

Диана Николова (Велико Търново)

## УСТРОЙСТВОТО НА ДУШАТА СПОРЕД ЕПИСКОП НЕМЕЗИЙ ЕМЕСКИ

### Увод

Произведението на епископ Немезий носи заглавието „За природата на човека“, което препраща към Хипократовия трактат със същото заглавие, на който Гален пише коментар. За разлика от Хипократовия трактат, Емеският епископ не разглежда човека само в неговото физиологичното устройство, но и в богословската перспектива<sup>1</sup>. От съдържанието на трактата проличава, че авторът е запознат както с Аристотеловото учение, така и с Галеновата физиология. Немезий успява да обхване психофизиологичните функции на човешката природа. Същевременно чрез Платоновата философия и неоплатонизма авторът на съчинението придава метафизично измерение, като се акцентира върху човешката душа и съединението ѝ с тялото. Човекът бива изграден чрез два основни елемента – душа и тяло. Антропологичната система на еп. Немезий се споделя и от по-късните църковни писатели. Поради тази причина цели глави са заимствани и прилагани при разработката на основни антропологични въпроси в християнското познание през следващите векове<sup>2</sup>.

Въпреки оскъдните сведения за Емеския епископ, с които разполагаме днес, достойнствата на трактата „За природата на човека“ са високо оценени от гръцките отци и средновековните западни схоласти<sup>3</sup>. Преп. Максим Изповедник (580-662) и Анастасий Синаит (630-700) цитират Немезий, без да указват, че знаят нещо за него<sup>4</sup>. Авторът на съчинението „За природата на човека“ използва ресурсите на езическата

---

<sup>1</sup> Вж. Telfer, W. *The Birth of Christian Anthropology* // *Journal of Theological Studies*, vol. 13, Oxford, Clarendon Press, 1962 (sec. ed. Germantown, NY 2002), p. 347-354. Срв. Karamanolis, G. *Nemesius of Emesa* // *The Brill Encyclopedia of Early Christianity*, Leiden 2017.

<sup>2</sup> Вж. Божилов, Д. Немезий от Емеса и неговото съчинение „За природата на човека“ // Немезий, епископ Емески. За природата на човека, София: ЛИК, 2003, с. 18.

<sup>3</sup> Вж. Жилсон, Е. и Ф. Бьонер. *Християнската философия*, София, 1994, с. 115.

<sup>4</sup> Telfer, W. *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, (Library of Christian Classics) Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2006, с. 203.

философия, но същевременно при изчерпването ѝ, т.е. несъстоятелността при достигането на метафизичния ѝ предел, Немезий се опира на християнските понятия за „всеединния Бог Творец и нравствената свобода на разумния човешки дух“<sup>5</sup>. Поради това трактатът е една рецепция на езическата философия, на която е наложена християнската норма като единственият източник на истинността в опит да се обясни природата и света. Науката сама по себе си дава отговор на въпроса „как“, но християнското богословие дава отговор на въпроса „защо“. Това, може би е и причината за придаването на този еkleктичен привкус състоящ се от опита на езическата философия и нейното прекрояване и усъвършенстване през християнската мисъл.

Емеският епископ разглежда човека като съграден съвършено от „разумна душа и тяло“<sup>6</sup>. Авторът на трактата представя своя възглед за разумната душата, като обръща внимание върху устройството ѝ. Той разсъждава върху това дали душата е телесна или нетелесна, дали тя е съществена или несъществена, дали е едносъставна или многосъставна, дали е подвижна или неподвижна, дали е смъртна или е безсмъртна. Немезий съпоставя своя възглед с различни философски системи познати до началото на IV век. Трактатът представлява една ранна трактовка на християнската антропология<sup>7</sup>.

## 1. Телесна ли е душата?

Авторът на съчинението „За природата на човека“ коментира стоиците, които считат душата за тяло и я определят като гореща огнена пневма. Споменават се Епикур и Демокрит<sup>8</sup>, които мислят душата като „огън“. Упоменават<sup>9</sup> се още Критий, за който душата се съдържа в кръвта; Хипон, „търсец“ душата във водата; Хераклит, за който „световната душа е изпарение на влагата“<sup>10</sup>, а от изпарението ѝ се образува душата на живите същества; Талес – за когото „душата е вечнотрижещ се, самодвижещ се“<sup>11</sup>; Питагор, приемащ душата, като „самодвижещ се число“<sup>12</sup>. Разглеждат се още Платон, който определя същността

---

<sup>5</sup> Вж. Божилов, Д. Цит. съч., с. 13-14.

<sup>6</sup> Немезий, епископ Емески. За природата на човека, с. 19.

<sup>7</sup> Вж. Telfer, W. The Birth of Christian Anthropology..., p. 347-354.

<sup>8</sup> Немезий, епископ Емески. Цит. съч., с. 33.

<sup>9</sup> Пак там.

<sup>10</sup> Вж. Лосев, А. Ф. История античной эстетики, Т. I, Москва, „Высшая школа“, 1963; „АСТ“, 2000 // Интернет. <<http://psylib.org.ua/books/lose001/index.htm>> [достъп: 05.01.2018].

<sup>11</sup> Немезий, епископ Емески, Цит. съч., с. 33.

<sup>12</sup> Пак там, с. 33-34.

на душата, като „умопостигаема ..., движена сама по себе си, подобна на число, възплътило в себе си хармония“. Немезий коментира и Аристотел, приемащ душата като „първоначална ентелелия“; също и Дикеарх, с неговата представа за душата, като „хармония на четирите стихии“, т. е. съгласуваност и смес от тях<sup>13</sup>. Епископът от Емеса говори и за „опозицията“ на телесната душа – безтелесната, с което се показва противоречието у философите. Той обхваща тези противоречията, които съществуват във философски аспект до началото на IV век, за да ги обори и покаже душата в християнски аспект, надхвърлящ онтологично философското понятие за нея.

По повод ученията, че душата е тяло епископ Немезий посочва Амоний<sup>14</sup>, учител на Плотин и Нумений Питагореца. Задава се въпрос, който възниква логически, а именно „... телата, ... се нуждаят от нещо съполагащо, свързващо, уплътняващо и управляващо ги, ... ако ... душата е тяло, ... то кое е съответно свързващото я?“<sup>15</sup> Въпросът бива доведен до своя край, в който се заключава, че всяко тяло се нуждае от нещо свързващо, но това може да се проточи до безкрайност и в основата на тази безкрайност се стига отново до безтелесното. Разглежда се и триизмерната разположеност на душата, като се разяснява, че не всичко триизмерно е тяло, визирайки количеството и качеството, които са безтелесни „но придават големината в обемите по акциденция“<sup>16</sup>. Всички тези философски системи изобразяващи душата са изброени, за да се изясни, че душата не може да се мисли като тяло в материален образ, защото душата сама по себе си е непротяжна, но се явява триизмерно положена по акциденция.

Десет века по-късно св. Григорий Палама се опира на мнението на св. Григорий Нисийски, „според когото душата е разпръсната из тялото като динамичен елемент, който го държи цяло, съдържа неговите предвидени от Бога сили и го оживява“<sup>17</sup>. Тук този динамичен елемент дава сходна представа, която Немезий използва през IV век като „акциденцията“.

Епископът от Емеса, ползвайки се отчасти и от думите на Ксенократ, казва<sup>18</sup>, че тяло, което се движи отвън е неодушевено и обратно, тяло движено отвътре е одушевено. Но ако движението е вътрешно, то

---

<sup>13</sup> Пак там.

<sup>14</sup> Лосев, А. Ф. История античной эстетики, Т. VI, Москва, „Искусство“, 1980 // Интернет. <<http://psylib.org.ua/books/lose006/txt09.htm>> [достъп: 05.01.2018].

<sup>15</sup> Немезий, епископ Емески, Цит. съч., с. 33-34.

<sup>16</sup> Пак там.

<sup>17</sup> Христу, П. Учението на св. Григорий Палама за човека. // Интернет, 14 март 2006 <<http://dveri.bg/aphr>> [достъп: 05.01.2018].

<sup>18</sup> Немезий, епископ Емески, Цит. съч., с. 34.

излиза, че душата е тяло, което е одушевено, като това е несъстоятелна обосновка и следва отново, твърдението, че душата не е тяло. Душата е безтелесна и поради това, че тя се храни от знания, а тялото не може да се храни от безтелесното. Това оборване на различните учения за душата като тяло Немезий насочва пряко към Хераклит и Критий. След което се дават различни примери за несъстоятелността на твърдението, че душата е кръв.

Интересно е да се отбележи, че в библейската антропология могат да се открият моменти, които свързват душата с кръвта. Но тези моменти се отнасят еднакво както за човека, така и за животните – Бит. 9:4; Лев. 17:10-14. Що се отнася до зората на християнската антропология, в светоотеческото богословие отсъства обвързването на душата с кръвта. Както при Немезий се вижда, че душата не е кръвта, така и у св. Григорий Богослов се среща възгледът, че „душата не е от естеството на изстребителния огън, не е и от естеството на въздуха, не е кръвен поток, протичащ по тялото, не е хармония на съставните части на тялото“<sup>19</sup>.

Авторът на трактата „За природата на човека“ оспорва и учението на Хипон<sup>20</sup>, че душата е вода, защото както без вода няма живот, така и без храна има отсъствие на живот, следователно може ли храната да се нарече душа или въздухът поради същата необходимост от него? Привеждат се примери с животни, които не се нуждаят от въздух, но са одушевени (в смисъл на живи същества).

По-нататък се разглеждат и аргументите на Клеант и Хризип<sup>21</sup> за телесността на душата. Според Немезий, Клеант мисли душата чрез силогизъм, в който казва, че всеки се ражда подобен на родителите си и по тяло и по душа, сходството и несходството се отнася към тялото, а не към безтелесното, следователно душата е тяло. Тук Емеският епископ оспорва твърдението, защото както пише самия той „общото не бива да се извежда от частното“<sup>22</sup>, а втория момент на несъгласие от страна на Немезий е свързан със сходството и несходството, които според Клеант не се отнасят до безтелесното.

Немезий се позовава на „подобните числа, чиито части са съразмерни една на друга, но (те също) ... са безтелесни“<sup>23</sup>, твърдение, с което са съгласни Хризипт и Клеант<sup>24</sup>, ранни стоици, живели IV-III в. пр.

---

<sup>19</sup>Св. Теофан Затворник. Душа и Ангел. Москва, изд. „Талан“, 1997 // Интернет <<http://www.wco.ru/biblio/books/feofanz5/Main.htm>> [достъп: 06.01.2018].

<sup>20</sup>Немезий, епископ Емески, Цит. съч., с. 35-36.

<sup>21</sup>Пак там.

<sup>22</sup>Пак там, с. 36.

<sup>23</sup>Пак там.

<sup>24</sup>Вж. Лосев, А. Ф. История античной эстетики, Т. V, Москва, „Искусство“, 1979 // Интернет. <<http://psylib.org.ua/books/lose005/index.htm>> [достъп: 06.01.2018].

Хр. Клеант отчита, че „нищо безтелесно не може да състрадава с тялото, ... но душата състрадава с тялото, ... следователно душата е тяло“. За Немезий обаче опровержението се крие в първата, предполагаема предпоставка, т.е. „нищо безтелесно не може да състрадава“, защото извеждайки опозицията си чрез биологичен пример би следвало, че душата не състрадава, което е погрешно, защото тя е безтелесна, но и състрадава с тялото<sup>25</sup>.

Немезий представя и мнението на Хризип относно телесността на душата, според когото „смъртта е отделяне на душата от тялото; но никое безтелесно не се отделя от тялото, понеже не се и съприкосновява с него; душата пък и се съприкосновява, и се отделя от тялото; следователно душата е тяло<sup>26</sup>“. За Емеския епископ е истина, че смъртта представлява отделяне на душата от тялото, но той не се съгласява с последващия извод, като обяснява, че безтелесното не се съприкосновява с тялото що се отнася до душата, но не и като цяло. Немезий обяснява, че ако душата се съприкосновява с тялото, то тя би прилепнала към него, но това не позволява тя да прилепне към цялото тяло, от което следва, че то не би било изцяло одушевено. Ако се допусне, че душата се съприкосновява с тялото, то следва, че тя е телесна. Изводът, който прави Емеският епископ е, че „душата нито се съприкосновява с тялото, нито сама е тяло, а се отделя от него, бидейки безтелесна“<sup>27</sup>.

Авторът на трактата „За природата на човека“ показва и възгледа на Евномий, който поставя душата в едно несъединимо съединение, използвайки ученията на Платон и Аристотел, за Евномий душата е „безтелесна същност, създадена в тяло“. Проблемът, който вижда епископът от Емеса се съдържа в това, че всичко, „което има телесен, а също и времеви произход, е разруσιμο и смъртно“<sup>28</sup>.

Като разглежда душата подробно в трактата си Немезий обяснява, че тя не се ограничава в място, а съпребивава с тялото. Поради това и авторът казва, че тялото е в душата, а не душата в тялото<sup>29</sup>. Тя е неограничена от място, а бивайки и безтелесна, душата преминава през всичко цяла, затова и Емеският епископ обяснява, че се съединява, но също така остава и неразрушена, запазвайки своята собствена същност, и установявайки се в тялото, тя го обръща към живот<sup>30</sup>.

В „Точно изложение на православната вяра“ от св. Йоан Дамаскин отново се открива твърдението, че „душата е безтелесна и няма ко-

---

<sup>25</sup> Немезий, епископ Емески, Цит. съч., с. 37.

<sup>26</sup> Пак там.

<sup>27</sup> Пак там, с. 38.

<sup>28</sup> Пак там, с. 45.

<sup>29</sup> Пак там, с. 55-56.

<sup>30</sup> Пак там, с. 55.

личество и форма<sup>31</sup>. Но както твърди митрополит Йеротей Влахос<sup>32</sup>, който се опира на светите отци, съществува разграничение между душата и тялото, понеже по думите на св. Григорий Богослов „душата няма тяло, а е безтелесна“<sup>33</sup>. Същевременно тялото и душата не могат да съществуват независими, „връзката между тях е неразривна“<sup>34</sup>, защото както Влахос обяснява чрез думите на св. Григорий Палама – душата „... се намира в цялото тяло, не само в едно място и не тя се съдържа в него, а самата тя го владее, съдържа го в себе си и го оживотворява...“<sup>35</sup>.

Немезий представя душата като безтелесна, отделянето ѝ от тялото представлява смърт за телесното, но „душата нито се съприкосновява с тялото, нито сама е тяло, а се отделя от него, бидейки безтелесна“<sup>36</sup>. Това е така, защото душата не може да се мисли като тяло в материален образ, понеже тя сама по себе си е непротяжна, но се явява триизмерно положена по акциденция.

## 2. Същностна ли е душата?

Емеският епископ показва различните възгледи за душата като хармония, телесен характер, ентехелия, за да разкрие, че тя (душата) е същностна. Визирайки определението на Дикеарх за душата-хармония и съответните възражения на Симий към Сократ чрез подобен аргумент<sup>37</sup> в Платоновия „Федон“, Емеският епископ се доближава много до аргументацията, използвана от Платоновия Сократ, за оборване на възраженията на Симий и възгледа на Дикеарх. Обобщаващото заключение е, че душата не е хармония, защото знанието е припомняне. Душата противостои на тялото и господарува над него, докато хармонията не може да властва и противостои, защото е следствие от тялото. Хармонията може да бъде повече или по-малко, в смисъл на усиляване или отслабване, докато душата няма как да бъде повече или по-малко.

---

<sup>31</sup> Св. Йоан Дамаскин. Точно изложение на православната вяра (прев. от рус. Велимира Василева). София, изд. „Тилиа“ ООД, 1996, с. 69.

<sup>32</sup> Влахос, митроп. Йеротей. Православна психотерапия. Велико Търново, изд. „Праксис“, 2009, с. 109.

<sup>33</sup> Пак там.

<sup>34</sup> Пак там.

<sup>35</sup> Пак там, с. 110.

<sup>36</sup> Немезий, епископ Емески, Цит. съч., с. 38.

<sup>37</sup> Симий представя душата като музикална хармония, „... а лирата и нейните струни – тялото, телесното и съставното...“ (Платон, Фед. 85e-86a). Възражението на Симий спада към питагорейската представа за душата. Вж: Българското издание на Платон, Диалози (прев. Богдан Богданов). Том II, НИ, С., 1982, с. 375-376 (85e – 86d).

Същевременно душата съдържа добродетел и порок, докато хармонията няма как да съдържа в себе си отсъствие на хармония. От всичко това следва, че душата не е хармония. Душата съдържаща противоположности е същност и подлежаща (служеща като основа) на нещо, „същността (пише Немезий) е различна от качеството, следователно и душата е различна от хармонията“. Душата участва в хармонията, но не е хармония<sup>38</sup>.

В трактата „За природата на човека“ се разглежда и съчинението „За доказателствата“ от Гален. Въз основа на него епископът от Емеса извежда термина *κράσις* (смес, в случая на телесни страсти), с който може да се обозначи душата като телесен характер (т.е. събирателен образ на телесните наклонности) според Гален. Но ако се приеме, че душата е характерът на тялото, то следва, че не съществува неодоушевано тяло. Всяко тяло би притежавало душа, защото всяко тяло според Емеския епископ притежава телесен характер, а според Гален телесния характер е душата. Това твърдение се отхвърля и поради обосновката, че телесният характер се променя „според възрастта, годишните времена, начина на живот“, но душата не се променя, следователно тя не е телесен характер. Немезий отговаря и на възможния въпрос „по какъв начин на хората са присъщи някои природни пороци и добродетел?“<sup>39</sup>, а отговорът е, че „едно е ... това, което властва (душата), друго – това, над което властва (природните пороци и добродетели)“, следователно душата е властващото, а телесния характер е подвластен. Емеският епископ допълва, че ако телесният характер надделее е възможно да се увреди душата, но ето защо тя трябва да устрои тялото, което ѝ е принадлежно като инструмент, чрез разума и нравите<sup>40</sup>.

Рецепцията на Аристотел<sup>41</sup> у Немезий е свързана с понятието за душата като „ентехелия“<sup>42</sup>, което понятие се съгласява пък от своя страна с уравниването на душата като качество, но качеството е телесен характер. Същността за Аристотел е тройна, като първо е подлежащата материя, притежаваща само възможност за пораждаване; „второто са формата и видът, според които материята се осъществява; и трето е от свързването на двете, сиреч на материята и създадените вече видове, в което само може да има одушевеност“<sup>43</sup>.

---

<sup>38</sup> Немезий, епископ Емески, Цит. съч., с. 38-39.

<sup>39</sup> Пак там, с. 40-41.

<sup>40</sup> Пак там.

<sup>41</sup> Вж. Лосев, А. Ф. История античной эстетики, Т. IV, Москва, „Искусство“, 1975 // Интернет. <<http://psylib.org.ua/books/lose004/txt01.htm>> [достъп: 06.01.2018].

<sup>42</sup> Пак там.

<sup>43</sup> Немезий, епископ Емески, Цит. съч., с. 42.

Материята е възможност според Аристотел, а видът – ентехелия, видът се явява първа ентехелия, а дейността – втора ентехелия. Душата при Аристотел е ентехелия във възможност. Душата е безтелесна, но е на тялото и чрез нейната поява се завършва живото същество, като сама по себе си тя не съществува.

Вторият момент е свързан с Аристотеловия възглед, че тялото притежава живот във възможност в самото себе си, преди възникването на душата. Тук възражението на епископ Немезий се състои в това, че „тялото първо да е тяло в действителност, а не може да стане тяло в действителност, преди да е получило видов облик“<sup>44</sup>. Ясно се откроява личното противоречие у Аристотел, защото ако едно тяло е във възможност, то това не означава, че има у него живот във възможност, визирайки подлежащата материя, която е безкачествена. Немезий обобщава, че никой не може да има живот във възможност, защото човек, имайки душата, няма как да не я използва<sup>45</sup>.

Авторът на съчинението показва<sup>46</sup> и третият момент на несъстоятелност в аристотеловата представа за душата. Телесната същност приема противоположности едновременно, но видовата не приема, защото би се променило видовото отличие. От тук следва, че душата не може да е ентехелия, защото тя е самонасочена, безтелесна същност, приемаща поотделно добродетелта и порока, така както видът не може да ги приеме.

Емеският епископ отхвърля последователно твърденията на Аристотел относно породеността на душата от тялото, приемането на душата като ентехелия и нейната неподвижност. Като подвижността на душата ще разгледам насетне.

Що се отнася до възгледа на Евномий относно същността на душата, Немезий казва, че при него се открива твърдението за душата като безтелесна същност, но както упоменах по-горе, проблемът се състои в това, че за Евномий безтелесната същност е създадена в тяло, а всичко имащо телесен и времеви характер е смъртно<sup>47</sup>.

Емеският епископ разкрива, че „душата не е нито тяло, нито хармония, нито има телесен характер, нито някое друго качество“, като доказва възгледа си, че душата е безтелесна същност. Същият възглед се открива и през следващите векове у св. Максим Изповедник (VI-VII в.), св. Йоан Дамаскин<sup>48</sup> (VII-VIII в.) и в други свети отци и писатели на Църквата.

---

<sup>44</sup> Пак там, с. 43.

<sup>45</sup> Пак там.

<sup>46</sup> Пак там.

<sup>47</sup> Пак там, с. 45.

<sup>48</sup> Св. Йоан Дамаскин, Цит. съч., с. 103.



### 3. Единност на душата?

Според Немезий Емески манихеите твърдят, че има една единствена всеобща душа, която е „разпокъсана и раздробена във всички тела – бездушни и одушевени“<sup>49</sup>. Тя пребивава в телата и повече, и по-малко, а след смъртта на телата душата отново се сплотява в първоначалното си състояние<sup>50</sup>. Епископът от Емеса констатира, че разчупвайки душата на части, разкривайки я като телесна, подвластна на страсти, те (манихеите) заключват, че е безсмъртна, което само по себе си е противоречие.

Авторът на трактата „За природата на човека“ не може да подмине идеята за прераждане на душите, защото „всички елини, които обявяват душата за безсмъртна, смятат, че съществува преселение на душата от тяло в тяло, а се различават по (схващането си) за видовете души“<sup>51</sup>. Трябва да се има предвид, че по-голямата част от своите знания за човека, Немезий черпи от античните източници, но това не означава, че той е съгласен с идеите за прераждане, като се визира основно прераждане на душата в животно<sup>52</sup>. Емеският епископ знае, че това не е единственият вариант на мита за прераждане в гръцката философия, и след преразглеждане на основните разногласия при античните автори за причините и начините за душепреселения, Немезий казва, че Ямблих „е написал една книга за това, озаглавена „Че преселенията стават не от хора в неразумни зверове, а от зверове в хора и от хора в хора“. И затова ..., ... най-вече Ямблих застава – с това (схващане) – не само зад мнението на Платон, но и по-близо до самата истина от останалите ...“<sup>53</sup>.

Немезий счита, че човешката душа не остава да живее сама по себе си в безплътна сфера, а се връща в тялото, тук се открива общ знаменател между доктрината за прераждане и възкресението у християнството. Поради това, доктрината, че човешката душа е свързана само към човешкото тяло (която Немезий приписва на Платон), той характеризира като стояща по-близо до истината. Но от тук не може да се предполага, че Немезий е привърженик на този вид схема за прераж-

---

<sup>49</sup> Немезий, епископ Емески, Цит. съч., с. 47.

<sup>50</sup> Пак там.

<sup>51</sup> Пак там, с. 49.

<sup>52</sup> Тук Немезий насочва своето несъгласие към Платон, но отбелязва, че някои разбират платоновото прераждане на душата в животно метафорично – „посочвайки нравите чрез /тези/ животни“ (Вж. Немезий, епископ Емески, Цит. съч., с. 49).

<sup>53</sup> Пак там, с. 49.

дане<sup>54</sup>: „понеже стъпалата – възхожденията и низхожденията на душата, които въвежда Ориген, са неподобаващи за Светото Писание и несъгласувани с християнските догмати ...”<sup>55</sup>, а „словата на Христос за възкресението показват, че то ще стане веднъж, а не периодически”<sup>56</sup>.

Защо обаче е нужно представянето на прераждането в елинската философия? Защото „... в различните по вид тела пребивават различни души ...”<sup>57</sup>. Следователно няма как да бъде разпокъсана една всеобща душа на части, които да бъдат разпределени в тела. Не е възможно и представеното циклично прераждане от различни философски школи, защото душата е единна по своята същност, но освен това Немезий показва, че тя е единна и със своето тяло.

Ф. С. Владимирский посочва, че съществено допълнение към учението за природата на душата у много църковни писатели се явява идеята за единство в многообразието на душата, т.е. многообразие на нейните способности.<sup>58</sup>

При съвременника на Немезий, Григорий Нисийски, в особени детайли се разкрива идеята за единство на душата като субстанция. Св. Григорий запълва този пропуск, който се забелязва у Немезий. Едновременно с това, може да се отбележи, че следващите християнски мислители отделят на тази идея не по-малко внимание. Преп. Максим Исповедник също бива приложен в доказателствата за единството на душата от Владимирски<sup>59</sup>. Неизменността, вътрешните основи на душевния живот, фактът на единство, който е нашата идентичност: при цялото разнообразие на психичните явления, с цялата сложност и изменчивост на съдържанието на нашето съзнание, човек винаги е наясно с единството и идентичността на личността си – което означава, че душата е независима и неделима същност.

Възгледът за единната същност на душата може да се открие днес като потвърждение на убеждението на Немезий Емески. Митрополит Йеротей (Влахос) в своята книга „Православна психотерапия” отбелязва чрез думите на св. Григорий Палама, че „всички промислителни

---

<sup>54</sup> Вж. Кураев, Андрей. Раннее христианство и преселение душ. // Интернет <[http://azbyka.ru/religii/induizm\\_buddizm/reinkarnatsiya/ranee\\_hristianstvo\\_i\\_pereselenie\\_dush\\_05-all.shtml#t481](http://azbyka.ru/religii/induizm_buddizm/reinkarnatsiya/ranee_hristianstvo_i_pereselenie_dush_05-all.shtml#t481)> [достъп: 06.01.2018].

<sup>55</sup> Немезий, епископ Емески, Цит. съч., с. 58.

<sup>56</sup> Пак там, с. 141.

<sup>57</sup> Пак там, с. 52.

<sup>58</sup> Вж. Владимирский, Ф. С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // Немезий Эмесский. О природе человека. Москва, изд. Канон, 2011, с. 323-324.

<sup>59</sup> Пак там.

сили на тялото“ се съдържат в душата, тя ги притежава, но същевременно остава „единна, проста и несъставна“, не „множествена или съставна“<sup>60</sup>.

#### 4. Подвижна ли е душата?

Емеският епископ не подминава и питагорейския възглед за душата<sup>61</sup>, в който тя е представена като „число, движещо се от себе си“. Авторът на трактата допълва, че Питагор „не казва, че душата е число, а че се намира в неща, които са числови и множащи се, и че душата различава нещата, като налага на всички тях форма и отпечатък“<sup>62</sup>. Проблемите, които показва Немезий се откриват в това, че числото е количество, докато душата е същност; душата е постоянна, докато числото не е; числото бива равно или неравно, душата не може да бъде нито равна, нито неравна; числото се уголемява чрез прибавяне, нещо което не важи за душата; следователно душата не е число. Епископът от Емеса пише, че Питагор признава душата за самодвижеща се, но числото остава едно и също по природа, защото нито едно качество в числото не може да се промени. Душата, от друга страна, може да променя качествата си, но не променя същността си<sup>63</sup>. От тук идва цялостния извод, че душата не е число.

Емеският епископ не се съгласява и с тоническото движение<sup>64</sup> на телата, т.е. движение от само себе си, защото при това положение се поражда въпросът, от каква сила възниква това движение и в какво се осъществява? Отговорът посочен тук е свързан с материалното и материята, като първото е причастно на второто. Следователно, ако отговорът е обвързан с това, че силата на движението се проявява от материята, то важи несъгласието относно свързването на „... телата, които... се нуждаят от нещо съ-полагащо, свързващо, уплътняващо и управляващо ги, ... ако ... душата е тяло, ... то кое е съответно свързващото я?“<sup>65</sup> (в основата се стига до безтелесност). Ако отговорът се обвърже с материалното, то той се обезсмисля, защото всичко материално е причастно на материята, така както телата са причастни на нея<sup>66</sup>.

Немезий счита, че „... всяко тяло се задвижва или отвън, или отвътре; но ако се задвижва отвън, то е неодушевено, а ако се задвижва

---

<sup>60</sup> Влахос, митр. Йеротей, Цит. съч., с. 111.

<sup>61</sup> Немезий, епископ Емески, Цит. съч., с. 45.

<sup>62</sup> Пак там.

<sup>63</sup> Пак там, с. 45.

<sup>64</sup> Пак там, с. 35.

<sup>65</sup> Пак там, с. 34.

<sup>66</sup> Пак там.

отвътре, е одушевлено<sup>67</sup>. Следствието, което произтича от това твърдение е, че „... ако душата е тяло и се задвижва отвън, значи е неодушевена, а ако се задвижва отвътре, тогава е одушевена. Но еднакво нелепо е да се казва за душата, че е „неодушевена“ или „одушевена“<sup>68</sup>.

Що се отнася до схващането на Аристотел, че „душата, бидейки ентелехия, е неподвижна сама по себе си, а се задвижва по акциденция“<sup>69</sup>, Емеският епископ категорично отхвърля, защото душата, движейки се по акциденция, а тялото – от само себе си, следва че е възможно живото същество да съществува и без душа, което е невъзможно. Същевременно неподвижността на душата би означавало гибел за нея.

Митр. Йеротей Влахос цитира също св. Григорий Нисийски, като ни казва, че „душата е нематериална и безтелесна „тя действа и се движи съобразно своята природа и проявява своите движения чрез телесните органи“<sup>70</sup>. Тук се открива отново твърдението, че душата е подвижна, възглед който е наличен у Немезий Емески.

От всичко казано до тук, следвайки трактата на Емеския епископ „За природата на човека“, душата е безтелесна същност, единна по своето устройство, същевременно – подвижна. При това устройство на душата остава да се изясни дали тя е смъртна или безсмъртна?

## 5. Безсмъртна ли е душата?

Разкаянieto и постигане на добродетелите водят човека до „справедлива благодат, прошката<sup>71</sup>“, а чрез нея тялото се възобновява след смъртта и получава безсмъртие, то обаче е поради безсмъртието на душата. Човек в своето сътворение е нито смъртен, нито безсмъртен. Съответно, ако се последват телесните страсти, се стига до смърт, но ако се предпочете доброто на душата, човекът бива удостоен с безсмъртие. То (безсмъртието) се съдържа в потенциа у човека<sup>72</sup>.

Безсмъртието на душата няма християнски произход. С определени особености, както и някои необходими предпоставки, този възглед се възприема в християнството. Митр. Йеротей, цитира Пергамския митр. Йоан Зизиулас, който казва, че „идеята за безсмъртие на душата, макар и да няма християнски произход, преминала в предаването на нашата Църква, обогатявайки и нейната химнография. Ни-

---

<sup>67</sup> Пак там.

<sup>68</sup> Пак там.

<sup>69</sup> Пак там, с. 43.

<sup>70</sup> Влахос, митр. Йеротей, Цит. съч., с. 112.

<sup>71</sup> Немезий, епископ Емески, Цит. съч., с. 27.

<sup>72</sup> Пак там, с. 24.

кой не може да я отрече, без да се озове извън богослужебния живот на нашата Църква... Църквата не е възприела тази платоническа идея без ограничения и предпоставки. Тези предпоставки включват между другото и три основни неща. Първото е, че душите не са безначални, а сътворени. Второто е, че душата в никакъв случай не трябва да се отъждествява с човека (душата на човека не е човекът. Едно е душата, а друго е човекът, който е психосоматично същество). И трето (най-важното) е, че безсмъртието на човека не се крепи на безсмъртието на душата, а на Възкресението на Христос и на бъдещото възкресение на телата"<sup>73</sup>.

Проблемът, който би възникнал, ако душата се приеме за онтологично безсмъртна (в смисъл безсмъртна по природа) е, че това би довело до една онтологична диархия. Както казва Здравко Пено в своята книга „Основи на православната вяра. Катехизис“, това би означавало „второ начало, освен безсмъртния Бог, т.е. освен Бог да се постави някакво битие, което от вечност съ-съществува с Него“<sup>74</sup>.

В разгледания вече раздел „Душата – телесна или безтелесна“, упоменах възгледа на Евномий, който, използвайки ученията на Платон и Аристотел, счита душата за „безтелесна същност, създадена в тяло“<sup>75</sup>. Проблемът, съдържащ се тук е в това, че всичко, „което има телесен, а също и времеви произход, е разруσιμο и смъртно“<sup>76</sup>. Поради това, следва, че Евномий нарича душата смъртна, за него светът е незавършен, а при пълното му завършване той (светът) ще погине, това ще стане чрез запълване на броя на душите от последните човещи, които ще живеят непосредствено преди Възкресението<sup>77</sup>. Този възглед произтича, според Немезий, от „неразбиране на разликата между Промисъла и Сътворението“. Евномий разбира душата, като сега пораждаща се от логоса на Промисъла, защото не се въвежда според него, нова същност, а само се размножава от вече наличната. Делото на Промисъла обаче е съхраняване на същността на тленните живи същества, които имат едно начало, а най-съществено дело на Сътворението е да създава от нищо<sup>78</sup>. Тълкуванието на Немезий се изразява в това, че ако душите се пораждат една от друга, то следва, че те се пораждат според логоса на Промисъла, и са телесни като другите съществуващи неща, чрез приемствеността на родовете. Ако се приеме пък, че идват

---

<sup>73</sup> Вж. Влахос, митр. Йеротей, Цит. съч., с. 101-102.

<sup>74</sup> Пено, Здр. Основи на православната вяра. Катехизис, Велико Търново, изд. „Синтагма“, 2008, с. 87.

<sup>75</sup> Немезий, епископ Емески, Цит. съч., с. 45.

<sup>76</sup> Пак там.

<sup>77</sup> Пак там, с. 46.

<sup>78</sup> Пак там.

от нищото, следва че пораждащото е творение, но Емеският епископ се допира до Св. Писание като казва, че ако това е така, то думите на Мойсей, че „Почина Бог от всички свои дела“ (Бит. 2:2-3) излизат неверни. Изводът, който произлиза е, че и двете твърдения са нелепи, защото „душите не се пораждаат понастоящем“. Отново чрез Свещеното Писание Немезий обръща внимание на думите „Моят Отец досега работи“ (Йоан 5:17), като изяснява, че тези думи се отнасят до Промисъла, а не до Сътворението.

Светите отци на Църквата, обръщат внимание на този момент, защото тялото не съществува без душата, нито душата съществува сама по себе си, без тяло. Щом Бог създава тялото, то Той веднага създава и душата. Св. Атанасий Синайски пише, че „нито тялото предхожда душата, нито душата предхожда тялото“<sup>79</sup>, също така св. Йоан Дамаскин казва, че „тялото и душата са сътворени заедно, нито едното е първо, нито другото – второ“<sup>80</sup>, душата и тялото са създадени едновременно.

Аполинарий също е споменат в съчинението „За природата на човека“, който мисли, че душите се пораждаат от други души, и душата се предава по наследство от първия човек на идващите след него, от тази мисъл обаче следва, че душите нито са „предварително готови“, нито се сътворяват понастоящем. Тук Немезий обяснява, че всичко, породено едно от друго чрез наследственост е смъртно.

Схващането на душата у манихеите, както уточних по-горе, се състои в това, че за тях тя е безсмъртна и безтелесна, но същевременно твърдят, че има една единствена всеобща душа, която е „разпокъсана и раздробена във всички тела – бездушни и одушевени“. Според манихеите душата пребивава в телата и повече, и по-малко, а след смъртта на телата душата отново се сплотява в първоначалното си състояние<sup>81</sup>. Епископът от Емеса обяснява, съдържащото се противоречие у манихеите с това, че когато душата се разчупи на части и се разкрие като телесна, подвластна на страсти, то следва, че няма как да е безсмъртна.

Авторът на трактата „За природата на човека“ казва, че е необходимо със същите доводи, които бяха изтъкнати до този момент, да се докаже безсмъртието на душата. След като тя не е нито тяло (което е разруσιμο), нито качество или количество, т.е. нищо тленно, то следва, че тя е безсмъртна. Емеският епископ коментира, че има много доказателства, дадени за безсмъртието на душата от различни философски системи, „но те са трудно смилаеми и не подлежат на обсъждане“<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> Вж. Влахос, митр. Йеротей, Цит. съч., с. 104.

<sup>80</sup> Пак там.

<sup>81</sup> Немезий, епископ Емески, Цит. съч., с. 47.

<sup>82</sup> Пак там, с. 52.

За християните е „достатъчно като доказателство за безсмъртието на душата учението на Словото Божие“, защото то е боговдъхновено. Немезий смята, че „за тези, които отхвърлят християнските писания, е достатъчно да се докаже, че душата не е нещо разруσιμο“, защото бивайки неразрушима, то тя (душата) е и безсмъртна.

В главите за Промисъла от трактата „За природата на човека“, се говори за това, че отхвърляйки Божието истинно действие, се отхвърля и безсмъртието на душата<sup>83</sup>, понеже „приемайки душата за смъртна (хората отхвърлящи Промисъла) ограничават в този живот човешкото“. Същите създават и погрешна представа за блаженство, като считат, че то се съдържа в това да „отгледат богатство и се гордеят със знатност, и блестят с други веществени блага“<sup>84</sup>. Немезий опровергава това мнение, защото „благата (причинени от) най-висшето, са най-висши. Ето защо добродетелите превъзхождат богатството и здравето толкова, колкото и душата – тялото“, а „всеки добродетелен (човек) е блажен“, душата е безсмъртна, а „човешкото не спира до този живот“<sup>85</sup>.

Ф. С. Владимирский, в своето приложение към руския превод на съчинението на Немезий „За природата на човека“, коментира, че признаването на безплътна душа на човека от църковните писатели е в пряка и естествена връзка с идеята за безсмъртието на душата<sup>86</sup>. У много християнски мислители, вярата в безсмъртието на душата постулира две основи – посочване на естеството (природата) на душата, и вяра в Бога и Неговата благодат, също като при Немезий, отнасяйки се към конкретния случай, естеството на душата се състои в нейната единност, а не многосъставност, също и в нейната безтелестност, като се запазва и вторият момент, т.е. в Св. Писание.

Немезий се ограничава до кратък коментар по този въпрос, като се позовава на доводи в частност взети от Платон, докато по-сетне християнските богослови предават в техните творения пълна и обстоятелствена обосновка на безсмъртието на душата (особено Григорий Нисийски – в обширния диалог „За душата и възкресението“).

Най-общо казано, християнските писатели допълват Немезий в този пункт, като възприемат залога за безсмъртие на душата. Последното е не само в природата на душата (която не е самобитна), но се открива във волята и благодатта на Твореца, предназначението на човека е към общение с Бога, нравствено усъвършенстване и към вечно

---

<sup>83</sup> Пак там, с. 161.

<sup>84</sup> Пак там.

<sup>85</sup> Пак там, с. 164.

<sup>86</sup> Вж. Владимирский, Ф. С., Цит. съч., с. 321-323.

блаженство. При това едни от църковните автори<sup>87</sup>, в своето учение за безсмъртието на душата се основава главно (макар не единствено) на първата основа [простота (единността), духовност и – следователно – неразрушимост на душата], а други, като се има предвид зависимостта на съществуването на душата, като и всичко сътворено от Бога, посочват най-вече второто основание (волята и благодатта на Бога, и високото предназначение на човека).

Човекът е част от творението, а то съществува единствено по силата на Божията воля и по силата на своята причастност към Бога. В тази връзка, тварният свят е невъзможен извън Бога. Без Бога битието на тварния свят се превръща в небитие. Светът в своето битие не е самодостатъчен и автономен. Човекът, който поради своята тварност е смъртен се нуждае от несътворена Личност, в Която да съществува вечно. Само чрез участие в силата и промисъла в Словото – в благодатта може да бъде преодоляна онтологичната недостатъчност на творението.<sup>88</sup> Така се осъществява „назначението на творението – да стане безсмъртно в Ипостаста на Бога Слово посредством благодатта, която идва от Отца, чрез Сина в Светия Дух“<sup>89</sup>.

## Заклучение

Епископ Немезий представя човека в един антропологичен аспект, който е базиран на християнското откровение, нещо което прехвърля границите на езическата философия. Той определя душата като безтелесна, единна по своята същност, подвижна и безсмъртна. Този възглед за устройството на душата е изразен в християнска перспектива, макар и авторът да използва понятийния апарат на гръцките философски мислители като Платон, Аристотел и др. Епископът от Емеса познава добре традицията на гръцката философия и прилага нейния

---

<sup>87</sup> Владимирский, посочва в две групи християнски писатели, в първата се откриват имената на Климент Александрийски, Ориген, Григорий Нисийски, Григорий Богослов, Макарий Велики, Йоан Златоуст, Теодорит, Максим Исповедник, Йоан Филопон и Мелетий Монаха, Илия Критски. Към втората група Владимирский посочва – Иустин Философ, Атинагор, Теофил Антиохийски, Иринеи, Атанасий, Августин и Йоан Дамаскин, които – въпреки това – съчетават тези две основания при възгледа за безсмъртието на душата, като взаимно се възпълва един в друг. (Вж. Владимирский, Ф. С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей // Немезий Эмесский. О природе человека, с. 321-323).

<sup>88</sup> Вж. Стоядинов, М. Божията благодат. В. Търново, изд. Праксис, 2007, с. 143-145.

<sup>89</sup> Пак там, с. 145.



инструментарий за нуждите на християнството. Системата на мислене, която е присъща на античната философия, е преобразувана за целите на християнското богословие. Премахнато е ограничението от гръцките философски системи, въпреки че се използва пряко терминология присъща на тях самите. Елинската християнска литература остава отворена за гръцката философия.

Трактатът „За природата на човека“ е високо ценен от гръцките отци и средновековните западни схоласти. Той се превръща в основа за средновековната и ренесансовата християнска философия, пренесена от гръцките автори от периода VI-VIII век. Чрез съчинението на епископ Немезий Емески авторитети като св. Максим Исповедник и св. Йоан Дамаскин усвояват елинската философия, но придават християнски облик на рецепиентираната философска система.

## Библиография

Божилов, Д. Немезий от Емеса и неговото съчинение „За природата на човека“// Немезий, епископ Емески. За природата на човека, изд. ИК „ЛИК“, София, 2003, с. 9-18.

Владимирский, Ф. С. Отношение космологических и антропологических воззрений Немезия к патристической литературе и влияние его на последующих писателей// Немезий Эмесский. О природе человека. Москва, изд. Канон, 2011, с. 176-451.

Влахос, митр. Йеротей. Православна психотерапия. Велико Търново, изд. „Праксис“, 2009.

Жилсон, Е. и Ф. Бьонер. Християнската философия, София, 1994.

Св. Йоан Дамаскин. Точно изложение на православната вяра (прев. от рус. Велимира Василева). София, изд. „Тилиа“ ООД, 1996.

Кураев, Андрей. Раннее христианство и преселение душ.// Интернет <[http://azbyka.ru/religii/induizm\\_buddizm/reinkarnatsiya/rannee\\_hristianstvo\\_i\\_pereselenie\\_dush\\_05-all.shtml#t481](http://azbyka.ru/religii/induizm_buddizm/reinkarnatsiya/rannee_hristianstvo_i_pereselenie_dush_05-all.shtml#t481)> [достъп: 06.01.2018].

Лосев, А. Ф. История античной эстетики, Т. I, Москва, „Высшая школа“, 1963; „АСТ“, 2000// Интернет. <<http://psylib.org.ua/books/lose001/index.htm>> [достъп: 05.01.2018].

Лосев, А. Ф. История античной эстетики, Т. IV, Москва, „Искусство“, 1975// Интернет. <<http://psylib.org.ua/books/lose004/txt01.htm>> [достъп: 06.01.2018].

Лосев, А. Ф. История античной эстетики, Т. V, Москва, „Искусство“, 1979// Интернет. <<http://psylib.org.ua/books/lose005/index.htm>> [достъп: 06.01.2018].

Лосев, А. Ф. История античной эстетики, Т. VI, Москва, „Искусство“, 1980// Интернет. <<http://psylib.org.ua/books/lose006/txt09.htm>> [достъп: 05.01.2018].

Немезий, епископ Емески. За природата на човека, изд. ИК „ЛИК“, София, 2003.

Пено, Здр. Основи на православната вяра. Катехизис, Велико Търново, изд. „Синтагма“, 2008.

Платон, Диалози (прев. Богдан Богданов). Том II, НИ, С., 1982.

Стоядинов, М. Божията благодат. В. Търново, изд. Праксис, 2007.

Св. Теофан Затворник. Душа и Ангел. Москва, изд. „Талан“, 1997// Интернет <<http://www.wco.ru/biblio/books/feofanz5/Main.htm>> [достъп: 06.01.2018].

Христу, П. Учението на св. Григорий Палама за човека. // Интернет, 14 март 2006 <<http://dveri.bg/aphr>> [достъп: 05.01.2018].

Karamanolis G. Nemesius of Emesa // The Brill Encyclopedia of Early Christianity, Leiden 2017.

Telfer, W. Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa, (Library of Christian Classics) Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2006.

Telfer, W. The Birth of Christian Anthropology// Journal of Theological Studies, vol. 13, Oxford, Clarendon Press, 1962 (sec. ed. Germantown, NY 2002), p. 347-354.

## Summary

*Diana Nikolova (Veliko Turnovo)*

### **The Structure of the Soul according to Nemesius, the Bishop of Emessa**

When I see your heavens, the work of your fingers,  
the moon and stars that you set in place – What is man that you  
are mindful of him, and a son of man that you care for him?  
(NABRE // Psalm 8:4-5)

In an attempt to reveal the authentic personality, in its entirety – the psychosomatic unity of man, Hellenic Christian literature uses the concepts of Ancient Philosophy. Hellenic Philosophical systems reach a metaphysical limit that Christian doctrine is able to remove. The philosophical language has been transformed for the needs of Christianity, and this allows for a direct dialogue with the ancient philosophy existing at the same time. The impact of the Ancient tradition on Christian anthropology is undeniable. The question “what is a man?” (Psalm 8: 5) has been constantly dealt with and has challenged both the philosophical and the theological thought.

The influence of Ancient philosophical systems in positive or negative terms can be seen in various Christian writings. One of them is “On Human Nature” a treatise of Nemesius the Bishop of Emesa. This treatise presents the tradition of Greek philosophy through the prism of the Christian worldview. The work of Nemesius reveals systematically exposed anthropological problems in the 4th c. AD. His treatise leaves deep traces in the Christian anthropology in the following centuries.

**Keywords:** Ancient Greek philosophy; Ancient philosophical systems; Hellenic Christian literature; Christian anthropology; Nemesius the Bishop of Emesa; “On Human Nature”; soul.