunkiem jednak, że zachowają w nich odpowiednią miarę. Wszelkich innych rodzajów przyjemności powinno się bezwzględnie unikać. Krótko mówiąc, przyjemności godziwe to te, które nie pociągają za sobą bólu, żalu, nie wyrządzają żadnej szkody, dają się utrzymać w jakichś karbach i ani nie odciągają zbytnio człowieka od zajęć szlachetniejszych, ani go sobie zbyt nie podporządkowują. Wiedźmy przy tym, że przyjemnościami w pełnym tego słowa znaczeniu są te, które wiążą się z poznaniem Boga i uprawianiem nauk i sztuk. Do nich w pierwszej kolejności winniśmy dążyć i za nimi się ubiegać, jako że to za ich sprawą spodobać się możemy Bogu i osiągamy pełnię człowieczeństwa. Nie służą wszak one zaspokojeniu takich czy innych doraźnych tylko potrzeb, ani uciechom, z których prawie każda nie jest wolna od jakiejś domieszki przykrości. Są przyjemnościami czystymi, które należą tylko do naszego ducha.

Jak o tym bowiem uczy Platon, niektóre przyjemności są przyjemnościami fałszywymi, niektóre prawdziwymi.² Przyjemności fałszywe to te, które pochodzą od zmysłów i biorą się z mylnych sądów, takie, których nie da się całkiem oddzielić od przykrości. Prawdziwe natomiast przyjemności to te, które wyłącznie należą do ducha, a wynikają z czynności poznania i myśli. Są one przyjemnościami czystymi i wolnymi od jakiegokolwiek utajonej choćby i potencjalnej przymieszki przykrości. Do tych przy okazji kontemplacji i prawego postępowania doznawanych przyjemności nie odnosi się określenie *pathos*, lecz określenie *peisis*.³

38. Są tacy, co dopiero przedstawionemu rodzajowi przyjemności nadać chcą miano „radość”⁴, gdyż przyjemność definiują jako „stawanie się, przy którym poruszone zostają zmysły”. Taką wszakże definicją objąć można, jak się wydaje, tylko przyjemności cielesne. Do istoty tych przyjemności należy to, że służą zaspokojeniu jakiegoś braku czy jakiejś potrzeby. W razie wszak gdy jesteśmy zziębnięci lub gdy odczuwamy pragnienie, przy zaspokajaniu potrzeby ogrzania się, względnie ugaszenia pragnienia, odczuwamy przyjemność. Chodzi zatem o przyjemności pozostające w relacji do czegoś, co jest dobrem tylko incydentalnie, a nie dobrem samo przez

² Aluzja do Platońskiego *Filebusa*. Można przyjąć, że pisząc zarówno ten jak i następny paragraf, Nemezjusz miał w ręku jakiś komentarz do tego dialogu.

³ Rozróżnienie stoicke.

⁴ Autorami rozróżnienia między *chara* (radość) i *hedone* (przyjemność) byli epikurejczycy.

się. Tak jak bowiem to, że się wróciło do zdrowia, to dobro o charakterze incydentalnym, a to, że się jest zdrowym, to coś zaliczającego się do dóbr z samej natury, tak i w przypadku związanych z zaspokajaniem potrzeb cielesnych przyjemności mamy do czynienia z dobrem incydentalnym, przy przyjemnościach kontemplacji natomiast nie występują dobra związane z zaspokajaniem potrzeb, lecz dobra z samej natury. Tak więc nie każda przyjemność dochodzi do skutku w rezultacie zaspokojenia jakiejś potrzeby, i okazuje się, że definicja przyjemności jako „stawania się, przy którym poruszone zostają zmysły”, nie wytrzyma krytyki.⁵ Nie zostają nią objęte te przyjemności, które płyną z czynności kontemplacji.

O Epikurze, który utożsamia przyjemność z brakiem przykrości można powiedzieć, że zgadza się z tymi, co chcą definiować przyjemność jako stawanie się,⁶ przy którym poruszone zostają zmysły. Powiada on bowiem, że przyjemność to tyle co wyzwolenie się od wszelkiej przykrości. Wobec tego jednak, że każde stawanie się musi być zawsze czymś różnym od tego czegoś, co w jego efekcie powstaje, narodzin przyjemności nie wolno nam utożsamiać z przyjemnością jako taką. Każde wszak narodziny są aktem stawania się, a nic się nie może jednocześnie i stawać się, i być dokończone. Lecz ilekroć zachodzi jakakolwiek przyjemność, dzieje się to momentalnie. Na pewno zatem przyjemność nie jest stawaniem się. Ponadto każde stawanie się implikuje to, że warunkiem tego stawania się uprzednio brakło. Przyjemność natomiast to coś, co zalicza się do kategorii ustabilizowanych aktualności, a zatem nie może podlegać stawaniu się (wszystko, co się staje, staje się szybko lub wolno, a to są przypadłości, jakich absolutnie nie da się zastosować do przyjemności).

Ponadto wszystko, cokolwiek jest jakimś dobrem, to albo jakiś stan, albo aktywność, albo instrument. To, że się jest cnotliwym, to stan, a że robi się dobry uczynek — to aktywność. I analogicznie to, że mamy wzrok, to stan, akt widzenia — to aktywność, a oczy, nogi itp. to instrumenty naszych czynności. Wszystkie władze duszy dotyczące tego, co dobre, i tego, co złe, zaangażowane są w tych czy innych stanach. To zatem czy przyjemność okazuje się czymś dobrym, czy też złym, zależy od tych stanów, ale sama ona w żadnym wypadku nie jest stanem. Nie dzieje się z nią to, co z cnotą,

⁵ Opowiadając się przeciw definiowaniu przyjemności jako stawania się? Nemezjusz poszedł śladem Arystotelesa. O przyjemności jako o aktywności (*energeio*) mowa jest w 12 rozdziale księgi *Etyki Nikomachejskiej*.

⁶ Ze zwalczaną tu koncepcją przyjemności jako stawania się Epikur nie miał nic wspólnego, i była to koncepcja neoplatońska.

w przeciwnym bowiem razie nie dawałaby się tak łatwo zmienić w swoje przeciwieństwo: przykrość. Poza tym nie mogłaby być stanem ze względu na to, że jest przeciwieństwem swej własnej negacji. Wykluczone jest wszak, by jakiś stan i jego negacja koegzystowały ze sobą, a bywa, że ludzie odczuwają jednocześnie i przyjemność, i przykrość: na przykład ci, co się drapią, gdy ich coś swędzi. Tak więc płynie z tego wszystkiego wniosek, że przyjemność nie jest stanem. Z drugiej strony, nie jest ona też instrumentem. Instrument nie egzystuje przecież *in vacuo*, ale ze względu na coś innego, przyjemność natomiast egzystuje ze względu na samą siebie. Pozostaje zatem, że przyjemność to aktywność, i stąd Arystoteles definiuje ją jako taką aktywność, która nie zakłóca naszego naturalnego stanu (wszystko bowiem, co tę naturalną aktywność krępuje, to przykrość). Wszelako także i powodzenie to aktywność, która nie zakłóca naturalnego stanu, a zatem przy takiej definicji powodzenie i przyjemność byłyby czymś identycznym, co jest nie do przyjęcia. Stąd Arystoteles definicję tę skorygował i powiedział, że przyjemność to tyle co cel nieskrępowanej naturalnej aktywności danego żywego jestestwa: w ten sposób nawzajem przyjemność i powodzenie powiązał, ale i nie pozwolił na ich utożsamianie.

39. Nie każdej aktywności towarzyszy ruch. Taką w spokoju odbywającą się aktywnością jest przede wszystkim aktywność Pierwszego Poruszydca. Także u człowieka występuje tego rodzaju aktywność, mianowicie kontemplacja. Przecież zarówno to, co się kontempluje, pozostaje nieporuszone, jak i umysł kontemplującego jest skupiony na jednym i tym samym przedmiocie. Przy tym z faktu, że rozkosz kontemplacji⁷ — będąca rozkoszą największą i najautentyczniejszą ze wszystkich — zachodzi w spokoju, jasno widać, że intensywność każdej w ogóle przyjemności pozostaje w odwrotnym stosunku do poruszeń, jakie jej towarzyszą.

Zróznicowanie przyjemności odpowiada aktywnościom, których one dotyczą. Mamy tyle rodzajów przyjemności, ile jest aktywności, i godziwe przyjemności odpowiadają dobrym aktywnościom, a niegodziwe — złym. Przy tym rzecz jasna poszczególne przyjemności pozostają w korelacji do poszczególnych zmysłów. Są przyjemności zmysłu dotyku, przyjemności zmysłu smaku, przyjemności oka, ucha i nosa. Te ze zmysłów, które tak jak wzrok, słuch i powonienie nie wchodzą w kontakt z przyjemność dającymi obiektami, są w dawaniu przyjemności najczystszyimi.

⁷ W oryginale *theoria*. Tu i w całym tym paragrafie Nemezjusz okazuje się uczniem Arystotelesa.

Tak jak dwie są formy aktywności, jedna polegająca na działaniu i druga na kontemplacji, tak i dwa im odpowiadające rodzaje przyjemności, przy czym przyjemnością czystsza jest przyjemność z kontemplacji. W ogóle przyjemnościami typowo ludzkimi są tyłka przyjemności umysłu, bo przyjemności zmysłowe dzieli człowiek z innymi żywymi istotami. A ponieważ z tych przyjemności cieszących zmysły jedni wolą te, drudzy wolą mnę, wiemy, że naprawdę godziwe to nie te, które za takie uzna ktoś pierwszy lepszy lecz pochwalane przez mężów szlachetnych. Kompetentni pod tym względem mogą być tylko ludzie o odpowiedniej wiedzy i odpowiednio zrównoważonym charakterze.

Rozdział dziewiętnasty

O PRZYKROŚCI

40. Wyróżnia się cztery odmiany przykrości: ból, zmartwienie, zazdrość, współczucie.¹ Ból to taka przykrość, przy której przychodzi nam łapać oddech. Zmartwienie jest przykrością przyprawiającą nas o przygnębienie. Zazdrość to przykrość wywołana cudzym powodzeniem. Współczucie to przykrość, której racją jest to, że inni ludzie cierpią. Każda przykrość jest z samej swej natury czymś złym, a przydarza się ona także i ludziom prawym: czy to wtedy, gdy wypada boleć, że ginie dobry człowiek, czy też dlatego, że umierają dzieci lub spustoszona zostaje ziemia ojczysta. Na dopusty tego rodzaju niewrażliwi się okazują pogrążeni w kontemplacji, nie reagują bowiem na nic, co dzieje się w tym doczesnym życiu i zajęci są obcowaniem z Bogiem. Co się zaś tyczy zwyczajnego prawego człowieka, dopustami tymi nigdy się zbytnio nie przejmuje i nie poddaje się boleści, lecz potrafi nad nią zapanować. Każda przykrość to antyteza umiarkowanej przyjemności, natomiast przykrość i nieumiarkowana przyjemność to rzeczy sobie bliskie. Nieumiarkowanymi przyjemnościami mogą być tylko przyjemności cielesne, a nie żadne inne. Gdy idzie bowiem o przyjemności kontemplacji, to choćby kto uczestniczył w nich w najwyższym stopniu, nigdy nie grozi mu nadmiar. Nie ma żadnej przykrości będącej w opozycji do tych przyjemności i przyjemności te to nic takiego, czym czyjaś przykrość mogłaby być uleczona.

¹ Ta definicja i bezpośrednio następujące są definicjami stoickimi

Rozdział dwudziesty

O OBAWIE

Mamy sześć przejawów obawy: niedowierzenie, wstyd, lęk, niepokój, strach, przerażenie. Niedowierzenie to tyle co obawa podjęcia jakiegoś działania. Lęk jest obawą w rezultacie jakiegoś silnego wrażenia, niepokój — (obawą w obliczu niezwykłego doznania)¹, a strach — obawą wywołaną czymś, czego się nie spodziewaliśmy. Przerażenie — to strach paniczny, gdy ogarnia nas przerażenie: boimy się, że złu nie jesteśmy w stanie zaradzić. Wstyd — to obawa narażenia się na czyjaś naganę, piękne to doznanie! Zawstydzienie — to obawa z tego tytułu, że dopuściliśmy się jakiegoś występku.

Każdej obawie towarzyszy oziębienie kończyn, gdyż wszystka gorąca krew tak biegnie wtedy do serca, jak pospólstwo — w razie gdy czymś się przerazi — biegnie tam, gdzie mieszkają jego przywódcy.² Organ tej przykrości to dołek pod piersiami: tam przecież, odczuwamy gryzienię, ilekroć poczynamy się o coś lękać. Galen w trzeciej księdze dzieła *O dowodzeniu* tak o tym pisze: „Nawiedzeni przez strach ludzie doznają wylewu żółtej żółci do żołądka i odczuwają tam gryzienię. I dopóty gryzienię to nie ustaje, dopóki żółci tej nie zwymiotują”. Miejsce bowiem, w którym gryzienię to daje o sobie znać, leży tuż pod chrząstką w środku klatki piersiowej, chrząstką, dzięki swemu mieczowemu kształtowi znaną jako chrząstka mieczowa. Serce położone jest dużo wyżej, żołądek umiejscowiony jest natomiast poniżej przepony brzusznej. Bywało, że dawni pisarze mówili o sercu, a mieli na myśli dołek pod piersiami. Na przykład Hipokrates i Tucydides wyrazili się przy opisie dżumy tak: „Ból narastając w sercu wywracał je i następowały wymioty żółci”.³ Rzecz jasna, tym czymś, co się wówczas przy wymiotach wywracało, był dołek pod piersiami, a nie organ określony mianem serca.

Rozdział dwudziestypierwszy

O GNIEWIE

Gniew to tyle co rozgrzanie się krwi wokół serca, coś, do czego dochodzi albo w rezultacie wyziewów żółci, albo z powodu jej zma-

¹ W greckim tekście oryginału wyraźna luka: uzupełniamy ją tedy w nawiasie (przyp. red.).

² Obraz zapożyczony z *Timaios*, rozdział 31.

³ Cytat pochodzi z Tucydidesa *Historii wojny peloponeskiej* II 49. Za Tucydidesem powtórzył go Galen w *Komentarzu do prognozy Hipokratesa*.

cenią. Stąd po grecku gniew określany bywa słowem *chole* (tj. żółć), albo *cholos*. Zdarza się, że gniew to to samo co żądza zemsty. Doznając bowiem krzywdy albo mniemając, że krzywdy doznaliśmy, gniewamy się, i namiętność, jaka nas wtedy ogarnia, to coś zmieszanego z żądzy i gniewu. Występują trzy rodzaje gniewu: po pierwsze, gniew w ścisłym tego słowa znaczeniu, zwany także *chole* lub *cholos*; po drugie, zawziętość, po trzecie, mściwość. Zawziętość to gniew chroniczny (greckie *menis* na jej oznaczenie pochodzi od *menein*, trwać, i od *memnemai*, być zachowywanym w pamięci).¹ Mściwość zaś — to gniew wyczekujący stosownej chwili na dokonanie zemsty (greckie *kotos* na jej oznaczenie wywodzi się od *keisthai*, tj. być gdzieś złożonym).²

Gniew przyrównać można do przybocznej straży rozumu.³ Gdy bowiem rozum zawyrokuje, że dzieje się coś, z czego należy być niezadowolonym, występuje gniew (oczywiście przy założeniu, że rozum i gniew pełnią swe naturalne funkcje).

Rozdział dwudziesty drugi

O NIEKONTROLOWANEJ PRZEZ ROZUM BEZROZUMNEJ CZĘŚCI DUSZY

41. Tyle mieliśmy do powiedzenia o bezrozumnej części duszy, która kontrolowana jest przez rozum. Z kolei w orbitę rozważań włączmy część, nad którą rozum nie sprawuje kontroli: władzę odżywiania się, władzę rozrodczą i bicie puls. Procesy odżywiania się i rodzenia zwie się naturalnymi, a bicie puls — procesem witalnym.

Rozdział dwudziesty trzeci

O WŁADZY ODŻYWIANIA SIĘ

Na władzę odżywiania się składają się cztery procesy: przyciąganie, zatrzymywanie, trawienie i wydalanie.¹ Z natury wszak każde

¹ Etymologia, do której Nemezjusz się tu odwołał, jest całkiem fantastyczna.

² Drugi przykład odwołania się do fantastycznej etymologii.

³ Powtórna aluzja do słów Platona w *Timajosie*, rozdział 31.

¹ Niniejszy poczwórny podział procesów władzy nutrytywnej zapo-

żywe jestestwo ciągnie ku sobie odpowiedni pokarm, przyciągnięty zatrzymuje, zatrzymany chłonie i wreszcie to, co okazuje się zbyteczne, wydalą. W ramach tych procesów odbywa się odżywianie poszczególnych części ciała, i one zapewniają ich prawidłowy wzrost. Zbyteczna materia wydalana zostaje poprzez żołądek, poprzez mocz, poprzez wymioty, poprzez pot, i odbywa się to przez usta, nozdrza, uszy, oczy, oddech, a także przez inne niewidoczne otwory. z wyjątkiem tego ostatniego wszystkie procesy wydalania są widzialne. Wydzielmy wychodzące przez uszy to wosk, wydzieliny poprzez oczy to łzy, wydzieliny poprzez oddech to coś w rodzaju dymu wywołanego przez gorącość serca. Dzięki umiejscowionym w skórze niewidzialnym otworom odbywa się wietrzenie ciała: z głębi ciała wydobywające się wyziewy znajdują poprzez nie drogę na zewnątrz. Procesom odżywiania się służące organy to usta, przełyk, brzuch, wątroba, żyły, trzewia, jedna i druga żółć, nerki.² Usta rozpoczynają obróbkę pokarmu dla żołądka siekąc go na drobne kawałki, przy użyciu zębów i języka. Także bowiem i język gra bardzo ważną rolę, ponieważ zbiera pokarm i podsuwa go pod zęby: całkiem tak jak kobiety po młócce rękoma pchające ziarno pod młyński kamień. I gdy w ten sposób pokarm zostanie obrobiony, odesłany zostaje przez przełyk i żołądek do jelit. Przełyk wszak i żołądek to nie tylko organy wrażliwe na pokarm, lecz także kanały, którymi on przechodzi.³ Połykając coś, przełyk rozciąga się, wsysa pokarm i przekazuje go dalej. A skoro pokarm przejdzie do żołądka, oddziela on to, co okazuje się pożywne, od tego, co jest niestrawne. I to, co pożywne, zamienia następnie w humory, i humory te odsyła do wątroby za pośrednictwem naczyń, które wyciągają soki z organów trawienia i rozprowadzają je poprzez wątrobę. Naczynia te można by przyrównać do czegoś w rodzaju korzeni wątroby, jako że materia pokarmowa z żołądka wyciągana jest przez nie w taki sam sposób, w jaki roślinne korzenie wyciągają ją z ziemi. W ogóle żołądek porównać można z ziemią, która dostarcza pożywienia roślinom; natomiast w ziemi tej tkwiącym korzeniom odpowiadają naczynia odprowadzające humory z żołądka i trzewi ku nasadzie wątroby⁴. Ponadto zachodzi analogia między wątrobą a pniem drze-

życzył Nemezjusz z Galena *O władzach naturalnych* III 8. Autor nasz w sposób w całym tego słowa znaczeniu imponujący docenia znaczenie fizjologii i anatomii dla zrozumienia ludzkiej psyche.

² Chodzi tu o pęcherz żółciowy i mającą wydzielać czarną żółć śledzionę.

³ Greckie *stomachos* oznaczało zarówno przełyk, jak i pierwsze partie żołądka.

⁴ Jako pierwsi przyrównali ciało ludzkie do drzewa Platon i Arystoteles.

wa i analogia między drzewa tego gałęziami a naczyniami wychodzącymi z głównego naczynia przy głównym płacie wątroby. Gdy bowiem wątroba pobierze humory, humory te trawi, i ze względu na to, że mięso wątroby jest bardzo podobne do krwi, jest w stanie je na tę krew przerabiać⁵. Oczyszczanie krwi odbywa się poprzez śledzionę, pęcherz żółciowy i nerki: śledziona wyciąga wszystkie zawarte w krwi nieczystości, pęcherz żółciowy chłonie pozostałą jeszcze w sokach gorycz, a nerki chłoną pozostałości wody i resztki goryczy. W rezultacie krew w stanie czystym rozprowadzona być może po całym ciele dzięki wszędzie w tym ciele obecnym naczyniom.⁶

W ten sposób każda część ciała pobiera tyle krwi, ile jej potrzeba, krew tę zatrzymuje i asymiluje, a to, co okazuje się zbyteczne, odsyła częściom ciała sąsiednim, udzielając im przez to pokarmu. Tak dzięki przez wątrobę dostarczanej krwi dochodzi do skutku ich odżywianie się, utrzymanie i wzrost.

Wszystkie powyższe procesy dzielą się na mocy praw Natury i wyjęte są spod kontroli rozumu. Dlatego wyraźnie zaznaczyliśmy, że chodzi o funkcję, na których przebieg nie mamy wpływu.

Rozdział dwudziesty czwarty

O BICIU PULSU

42. Bicie pulsu to coś absolutnie podstawowego dla życia. Bierze ono początek od serca, czy też — ściślej — od lewej jego komory, komory zwanej także komorą ducha żywotnego. Komora ta za pośrednictwem tętnic rozdziela naturalną gorącość wszystkim częściom ciała, całkiem tak samo jak wątroba rozdziela pokarm poprzez żyły. Dopóki serce jest gorące, ciepło utrzymuje się w całym ciele, a skoro tylko oziębnie, ziębnie wraz z nim całe ciało. Przez tętnice idą bowiem z serca do wszystkich części ciała duchy żywotne.¹ Powiada się, że trzy przewody, przewody żyłne, tętnicowe i nerwowe, są nawzajem

⁵ Mamy tu do czynienia z naiwnym przekonaniem, że wątroba jest w stanie wykonywać te funkcje życiowe, jakie wykonuje serce i płuca.

⁶ Zdaniem Arystotelesa jedynym żywicielem całego ciała była krew. Hipokrates stanął natomiast na stanowisku, że czynnikiem konstytutywnym na równi z krwią są pozostałe trzy humory.

¹ Wedle ogólnie przyjętej w starożytności teorii tętnice nie były nośnikami krwi, lecz pojmowano je jako coś w rodzaju gorących gazów „duchów żywotnych”. Funkcją nerwów miało być natomiast przenoszenie „ducha psychicznego”.

skorelowane i każdy z nich wychodzi z jednego z trzech regulujących życie człowieka organów. Znaczy to, że z mózgu wybiegają nerwy jako z wyjściowego punktu ruchu i percepcji, z wątroby jako źródła krwi — żyły, a z będącego przybytkiem duchów żywotnych serca — tętnice.² I współdziałając ze sobą trzy te przewody jedne drugim okazują się użyteczne. Z żył wszak płynie pokarm dla nerwów i tętnic, tętnice są dla żył źródłem naturalnego ciepła i duchów żywotnych, a nerwom tak żyły i tętnice, jak i w ogóle całe ciało ma do zawdzięczenia wrażliwość. Dlatego też wszędzie, gdzie są tętnice, jest też czysta krew, gdzie są żyły, są duchy żywotne, gdzie przebiegają nerwy, jest wrażliwość.

Tętnice rozciągają się i kurczą gwałtownie, ale w harmonijny mimo wszystko sposób, ruchy ich bowiem biorą początek z serca. Z drugiej strony, ilekroć któraś tętnica się rozciąga, ssie z przyległych żył oczyszczoną krew, krew karmiącą jej duchy żywotne. A gdy z kolei się kurczy, powierzchnią ciała i przez ukryte otwory wydalą to, co zbyteczne, całkiem jak przy wydechu przez usta i nos nieczystości swe wydalające serce.

Rozdział dwudziesty piąty

O WŁADZY ROZRODCZEJ CZYLI WŁADZY WYDAWANIA NASIENIA

Władza rozrodcza to także jedna z wymykających się spod kontroli rozumu cielesnych funkcji. To wszak coś całkiem mimowolnego, że podczas snu wydaliśmy nasienie. Również i pociąg do cielesnego obcowania jest czymś, co leży w naszej naturze, jako że pociąg ten odczuwa się niezależnie od tego, czy sobie tego życzymy, czy nie. Co się tyczy natomiast samego aktu płciowego, na pewno jest to rzecz, nad którą mamy kontrolę. Mimo bowiem że w akcie zaangażowane organy podlegają impulsom, od nas zależy, czy pokusie zechcemy się przeciwstawić.

Organy procesu wydawania nasienia to przede wszystkim żyły i tętnice. W nich wszak przez transmutację krwi dochodzi do powstawania nasiennego fluidu: dzieje się to na tej samej zasadzie, na jakiej w kobiecych piersiach powstaje mleko. I wiemy, że dla

² Tak więc są trzy podstawowe żywotne organy: serce, mózg i wątroba, Zob. Galena, *O zgodzie* V 7.

naczyń przewodzących krew fluid nasienny pełni rolę pokarmu, jako że przy poczęciu ciała wzięły one początek z nasienia. Dzięki temu możliwa jest w tętnicach i żyłach przeróbka krwi na nasienny fluid, i gdy fluidu tego jest więcej niż naczynia i żyły potrzebują go na wyżywienie się, formuje się zeń załazek nasienia. Zrazu długą i okrężną drogą doprowadzone ono zostaje do głowy, potem dwoma żyłami i dwoma tętnicami jest z niej odprowadzane. Dlatego wycięcie żył biegnących wokół uszu i wzdłuż szyjnej tętnicy pociąga za sobą bezpłodność.¹

Dwie żyły i dwie tętnice, o których dopiero co powiedzieliśmy, uchodzą do „rosochatości” w okolicach moszny, skąd nasienny fluid przecieka do jednego z dwu jąder.² Na koniec w jądrach tych żyłami i tętnicami doprowadzony fluid przeobraża się w duchy żywotne wyposażone w efektywne nasienie. O tym, że nasienny fluid doprowadzany jest m.in. żyłami, przekonać się też można na przykładzie lubieżnego wyuzdania. Wszak wiemy, że u często spółkujących mężczyzn wyczerpuje się ich nasienny fluid i w rezultacie tego wydziela się zamiast niego czysta krew.

Kobiety mają takie same genitalia jak mężczyźni, tyle że wewnątrz ciała, a nie na zewnątrz. Wedle Arystotelesa i Demokryta przy akcie poczęcia dziecka kobieta nic nie wnosi ze swego nasienia. Zdaniem ich bowiem u kobiet zachodzi raczej wydzielanie potu macicy, a nie nasienia.³ Ale Galen gani pogląd Arystotelesa i powiada, że kobiety produkują nasienie i że embriion zawiązuje się w rezultacie zmieszania dwu rodzajów nasienia, nasienia męskiego i żeńskiego. Tym — jak twierdzi — tłumaczyć należy to, że po grecku spółkowaniu nadaje się nazwę „mieszanie”. Przyznaje on co prawda, że kobiece nasienie nie jest nasieniem w pełni dojrzałym, lecz bardzo surowym i pełnym wilgoci. I wyobraża sobie, że jako takie służy ono za pożywkę nasieniu męskiemu. Także pewna część błon płodowych obramowujących rogowate krańce macicy ma jego zdaniem składać się z kobiecego nasienia. U wszystkich żywych stworzeń osobniki żeńskie parzą się z męskimi, gdy zdolne się stają do zajścia w ciążę. Stąd te żeńskie osobniki, które stale zdolne są zajść w ciążę, stale się też parzą: na przykład kury, gołębice i kobiety. Ale podczas gdy w świecie zwierzęcym osobniki żeńskie unikają męskich, gdy są ciężarne, kobieta do obcowania zawsze czuje się gotowa (podobnie zachowuje się pod tym względem kura).

¹ Mamy tu do czynienia z przesądem.

² Zob. Galena, *O nasieniu* 15.

³ Mechanizm aktu poczęcia i embriologia były najslabszymi punktami nauki Galena, którą tu i gdzie indziej Nemejusz zreferował.

Kobietę jednak stać jest na swobodne powzięcie decyzji tak przy różnych innych rzeczach, jak i gdy idzie o spółkowanie przy brzemienności. Natomiast u bezrozumnych stworzeń spółkowanie to i jego pora regulowane są tylko przez Naturę.

Rozdział dwudziesty szósty

INNY PODZIAŁ WŁADZ ZAWIADUJĄCYCH ŻYCIEM
ŻYWYCH JESTESTW

43. Niektórzy władze zawiadujące życiem żywych jestestw dzielą w inny sposób i przyjmują, że jedne są władzami duszy, inne zaś władzami witalnymi. Z nich te, które określają jako władze duszy, to władze zależne od naszej woli, a mimowolne — otrzymują miano fizycznych, względnie witalnych. Władze duszy dzielą oni z kolei na te, które zawiadują impulsami i te, które zawiadują percepcją. Przyjmują przy tym istnienie trzech rodzajów impulsów: po pierwsze, impulsów tyczących się przechodzenia z miejsca na miejsce, względnie ruchu całego ciała, po drugie, impulsów tyczących się wydawania głosu, po trzecie, impulsów tyczących się oddychania. Od nas zależy, czy czynności te wykonujemy, czy od nich się wstrzymujemy.¹ Natomiast przebieg tego, co podpada pod władze fizyczne i witalne, od rozeznania naszego nie zależy, lecz odbywa się bez względu na to, czy tego sobie życzymy, czy nie. Żywienie się, wzrost i formowanie nasienia — to przykłady władz fizycznych, a bicie pulsu — to przykład władzy witalnej. O organach tych i innych mimowolnych czynności była już mowa powyżej. Pora obecnie, byśmy się zajęli impulsami zależnymi od naszej woli.

Rozdział dwudziesty siódmy

O ZALEŻNYCH OD NASZEJ WOLI IMPULSACH

Inicjowanie impulsów zależnych od woli zachodzi w mózgu i w rdzeniu pacierzowym będącym faktycznie częścią mózgu. Organy tych impulsów — to z mózgu i rdzenia wychodzące nerwy, wraz z więzadłami i mięskularni. Mięskulę składają się z mięsa, nerwowych

¹ Zdanie to jak i w ogóle cały ten paragraf toruje drogę do mającego w dalszych rozdziałach nastąpić wywodu o działaniach zamierzonych i wolnej woli.

włókien i przeplatających te nerwowe włókna ścięgien. Stąd niektórzy przypisali ścięgnom zdolność czucia: ze względu na wrażliwość obecną w splecionych z nimi nerwach. Między ścięgnem a nerwem zachodzi jednak ta różnica, że każdy nerw ma w sobie czucie, jest okrągły, miękki i ma punkt wyjścia w mózgu. Ścięgno natomiast to coś twardego, przylegającego do kości i pozbawionego czucia.

Ręce — to organ, którym chwytamy rzeczy i który ze wszech miar przystosowany jest do uprawy sztuk. Jeśli odciąć komuś ręce lub choćby tylko amputować palce, będzie on niezdatny do uprawiania wszystkich prawie sztuk. Dlatego też Stwórca tylko człowieka wyposażył w ręce, biorąc przy tym pod uwagę jego rozumność i zdolność do uprawiania sztuk.¹ Nogi są organem ruchu, dzięki nim jesteśmy w stanie przenosić się z miejsca na miejsce. Człowiek — to jedyne jestestwo, które siedzi, i przy siedzeniu nie musi się na niczym opierać. Tylko bowiem człowiekowi dane jest zginać nogi dwukrotnie pod kątem prostym: pod biodrem i pod kolanami.² We wszystkich impulsach, w których zaangażowane są nerwy i mięśnie, zaangażowana jest też dusza, i ich dojście do skutku zależne jest od aktu woli.³ To samo dotyczy aktów percepcji i wydawania głosu.

Tak oto przedstawia się rozróżnienie, jakiego należy dokonać między świadomymi i czysto fizycznymi operacjami. Niemniej wypada podnieść, że Stwórca kierując się swą niezrównaną przezornością pospłatał czynności duchowe z naturalnymi i na odwrót — te ostatnie z poprzednimi. Weźmy na przykład pod uwagę oddawanie kału, czynność należąca do procesu wypróżniania i będącą aktem czysto fizycznym. Po to, byśmy kału nie oddawali jak popadnie, w nieodpowiednich miejscach, chwilach lub okolicznościach, odbytnica zaopatrzona została w pewne mięśnie: niejako zawiadującą wypróżnianiem się straż przyboczną! I tak coś, co jest operacją Natury, powiązane zostało z tym, co jest duchowe: w rezultacie jesteśmy w stanie wstrzymać się z wypróżnianiem, i to nawet na długo.

Miękkie nerwy czuciowe wychodzą z części środkowej i z przednich płatów mózgu, twardsze natomiast nerwy ruchowe biorą początek z tylnych płatów i stosu pacierzowego. Przy tym te, które od tego stosu się odgałęziają, okazują się twardsze, zwłaszcza te, które wychodzą z jego bazy. I im dalej od mózgu leży ten stos pa-

¹ Chwałą ręki jako szczególnego daru Stwórcy był Posydonius,

² Pisze o tym Galen w *O użytku z części dala* III 3.

³ Kolejne miejsce, w którym Nemezjusz zapożyczył się u Galena.

cierzowy, tym jest twardszy, tak on sam, jak i wyrastające zeń nerwy.⁴

Tak jak parzystość zachodzi w organach zmysłowych, tak i nerwy

wyrastają parzyście. Każdy krąg stosu pacierzowego wypuszcza parę nerwów, z których jedna biegnie w prawą, a druga w lewą stronę ciała. W niemal całym bowiem naszym ciele mamy do czynienia z symetrycznością podwójną: prawą i lewą. Tak jest zarówno z nogami i rękoma i tym, co leży po prawej lub lewej stronie ciała, jak i z organami zmysłów.

Rozdział dwudziesty ósmy

O ODDYCHANIU

44. Także i oddychanie jest procesem, w który zaangażowana zostaje dusza. Wszak to mięśnie rozciągają klatkę piersiową, która okazuje się głównym organem procesu oddychania. I na udział duszy jakże wyraźnie wskazuje zadyszany oddech występujący w momentach, gdy odczuwa się wielką przykrość. Co więcej, w mocy naszej leży regulowanie oddechu tak, jak tego potrzebujemy. Każdy bowiem ból, czy to w organach oddychania, czy też w takich ruchach w tychże zaangażowanych częściach ciała jak brzuszna przepona, wątroba, śledziona, żołądek i jelita, przyprawia nas o oddechy krótkie i szybkie: krótkie, by więcej niż potrzeba nie była przyciskana boląca część, lecz za to szybkie tak, by częstotliwość zrekompensowała ich słabość. Także i wówczas przecież, gdy zaboli nas noga, stawiamy małe kroki, i wyciągnąć stąd można wniosek, że jak chodzenie jest czymś, w co uwikłana jest dusza, zupełnie tak samo jest z oddychaniem. Lecz podczas gdy bardzo długo można żyć pozostając nieruchomym i nie chodząc, wykluczone jest wstrzymać się od oddechu choćby na jedną dziesiątą część godziny. Zdużona wtedy bowiem zostaje będąca w nas żywotna gorącość i niezwłocznie następuje śmierć (także jeśli przykryć pozbawionym otworów naczyniem płomień, zaraz zadusi się on własnym dymem!). Ze względu na to, że oddychanie jest czymś absolutnie koniecznym, dusza nie przestaje zawiadywać tym procesem nawet wówczas, gdy śpimy: wie, że choć na krótko przyszloby oddychania zaniechać, zaraz nastąpiłby zgon. Jest to jeden jeszcze przykład na to, jak bardzo działanie duszy związane jest z aktywnością Natury. Siłą pędną

⁴ Takiemu właśnie błędnemu sądowi hołdował Galen.

oddychania okazuje się właśnie dusza i używa przy tym jako swego fizycznego organu będącej w ustawicznym ruchu tętnicy, tętnicy tak jak wszystkie inne nigdy nie zaprzestającej swej pracy.¹ Tych, co tego procesu nie rozumieją, jest jednak wielu i dlatego mniemają oni, że oddychanie to funkcja czysto naturalna.

Z trzech przyczyn procesu oddychania pierwszą jest to, że jest ono nam potrzebne, drugą — że mamy doń dyspozycję i trzecią — że dane są nam odpowiednie organy. Potrzeba oddychania jest dwójaka: musimy podtrzymywać naszą naturalną gorącość i musimy karmić naszego psychicznego ducha.² Utrzymaniu naturalnej gorącości ciała służy zarówno wdychanie, jak i wydechy, i o ile wdechy orzeźwiają żywotną gorącość, wydechy wydobywają na zewnątrz nieczystości serca³. Co się zaś tyczy karmienia ducha psychicznego, odbywa się ono przez sam fakt oddychania: dzięki duszy wprowadzona zostaje porcja powietrza do serca w momencie, gdy się ono rozciąga. To dusza bowiem za pomocą mięśni wprawia w ruch organy oddychania: najpierw klatkę piersiową, która ze swej strony wprawia w ruch płuca i będące dodatkowym składnikiem płuc przewody oskrzelowe. Chrzątkowata część tchawicy to organ głosu. Błoniaste osłonki tchawicy są organami oddychania, natomiast sama tchawica to wspólny organ tak głosu jak i oddychania.⁴

Gdy idzie o płuca, to mają one budowę złożoną, na którą składają się cztery różne organy: tchawica wraz z przewodami oskrzelowymi, tętnica, żyła, ciało pienne (ciało to m.in. pełni jakby rolę wyściółki wypełniającej przestrzeń między przewodem oskrzelowym, tętnicą i żyłą, a także służy jako więzadło). Płucne ciało pienne trawi dochodzące doń powietrze, całkiem tak samo jak wątroba trawi z żołądka przychodzące humory. I stąd, jak wątroba swoimi włóknami owija potrzebujący ciepła żołądek, tak i płuca otaczają serce, które potrzebuje odbywającego się przez oddychanie chłodzenia. Bezpośrednio do tchawicy przylega składające się z trzech wielkich chrzątkowych konstrukcji gardło, z gardłem zaś łączą się najpierw usta, potem przewody nosowe, którymi z zewnątrz wdychamy powietrze. Wdychane w ten sposób powietrze przech-

¹ Z tego, że oddychanie nie jest procesem automatycznym, zdawał już sobie sprawę Arystoteles i czytamy o tym u Galena.

² Rzuca się w oczy, że pojęciu „ducha psychicznego” (*psychikon pneuma*) nadany tu zostaje inny sens niż tam, gdzie mowa jest o jego rozchodzeniu się po nerwach.

³ Zob. Arystoteles *De spiritu* 6 i Platona *Timaios* 70.

⁴ Obserwacja, którą Nemezjusz tu się z czytelnikami dzieli, jest jak najbardziej trafna. Zob. Arystoteles *De spiritu* 11 i *De partibus animalium* III 3.

dzi przez pełniącą rolę sita porowatą kość, kość zapobiegającą urażeniu mózgu, w razie jeśli powietrze jest bardzo ostre.⁵ Tak to Stwórca podobało się zrobić z nosa organ i oddychania, i powonienia, tak jak język powołał do tego, by był jednocześnie i organem głosu, i smaku, i tym, czym się posługujemy przy żuciu. Okazuje się zatem, że istotne człony i organy ciała dzielą z władzami duszy odpowiedzialność za naszą egzystencję. Na pewno to samo odnieść można i do tych z nich, o których ewentualnie zapomnieliśmy powiedzieć.

45. Stwierdziliśmy powyżej⁶, że wszystko, co istnieje, istnieje bądź ze względu na siebie, bądź egzystuje po części ze względu na nie samo, a po części ze względu na inne rzeczy, następnie bądź istnieje w całości ze względu na coś innego, bądź wreszcie w grę wchodzi rzecz o egzystencji czysto incydentalnej. Ta klasyfikacja stosuje się również do poszczególnych członów ciała w każdym żywym jestestwie. I tak ze względu na nie same egzystują te wszystkie organy, o których powiedzieliśmy, że służą centrom kontrolnym żywego organizmu. Zwie się je organami naturalnymi w takim szczególnym tego słowa sensie, i odpowiednio do tego — podobnie jak kości — są one tym, co po poczęciu formuje się bezpośrednio z nasienia.⁷ Natomiast żółta żółć to coś takiego, co egzystuje tak ze względu na nią samą, jak i ze względu na coś innego. Bierze wszak udział w trawieniu i pobudza wydalanie, i ze względu na te funkcje okazuje się niejako czymś analogicznym do tych części ciała, które partycypują w procesie żywienia. Atoli funkcje jej na tym się nie kończą, gdyż — podobnie jak i duch żywotny⁸ — przyczynia się do podtrzymania ciepłoty ciała. I dlatego wolno przyjąć, że egzystuje także ze względu na samą siebie, choć to, że czyści krew, jest racją, by zaliczyć ją do tego, co istnieje ze względu na coś innego.

Niemalý udział w procesie trawienia ma ponadto śledziona. Wszak wobec tego, że jest z natury kwaśna i że nadmiar swej czarnej żółci wyładowuje do żołądka⁹, żołądek ten jakby ściąga i pobudza do trawienia. Czyści też wątrobę i z tego tytułu zdaje się być ponie-

⁵ Starożytna medycyna rozpatrywała działanie mózgu w podobnych kategoriach jak działanie serca i wychodziła z założenia, że mózg chłodzony jest przez powietrze. O porowatej kości ponad nosem pisał Arystoteles *De partibus animalium* II 10.

⁶ Zob. § 8.

⁷ Por. Galen, *O użytku z części ciała* XV 6.

⁸ W oryginale *drotike dynamis*, czyli dosłownie „moc żywotna”. Było to pojęcie wprowadzone do filozofii greckiej przez Posydoniusa.

⁹ Twierdzenie błędne, bo śledziona jak wiadomo nie ma ujścia do żołądka.

kąd powołana do bytu ze względu na krew. Inny, czyszczący krew organ to nerki, te nerki, które grają poważną rolę przy wzniesieniu seksualnego pożądania. Te żyły bowiem, o których powiedzieliśmy, że wchodzi do jąder¹⁰, przechodząc przez nerki czerpią z nich pewną podniecającą energię (jest to energia podobna do tej, co — w razie gdy znajdzie się pod skórą — powoduje swędzenie). A ponieważ mięso jąder okazuje się delikatniejsze od skóry, pobudzenie przez tę energię wywołuje niepohamowaną żądzę wydania nasienia. Tak więc wszystkie dopiero co wymienione części ciała w pewnym zakresie egzystują ze względu na nie same, a w pewnym zakresie ze względu na inne części.

Gdy natomiast idzie o gruczoły¹¹ i mięso, egzystują one wyłącznie ze względu na inne części ciała. Chodzi o to, że gruczoły są tarczą krwionośnych naczyń, które — w razie gdyby ich brakło — uległyby zerwaniu w rezultacie gwałtownych ruchów krwi. Mięso zaś to coś w rodzaju pokrycia pozostałych członów ciała: w lecie przez wydzielanie wewnętrznej wilgoci służy chłodzeniu, a w zimie pełni rolę wełnianej tkaniny. Skóra ze swej strony to powłoka tak mięsistych jak i wszystkich innych wewnętrznych części ciała. Natura jej jest ta sama co i mięsa, tyle że z powodu kontaktu z powietrzem i w ogóle z otoczeniem jest stwardniała. Kości wreszcie, a zwłaszcza stos pacierzowy, to podpora całego żywego organizmu.

Paznokcie u wszystkich wyposażonych w nie stworzeń służą do drapania, a poza tym ich zastosowanie jest u jednych takie, u innych inne. Dla wielu zwierząt, na przykład tych z zakrzywionymi pazurami, jest to narzędzie walki. U innych, jak w przypadku koni i stworzeń mających kopyta, są one zarówno narzędziem walki jak i pancerzem. Gdy idzie o nas, ludzi, paznokcie służą nie tylko do drapania i łagodzenia podrażnienia skóry, lecz także do chwytania lekkich i drobnych przedmiotów. W samej rzeczy jesteśmy jednak w stanie unosić w paznokciach takie przedmioty, podtrzymując je przy tym czubkami palców.¹² Włosy u żywych stworzeń rosną wszędzie, gdzie popadnie, źródłem bowiem ich powstawania jest krzepnięcie tu i tam wydobywających się z ciała dymnych waporów.¹³

¹⁰ Znów twierdzenie nie odpowiadające rzeczywistości, asumpt do którego dał fakt pewnej korelacji między żyłą jądrową i żyłą nerkową.

¹¹ Z funkcji gruczołów medycyna zdała sobie sprawę dopiero w czasach nowożytnych.

¹² Zob. Galena *O użytku części ciała* I 7.

¹³ To, co Nemezjusz mówi o genezie włosów, nie pochodzi od Galena i odbiega także od tego, co o tym czytamy w Platona *Timaiosie* i u Arystotelesa.

Stwórca nie życzył sobie jednak, by nawet i włos był całkiem bezużyteczny, i dlatego — mimo że rosną gdzie popadnie — służą i jako przykrycie, i jako ozdoba. Jako przykrycie kozom i owcom, a jako ozdoba ludziom. Bywają też stworzenia, na przykład lew, u których pełnią one rolę i przykrycia, i ozdoby.

Rozdział dwudziesty dziewiąty

O AKTACH SPONTANICZNYCH I MIMOWOLNYCH

46. Wobec tego, że już wiele razy robiliśmy aluzje do spontaniczności i mimowolności ludzkich postępów, wypada, byśmy obecnie dokładniej się tym zajęli, bo w przeciwnym razie nigdy spraw tych dobrze nie zrozumiemy. Każdy, kto o spontanicznych i mimowolnych aktach chce rozprawić, przede wszystkim wyłożyć musi kryteria i prawa pozwalające orzec, czy dany konkretny akt zdziałany był spontanicznie, czy mimowolnie.¹ Otóż jak wszystko, cokolwiek odbywa się spontanicznie, wciela się w jakiś akt, tak i niczego nie uznamy za rzecz dokonaną mimowolnie, co nie jest wcielone w jakiś akt. Nieco dalej zostanie to przez nas udowodnione. Niektórzy nawet stoją na stanowisku, że o prawdziwej mimowolności mowa być może tylko wtedy, gdy zachodzi jakieś działanie, i nie wystarcza do tego przyjęcie biernej postawy.² Dlatego konieczne jest, byśmy przede wszystkim przedstawili definicję aktu. Zdefiniujemy akt jako coś, co racjonalnie jest zdziałane. Każdy akt to przy tym coś, co pociąga za sobą pochwałę lub naganę, a ponadto jedne z aktów wywołują przyjemność, a inne przykrość. Dochodzi do tego to, że jedne z dokonywanych przez siebie aktów ich autorzy dobrowolnie sobie dobierają, a innych się wystrzegają. I gdy idzie o te dobrowolnie dobierane, niektóre dobierają w dowolnym czasie, inne tylko przy odpowiednich okazjach (to samo dotyczy też zresztą rzeczy, których się ludzie nie wystrzegają). Inny doniosły moment stanowi wreszcie to, że jedne akty spotykają się z pobłażaniem, inne przyjmowane z najwyższą niechęcią i bywają karane.

Tak więc kryteria pozwalające uznać jakiś akt za spontaniczny są następujące: dokonanie jego nieuchronnie pociąga za sobą bądź pochwałę, bądź nagrodę, zdziałany on zostaje z przyjemnością i w

¹ Tu i gdzie indziej w niniejszym rozdziale Nemezjusz okazuje się uczniem Arystotelesa, który zagadnieniem spontaniczności i mimowolności ludzkich czynów zajął się w III księdze *Etyki Nikomachejskiej*.

² Tak więc odruchowych poruszeń ciała nie zalicza się do aktów.

jego przypadku chodzi o coś, co niektórzy ludzie robią albo w czasie dowolnym, albo w pewnym czasie określonym. Jeśli natomiast jakiś akt ma być uznany za mimowolny, musi się spotykać z pobłażaniem, i nie może być wynikiem wolnego⁷ wyboru lecz czymś, co się przyjmuje z pewną przykrością. Kierując się tymi ustaleniami najpierw powiemy o aktach mimowolnych.

Rozdział trzydziesty

O AKTACH MIMOWOLNYCH

Akty mimowolne to te, które albo dzieją się pod przymusem, albo zdziałane były nieświadomie. W przypadku pierwszym inicjacja czynu leży poza ich autorem, albowiem to, co daje doń powód okazuje się czymś mu obcym. Tak więc istotny moment w zdefiniowaniu pod przymusem dziejącego się mimowolnego aktu stanowi to, że inicjacja leży poza jego autorem i że ten, kto zostaje zmuszony, nie wnosi ze swej strony żadnego własnego impulsu (źródło zatem impulsu to tyle co sprawcza przyczyna danego aktu). Istota sprawy polega na tym, czy akty mimowolne okazują się czymś podobnym do wyrzucenia przez żeglarzy za burtę dobytku, gdy grozi sztorm, albo dopuszczenia się występnego czynu ze względu na przyjaciół lub dla dobra ojczyzny. Odpowiadamy na to, że powyższe działania zaliczają się raczej do aktów spontanicznych, a nie mimowolnych. Albowiem dla definicji mimowolnego aktu zasadnicze zgoła jest to, czy osoba zmuszona do czynu ze swej strony nie wnosi żadnego impulsu. A przy wspomnianych działaniach ich bohaterzy dobrowolnie wprawili przeciw w ruch swe członki i wyrzucili ładunek w morze. I nic innego nie zachodzi wtedy, gdy ktoś ze względu na większe dobro godzi się cierpieć zniewagę lub jakiś ciężki los: tak jak Zeno, który gotów był raczej odgryźć sobie język i rzucić go w twarz tyranowi Dionizjuszowi, a nie ujawnił mu tajemnic, albo jak filozof Anaksarchus, który wolał dać się tyranowi Nikokreonowi zatłuc na śmierć niż zdradzić przyjaciół.¹ W ogóle nie może być mowy o mimowolności, gdy kto lękając się zła większego wybiera zło mniejsze, albo w nadziei na dobro większe przyjmuje dobro mniejsze, którego inaczej nie byłby w stanie osiągnąć. To bowiem,

¹ Przytoczona tu przez Nemezjusza legendarna historia o Zenonie i Anaksarchu pochodzi z Diogenesa Laertiosa *Żywotów sofistów* [?]. Powołał się także na nią Klemens z Aleksandrii i Orygenes.

co robi, robi dobrowolnie i z własnego wyboru. I gdy do dokonania tych czynów dochodzi, okazuje się, że chodzi o czyny umyślne, choć nie całkiem takie, jak ich autor by sobie życzył. Tak więc mamy przy nich do czynienia ze zmieszaniem mimowolności i dobrowolności. Gdy wziąć je jako takie, są one mimowolne, ale rozpatrywane na tle okoliczności — są dobrowolne, gdyż w razie gdyby odnośne okoliczności nie zaistniały, nikt na nie by się nie zdecydował. Mimo wszystko jednak pochwały i nagany, jakie pod adresem tych czynów się kieruje, wskazują na ich dobrowolność. Nikt wszak ze słowem pochwały czy nagany nie chciałby występować, gdyby chodziło o akty mimowolne.

Nie jest łatwo rozstrzygnąć, jaki sposób postępowania uznać wypada za bardziej wskazany. W większości przypadków — tak jak to zrobiła Zuzanna² i Józef — wybrać należy raczej to, co bolesne a stronić od hańby. Czy jednak zawsze? Orygenes na pewno wszak głęboko upadł, gdy nie chcąc, by ciało jego wydane było na pohańbienie Etiptom, zapalił kadzidło bożkom.³ Jakże trudno jest cokolwiek zdecydować, gdy kto znajduje się w podobnym położeniu! A jeszcze trudniejsze niż decydowanie jest wytrwanie przy tym, co się postanowiło! Ciężkie bowiem dopusty losu nie wtedy są najstraszniejsze, gdy na nie czekamy, ale wtedy, gdy faktycznie na nas spadają, i zdarza się, że od tego, co z góry zdecydowaliśmy, odstępujemy, gdy przychodzi stawić czoło złu. Doświadczył tego niejeden wyznawca: z początku niezłomny, w rozstrzygającej chwili nie był w stanie wytrzymać tej próby.

I mek nikt nie sądzi, że dlatego, iż czyjaś lubieżna żądza czy też gniew wynikają z zewnętrznych pobudek, w grę wchodzi wykroczenia mimowolne. To prawda, że wdzięki nierządnicy były tym, co pobudziło patrzącego na nie do lubieżności, a dający do zaczepki powód człowiek był tym kimś, kto wywołał czyjś gniew. Ale choć poruszenia powyższe miały przyczynę na zewnątrz podmiotu, to jednak czynów, o których jest mowa, podmiot dokonał sam i swoimi własnymi członkami ciała. Pod definicję mimowolnych czynów nie podpadają przypadki, gdy ktoś folguje bodźcowi do występku, jaki przychodzi z zewnątrz. Ci, co sobie na to pozwalają, na pewno zasługują na nagane za to, że nie przeciwstawiają się złej pokusie. Że w powyższych przypadkach mamy do czynienia z aktami dobro-

² Zob. Dn 13, 23 i Rdz 39, 12.

³ Autor nasz powtórzył tu zniesławiającą Orygenesowi historię, jaką czytamy u Epifanusa w *Panarianie (Księga wszystkich herezji)*. Wedle tego, co w drugiej księdze tego dzieła Epifaniusz pisze, prześladowcy mieli jakoby dać Orygenesowi możliwość wyboru albo, że zapali kadzidło bożkom, albo że będzie wydany na pohańbienie.

wolnymi, świadczy ponadto znajdująca w nich przyjemność. A przecież wykazane przez nas zostało, że to, co dzieje się mimowolnie, zawsze jest dla podmiotu przykre.

Tyle o mimowolności w przypadkach, gdy podmiot działa pod przymusem. Pozostaje, byśmy rozpatrzyli akty mimowolne z tej racji, że podmiot nie wie, co czyni.

Rozdział trzydziesty pierwszy

O TYCH MIMOWOLNYCH AKTACH, KTÓRE WYNIKAJĄ Z NIEWIEDZY

47. Bywa, że robimy coś nieświadomi, iż potem będziemy z tego zadowoleni: na przykład gdy kto niechcący zabił nieprzyjaciela i potem cieszy się z jego śmierci. Takiego i temu podobnych aktów nie zalicza się do spontanicznych, a z drugiej strony nie można ich też określić jako mimowolne. Są też rzeczy, które robimy nieświadomie, a następnie bolejemy z ich powodu: zakwalifikowano te akty jako mimowolne na tej zasadzie, że chodzi o coś, czego dokonanie pociąga za sobą żal. Tak więc mamy dwie kategorie rzeczy dokonywanych przez nieświadomość: jedne, przy których rezultat nie był zamierzony, i drugie, przy których okazuje się on czymś niepożądanym. Obecnie zamiarem naszym jest mówić o aktach, przy których rezultat jest czynnikiem niepożądanym. Te z nich bowiem, przy których rezultat jest czynnikiem jedynie niezamierzonym, zdają się raczej zbliżać do aktów dobrowolnych, jako że ich natura jest pośrednia: zaczynają się jako coś niezamierzonego i mimowolnego, a kończą jako akt dobrowolny. To, co niezamierzone, dopiero w ostatecznym efekcie odpowiada naszej woli. Dlatego mimowolne akty bywają definiowane tak: to coś takiego, co po pierwsze było niezamierzone, a po drugie pociągnęło także za sobą przykrość i żal.

Poza tym co innego jest uczynić coś skutkiem nieświadomości, a co innego uczynić coś na skutek niewiedzy. Jeśli bowiem racja naszej niewiedzy jest czymś od nas zależnym, jest prawdą, że nie wiemy, co czynimy, ale nie dzieje się to przez nieświadomość. Na przykład ktoś popełnił jakiś zły czyn po pijanemu lub w gniewie. Wtedy w jednym przypadku pijaństwo, a w innym gniew odpowiedzialny się okazał za to, co ów człowiek zrobił, a jednak to, co zrobił, zrobił dobrowolnie. W mocy jego leżało przecież nie być pijanym, a zatem spadała na tego człowieka wina za to, że nie wiedział, co robił. O czy-

nach tego rodzaju powiada się, że zdziałane zostały niechcący i kwalifikuje się je nie jako mimowolne, lecz jako dobrowolne. I dlatego ci, co je popełniają, spotykają się z naganą. O ile przecież ów człowiek nie byłby się oddał pijaństwu, nie popełniłby tego, co popełnił. Oddanie się pijaństwu było z jego strony czymś jak najbardziej dobrowolnym.

O czynach popełnionych nieświadomie mowa być może tylko i jedynie w tych przypadkach, gdy niewiedza nie została zawiniona, na przykład w takim przypadku, gdy jakiś człowiek strzela do strzelnicy i jego strzała trafia w przypadkiem obok tej strzelnicy przechodzącego jego ojca. Ilekroć czyjaś ignorancja jest ignorancją zawinioną, nie może być mowy o tym, że pada się ofiarą aktu mimowolnego. A nagana odnosi się tylko do aktów dobrowolnych. Na pewno zatem w grę nie wchodzi ignorancja mimowolna, gdy okazuje się, że ktoś nie zna pojęć ogólnych¹ lub nie wie o czymś, co leży w jego mocy; zachodzić ona może tylko przy niewiedzy o jakichś faktach szczegółowych. Tego czy innego pojedynczego faktu całkiem niechcący możemy być nieświadomi, lecz gdy nie wiemy o ogólnej jakiejś rzeczy, nie może to być z naszej strony czymś mimowolnym.

Po zdefiniowaniu mimowolności pora, byśmy powiedzieli, co mamy na myśli, gdy mówimy o faktach, względnie okolicznościach szczegółowych.² Otóż w kontekście naszych rozważań pod pojęcie faktów szczegółowych podpada, co następuje: kim jest osoba występująca z danym aktem, kogo ten jej akt dotyczy, jaki to jest akt, po co, gdzie, kiedy i jak jest dokonywany. Innymi słowy chodzi o charakter autora czynu, istotę dokonywanego przezeń aktu, środki, jakimi się posługuje, miejsce, czas, sposób i przyczynę. Charakter może być czymś bardzo istotnym i w grę wejść może zarówno charakter autora danego czynu, jak i ofiary tego czynu (na przykład gdy okazuje się ona ojcem tego kogoś, kto ją bezwiednie zabił). Istota aktu to to, co faktycznie się dzieje: na przykład to, że ktoś został oślepiony, mimo że zamierzone było wymierzyć mu tylko policzek. Na to, co w kontekście naszych rozważań rozumiemy przez środki do dokonywania czegoś, wskazuje przykład człowieka, który wyrzucił coś, co uważał za kawałek pumeksu, a .co faktycznie

¹ Pojęcie ogólne (*universale*) wedle definicji Arystotelesa jest tym, co w sposób naturalny orzekać można o wielu rzeczach". Nemezjusz stoi na stanowisku, że w przypadku tego, co ogólne, nie zawiniona ignorancja nie może wchodzić w rachubę.

² W oryginale aluzja do nauczycieli retoryki i jednego z retorycznych terminów.

było kawałkiem skały. Miejsce wejść może w grę na przykład jako zakręt w wąskim przejściu, gdzie ktoś natrafia na kogoś, o czym najdejszcieu nic nie wiedział. Ilustracją czynnika czasu może być pora nocna, podczas której ktoś zabija przyjaciela, w przekonaniu że ma do czynienia z wrogiem. Ilustrację czynnika sposobu mieć możemy w lekkim i bynajmniej nie gwałtownym ciosie, który jednak kogoś uśmierca. Gdy idzie o czynnik przyczyny, zilustrować go może przykład śmierci pacjenta po podaniu lekarstwa, które dla innych jest zbawienne, a dla jednego określonego człowieka okazuje się trucizną. Oczywiście jest niepodobieństwem być nieświadomym wszystkich wyliczonych powyżej krytycznych okoliczności, ale każdemu przydarzyć się może, że nie wie o wielu z nich lub nie wie o najbardziej doniosłych i czyni coś przez ignorancję. Jako coś najbardziej doniosłego rozumiemy tu cel, w imię którego jakieś działanie jest podejmowane, i tego działania skutek.

Rozdział trzydziesty drugi O AKTACH DOBROWOLNYCH

48. Stwierdziliśmy, że są dwa rodzaje mimowolnych aktów: jedne dziejące się w warunkach niewiedzy i drugie pod przymusem. Ich przeciwieństwo to akty dobrowolne, akty ani nie zdziałane pod przymusem, ani nie mające przyczyny w niewiedzy. Wyjaśnijmy, że działanie nie odbywające się pod przymusem to takie, którego źródło leży w nas samych, a niewiedza nie wchodzi w grę wtedy, gdy nie ma takiej czy to bezpośrednio czy pośrednio na czyn wpływającej okoliczności, o której byśmy nie wiedzieli. Wziąwszy pod uwagę obydwie te czynniki, akt dobrowolny zdefiniowaliśmy jako taki, którego źródło leży w jego autorze, autorze świadomym wszystkich odnoszących się do tego aktu okoliczności.

Kolejną kwestią jest to, czy takie naturalne funkcje jak trawienie lub wzrost zaliczają się do aktów dobrowolnych. Odpowiadamy, że na pewno nie są to ani dobrowolne, ani mimowolne akty, jako że u podstaw tego, co dobrowolnie czy mimowolnie się dzieje, leży nasza moc dokonania wyboru. A przy takich rzeczach jak trawienie lub wzrost żadnej mocy wyboru nie ma. I zatem jakkolwiek bynajmniej nie jesteśmy nieświadomi, w jaki sposób procesy te dochodzą do skutku, jednak ponieważ na przebieg ich nie mamy wpływu, nie możemy ich nazwać ani dobrowolnymi, ani mimowolnymi. Wykazaliśmy powyżej, że czyny wynikłe z gniewu lub żądzy zali-

czają się do kategorii dobrowolnych. Wszak jeśli dają powód do czegoś dobrego, chwali się je, a w przeciwnym przypadku występuje się z naganą. Co więcej, są one w stanie wywoływać zadowolenie lub niezadowolenie, i ich przyczyna sprawcza leży w nas samych. Od działającego podmiotu zależy przecież, czy pozwoli się porwać namiętnościom, czy też nad nimi zapanuje.

Gdyby to, co dopiero co powiedzieliśmy, było nieprawdą i powyższe działania kwalifikowały się jako mimowolne, nigdy o żadnej bestii, ani o dziecku nie można byłoby rzec, że robią coś spontanicznie. A to jest absurd. Widzimy przecież, jak ochoczo i bez żadnego przynaglenia podbiegają bestie do pożywienia. Podbiegają z własnego impulsu i zorientowane są, o co chodzi. O pożywieniu wiedzą wszystko, co potrzeba i gdy tylko je ujrzą, są uszczęśliwione i spieszą doń jako do czegoś sobie dobrze znanego. I jasne jest, że odczuwają przykrość, gdy tego pożywienia nie ma.

Z powodzeniem zatem za kryterium dobrowolności uznać można przyjemność, gdy osiąga się to, czego sobie życzymy, a przykrość w razie zawodu, i stąd jasne jest, że działający w stanie żądy lub gniewu działają dobrowolnie. Nawet bowiem i gniew daje pewną sobie właściwą przyjemność. Gdyby było inaczej i gdyby czynów dokonanych w gniewie lub żądy nie można było zakwalifikować jako dobrowolne, pod znakiem zapytania postawione byłyby cnoty etyczne¹, jako że do ich istoty należy zachowanie w namiętnościach miary. Ponadto w razie przyjęcia, że namiętności to coś mimowolnego, to samo dotyczyć będzie odpowiadającego im cnotliwego działania. Czyny cnotliwe w swej istocie to wszak nic innego jak namiętności w stanie pewnego zrównoważenia.

Aktu zdziałanego, takiego, do którego impuls wyszedł z nas samych i przy dokonywaniu którego znane są okoliczności, nikt nie nazwie mimowolnym. Udowodnione przez nas zostało, że ilekroć akt ma źródło w nas samych, akt ten jest aktem dobrowolnym. Lecz ponieważ raz po raz napomykaliśmy o wolnym wyborze, wyborze, który Grecy zwą *proairesis*, i o tym, że coś leży w naszej mocy lub nie, także i istotą tego wolnego wyboru wypada, się zająć.

¹ Tu i w całym swym wywodzie o istocie aktów moralnych Nemezjusz rozumuje kategoriami Arystotelesowskimi. Zob. *Etyka Nikomachejska* II 6—8.

Rozdział trzydziesty trzeci

O AKCIE WYBORU

49. Cóż to takiego jest zatem akt wyboru? Czy jest to może coś równoznacznego z aktem dobrowolnym, jako że wszystko, co dzia-
łane jest z wolnego wyboru, dzia-łane jest spontanicznie? Odpo-
wiadamy na to negatywnie: terminy te nie są zamienne i zakres
pojęcia „to co spontaniczne” okazuje się szerszy. Albowiem każdy
wolny wybór jest spontaniczny, ale nie wszystko co spontaniczne,
dzia-łane jest przez wolny wybór. Na przykład dzieci i zwierzęta
robią pewne rzeczy dobrowolnie, ale na pewno bez rozwagi i wyboru.
Wszystko, co robimy w stanie gniewu, bez premedytacji, robimy
na pewno dobrowolnie, ale nie implikuje to jeszcze aktu wyboru.
Albo też — że weźmiemy inny przykład — raptem zjawił się u nas
ktoś z przyjaciół. Jesteśmy bardzo radzi z tego, że go widzimy,
ale nie znaczy to, że przyjście przyjaciela nastąpiło przez akt nasze-
go wyboru. Kiedy indziej znowu widzimy, że komuś przydarza się,
iż znalazł skarb. Znalezienie go poczytuje on za błogosławieństwo,
ale bynajmniej nie przypisze tego, co się wydarzyło, aktowi swego
wyboru. Ze wszystkich tych przykładów wyprowadzić możemy wnio-
sek, że działanie dobrowolne nie jest tym samym, co akt wyboru.
I zatem czyż może być, by wybieranie było też tym samym, co ży-
czenie sobie czegoś? Także i na to pytanie odpowiedź nasza będzie
negatywna. Można przecież wyróżnić trzy rodzaje życzeń: żądze,
gniew i zwyczajne chcenie czegoś. A jest jasne, że ani gniew, ani żą-
dza nie są aktami wyboru i przekonujemy się o tym z faktu, że o
ile żądze i gniew dzielą ludzie z bezrozumnymi zwierzętami, nie
dzielą z nimi władzy wyboru. Jeśli wszak gniew i żądza są nam z ni-
mi wspólne, a różnymi się od nich, gdy przychodzi do wyboru,
jest jasne, że władza wyboru jest czym innym, a czym innym jest
gniew i żądza. O tym samym poucza nas przykład człowieka nie-
opanowanego, człowieka działającego pod wpływem pożądania,
a nie z tytułu jakiegoś aktu wyboru. U kogoś takiego wspólny wybór
jest zawsze w stanie wojny z żądzą, a to nigdy nie mogłoby się zda-
rzyć, o ile by wolny wybór i żądza były tą samą rzeczą. I na odwrót,
gdy człowiek opanowany działa podług dokonanego przez siebie
wyboru, nigdy nie działa pod wpływem pożądania.

Ponadto chcenie czegoś bynajmniej nie jest tym samym, co wy-
branie czegoś. Łatwo jest się o tym przekonać, jeśli weźmiemy pod
uwagę, że nie wszystko to, czego ktoś chce, może być jego przed-
miotem wyboru. Ludzie powiadają, że chcą być zdrowi, ale nikt

nie powie, że zdrowie sobie wybrał. I nikt nie powie, że chcenie stania się bogatym jest tym samym, co wybór tego, by być bogatym. Słowo „chcenie” jest jak najbardziej na miejscu nawet wtedy, gdy tego, czego chcemy, nie można osiągnąć; natomiast słowo „wybór” użyte zostaje prawidłowo tylko wtedy, gdy osiągnięcie czegoś leży w naszej mocy. Nie ma niedorzeczności w powiedzeniu „chcę być nieśmiertelny”, nikt natomiast nie powie „wybieram to, by być nieśmiertelnym”. Albowiem chcenie odnosi się zawsze do jakiegoś celu, a gdy idzie o wybór, tyczy się on środków do tego celu wiodących: stosunek wzajemny tych pojęć jest taki, jak między chceniem czegoś i namyślaniem się, jak coś zdobyć. To bowiem, czego chcemy, to ostateczny rezultat, tym natomiast, nad czym się namyślamy, są do tego rezultatu wiodące środki. Okazuje się zatem, że przedmiotem naszego wyboru może być tylko to, do czego osiągnięcia czujemy się zdolni. Bywa natomiast, że chcemy tego, czego przeprowadzenie w naszej mocy nie leży: na przykład zwycięstwa dla pewnego określonego dowódcy.

Tak więc dostatecznie zostało przez nas wykazane, że akt wyboru różni się od gniewu i od pożądania, i od zwyczajnego chcenia jakiejś rzeczy. Z tych samych powodów oraz z niektórych innych jest też jasne, że nie jest on identyczny z przekonaniem. Po pierwsze dlatego, że przedmiotem przekonań są nie tylko te rzeczy, których jesteśmy w stanie dokonać, ale dotyczyć one też mogą wiecznych prawd. Po drugie ze względu na to, że podczas gdy dane przekonanie określić można jako prawdziwe lub fałszywe, tego samego nie da się odnieść do aktu wyboru. I po trzecie dlatego, że przekonanie mieć może odniesienie do tego, co ogólne, wybór natomiast tyczy się zawsze tego, co szczegółowe.

Synonimem aktu wyboru nie jest też namysł. Namysł bowiem to tyle, co wnikanie w sprawy, które ktoś czuje się w stanie przeprowadzić, i ciągle trwający proces myślenia o czymś. Wybór natomiast następuje dopiero wtedy, gdy decyzja jest już powzięta.

Teraz, gdy wiemy, czym akt wyboru nie jest, pora, byśmy powiedzieli, czym on jest. Otóż można go określić jako coś, w czym schodzi się planowanie, sąd i życzenie. Nie jest on ani czystym życzeniem, ani czystym sądem, ani nawet czystym planowaniem, ale kombinacją wszystkich tych trzech rzeczy. Winien być zdefiniowany na tej samej zasadzie, na jakiej powiadamy, że żywe stworzenie jest czymś, co składa się z duszy i ciała, i że nie stanowi tego stworzenia ani samo tylko ciało, ani sama tylko dusza, lecz ciało i dusza wzięte razem. Inaczej mówiąc akt wyboru to tyle, co pewien rodzaj planowania, planowania, po którym następuje namysł i który

wieńczy decyzja. Etymologia greckiego słowa *proairesis*² wskazuje nam jednak na to, że akt wyboru nigdy nie jest jakimś abstrakcyjnie pomyślanym chceniem czegoś, ale wyborem pewnych rzeczy z pominięciem innych. A nikt nie przedkłada jednej rzeczy nad drugą uprzednio się namyśliwszy, ani nie dokonuje wyboru bez wydania sądu. Ale ponieważ nie sposób wcielić w czyn każdą ewentualność, jaka wyda się dobrą, akt wyboru poprzedzony też być musi życzeniem. Koniec końcem wolno nam zatem wyciągnąć wniosek, że akt wyboru jest albo po namyśle powziętym życzeniem osiągnięcia jakiego celu, który nie wykracza poza nasze możliwości, albo namyślaniem się nad tym celem, namyślaniem, do którego dostarczyło bodźca życzenie. Przecież ilekroć dokonujemy wyboru, zawsze towarzyszy temu życzenie posiadania czegoś.

Lecz ponieważ wybór i plan dotyczą zawsze jednej i tej samej materii, wypada wyjaśnić, czego planowanie to dotyczy i nad czym się namyślamy.

Rozdział trzydziesty czwarty

JAKIE RZECZY SĄ PRZEDMIOTEM NAMYSŁU

50. Zanim będziemy próbowali wyjaśnić, jakie rzeczy są przedmiotem namysłu, dobrze będzie zdefiniować różnicę między namyślaniem się a badaniem. Albowiem namyślanie się nie jest tym samym co badanie, bez względu na to, że każdy, kto namyśla się, zawsze coś bada. Przedmiotem badania może być na przykład to, czy Słońce jest większe od Ziemi, i jako termin ogólniejszy zawiera ono w sobie namysł. W pewnym sensie każde namyślanie się jest badaniem, ale jak to zdążyliśmy stwierdzić, nie każde badanie jest namyślaniem się.

Czasem zamiast wyrażenia „namyślanie się” używamy słowa „rozważanie”. Na przykład mówi się „rozważam, czy jest pora, by wyruszyć na morze”, albo „rozważam matematyczne kwestie”. Często myślenie mać się, gdy przy używaniu takich terminów nie zachowuje się ostrożności i to, co synonimem nie jest, traktuje się jako synonim. Ale skoro różnica znaczenia między „rozważaniem” i „namyślaniem się” stała się jasna, spokojnie przystąpić możemy do kwestii, jakie rzeczy są przedmiotem namysłu.

Namyślamy się nad tym, co zależy od naszej woli i co jest wykonalne, a także nad tym, czego rezultat jest niepewny (chodzi o to,

² Greckie *proairesis* to tyle co przełożenie jednej rzeczy nad drugą.

że rzecz równie dobrze przybrać może taki lub całkiem inny obrót). że w grę wchodzi „rzeczy zależne od naszej woli”, powiadamy dlatego, że słowa „namyślać się” używa się tylko wtedy, gdy chodzi o nasze czyny, a czyny to coś., co zależy od naszej woli. Nie namyślamy się przecież ani nad zagadnieniami tak zwanej teoretycznej filozofii, ani nad istotą Bożą, ani nad tym, co dziać się musi, ani nad tym, co — tak jak obroty i wschody Słońca — odbywa się zawsze w jeden i ten sam sposób i powtarza w regularnych odstępach czasu. Nie namyślamy się również nad rzeczami, które choć nie muszą się z natury dziać w określony sposób, jednak są na ogół czymś stałym i powszechnym: takimi jak to, że ludzie sześćdziesięcioletni są przeważnie siwi, albo, że dwudziestoletni młodzieńcy mają meszek na podbródku. Ponadto nie namyślamy się nad tym, czego przebieg — tak jak w przypadku deszczu, posuchy lub burzy gradowej — bywa bądź taki, bądź owaki, ani nad tym, co wypada jak popadnie. Ze względu na te ostatnie właśnie rzeczy wprowadzone jest zastrzeżenie, że materia namysłu musi być czymś, co zależy od naszej woli i co leży w naszej mocy. Na przykład nikt nie będzie się namyślał nad najlepszym ustrojem państwowym dla ludzi w odległym jakimś kraju. Zresztą i to, co zależy od naszej woli lub pozostaje w zakresie naszej mocy niekoniecznie nadaje się zaraz na przedmiot namysłu. Spełniony być musi ponadto ten warunek, że jest czymś niepewnym, jaki dana rzecz przybierze obrót. O ile bowiem to, jaki jakaś rzecz przybierze obrót, jest czymś oczywistym, sprawa przestaje być przedmiotem namysłu. Poza tym nie namyślamy się jeszcze i nad tym, co odnosi się do praktykowania umiejętności i sztuk, gdyż wszystkie one — wyjąwszy takie sztuki jak sztuka leczenia, gimnastyka i sztuka kierowania okrętem — mają sobie właściwe stałe prawidła.¹ Namyślamy się natomiast nad tym, czego dokonać możemy my sami, jednakowoż nie zawsze w ten sam sposób. Ponadto wykazane przez nas zostało, że namysł nie dotyczy celów, lecz środków, które do tych celów wiodą. Nikt wszak nie będzie się namyślał nad bogactwem jako takim, lecz tylko nad tym, jak bogatym można zostać. Krótko mówiąc namyślamy się wyłącznie nad równie możliwymi ewentualnościami.

Wszystkiemu, co robimy, przyporządkowana jest któraś z naszych władz², i jeśli tej władzy by brakło, nie byłibyśmy też w sta-

¹ Takie same przykłady podał Arystoteles w 3 rozdziale II księgi *Etyki Nikomachejskiej*.

² Począwszy od niniejszego zdania Nemezjusz przestaje iść śladem Arystotelesa. Jego źródłem w końcowej partii rozdziału jest Plutarcha *O fatum*, rozdział 6.

nie wykonywać odnośnych czynów. Tak więc każdy czyn zależy od którejś z naszych władz, a z kolei władza ta — od całego naszego istnienia. Czyn wychodzi wszak z władzy, a władza pochodzi od istnienia, w którym egzystuje. Tak więc w korelacji do potencjalnego autora czynu pozostaje jego władza, a w korelacji do tej władzy — możliwość czynu. Jedne z możliwych czynów są nieuchronne, inne możliwe we właściwym tego słowa znaczeniu. Nieuchronnymi są te rzeczy, których zaistnieniu nie jesteśmy w stanie zapobiec, albo takie, przy których przeciwna ewentualność jest wykluczona. Możliwe natomiast we właściwym słowa tego znaczeniu jest to, czemu zapobiec można i czego przeciwieństwo nie jest wykluczone. Na przykład czymś dla żyjącego człowieka nieuchronnym jest to, że oddycha, a przeciwieństwo — to, by żył bez oddychania — jest niemożliwością. A z drugiej strony zachodzi możliwość, że jutro będzie padał deszcz, ale przeciwieństwo — to, że deszcz nie będzie padał — jest równie możliwe. Z możliwości branych w ścisłym tego słowa znaczeniu niektóre są prawdopodobne, inne nieprawdopodobne, inne jeszcze równie możliwe. Że człowiek sześćdziesięcioletni będzie siwy, to przykład na rzecz prawdopodobną; że ktoś w tym wieku siwy nie będzie, to rzecz nieprawdopodobna; to zaś, że ten sześćdziesięcioletek będzie się przechadzał lub nie, względnie coś wykonywał lub czegoś nie wykonywał — to przykład na równość możliwości.

Tak więc namyślanie się występuje tylko przy tych rzeczach, przy których zachodzi równość możliwości, czyli przy których przeciwne ewentualności są równie dopuszczalne. Nikt nie będzie się przecież namyślał nad tym, czego obrót jest z góry przesądzony, ani nad czymś zgoła niemożliwym i niewykonalnym.

Rozdział trzydziesty piąty

O PRZEZNACZENIU

51. Ci, co w biegach gwiazd odnajdywać chcą przyczynę wszystkiego, co się dzieje na Ziemi, nie tylko popadają w konflikt z ogólnie wśród ludzi przyjętymi pojęciami, lecz urągają także temu, na czym opierają się rządy rzeczy każdej rzeczypospolitej.¹ Absurdem

¹ Komentatorzy wskazują na to, że w czasach, gdy żył Nemezjusz, astrologiczny fatalizm, przeciw któremu nasz autor się zwraca, był w Syrii bardzo popularny.

wszak byłyby prawa, czymś zbytecznym — sądy, jeśli mielibyśmy przyjąć, że wymierzają karę niewinnym, wszelkie zaś nagany i pochwały pozbawione byłyby racjonalnych podstaw. Tak więc także i modlitwy nie miałyby sensu, jeśli wszystko toczy się tak, jak każe fatum. Za jednym zamachem zniszczona byłaby wiara w Opatrzność i w ogóle religia, a ponadto — zważywszy, że gwiazdy miałyby być siłą pędną tak ruchów ludzkiego ciała, jak i ludzkich myśli — człowieka zredukowano by do roli marionetki. Jednym słowem głosiciele wiary w fatum nie pozostawiają miejsca ani na przygodność istnienia, ani na wolną wolę, i przyprawiają o ruinę całą naszą koncepcję wszechświata. Ba, w nikczemny charakter wyposażają gwiazdy czyniąc z nich przyczynę cudzołóstw i mordów. I przy tym według nich nie tylko gwiazdy, ale i ich Stwórcę uznać należałoby winnym tego, że dostarcza impetu do złego, jakiemu nie jesteśmy w stanie się oprzeć. Tak więc horrendalna nauka głosicieli wiary we wszechmocne fatum poza destrukcyjnym wpływem na moralne podstawy publicznego porządku czyni ponadto z Boga sprawcę najpotworniejszych zbrodni. W ogóle jest to nauka, za którą nie przemawiają żadne racje i nad którą — ze względu na jej jawnie bluźnierczy i niedorzeczny charakter — przejść można jedynie do porządku dziennego.

Przechodzimy do tych, zdaniem których czyny nasze mają być jednocześnie i w naszej mocy, i być zdeterminowane przez przeznaczenie. Powiadają oni, że przeznaczenie dodaje ze swej strony coś do każdej rzeczy, która już jest w toku stawania się. Na przykład powoduje, że woda jest zimna, roślina wydaje sobie właściwy owoc, kamienie spadają na dół, płomienie się wznoszą, zwierzęta — i nie tylko zwierzęta — odczuwają impulsy. I jeśli impulsom tego rodzaju nic z zewnątrz nie stanie w poprzek, jest — wedle tego, co oni mówią — całkiem możliwe iść tak, jak nam się podoba, i robić to, co robić poczęliśmy. Zwolennikami tej doktryny byli wybitni filozofowie ze szkoły Stoików s tacy jak Chryzyp, Filopator i inni. Ale poza tym, iż wszystko, co się dzieje, dzieje się zgodnie z przeznaczeniem, niczego innego nie udało im się dowieść.

Albowiem jeśli — wedle tego, co powiadają — równolegle do tego, co zdeterminowane ma być przez fatum, dane jest nam działać wedle naszych własnych impulsów i działania w jednych przypadkach przez przeznaczenie zostają udaremnione, a w innych nie, jasne jest, że oznaczałoby to, iż wszystko, włącznie z tym, co zdaje się leżeć w naszej mocy, wypada zawsze tak, jak chce fatum. Można zatem przeciw głosicielom tej nauki wytoczyć argumenty, jakie przedstawiliśmy uprzednio, i udowodnić, że ich sądy prowadzą do absurdu. Wszak o ile — że zacytujemy ich dowodzenie — zacho-

dzi konieczność, by przy zaistnieniu określonych przyczyn wystąpiły określone skutki, i wykluczone jest ze względu na odwieczne zdeterminowanie tych procesów, by raz działa się to, a raz co innego, wypadnie przyjąć, że impulsy żywego jestestwa nie są pod tym względem wyjątkiem. A jeśli okaże się, że impulsy nasze nie są wyjęte spod z góry zdeterminowanych przyczyn, to gdzie szukać tego, co leży w naszej mocy? To wszak, co w naszej mocy leży, niczym innym nie jest jak tylko tym, o czym swobodnie można orzekać, czy się to robi, czy nie. Takie zaś swobodne orzekanie zachodzić może tylko pod warunkiem, iż przy zaistnieniu określonych okoliczności od nas zależy, czy inicjatywę podejmiemy, czy też od tego się wstrzymamy. Jeśli natomiast impulsy iść muszą w ślad za daną z góry koniecznością, jasne jest, że zdeterminowaniu podlega również wszystko to, co kierując się impulsami robimy, choćby nawet chodziło o czyny wykonywane przez nas samodzielnie, zgodnie z naszą naturą i sądem. A w razie jeśli jest możliwe, by impulsy nie szły za daną z góry koniecznością, fałszem okazuje się założenie, że zaistnienie określonych przyczyn nieuchronnie pociąga za sobą określone skutki.

Tę samą argumentację można również zastosować, gdy idzie o stworzenie bezrozumne i nieożywione. Jeśli bowiem impulsy zaliczałyby się do kategorii rzeczy będących w naszej mocy na tej zasadzie, że dane są nam one z Natury, czyż również dobrze nie można by powiedzieć, że w mocy ognia leży to, czy się pali, czy nie, zważywszy, że to, iż się pali, to coś dla ognia naturalnego? A takie — jak się zdaje — było rozumowanie Filopatora w jego księdze *O przeznaczeniu*.² Na pewno zatem nic, co dzieje się pod wpływem fatum, nie da się zaliczyć do tego, co zależy od naszej wolnej woli. W przeciwnym razie można by mówić, że coś leży w mocy harfy, piszczałki, czy innego instrumentu, gdy przez kogoś są używane, a jest to przecież absurd.

² Nemezjusz demaskuje nielogiczności kryjące się w stoickiej koncepcji absolutnego determinizmu. Filopator, na którego się tu powołał, był jednym z mniej znanych filozofów stoickich.

Rozdział trzydziesty szósty

O ZALEŻNOŚCI NASZEGO LOSU OD GWIAZD

52. Z kolei wypada rozpatrzyć zdanie mędrców egipskich¹, którzy uznają prawdziwość tego, że los nasz zależy od gwiazd, ale przyjmują, że można go zmienić przy pomocy modlitw i odpowiednich ofiar. Twierdzą oni, że jest możliwe wywierać wpływ na te gwiazdy i czynić je sobie przychylnymi: po to właśnie ich zdaniem wprowadzone zostały modlitwy i różne formy bogom oddawanego kultu. Odpowiadamy im, że zajmując takie stanowisko czynią z losu rzecz przygodną, a nie z góry zdeterminowaną. A to, co przygodne, jest nieokreślone, wszystko zaś, co nieokreślone, z konieczności pozostaje czymś nieznanym. I wobec tego podważona zostaje możliwość jakiegokolwiek przepowiadania, włącznie z horoskopami, którymi ci właśnie egipscy mędrcy tak bardzo się popisują i które szczególnie zalecają.

A jeśli egipscy ci mędrcy powiedzą, że wpływ konfiguracji gwiazd na ludzki los to rzecz wyraźna i dająca się odcyfrować, gdy zaś horoskop zawodzi, to jest tak dlatego, że jego spełnieniu się przeszkodził Pan Bóg, odpowiemy im, że także i to ich twierdzenie jest absurdalne. Po pierwsze dlatego, że jeśli byłoby to prawdą, tylko modlitwy i cześć oddawana bogom byłyby czymś leżącym w naszej mocy, i nic poza tym. I po drugie ze względu na to, że wyłoni się pytanie, czemu cała reszta ludzkiej aktywności zdeterminowana miałaby być koniunkcjami gwiazd, a jedno tylko uciekanie się do modlitw leżałoby w naszej mocy. Przecież niemożliwe jest wytoczyć jakąkolwiek rację, że tak właśnie działać się to musi.

Poza tym jeśli istnieje jakaś metoda odwracania zła przez składanie ofiar i udaremniania ziszczenia się tego, co jest przeznaczone, w grę wejdzie metoda albo dostępna wszystkim ludziom, albo tylko niektórym. I jeśli będzie to metoda dostępna wszystkim, nic nie stoi na przeszkodzie całkowitemu zniweczeniu wyroków fatum, o ile by wszyscy nauczyli się sztuki udaremniania wpływów gwiazd. A jeśli będzie to metoda dostępna dla jednych, a dla innych nie, powstaje pytanie, o jakich ludzi chodzi i skąd pochodzi to uprzywilejowanie jednych, a upośledzenie innych? O ile wszak przyjdzie przypisać przeznaczeniu to, że jedni okazują się czcicielami rzeczy boskich, a inni nie, znów będziemy musieli wrócić do tego, że wszystko, cokolwiek się dzieje, zdeterminowane jest wyrokami fatum.

¹ Powołując się w tym paragrafie na zdanie mędrców egipskich Nemesjusz korzysta, jak się wydaje, z jakiegoś neoplatońskiego źródła.

Teraz nikt już bowiem nie poweźmie wątpliwości, że modlitwy i cześć oddawana temu, co boskie, a więc jedyne rzeczy mające być ich zdaniem w naszej mocy, nie są niższe, lecz wyższe od mocy fatum. A jeśli nie przeznaczenie, lecz inna przyczyna wchodzi w grę, ta inna przyczyna zajmie miejsce fatum. Całe pytanie o moc przeznaczenia sprowadza się wszak nie do czego innego, a do tego, czy przez modlitwę osiągamy to, co osiągnąć chcemy. Dla tych przecież, którzy osiągają to, czego sobie życzą, przeznaczenie jest niczym, a dla osiągnąć nie mogących — wszystko jest przeznaczone. I gdy tak będziemy rozumować, przyjdzie przyjąć, że u niektórych ludzi wszystko zdeterminowane jest przez fatum, a dla innych coś takiego jak przeznaczenie w ogóle nie istnieje. I jasne jest, że tego kogoś, kto za to jest odpowiedzialny, wypadnie nam utożsamić z przeznaczeniem, tak iż znowu stajemy wobec tego, że wszystko jest przeznaczone. Co więcej, okazuje się, że ten ktoś, kto za to jest odpowiedzialny — czy to nim będzie jakiś demon, czy jakaś utajona forma fatum — byłby bardzo niesprawiedliwy. Wiedzy pozwalającej przebłagać bogów nie rozdziela bowiem ludziom stosownie do ich zasług. Dlaczegoż by bowiem jeden człowiek miał być tego godniejszy, a drugi mniej godny, skoro wszyscy są pionkami w rękach fatum i żaden niczego nie zdoła z własnej woli, ani z własnego wyboru? I jeśli to miałyby być prawdą, o nikim nie można by było orzec, że jest prawy lub nikczemny, albo że zasługuje na pochwałę lub nie. Taki zaś stan rzeczy bardzo obciążałby tego, kto za to ponosi odpowiedzialność.

Rozdział trzydziesty siódmy

O TYCH, CO MÓWIĄ, ŻE DOBÓR DZIAŁAŃ LEŻY
W NASZEJ MOCY, ALE ICH WYNIK Z GÓRY JEST
PRZESĄDZONY

53. Ci, co powiadają — a są to najmędrsi z greckich filozofów¹ — że dobór działań zależy od naszej mocy, ale ich wynik zdeterminowany jest przez fatum, po części mają rację, po części się mylą. Gdy bowiem uzależniają od nas samych dobór działań, nie uzależniając od nas zanadto ich wyniku, mają pełną rację, ale gdy czynią, który ma determinować wynik działań, czynią fatum, błędą

¹ Mianem najmędrzych z greckich filozofów obdarza tu Nemezjusz stoików.

Ściągają — po pierwsze — na siebie zarzut, że z przeznaczenia robią coś, co nie wiadomo dlaczego determinuje jedne rzeczy, a nie determinuje innych. I po drugie, przemawia przeciw nim to, że w ich ujęciu fatum sprowadzone zostaje do roli jakiegoś ubocznego produktu naszych zamysłów. Powiadają bowiem, że w swym działaniu fatum nagina się do naszych zamysłów, i konsekwencją tego jest to, że to my raczej wprawiamy przeznaczenie w ruch, a nie ono nas. Tak więc według nich człowiek okazuje się potężniejszy od fatum w tym sensie, że kształtuje swój los. Prawidłowe rozwiązanie kwestii jest takie, że to coś, co decyduje o wyniku naszych działań, to nie fatum, a Opatrzność. Rzeczą Opatrzności jest przydzielanie każdemu bytowi tego, co mu odpowiada, i stąd bierze się to, że wynik naszych działań raz okaże się korzystny, a raz nie. I gdyby było prawdą, że fatum jest — tak jak je stoicy określają — jakimś łańcuchem przyczyn i skutków (czyli inaczej mówiąc — jakimś zbiorem nie mogących ulec zmianie wydarzeń), czyż z tego nie wyniknie, że tym czymś, co je konstytuuje, nie jest czynnik korzyści, lecz jakaś konieczność? A cóż powiedzieć o osobach tak głupich, że nie są w stanie żywić żadnych w ogóle zamysłów? Zali o tym, że są tacy, jacy są, decyduje fatum? Przecież jeśli nie zdecydowało o tym fatum, okazuje się, że istnieją rzeczy wymykające się spod przeznaczenia. A jeśli ich głupotę zdeterminowało w samej rzeczy fatum, nieuchronnie narzuca się wniosek, że pozbawieni jesteśmy wolnej woli. Czyż bowiem z faktu, że jest dziełem przeznaczenia, iż dana osoba niezdolna jest żywić zamysły, nie wynika również fakt, że to właśnie przeznaczenie decyduje o tym, kto zdolny jest żywić zamysły, a kto nie? I zatem wrócimy do zdania, któreśmy uprzednio zbili: że wszystko, co się dzieje, dzieje się tak, jak chce fatum. I wobec tego jałowa będzie dyskusja, czy o naszym działaniu decyduje rozum, czy żądza. Jeśli bowiem jest z góry przesądzone, że jeden człowiek robi daną rzecz, a drugi jej nie robi, jakież byłby sens o to się spierać? A w razie jeśli ponadto przyjąć, że przez fatum zdeterminowane jest nie tylko to, że ktoś robi daną rzecz, ale także to, jak ją robi, to czyż stwierdzenie takie nie okazuje się równoznaczne z tym, że i ludzkie zamysły zaliczone zostają do rzeczy przesądzonych przez fatum? Płyynie z tego wszystkiego wniosek, że tym, co zmaga się z żądzą, jest nasza wolna wola, i ona, gdy nad żądzą zapanujemy, odnosi zwycięstwo, a porażkę, gdy się jej poddamy. Tak więc rozpatrywana teza stoików musi upaść, jako że prowadziłaby do konkluzji, że nie mamy wolnej woli.

Rozdział trzydziesty ósmy

O TYM, JAK NA SPRAWĘ PRZEZNACZENIA
ZAPATRYWAŁ SIĘ PLATON

54. Platon słowa „przeznaczenie” używa w dwojakim sensie: albo na oznaczenie pojęcia przeznaczenia, albo na oznaczenie jego działania. Samo przeznaczenie to według niego to samo, co Dusza Świata¹, a jego działanie utożsamiać się ma z pewnym niezmiennym boskim prawem. Prawo to określa on też mianem jakiejś nieuchronnej konstytucji, względnie prawidła, i powiada, że prawidło to przez pierwszego i najwyższego z bogów przydzielone zostało Duszy Świata po to, by regulowało wszystko, co na świecie się dzieje. Bywa też, że dla określenia tego wykonującego swe funkcje prawidła użyte przez Platona zostaje słowo „opatrność”, gdyż wychodzi on z założenia, że wszystko, co zdeterminowane jest przeznaczeniem, jest także czymś opatrnościowym, choć z drugiej strony nie przyjął, by wszystko, co opatrnościowe, było rzeczą fatum. Owo i z opatrnością, i z przeznaczeniem mające się utożsamiać boskie Prawo to coś, co ogarniałoby sobą ogół bytu: jedne rzeczy bezpośrednio, a inne pośrednio. Bezpośrednie ogarnianie dzieje się na zasadzie tego, że jest ono punktem wyjścia i pierwszą przyczyną, jego przedmioty to nasze przyzwalające sądy i impulsy. Wszystko zaś, co z tego w sposób konieczny wynika, to przedmiot pośredni, z tym jednak, że sam wolny wybór tego, co robimy, jest bezpośrednim przedmiotem ogarniania. W chwili, gdy zrobiliśmy to, co do nas należy, wkracza przeznaczenie i — jako pośrednia konsekwencja tego, co zrobiliśmy — idzie w ślad za tym, co się stało. Na przykład wybieramy się w drogę morską. Prawo, o którym powiedzieliśmy, działa tu bezpośrednio, ale co innego, gdy już jesteśmy na morzu i gdy zająć mogą różne ewentualności: na przykład rozbicie się statku. Stąd miano „tego, co przygodne”, nadane zostaje przez Platona tym rzeczom, które idą w ślad za naszymi czynami, czyli — inaczej mówiąc — są następstwem tego, co inicjujemy i robimy. Tak więc nasz udział w tym, co się dzieje, to materia opatrności, a w sposób nieuchronny wynikające z tego i od nas niezależne konsekwencje — to coś zdeterminowanego przez fatum. Czytamy wszak u Platona, że przeznaczenie nie jest czymś z góry przed wiekami zdeterminowanym, ale czymś przygodnym

¹ Nemezjusz miał, jak się wydaje, w ręku jakiś komentarz do Platońskiego *Timaios*, w którym Dusza Świata utożsamiona została z przeznaczeniem. Utożsamienia tego nie ma w samym tekście *Timaios*.

i czymś, co wynika z naszych działań. Potwierdzają to takie popularne powiedzenia jak: „winowajca to nie Pan Bóg, a ten, co czynu się dopuścił”, albo: „cnota nie zna mistrza”², jak również i przepowiadanie przyszłości. Jednym słowem, zdaniem Platona nasze akty wolnego wyboru i niektóre wynikające z tych aktów bezpośrednio rezultaty zależą od naszej mocy, rezultaty dalsze natomiast i to, jaki sprawy przybierają ostatecznie obrót, to rzeczy podpadające pod fatum i konieczność.

W tym zakresie Platon, o ile pojmuje przeznaczenie jako pochodzącą od Boga konstytucję wszechrzeczy i podporządkowuje je opatrności, nie tak bardzo odchyła się od nauki Pisma św. mówiącej, że wszystkim, co jest na świecie, nie rządzi nic innego jak tylko Opatrzność. Zachodzi natomiast poważna rozbieżność między tym, co on głosi, a tym, czego uczy Pismo św., gdy idzie o zdanie Platona na temat konieczności mającej towarzyszyć ostatecznym konsekwencjom tego, co robimy. My twierdzimy, że dyspozycje Opatrzności są czymś, co jest w stanie konieczność tę przełamać, o ile zaś przyjęłoby się, że działają one czysto mechanicznie, wynikałoby z tego, że większa część naszych modlitw jest daremna. Wedle tego bowiem, co uczy Plato, modlitwa wyrzucić może jakiś wpływ tylko i jedynie na początek naszych działań, na to, by przy przystąpieniu do działania dane nam było zrobić najlepszy możliwy wybór. Gdy zaś wybór ten zostanie raz dokonany, wszelka dalsza modlitwa musi być daremna, jako że to, co wtedy się dzieć poczyna, dzieje się na mocy konieczności. Zdaniem naszym natomiast modlitwa jak najbardziej mieć może wpływ także i na to, co na dalszą metę z działań naszych wyniknie. I twierdzimy, że bynajmniej nie jest z góry przesądzone, czy ktoś wypuszczający się na morze zostanie rozbitkiem, lecz zależy to od Opatrzności i swobodnej Bożej decyzji.

55. Czyż bowiem wielkim bluźnierstwem nie jest powiedzieć, że Bóg podlega konieczności lub jest z nią związany? I ktoś inny jak nie On tę konieczność³ powołał do bytu? Przecież to On nasamprzód tej konieczności podporządkował gwiazdy i po wsze czasy kazał się im poruszać tak, jak się poruszają. To On tak morzom jak i całej Naturze wytyczył granice, jakich musi ona przestrzegać. O ile komuś granicom tym — ze względu na to, że wszystkim, co w nie jest ujęte, rządzi absolutna konieczność — podoba się nadać miano fatum, nic nie mamy przeciw temu i bynajmniej nie chcemy sprze-

² Powiedzenie to odnajdujemy u Platona w *Politei*, księga X.

³ Tak więc Platońska i w ogóle grecka nauka o Ananke jest zdaniem Nemejusza nie do pogodzenia z chrześcijaństwem.

czać się o słowa. Dla nas ważne jest co innego, ważne jest to, że Bóg nie tylko wymyka się spod konieczności, lecz także jest jej panem. Będąc źródłem, z którego wypływa wszelki autorytet, niczego, co czyni, nie czyni z tytułu jakiegokolwiek konieczności lub na rozkaz jakiegoś nienaruszalnego prawa. Wręcz przeciwnie, wszystkie rzeczy są dla Niego możliwe, włącznie z tymi, które uznajemy za niemożliwe. By to okazać, wytyczył ongiś biegi Słońca i Księżyca, biegi, które odbywają się w sposób niewzruszony i zawsze w ten sposób będą się odbywać, a zarazem podobało Mu się zamani-
festować, że sam żadną niewzruszonością nie jest związany i po to ustanowił ten „dzień”, który Pismo św. przedstawia jako „dzień szczególnego znaku”⁴: tylko po to, by wszem wobec uprzytamniał Jego moc. Podobnie czas życia takich ludzi jak Eliasz i Enoch podobało Mu się przedłużyć w nieskończoność⁵: nie po co innego, a po to, byśmy poprzez te znaki uznali Jego autorytet i poznali, że wola Jego niczym nie jest skrepowana.

Co się tyczy stoików, to twierdzą oni, że gdy planety w swych obrotach osiągną ten sam znak Zodiaku i tę samą wysokość, jak również i pozycję, które były na prapoczątku, gdy świat powstawał, dojdzie w określonym czasie do ogólnego pożaru i destrukcji wszechrzeczy. A potem nastąpi rekonstrukcja świata takiego, jaki był przedtem, i gwiazdy znów poczną krążyć tak, jak krążyły uprzednio. Każda absolutnie rzecz będzie odtworzona taka, jaką była w poprzednim światowym cyklu i dzieć się z nią będzie to samo, co działo się pierwiej.⁶ Znów pojawi się Sokrates i Platon, i wraz z nimi obywatele ateńscy i wszyscy inni ludzie ich czasów, będą żyli tak jak żyli, znajdą się w takich samych sytuacjach i podejmą takie same działania. Dojdzie też do powtórzenia się każdego miasta, każdej wsi i każdego zakątka. Co więcej, stoicy powiadają, że ten nawrót świata nie odbędzie się raz, ale odbywać się będzie wielokrotnie, czy też ściślej — powtarzać się będzie w nieskończoność i te same rzeczy wracać będą ciągle na nowo i na nowo. Jedyne istoty nie podlegające cyklicznym destrukcjom to bogowie, i stąd, jako świadkowie tego, co działo się w jednym światowym cyklu, wiedzą oni wszystko, co dzieje się w drugim. I nigdy przy nawrotach tych nie zajdzie nic, czego przedtem nie było, włącznie z najdrobniejszymi szczegółami wszystko wydarzać się będzie tak, jak wydarzyło się wprzódy.

⁴ Zob. Joz 10, 13, 14.

⁵ Zob. 2 Kr 2, 11.

⁶ Wobec stoickiej doktryny o nawrotach światów zajął Nemezjusz stanowisko bardzo nieprzychylnie. Równie nieprzychylnie zdał z tej doktryny sprawę Orygenes w *Przeciw Celsusowi* IV 67, 68 oraz V 21, 22.

Są tacy, co utrzymują, że chrześcijanie z tej stoickiej nauki o kosmicznych nawrotach uformowali swą naukę o zmartwychwstaniu, ale to ich mniemanie jest całkiem chybione. Wyrocznie Chrystusowe zakładają przecież, że zmartwychwstanie nie będzie się ca jakiś czas powtarzać, ale nastąpi raz jeden w dziejach.

Rozdział trzydziesty dziewiąty

O WOLNEJ WOLI CZYLI O WŁADZY INICJOWANIA

56. Gdy zająć się mamy wolną wolą, czyli inaczej mówiąc władzą inicjowania, wypada, po pierwsze, ustalić, czy w ogóle wyposażeni jesteśmy w coś takiego jak wolna wola.¹ Wielu jest bowiem takich, którzy temu przeczą. Po drugie przyjdzie nam rozpatrzeć, jakie rzeczy zależą od naszej mocy i jaki jest zakres naszej władzy rozkazywania. I po trzecie, zachodzi potrzeba poważnego zastanowienia się nad tym, dlaczego stwarzając nas dał nam Bóg wolną wolę. Zaczynając od zagadnienia pierwszego uczynimy założenie, że dana nam jest wolna wola i spróbujmy udowodnić to w oparciu o fakty,, które nawet nasi oponenti muszą przyjąć. Ich zdaniem bowiem jedyną przyczyną wszystkiego, co na świecie się dzieje, jest albo Bóg, albo konieczność, albo fatum, albo Natura, albo Fortuna, albo przypadek.

A czyż kto zaprzeczy, że wszystkie Boże działania są działaniami stwórczymi i opatrnościowymi? Gdy idzie o konieczność, to definiuje się ją jako zawsze tą samą koleją odbywający się ciąg przyczynowo-skutkowy. Działanie przeznaczenia to coś polegającego na tym, że z rzeczami dzieje się to, co z góry jest zdeterminowane, i właściwie jest ono czymś identycznym z koniecznością. Naturę charakteryzujący bieg spraw to narodziny, wzrost i obumieranie. Na kaprysy fortuny składają się niezwykle i nieoczekiwane wydarzenia. Definiuje się bowiem fortunę jako zbieg dwu zdarzeń, z których każde wzięło początek z dwu odrębnych zamysłów, a które dały w efekcie coś całkiem innego niż to, co było zamierzone.² Zdarza się na przykład, że kopie się dół i znajduje zakopany skarb. Lecz ani grzebiący skarb nie zagrzebał go po to, by ktoś drugi go znalazł, ani kopiący dół nie kopał go z zamiarem znalezienia skarbu. Intencją pierwszego było, że w odpowiednim czasie odkopie skarb z powrotem, a drugi po prostu chciał mieć dół, lecz wynik okazał

¹ W oryginale *autexousia*.

² Zob. Arystotelesa *Physicorum libri II* 4, 5, 6.

się inny od tego, co obydwaj mieli na myśli. Gdy idzie wreszcie o przypadek, to oznacza on to, co przytrafia się nieożywionym i bezrozumnym jestestwom.

Do której z wyliczonych powyżej kategorii zaliczyć można czyny ludzkie? Pytanie takie na pewno przed nami stanie, o ile nie przyznamy, że człowiek sam jest inicjatorem własnych działań.

Równałoby się na pewno bluźnierstwu próbować przypisać niegodziwy jakiś ludzki czyn Bogu. Do kategorii konieczności nie można włączyć ludzkich czynów, albowiem wyłamują się one z trybów konieczności. Nie sposób położyć ich ani na karb fatum, nie pozostawiającemu miejsca na większą ilość ewentualności, a przewidującemu tylko jeden przeznaczony los, ani przypisać władczyni roślin i zwierząt, Naturze, czy też Fortunie (czyny ludzkie nie są bynajmniej czymś niezwykłym i nieoczekiwanym). Niepodobna ich także położyć na karb przypadku, jako że przypadek to coś takiego, co przydarza się tylko nieożywionym i bezrozumnym jestestwom. Pozostaje zatem tylko i jedynie ta możliwość, że będący autorem czynów człowiek naprawdę jest inicjatorem tego, co robi, i posiada wolną wolę.

Kolejny argument przedstawia się tak. Jeśli człowiek nie jest inicjatorem swych czynów, daremnie nad czymkolwiek się zastanawia. Bo jakież byłby sens zasięgać rady, gdy nie jest się panem żadnego czynu? Co więcej, prowadziłoby to do wniosku, że najszlachetniejszy atrybut człowieka okazuje się całkiem bezużyteczny. Rady zasięga się przecież zawsze z myślą o jakimś działaniu, a wszelkie podejmowanie jakiegokolwiek działania dostarcza okazji do zasięgnięcia rady. Dochodzi jeszcze do tego inny moment. Jakakolwiek moc, byśmy, cokolwiek działali, jest nam dana, to i odnośnie działania, w które ta moc zostaje zaangażowana, są nam także dane. I skoro posiadamy dyspozycje potrzebne do praktykowania cnót, na pewno także i cnoty te możemy osiągnąć. A o tym, że dyspozycje zdolne doprowadzić nas do cnoty są w naszym posiadaniu, przekonujemy się w świetle powiedzenia Arystotelesa o cnotach etycznych: „Rzeczy, których uczymy się czyniąc je, również czynimy przez to, żeśmy się ich nauczyli”.³ Przecież ucząc się panować nad przyjemnościami robimy się powściągliwi, a będąc powściągliwymi panujemy nad naszym pociągiem do przyjemności. Można wyrazić to w inny sposób i powiedzieć, że każdy przyzna, iż stać nas jest na powtarzanie i praktykowanie wszystkiego, cokolwiek zechcemy. A w rezultacie powtarzania powstaje nawyk, nawyk zaś to

³ Parafraza wypowiedzi Arystotelesa z 1 rozdziału II księgi *Etyki Nikomachejskiej*.

tyle co druga natura. Zatem jeśli powtarzanie okazuje się czynnikiem formującym nawyk i jest w zakresie naszej inicjatywy, także i osiągnięcie nawyku jest czymś leżącym w naszej mocy. I o ile pewne nawyki są w naszej mocy, w mocy naszej są także pozostające z nimi w stosunku korelacji działania. Czyny przecież wynikają z nawyków i nic dziwnego, że ten, kto nawyki do prawości, jest autorem prawych czynów, a ktoś nawykły do podłości — autorem tego, co podłe. I nic dziwnego, że okazuje się, iż od nas zależy i od naszej woli, czy będziemy prawi, czy nie.

Poza tym istnienia rzeczy leżących w naszej mocy dowodzi to, że występujemy z radą i zachętą. Nikt przecież nie wystąpi wobec nikogo z radą, by nie był głodnym lub nie miał pragnienia, albo by przypiął sobie skrzydła i leciał, jako że chodziłoby o coś, co wykracza poza ludzką moc. Jasne jest zatem, że wszystko, cokolwiek komuś może być doradzone, to coś, co leży w naszej mocy. I wreszcie przychodzi zauważyć, że o ile nic nie leży w naszej mocy, daremne byłyby prawa. A przecież widzimy, że wszystkie ludzkie rasy przestrzegają jakichś praw, praw zakładających ludzką zdolność postępowania zgodnego z tym, co one nakazują. I przy tym wiele ludów prawodawcami swymi czyni bogów. Kreteńczycy na przykład przypisują swoje prawa Zeusowi, a Spartanie Apollinowi.⁴ Tak więc obecność wiedzy o tym, co leży w naszej mocy, stwierdzamy u wszystkich ludzi. Godzi się tu jeszcze dodać, że konkluzję identyczną do dopiero co wyciągniętej wyprowadzić można z faktów istnienia nagan i pochwał, jako że fakty te kolidują z tezą, jakoby wszystko kierowane być miało przez fatum.⁵

Rozdział czterdziesty

O ZASIĘGU RZECZY, NA KTÓRE ROZCIĄGA SIĘ NASZA WOLNA WOLA

57. W dostateczny sposób wykazaliśmy, że pewne rzeczy zależą od naszej mocy i że jesteśmy panami niektórych przynajmniej z naszych działań. Wypada, byśmy teraz stwierdzili, jakie to są te w naszej mocy będące rzeczy. Otóż powiadamy, że w zasadzie

⁴ Minos obdarzyć miał Kreteńczyków prawami w imieniu swego ojca, Zeusa. Prawodawca Likurg dla nadanych Spartanom praw uzyskał sankcję wyroczni Apollina w Delfach.

⁵ Na nagany i pochwały przy dowodzeniu wolnej woli powołał się także Orygenes w *De principiis* I 5, 2.

wszystko, co robimy spontanicznie, to coś, co leży w naszej mocy. Żadnego wszak spod ludzkiej mocy wymykającego się czynu nie zakwalifikuje się jako czynu spontanicznego. Krótko mówiąc, rzeczy leżące w naszej mocy to te, które przynoszą nam chwałę lub naganę, albo są przedmiotem rady, względnie tego, co nakazują nam prawodawcy. Zdążyliśmy to już powyżej udowodnić. Do tego, co leży w naszej mocy, całkiem szczególnie zalicza się wszystko to, co ma jakąś styczność z duszą, włącznie z rzeczami, co do których zasięgamy rady. Rady zasięgamy odnośnie do określonego czynu, w przekonaniu, że od nas zależy, czy go zrealizujemy, czy nie. Ponadto wykazane przez nas zostało, jak dochodzi do zasięgnięcia rady, gdy w grę wchodzi rzeczy o równej możliwości (równość możliwości to taka ewentualność, gdy możemy zrobić jakąś rzecz lub coś diametralnie jej przeciwnego¹). Umysł nasz dokonuje wyboru jednej z możliwości, i wybór ten inicjuje akcję. Owe równe możliwości to takie od decyzji naszej zależne rzeczy, jak to, czy się poruszymy, czy będziemy stali, czy pospieszymy się, czy nie, czy sięgniemy po coś, co nie jest nam absolutnie konieczne, czy skłamiemy, czy powiemy prawdę, czy damy coś, czy też wstrzymamy się od tego, czy przyjmiemy coś z radością, czy też odniesiemy się obojętnie. Gdy idzie bowiem o wszystkie te rzeczy, dane jest nam rozporządzać wolną wolą.

Do działań dziejących się w oparciu o równość możliwości zaliczają się także sztuki. Każda wszak sztuka dotyczy czegoś, co równie dobrze może być i może nie być, i czego inicjacja leży w ręku artysty. Nic z tego, co trwa od wieków, istnieć musi lub dzieje się w sposób konieczny, nie może być zaliczone do sztuki. Poza tym do sztuki nie można zaliczyć i tego, co ma możność egzystowania inaczej, niż egzystuje, o ile — tak jak to jest ze zwierzętami i roślinami — zawiera w sobie przyczynę swego bytu. W przypadku tym chodzi bowiem o dzieło Natury, a nie dzieło sztuki. Jeśli zatem okazuje się, że rzeczy zaliczające się do sztuki są sprawczą przyczyną mającą poza sobą, któż inny jak nie artysta tą przyczyną może być? Wszak skoro produkcja dzieła sztuki leży w mocy artysty, nie kto inny, a on jest sprawcą tego, co robi. Na pewno zatem w zakres naszej mocy wchodzi tak produkowanie dzieł sztuki, jak i nabywanie cnót oraz rozwijanie aktywności duszy i umysłu (o tym, co to takiego są aktywności duszy, zdążyliśmy już powyżej powiedzieć).

Niektórzy mało inteligentni ludzie na pewno przypuszczają, iż

¹ W tym miejscu i w całym tym paragrafie autor nasz wyzyskał jak się wydaje pewien neoplatonicki komentarz do któregoś z pism Arystotelesa.

nauka o wolnej woli ma jakoby oznaczać, że wszystko, co człowiek robi, i w tym również to, co osiąga i jaki spotyka go los, to owoc naszego wyboru, i naukę tę dlatego odrzuca. Inni przytoczą przeciw nam z Pisma św. cytat: „Nie człowiek wyznacza swą drogę”². I zapytają: „Jakże człowiek mieć mógłby wolną wolę, jeśli jego droga nie leży w jego rękach?” Albo — na dowód, że jakoby nie jesteśmy w stanie urzeczywistnić żadnego z naszych zamysłów — zacytują: „Myśli ludzkie są marnością”.³

Takie i temu podobne zarzuty będą wytaczać nie zrozumiałwszy, co mieliśmy na myśli, gdy mówiliśmy o wolnej woli. Oczywiście nie jest nam bowiem dane wybierać, czy będziemy bogaci czy biedni, czy będzie nam dopisywać zdrowie i krzepkość i czy rozporządzać będziemy tymi z dóbr, które określa się jako dobra losowe, albo tymi, które pochodzą od Opatrzności. Dana jest nam natomiast możliwość, czynić bądź to, co jest dobre i cnotliwe, bądź co jest złe i występne we wszystkich przypadkach, w których stajemy wobec różnorodności możliwości, zważywszy, że tym, co toruje drogę do wszelkiego czynu, jest akt wyboru i że nie tylko czyn, lecz także sam wybór jest przedmiotem naszego osądu. Mówią nam o tym słowa Ewangelii: „Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa”.⁴ Także i Hiob składał Bogu ofiary w intencji wykroczeń, jakich synowie jego dopuścili się w myśli.⁵ Wszak początkiem tak grzechu jak i dobrego uczynku jest akt wyboru, gdy natomiast idzie o ich faktyczne spełnienie, raz Opatrzność na to pozwala, kiedy indziej nie. Na wszystko w ogóle, co się dzieje, składa się tak nasz własny udział, jak i udział Opatrzności, i czynniki te nie idą z osobna ale razem.

Opatrzność to po części coś uniwersalnego, a po części coś, co rozciąga się na poszczególne rzeczy i osoby, i stąd wynika, że Opatrzność dotycząca tego, co szczegółowe, zgadzać się musi z uniwersalną. I tak, jeśli atmosfera będzie sucha, wraz z nią wszystko będzie suche⁶, chociaż nie wszystko w równym stopniu. I gdy jakaś matka nie będzie się odżywiała tak jak należy, lecz odda się ob-

² Tendencyjnie zniekształcony cytat z proroka Jeremiasza 10, 23. W miejscu tym Jeremiasz powiedział naprawdę, co następuje: „Wiem, Jahwe, że los człowieka nie leży w jego władzy, nie dane jest mężowi kierować swym krokiem w wędrówce. Ukarz mnie, Jahwe, lecz wyrozumiale!”

³ „Myśli człowiecze są Panu znane, są bowiem marne.” Ps 93 (94), 11.

⁴ Mt 5, 28.

⁵ Zob. Job 1, 5.

⁶ Aluzja w tym miejscu zawarta stanie się jasna, gdy przypomnimy sobie posuchę, jaka zapanowała w Izraelu za dni Achaba. O posusze tej mowa jest w pierwszej Księdze Królów 17, 18.

żarstwu, pociągnie to za sobą to, że rodzić będzie dzieci o źle zrównoważonej konstytucji ciała i wyuzdanych żądzach. Z tego, cośmy powiedzieli, jasno zatem widać, że niejedyn człowiek popaść może w zły stan zdrowia czy to z powodu niesprzyjającego klimatu⁷, czy to dlatego, że jego rodzice odżywiali się niewłaściwie, albo wreszcie z tej racji, że sami obżarstwem zrujnowali swój organizm. I okazuje się, że źródłem zła jest jakieś dobrowolne ludzkie działanie, bynajmniej nie Opatrzność.

Ilekróć przeto stajemy się świadkami tego, że czyjaś dusza ulegając fizycznemu temperamentowi folguje chuciom, względnie gniewowi i z tego powodu albo przytłoczona jest ubóstwem, albo nadyma się bogactwem, wynikające wtedy zło jest złem powstałym dobrowolnie. Ta bowiem dusza, która zdobywa się na wysiłek przeciwstawienia się fizycznemu temperamentowi i zamiast ulegać mu, czyni go sobie powolnym, jest przecież w stanie wyrobić sobie zdrowe dyspozycje przy pomocy odpowiednich ćwiczeń i odpowiedniego wikt. Zachowanie się zatem tych, którzy zajmują taką postawę, jaką zająć należy, wskazuje na to, że ci, co od owego wysiłku się uchylają, grzeszą dobrowolnie. Jak najbardziej zależy od nas samych, czy oddamy się złym skłonnościom, czy też wypowiemy im walkę i nad nimi zapanujemy. I dziwić się tylko można temu, że niektórzy próbują się usprawiedliwiać wadliwością temperamentu i przypisują występki nie ludzkiemu wyborowi, a konieczności. Ba, posuwają się oni do takiego absurdu, iż przeczą, iż nabywanie cnót pozostaje w naszej mocy!

Rozdział czterdziesty pierwszy

PO CO DANA NAM ZOSTAŁA WOLNA WOLA

58. Pozostaje, byśmy powiedzieli, po co dana nam została wolna wola. Z miejsca odpowiemy, że wolna wola przyszła do nas jako coś z natury towarzyszącego władzy rozumu, i stwierdzimy, że transformacja i zmiana to rzecz bardzo istotna we wszystkim, co jest stworzone, zwłaszcza u stworzeń zrodzonych z materialnego substratu. To zmiana leży wszak u początków każdego stawania się, jako że wszelkie stawanie się zakłada zmianę w materialnym substracie. By się przekonać o prawdzie tego, co mówimy, wystarczy popatrzeć na pierwszą lepszą roślinę, względnie zwierzę stą-

⁷ W oryginale miejsce niejasne.

pajace po ziemi, latające w powietrzu lub pływające w wodzie. Całe jego istnienie to przecież jeden wielki proces transformacji. Zresztą to, że z natury wolna wola towarzyszy rozumowi, jasne jest dla każdego, kto uważnie przeczytał to, co mówiliśmy dowodząc, że pewne rzeczy są w naszej mocy. Mimo wszystko jednak nie będzie czymś niestosownym wrócić obecnie do tej sprawy, tym bardziej, że wymaga tego temat, który z kolei nastąpi.

Rozumną część naszej duszy podzielić możemy na dwie części, z których jedna zajęta jest kontemplacją, a druga działaniem. Kontemplacja służy do percypowania rzeczy i sposobu, w jaki one istnieją. Funkcją natomiast zajętej działaniem części duszy jest to, że rozważa ona i wytycza słuszny sposób postępowania. Potocznie kontemplację przypisuje się umysłowi, względnie mówi się o mądrości, a rozważaniom dotyczącym działania nadaje się miano rozsądku lub roztropności. Kto przystępuje do jakiegokolwiek rozważania nad swym działaniem, wychodzi przy tym z założenia, że po pierwsze, jest w stanie dokonać wyboru, po drugie, wybrać może to, co po zasięgnięciu rady wyda mu się najlepsze, i — po trzecie — wybór, jakiego dokona, będzie mógł wcielić w czyn. Zachodzi zatem absolutna konieczność, by zastanawiający się nad jakimkolwiek działaniem był tego działania panem, bo w przeciwnym razie to jego zastanawianie się byłoby zgoła bezsensowne. A jeśli tak, okazuje się, że wolna wola z natury rzeczy towarzyszy władzy rozumu. Albowiem dane stworzenie albo nie jest wyposażone w rozum, albo — jeśli w rozum jest wyposażone — jest też panem tego, co robi. A jeśli jest panem tego, co robi, na pewno posiada wolną wolę.

Powyżej wykazaliśmy, że wszystkiemu z materialnego substratu złożonemu stworzeniu przysługuje atrybut zmienności. Gdy te dwa dokonane przez nas stwierdzenia ze sobą zestawimy, okaże się, że człowiek zarówno ma wolną wolę, jak i jest istotą zmienną. Jest mianowicie zmienny, gdyż jest stworzeniem, a ma wolną wolę, ponieważ jest wyposażony w rozum. Ktokolwiek zatem gani Boga za to, że nie uczynił człowieka niezdolnym do czynienia zła, a życzy sobie, by pozostał on przy posiadaniu wolnej woli, gani — nie zdając sobie z tego sprawy — Boga i za to, że zrobił z człowieka jestestwo rozumne. Albowiem człowiek albo byłby kimś bezrozumnym, albo — jeśli jest rozumny — działać może raz tak, raz inaczej, a zatem musi mieć wolną wolę. Tak więc nieuchronnie każda w rozumności uczestnicząca natura musi mieć wolną wolę i musi być zmienna. Przy tym te natury, które mają w sobie materialny substrat, zmienne są z dwojakiego tytułu: po pierwsze, jako istoty złożone z materii i — po drugie — jako rzeczy stworzone.

Tym zaś stworzeniom, które materialnego substratu w sobie nie mają, zmienność przysługuje z tego tylko tytułu, że są stworzeniami.

Dochodzi tu jeszcze to, że z natur o istności wolnej od materii te, które krążą wokół Ziemi i wchodzą w kontakt z ludźmi, mają tej zmienności w sobie więcej od innych im podobnych. A te, które są na tyle doskonałe, że mogą się znajdować blisko Boga, zażywają błogości kontemplowania Bożej istoty. Zagłębione w swym osobistym stosunku do Boga i oderwane od jakiegokolwiek pośredniego choćby związku z wszelkim działaniem i wszelką materią, coraz bardziej i bardziej toną w kontemplacji i przez to są niezmiennie. Jako byty uczestniczące w rozumności mają wolną wolę, ale jednocześnie z racji, które dopiero co wyłuszczyliśmy, wyższe są ponad wszelką zmienność. I nic w tym dziwnego! Przecież także i ci ludzie, którzy pograżyli się w kontemplacji i odsunęli od codziennych spraw, potrafili pozostawać niezmienni.

Sądzę, że w świetle tego, co zostało przez nas powiedziane, każdy przyzna, iż natury uczestniczące w rozumności w początkach stworzenia były w stanie idealnym i gdyby w stanie, w jakim zrazu były stworzone, przetrwały do dzisiaj, absolutnie wolne byłyby od jakiegokolwiek zła. Zło przyszło do nich przez ich własny wybór. Te natomiast z nich, które utrzymały się do dzisiaj w stanie, w jakim powołane były do bytu, zażywają wszelakiej błogości.

Spośród wszystkich bezcielesnych bytów jedni aniołowie pozwolili, by w losie ich zaszła zmiana. Pozwolili sobie na to bynajmniej nie wszyscy, lecz tylko niektórzy: ci, co zniżyli się ku rzeczom ziemskim, a oderwali od rzeczy niebiańskich i od samego Boga.¹

59. Tak więc jasno widać, że z tytułu naszej natury będąc wyposażeni w atrybut zmienności jesteśmy w posiadaniu mocy² dokonywania wyboru, która jest zmienna. Lecz niech nikt — ze względu na to, że ta moc wybierania okazuje się zmienna — odpowiedzialności za jakąś naszą niegodziwość nie przypisuje Bogu. Zło bowiem nie tkwi w tej naszej władzy, lecz w nawykach, a o tym, jakie są te nawyki, decyduje nasz wybór i wola, tak iż winowajcami jesteśmy my sami. Dokładniej to, co mamy na myśli, wyrazić można w sposób następujący. Stwierdziliśmy powyżej, że moce, o których jest

¹ Nemezjusz zdaje się identyfikować aniołów z „synami Bożymi”, o których mówi Księga Rodzaju 6,2—4.

² Tu i dalej na oznaczenie mocy (względnie: władzy) w oryginale spotykamy się z wyrażeniem *dynamis*. Nemezjusz podzielał zdanie Posydoniusa, że każdej z naturalnych aktywności ludzkich przyporządkował Stwórcę odpowiednią *dynamis*.

mowa, to coś takiego, przez co zdolni jesteśmy zrobić każdą rzecz, jaką robimy. Każda zaś tycząca się wolnego wyboru moc służy nam bez względu na dobór alternatywy: ta sama przecież moc czyni nas zdolnymi do kłamstwa i do powiedzenia prawdy, i ta sama moc wchodzi w grę, gdy decydujemy się być wstrzemięźliwi lub niewstrzemięźliwi. Co innego natomiast nawyki: nie ten sam nawyk dysponuje nas do niewstrzemięźliwości i do umiarkowania, czy do kłamstwa i mówienia prawdy. Wręcz przeciwnie, nawzajem sprzeczne nawyki prowadzą do sprzecznych ze sobą działań. Umiarkowanie ma wszak źródło w cnotliwym, a niewstrzemięźliwość w występny jakimś nawyku. I same nasze moce za zło bynajmniej nie są odpowiedzialne, zło powstaje dopiero w rezultacie naszych nawyków i naszej wolnej woli. Dane nam było przecież wybierać, czy zachowamy się niewstrzemięźliwie, czy wstrzemięźliwie i czy powiemy prawdę, czy nie. Wobec tego zatem, że jak się okazuje, zło nie tkwi w samej władzy, a w nawyku, nie na tego, kto w tę władzę nas wyposażył, spada odpowiedzialność za zło, jakiego się dopuszczamy, ale winne są temu nawyki, jakich sami nabyliśmy. Nic wszak nie przeszkadzało nabyciu przez ćwiczenie nawyków całkiem innych. Zachodzi przy tym między władzami a nawykami ta różnica, że pierwsze dane są nam z natury, a te ostatnie są czymś nabytym, i o ile pierwszych przez naukę nie można komunikować, te ostatnie przyswajają się przez naukę i praktykę. I jeśli władze okazują się czymś pochodzącym od Natury i nieprzyswajalnym przez naukę, a nawyk to coś, co nabywamy i czego się uczymy, wynika stąd, że przyczyna występnych czynów nie tkwi w Naturze, lecz w fakcie złego wychowania i nabycia złych nawyków.³ Na to, że władze to coś wszczepionego przez Naturę, wskazuje ponadto okoliczność, że wszystkim ludziom — jeśli nie liczyć inwalidów — dane są jedne i te same władze. I na odwrót, o tym, że nawyki nie są czymś naturalnym, przekonujemy się stąd, że ludziom nie są dane te same nawyki, lecz jednym takie, drugim inne. Wszelki wszak od Natury dany atrybut musi przysługiwać wszystkim indywidualom odnośnego rodzaju.

³ W literaturze patrystycznej można czasem spotkać się ze zdaniem, że Nemezjusz hołdował błędowi pelagianizmu. Do zdania tego m.in. dać mogła powód ta wypowiedź.

Rozdział czterdziesty drugi

O OPATRZNOŚCI

60. To, co powiedzieliśmy powyżej, wystarcza, by każdy przekonał się, że człowiek ma wolną wolę, zdawał sobie sprawę, pod jakim względem wola ta jest wolna, i wiedział, po co wolna wola została człowiekowi dana. Ale nie zawsze przecież ten, kto decyduje się zabić kogoś, faktycznie zabija (bywa, że decyzja ta zostaje uskutecznona, ale bywa też, że coś jej urzeczywistnieniu przeszkadza) i dlatego oświadczyliśmy, że tym czymś, co w pewnym sensie odpowiedzialne jest za to, co faktycznie się dzieje, jest Opatrzność.¹ I stąd naturalną konsekwencją naszych rozważań o wolnej woli będzie kwestia Opatrzności. Kwestia ta jest kwestią trojaka: po pierwsze — zająć się wypadem sprawą realności Opatrzności, po drugie — metodami jej działania i — po trzecie — jej celem. Między Żydami nie znajdzie się nikt, kto by Opatrzności nie chciał uznać. Wiedzą oni przecież o cudach, które zaszły w Egipcie, słyszeli o dziwach, które wydarzyły się na pustyni, dziwach będących oczywistymi wręcz manifestacjami Opatrzności. Ponadto pamiętają o niewątpliwych przejawach Opatrzności, uzewnętrznionych w tym, co mówili prorocy, i w czasie niewoli babilońskiej.² Gdy idzie o chrześcijan, to prócz dopiero co wspomnianych rzeczy o prawdzie Opatrzności poucza ich będący całkiem nadzwyczajnym i niezwykłym jej dziełem fakt Bożego Wcielenia, spełnionego ze względu na nasze dobro.

Lecz z dowodzeniami naszymi nie zwracamy się tylko do Żydów i chrześcijan, lecz także do pogan. Trzeba zatem, byśmy dowiedli istnienia Opatrzności biorąc za punkt wyjścia wyłącznie to, w co Grecy gotowi są wierzyć. Otóż egzystencji Opatrzności dowieść można za pomocą tych samych argumentów, jakie przemawiają za istnieniem Boga. Weźmy pod uwagę fakt trwania wszechrzeczy, a zwłaszcza w niektórych rzeczach zachodzące procesy wzrostu i wędnięcia, widoczny we wszystkim, co istnieje, i z niezmienną stałością utrzymujący się porządek, niezmiennosc biegów gwiazd, regularność w następstwie pór roku, regularność długości trwania dnia i nocy stosownie do pory roku. Jakże to wszystko mogłoby być

¹ Ku zaskoczeniu czytelników na karty swego traktatu *O naturze ludzkiej* Nemezjusz wprowadza obszerny wywód o Opatrzności. W niektórych rękopisach wywód ten przekazany został jako osobne o Opatrzności traktujące dziełko.

² W oryginale miejsce sporne.

kierowane tak, jak jest kierowane, jeśli nie przyjmujemy istnienia Opatrzności?

Zresztą nie tylko to, ale także idąca w ślad za przestępstwami kara i — co więcej — fakty wychodzenia na jaw bez żadnych świadków popełnionych przestępstw mówią nam — jakże dobitnie! — o Opatrzności. Jakże wiele jest na to przykładów, tak w literaturze żydowskiej, jak i greckiej. Przykładem tego jest w Piśmie św. historia o Zuzannie³, a w literaturze greckiej tego samego dotyczy przypadek poety Ibikusa.⁴ W momencie, gdy dopuszczano się na nim morderstwa, nie miał on nikogo, kto by pospieszył mu z pomocą, lub mógł zaświadczyć o tym, co się stało. Ale na chwilę przed śmiercią dojrzał przelatujące żurawie i wykrzyknął: „Wy, żurawie, bądźcie moimi mścicielami”. Władze miejskie próbowały wytropić przestępców, ale bez rezultatu. Los wszakże sprawił, że nad teatrem i zgromadzoną tam na przedstawieniu publicznością przeleciały żurawie. I gdy obecni tam mordercy dojrzeliby je, zaśmiali się i rzekli jedni do drugich: „Oto mściciele Ibikusa”. Słowa te dosłyszeli jacyś siedzący obok nich ludzie i poinformowali o tym władze. Morderców aresztowano i ukarano.

W dawnej literaturze znajdujemy co niemiara podobnych opowiadań i gdybyśmy chcieli je tu wszystkie zebrać, wywód nasz rozrósłby się w nieskończoność; mimo że nie wszystkie przestępstwa wychodzą w ten sposób na jaw i niektóre zdają się nawet uchodzić płazem, niech nikt nie neguje istnienia Opatrzności. Swoją troskę o ludzi przejawia ona nie w jeden tylko sposób, lecz bardzo różnie. Bardzo dobitnie o istnieniu Opatrzności świadczy struktura i proporcja naszych ciał, która mimo podporządkowania ciał wzrostowi i obumieraniu zawsze okazuje się czymś stałym. Zamysłu Opatrzności dopatrzeć się można w każdym członie ciała, i kto tym się zainteresuje, może o tym przeczytać w wielu traktatach.⁵ Ba, także i widoczna u zwierząt różnaitość kolorów, oraz ich piękno głośno wołają o istnieniu Opatrzności.

61. Inny za egzystencją Opatrzności przemawiający argument to powszechna zgoda na to, że należy modlić się do bóstw, składać im ofiary i odwiedzać święte miejsca. Jakże bowiem

³ W biblijnej historii o Zuzannie interwencja Opatrzności polega na tym, że Danielowi umożliwione zostaje zdemaskowanie fałszywego świadectwa.

⁴ Ibikus z Rhegium w Kalabrii, w VI wieku przed Chr. żyjący grecki poeta erotyczny. O jego tragicznym zgonie pisze Plutarch w *O gadulstwie*, rozdział 14.

⁵ Nemezjusz całkiem specjalnie ma tu, jak się wydaje, na myśli Galena traktat *O użytku z części ciała*.

i pod którym adresem zanosiliby ludzie modlitwy, gdyby nie było jakiegoś kierującego światem umysłu? Także i charakteryzująca ludzi o niezezsutym charakterze gorliwość czynienia tego, co dobre, wskazuje na Opatrzność. Czyż bowiem od Opatrzności nie oczekują oni nagrody, gdy świadczą dobrodziejstwa także i nie mogącym za nie się odwdziżyć?

Usuńmy Opatrzność, a zaraz otworzą się wrota, przez które we-drze się wszelaka niegodziwość. Wyrugowane będzie wszelkie miłosierdzie i wszelaka bojaźń Boża, pogrzebana zostanie cnota i pobożność. Jeśli bowiem przyjmujemy, że Bóg nie troszczy się o świat, czyż nie wyniknie z tego, że ani nie wymierza kary, ani nie rozdziela nagród tym, co na nie zasługują, ani nie broni cierpiących niesprawiedliwość? A jeśli tak, to kóż czcić będzie takiego Boga, który nie wyświadcza ludziom najmniejszej przysługi? Usuńmy Opatrzność, a wyrugowane również będzie wszelkie prorokowanie i przepowiadanie przyszłości. A to kłóciłoby się z tym, czego świadkami jesteśmy codziennie. Wielu wszak ludzi odebrało Bożą pomoc, gdy znaleźli się w potrzebie, wielu chorym przyniosły ulgę sny, i we wszystkich czasach wiele było prorocत्व, które się spełniły. Wielu też jest takich, którzy skalali swe ręce krwią, albo dopuścili się jakiejś innej niegodziwości i z tego powodu na całym ciele drżą dniem i nocą.

Przypuszczenie, że nie ma Opatrzności, jest jawnym fałszem. Bóg jest przecież dobry. Będąc dobry oddaje się czynieniu tego, co dobre, aby czynić to, co dobre, musi wykonywać opatrznosciową pieczę. Czyż zachodzi potrzeba powoływania się na Jego stworcze dzieło, tego dzieła proporcję i harmonię, pożytek, jaki całości stworzenia przynosi każda poszczególna część? Po cóż wskazywać na to, że cokolwiek wokół nas się znajduje, urządzone jest w najlepszy możliwy sposób i tak, że niczego nie trzeba dodawać ani ujmować? Tak jest, wszystko jest w doskonałym porządku, urządzone jest jak najbardziej mądrze i opatrnościowo.

Wszelako dajmy pokój tego rodzaju rozważaniom.⁶ W przeciwnym razie przydarzyć się nam może to, co przydarzyło się wielu autorom traktującym o Opatrzności: zamiast nią się zajmować, wielbili oni dzieło stworzenia. Temat stworzenia prowadzi nas co prawda do rozważań nad opatrznosciową aktywnością, ale są to rzeczy całkiem różne.⁷ Aktywność stworzenia polega jednak na

⁶ W oryginale miejsce sporne.

⁷ O sprawie rozróżnienia między aktem stworzenia i Opatrznością, jak również i o doskonałości dzieła stworzenia była na pewno mowa w dostępnym Nemezjuszowi Orygenesowi Komentarzu do Genesis.

tym, że to, co jest zrobione, zrobione jest dobrze, a aktywność opatrnościowa zasadza się na pieczy, co jest już zrobione. Że te dwie aktywności niekoniecznie idą w parze, przekonujemy się patrząc na wykonujących jakieś rzemiosło lub zawód ludzi. Niektórym — na przykład stolarzom i modelarzom — wystarcza, że to, co zrobili, zrobili dobrze i nic więcej ich nie obchodzi. Inni natomiast — na przykład pasterze — jak najbardziej troszczą się o to, co im podlega. Także i w razie gdyby nam przyszło pisać traktat o dziele stworzenia, musielibyśmy dowodzić, że wszystko, co powołane zostało do bytu, zrobione było jak najlepiej. Ale wobec tego, że obecny nasz traktat dotyczy Opatrzności, rzecz w tym, by wykazać, że po akcie twórczym każde stworzenie otoczone jest taką pieczą, jaka mu jest potrzebna. Jakże wytłumaczylibyśmy zatem to, że człowiek nieuchronnie płodzi człowieka, wół wołu i wszystko pochodzi z właściwego sobie, a nie innego jakiegoś nasienia, o ile nie przyjąć, że światem rządzi jakaś Opatrzność? Wszak fakt, że po akcie stwórczym wszystkie rzeczy rozwijają się w określony sposób, równoznaczny jest temu, że także i opatrnościowa aktywność przy tym stwórczym akcie powołana do bytu kontynuuje swą pracę. To bowiem, jak rzeczy powołane do bytu dalej się rozwijają, podpada nie pod co innego, a pod tę opatrnościową aktywność. Wynika stąd wniosek, że ten sam Byt, który rzeczy stworzył, otacza je też opatrnościową troską.

62. Gdy spojrzeć na ludzi i wziąć pod uwagę, że każdy z nich ma sobie tylko właściwy wygląd, tak iż nie ma dwu ludzi całkiem takich samych, nie sposób powstrzymać się od podziwu. I jeśli zapytać o rację tego stanu rzeczy, czyż nie okaże się, że to zróżnicowanie wyglądown ludzkich pochodzi od Opatrzności!? Rozważmy wszak! Jeśli jedna i ta sama fizjonomia cechowałaby nas wszystkich, jakże wielki zamęt wynikłby z tego we wszystkich ludzkich sprawach! Jakże przepastne ciemności otoczyłyby człowieka nie będącego w stanie rozpoznawać bliskich i obcych i nie rozróżniającego wrogów i niegodziwców od przyjaciół i ludzi uczciwych! Wszystko byłoby wtedy ze wszystkim zmieszane, tak jak o tym mówi Anaksagoras.⁸ I gdyby do czegoś takiego doszło, nic nie wstrzymywałoby nas, by nie mieć płciowego stosunku z własną matką lub siostrą. Nic nie stanęłoby na przeszkodzie w dokonaniu rozboju czy innego przestępczego czynu. Jego sprawca wszak uciekwszy nie musiałby się obawiać, że będzie rozpoznany. Żadnego prawa nie byłoby można

⁸ Zacytowane powiedzenie filozofa Anaksagorasa odnotował Diogenes Laertios w *Żywotach sofistów* II 6.

wprowadzić w życie i nie dałoby się utrzymać żadnego porządku w państwie. Ojcowie nie znalazłby swoich dzieci, a dzieci swoich ojców. W stosunkach z bliźnimi człowiek stałby się ślepy i niewiele pożytku miałby z własnych oczu. Nic innego wszak nie byłby u nich w stanie dostrzec jak tylko wiek i wielkość ciała.

Zaiste, wielkie dobrodziejstwo wyświadczyła Opatrzność przez zróżnicowanie ludzkich wyglądown. I nic tak dobitnie nie świadczy o tym, że Opatrzność Boża dotyczy także rzeczy szczegółowych, jak fakt, że każdą ludzką osobę można rozpoznać po kształcie i ry-sach ciała oraz po głosie. Przy tym w razie jeśli o innych indywidualnych cechach się zapomni, wystarcza, że zapamiętało się twarz. Albowiem po to, by dodatkowo ludzką naturę wesprzeć, Opatrzność kazała się nam także różnić karnacją skóry. I skłonny jestem sądzić, że także i większości takich na pozór całkiem jednakowych zwierząt jak kawki i kruki w gruncie rzeczy nie brak indywidualnych cech, dzięki którym nawzajem się rozpoznają. Oczywiście kawki i kruki żyją najczęściej w gromadach, ale od gromad tych oddzielają się, gdy się chcą parzyć, i każdy samiec zna swą samicę. A czyż takie wzajemne rozpoznawanie się byłoby możliwe, o ile by nie było wśród nich jakiegoś zróżnicowania, którego my nie jesteśmy w stanie dostrzec, ale które one same z natury z łatwością widzą?

I wreszcie — rzecz, którą na pewno można podnieść zważywszy, że zwracamy się do pogan — czyż poganie sami nie przyznają, że wyrocznie, cudowne znaki i wszelkie przyszłości dotyczące wróżby swą moc i swą prawdziwość w całej rozciągłości opierają na fakcie, że istnieje Opatrzność?

Rozdział czterdziesty trzeci

CZYM JEST OPATRZNOŚĆ

63. Że Opatrzność istnieje, jasno wynika z tego, co dopiero co powiedzieliśmy i co powiemy niebawem. Trzeba teraz, byśmy wyjaśnili, czym Opatrzność jest. Otóż Opatrzność to piecza, jaką sprawuje Bóg nad tym wszystkim, co istnieje. Inna przyjęta definicja brzmi następująco: Opatrzność to tyle, co zamysł Boży mający zapewnić pomyślność wszystkiemu, co istnieje.¹ I skoro Opatrzność

¹ Obydwie tu podane definicje Opatrzności zapożyczył od Nemezjusza Jan Damasceński i włączył je w tekst drugiej księgi swego *Wykładu wiary prawdziwej*.

okazuje się Bożym zamysłem, niepodobna wątpić, że wszystko, co na świecie się dzieje, dzieje się w sposób jak najlepszy i jak najbardziej liczący z Bożym majestatem. Co więcej, tym kimś, kto wszystkie istniejące rzeczy stworzył i kto sprawuje nad nimi opatrnościową pieczę, musi być jeden i ten sam Bóg, bo w przeciwnym razie Bóg nie byłby Bogiem.

Odzwierciedlenia tego, co powiedzieliśmy o opatrnościowej pieczy, można się dopatrzeć w świecie żywych istot. Każde wszak stworzenie płodzące potomstwo troszczy się dlań o pokarm, a człowiek dla swoich dzieci troszczy się nie tylko o pokarm, lecz także o wszystko, czegokolwiek potrzebują one do życia.² Powiada, że bywają stworzenia nie troszczące się o swe małe, ale położyć to należy na karb ich słabości. Tak więc zostało udowodnione, że tym kimś, kto sprawuje opatrnościową pieczę, jest Bóg, i że Opatrzność to tyle, co Jego zamysł.

Rozdział czterdziesty czwarty

WGLĄD W CELE OPATRZNOŚCI BOŻEJ

64. Stwierdziliśmy fakt istnienia Opatrzności i przedstawiliśmy jej istotę. Pozostaje, byśmy powiedzieli, czy dotyczy Ona tego, co ogólne, czy tego, co szczegółowe, czy też rozciąga się na jedno i drugie. Platon stoi na stanowisku, że Opatrzność zawiaduje zarówno ogólnym biegiem dziejących się w świecie spraw, jak i tym, co szczegółowe. Rozróżnia on trojaką opatrność. Naprzód przyjmuje opatrność podstawową, którą sprawuje najwyższy z bogów. W zasadzie obejmuje ona idee, ale w dalszej kolejności, generalnie ogarnia całość wszechświata. Znaczy to, że patronuje niebu i gwiazdom i rozciąga się na takie ogólne rzeczy jak rodzaj, substancja, ilość, jakość i temu podobne generalne atrybuty.

Następnie przyjmuje Platon opatrność wtórną, która dotyczy procesów stawania się u zwierząt i roślin i w ogóle opiekuje się wszystkim, co ma udział w narodzinach i śmierci. Sprawowana ma być ona przez niższych bogów zawiadujących niebami¹ (funkcje tej

² Zawarta w tym zdaniu myśl jest rozwinięciem tego, o czym czytamy w Ewangelii św. Łukasza, rozdział 11, wiersz 13.

¹ Przez nieba autor nasz rozumie tu, jak się wydaje, Słońce, Księżyc i siedem planet.

wtórnej Platońskiej opatrności przez Arystotelesa przypisane zostają Słońcu i Zodiakowi). Opatrzność wreszcie trzeciego stopnia to ta, która kieruje działaniami regulującymi bieg życia i nabywaniem tych dóbr, które zwiemy naturalnymi, materialnymi lub instrumentalnymi (względnie ich przeciwieństwami). Wykonawcami tej opatrności trzeciego stopnia mają być unoszące się ponad Ziemią i będące stróżami ludzkich spraw demony.² Opatrzności wtórnej i trzeciego stopnia Platon każe się wywodzić z opatrności podstawowej, tak iż Najwyższy z bogów — jako ktoś kierujący także i opatrnością wtórną i trzeciego stopnia — wszystkim zawiaduje swą mocą. Otóż jest godne pochwały, że jak to widzimy, Platon odnosi ogół rzeczy do Boga i odeń uzależnia wszelką opatrność.³ Myli się natomiast utożsamiając wtórną opatrność z tym, co wywołują ruchy niebiańskich ciał. Cokolwiek wszak z tych ruchów wynika, dzieć się musi na zasadzie konieczności i nie dopuszcza alternatywy. A udowodniliśmy wprzód⁴, że nic, co ma coś wspólnego z opatrnościową aktywnością, nie podpada pod konieczność i fatum. Filozofowie stoicy opowiadający się za wiarą w fatum i za tym, że mamy wolną wolę, nie pozostawiają miejsca na jakąkolwiek opatrność.⁵ Ba, w gruncie rzeczy w ogóle wolną wolę unicestwiają. Demokryt, Heraklit i Epikur⁶ nie chcą się zgodzić ani na generalną, ani na partykularną opatrność. „Kaźda — powiada Epikur — w stanie błogości będąca istota ani sama nie doznaje trosk, ani trosk tych nie przysparza innym, i przeto wolna jest zarówno od gniewu, jak i od skłonności do interesowania się czymkolwiek innym. Poddawanie się bowiem namiętnościom dowodziłoby niedoskonałości. Gniew ponadto jest czymś bóstwu całkiem obcym, gdyż wyniknąć musi z jakichś przeciwności, a bóstwu żadne przeciwności nie mogą się przydarzyć.” Tak więc myśliciele ci wyciągają konsekwencje z przyjętych przez siebie założeń. Wszak skoro przyjęli, że świat powstał sam przez się i nie ma Stwórcy, nic dziwnego w tym, że nie uznają żadnej Opatrzności. Wszelka zatem

² Jak widać Platońska koncepcja opatrności trzeciego stopnia jest bardzo bliska Nemezjuszowi. Zdaniem Platona opatrność trzeciego stopnia sprawować miały *daimonia* i bóstwa pomniejsze.

³ Są poszlaki, że niniejszą ocenę Platońskiej nauki o Opatrzności zaczerpnął Nemezjusz z jakiegoś chrześcijańskiego komentarza do dzieł Platona.

⁴ Zob. powyżej, § 53.

⁵ To, że stoicy operowali terminem „opatrność” (*pronoia*) nie przesłania jak widać Nemezjuszowi faktu, że ich światopogląd nie pozostawiał miejsca na Opatrzność.

⁶ Trzy te nazwiska są dla Nemezjusza synonimem mechanistycznego atomizmu.

polemika ze stanowiskiem tych myślicieli zacząć się musi od rozpatrzenia ich punktu wyjścia, ich zdania w sprawie stworzenia. Jeśli bowiem uda się zbić ich tezę, że aktu stworzenia nie było, pozwoli to też nam udowodnić istnienie Opatrzności. Sprawę tę odkładamy na inne miejsce i porę.⁷

65. Rozważmy teraz zdanie Arystotelesa i niektórych innych, że Opatrzność nie rozciąga się na to, co szczegółowe. Jak bowiem na to wskazuje wzmianka w VI księdze *Etyki Nikomachejskiej*⁸, Arystoteles stoi na stanowisku, że szczegółowymi sprawami naszego życia nie kieruje nic innego jak tylko Natura.⁹ Natura — powiada on — to coś boskiego i coś obecnego w każdym żywym stworzeniu, to ona poprzez instynkt podpowiada każdemu z nich, jak szukać ma tego, co mu przynosi korzyść, a unikać wszystkiego, co wyrządzić może jakieś zło. Wszelkie wszak żywe stworzenie jest w stanie dobierać sobie odpowiedni pokarm, dąży do tego, co okazuje się użyteczne, i instynktownie wyczuwa, co będzie lekarstwem na jego dolegliwości. Eurypides i Menander zaprzeczają, by bogowie sprawowali jakąś opatrzność, ale utrzymują, że prywatną opatrznością każdego żywego stworzenia jest jego umysł. Ale umysł mieć może związek tylko z tym, co jesteśmy w stanie zdziałać: dotyczy bądź tego, czy coś zrobimy czy nie, bądź obmyślenia pewnej sztuki, bądź wreszcie kontemplacji jakiegoś obiektu. Gdy natomiast idzie o Opatrzność, dotyczy ona rzeczy w naszej mocy nie leżących: tego na przykład, czy będziemy bogaci czy biedni, zdrowi czy chorzy. Zresztą — że wrócimy do opinii Arystotelesa — nie tylko umysł nie może tu wchodzić w grę, lecz także i Natura. Wszak to, na co stać Naturę, jest nam dobrze wiadome. A poza tym cóż wspólnego mieć może umysł lub Natura z faktem, że mordercy czasem są ukarani, a czasem kary uchodzą? Chyba żeby kto chciał przyjąć, że rola umysłu i Natury to Opatrzność, a resztę tego, co się dzieje, dyktuje fatum. W takim razie nie byłoby jednak miejsca na wolną

⁷ Wypowiedź ta zdaje się wskazywać, że autor nasz nosił się z zamiarem zajęcia się dziełem stworzenia w osobnym rozdziale swego traktatu. Zamiaru tego nigdy jednak nie urzeczywistnił.

⁸ Jest niejasne, czy i dlaczego Nemezjusz odwołuje się tu do VI księgi *Etyki Nikomachejskiej*. Być może miał na myśli nie tyle tekst tego dzieła Arystotelesa, co jakiś chrześcijański doń komentarz.

⁹ W sprawie stosunku zachodzącego między Bogiem a Naturą Arystoteles faktycznie był agnostykiem. W rozdziale 8 księgi X *Etyki Nikomachejskiej* czytamy: „Bo jeśli bogowie troszczą się — jak się to mniema — w jakiś sposób o sprawy ludzkie, to naturalną byłoby rzeczą, by cieszyło ich to, co jest najlepsze i najbliższe z nimi spokrewnione, a więc rozum”

wolę, a to jest fałsz, bo wykazaliśmy¹⁰, że ilekroć umysł coś robi — bez względu na to, czy chodzi o działanie czy o kontemplację — jest w posiadaniu wolnej woli. Z drugiej strony nie wszystkie rzeczy opatrnościowe są dziełem Natury, choć każde dzieło Natury jest czymś opatrnościowym. Można się o tym było przekonać w związku ze sprawą odkrycia mordercy, o której wyżej była mowa.¹¹ Natura to jeden z działów rzeczy opatrnościowych, a nie ich całość. Tyle pod adresem tych, co umysłowi i Naturze przypisują Opatrzność dotyczącą tego, co szczegółowe.

Nie brak ponadto i takich¹², co przyznają, że Bóg troszczy się o trwałość porządku świata i o to, by nic, co powstaje, nie uległo zagładzie. Ma to być jednak Jego prywatna tylko Opatrzność, a faktyczny obrót wydarzeń zależy od ślepego przypadku. Dlatego właśnie — powiadają — jesteśmy świadkami tylu niesprawiedliwości, dlatego jest aż tyle morderstw i tyle zła w międzyludzkich stosunkach. To przypadek decyduje o tym, że jedni kary unikają, a na drugich kara spada, i przypadek odpowiedzialny jest za to, że opawami naszego życia rzadko kiedy rządzi rozum lub prawo. Jakże zatem — zapytują oni — można twierdzić, by światu, w którym nie widać rozumu i prawa, przewodziła jakaś Opatrzność? Jej istnieniu przeczy to, że ludzie dobrzy tak często cierpią niesprawiedliwość i doznają tylu krzywd, a niegodziwcy opływają w dostatki, zaszczyty, chwałę i najróżniejsze inne dobra.

66. Ci, co z takimi zarzutami występują¹³, jak mi się zdaje, zdradzają się z niewiedzą o całym szeregu zasad, na których opiera się działanie Opatrzności, całkiem zaś szczególnie ignorują nieśmiertelność duszy. Przyjmując bowiem, że dusza ta jest śmiertelna, mierzą ludzkie sprawy kategoriami tego doczesnego życia, i stąd biorą się ich wykoślawione mniemania o istocie dóbr. Wydaje się im, że szczęśliwymi są ci ludzie, którzy opływają w bogactwa, pyszną się zaszczytami i chępią się posiadaniem innych przemijalnych dóbr, za nic zaś mają dobra duszy, dobra bez porównania wartościowsze niż dobra ciała. Zawsze wszak szlachetniejsze okazuje się to, co się tyczy tego, co szlachetniejsze, i cnoty o tyle są czymś lepszym od zamożności, zdrowia i innych temu podobnych rzeczy, o ile du-

¹⁰ Zob. powyżej, rozdział czterdziesty pierwszy.

¹¹ Rzecz jasna, chodzi o opisany w rozdziale czterdziestym drugim przypadek poety Ibikusa.

¹² Tych „takich” trudno zidentyfikować z jakimikolwiek znanymi nam greckimi filozofami.

¹³ Komentujący tekst Nemezjusza wydawcy słusznie podnoszą, że ten polemiczny paragraf nosi charakter diatryby. I jest dygresją od rozwijanego w rozdziale toku myśli.

sza jest czymś lepszym od ciała. I stąd wynika, że naprawdę szczęśliwy jest ten człowiek, który jest w posiadaniu cnót, bez względu na to, czy cnotom tym towarzyszą inne dobra, czy nie. Jeśli posiada cnoty i obok tego także i inne błogosławieństwa losu, jest szczęśliwy w szerokim tego słowa sensie. Jeśli tych błogosławieństw losu mu brak, także jest szczęśliwy.

W razie gdy odjąć cielesne i losowe dobra od ogólnej szczęśliwości i pozostawić tylko i wyłącznie cnoty, i tak będziemy mieli do czynienia ze stanem szczęśliwości. Albowiem cnota sama jedna wystarcza do tego stanu. Każdy zatem dobry człowiek jest szczęśliwy, a każdy zły nieszczęśliwy, choćby opływał we wszelkie losowe dobra. O prawdzie tej często jednak pospólstwo zapomina i uważa, że jedynymi szczęśliwymi są w pełni zdrowi i bogaci. Stąd właśnie wynikają ich skargi pod adresem Opatrzności, która przy kierowaniu ludzkimi sprawami kieruje się nie tylko tym wszystkim, co podpada pod zmysły, lecz także swą zakrytą przed nami uprzednią wiedzą. Skoro bowiem Bóg wie, że pewnemu człowiekowi dobrze będzie być biednym i w razie gdyby obsypany był bogactwami, zepsułoby to jego charakter, woli skazać go na ubóstwo i robi to dla jego dobra. Z drugiej strony często zdarza się, że Bóg zdaje sobie sprawę, iż ludzie bogaci staliby się o wiele dokuczliwsi, w razie gdyby bogactw im brakło (poczęliby bowiem uprawiać rozbój lub dopuszczaliby się gorszych jeszcze zbrodni) i dlatego pozwala, by bogactwa posiadali. Tak więc często jest dla nas korzystne, że jesteśmy biedni, że umierają nam dzieci lub uciekają niewolnicy, gdyż gorzej byłoby być potem skazanym na znoszenie z ich strony niegodziwości i łotrstw. Nie wiedząc wszak, co wydarzyć się może w przyszłości, a mając przed oczyma tylko to, co dzieje się obecnie, łatwo nam jest pomylić się w sądzie o tym, co będzie dla nas dobre. Gdy idzie natomiast o Boga, o rzeczach przyszłych wie On jak o teraźniejszych. Tak oto przedstawia się replika zaadresowana przez nas do tych, co szemrają przeciw Opatrzności. Można też odnieść do nich powiedzenie Pisma św.: „Czyż powie glina do garncarza: Co robisz?”¹⁴

Czyż ci, co ferować chcą wyroki o dekretach Opatrzności Bożej, a nie mają odwagi, by wystąpić przeciw prawom ludzkim¹⁵, nie

¹⁴ Iz 45, 9.

¹⁵ Jak się wydaje, aluzja, którą tu Nemezjusz czyni, może być tylko aluzją do Platona *Praw*. Chodzi o ten ustęp z czwartej księgi *Praw*, gdzie mowa jest o zharmonizowaniu w prawodawstwie tego, co idealne i tego, co realne.

zasługują na to, byśmy ich zlekceważyli? Przejdźmy zatem do porządku dziennego nad ich ekstrawagancjami czy raczej bluźnierstwami i zajmijmy się udowodnieniem błędności twierdzenia, jakoby istniała generalna tylko opatrność, a nie było opatrności rozciągającej się na szczegóły.

67. Są tylko trzy racje, które można wysunąć przeciw istnieniu partykularnej opatrności. Można powiedzieć, że Bóg nie wie, czy godzi się, by Jego Opatrność dotyczyła tego, co szczegółowe, że Opatrności tej sobie nie życzy lub nie jest w stanie jej wykonywać. Wszelako to, by czegoś nie wiedzieć, to rzecz na wskroś przeciwna Bożej naturze. Sam jest On przecież wiedzą, mądrością i inteligencją najwyższego stopnia. I jakże Bóg mógłby nie wiedzieć tego, o czym wie pierwszy lepszy trochę mądrzejszy człowiek: że jeśliby doszło do zagłady ogółu indywidualnych bytów, zginąłby też cały wszechświat? Wszechświat to nic innego przecież jak suma składających się nań indywidualów. Bóg chciał, by uniwersalna forma była identyczna w każdej poszczególniej rzeczy odnośnego rodzaju.¹⁶ Jeśli tedy ta uniwersalna forma ulegnie zniszczeniu, zagładzie ulegną też odnośne indywidua, a jeśli przy istnieniu się utrzyma, będą istnieć i one. I nie ma nic, co przeszkodziłoby zagładzie indywiduów, o ile przyjąć, że nie są one objęte opatrnościową troską. A jeśli indywidua zginą, wszechświat zginie także. Atoli być może, powiedzą oni, że Opatrność Boża ogranicza się tylko do tego, by nie pozwolić na zniszczenie wszystkich indywiduów odnośnego rodzaju i przez to rodzaje te zachować. Lecz wtedy okaże się, że przyznają jednak, iż jest jakaś opatrność dotycząca tego, co szczegółowe. Przez taką wszak opatrność obejmującą jednostkowe byty, wedle tego, co oni sami mówią, zachowywać ma Bóg przy istnieniu uniwersalne formy rzeczy.

Są poza tym i tacy, co mówią, że Bóg wie, iż opatrność dotycząca tego, co szczegółowe, jest czymś dobrym, ale nie chce się nią parać. Otóż to, że ktoś nie chce czegoś robić, wyniknąć może z dwu racji. Albo z gnuśności, albo stąd, że jest to coś niegodnego. A któż byłby tak szalony, by pomówił Boga o gnuśność? I to tym bardziej, że gnuśność pochodzi nie z czego innego, a z lgnięcia do przyjemności lub obawy. Wszak wykonania czegoś ludzie zaniedbują wtedy, gdy albo odciąga ich od tego jakaś przyjemność, albo powstrzymuje obawa. A bluźnierstwem byłoby choćby tylko pomyśleć, że jedna z tych ewentualności stosować się może do Boga!

¹⁸ Podobnie jak Arystoteles, autor nasz przyjmuje, że uniwersalia egzystują w konkretnych rzeczach jako ich istota.

Ale przyjmijmy, że oponenti nasi rezygnują z przypisywania Bogu gnuśności, a za to utrzymują, że nie przystoi, by sprawował On pieczę nad tym, co szczegółowe. Przypuśćmy, że występują z twierdzeniem, że nie godzi się, by tak wysoki Byt zniżał się do spraw płaskich i błahych i pozwalał się niejako sprofanować przez kontakt z cielesnymi błahostkami, i zatem Bóg nie chce sprawować opatrnościowej troski nad tym, co szczegółowe. Lecz jakże mogą oni nie być świadomi, że tak sprawę stawiając przypisują Bogu dwie niskie cechy: pogardliwe podejście do świata i łatwość ulegnięcia profanacji! To ich twierdzenie równoznaczne jest wszak temu, że Stwórca — co za absurd! — gardzi rzeczami szczegółowymi i dlatego nie chce się nimi zajmować, albo nie robi tego z obawy przed sprofanowaniem się. Atoli czyż nie widzimy, że promienie słoneczne z natury swej przenikają wszelkiego rodzaju gnój, a nikt nie powie, że samo Słońce czy też jego promienie ulegają przez to pokalaniu?¹⁷ Każdemu dobrze wiadomo, że zarówno Słońce jak i jego promienie zachowują wtedy całkowitą czystość. Jakże zatem moglibyśmy sobie wyobrażać, że Bóg przez kontakt z rzeczami ludzkimi dozna jakiejś profanacji!

Z podobnymi zarzutami nigdy nie wystąpiłby ktoś, kto naprawdę rozumie istotę Bóstwa. Bożej natury nigdy nie jest w stanie dotknąć żadne pokalanie i jest ona wyjęta spod wszelkiej zmienności. Jakikolwiek zaś pokalanie dojść może do skutku tylko przez zmienność.

Zresztą czyż nie jest absurdem przypuścić, by adept jakiegokolwiek sztuki, a zwłaszcza lekarz¹⁸, zabiegając o wiedzę w zakresie swej sztuki nie chciał brać pod uwagę jakichś jej szczegółów? Dobrze wszak wiedziałby, że najdrobniejszy nawet szczegół nie jest bez znaczenia dla opanowania całości sztuki. A tego, co rozumie pierwszy lepszy artysta czy rzemieślnik, jakże mógłby nie rozumieć Stwórcę wszechświata!

68. Przyjmijmy zatem, że nie dlatego, iż Bóg tego sobie nie życzy, lecz z powodu niemożliwości czynienia tego wstrzymuje się On od opatrności nad tym, co szczegółowe. Lecz czyż nie zakrawa na potworność powiedzieć, że Boga nic stać jest na zrobienie czegokolwiek, a zatem nie może zrobić czegoś, co zrobić powinien? I tym bardziej gdyby kto z oponentów oświadczył, że niemożność ta jest dwojaka i że Bóg ani nie jest przysposobiony do opatrności-

¹⁷ W zdaniu tym wypowiedziana myśl stanowiła *locus communis* greckiej literatury filozoficznej i była preferowana przez neoplatoników.

¹⁸ Bóg jako lekarz to także rzecz, o której czytamy u wielu filozofów greckich.

wej troski o rzeczy jednostkowe, ani rzeczy te nie kwalifikują się na przedmiot opatrności. Odpowiemy na to, że w Bożej naturze leży sprawować opatrność i że i oni Mu to przyznają uznając fakt generalnej Opatrności. Zwłaszcza, jeśli weźmie się pod uwagę, że podczas gdy rzeczy jednostkowe nie mogą się okazywać ważniejsze od ogólnych, te ostatnie jak najbardziej są w stanie wywierać wpływ, i to wpływ zbawczy, na indywidua i najdrobniejsze szczegóły. Albowiem absolutnie wszystkie rzeczy zależą od Bożej woli i jej mają do zawdzięczenia swą trwałość. Że najdrobniejsze nawet w gromadach żyjące indywidua stanowią mogą przedmiot Opatrności, przekonać się można na przykładzie tych żywych jestestw, które zdolne są podporządkować się jakiejś władzy. Wszak mrówki, pszczoły i inne im podobne żyjątka przyjmują rozkazy od pewnych przywódców i posłusznie je wykonują.¹⁹ Nic jednak nie jest tak przekonującą lekcją, gdy idzie o tę dyspozycję indywiduów do podlegania Opatrności, jak spojrzenie na ludzkie społeczeństwo. Widać wszak, jak bardzo składające się nań indywidua zdolne są podporządkować się prawodawcom i urzędnikom. A kogo stać jest na przyjęcie władzy sprawowanej przez urzędników, tym bardziej poddany być może Bożej Opatrności.

O tym, że Opatrność rządzi także i jednostkowymi rzeczami, świadczy ponadto szeroko rozpowszechnione i jakby przez Naturę wszczepione ludziom mniemanie. Przecież gdy tylko przyjdą na nas jakieś ciężkie chwile, zaraz poczynamy zanosić modły do bóstw; jakby sama Natura dodaje nam bodźca, by zwracać się o pomoc do Boga. A czyż można przypuścić, by kierowała nas Ona ku czemuś nierealnemu? Przecież ilekroć nachodzą nas jakieś nagłe zmartwienia lub obawy, natychmiast bezwiednie i instynktownie poczynamy wzywać Boga, a w Naturze jest taki porządek, że gdy coś po czymś zawsze następuje, ma to moc dowodową, której nie sposób zakwestionować.

Jakaż zatem racja popchnęła naszych oponentów do zajęcia stanowiska, jakie zajęli? Otóż pierwszą racją na pewno było to, że przyjęli, iż wraz ze śmiercią ciała ginie także dusza, a racją drugą była ich niezdolność do zrozumienia istoty nauki o Opatrności rozciągającej się na to, co szczegółowe. Wszelako, gdy idzie o to, że dusza nie jest — tak jak to nasi oponenti chcą — śmiertelna i że spraw ludzkich nie wolno nam mierzyć w kategoriach tego tylko doczesnego życia, poucza nas o tym także przez najmędrszych z Gre-

¹⁹ To, że ludzie czerpać mają przykład z mrówek i pszczoł, to kolejny *locus communis* występujący tak u pogańskich, jak i chrześcijańskich pisarzy.

ków²⁰ wyznawana wiara w wędrówkę dusz, wiara wedle której dusze — zależnie od tego, jak sprawowały się w życiu — zajmują takie czy inne miejsca i ponoszą takie czy inne kary. Na myśli mamy to, że niezależnie od błędności w takich czy innych szczegółach ta przez Greków wyznawana wiara daje świadectwo prawdzie, że dusza po zakończeniu tego życia trwa dalej i cierpi karę za swe grzechy.

I choćby ta nauka o Opatrzności dotyczącej rzeczy jednostkowych przekraczała naszą pojętność — a przekracza na pewno, i świadczą o tym słowa Pisma: „Jakże niezbadane są Twe wyroki i nie do wyśledzenia Twoje drogi”²¹ — nie powinniśmy przeczyć temu, że Opatrzność taka istnieje. Nie możemy przecież zmierzyć wód morza, ani zliczyć ziaren piasku. A nikt z tego powodu nie oświadczy, że morze nie istnieje, czy że nie istnieje piasek. I nikt nie zaprzeczy istnieniu człowieka czy innego jakiegoś zwierzęcia, dlatego że nie wiadomo, ilu jest tych ludzi i ile jest tych zwierząt. Przy tym okazuje się, że to, co indywidualne, jest niepojmowalne, albowiem o ile rzeczy ogólne są dla rozumu uchwytny, jednostkowe spod jego pojętności się wymykają.

Indywidualność każdego konkretnego człowieka jest dwojaka. Polega — po pierwsze — na tym, że różni się on od innych ludzi, i — po drugie — na różnicy od tego, czym on sam był w przeszłości lub będzie w przyszłości. Z upływem czasu każdy wszak człowiek podlega zmianom i zmiany te dotyczą jego zajęć i sposobu życia, jego pragnień i życzeń oraz w ogóle wielu innych rzeczy, które z tego wynikają. Człowiek to przecież taka istota, która zawsze jest w trakcie stawania się czymś nowym i która szybko potrafi dopasować się do nowych sytuacji. Ze względu na to zachodzi konieczność, by opatrnościowa aktywność przystosowywała się do poszczególnych konkretnych istnień i ogarniała całą mnogość indywidualnych szczegółów i indywidualnych różnic, jakie wymykają się spod pojętności ludzkiego umysłu.

69. To, co przed chwilą stwierdziliśmy, jest absolutnie niezbędne, jeśli przyjąć, że Opatrzność dopilnować ma każdego z podlegających jej indywidualów i przez te indywiduala wykonywanych czynności, czyli — jednym słowem — jeśli wywiązać się ma ze swego zadania. Między indywidualami zachodzące różnice są nieskończone i takie same są tych indywidualnych różnic dogląające moce Opatrzności.

²⁰ Tymi „najmędrszymi z Greków” dla Nemezjusza są rzecz jasna pitagorejczycy i Platon.

²¹ Rz 11,33. W cytacie dokonana została zamiana trzeciej osoby na drugą.

I jeśli moce te są nieskończone, znaczy to, że przekraczają naszą pojętność. Dlatego to, że okazujemy się niezdolni, by pojąć te czy inne opatrnościowe dyspozycje, nie powinno prowadzić nas do wniosku, że Bóg o stworzenia się nie troszczy. Przypuśćmy bowiem, że natykasz się na wydarzenie, które zdaje się kłócić z porządkiem rzeczy. Stwórca wie, że dzieje się ono ze względu na poważną rację. Ty natomiast o racji tej nic nie wiesz i oświadczysz, że jest to coś bezsensownego. Przy działaniach Opatrzności doświadczamy wszak tego samego, co przy innych wymykających się spod naszej pojętności rzeczach; dane jest nam tylko się ich ogólnie domyślać i odgadywać je z tego, co wokół nas się dzieje. I tak powiadamy, że pewne rzeczy dzieją się z Bożego przyzwolenia, przy czym formy tego przyzwolenia bywają różne. Często Bóg pozwala, by człowiek — mimo, że jest sprawiedliwy — popadał w ucisk po to, by tak jak to było z Hiobem²² — pokazał wszystkim, jak wielka kryje się w nim cnota. Innym przykładem Bożego przyzwolenia są przypadki, gdy Bóg toleruje jakąś potworność po to, by poprzez nią osiągnąć coś wielkiego i cudownego: tak było, gdy przez mękę na krzyżu dla rodzaju ludzkiego przyszło zbawienie.²³

To przyzwolenie Boże występuje w innej formie, gdy Bóg — tak jak to się stało w przypadku ś w. Pawła — zsyła na kogoś udreki dlatego, że w przeciwnym razie świadomość danego człowieka i dana mu potęga wzbić by go mogła w pychę.²⁴ Czasem Bóg o kimś pozornie zapomina ze względu na poprawienie kogoś innego i po to, by innym dać przez tę poprawę przestrozę. Tak było w przypadku Łazarza i bogacza.²⁵ Czymś bowiem jak najbardziej naturalnym jest to, że widok tego, co innym się przytrafiło, od tej czy innej rzeczy nas odstrasza, i słusznie wyraził się Menander: „Lęk przed bogami nas ogarnął, gdyśmy zmiarkowali, co tobie się przydarzyło”.²⁶

Bywa, że jeden człowiek upośledzony zostaje po to, by ktoś drugi został wywyższony. Tak stało się z człowiekiem, który urodził się ślepy nie przez własne przewinienie i nie przez przewinienie jego rodziców, ale dla chwały Syna Człowieczego.²⁷

²² Wiersze 1, 1—12 Księgi Hioba dowodzą, że cierpienie przez Hioba dopusty były dopustami z przyzwolenia Bożego.

²³ Pisząc to zdanie Nemezjusz, jak widać, zapomniał, że z traktatem *O naturze człowieka* zwracał się do czytelników nie będących chrześcijanami.

²⁴ Zob. 2 Kor 12, 7—10.

²⁵ Zob. Łk 16, 19—31.

²⁶ Wiersze niniejsze pochodzą z jakiejś nie zachowanej sztuki Menandra. Jak się zdaje, wypowiedziane były przez chór.

²⁷ O powyższym przypadku ślepoty od urodzenia i wyrażonym w nim zamysle Opatrzności czytamy w Ewangelii św. Jana 9, 1—38.

Kiedy indziej jednemu człowiekowi dozwolone zostaje cierpienie po to, by przez to pobudził gorliwość innych. Inaczej mówiąc chodzi wtedy o to, by chwała, jaką cierpieniem tym osiąga, dodała innym bodźca, by i oni — w nadziei na taką samą chwałę i nadziei na dobra, jakie im mogą przypaść — na takie cierpienia byli gotowi. Taki był los męczenników za wiarę chrześcijańską²⁸, a także tych, co poświęcali się za ojczyznę, za swój lud, za swoich panów, za dzieci lub za wiarę.

I jeśli wyda się to komu nonsensem, by zbożni ludzie narażeni byli na męki dla czyjejs poprawy, niech pomyśli, że całe to nasze życie jest jednym wielkim polem zapasów o cnotę. I nagrody odbierane przez zwycięzców są tym świetniejsze, im w cięższych trudach musiały być zdobywane. To z tego powodu św. Pawłowi sądzone było wycierpieć niezliczone utrapienia: chodziło o to, by zwycięska korona, jaką potem włoży na głowę, była tym wspanialsza.²⁹

Wolno zatem wyciągnąć wniosek, że działanie Opatrzności odbywa się w sposób jak najprawidłowszy i jak najstosowniejszy.

70. Że Bóg rządzi wszystkim w prawidłowy i jedyny możliwy sposób, oponenti nasi zmuszeni będą przyznać, jeśli spojrzą na tę sprawę przez pryzmat dwu ogólnie uznanych faktów. Bóg jest dobry i jeden tylko Bóg jest mądry. I dlatego będąc dobry jest On oczywiście Bogiem sprawującym opatrznościową pieczę, a ze względu na to, że jest mądry, ta Jego opatrznościowa aktywność musi być jak najmądrsza i jak najlepsza. Opatrznościową pieczę zaniebując nie byłby wszak dobry, a gdyby wykonywał ją, ale nie tak jak się należy, nie byłby mądry. Ktokolwiek zatem w ten sposób podejdzie do Opatrzności, na pewno nie skrytykuje żadnego z jej działań, i z powodu braku dostatecznego rozeznania rzeczy nie będzie przeciw nim szemrał. Wprost przeciwnie, jej działania uzna za trafne, będzie je podziwiał i stać będzie na stanowisku, że każde opatrznościowe zrządzenie wbrew temu, co mówią niektórzy ludzie z ulicy, poczytywać należy za słuszne i dobre³⁰ (o ile tylko kto nie

²⁸ To, że autor nasz przyjmuje, iż zachodzi potrzeba wyjaśniania tolerowania przez Boga cierpień męczenników, wynika z faktu, że przyświecał mu cel apologetyczny i zwracał się do niechrześcijan. W polemice z pogańskimi oponentami temat ten poruszył również Orygenes. Zob. tegoż *Przeciw Celsusowi* VIII 4.

²⁹ Nemezjusz połączył tu dwa miejsca Pisma św. Jedno z nich to 2 Kor 11, 23—30, a drugie 2 Tm 4, 7—8.

³⁰ Komentatorzy notują paralełę zachodzącą między tym zdaniem Nemezjusza a tym, co czytamy w jednym z listów Grzegorza z Nazjanzu.

chce — niezależnie od popełniania grzechu błąźnierstwa — być uznanym za głupiego!).

Podkreślić tu wypada, że gdy mówimy, iż wszystko dzieje się w sposób jak najprawidłowszy, na myśli mamy tylko i wyłącznie niezależne od naszych własnych działań działania Opatrzności. W żadnym wypadku nie dotyczy to występków, o których rozstrzyga ludzka wola.

Ale jak wytłumaczysz — odezwą się niektórzy — fakt, że tylu bogobożnych mężów zmarło w mękach i padło ofiarą morderców? Jeśli umierali oni niewinnie, dlaczego Opatrzność nie przeszkodziła ich śmierci? A jeśli na śmierć zasłużyli, ich zabójcy nie ponoszą za zabójstwo winy. Na argument tego rodzaju odpowiadamy, że zabójcy, dopuszczając się zabójstwa, zawsze okazują się mordercami. Co się zaś tyczy zamordowanego, to mógł on na los swój zasługiwać lub mogło być dlań użyteczne to, by zginął. Na los, jaki go spotkał, zasłużył, o ile był winien jakichś zbrodni, o których my nic nie wiemy. Ó użyteczności zaś jego śmierci mowa być może w przypadku, gdy Opatrzność z góry przewidywała, że splami się jakimś złym czynem, i dlatego będzie dla niego lepiej, jeśli zakończy życie, zanim do tego dojdzie³¹ (nie wykluczone, że tak właśnie było w przypadku Sokratesa i niektórych Świętych Bożych). Bez względu jednak na te ewentualności ten, kto zabił, zhańbił się morderstwem. Nic przecież nie mógł wiedzieć o tym, że to, by tamten umarł, może być dlań korzystne, i nie miał żadnego prawa, by aktu zabójstwa się dopuszczać, lecz to, co zrobił, zrobił z żądzy zysku.

Albowiem to, czy człowiek danego czynu się dopuści, czy nie, leży w jego mocy, nie leży natomiast w jego mocy to, co z nim się stanie, na przykład to, czy zostanie zamordowany. Dla ludzi prawych śmierć — jak się o tym przekonujemy z żywotów świętych — nie jest złem, chyba że okazuje się skutkiem grzechu. Grzesznicy jednak traktują śmierć jako zło, i to nawet wtedy, gdy zastaje ich ona w łóżku, gdy jest szybka i bezbolesna. Lecz wróćmy do tego, czy morderca mordując dopuścił się zła. Otóż było tak niezależnie od tego, czy ze względu na to, że jego ofiara zasługiwała na to, by umrzeć, wystąpił on jak gdyby w roli wykonawcy wyroku śmierci, czy też — wobec tego, że śmierć była dla ofiary najlepszym wyjściem z sytuacji — był on siepaczem. To samo dotyczy tych, co na wojnie

³¹ Idea, że Bóg przewiduje, iż zbożny człowiek znaleźć się może w sytuacji, której nie będzie w stanie sprostać, i dlatego woli, by wcześniej umarł, obca była filozofii greckiej i trudno ją uznać za chrześcijańską. Pewnej analogii do tej myśli dopatrzeć się można w starotestamentowej Księdze Mądrości 4, 10—11.

masakrują swych wrogów albo wzięwszy ich do niewoli obchodzą się z nimi ze skrajną brutalnością. Dotyczy to też tych, co pożądadają dóbr innych ludzi i te dobra sobie przywłaszczają. Nie jest wykluczone, że gdy idzie o posiadaczy tych dóbr, pozbawienie ich własności jak najbardziej wyszłoby im na dobre. Mimo to jednak ci, którzy te ich dobra ogarniają swoim pożądaniem, dopuszczają się zdrożności. Występując bowiem jako złodzieje czynią to przez zwyczajną żądzę zysku, a nie przyświeca im myśl o tym, by ofiarom w jakiś sposób się przysłużyć.