

Lect. dr. Gina Luminița Scarlat,
Facultatea de Istorie, Filosofie și Teologie, Galați

**NEMESIUS AL EMESEI
– UN EPISCOP ÎN DIALOG
CU FILOSOFIA ȘI MEDICINA**

***Περίληψη:** Η μελέτη αυτή παρουσιάζει την συνθήκη του επισκόπου Νεμεσιος του Εμεσα σχετικά με την φύση της ψυχής και αναλύει την μέθοδο της έρευνας όπου χρησιμοποιεί για την εμφάνιση της αντικειμενικής διδασκαλίας, την σκοπιά της θείας αποκάλυψης, σχετικά με τη φύση της ψυχής και την πνευματική έννοια του ανθρώπου στον κόσμο.*

***Λέξεις-κλειδί:** Επίσκοπος, ιατρικής, έρευνας, φιλοσοφίας, ψυχή, φύση.*

Teologia siriacă este o importantă componentă a tradiției Bisericii Răsăritene. Reprezentanții ei cei mai de seamă au scris lucrări semnificative în domeniul spiritualității, învățaturii de credință sau al imnografiei. Episcopul Nemesius al Emesei este cunoscut în literatura teologică nu prin viața, ci prin lucrarea sa *Despre natura omului*, considerată primul tratat complet de antropologie¹ din perioada patristică. Au existat discuții referitoare la identitatea și perioada în care autorul ei a trăit, presupunându-se că ar fi trăit în secolul IV sau V. În nici un caz în secolul al III-lea, așa cum l-a plasat preotul dr. Marian D. Ciulei, în teza sa de doctorat despre antropologia patristică a secolului al IV-lea².

1. É. Amann, Némésius d' Émèse, în [*Dictionnaire de Théologie Catholique*] *DThC* tome 11 (I), Paris 1931, col. 62.

2. Pr. dr. Marian D. Ciulei, *Învățătura despre suflet și trup în antropologia patristică a secolului al IV-lea*, Editura Sirona, 1999, p. 72. În această teză de doctorat, cu evidente merite, susținută sub îndrumarea pr. prof. univ dr. Ștefan Alexe la Facultatea de Teologie Ortodoxă din București, autorul, fără a menționa rezultatele cercetărilor despre Nemesius, adoptă o cronologie anacronică și neconformă argumentelor interne care pledează pentru altă epocă, plasându-l după Lactanțiu și înaintea Sfântului Atanasie cel Mare. Să

În funcție de persoanele citate în tratatul său, s-a stabilit cu aproximație perioada când ar fi putut trăi: nu către sfârșitul secolului al IV-lea, ci în intervalul dintre Sinodul al III-lea Ecumenic de la Efes (431) și al IV-lea, de la Calcedon (451)³. Despre episcopatul său în cetatea Emesei, din Fenicia libaneză, actualul Homs din Siria, nu se cunosc până în prezent amănunte. Patrologul român Ioan G. Coman atrăgea atenția, în prezentarea biografiei autorului sirian, că nu trebuie confundat cu un omonim, magistrat capadocian, prieten cu Sfântul Grigorie al Nazianzului [*Epistolele* 79, 183, 184, 185; *Imnul LXI*]⁴.

Claudio Moreschini vede în tratatul lui Nemesius mai mult un manual care conține opiniile științifice despre om și mai puțin o operă de teologie creștină⁵. Însă un episcop creștin nu putea scrie o lucrare necreștină. Moreschini a observat în tratatul nemesian mai mult referințele la filosofii antici, decât concisele și concentratele observații creștine, de factură dogmatică, spirituală și morală. Dacă limbajul și teoriile sunt de inspirație științifică, fondul lucrării este indiscutabil creștin. Nu trebuie ignorată metoda sa de lucru, destinatarii și motivațiile lui evident creștine. Nemesius analizează teoriile antropologice filosofice, medicale și eterodoxe, respingând opiniile neconforme rațiunii divine referitoare la structura omului și dezvoltându-le, în schimb, pe cele conforme ei.

În privința ortodoxiei autorului, se poate afirma, pe baza textului rămas de la el, că, polemizând cu opiniile apolinariste și eunomiene, a fost antiarian. Din modul cum scrie, nu rezultă să fi avut alte simpatii religioase. Argumentul pentru ortodoxia credinței lui ni-l oferă receptarea operei sale de către posteritatea patristică. În secolul al VII-lea, Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) îl amintește în *Opuscula theologia et polemica*

nu-i fi spus oare nimic numele lui Eunomie (sec. IV), ale cărui opinii autorul sirian le critică?

3. É. Amann, *Némésius d'Émèse*, col. 64-65. Cunoscându-l pe Teodor al Mopsuestiei († 428), episcop sirian, s-a stabilit cu siguranță că Nemesius a activat spre sfârșitul secolului al IV-lea și începutul secolului V, cf. Willy Vanhamel, *Némésius d'Émèse*, în *Dictionnaire de Spiritualité [DSp]*, tome XI, Paris, 1982.

4. Preot prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. 3, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1988, p. 523; Idem, *Poezia Sfântului Grigorie de Nazianz*, în rev. „Studii teologice“ (seria II. anul X), nr. 1-2, 1958, p. 83.

5. Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, trad. Alexandra Cheșcu, Mihai-Silviu Chirilă și Doina Cernica, Editura Polirom, Iași, 2009, p. 625.

[J.P. Migne, *PG*91, 277], iar Atanasie Sinaitul (630-700) în *Quaestiones* [J.P. Migne, *PG* 99, 505]⁶. Tratatul său a circulat sub numele Sfântului Grigorie al Nyssei, autor al unei scrieri antropologice, idei sau capitole întregi fiind preluate de către Sfinți Părinți ai Bisericii, de o intransigență doctrinară recunoscută, cum au fost Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Ioan Damaschin sau Sfântul Nichita Stithatul. Nu se poate pune că lucrarea nemesiană a circulat intenționat sub pseudonim, așa cum s-a întâmplat, de pildă scrierile lui Evagrie Ponticul, pentru a fi supraviețui, din cauza suspiciunilor de erezie. În cazul lui Nemesius, atribuirea greșită a tratatului pus pe seama episcopului capadocian a avut ca principală cauză confuzia între scrierea sa și cea a Sfântului Grigorie, pentru că ambele purtau titluri asemănătoare. Critica textuală a rezolvat această greșală. La începutul secolului al XIX-lea, Nemesius este citat de un mare apărător și promotor al tradiției patristice, Sfântul Nicodim Aghioritul, care, în lucrarea sa intitulată *Manual sfătuitor sau despre paza celor cinci simțuri*⁷, îl numește încă de la începutul ei, în legătură cu semnificația omului de *microcosmos* sau de *macrocosm*, acești termeni nefiind analizați în maniera Sfântului Grigorie al Nyssei. Proba timpului confirmă că autorul crestomațiilor patristice, filocalice și morale, Sfântului Nicodim Kalivurtzis, a integrat definitiv în cugetarea antropologică a Bisericii opera unică a episcopului sirian de la începutul primului mileniu creștin.

Aprecierile la adresa conținutului scrierii nemesiene diferă la patologi din Apus și din Răsărit. Părintele Ioan G. Coman îl consideră „una

6. Walther Alexander Prager, *Nemesius din Emesa: creatorul unui mod de a înțelege omul*, studiu introductiv la Nemesius din Emesa, *Despre natura omului*, trad. rom. W. A. Prager, Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2012, nota 2, p. 10.

7. Sfântul Nicodim Aghioritul, *Manual sfătuitor sau despre paza celor cinci simțuri, a imaginației, a minții și a inimii și care sunt plăcerile minții*, alcătuit mai înainte și îndreptat mai pe urmă de cel mai mic dintre monahi Nicodim Aghioritul. Dat acum la tipar pentru prima oară cu generoasa cheltuială a preasfințitului și preaînvățatului Mitropolit Ierotei fost al Evripului, iar acum al Ianninei, pentru care a și fost alcătuit. A fost adăugată de el și o schemă a inimii omenești, minunea eclipsei supranaturale petrecute la răstignirea Domnului și apărarea notei despre Doamna noastră de-Dumnezeu-Născătoarea din cartea Războiul nevăzut. Spre folos obștesc al tuturor ortodocșilor. Prin purtarea de grijă a arhimandritului Antim Gazis. Ediții: Viena, 1801; Atena, 1885; Constantinopol, 1927, Volos, 1958, 1969, la Elia Citterio, *Nicodim Aghioritul. Personalitatea opera învățătura ascetică și mistică*, trad. rom, Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 252.

dintre mințile de aur ale Sfinților Părinți“, relevând conexiunile de gândire și stil dintre Sfântul Grigorie al Nyssei și episcopul Nemesius⁸.

1. Reflecții antropologice patristice (sec. III – IV)

În tradiția teologică a Bisericii creștine din secolele III-IV întâlnim numeroase reflecții patristice antropologice în scrieri dogmatice, exegeze biblice și omilii, continuate și dezvoltate în secolele ulterioare⁹. Toate temele abordate în tratatul nemesian se regăsesc în diferite forme de exprimare la teologii creștini, anteriori episcopului Emesei. Apologeții de limbă greacă și latină au discutat relația dintre om și Dumnezeu în contextul contestării creștinismului de către intelectualii necreștini, răspunzând totodată și înțelegerilor eterodoxe de tip gnostic. Părinții capadocieni, cu instrumentele metodologice deprinse în școlile grecești de elită, au explicat sensul existenței lumii văzute în centrul căreia a fost așezat omul, descriind analitic, din punct de vedere al revelației dumnezeiești, constituția umană, atât în sine, cât și în relație cu mediul natural în mijlocul căruia a fost așezat, prin intermediul căruia are posibilitatea cunoașterea naturală, urcând apoi la cea mai înaltă treaptă gnoseologică, care este teologia, sau cunoașterea lui Dumnezeu din viețuirea în El și cugetarea la gândurile și acțiunile Lui în istorie și viața personală¹⁰.

La **Sfântul Grigorie de Nazianz**, pasionatul cercetător al gândurilor dumnezeiești, omul este prezentat în structura sa sintetică prin care are posibilitatea să unească în sine realități numite adesea contrarii. Tema omului ca „lume“ plasat într-o altă „lume“, valorificată și de Nemesius, este expusă de Sfântul Grigorie Teologul din perspectiva finalității ei spirituale. Alăturarea și unirea în om a *minții*, caracteristică principală a îngerilor, și *simțirii*, însușire dominantă a ființelor iraționale, sunt expresia înțelepciunii și bunătății dumnezeiești ale „meșterului Cuvânt“ care, „*cugetând el un amestec din amândouă firile, din cea nevăzută și din cea văzută, creează*

8. Preot profesor Ioan G. Coman, *Frumusețea gândirii patristice*, în „Probleme de filosofie și literatura patristică“, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1995, p. 41-42.

9. Paul Evdochimov, *Ortodoxia*, trad. rom., dr. Irineu Ioan Popa, arhiepiscop vicar, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 51-131; Preot prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1996, p. 257-286.

10. Asist. univ. dr. Marius Telea, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni*, Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2001.

pe om și, după ce i-a luat trupul din materia mai dinainte adusă de el la existență, iar de la el punându-i suflare, lucru pe care cuvântul Scripturii îl cunoaște de suflet rațional și de chip al lui Dumnezeu, îl așează pe pământ, ca pe o a doua lume mare în una mică, ca pe un alt înger, închinător amestecat, privitor al firii văzute și inițiat în cea înțelegătoare, împărat al celor de pe pământ, împărășit de sus, pământesc și ceresc, trecător și nepieritor, văzut și înțelegător, între măreție și smerenie, unul și același, duh și carne, duh pentru Har, carne pentru mândrie, duh, ca să rămâie și să preamărească pe Binefăcătorul, carne, ca să sufere și suferind să-și aducă aminte să se înțeleptească cu înfrânarea, atunci când cu aprindere râvnește după mărirea de sine; viețuitor aici jos și care se mută pretutindeni, și, ceea ce întrece taina, îndumnezeit prin înclinarea lui din fire după Dumnezeu“ [Cuv. 38]¹¹.

Sfântul Vasile cel Mare (330-379) în cele două cuvântări grupate tematic în cadrul omiliilor *Despre facerea omului* [PG 30, Omilia I, 9-38; Omilia a II-a, 37-62] se apropie de Nemesius atunci când manifestă o evidentă deschidere către științe, fiind convins că medicina îi oferă unui teolog un vast material de reflecție. Sfântul Vasile, care în *Hexaemeron* a dovedit cu prisosință folosul pe care-l au teologii care studiază științele care au aprofundat datele creației, biologia, mineralogia, zoologia, își îndreaptă atenția prin reflecțiile omiletice despre geneza omului, medicină, o ramură de cercetare în sine neteologică, dar în fond teologică, pentru că scopul ei este cunoașterea celei mai minunate fapțiuri a lui Dumnezeu. Când vorbește de alcătuirea trupului, Sfântul Vasile își îndreaptă atenția către știința medicală, acceptând observațiile și descrierile medicilor antici și contemporani lui. El regretă chiar că suntem „nepricepuți despre noi înșine“, că preferăm să studiem realități exterioare nouă rămânând ignoranți față de „arta“ și „minunea“ din noi. Îl anticipează pe Nemesius atunci când intuiește că cercetarea medicinei l-ar ajuta pe teolog să reflecteze mai mult în legătură cu constituția sa, având în vedere că până la el filosofii au avut experiența unui astfel de exercițiu¹².

11. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântare la arătarea lui Dumnezeu, sau la Nașterea Mântuitorului*, în vol. „Opere dogmatice“, trad. rom. pr. dr. Gheorghe Tilea, Editura Herald, București, 2002, p. 26-27.

12. Sfântul Vasile cel Mare, *Cuvânt la alcătuirea omului*, I. 1: „Deoarece suntem nepricepuți despre noi înșine, nevăzători ai alcătuirii proprii, nu cunoaștem ce suntem și cine

De o înălțătoare expresie și pătrunzătoare analiză este hermeneutica antropologică hrisostomică. Marele ierarh și Sfânt Părinte al Bisericii, teolog de limbă greacă educat în Siria, Sfântul Ioan Gură de Aur, avea să vorbească într-un mod înălțător despre constituția psiho-somatică a omului, făcând concomitent cu exegeza biblică, o muncă de fixare a adevăratei înțelegeri despre om, în sufletele creștinilor și de respingere a concepțiilor eline, prea omenești pentru a putea reda umanul în plenitudinea lui semantică. Omiliile XI și XII din ciclul cuvântărilor „La statui“, sunt adevărate exegeze antropologice unde Sfântul Ioan, educatorul spiritual, ne apare în postura teologului intelectual făcând o amplă cercetare interdisciplinară, cu observații medicale și descrieri anatomice, interpretate în lumina gândului absolut al Creatorului¹³. Numai gândire divină și nici umbră de întâmplare, numai pronie și atenție părintească din partea Creatorului vedea Sfântul Ioan în alcătuirea umană, trupească și sufletească. „*Dumnezeu a creat trupul omenesc pe măsura nobleței sufletului și în stare să execute poruncile sufletului*“ [Cuv. XI]¹⁴, conchidea ierarhul minunat în cuvânt, această reflecție fiind prezentă și în tratatul nemesian.

Episcopul Nemesius face parte din familia lărgită a scriitorilor bisericești și a Sfinților Părinți ai Bisericii [Lactanțiu, Părinții capadocieni, Fericitul Augustin] care au glosat asupra noțiunilor biblice de om creat de Dumnezeu după „chipul și asemănarea“ Sa, care au văzut în rațiune cel

suntem, căci suferim de dispreț față de noi înșine, neavând cunoașterea celor îndemânoase ale cunoașterii și a celor foarte mici din noi. Au fost multe preocupări legate de trupul nostru omenesc și nu puțini din cei dinaintea noastră și-au consumat toată ardoarea lor. Chiar de te vei îndrepta spre medicină, vei afla câte ni se povestesc despre trebuința noastră. Cercetează câte căi ascunse sunt în legătură cu alcătuirea noastră dinăuntru, din activitatea anatomică! Vei observa în ascunzime o respirație din trup, tuburi ale suflării, fâgașe ale sângelui, tragera răsufării, lăcașul sălășluirii căldurii la inimă, mișcarea continuă a duhului din mușchiul inimii. Mii de lucruri s-au filosofat despre aceleași; nimeni dintre noi nu are experiență, pentru că nu ne-am preocupat de această parte mică de cercetare, nici ca să cunoască fiecare ce fel este. Suntem grabnici să cunoaștem mai degrabă cerul decât pe noi înșine. Așa încât nu disprețui minunăția care este în tine! Căci ești mic, precum socotești, dar rațiunea care te urmează, te va afla ceva mai mare. (...) *Minunatu-s-a cunoaștința Ta din mine și, observând arta cea dintru mine, cu câtă înțelepciune a fost alcătuit trupul meu, am înțeles pe Creatorul cel mare din această plămădire a Lui mică, dar minunată*“ (p. 22-23).

13. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la statui*, trad. rom. pr. prof. Dumitru Fecioru, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2007, p. 189-199, 201-208.

14. Idem, *Omilia XI*, în „Omiliile la statui“, p. 196.

mai mare dar făcut de Dumnezeu omului, minunându-se în același timp de alcătuirea trupului omenesc¹⁵. Sub aspect metodologic și din punct de vedere al conținutului, Tertulian și Sfântul Grigorie al Nyssei, se apropie mult de tipul analizei antropologice ilustrat de episcopul Nemesius al Emesei.

Teologul cartaginez de limbă latină Tertulian (160-225), *Despre suflet*¹⁶, scris aproximativ între anii 208-211, combate opiniile psihologice cele mai cunoscute în antichitatea greacă, răspunzând problemelor ridicate de geneza sufletelor, natura lor și starea în care se află după moarte. Cu conștiința că are de rezolvat un dosar în procesul lui cu gândirea antică, pe ai căror reprezentanță i-a numit „patriarhi ai ereticilor“ [III.1], cercetările l-au condus pe Tertulian către îmbinarea adevărului biblic al creării lui de către Dumnezeu cu ideile de naștere [III. 4; IV. 1; IX. 8; XXV. 1], respectiv de corporalitate [VII. 1] referitoare la suflet. Dacă în privința traducianismului teologiei s-au exprimat spunând că ar fi mai curând o teologumenă decât o învățătură universală, unanim acceptată de Biserică, despre modul în care Tertulian a respins credința în reîncarnarea sufletelor după moarte, se poate afirma cu certitudine că e cea mai clară și argumentată demonstrație a netemeinicii ei, din primele secole creștine. La Nemesius, demonstrația împotriva metempsihozei este rezolvată prin argumente de ordin etic și rațional care-i arată neconformitatea cu structura și sensul spiritual al omului. Trimiterea la Sfânta Scriptură și afirmația apodictică referitoare la învierea trupurilor sunt temeiul creștin pe care se bazează în respingerea acelei ipoteze care persistă și astăzi în anumite concepții religioase.

Antropologia studiată din punct de vedere creștin a avut ca scop pentru Tertulian combaterea concepțiilor rigide perpetuate de filosofia și adesea de literatura greacă despre firea sufletului, destin și metempsihoză. Chiar dacă nu a fost cunoscut de către Nemesius, tratatul lui Tertulian este o mărturie a străduinței unui intelectual creștin, de a apăra adevărul creștin universal valabil, indiferent de mentalitățile și mediile socio-culturale unde

15. Preot profesor Ioan G. Coman, *Spirit umanist și elemente de antropologie în gândirea patristică* [rev. „Studii teologice“, XVII (1970), nr. 6], în „Frumusețile iubirii de oameni în spiritualitatea patristică“, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1988, p. 384-385.

16. Tertulian, *Despre suflet*, trad. rom., pr. David Popescu, în „Apologeti de limbă latină“, P.S.B., 3, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1981, p. 261-337.

s-au dezvoltat oamenii. Spre deosebire de episcopul Emesei care mai mult a dialogat cu filosofi combătând dar și preluând de la ei ideile valabile, nu prin grila unei concepții religioase, ci prin ele însele, Tertulian s-a războit cu producțiile lor de o logică îndoielnică, fundamentate pe o imperfectă raportare la realitate sau de-a dreptul iraționale.

Sfântul Grigorie al Nyssei (335-395) a constituit cea mai importantă sursă de inspirație a episcopului Nemesius, după Sfânta Scriptură. În tratatul *Despre facerea omului* [PG 44, 123-256]¹⁷ alcătuit din 30 de capitole, Sfântul Grigorie a respins ideile antice despre pre existența sufletelor și metempsihoză [XXVIII]. Ca și Sfântul Grigorie de Nazianz, el a marcat diferența dintre conceptul antic de om ca *microcosmos* și cel creștin de om alcătuit după chipul lui Dumnezeu în vederea atingerii asemănării cu El. Măreția omului nu stă în aceea de a fi suma elementelor create, ci de a fi purtător de chip divin, realitate care stă la baza spiritualității creștine. Această idee este foarte actuală dacă ne gândim că astăzi există tendințe în antropologie de a reduce și menține omul numai la nivelul lumii materiale, ignorându-i dimensiunea spirituală.

Sfântul Grigorie al Nyssei a studiat omul ca ființă teologică, în structura lui psiho-fizică, pentru el atât cercetarea sufletului – psihologia, cât și explorarea alcătuirii anatomice [s-a inspirat din Galen], fiind acte teologice, de pătrundere cu ochiul minții în revelația dumnezeiască. Nemesius îi va prelua metoda de lucru oferind, odată cu fiecare etapă a cercetării lui, noi argumente pentru lauda lui Dumnezeu.

2. Antropologia creștină în hermeneutica episcopului Nemesius al Emesei

Episcopul Nemesius al Emesei, analizează în tratatul *Despre natura omului* [PG 40, 503-818]¹⁸ omul în structura lui complexă, după metoda

17. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, Scrieri, II, P.S.B. 30, trad. pr. prof. Teodor Bodogae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1998, p. 15-91.

18. Nemesius, Episcopul Emesei, Περὶ φύσεως ἀνθρώπου, J.P. Migne, PG 40, 503-818, Paris, 1858/ Atena, 2003; Nemesius din Emesa, *Despre natura omului*, trad. rom. Walter Alexander Prager, Editura Univers Enciclopedic Gold, București, 2012. Deoarece traducere românească a apărut recent, nu am reușit să o utilizez în prezentul studiu. Am folosit versiunea greacă din PG 40 și traducerea franceză a lui Thibault [Némési-

dialectică, a confruntării tezelor și ipotezelor, pentru stabilirea concluziei conforme adevărului. Cercetător prin formație, episcopul Nemesius a fost preocupat de prezentarea adevărului revelat, în lumina datelor științifice furnizate de medicina, zoologia și botanica timpului său.

Pentru că Grecia reprezenta, datorită tradiției ei filosofice și științifice un reper fundamental de neocolit de către orice cercetător veritabil, Nemesius a studiat și a comparat cu datele revelate, opiniile filosofice eline despre om, suflet și funcțiile trupului, ajungând la concluzia că, deși n-au cunoscut scrierile revelate, grecii, prin cunoașterea rațională au profesat învățături asemănătoare cu cele predate și explicate în Biserica creștină. Tema centrală a antropologiei creștine dezvoltate de episcopul Nemesius este cea a omului ca ființă sintetică, care reflectă în sine întregul univers creat în sprijinul său, pentru a păși peste el în saltul către eternitatea în comuniunea cu Dumnezeu tripersonal.

Nemesius s-a străduit să dezvăluie gândurile sau rațiunile lui Dumnezeu din creație, pentru ca semenii săi să nu se minuneze de ceea ce nu înțeleg, ci de ceea ce înțeleg. Aceasta este frumusețea demersului nemesian: cultivarea rațiunii cunoscătoare de a explora urmelor divine din creație și de a se minuna de Dumnezeu în lumina înțelegerii sensurilor lor temporale și eterne. Un cercetător nu se poate mulțumi cu umbre, pentru că hrana lui sunt sensurile ultime. El știe că adevărata bucurie a sufletului este înțelegerea adevărilor lucrurilor convergente în sursa lor unică. Acesta a fost și motivul pentru care Nemesius s-a străduit să aprofundeze informațiile divine revelate, prezentându-le în frumusețea lor intrinsecă. Așadar, o minunare prin înțelegere, nu din ignoranță, care în sine e un păcat împotriva darului dumnezeiesc al rațiunii, ce poate fi răscumpărat prin *docta ignorantia*.

2.1. Structura lucrării nemesiene

Tratatul antropologic nemesian este, după opinia cercetătorilor, nefinalizat. După temele tratate ne putem da seama ce-l preocupa pe episcopul sirian în legătură cu persoana umană, despre care se scrisese, din perspec-

us, *De la nature de l'homme*, traduit pour la première fois du grec en français par M.J.B. Thibault, Hachette, Paris, 1844].

tivă teologică, fără ca la acea dată să existe în tradiția Bisericii un tratat antropologic complet.

Teoriile filosofice despre suflet sunt analizate critic, ele fiind serioase provocări în disputele cu creștinii [cap. I, *Despre natura omului*]. Structura sufletului și unirea lui cu trupul, impresionant în alcătuirea lui materială, a constituit un subiect delicat, autorul pledând pentru înțelegerea iconică a omului ca ființă unitară, alcătuită din două elemente distincte, în care se reflectă întreaga creație [cap. II, *Despre suflet*; cap. III, *Despre unirea sufletului cu trupul*; cap. IV, *Despre trup*; cap. V, *Despre elemente*]. Funcțiile sufletului și interacțiunea lor cu simțurile în raport cu activitățile umane și implicațiile morale și spirituale relevă caracterul creat al omului, de către Dumnezeu pentru un scop măreț [cap. VI, *Despre imaginație*; cap. VII, *Despre vedere*; cap. VIII, *Despre atingere*; cap. IX, *Despre gust*; cap. X, *Despre auz*; cap. XI, *Despre miros*; cap. XII, *Despre facultatea de a gândi*; cap. XIII, *Despre memorie*; cap. XIV, *Despre limbajul mintal și limbajul vorbit*; cap. XV, *Despre diviziunea sufletului*; cap. XVI, *Despre partea irațională a sufletului numită pasibilă*; cap. XVII, *Despre dorință*; cap. XVIII, *Despre plăceri*; cap. XIX, *Despre suferință*; cap. XX, *Despre teamă*; cap. XXI, *Despre mânie*; cap. XXII, *Despre partea irațională, nesupusă rațiunii*; cap. XXIII, *Despre nutriție*; cap. XXIV, *Despre puls*; cap. XXV, *Despre facultatea generativă*; cap. XXVI, *Altă diviziune a facultăților care mișcă ființa*].

Caracterul liber și voluntar al omului, prin care este agentul propriilor fapte este cu multă finețe prezentat, autorul ridicând problema morală care-i interesa atât pe teologi, cât și pe juriști, a acțiunilor voluntare și involuntare, în funcție de care se putea decide culpabilitatea sau nevinovăția unei persoane [cap. XXVII, *Despre mișcarea voluntară sau liberă, care ține de partea poftitoare*; cap. XXVIII, *Despre respirație*; cap. XXIX, *Despre actele voluntare și actele involuntare*; cap. XXX, *Despre actul involuntar*; cap. XXXI, *Despre actul involuntar care se face din ignoranță*; cap. XXXII, *Despre actul voluntar*; cap. XXXIII, *Despre preferință/ alegere*; cap. XXXIV, *Despre obiectul deliberării*].

Față de persistența în societatea secolelor IV-V a teoriilor despre fatalitate și soartă, Nemesius oferă răspunsul creștin ca fiind cel mai rațional și conform constituției umane dotate cu voință liberă și capacitate de deliberare. La acestea adaugă și practica rugăciunilor și a altelor de cult pe

care omul le face liber, pentru a se menține în legătură cu Dumnezeu [cap. XXXV, *Despre fatalitate/ destin*; cap. XXXVI, *Despre fatalitatea determinată de astre*; cap. XXXVII, *Despre ce care spun că alegerea faptelor noastre depinde de noi, iar succesul lor, de fatalitate*; cap. XXXVIII, *Despre felul în care Platon înțelege destinul*; cap. XXXIX, *Despre liberul arbitru, sau despre ceea ce sta în puterea noastră*; cap. XL, *Despre lucrurile care stau în puterea noastră noi*; cap. XLI, *De ce am fost dotați cu liber arbitru*; cap. XLII, *Despre providență*; cap. XLIII, *Ce este providența*; cap. XLIV, *Despre obiectul providenței*].

După cum se poate vedea, nici un capitol nu conține vreo trimitere creștină, astfel încât, în comparație cu alte scrieri antropologice din acea perioadă, face mai curând impresia unei lucrări laice despre om. Pe însă Nemesius l-a interesat percepția filosofică și rezultatele cercetărilor medicale despre om, populare în perioada în care a trăit, pentru a le confrunta cu viziunea creștină despre om, cuprinsă în revelația dumnezeiască, scripturistică. Preocupările de cercetare a omului în totalitatea sa l-au determinat pe episcopul Nemesius să analizeze nu numai sufletul, ci și trupul în detalii care astăzi se studiază în domenii diferite, specializate. Sufletul, care a fost subiect de studiu intens în filosofia antică, a fost de analizat de Nemesius, în spiritul apologeticii creștine, și în structura sa proprie dar și în relație cu trupul și cu lumea creată în totalitatea ei [cap. I-IV; V-XXII]. Trupul devine obiect de interes teologic, deoarece, fiind suportul biologic al sufletului cu care interacționează intim, este o componentă structural umană, esențială [cap. III-X]. Ca persoană socială și mai ales în calitate de ierarh creștin, Nemesius a studiat și prezentat critic diferite opinii filosofice despre actele cognitive și voluntare prin omul care se manifestă în societate. Al rezultatele cercetărilor obiective, filosofice și medicale, le-a adăugat și pe cele creștine, continuând demersul pe tema studiată, cu aprofundări de ordin moral și spiritual inspirate din tradiția Bisericii creștine. Nu s-a oprit la studiul omului în sine, nici la respingerea critică a opiniilor și speculațiilor psihologice și filosofice umane, ci a împins cugetarea antropologică către o direcție nouă pentru societatea elenizată, căreia i se adresa cu prioritate. Preluând din moștenirea antică, greacă, datele conforme realității despre suflet și trup, Nemesius prezintă în puține cuvinte, dar pline de forță duhovnicească, raportul omului cu Dumnezeu. De la studiul omului în sine și al relației lui cu societatea, pasul următor făcut prin cugetarea creștină,

este acela al prezentării omului în raport cu Creatorul său, aspect care, de altfel, străbate întreaga lucrare nemesiană. În lumina acestui ultim raport, cercetarea structurii psiho-fizice și a funcției sociale a omului, devin teme majore de reflecție teologică, duhovnicească, deschise răspunsurilor ultime referitoare la sensul existenței.

Privit din perspectiva acestui demers, tratatul nemesian este o cercetare filosofică, medicală și teologică unde autorul ei a prezentat cu pasiune și stil omul în complexitatea lui ontologică și frumusețea sa transmisă din frumusețea Creatorului său. Detectiv al erorii, Nemesius este un adevărat cercetător, care, departe de a polemiza gratuit cu autoritățile filosofice și medicale ale lumii antice, aduce opiniilor lor anumite corective din perspectiva revelației dumnezeiești, convins fiind de adevărul că Dumnezeu fiind Creatorul omului, numai El îl cunoaște perfect. Nemesius a considerat necesar și științific ca, pe lângă rezultatele obiective ale cercetărilor antropologice de ordin filosofic și medical, să fie luat în considerare și gândul lui Dumnezeu, în calitate de proiectant, realizator și susținător al existenței lui.

2. 2. *Omul, ființă sintetică*

Viziunea antropologică sintetică este prezentă cu particularități în funcție de autorii care au scris despre ea, atât în filosofia antică, greacă, cât și în tradiția biblică și patristică a Bisericii creștine. În filozofie o întâlnim la Posidonius, iar în teologia răsăriteană, la Sfântul Grigorie de Nazianz, teologul armoniei între distincțiile sesizate în creație. Episcopul Nemesius distinge în structura umană patru nivele sintetice, culminând cu calificarea omului ca microcosmos. Prin cele patru distincții, în om se observă diversitatea și unitatea întregii creații, care nu se repetă în fiecare persoană, ci este configurată într-un mod unic în fiecare ființă umană.

2.2.1. *Primul nivel sintetic: suflet – trup* [ψυχη, – σῶμα]

Conform *Genezei* [2, 7] omul este o persoană creată din trup și suflet, numit „suflare de viață” [πνοη.ν ζωηός]. Nemesius își începe demonstrația antropologică, pornind de la constatarea că majoritatea filosofilor au fost de acord asupra unității desăvârșite dintre sufletul inteligent [ψυχηός νοεραός] și trupul material [σώματος], el fiind preocupat în prima fază, de

explicarea modului în care a fost înțeleasă unitatea dintre sufletul uman și inteligență¹⁹: ca două lucruri distincte, sau e vorba de o realitate care posedă o însușire naturală. Prima poziție a fost însușită de filosoful neoplatonician, Plotin, cel care l-a influențat și pe episcopul Apolinarie al Laodiceii. A doua poziție a fost susținută de Aristotel, care spunea că omul fințial posedă inteligența în potență, pe care o poate actualizează în act pentru a cunoaște și contempla natura, nivel la care ajung, prin filosofie, foarte puțini oameni²⁰. Platon, la rândul lui, afirma că omul nefiind compus din două părți, este un suflet servit de un trup²¹. Asupra acestei constatări Nemesius revine cu explicații de ordin duhovnicesc, acceptate și de Platon, reținând din psihologia platonice aspectul legat de elevația omului prin exersarea virtuților. În privința structurii antropologice, susține caracterul lui bipartit, specificând că sufletul este stăpânul trupului, acesta fiind asemenea unui instrument în raport cu sufletul²².

La nivelul primei sinteze, omul participă prin structura sa la natura ființelor neînsufleteite [ανψύχοις], iraționale [ανλόγων ζώων], și a celor raționale [λογικῶν ... νοήσεως], asemănându-se lor prin însușiri specifice²³.

Trupul uman e format din „patru elemente“ [τεσσάρων στοιχείων συνέστηκεν, cap. I; *PG* 40, 516C, 517AB], care-l și hrănesc – influență a filosofiei și medicinei antice. Starea post-edenică a afectat și structura somatică, care-și pierde cu trecerea timpului propria substanță [cap. I; *PG* 40, 517A]. Sesizându-și procesul golirii de sine [κένωσιν], de propria natură, omul e supus nevoii de a se hrăni, proteja și îngriji medical [cap. I; *PG* 40, 520B]. Necesitățile somatice și cele sufletești au relevanțe sociologice pentru Nemesius. Ele au determinat apariția artelor, științelor și cetăților pentru ca oamenii să se poate ajuta reciproc în efemera lor viațuire terestră [cap 1; *PG* 40, 520C-521A]. Omul devine un πολιτικο.ν ζῶον [521A] care dezvoltă economia și științele [μαθήματα] pentru a-și întreține viața²⁴.

19. Nemesius, *Despre natura omului*, P.G. 40, cap. I, col. 504A.

20. *Ibidem*, *PG* 40, cap. I, col. 505A.

21. *Ibidem*, *PG* 40, cap. I, col. 505A.

22. *Ibidem*, *PG* 40, cap. I, col. 505B.

23. *Ibidem*.

24. În concepția autorului era evident că orașele își datorează originea necesității schimburilor sociale și a științelor.

Din punct de vedere spiritual, relaționarea dintre suflet și trup contribuie la recăpătarea statului edenic, deoarece Dumnezeu i-a dat omului posibilitatea ca prin pocăința sufletească să obțină nemurirea trupească [PG 40, 521A]. Pocăința [μετανοίας], prin care Dumnezeu iartă păcatele, e un privilegiu al omului, determinat de dubla structură antropologică, rațională [λογικο.v] și fizică [ζωῶν]. Dumnezeu primește actul metanoic pentru a-l vindeca pe omul conștient de valoarea ontologică a virtuților, prin iertarea dăruită, de efectele pasiunilor și slăbiciunilor firii lui somatice, care-i tulbură rațiunea [PG 40, 521C]. Un alt privilegiu acordat omului, în baza nemuririi sufletului [ψυχῆς ἀθανασίας], este acela că, dintre toate ființele somatice, este singurul chemat la înviere pentru a se bucura de nemurire [ἀνίστασθαι – ἀθανασίαν PG 40, 524A].

Ca ființă socială și culturală, omul este singurul apt de cunoașterea artelor [τεχνῶν] și a științelor ἐπιστημῶν, fapt care-i justifică definierea sa ca „ființă rațională, muritoare, capabilă de inteligență și de științe“ [ζῶον λογικο.v, θνητο.v, νοῦκαί. ἐπιστήμης δεχτικόν, PG 40, 524B]. Această înțelegere a episcopului Nemesius reflectă o mare prețuire față de civilizația creată prin efort de omul cunoscător al propriei naturi, arătând că, după cum latura sa spirituală interacționează cu cea somatică, tot astfel și viețuirea duhovnicească se poate desfășura în armonie cu civilizația.

2.2.2. *Al doilea nivel al sintezei:*
inteligibil – sensibil [νοητῆς – αἰσθητῆς]

Pornind de la primul nivel al sintezei umane, *suflet – trup*, al doilea nivel este descoperit din analogia cu două categorii de ființe alcătuite exclusiv dintr-o natură, fiecare din ele fiind comună omului: a îngerilor și a animalelor. A doua sinteză structural-antropologică este cea dintre *inteligibil* și *sensibil*, prin inteligență omul asemănându-se naturii raționale a îngerilor nemateriali, iar prin latura biologică, cu cea a animalelor, alcătuite dintr-o natură sensibilă, nerațională²⁵. Concluzia episcopului Emesei surprinde distincțiile constitutive omului, ca oportunități prin care poate accede, cu ajutorul harului divin, la statutul de persoană spirituală: „*Omul este deci, plasat la hotarele lumii intelectuale și a lumii sensibile, pentru*

25. *Ibidem*, PG 40, cap. 1, col. 508A.

*că aparține după trup și după puterile trupești ființelor iraționale și neîn-suflețite, iar după rațiune, ființelor netrupești, cum s-a spus mai înainte*²⁶. De ce a fost realizată această vastă armonie diversă și cum? Pentru ca natu-rile cele mai diferite să poată fi unite între ele pentru ca unitatea creației să poată fi pusă astfel în valoare. Totul în creație tinde către unitate, deoarece, unitatea se află în structura fiecărei existențe, pentru a contribui la armoni-zarea părților cu întregul și a omului cu Dumnezeu.

Nemesius a observat gradațiile existente în creație, realizate prin tran-ziția de la inferior la superior făcută de Creator, nu doar la nivelul omul, ci și al plantelor și animalelor în care se poate vedea sinteza dintre insensibil și sensibil, cu atribute generale cum ar fi simțul tactil și locomoția²⁷. În om însă se regăsește reunirea armonioasă dintre nivelul inferior și cel superior al creației, el fiind locul special al unității părților cu întregul, al sensibi-lului și cugetării. Continuând expunerea genezei omului de către Moise, Nemesius argumentează teza omului ca ființă sintetică: „...după crearea lumii raționale și a celei văzute (materiale), era necesar să se stabilească între ele o legătură, pentru a exista armonie și unitate în natură și să nu rămână străine între ele: omul este, deci, această legătură”²⁸.

2.2.3. Al treilea nivel al sintezei: rațional – irațional [α;λογος – λογικός]

Dotat cu suflet inteligibil și trup sensibil, omul reunește în sine și *ra-ționalul* cu *iraționalul*, al doilea aspect, datorită caracterului său inferior, fiind treapta pe care raționalul o poate depăși pentru împlinirea vocației spirituale a omului. Din perspectivă psiho – spirituală, cele două naturi existente în structura antropologică, configurează umanul în funcție de atașamentul față de una sau alta, o trimitere la un text al Sfântului Apostol Pavel, explicând această afirmație. Fiind plasat la granița dintre „*granița naturii iraționale și a naturii raționale*”²⁹, va trăi o viață asemănătoare

26. *Ibidem*, cap. I, PG40, 508A: Δι' ο] και. ω[σπερ ενν μεθορι οις εν στι. νοητη ὄς και. αι. σθη-τη ὄς ουνσίαις, συναπτόμενος κατα. με. ντο. σωδμα και. σωματικα.ς δυνάμεις τοι ὄς ανλόγοις ζῳοις τε και. τοι ὄς ανψύχοις, κατα. δε. το. λογικο. νται ὄς ανσωμάτοις ουνσίαις, ω' ζει; ρηται πρότερον.

27. *Ibidem*, PG 40, cap 1, col. 508BC-509A.

28. *Ibidem*, PG 40, cap. I, col. 512B.

29. Nemesius, cap. I; PG40, 512C: Ἐν μεθορι ος ου= ντη ὄς ανλόγου και. λογινη ὄς φύσεως ο' ανθρωπος ταχθεις, εν α. νμε. νενπι. το. σωδμα ρ' έμη| και. τα. του ὄς σωδματος πλέον ανγαπήση|, το. ν

animalelor dacă se va atașa trupului, concentrându-se asupra nevoilor fizice, în timp ce, dacă se va lăsa călăuzit de rațiune și va disprețui plăcerile trupești, va ajunge să ducă „o viață dumnezeiască, plăcută lui Dumnezeu“ [θεΐαντε και θεοφιλεστάτην], asemănătoare ființelor cerești și conformă propriei naturi³⁰.

Esențială în privința celor două tipuri de atașamente e judecata minții care determină voința să aleagă una din cele două direcții. Nemesius nu folosește termeni din vocabularul psihologiei voinței, rămânând la descrierea inspirată din epistolele Sfânta Scriptură. Insistă asupra necesității evitării răului și a practicării binelui, pentru ca omul să nu ducă o viață animalică, ci una proprie lui, fundamentată pe virtuți [αρεταί], evlavie [ευσέβεια] și contemplarea „celor ce sunt cu adevărat“ [τῶν οὐρανῶν θεωρία] [PG 40, cap. I, 513A].

Interesantă este paralela făcută de episcopul Nemesius între ființele iraționale și partea irațională din om, în scopul demonstrării afirmației că iraționalul se supune și slujește raționalului [PG 40, 529B]. Așa cum în partea irațională se supune cele raționale în om, tot astfel animalele iraționale sunt create de Dumnezeu pentru a se supune și a-i folosi omului. Dominanța raționalului asupra iraționalului, la nivelul creației și la cel psihic, depind însă și de nepătimirea persoanei umane [PG 40, 532BC], cele mai relevante exemple oferindu-le viețile oamenilor sfinți.

2. 2. 4. *Al patrulea nivel al sintezei:*
nemurire – moarte [αθάνατον – θνητο.v]

Punctul de plecare în discutarea aspectului *nemuritor* și al celui *muritor* sesizabile în structura antropologică este de sorginte biblică. Conform relatării lui Moise, omul, nefiind de la început „nici esențial muritor, nici esențial nemuritor, a fost plasat la granițele celor două feluri de a fi, astfel încât, abandonându-se afecțiunilor trupului, a fost supus vicisitudinilor corporale, și dacă le-ar prefera bunurile sufletului, merita nemurirea“³¹.

Structural, omul creat muritor, a avut în sine posibilitatea câștigării nemuririi. În termeni aristotelici, nemurirea se află în planul devenirii spiri-

τῶν ἀνλόγων ἀνσπάζεται βίον, καὶ τοῦ τοῖς συναριθμηθῆσεται καὶ χοῖκο. σκληθῆσεται, κατὰ Παῦλον ... (...).

30. *Ibidem*, PG 40, cap. I, 513A.

31. *Ibidem*, PG 40, cap. I, col. 513B.

tuale antropologice, în potență [δυνάμει, cap. 1, PG 40, 516A], depinzând de împlinirea unor condiții de ordin ascetic. În spațiul edenic, aducerea nemuririi antropologice în act era condiționată de atingerea desăvârșirii, deoarece, în opinia episcopului Nemesius, omului „nu-i era avantajoasă cunoașterea propriei naturi“ [cap. 1, PG 40, 516A]³², pentru ca nu cumva, din imaturitate duhovnicească, să se lase dominat de nevoile fizice, în detrimentul celor ale sufletului. Este analizată aici problema gnoseologică, împărțită în două etape: cunoașterea duhovnicească trebuia în mod necesar să premerge cunoașterii fizice, pentru ca preocupările față de trup să nu le devanseze pe acela față de suflet [cap. I; PG 40, 516AB]. Căderea începe cu inversarea etapelor gnoseologice: „*Dar, neascultând și ajungând la cunoașterea naturii lui, omul a căzut din perfectibilitate și a fost supus nevoilor trupești*“³³. Recuperarea acestei căderi va fi recuperată pentru om prin întruparea Fiului lui Dumnezeu care-i va reda posibilitatea împlinirii a ceea ce pierduse, după o zguduitoare experiență istorică. Din punct de vedere al constituției biologice, moartea macină omul reducându-i treptat substanța. Această pierdere constantă a substanței [cap. 1] e suplinită cu eforturi considerabile prin hrană. E remarcabilă digresiunea lui Nemesius asupra modului în care omul absoarbe în propria ființă, cele patru elementele fundamentale pe care le pierde constant, pentru menținerea căreia a construit cetăți și a dezvoltat civilizația materială.

Această sinteză își descoperă semnificația din perspectiva experienței duhovnicești, moartea voluntară a tendințelor pătimase fiind treapta necesară în atingerea vieții superioare în duh. Pentru realizarea acestui nivel de existență, omul a primit de la Dumnezeu două privilegii inestimabile: obținerea iertării păcatelor prin *pocăință* și nemurirea trupului prin *înviere* [cap. 1]³⁴. Nemesius redă aspectul tragic observabil în om, care se luptă se scape de moarte, conștient fiind de posibilitățile lui intelectuale, de a cunoaște. Capabil de inteligență și știință, nu ajunge efectiv la ele decât prin muncă, acesta fiind unul din demersurile autorului în favoarea cultivării intelectului prin care partea animalică din om poate fi supusă, iar nemurirea poate fi obținută cultural și pe această cale.

32. *Ibidem*, PG 40, cap. I, col. 516A: *Or, cum nu-i era avantajos să-și cunoască natura înaintea atingerii perfecțiunii, a fost apărut să mănânce din pomul cunoașterii.*

33. *Ibidem*, PG 40, cap. I, col. 516B.

34. *Ibidem*, PG 40, cap. I, col. 521A.

2. 2. 5. *Omul ca microcosmos* [μικρο.ς κόσμος]

Creat pentru om, cosmosul întreg se supune judecății lui înduhovnicite pentru a-l ajuta să-și atingă țelul final. Omul are o poziție centrală în univers, fiind o imagine a întregii creații, teoria microcosmosului fiind atribuită și lui Posidonius³⁵. Nemesius demonstrează cu eleganță de ce ipoteza ca fiecare existență să fie creată pentru sine nu e valabilă, pornind de la constatarea psihologică, conform căreia partea irațională se supune celei raționale. Această lege constantă în sine reflectă legea universală pusă în creație, conform căreia iraționalul slujește raționalul. În cazul omului, care e o persoană sintetică în care se regăsesc două lumi, și îngerii, superiori din punct de vedere rațional, sunt în slujba omului, nefiindu-i supuși, ci ajutându-l să urce către Dumnezeu. Prin urmare, atât existențele iraționale, cât și cele raționale sunt create pentru a-l ajuta pe om să se desăvârșească spiritual [cap. 1, 525A]. Înțeleasă din acest unghi, latura tragică a omului se estompează, făcând loc admirației: „*Cine ar putea să admire cum se cuvine noblețea acestei ființe care unește în ea pe cele muritoare cu cele nemuritoare, care împreună pe cele raționale cu cele iraționale, care poartă în propria ei fire chipul întregii creațiuni, lucru pentru care a fost numită lumea cea mică (microcosm), ființă care a fost învrednicită de Dumnezeu cu atâta atenție, pentru care sunt toate cele prezente și cele viitoare, pentru care Dumnezeu însuși S-a făcut om, care tinde spre nemurire și fuge de ce este muritor; care, alcătuită după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, este regină în ceruri, care trăiește împreună cu Hristos, care este copilul lui Dumnezeu și care e așezată mai presus de orice stăpânire și autoritate?*”³⁶.

Omul este elementul de legătură al naturilor și regnurilor diferite, deoarece Creatorul a vrut ca în creația Sa să domnească armonia, nu înstrăinarea [ανλλότριον], aceasta fiind, opera înțelepciunii Lui [τηὸς σοφίας τοῦ Δημιουργοῦ]³⁷. Cunoscând natura și posibilitățile de dezvoltare materială

35. Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, p. 626.

36. *Ibidem*, cap. I, PG 40, 532C – 533A: Τίς οὐ=ν ἀνξίος θαυμάσειε τῆν εὐνγένειαν τοῦτου τοῦ ὄζωου, τοῦ ὁσυνδέοντος ἐννε᾽ αὐτῶ|τα. θνητα. τοιῶσαν θανάτοις, καὶ τα. λογικα. τοιῶσαν ἀνλόγοις συνάπτοντος, τοῦ ὁφέποντος ἐν τῆ|ὀκαθ᾽ ἐναυτο. ν φύσει τῆ ὀσπάσης κτίσεως τῆ. νεινκόνα, δι᾽ α|καὶ. μικρο.ς κόσμος εἰρηται, τοῦ ὁ τοσαύτης ἕξι μένου παρα. τοῦ ὁ Θεοῦ ὁ προνοίας, δι᾽ ο]ν πάντα καὶ. τα. νῶν καὶ. τα. μέλλοντα, δι᾽ ο]ν καὶ. Θεο.ς ἀνθρωπος γέγονε (...). [trad. rom. preot profesor Ioan G. Coman, în *Frumusețea gândirii patristice*, p. 42].

37. *Ibid.*, cap. I; PG 40, 512B: Ἐγένετο οὐ=ν το. συνδέον ἀμφοτέρως τα.ς φύσεις ζῶδον, ο᾽ ἀνθρωπος.

și spirituală a omului prin cunoaștere, Nemesius îndeamnă la cultivarea nobleței noastre ontologice prin practicarea binelui și fuga de rău și de plăcerile fragile care ne înjosesc natura, făcută pentru aspirații înalte și dialog cu Creatorul [cap. 1, PG 40, 533AB-536A].

Reunind în sine întreaga creație, omul, chip al lui Dumnezeu, creează la rândul lui opere demne de stimă. Nemesius apreciază ca un adevărat „om universal“ artele, științele și tot efortul uman de cunoaștere a naturii create, care culminează cu spiritualitatea creștină. În acorduri imnice, Nemesius admiră capacitatea umană de explorare a cosmosului, de dezvoltare a științelor, a metodelor de cunoaștere, enumerând într-o inspirată sinteză, ce a realizat și spre ce se îndreaptă omul conștient că e purtător de chip divin, conlucrător cu Creatorul său și vorbitor cu El prin rugăciune și contemplație. Acest fascinant microcosmos care este omul, armonizează teologia cu civilizația pe care o produce, datorită capacităților puse în el de Creatorul său.

Schematic, sintezele antropologice explicate de episcopul Nemesius al Emesei sunt următoarele:

Omul :

- 1. suflet – 2. inteligibil (asemănare cu îngerii) – 3. rațional
trup – sensibil (asemănare cu animalele) – irațional**

Episcopul Nemesius a surprins reunite în om, într-o desăvârșită armonie, gradațiile existențe în natură și în ființele create. Deosebirile și asemănările trăsăturilor structurii antropologice cu creația îl conduc pe episcopul sirian la concluzia că lui Dumnezeu I-a plăcut să sintetizeze în om creația văzută și nevăzută, inteligibilă și sensibilă, rațională și irațională. Admirabile sunt legăturile între regnurile cele mai diferite ale lumii vii și unitatea lor, reflectate în alcătuirea omului, organizarea creației în ansamblu fiind un argument care pledează pentru monoteism. Nemesius este un apologet fin al monoteismului creștin, adept al argumentării raționale în dialog cu partenerii de dialog cu alte convingeri filosofice și religioase³⁸. Trecerea de la simplu la complex este exemplificată cu noțiuni deprinse din cărțile de științe naturale cercetate de Nemesius, una din ele, aparținând lui Aristotel [*Istoria animalelor*]. Sunt surprinse calitățile improprii unor specii din regnurile mineral (magnetul) și vegetal (zoofitele) în care pot fi observate

38. *Ibidem*, cap. I; PG 40, 508ABC.

treptele creației. Nemesius vede în acele trepte gândirea riguroasă de Creatorului, care a unit diversitatea adusă la existență, făcând ca între regnuri să existe corespondențe naturale. Diversitatea creației conține o progresie care culminează cu omul, progresia de la simplu la desăvârșit fiind înțeleasă și demonstrată din studiul atent al lumii, ca un act unitar, gândit de Dumnezeu, și nu ca evoluție întâmplătoare. Argumentul limbajului uman articulat susține adevărul studiat de Nemesius. De la sunetelor emise de ființele vii, iraționale, la limbajul uman, progresia de care vorbea este evidentă: limbajul articulat, propriu capacității intelectuale umane, are sensul de a transmite gândurile și sentimentele³⁹. Nemesius nu a avut rezerve în a-l numi pe om în termeni filosofici ca τὸ ἀνληθωδὲς λογικὸν ζῷον [PG 40, 512A], înțelegând prin acea definiție, caracterul lui sintetic, de ființă materială și rațională.

Raportul omului cu ființele, între care el este plasat ca un inel de legătură, are implicații spirituale, sociale și ecologice. Nemesius afirmă și demonstrează cu o admirabilă artă noetică, că ființele necuvântătoare [τὰ ἀλόγα] și existențele neînsuflețite [τὰ ἀψυχα] au fost create exclusiv pentru omul rațional, acesta fiind răspunzător dacă le tiranizează sau le distruge [PG 40, 525BC].

2.3. Teorii despre suflet

Conștient de diversitatea opiniilor referitoare la suflet, Nemesius începe prezentarea structurii sufletului cu o riguroasă investigație a doctrineilor filosofice, care au dezvoltat teorii proprii. Distinge mai multe direcții de abordare a psihologiei în antichitatea greacă, cu ramificații în fiecare:

1. Teoria sufletului material sau corporal: Democrit, Epicur, Școala stoică [Critias, Hippon, Heraclit];

– **sufletul substanțial și dinamic:** Thales, Pitagora, Platon.

– **sufletul ca entelehie a trupului fizic:** Aristotel.

– **sufletul compus din cele patru elemente ale lumii:** Deinarh.

2. Teoria sufletului universal

– **sufletul comun, care animează prin derivații individuale ființele;**

39. *Ibidem*, cap. I; PG 40, 509ABC-512A.

– sufletul universal și sufletele individuale;

3. Teoria infinității sufletelor de diferite specii

4. Teoria sufletului imaterial sau necorporal [ανσώματων];

– sufletul ca substanță nemuritoare [ουυσίαν ανθανάτων];

– sufletul nonsubstanțial și neveșnic [ουυ μη. ουυυσίαν, ουυ δε ανθά-
νατων];

5. Teoria medicală a sufletului identificat cu temperamentul: Hipocrate; Galen.

Suștinătorii acestor teorii au susținut diferite opinii referitoare la originea, ființa și structura sufletului. Asupra teoriei sufletului material diferențele de abordări au avut ca punct de plecare ființa sufletului [ουυσίας], această teorie fiind respinsă de Nemesius tot cu argumente filosofice [Amonius, Numenius Pitagoricianul, Xenocrate, *PG* 40, 536B]. Identificând ființa sufletului cu aerul cald și înflăcărat [stoicii], cu sângele [Critias], cu apa [Hippon] și cu focul [Democrit]⁴⁰ filosofii și-au susținut punctele de vedere fără a ajunge la un acord. Departe de a fi material, sufletul este principiul imaterial, conservator al trupului supus schimbării⁴¹. Avansându-se ipoteza materialității subtile a sufletului, s-a pus întrebarea, care ar fi principiul lui susținător, ajungându-se la acceptarea rațională a unei substanțe imateriale ca fundament a tot ce există. Calitățile corpurilor, cum ar fi mișcarea sau asemănarea, nefiind materiale, vin în susținerea imaterialității sufletului, pentru că, în caz contrar, dacă ar fi material, ar funcționa după necesitățile corpurilor, suferind pierderi substanțiale sau având nevoie de hrană materială, ipoteză în sine absurdă, conform lui Xenocrate. Nemesius surprinde în opiniile psihologice materialiste ale lui Cleante și Crisip⁴² fragilitatea raționamentelor lor, insistând asupra lor, pentru a oferi modele de dreaptă judecată și căutare dialectică a adevărului. Prin raționamentul lui Socrate reprodus de Platon în *Phaidon*, Nemesius respinge teoria armoniei sufletului din cele patru elemente, profesată de Deinarh, la care adaugă propriile lui observații extrase din realitatea obiectivă, cum ar fi capacitatea sufletului de a suferi dispoziții contrare [virtuți sau vicii], probând inconsistența teoriei respinse⁴³. Explicațiile lui Nemesius sunt ironice atunci când

40. Nemesius, *PG* 40, cap. II, col. 536B.

41. *Ibidem*, *PG* 40, cap. II, col. 536BC-537AB.

42. *Ibidem*, *PG* 40, cap. II, col. 545A; 548B-549A.

43. *Ibidem*, *PG* 40, cap. II, col. 552A.

respinge opiniile psihologice materialiste, spunând, de exemplu că, atunci când pierdem sânge, ar însemna că ne pierdem sufletul.

Medicul antic Galen este adus în discuție cu tendința lui, fie și parțială, de a asimila sufletul noțiunii de *temperament*, sprijinindu-se pe autoritatea lui Hipocrate⁴⁴, dar nici înțelegerea lor nu rezistă examenului făcut de Nemesius, care clasează opinia lor ca materialistă, având drept consecință caracterul muritor al sufletului, concluzie absurdă, după judecata obiectivă. Sufletul, în manifestarea lui, are caracteristicile unei substanțe necorporale, diferite de cele ale trupului, cu care nu trebuie confundat.

O parte generoasă o ocupă în dezbaterea sa analiza noțiunii de *entelehie* formulată de Aristotel, prin care înțelegea sufletul ca pe o realizare sau exercițiul unei posibilități intrinseci formei antropologice, iar nu ca pe o substanță distinctă, fără origine somatică⁴⁵. Nemesius nu e de acord cu modul cum privește Aristotel noțiunea de suflet: ca pe o parte, identică cu sediul pasiunilor, și nu în totalitatea lui. Nu acceptă nici ideea că trupul are viață în potență înaintea unirii cu sufletul, deoarece viața este intim legată de suflet. Prin urmare, sufletul nu poate fi entelehia trupului, ci o substanță independentă și necorporală⁴⁶. Sunt respinse cu aceeași logică toate ipotezele aristotelice despre noțiunea de suflet înțeles ca entelehie, explicându-se consecințele ultime, de factură irațională. În secolul al XIV-lea însă, Sfântul Grigore Palama, Arhiepiscopul Tesalonicului (1296-1359), își exprima o altă poziție față de teoria aristotelică a sufletului, acceptând și explicând noțiunea de „entelehie“ în cele *150 de capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire*, unde a încercat s-o integreze în antropologia teologică a Bisericii⁴⁷.

44. *Ibidem*, PG 40, cap. II, 553B.

45. *Ibidem*, PG 40, cap. II, 560B-568B.

46. *Ibidem*, PG 40, cap. II, 569A.

47. Sfântul Grigorie Palama, *150 de capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire*, trad. rom., pr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, vol. VII, Editura Humanitas, București, 1999: 3. „Sufletul este entelehia trupului organic ce are viața în potență“, p. 423; 32. „Sufletul fiecăruia dintre oameni este și viața trupului însuflețit prin el și are lucrare de viață făcătoare pentru altul, lucrare ce se arată adică în trupul însuflețit de el. Dar are și viață nu numai în ca lucrare, ci și ca ființă, întrucât sufletul e viu prin el și pentru el însuși. Căci se arată având viața rațională și înțelegătoare ca una ce e în chip vădit alta decât viața trupului și a celor ce sunt prin trup.

Altă ipoteză analizată e cea simbolică a lui Pytagora, care vedea în suflet un număr automișcător, regăsit în lucrurile existente, din care s-a inspirat și Xenocrate. Nemesius îi respinge opinia spunând că numărul, constant în sine, nu poate fi identificat cu sufletul ale cărui calități se modifică în funcție de circumstanțe spațio-temporale⁴⁸. Despre grecii care admiteau că sufletul este nemuritor, Nemesius scria că au admis și metempsihoză [την μετεμσώματωσιν δογματίζουσι, cap. II; *PG* 40, 581A], nefiind însă toți de acord asupra clasificării sufletelor [raționale, iraționale] sau a tipului și regulilor transmigrărilor. Nemesius respinge această teorie arătându-i contradicțiile și neconformitatea cu rațiunea și cu providența divină⁴⁹.

După analiza principalelor direcții în psihologia antică, elină, Nemesius, trece la verificarea opiniilor unor ereziarhi creștini, care s-au sprijinit fără discernământ pe teoriile amintite. De remarcat e că la secțiunea analizei ipotezelor filosofilor greci, Nemesius nu a adus în discuție nici un argument din Sfânta Scriptură, reușind să le surprindă fragilitățile împingând raționamentele analizate până la ultimele consecințe.

Ereziarhii creștini sunt altă specie de gânditori întru premise îndoielnice. Eunomius, fost episcop de Cizic, împotriva căruia au scris Sfinții Părinți capadocieni, definea sufletul ca „substanță necorporală, creată într-un trup”⁵⁰. Nemesius aplică diagnosticul cu precizia expertului: în definiția sa reproducea expresiile lui Platon și ale lui Aristotel, asociate unor realități incompatibile. În esență, el respinge formularea legată de crearea sufletului „în trup”, de unde ar rezulta că și sufletul e muritor. El nu poate accepta nici că lumea „nu e terminată”, ci doar începută, finalitatea ei constând în împlinirea numărului de suflete născute, urmata de distrugerea ei, pentru că pronia menține substanța, nu o distruge. Apolinarie, episcop în Laodiceea, autor al mai multor lucrări teologice,

De aceea chiar desfăcându-se trupul, sufletul nu se destramă. Iar pe lângă faptul că nu se destramă, mai rămâne și nemuritor, întrucât nu se arată să fie pentru altul, cu are viață prin sine ca ființă”, p. 437.

48. *Ibidem*, *PG* 40, cap. II, 569A.

49. Platon susținea că sufletele feroce trec în animale sălbatice precum lupii și leii, această afirmație fiind interpretată de exegeți, atât literal, cât și metaforic, ca referindu-se la aspectul moral al caracterului unui suflet. Cf. Nemesius, cap. II, *PG* 40, 581B.

50. *Ibidem*, *PG* 40, cap. II, 572A.

susține că sufletele se nasc din suflete după exemplul somatic, sufletul primului om fiind astfel sursa tuturor sufletelor umane. Noțiunea de naștere, fiind legată de cea ce perisabilitate, Nemesius concluzionează că și opinia prezentată ar avea ca ultim rezultat calificarea sufletului ca muritor, inacceptabilă de el.

Maniheii, grupare dualistă, susțineau ipoteza panteistă conform căreia sufletul, fiind în esența sa nemuritor și necorporal, este unul singur răspândit în natură tuturor existențelor animate și neanimate, distribuit în mod diferențiat. Teoria sufletului universal și al sufletelor particulare, întâlnită la Platon se înrudește cu concepția psihologică maniheistă, fapt ce-l determină pe Nemesius să analizeze relația dintre sufletul considerat de greci nemuritor și dogma metempsihozei, cea mai decăzută opinie despre cel mai important element al omului. Sunt expuse două înțelesuri ale metempsihozei: dintr-un corp în altul (Cronius; Teodor Platonicianul, Porfir) și de la animale la animale și de la oameni la oameni, în funcție de specia sufletului, ultima fiind mai apropiată de adevăr⁵¹. Raționamentul prin care se respinge metempsihoza e acela că în animale nu se observă expresia vreunei raționalități, ci a instinctelor, calitatea de suflet rațional nefiind conformă cu organizarea corpurilor lor⁵². Nemesius întreabă de ce Dumnezeu a pus în animalele create înaintea oamenilor suflete raționale, pentru că oamenii nefiind creați nu puteau fi pedepsiți pentru păcate trimițându-le sufletul în animale. Autorul face încă odată referință la medicul Galen, apropiat în opiniile psihologice de creștinism, prin afirmația universală că fiecare specie de animal are o specie particulară de suflet, acela nefiind identic cu cel uman, pentru că ar contrazice legea armoniei dintre trup și suflet⁵³.

În ultimul capitol al tratatului antropologic, dorind să sublinieze relația specială dintre fiecare om și Dumnezeu, autorul lega purtarea de grijă divină față de viața umană, de caracterul nemuritor al sufletului, afirmând că și grecii i-au intuit nemurirea, fără a o putea relaționa cu absolutul divin care o susține [cap. XLIV].

51. *Ibidem*, PG 40, cap. II, 578AC; 581A.

52. *Ibidem*, PG 40, cap. II, 584B-585AC.

53. *Ibidem*, PG 40, cap. II, 588B-589A.

2. 4. Modelul unirii sufletului cu trupul

Aporia problematicii unirii sufletului cu trupul a fost intens dezbătută din perspectivă filosofică, fără a se ajunge la un acord al opiniilor și la o concluzie universală. Dificultatea înțelegerii tipului de unitate dintre suflet și trup era cu atât mai mare, cu cât cele două elemente antropologice erau diferite în natura și structura lor. Nemesius cercetează, prin urmare, tipul de unitate în care se încadrează relația dintre suflet și trup la nivelul întregului uman, *unire* [η[νωται], *alăturare* [παράκειται] sau *amestecare* [κέκραται, cap. III; PG 40, 593A], descoperindu-i relevanțele spiritual-creștine.

Platon a încercat să rezolve acea aporie afirmând că ființa animată nu e compusă din suflet și trup, ci constă dintr-un suflet slujit de trup [ψυχη.ν σώματικε χρημένην, cap. III; PG 40, 593B], nefiind lipsită, după Nemesius, de o oarecare obscuritate, deoarece nu putea înțelege acest tip de unitate asemănător cu imagine îmbrăcării unei haine. Analizează mai departe opinia lui Ammonius, dascălul lui Plotin, care preciza modul de unire al lucrurilor intelectuale [τα.νοητα., cap. III; PG 40, 593B], imuabile în esența lor și neschimbabile în unire, menținându-și distincția [ανσύγχυτα] și incoruptibilitatea [ανδιάφθορα] naturală [cap. III; PG 40, 593B]⁵⁴ Porfir susținea la rândul lui unirea neamestecată a două substanțe, referindu-se la suflet și trup, argumentul lui contribuind și la înțelegerea întrupării lui Dumnezeu Cuvântul, contestată pe considerentul că nu poate fi admisă unirea dintre Dumnezeu și om [cap. III; PG 40, 601B-604A].

În privința naturilor diferite ale sufletului și trupului, Nemesius observă o compatibilitate și chiar simpatie care le menține în distincția lor, în unitate, exemplul cu starea de repaus, fiind cel mai expresiv pentru a demonstra individualitatea sufletului și lucrările lui independente de trup [cap. III; PG 40, 596B]. În concluzie, nici o analogie materială nu se potrivește unirii sufletului cu trupul, ci doar cea a lucrurilor intelectuale, în cazul omului, cea mai potrivită înțelegere a acestei taine fiind analogia cu unirea lui Dumnezeu cu oamenii [cap. III; PG 40, 600B]. Acest tip de unire exemplificată în mod culminant în întruparea Logosului divin, este unul particular, unirea făcându-se fără *amestecarea* [ανσύγχυτος], confuzia sau alterarea naturilor [cap. III, PG 40, 601A]. Însă, spre deosebire de unirea dintre suflet și trup, unde cele două elemente se pot influența, Nemesius

54. É. Amann, Némésius d'Émèse, col. 63.

observă că în privința unirii lui Dumnezeu Cuvântul cu firea umană [trup și suflet], firea divină [θεότητα] nu suferă nici o schimbare⁵⁵.

Nemesius devine foarte critic când expune opinia lui Eunomie despre unirea sufletului cu trupul, care, din perspectiva lui nu ar fi una naturală [κατ' ουσίαν], ci la nivelul buneivoințe sau al facultăților naturilor [δυνάμεις, cap. III; PG 40, 605A]. În consecință, în Logosul divin, facultățile trupești ar fi unite cu cele divine, unirea ipostatică a celor două naturi fiind exclusă. Nemesius accentuează că unirea naturilor cu menținerea distincțiilor lor, e cea mai conformă cu realitatea, atunci când este vorba de naturi spirituale. Raportată la relația Dumnezeu – om, acel tip de unire are ca cea mai importantă consecință, ridicarea firii umane datorită celei divine, superioare. Pentru prima dată este amintită opinia psihologică a lui Origen, fără a fi analizată, deoarece, nefiind inspirată din Sfânta Scriptură, nu e în acord cu învățăturile creștine. Se poate vedea, din atitudinea autorului față de teologul savant amintit, că departe de a-l numi eretic, refuză cercetarea opiniilor lui inspirate din platonism, pe care le-a și analizat în linii generale, pentru a nu mai arunca o umbră peste personalitatea sa, care a avut contribuții majore în domeniul exegezei biblice, al teologiei și spiritualității creștine.

Nemesius și-a finalizat analizele cu afirmația că unirea sufletului cu trupul, nefiind una arbitrară, se supune unor legi stabilite și întreținute de Dumnezeu.

2.5. Structura sufletului

Atât pentru filosofi, cât și pentru medici, sufletul a constituit un subiect de mari reflecții și dezbateri în lumea antică. Originea, modul unirii cu trupul, structura sa și locul spre care se îndreaptă după părăsirea trupului au fost teme de intense meditații, fără a se ajunge la un acord între marile direcții de gândire. În tratatul său, Nemesius a fost preocupat de concepțiile psihologice aparținând în mod deosebit personalităților antichității grecești, care se transmiteau în școlile frecventate și de creștini. Cunoscându-le bine și verificându-le în lumina învățurii inspirate de Dumnezeu, povăduită în Biserica creștină, a eliminat ipotezele fără fundament,

55. Nemesius, PG 40, cap. III, 601A.

reținând în schimb reflecțiile științifice, obiective, în acord cu revelația dumnezeiască. Prin urmare, Nemesius a fost interesat, ca și în cazul părții somatice, de realizarea unei schițe despre suflet, în care să explice alcătuirea sa complexă, relația cu trupul și cu Dumnezeu.

Schemea psihologică din tratatul nemesian a fost preluată cu explicații aprofundate, îndeosebi din scrierile lui Platon și Aristotel, fiecare gând al lor fiind atent cercetat de episcopul sirian. Expunerea nemesiană are un plus de certitudine deoarece ipotezele și reflecțiile psihologice dinaintea de Hristos, au fost filtrate prin lumina Sa înțelegătoare și îmbogățite prin revelarea sensurilor spirituale. Gândirea creștină a afirmat cu siguranță pe baza revelației dumnezeiești că sufletul, avându-și originea în Dumnezeu, este o *substanță* [ουυσία] necorporală și nemuritoare [cap. III; PG 40, 596A]. Cercetările despre alcătuirea sa complexă în părți generale și facultăți secundare, sunt contribuția gândirii filosofice, iar relația dintre suflet și organele de simț atât filosofiei, cât și medicinei antice.

Împărțirea generală a sufletului este preluată de la Aristotel⁵⁶, din *Etica nicomahică* și *Despre suflet*, dar și de la Platon⁵⁷ din *Phaidon* și *Phaidros* unde a scris despre cele două componente principale ale sufletului, *rațională* și *irațională*, subdivizând-o pe ultima în partea supusă rațiunii și în parte nesupusă rațiunii⁵⁸. În afara acestei împărțiri, Nemesius mai prezintă și opiniile filosofilor Zenon Stoicul, Panasius, precum și pe cea a lui Aristotel din *Fizica*, unde admitea că sufletul are cinci părți. Structura obiectivă a sufletului pe care o dezvoltă Nemesius este cea gândită de Aristotel în *Etica nicomahică*, scopul lui fiind unul didactic, de a arăta mecanismele interioare ale ființei umane, pentru ca omul să se cunoască mai bine și să știe cum să-și gestioneze datele biologice, pentru a le înduhovnici, cu mijloacele spirituale puse la dispoziție de Biserică.

Părțile și facultățile sufletului explicate de Nemesius sunt interconectate după principiul superiorității raționalului față de irațional, partea rațională fiind cea care conduce procesele psihice, iar cea irațională cea care se

56. Aristotel, *Etica Nicomahică*, trad. rom. Stella Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988; idem, *Despre suflet*, trad. rom. N. I. Ștefănescu, Editura Științifică, București, 1969.

57. Platon, *Phaidon*, trad. rom. Petru Creția, Editura Humanitas, București, 1994; idem, *Phaidros*, trad. rom. Gabriel Liiceanu, Editura Humanitas, București, 1993.

58. Nemesius, cap. XV, *Altă diviziune a sufletului*, PG 40, 668C-669AB;

supune sau ascultă comenzile date de minte. Nemesius expune și prezintă succint împărțirile sufletului preluate din cercetarea, după puterile sufletului [*imaginație, gândire, memorie*, cap. V; PG 40, 632B], după părțile generale [*rațională și irațională*].

A) Împărțirea sufletului după puterile [δυνάμεις] **generale** [cap. V; PG 40, 632B]

– **imaginația** [φανταστικὸν] „este o facultate a părții iraționale a sufletului, a cărei lucrare e legată de cea a simțurilor“ [αἰσθηρίων ἐννεργουῶσα].

Organul biologic este plasat în *lobul anterior al creierului* [τοῦ ἐνγκεφάλου], cu nervi specifici și spirit vital sau sufletesc [το. ψυχικο.ν πνευδμα].

Ea este relaționată cu derivatele ei:

a) imaginarul [φανταστὸν]: este *obiectul imaginației*;

b) fantezia [φαντασία]: este *afecțiunea părții iraționale a sufletului, exercitată prin imaginație*;

c) iluzia [φάντασμα]: este *aparența fără realitate, produsă în partea irațională a sufletului, prin obiectul van al imaginației*⁵⁹.

– **gândirea** [διανοητικο.ν]: constă în general în *judecăți* [κρίσεις], *aprobare* [συγκαταθέσεις], *aversiune* [ἀποφυγα.] și *dorință* [ὀρμαί] și se aplică *înțelegerii lucrurilor* [νοήσεις τῶν οἰντων], *virtuților* [ἀρεται.], *științelor* [ἐνπιστηδμα], *artelor cuvântului* [τῶν τεχνῶν οἰ λόγοι], *deliberării* [το.βουλευτικο.ν] și *preferinței* [προαιρετικόν]. Este singura facultate acceptată ca fiind răspunzătoare de anticiparea viitorului, părere susținută și de evrei și de pitagorei.

Organulei biologic este partea centrală a creierului [ἡ μέση κοιλία τοῦ ἐνγκεφάλου] împreună cu energia vitală [το. ψυχικο.ν πνευδμα] pe care o conține⁶⁰.

– **memoria** [μνημονευτικόν]: este *facultatea reținerii amintirilor*. Dintre opiniile lui Origen și Platon despre rolul gnoseologic al memoriei, Nemesius o expune pe cea a filosofului, care a teoretizat mecanismul cunoașterii și a explicat noțiunea de *reminiscență a ideilor*, înțeleasă de Nemesius prin expresia *noțiuni naturale* [φυσικα.ς ἐννοίας], care semnifică

59. Definițiile imaginației și componentelor ei sunt preluate din filosofia și medicina greacă, cf. cap. VI, *Despre imaginație*, PG 40, 632C – 633A

60. Nemesius, cap. XII, *Despre facultatea gândirii*, PG 40, 660AB;

cunoștințele acceptate fără studiu preliminar, dând ca exemplu existența lui Dumnezeu.

Organul memoriei este ventriculul posterior al creierului [παρεγκεφαλίδα] și energia vitală [ψυχικο.ν πνευδμα] pe care o conține⁶¹.

Cele trei puteri sufletești contribuie la cunoașterea lumii, mecanismul ei explicat cu datele oferite de cercetările filosofice ale lui Platon și cu cele medicale ale lui Galen⁶².

B) Împărțirea sufletului după părțile generale [cap. XV-XVI; PG 40, 669A; 672A-676AB]

– **partea rațională** [λογικουδ] are rol de a-i coordona activitățile, fiind „sediul“ *inteligenței* și *științei* [διανοητικο.ν και. ενπιστημονικόν, 637A].

De partea rațională a sufletului ține limbajul uman articulat, sub dublu aspect: *interior* [εννδιάθετος], care constă în mișcarea sufletului de a raționa, și *exterior* [ποφορικός], când cuvintele interioare capătă „trup“. Organele biologice corespunzătoare susțin formarea raționamentelor interioare și exteriorizarea lor sonoră⁶³.

– **partea irațională** [ανλόγου] sau **pătimitoare** [παθητικο.ν] – este relativ independentă de partea rațională, fiind condusă de *mişcări instinctive* [ο μη.νκίνησις], determinate de *poftă* [ο;ρεξις].

Ea are două părți:

a) nesupusă rațiunii [μη. πειθομέν ου λόγω] cuprinde *forța nutritivă* [θρεπτικο.ν], *generativă* [γεννητικο.ν] și pe cea *cinetic – pulsatorie* [σφυγμακόν]⁶⁴.

b) supusă rațiunii [το. ενπειθειε.ς λόγω]⁶⁵ se divide în următoarele *afecte* [τα.πάθη]:

61. *Ibidem*, cap. XIII, *Despre memorie*, PG 40, 660B-661;

62. *Ibidem*, PG 40, col. 668AB.

63. Nemesius, cap. XIV, *Despre limbajul interior și cel exterior*, PG 40, 665B-668B.

64. *Ibidem*, cap. XXII, *Despre partea irațională nesupusă rațiunii*, PG 40, 692B-693A; cap. XXIII, *Despre forța nutritivă*, PG 40, 693AC-697A; cap. XXIV, *Despre forța pulsatorie*, 697A-699A; *Despre forța generativă sau spermatică*, 700A-704A.

65. *Ibidem*, cap. XVI, *Despre partea irațională a sufletului care se numește pătimitoare*, PG 40, 672A-675AB. Fiind supuse rațiunii, cele două afecte se supun și voinței, putând fi controlate de ea, cf. cap. XXXI, *Despre actele involuntare care se fac prin neștiință*, PG 40, 724B-728B.

– *dorința* [το. επιθυμητικο.ν], căreia îi corespunde *ficatul* [το. η-παρ], se divide la rândul ei în *plăceri* [η`δονα.ς], ale *sufletului* [studiul și contemplația] și *trupului*, *necesare* [întrețin firea] și *necesare*, *cinstite* [nevinovate] și *ilicite* [împotriva firii și alegilor], *adevărate* și *false*, și *dureri* [λύπας], negative prin fire, împărțite în *tristețe* [α;χος], *suferință* [α;χθος], *invidie* [φθόνος] și *milă* [ε;λεος] în funcție de circumstanțe.

– *mânia* [το. θυμικόν / θυμο.ς], împărțită în trei specii *iritarea* [οργη. / χολη. / χο.λος], *animozitatea* [μηδονς] și *resentimentul* [κότος], având ca organ *inima* [η` καρδία].

Dorința are patru specii în funcție de absența sau prezența obiectului ei, calificat în ființa lui prin bine și rău: *speranța* [επιθυμία, așteptarea binelui] și *plăcerea* [η`δονή, bucuria de prezența lui], *frica* [φόβος, așteptarea răului] și *durerea* [λύπη, suferirea răului]⁶⁶. Afecțiunile rele ale sufletului au trei cauze: *reaua creștere*, *ignoranta* și *indispoziția trupului*, remediile lor, fiind de ordin educativ, cultural și medical. Omul își poate înfrâna pornirile iraționale dacă este implicat într-o educație timpurie care să-i confere maturitate intelectuală, diacritică⁶⁷.

Definirea, clasificarea și explicarea tipurilor de plăceri, au fost preluate de Nemesius, parțial de la Platon și într-o mai mare proporție de la Aristotel. Definiția lui Epicur o consideră imperfectă. Observațiile de ordin creștin întăresc cercetările lui Platon despre calitățile plăcerilor și pe cele ale lui Aristotel, despre geneza, lucrările și scopul lor. Plăcerile în sine sunt cele de ordin spiritual, cum ar fi *cunoașterea lui Dumnezeu* [κατα νόησει τουθ Θείου], *studiul științelor* [επιστήμας] și *practicarea virtuții* [ανρεταιδς επιγινόμεναί], și au un scop înalt, de a contribui la cunoașterea și la perfecționarea sufletului⁶⁸. Clasificare și definirea tipurilor de tristețe este tot de inspirație filosofică⁶⁹, dar concluziile sunt creștine. Din perspectiva vieții duhovnicești, cel dedicat *contemplației* [θεωρητικο.ς] își menține sufletul într-o stare de constantă, de *nepătimire* [ανπαθη.ς], pentru că este desprins de lucrurile pământești și trăiește în Dumnezeu [συνάφας Θεω|θ]. Așadar, omul înțelept este afectat cu moderație de tristețe, nelăsându-se copleșit de ea⁷⁰.

66. *Ibidem*, cap. XVII, *Despre dorință*, PG 40, 676BC-677A.

67. *Ibidem*, PG 40, 677A.

68. Nemesius, cap. XVIII, *Despre plăceri*, PG 40, 680BC.

69. Nemesius, cap. XIX, *Despre suferință*, PG 40, 688A.

70. Nemesius, cap. XIX, *Despre suferință*, PG 40, 688AB.

O altă afecțiune sufletească este *teama* (φόβος), divizată în șase specii: *frica* (ο;κνος), *rușinea* (αινδω.ς), *confuzia* (αίσχύνη), *groaza* (κατάπληξις), *teroarea* (ε;κπληξις) și *anxietatea* (ανγωνία)⁷¹. Definită și medical și psihologic, *teama* are ca organ, conform descrierilor lui Galen „gura stomacului” [το. στόμα τηῶς κοιλίας], numită unii antici, printre care Hipocrate și Tucidide, în mod greșit inimă [καρδία, PG 40, 689BC].

Mânia cu speciile ei, definită biologic ca „fierbere a sângelui din jurul inimii, produsă de vaporii bilei sau de perturbația ei”, iar psihologic ca „dorință de răzbunare” este un afect supus rațiunii, care prin judecată atență poate fi reprimată⁷².

Deși procesele în care sunt implicate aceste forțe au un caracter „automat”, organismul executând mecanic comenzile primite, fără ca rațiunea să delibereze cum trebuie efectuate, depind la un nivel mult mai profund de sistemul nervos care la rândul lui funcționează după legi naturale, proprii, fixate în el de Dumnezeu, prin creație. Spre deosebire de forța vitală în activitatea căreia voința nu poate interveni, în ceea ce privește forțele naturale, sufletul poate interveni la nivelul acceptului, nu la cel al desfășurării lor biologice. Nemesius sesizează legile interne ale proceselor psihice vegetative, dependente de anatomia și fiziologia umană, fără a face observații teologice, considerând suficientă expunerea lor medicală, revelatoare sub aspectul înțelegerii organizării antropologice interne.

2.6. Constituția somatică umană

Complexitatea alcătuirii trupului uman a devenit obiect de studiu pentru Nemesius, interesat să-i surprindă rațiunile divine⁷³. Cele două autorități medicale ale lumii antice, Galen și Hipocrate sunt aduse în discuție cu teoria lor despre fundamentul biologic al ființei umane constituit din relația dintre cele patru *elemente* primordiale [στοιχείων] și cele patru *umori*⁷⁴. În manieră proprie, Nemesius arată pe scurt teoriile cele mai cunoscute antichității despre relația dintre elementele primare și interacțiunea lor, din care

71. Nemesius, cap. XXI, *Despre teamă*, PG 40, 683BC-692A.

72. Nemesius, cap. XXI, *Despre mânie*, PG 40, 692AB.

73. Nemesius, cap. VIII, *Despre atingere*, PG 40, 649A; 653C.

74. Nemesius, cap. IV, *Despre trup*, PG 40, 608BC; cap. V, *Despre elemente*, PG 40, 612C-613A.

a fost alcătuită lumea materială pentru a fi cadrul de acțiune și dezvoltarea al omului, intervenind cu observații teologice [cap. V; *PG* 40, 616A]. Prezintă critic opiniile despre numărul elementelor primordiale care variază de la unul [Thales, Anaximene, Heraclit, Hipasius din Metaponte] la cinci [Aristotel, eterul – al cincilea element, cu mișcare circulară, cap. V] și ipotezele despre tipurile de combinații în care au intrat pentru a forma lumea.

Descrierile organice specializate⁷⁵, expuse de Nemesius, pot părea unui teolog obișnuit cu alt gen de abordare antropologică, în afara cercetării teologice. Pentru episcopul sirian, insistența asupra detaliilor anatomice și fiziologice este în sine o cercetare teologică, el fiind preocupat să pătrundă în detaliu harta corpului uman pentru a înțelege măreția acestei creații divine. El vede cu ochii cercetătorului revelației divine, logica alcătuirii somatice, umane, aducând în atenție raționalitatea fiecărei părți și funcții biologice. Prin metoda comparației a observat că trupul uman se deosebește de diversitatea corpurilor animalelor prin perfecțiunea organizării lui⁷⁶. Aplică relația aristotelică *potențialitate – act* [δυνάμει – ενεργεία] în explicarea funcționalității trupului uman la nivel intern⁷⁷, văzând în fiecare aspect studiat, gândul și purtarea de grijă ale Creatorului.

Nemesius demonstrează prin analizele lui superioritatea constituției somatice umane comparativ, dată de coordonarea ei rațională, absentă la animale [cap. XXVII, 705B]. Trupul în activitatea sa este pătruns de acțiunile sufletului, pentru că Dumnezeu a făcut ca în sufletul să intervină în mișcările biologice, pentru a le dirija în sensul cerut de rațiunea sa firească și duhovnicească.

Omul, privit din dublă perspectivă, teologică și medicală, se descoperă în acea frumusețe care reflectă o gândire desăvârșită, diferită de cea umană. Se poate observa din eforturile ierarhului sirian de a aduna observațiile antropologice ale savanților și filosofilor antici, că omul, și în structura sa fizică e greu de cunoscut și explorat, pentru că în afara componentelor vizibile, există și particule imperceptibile, al căror rol, la nivelul cunoștințelor de atunci abia era intuit. Cu atât mai mult, latura spiritual – psihologică, invizibilă, dar perceptibilă, e un domeniu covârșitor care cere o specializare proprie.

75. *Ibidem*, cap. IV; *PG* 40, 609AB.

76. *Ibidem*, cap. IV; *PG* 40, 612AB.

77. *Ibidem*, cap. V; *PG* 40, 613A.

Nemesius nu rămâne la descrierea somatică a omului, gândul lui fiind de a arăta analogia structurală a trupului uman cu sufletul pentru a înțelege interferența lor. Corespondențele somatice și psihologice relevă armonia constituției umane, alcătuită în vederea împlinirii celui mai înalt sens imprimat de Creator în om.

2.6.1. Relația suflet – trup

Principiul subordonării iraționalului raționalului este constatat și discutat de Nemesius nu numai la nivelul creației și al sufletului, ci și la cel al relației suflet-trup. Raportul dintre suflet și trup este înțeles metaforic ca cel dintre stăpân și slujitor, ambii contribuind la buna funcționalitate a întregului. Argumentul biologic în susținerea acestei afirmații consta în corespondențele dintre puterile celor două elemente umane: *Trupul, fiind instrumentul sufletului, trebuie să aibă o împărțire analogă puterilor sufletului. Căci el a fost combinat cu ele pentru a le oferi orice serviciu posibil, fără a le deranja cu nimic. De altfel, fiecărei facultăți a sufletului, i-a fost atribuit, pentru folosul ei, un organ propriu al trupului, după cum vom arăta pe urmă*⁷⁸.

Pentru a analiza relația dintre *suflet și simțuri*, Nemesius pornește de la definirea facultățile sufletului, care au rolul de a primi la nivel senzorial, informații din exterior, în scopul cunoașterii lumii sensibile. Interacțiunea trupului cu sufletului ține de sfera gnoseologică, după cum se poate observa și în reflecțiile lui Platon. Trupul, prin organele senzoriale, corespunzătoare celor cinci simțuri [tactil, vizual, auz, miros, gust] oferă sufletului, prin intermediul *percepției* [αἰσθησις] informații despre lumea sensibilă, contribuind astfel la cunoașterea realității exterioare⁷⁹. Între organele de

78. Nemesius, cap. V; PG 40, 632B: Το. σωδμα τηδς ψυχηδς ο;ργανον υ`παρχον, ταιδς ψυχικαιδς δυνάμεσι συνδιαρειδται. Ταύταις γα.ρ πρόσφορόν τε και. ενπιτήδειον κατεσκευαται, προ.στο. μηδεμίαν αυνηδς δύναμιν υ`πο. σώματος ενμοδιζεσθαι. ~Εκάστη|γα.ρ ψυχη|δ δυνάμει προ.στο.τη. εννέργειαν ι;δια μέρη τουδ σώματος αποκεκλήρωται, ω`ς προι[ω.νο] λόγος αποδειξει. ~Ημε.νγα.ρ ψυχη. τάξιν ενπέχει τεχνίτου. το.δε. σωδμα, ονργάνου. υ[λη]δέ ενστι, περι. α' η` πραδξισ. το. δε. αποτέλεσμα, η` πραδξισ αυνη.

79. *Ibidem*, cap. VI; PG 40, 636A: „Sunt cinci organe de simț, dar percepția este una și ea aparține sufletului: prin această facultate sufletul ia cunoștință de impresiile primite și transmise de organele de simț“. Despre văz, Nemesius a tratat în capitolul VII [PG 40, 637B-649A], prezentând mai multe observații filosofice, matematice și medicale despre formarea imaginilor. Despre simțul tactil a scris în capitolul VIII [PG 40, 649B-656A],

simț și simțuri există o perfectă corespondență gândită în vederea împlinirii scopului lor gnoseologic. Există o strânsă legătură între *impresia* percepută la nivel senzorial și *cunoașterea* oferită de organele de simț. Prin urmare, calitatea cunoașterii e asigurată, într-o primă fază, de calitatea simțurilor, care pentru asigurarea unei corecte percepții a realului, este necesar să fie eliberate și curățate de pasiuni telurice. De aici rezultă și dimensiunea etică a gnoseologiei.

Deși cunoașterea sensibilă pătrunde prin trup în suflet, acest proces e coordonat nu de nivelul somatic al omului, ci de cel psihic. Nemesius revine asupra definiției date cunoașterii cu o precizare în care implică, facultatea inteligentă a sufletului în procesul formării cunoașterii: lucrările simțurilor sunt dirijate de suflet, ele însele fiind pătrunse de raționalitatea sa⁸⁰.

Cunoașterea pragmatică e prima fază a cunoașterii realității create, vizibile, ea fiind urmată de cunoașterea spirituală, a realităților inteligibile, percepute la nivel noetic. Simțurile trupești au un corespondent în cele sufletești, rolul lor fiind de a percepe și cunoaște realități diferite, prin care omul se maturizează, pentru a-și putea împlini vocația ultimă. În conformitate cu concepția despre părțile conducătoare și cele supuse la nivelul sufletului și la cel al omului în integralitatea lui, în conlucrarea lor, părțile sensibile și afectele se supun celor raționale: facultățile de a simți, de a se mișca, prin *voință* și de a vorbi, ascultă de inteligență, după cum și trupul se supune și execută comenzile sufletului⁸¹. Nemesius, conștient de rolul gnoseologic al simțurilor, a atins și problema percepției reale a realității, afirmând că există cazuri când organul percepe corect un lucru, dar la nivelul minții, se poate produce eroarea de judecată, când datele percepute nu sunt corect interpretate⁸².

O particularitate a demersului antropologic, analitic, nemesian, constă în atenția acordată anatomiei umane. Nu vorbește doar de structura sufletului și nici la modul general despre trup și relația lui cu sufletul, ci fixează cu precizie și organul biologic al lucrărilor facultăților psihice, după cum

despre gust, în capitolul IX [PG 40, 656A-657A], auz, în cap. X [PG 40, 657AB], miros, în cap. XI [PG 40, 657B-660A].

80. Nemesius, cap VI; PG 40, 636C-637A.

81. Nemesius, cap. VI, PG 40, 637AB;

82. În acest sens, oferă exemple în legătură cu percepția vizuală [cap. VII, PG 40, 643A; C]. Despre îndreptarea erorilor simțurilor, la cap. VII, PG 40, 653AB.

constatase că simțurile au la rândul lor un organ fizic [cap. VII-XI]. Inspirat din medicina antică, susținea organele **imaginației** ar fi „ventriculele anterioare creierului“ [cap. VI, *PG* 40, 633B], al **gândirii**, „ventriculul mijlociu al creierului“ [cap. XII], iar la **memoriei**, „ventriculul posterior al creierului“, numit și „creierul mic“ [cap. XIII]. Nemesius detaliază relația dintre organul biologic, funcția psihică și senzație, explicând ce se întâmplă atunci când apar leziuni somatice sau disfuncționalități psihice, probând astfel nu doar erudiția sa medicală, ci mai ales concepția sa despre prezentarea din perspectivă creștină a omului în complexitatea sa. Acordul facultăților sufletului cu părțile trupului [cap. XIV, *PG* 40, 665A] sunt expresia gândirii de către Creator a omului ca ființă psiho-fizică, pentru înțelegerea căruia sunt necesare noțiuni multiple din domenii diferite de cercetare [filozofie, medicină, teologie], dar cu același obiect: cunoașterea omului.

Inedite, pentru antropologia creștină, sunt și observațiile despre rolul sistemului nervos în viața umană. Nervii formează rețeaua prin care creierul primește datele despre realitatea exterioară, contribuind la asigurarea fluxului informațional, prelucrat la nivelul funcțiilor sufletului⁸³. Latura spirituală se întrepătrunde în om într-o ordine desăvârșită cu cea biologică, asigurându-i existența, în același timp materială și duhovnicească. Pentru prima dată în literatura teologică răsăriteană, un ierarh creștin a gândit o asemenea prezentare de ansamblu a omului, cercetându-i cu minuțiozitate superba alcătuire, purtătoare de duh dumnezeiesc.

2.6.2. Facultățile antropologice din perspectiva actelor volitive

Schema activităților voluntare și involuntare, deși nu este rodul cercetărilor episcopului sirian, exprimă efortul lui de a înțelege mecanismul interior al faptelor umane [cap. XXVI-XXXIV]. Nemesius vede în rezultatele acceptabile pentru creștinism ale autorităților antice din domeniul antropologiei, revelații raționale ale lucrării lui Dumnezeu, pe care le aprofundează.

Întreaga cercetare nemesiană e o demonstrație a caracterului spiritual al omului, creat liber, pentru un destin înalt. Astfel se explică insistența

83. Nemesius, cap. VIII, *PG* 40, 652B; cap. IX, 656B; cap. X, 657A; cap. XI, 660A.

sa aproape obositoare asupra detaliilor psihologice și anatomo-fiziologice, având ca miză descoperirea structurii umane în toată complexitatea ei, fundamentală fiind reliefașarea rolului conducător al sufletului asupra facultăților și funcțiilor fizice [cap. XXVII]⁸⁴, pentru a se putea ridica la măsurile înțelegerii realităților spirituale, netrecătoare.

Pasiunea lui Nemesius pentru prezentarea celor mai autorizate cercetări ale profunzimilor sufletului vine din dorința sa, ca părinte spiritual, de a pune la dispoziție lectorilor săi un gen de „carte tehnică“ a omului, care să-i ajute în autocunoaștere, în formarea unei opinii juste despre sine și a reflectării asupra mecanismelor interioare care determină diferite tipuri de reacții în circumstanțe diferite unde poate fi implicată sau nu voința personală, în funcție de care și faptele rezultate capătă calificare morală. Activitatea volițională, ca de altfel orice activitate sufletească, implică întreaga persoană umană, ale cărei acțiuni au nu doar un caracter particular, ci și social. Scrisul nemesian militează pentru formarea unui caracter corespunzător statutului uman, de ființă rațională, prin educație și intensă autoreflexie. El definește și clasifică tipurile de acțiuni, după criteriul etic, care atrag după sine blamul sau cinstirea, bucuria interioară sau tristețea [cap. XXIX, 720A]. Concluziile lui sunt din acest punct de vedere utile și juriștilor.

Autorul explică, după cum putem observa și în literatura spiritual – filocalică, resorturile psihologice ale faptelor [*deliberare – dorință – alegere*]⁸⁵ *voluntare* [ε`κουσίου] și *involuntare* [αυκουσίου]⁸⁶, bune și rele, generate în deplină cunoștință de cauză sau din ignoranță, evidențiind valoarea morală a actelor jertfelnice prin exemplul martirilor.

Terminologia volițională este definită și explicată ținându-se seama de faptele concrete cărora le corespund. Mișcarea voluntară, liberă, numită

84. Nemesius, cap. XXVII, *Despre mișcarea voluntară sau liberă care are raport cu pofta*, PG 40, 708A; cap. XXVIII, *Despre respirație*, PG 40, 708C-717B.

85. Nemesius, cap. XXX, *Despre actele involuntare*, PG 40, 721AB; cap. XXX-XIII, *Despre alegere*, PG 40, 736A; cap. XXXIV, *Despre obiectul de liberării*, PG 40, 736B-741A.

86. *Ibidem*, cap. XXIX, *Despre actele voluntare și actele involuntare*, PG 40, 717B-720A; cap. XXX, *Despre actele involuntare*, PG 40, 720B-724B; cap. XXXI, *Despre actele voluntare care se fac prin neștiință*, PG 40, 724B-728B; cap. XXXII, *Despre actele voluntare*, PG 40, 728B-729C; cap. XXX, *Despre actele involuntare*, PG 40, 721B-724A; cap. XXXIII, *Despre alegere*, PG 40, 729C-736B.

preferință sau *alegere* [προαίρεσις] diferită de *liberul arbitru* [ἐκούσιον] și *voință* [βούλησις, cap. XXXIII, 732AC-733AC] este analizată din dublă perspectivă, psihologică și neuronală, pentru a se evidenția puterea voinței asupra unor funcții somatice. Acțiunile volitive relaționează, fiind activități psihice, în care părțile rațională și pasională ale sufletului pot avea un rol decisiv în concretizarea faptelor, de care omul este capabil și în același timp responsabil.

Providența divină vs. soartă [cap. XXXV-XLIV]

Problema omului în lume a fost diferit privită de filosofi antici, convingându-se că, în ciuda libertății relative de care se bucură, omul este totuși supus unor forțe creatoare de destin. Nemesius interoghează concepțiile despre fatalitate, soartă sau destin, demonstrându-le inconsistența și afirmând viziunea reală, creștină despre purtarea de grijă a Creatorului față de făptura sa. Raportat la cele două concepții de viață, fatalistă și teologică, omul și sensul lui existențial se modifică semnificativ. Supus sorții neîndurătoare, omul e redus la starea unei ființe deplorabile, prin inutilitatea libertății lui, în timp ce, observat din perspectiva reală a purtării de grijă divine față de el, apare în frumusețea sa de făptură dorită pentru a-și exercita după regulile dumnezeiești ale vieții, libertatea primită în dar pentru a crește spiritual.

Capitolul destinat analizei concepțiilor legate de fatalitate este o adevărată luptă intelectuală pe care episcopul Nemesius o duce cu argumentele minților neluminate de înțeleșurile revelației dumnezeiești. Nu putea vedea absurditate mai mare ca acceptul rațional pentru autodependența umană față de mișcările astrelor care a stat la baza alcătuirii horoscopului⁸⁷. Contestă încercările filosofice de a pune în acord libertatea umană cu voința astrelor sau cu destinul, considerându-le nedemne de capacitatea umană de a raționa [cap. XXXV], pentru că obiectul gândirii lui nu se ridică doar la înălțimea astrelor, ci trecea dincolo de lumea văzută, în nesfârșitul preaplin al iubirii dumnezeiești.

Examenul înțelegerii lui Platon despre fatalitate e un model de cercetare, construit după regulile dialecticii deprinse cu multă exactitate. Dacă atunci când afirmă că fatalitatea, ca lege și voință a lui Dumnezeu, în con-

87. *Ibidem*, cap. XXXVI, *Despre fatalitatea făcută să depindă de astre*, PG 40, 745C-749AB.

ceptia sa, e supusă providenței, se îndepărtează puțin de învățătura revelată, atunci când susține că faptele depind de necesitate, se îndepărtează mult. Nemesius opune tezei platonice a destinului starea de libertate cu care a fost dotat omul, capabil de decizii, dar nu rămâne ca o viziune antropologică autonomă, pentru că vorbește despre rugăciunea care are o importanță majoră în viața celor ce o practică, ea fiind o epicleză a lui Dumnezeu care se manifestă salvator, întărind eforturile omului centrat spiritual⁸⁸.

Providența din dublă perspectivă, filosofică și teologică, a constituit obiectul cercetărilor lui Nemesius în ultimele cinci capitole ale tratatului său. Chiar și când acceptă providența, alături de fatalitate, filosofii greci nu prind decât frânturi de gânduri reale despre care să-i corespundă. Creștinismul, în schimb, oferea cea mai clară și amplă înțelegere a acestei realități din domeniul divinului. Problema cea mai subtilă care se punea era cea a interacțiunii dintre spiritualul pur și imanentul sensibil, ori grecii antici nu puteau ajunge la înțelegerea deplină a lucrării de însoțire transcendentă de ordin divin, a lumii, pentru că ea ține esențial de monoteism. Prin urmare, oricât de avansați erau din punct de vedere al științelor umane, raportul om – providență era greșit înțeles și dezvoltat [cap. XLIV]. Nemesius arată acest lucru aducând în discuție structura sufletului, care-i permite omului prin funcțiile volitive a-și exercita opțiunea, precum și capacitatea sa de autodeterminare etică, adică de formare a deprinderilor pozitive [cap. XL-XLI]. Relaționează existența umană și a cosmosului cu Creatorul lor care, fiind ființial, bun ocrotește, păstrează și conduce către desăvârșire creația Sa. Providența, ca lucrare dumnezeiască, vizează particularul și universalul [cap. XL], speciile și genurile, numeroase dovezi istorice, literare, filosofice și teologice, certificând acest adevăr [cap. XLII; XLIV]. Cea mai mare dovadă a providenței, ca formă de iubire absolută a lui Dumnezeu față de oameni, este, pentru episcopul Nemesius, întruparea Fiului lui Dumnezeu, act salvator și restaurator la nivel ontologi [δὲ ἡ μάο̅ς εννσωμάτωσις του̅ Θεου̅]⁸⁹. Această realitate corespunde altei realități care e identitatea providenței cu voința divină, care implică acceptarea libertății ființelor create, ferirea lor de rău, conservarea în natura lor și însoțirea discretă pe toată durata vieții [cap. XLIII].

88. *Ibidem*, cap. XXXVIII, PG 40, 753B-761A;

89. Nemesius, cap. XLII, *Despre providență*, PG 40, 781A.

Criticându-se unii pe alții, filosofi au arătat insuficiența concepțiilor lor despre suflet și necesitatea reflecției asupra problematicii psihologice, aspect care l-a determinat pe episcopul Nemesius al Emesei să respingă dialectic teoriile psihologice eline, nerefuzând în totalitate raționamentele obiective furnizate de direcțiile psihologiei imateriale, argumentând perspectiva revelației dumnezeiești, ca obiectivă și prin urmare universală în adevărul ei etern.

Remarcabilă este onestitatea științifică arătată de Nemesius în raționamentele lui. Urmărind etapele teoriilor psihologice, filosofice, explică concomitent cu eliminarea erorilor de gândire, deficiențele lor, storcând practic de orice impuritate opiniile analizate de judecățile neconforme cu rațiunea justă despre natura sufletului uman. Deși se raportează la semantica psihologică revelațional – divină, Nemesius nu o aduce în discuție în demersului lui căutător, decât la capătul analizelor opiniilor alese după criteriul popularității lor, dându-ți sentimentul că el caută rațiunea naturii sufletului odată cu fiecare analiză. Această atitudine față de moștenirea antichității eline, ni-l arată pe Nemesius nu ca pe un demolator de dogme filosofice, ci ca pe un investigator care verifică căutând și confruntă rezultatele căutării cu datele revelației. Din perspectiva metodei lui de cercetare, Nemesius își merită numele de filosof creștin, deoarece nu a pornit în demersul lui cu impunerea ca punct de plecare a datelor scripturistice, ci, filosofând cu dreaptă rațiune, pe seama observațiilor celor ce au scris despre subiectul abordat de el și surprinzându-le contradicțiile, a ajuns la concluzia că rezultatele investigațiilor lui coincid cu datele revelate, scripturistice.

Analizând premisele filosofice și științifice, medicale, descoperă concluziile, universale, identice cu cele revelate. Scriind pentru intelectuali nefamiliarizați cu învățătura creștină, Nemesius, reușește să ajungă la concluziile revelației dumnezeiești, pornind nu de la revelația scripturistică, ci de la datele științei timpului său, demonstrând prin demonstrațiile sale, cât de fructuos poate fi dialogul onest dintre științe și teologie, atunci când prioritar e gândul de a cerceta în profunzime, ființa umană. Nu teoriile personale și fragmentare despre om, ci știința integrală antropologică l-a preocupat pe Nemesius, pentru a oferi o imagine cât mai deplină despre complexitatea celei mai importante ființe create de Dumnezeu, pentru a păși ca pe o treaptă peste materialitatea temporară a lumii, către spiritualitatea cerească și netrecătoare.

Cel mai extins spațiu de cercetare e acordat „psihologiei experimentale“, analizei detaliate a funcțiilor senzoriale și organelor corespunzătoare, inspirându-se în privința noțiunilor anatomo-fiziologice din scrierile medicului grec Galen⁹⁰.

Tematica antropologică, filosofică și științific – medicală îmbinată cu cea teologică este ilustrată de episcopul Nemesius în cel mai autentic spirit interdisciplinar. Știința ramificată în diferite specializări, care presupune cercetarea lumii create și teologia care nu o exclude, ci o asumă, când vede în ea un sinonim al cunoașterii naturale, sunt apreciate de episcopul Nemesius ca urmări firești ale capacităților puse de Dumnezeu în om de la creație. Deschiderea lui față de domeniul social și cultural se desprinde cu claritate din caracterizarea făcută omului: *„Cine ar putea să povestească privilegiile acestei ființe? Ea colindă mările, frecventează cerul cu ochiul minții, cugetă la mișcările, distanțele și volumul astrelor, recoltează pentru sine pământul și marea, disprețuiește fiarele și monștrii apelor, toată știința, arta și cercetarea îi reușesc, întreține cu cine vrea legături peste granițe cu ajutorul scrisului, nu se lasă împiedicată de corp și profetește cele viitoare. Omul e domn peste toate, stăpânește peste toate, vorbește cu îngerii și cu Dumnezeu, poruncește creaturii, ordonă demonilor, cercetează natura lucrurilor, se ostenește pentru Dumnezeu, este sălaș și templu al lui Dumnezeu. Toate le obține prin virtute și evlavie“*⁹¹. După felul cum descrie omul și capacitățile lui multiple de dezvoltare intelectuală, morală și duhovnicească ne putem da seama de lărgimea de înțelegere a autorului. Admirația față de om arătată de Nemesius nu este una idolatră, ci una rațională care ar fi plăcut și raționaliștilor moderni dacă ar fi citit-o. Temeiul ei stă în faptul că Dumnezeu este creatorul omului. Când este vorba de căderile morale, verbul nemesian se schimbă, deplângând decăderea la care omul se supune. El admiră „privilegiile“ ontologice antropologice prin care se dovedește a fi stăpân al creației, revenind apoi cu observația că nu aduce un elogiul nelimitat omului, supus schimbărilor.

90. É. Amann, Némésius d' Émèse, col. 63.

91. Nemesius, cap. I, PG 40, 533AB; trad. rm. preot prof. Ioan G. Coman, în *Frumusețea gândirii patristice*, p. 42. O traducere cu mici diferențe a aceluiași text a făcut același autor în *Patrologia*, vol. 3, p. 527-528.

3. Sursele cercetării nemesiene

Sursele cercetării nemesiene sunt de trei categorii: filosofice, științifice-medice, patristice și ereziarhe.

a) Surse filosofice

S-a afirmat că episcopul Nemesius n-ar fi avut la dispoziție scrierile filosofilor studiați, ci că ar fi avut la dispoziție antologii cu textele lor⁹². Indiferent de modul în care și-a procurat scrierile filosofice de care a fost preocupat, Nemesius merită respectul nostru pentru seriozitatea și detașarea cu care le-a analizat, ajungând să fie apreciat nu doar în mediul teologic, ci și în cel filosofic. Dacă-i urmărim firul gândirii, vom avea bucuria să constatăm că a privit cu respect filosofia, ca domeniu al cunoașterii raționale, dar nu a putut trece cu vederea față de opiniile neconforme cu adevărul ultim.

Platon (428/7-348/7 d.H.). Conform psihologiei platoniene, omul nu este *compus* din trup și suflet, ci sufletul este *servit* de un trup sau *îmbrăcat* de el [cap. I, PG 40, 505A; cap. III, 593B], concepție considerată de Nemesius obscură [α;πορόν]. Această concepție corespundea eticii lui care promova o educație fundamentată pe distincția dintre bine și rău. Având un suflet de esență divină [θεϊότητα], omul își dezvoltă personalitatea dacă se atașează prin virtuți și evlavie, de partea cea mai înaltă din el, evitând pasiunile grosiere neaparținătoare naturii umane, ci celei animalice. Omul în sine este un animal [ζῷον ὁ ἀνθρώπος, cap. I, PG 40, 505B], iar sufletul, de esență divină, trebuie să-l înalțe la nivelul lui spiritual.

Platon considera că sufletul este o *substanță mintală* [οὐσιάν νοητην.] și *automișcătoare* [ἐνξέῃ αὐτηῶς κινητην.] după număr armonioasă [κατα. αριθμο.νενν αρμόνιον, cap. II; PG 40, 537A]. Vorbea de un *suflet universal* [μία] guvernator a tot ce există, și de suflete particulare [ιδία], create anterior de Dumnezeu. Sufletul universal ar fi primit de la Dumnezeu misiunea de a conduce lumea prin destin [cap. II, PG 40, 580AC – 581AB].

Despre cele patru elemente, spunea că trei între ele [apa, aerul, focul] se pot modifica, pământul rămânând constant, adică nemodificându-și natura, în demonstrația sa folosind și geometria [cap. V; PG 40, 621B – 624AB]. Admitea că cerul este produsul *focului* și *pământului*, pe baza

92. Walther Alexander Prager, *Nemesius din Emesa: creatorul unui mod de a înțelege omul*, p. 13.

observației că tot ce este corporal este vizibil și tangibil [cap. V; *PG* 40, 625C – 628A].

Nemesius prezintă reflecția sa despre relația dintre suflet și organele de simț, atât facultățile sufletului, cât și organele de simț, concurgând către cunoașterea lucrurilor exterioare, prin intermediul impresiilor produse de lucruri [cap. VI; *PG* 40, 637A]. Nemesius îl citează la capitoul destinat vederii, menționând că, spre deosebire de alți filosofi și matematicieni, a sesizat rolul luminii în formarea imaginilor [cap. VII; *PG* 40, 640B].

Nemesius preia și expune teoria despre formarea cunoașterii, reminiscența ideilor și interacțiunea dintre imaginație, gândire, memorie și simțuri în formarea opiniilor [δόξα] și înțeleșurilor [νόησις] [cap. XIII; *PG* 40, 661AC – 664A].

De la Platon Nemesius a preluat și dezvoltat clasificarea plăcerilor din perspectivă etică și gnoseologică. Plăcerile sunt de două feluri: *adevărate* [ἀληθειῶς], raportate exclusiv la suflet și unite cu *știința, înțelegerea și prudența*, motiv pentru care sunt pure și scutite de suferință și pocăință [μετάνοια], procurând bucuria, și *false* [ψευδειῶς], fondate pe un sentiment van și o falsă sau greșită opinie, motiv pentru care sunt amestecate cu *dureea*, ducând la tristețe [cap. XVIII; *PG* 40, 681AB]. În cap. XXXVIII, Nemesiu și-a respins teoria despre fatalitate, demonstrând cu argumente din viața cotidiană și din literatura antică, existența providenței dumnezeiești.

Aristotel (382-322 î.H.). Gândea că omul are inteligența în *putere* [δυνάμειν οὖν] și că o dobândește în *act* sau prin *exercițiu* [ἐννεργεία] [cap. I, *PG* 40, 505A]. Inteligența dobândită prin exercițiu, o vedea ca pe un complement neindispensabil omului, dar util pentru cunoașterea și contemplarea naturii [τῶν φυσικῶν γνώσεως καὶ θεωρίας, *PG* 40, 505A], la care ajung doar cei exersați în filozofie.

Considera că sufletul este nesubstanțial, fiind *prima entelehie* a corpului fizic, având viața în potență [ἐντελέχειαν πρώτην σώματος φυσικοῦ, οργανικοῦ, δυνάμει ζῶν.ν εἰχοντος, cap. II; *PG* 40, 537A]. Prezentând pe scurt teoriile aristotelice ale celor trei substanțe [οὐσίαν > 1. materia (ὕλην), care nu e nimic în sine, dar are viața în potență (δύναμιν); 2. forma și aparența (μορφή.ν καὶ εἶδος) primite de materie; 3. rezultatul unirii materiei și formei] și a celor două entelehii [1. o realitate/ facultate; 2. exercițiul (ἐνέργεια) sau aplicarea realității/ facultății]. Nemesius a respins prin argu-

mente raționale teoria sufletului înțeles ca entelehie primă [cap. II; *PG* 40, 560BC-569A], deși avea tangență cu teoriile despre sufletul substanțial, pentru că sufletul nu poate fi definit ca „formă“ sau „realizare“ a „materiei“ sau „posibilului“, el fiind în sine „o substanță independentă și netrupească“ [ουυσία αυντοτελη,ς, ανσώματος, 565A].

În ceea ce privește opinia lui Aristotel despre constituția somatică, umană, Nemesius, considerând-o în acord cu cea a lui Hipocrate, o acceptă, după o scurtă analiză dialectică [cap. IV; *PG* 40, 608BC – 609A]. Evidențiind superioritatea organizatorică a trupului uman în raport cu cel al animalelor, recomandă pentru cei interesați de particularitățile somatice zoologice, la lucrarea *Despre animale* [Περι ζώων, cap. IV; *PG* 40, 612B].

Afirmațiile despre cele patru elemente constitutive corpurilor ființelor vii și diversitatea lor sunt acceptate în studiul nemesian [cap. V; *PG* 40, 619AB-621AB]. Despre cer spunea că nu poate fi alcătuit din cele patru elemente primordiale, ci dintr-unul special, numit *eter*, dotat cu mișcare circulară [cap. V; *PG* 40, 625C].

În domeniul psihologiei este menționat pentru reflecțiile lui despre formarea vederii și a calității imaginilor [cap. VII; *PG* 40, 640B] și cele două tipuri de împărțiri ale sufletului, în cinci părți [cf. *Fizica*; cap. XV, *PG* 40, 669A], respectiv în două părți generale, *rațională* și *irațională*, cu subdiviziunile și funcționalitățile lor, după [cf. *Etica Nicomahică*; cap. XV, *PG* 40, 669B]. XVI.

Nemesius a preluat cercetările lui Aristotel despre natura, tipurile, funcțiile și scopul plăcerilor, definițiile și explicațiile lui, fundamentate pe binomul moral *bine – rău* și pe aspectul lor teleologic [cap. XVIII; *PG* 40, 684AB]. Opinia lui Aristotel despre latura generativă, umană este respinsă de Nemesius, care a preferat cercetările medicului Galen [cap. XXV, *PG* 40, 701AB]. XXXIX; XLIV;

Plotin (205-270 d.H.): a opinat că sufletul [ψυχη.ν] și inteligența [νοῦς] sunt două elemente diferite [cap. I, *PG* 40, 504A] considerând că inteligența nu este o facultate a sufletului, ci o sursă din care el emană.

Democrit (460-370 î.H.). Adept al teoriei sufletului material, susținea că sufletul se formează din atomii sferici care alcătuiesc aerul și focul [cap. II; *PG* 40, 536B]. Nemesius îi respinge demonstrațiile pentru neconformitatea lor cu realitatea, precum și pe cele de ordin medical [cap. XXV, *PG* 40, 701AB].

Epicur (341-270 î.H.): a susținut teoria sufletului material [cap. II; *PG* 40, 536B]. Nemesius expune definiția plăcerii dată de Epicur, nefiind de acord cu înțelegerea ei ca „produs“ [cap. XVIII, *PG* 40, 681C-684A].

Heraclit (520-460 î.H.): Nemesius i-a respins opiniile despre sufletul universal [του ὅ παντο.ς ψυχῆ.ν, cap. II, *PG* 40, 536B] considerat ca produs obținut din evaporarea corpurilor lichide și a forței energetice a animalelor.

Tales (ca. 635-543 î.H.): a susținut că sufletul este substanțial, totdeauna în mișcare, mișcându-se de la sine [ἀνεκίνητον καὶ αὐτοκίνητον, cap. II, *PG* 40, 537A]. Nemesius îi corectează opinia psihologică și pe cea despre fundamentul material al lumii [cap. V; *PG* 40, 629BC].

Pitagora (580-495 î.H.): obișnuit să compare simbolic realitatea cu numere, a identificat sufletul substanțial cu un număr automișcător, concepție criticată de Nemesius [ἀριθμο.ν εἴ αὐτο.ν κινουῶντα, cap. II, *PG* 40, 537A; 569A]. Pitagoreii sunt amintiți și cu teoria lor despre cunoașterea rațională a viitorului [cap. XII; *PG* 40, 660B].

Diarchos (350-285 î.H.): considera sufletul nesubstanțial, afirmând că este armonia celor patru elemente, care produce în corp amestecul perfect [cap. II; *PG* 40, 537B]. Ca și Diarchos, filosoful Simmias susținea, contrar lui Socrate, că sufletul este asemenea armoniei, iar trupul, asemenea lirei [cap. II; *PG* 40, 552A].

Numenius Pitagoricianul (sec. II d.H.) Amonius: Nemesius folosește argumentele pitagoreice pentru a respinge teoriile materialiste despre suflet: corpurile neavând nimic imuabil, sunt schimbătoare și le trebuie un principiu conservator care să le confere consistență, acesta fiind o substanță imaterială, adică sufletul [cap. II; *PG* 40, 537BC-540A].

Xenocrate (ca. 396/5-314/3 î.H.): spunea că dacă sufletul este imaterial [cap. II; *PG* 40, 541A], nu se hrănește și nu este corp, pentru că orice corp are nevoie de hrană. Nemesius i-a respins concepția pitagoreică despre numer, nepotrivindu-i-se natura și atributele numărului [*PG* 40, 569A].

Cleante (331-251 î.H.): susținea că sufletul este material pentru că asemănările dintre părinți și copii nu sunt doar fizice, ci și de natură sufletească, noțiunile de *asemănare* și *deosebire* presupunând-o pe cea de materialitate. Folosind argumentele platonicienilor, demontează raționamentul stoic, afirmând pot exista *asemănări* și *deosebiri* și între calități sau

însușiri necorporale [care nu sunt corpuri], fiind, prin urmare, imateriale [cap. II; *PG* 40, 545A].

Altă axiomă: „nici un lucru imaterial nu împărtășește afecțiunile corpului și reciproc“ [μηδε.ν ανσώματων σώματι συμπάσχειν, cap. II; *PG* 40, 543B-549A] este respinsă de Nemesius, demonstrând că este falsă ca realitate. Aducând ca exemplu bolnavul în cazul căruia se observă că sufletul participă la suferința trupului, Cleante spunea că sufletul este material, pentru că, dacă ar fi fost imaterial n-ar fi trebuit să participe. Nemesius folosește un sofism pentru a demonstra netemeinicia axiomei lui Cleante și un exemplu profan, cum ar fi *calitățile* care, nefiind corporale, participă la afecțiunile corporale, pentru că se modifică odată cu trupul [cap. II; *PG* 40, 549A].

Crisip (sec. IV î.H.): Este amintit în legătură cu silogismul lui Cleante despre materialitatea sufletului, și combătut ca și Cleante cu argumente preluate de la platonicieni [cap. II; *PG* 40, 545A]. Crisip își fundamenta credința că sufletul este material pe axioma conform căreia „un lucru imaterial nu se separă de un corp pentru că se poate uni cu el“; or, moartea fiind separarea sufletului de trup, înseamnă că sufletul este material [cap. II; *PG* 40, 549A]. Nemesius respinge concluzia lui Crisip refuzându-i și apoi admitându-i premisa, arătând că există și lucruri imateriale unite cu cele materiale și care se despart apoi de ele, cum ar exemplul abstract al *liniei*.

Socrate (ca. 470-399 î.H.): Nemesius prezintă argumentele lui Socrate, care susțineau că sufletul este o substanță, preluându-le din dialogul *Phaidon* al lui Platon [cap. II; *PG* 40, 552AB-553AB]. Teoria *reminiscenței cunoștințelor*, sprijinindu-se pe ideea că sufletul exista înaintea vieții în trup, invalida ideea că sufletul ar fi o armonie, apărută odată cu trupul, după cum susținea Crisip. În același sens, susținând că sufletul este conducătorul trupului, pentru că îi dă comenzi, arată că este diferit de el, și prin urmare nu poate fi identificat cu *armonia*. Din punct de vedere etic, sufletul fiind capabil de virtuți și vicii, rezultă că nu este o *armonie* în sine, ci putând admite contrarii, este „o substanță și un subiect“, cu capacitatea de a avea calitatea armoniei [ουυσία ενστι. και. υ`ποκειμενον, 553B].

Cronius (sec. II d.H.), filosof neopitagoreic, este amintit în legătură cu concepția sa natura sufletului și metempsihoză din cartea sa intitulată *Despre renaștere* [Περι. παλιγγενεσίας, cap. II, *PG* 40, 581B]. Alături de el sunt amintiți Teodor Platonicianul și Porfyr.

Iamblicus (245-325 d.H.): admitea existența speciilor multiple de suflete, corespunzătoare ființelor pe care le însuflețeau. Admitea o metempsihoză limitată în funcție de tipul de ființe raționale și iraționale, susținând că sufletele oamenilor trec numai în alți oameni, iar ale animalelor, numai în alte animale. Nemesius consideră această viziune ca apropiată de cea a lui Platon [584A] și mai rezonabilă, comparativ cu opinii, nu însă și adevărată. Insistă asupra incompatibilității sufletului uman rațional cu structura biologică a animalelor, în combaterea metempsihozei de la oameni la animale și mai ales asupra faptului că Dumnezeu a pus o ordine impecabilă în creație, separând ființele iraționale de cele raționale și menținând în același timp o „legătură“ [συνάφαι] între ele. Combate cu fermitate ideea trimiterii punitive a sufletelor umane în animale, susținând absurditatea ei, prin crearea unui cerc vicios. Omul rațional, liber și independent [ενλεύθερον και. αυτεξούσιον], are după sfintele învățături inspirate de Dumnezeu la care Nemesius face apel, un suflet creat, individual, excluzând ipoteza metempsihozei [cap. II; PG 40, 584A-588AB; 589C].

Ammonius (435/445-517/526 d.H.): a încercat să explice modul unirii sufletului cu trupul, după schema unirii lucrurilor intelectuale [τα. νοητα.], nemuritoare cu cele care le pot recepta, rămânând neschimbate, *neamestecate* [αυσύγχυτα] și *incorruptibile* [αυδιάφθορα]. Sufletul este unit cu trupul fără a se confunda cu el, între cele două elemente existând o *simpatie* care le face posibilă unirea [cap. III; PG 40, 593B-596AB; 597A].

Porfyr (sec. II d.H.): filosof neoplatonic și înverșunat adversar al creștinilor, este citat de Nemesius din cartea *Chestiunilor variate* [Περι. τῶν συμμίκτων ζητημάτων], în legătură cu modul unirii neamestecate a substanțelor, aplicat la unirea dintre suflet și trup, considerând că mărturiile adversarilor, favorabile creștinilor, sunt de mare importanță. [cap. III; PG 40, 601B-604A]. Îi amintește cu accente critice, observațiile despre formarea vederii, din tratatul *Despre senzație* [Περι. αἰσθήσεως] [cap. VII; PG 40, 641BC-643AB].

Anaximene (585-525 î.H.): Este adus ca argument pentru demonstrarea existenței celor patru elemente fundamentale, admițându-i teoria despre *aer* ca element primordial din care derivă celelalte trei [cap. V; PG 40, 632A].

Heraclit (ca. 535-475 î.H.) și **Hippasius** (sec. VI-V îH): sunt aduși ca probe în argumentarea despre existența celor patru elemente primordiale,

ei fiind adepți ai identificării *focului* cu principiul formativ al lumii [cap. V; *PG* 40, 632A].

Zenon din Elea (490-430 î.H.): este menționat cu modul de diviziune a sufletului pe care a gândit-o în opt părți: partea conducătoare [το. η`γεμονικο.v], cele cinci simțuri, facultatea de a vorbi [το. φωνετικο.v] și facultatea generativă [cap. XV; *PG* 40, 669A].

Altreferințe. Referindu-se la teoria psihologică stoică, Nemesius analizează natura forței cauzatoare a mișcărilor interioară și exterioară ale unui corp. Stoicii susțineau că fiecare corp este dotat natural cu mișcare interioară și exterioară, iar Nemesius pune problema naturii forței din care provine mișcarea, ajungând în mod necesar la constatarea că este imaterială. Dacă sufletul ar fi material sau corp, și ar primi mișcarea din exterior, ar fi neanimat, iar dacă ar primi-o din interior, ar fi animat, acest lucru fiind absurd, deoarece sufletul nu poate fi simultan animat și neanimat [cap. II; *PG* 40, 540AB].

Tot despre stoici spunea că susțineau despre elementele primordiale că unele sunt active (aerul, focul), iar altele pasive (pământul, apa) [cap. V; *PG* 40, 625B]. Nemesius le-a acceptat definițiile psihologice despre puterea imaginativă a sufletului [cap. VI; *PG* 40, 633AB].

Față de manihei, adepți ai teoriei sufletului universal din care provin sufletele individuale, care revin, după animarea ființelor, la originea lor [cap. II; *PG* 40, 537B], Nemesius are o atitudine critică. La epicurei se referă în legătură cu formarea imaginilor [cap. VII; *PG* 40, 640B].

b) Surse medicale

Galen (131 d.H., Pergam – 201/216 d.H., Roma), renumitul medic grec, continuator al gândirii lui Hipocrate, specializat în anatomie și fiziologie umană, tratarea traumatismelor și chiar în chirurgia cerebrală și oftalmologică, a fost medicul împăraților Marc Aureliu și Comod. Autor a numeroase lucrări de medicină și farmacologie, a fost preocupat și de relația dintre știința medicală și filozofie, având o mare influență asupra medicinei din Evul Mediu⁹³.

93. Galien, *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales*, ed. par dr. Ch. Darremberg, vol. I, Paris, J.B. Baillière, 1854 [I. Que le bon médecin est philosophe; II. Exhortation a l' étude des arts; III. Que les moeurs de l'âme sont la conséquence des tempéraments du corps; IV. Des habitudes]; vol. II, Paris, 1856 [V. De l'utilité des parties

Galen, „admirabilul medic“ [ο` θαυμάσιος ιατρος, 588B] nu s-a pronunțat asupra naturii sufletului, dar Nemesius, referindu-se la cărțile lui, *Despre demonstrații* [Ἐπιδεικτικαῖς], *Despre temperament* [Περὶ κράσεως] și *Simplități* [Ἐπιπλοῖς], vede o posibilă înțelegere a sufletului ca *temperament* [κράσις], catalogând-l tributar ideilor lui Hippocrate. Acea înțelegere presupunea că sufletul ar fi muritor, nu în întregime, ci în partea sa irațională [α;λογον]. Nemesius respinge supoziția despre suflet observabilă la Galen, cu un raționament filosofic, a cărui concluzie arată că ultima consecință a identificării sufletului cu temperamentul ar fi panteismul. El întrebuițează ideea socratică despre raportul *suflet – trup* similar celui dintre *conducător – condus*, concluzionând că sufletul are nevoie de atenție [ἐνπιμελείας] pentru a întreține și îngriji trupul cu ajutorul *rațiunii* și al *bunelor purtări* [του ὁ λόγου και. τῶν ηνθῶν, 560B], în felul cum un instrument muzical este acordat [cap. II; PG 40, 554B-560AB].

Nemesius preia observațiile științifice ale lui Galen despre specificitatea sufletelor ființelor vii [concordanța dintre suflet și trup], ca argument împotriva teoriei metempsihozei [cap. II; PG 40, 588B-589A]. Completează cu explicațiile medicale ale lui Galen, informațiile filosofilor despre formarea vederii, acesta împărtășind observația lui Platon despre rolul luminii, la îl care adaugă pe cel al instrumentului exterior al vederii [aerul] și pe cel interior [nervul optic din creier] [cap. VII; PG 40, 640BC-641AB]. Demonstrează apoi, cu datele cercetărilor lui medicale, că cele trei facultăți ale sufletului au ca organe partea anterioară, centrală și posterioară a creierului, buna lor funcționalitate depinzând de sănătatea lor, orice formă de boală a lor afectându-se lucrările [cap. XIII; PG 40, 665AB].

Episcopul sirian își însușește opiniile științifice ale lui Galen despre organul biologic în care își are sediul teama sau frica, acesta fiind identificat cu „gura stomacului“, aceasta fiind în legătură și cu fierea [cap. XX, PG 40, 689B]. Acceptă și cercetările lui medicale despre reproducerea umană, menționând, fără observații de ordin spiritual, că omul, poate uza de *libe-*

du corps humain; VI. Des facultés naturelles; VII. Du mouvement des muscles; VIII. Des secte saux étudiantes; IX. De la meilleure secte, à Thrasybule; X. Des lieux affectés; XI. De la méthode thérapeutique, à Glaucon]; Galen, *On the passions and errors of the soul*, Ohio State University Press, 1963; *idem*, *L'Âme et ses passions*, edition Les Belles Lettres, Paris, 1995; <http://fr.wikipedia.org/wiki/Galien>; http://www.bium.univ-paris5.fr/histmed/medica/galien_vf.htm.

rul arbitru [αὐντεξούσιον], spre deosebire de animale, supuse instinctului. [cap. XXV; PG 40, 701B/704A].

Hipocrate (460, Cos – 370. î.H., Larissa): autor al unei cărți intitulată *Despre natura omului* [Περὶ φύσιος ἀνθρώπου]⁹⁴, Hipocrate a fost receptat de Nemesius, care i-a preluat teoria alcătuirii trupurilor din patru *elemente primordiale* și din patru *umori* și pe care o opune celor ce considerau că ele au la bază un singur element [cap. IV; V; PG 40, 629AB]. Nemesius, spunând că *orificiul stomacal*, considerat sediu al temerii, e diferit de *inimă*, respinge poziția lui Hipocrate, care înțelegea prin primul organ *inima*, accepție întâlnită și la istoricul Tucidide [cap XX, PG 40, 689BC].

Considerat „părintele medicinei“, Hipocrate a lăsat o bogată operă medicală, remarcându-se și pentru viziunea sa filosofică asupra omului.

Relația dintre teoria umorilor și cea a celor patru elemente primordiale (apa, pământul, aerul, focul), avea bază concepția antică despre corespondența stabilită între om și cosmos, redată prin conceptele de *microcosmos-macrocosm*, omul fiind, conform acestei viziuni, reflexul miniatural al universului. Umorele corporale, fiind în strânsă legătură cu elementele primordiale, când sufereau un dezechilibru, organismul suferea multiple manifestări patologice, numite boli. Prin urmare, terapia hipocratică, insista asupra unei gândiri bazate pe echilibru, oamenii fiind educați în spiritul temperanței. Avea rezerve față de întrebuințarea medicamentelor, punând accent pe simptomatologie și medicină clinică. Nemesius a fost influențat de teoriile lui pe care le-a folosit în descrierile anatomice din tratatul său antropologic.

c) Surse creștine

Nemesius folosește în scrierea sa Sfânta Scriptură și lucrări din Tradiția Bisericii. Concluziile pe care s-a străduit să le obțină pe cale dialectică consună cu duhul revelațional al Sfintei Scripturi cu care-și îmbogățește opera.

Critica textuală a stabilit existența certă a influențelor teologiei antiohiene în opera lui Nemesius, acest lucru datorându-se originii și formării lui intelectuale în Siria. Printre sursele creștine necitate în tratatul nemesian se numără Sfântului Grigorie al Nyssei cu tratatul lui antropologic,

94. Nemesius, *De la nature de l'homme*, tome sixième. Édité par J. B. Baillièrre, Paris, 1849, tome sixième, pp. 33 -69;

care are puncte de convergență cu cel al episcopului Emesei și conform cercetărilor operei lui, episcopul Teodoret al Cirului (392-458).

Respingerea de către Nemesius a concepției despre unirea dintre Logosul divin și natura umană „după bunăvoință [κατ' εὐνοκίαν]“ și preferința pentru terminologia aprobată oficial la Sinodul al IV-lea Ecumenic de la Calcedon, cum ar fi atributele „neamestecat“ [ἀνσύγχυτος] și neschimbat [ἀτρέπτος] aflate în lucrarea *Ernistenes* [PG 83, 27-336], l-au determinat pe É. Amann⁹⁵ să vadă în acea scriere a lui Teodoreto sursă hristologică, de inspirație, folosită de episcopul sirian în precizarea noțiunilor hristologice de mare subtilitate.

d) Referințe eterodoxe

Precizările antropologice și hristologice din tratatul lui Nemesius al Emesei au și o dimensiune antimonofizită. Rădăcina monofizitismului a fost văzută în noțiunea episcopului Apolinarie al Laodiceii despre *natura unică*⁹⁶.

Origen (184/5-253/254). Nemesius respinge teoria lui Origen despre geneza sufletelor, afirmând că anabaza și catabaza lor, nefiind conforme Sfintelor Scripturi și învățăturilor creștine, nu merită atenția sa [cap. III; PG 40, 608A], mai ales că și Sfântul Grigorie al Nyssei se pronunțase împotriva sa. Nedorind să se ocupe cu părerile lui controversate, Nemesius, consecvent dispoziției lui de a sesiza și elimina erorile de gândire, i-a păstrat respect lui Origen pentru contribuția lui teologică, lăsând la latitudinea altora analiza și condamnarea lor.

Apolinarie al Laodiceii († 381). Apolinarie, episcopul Laodiceii, a fost condamnat de Biserică pentru concepțiile lui hristologice și psihologice diferite de înțelegerea lor tradițional-bisericească. Este amintit în calitate de continuator al ideii lui Plotin despre distincția dintre suflet și inteligență [cap. I, PG 40, 504A].

Din punct de vedere al originii sufletului, considera că se nasc din alte suflete, asemenea trupurilor, sufletul primului om creat fiind sursa tuturor sufletelor urmașilor săi. Eunomie respinge ideea succesiunii sufletelor, prin raționamentul conform căruia, ceea ce se naște prin succesiune este muritor [cap. II; PG 40, 576AC]. Susținea, printr-o interpretare personală

95. É. Amann, *Némésius d' Émèse*, col. 65.

96. *Ibidem*.

a referatului biblic al creației, că întreaga creație a fost adusă la existență de Dumnezeu din *abis*. Nemesius susține creația lumii *din nimic* [εὐξοὺν κοῦτων, cap. V; PG 40, 629A], avându-l ca autor pe Dumnezeu.

Eunomie († 393). A definit sufletul ca substanță necorporală creată într-un trup, fiind influențat, după Nemesius, de opiniile lui Platon și Aristotel. Nemesius îi respinge opiniile legate de suflet cu argumente biblice pentru că cel pe care-l avea în vedere a fost creștin și nu a înțeles suficient revelația scripturistică. Concluzia ultimă a concepției despre originea sufletului profesată de Eunomie conducea la ideea sesizată de Nemesius și la Aristotel și la stoici, că ar avea un caracter muritor, afirmație inacceptabilă pentru gânditorul sirian creștin

Altă opinie contestată de Nemesius este cea despre nefinalizarea creației, Eunomie confundând creația cu providența divină, în efortul lui de înțelegere eshatologică a oamenilor care trebuie să se nască pentru a completa numărul lor înaintea învierii universale [cap. II; PG 40, 572AB]. Nemesius îi respinge și afirmațiile despre unirea lui Dumnezeu Cuvântul cu firea umană, înțeleasă ca având loc între *puterile* divine și umane, nu ipostatic, între cele două *naturi* [cap. III; PG 40, 605AB-608A].

Maniheii. Susțineau că sufletul este nemuritor și necorporal, dar pretindeau că nu există decât unul singur [μίῦννῶν] răspândit în natură și distribuit diferit în toate ființele însuflețite și neînsuflețite. Nemesius respinge această teorie a sufletului universal împărțit în ființe, afirmând că e absurd să se admită divizibilitatea sa substanțială [cap. II; PG 40, 577ABC].

5. Receptarea operei nemesiene

Pentru că Sfântul Grigorie al Nyssei a scris o lucrare antropologică intitulată *Despre facerea omului*, tratatul lui Nemesius a fost transmis sub numele lui, după cum dovedește o versiune armeană din secolul VIII și monahul-medic Meletius care l-a folosit intens⁹⁷. După cum și o parte din scrierea Sfântului Vasile cel Mare († 379) despre geneza omului a circulat sub numele fratelui său. A fost citat de: Anastasie, arhiepiscopul Niceii, în lucrarea sa *Ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις* [PG 89, 505; 545]; în

97. É. Amann, Némésius d'Émèse, col. 65. Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârșitul secolului al XIV-lea*, trad. rm. Ileana Stănescu, Editura Humanitas, București, 1995.

secolul al X-lea, de Moise Barcefa, în *Despre paradis* [PG 111, 508, cap. I, 20].

Cele mai extinse referințe la opera episcopului Nemesius le face Sfântul Ioan Damaschin († 749), în faimosul lui tratat, *Credința ortodoxă* [PG 94, 917-969; cap. XII-30]. În secolul al IX-lea, medicul și monahul Meletios îl compilează în cartea *Περὶ τοῦ ἀνθρώπου* [PG 64, 1076A–1309C]. Lucrarea lui Nemesius a mai fost tradusă în limbile armeană și siriacă.

De un apreciabil interes s-a bucurat lucrarea lui Nemesius și în Occident. Din secolul al XI-lea, datează prima sa traducere în limba latină, deși mai puțin reușită, făcută de medicul Alfan de Salerno [† 1085], arhiepiscopul orașului, interesat de cunoștințele transmise, pentru propriile cercetări teologico-medicale, ce aveau ca obiect omul. În secolul următor, cel mai bun traducător din limba greacă în latină, Burgundio de Pisa [sec. XII], publică tratatul lui Nemesius sub numele consacrat deja în Răsărit, al Sfântului Grigore al Nyssei. Traducerea lui Burgundio a constituit una din sursele răsăritene ale gândirii teologului scolastic Toma d' Aquino⁹⁸. În timpul Renașterii, tratatul lui Nemesius a fost cunoscut datorită traducerilor făcute de Jean Cono, la Strasbourg, în 1512 și de George Valla, la Lyon, în 1538⁹⁹.

5.1. Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) – Comentarii la aporii patristice [PG 91, 1031-1418]

Înțelegerea omului ca „mediator“ a fost preluată creator de Sfântul Maxim Mărturisitorul, ducând mai departe viziunea antropologică sintetică, cu accentul pus pe înaintarea duhovnicească și unirea cu Creatorul atotiubitor: „Iar omul, constând din suflet și trup sensibil, prin relația și capacitatea naturală îmbinată față de amândouă părțile creațiunii, și circumscris și este circumscris: este circumscris prin ființă și circumscris prin putere, ca unul ce se împarte cu acestea prin părțile lui constitutive și le unește pe acestea cu sine prin părțile lui constitutive și le unește pe acestea cu sine prin părțile sale“¹⁰⁰.

98. É. Amann, Némésius d' Émèse, col. 66.

99. *Ibidem*, 65-67.

100. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuire ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din sfinții Dionisie Areopagitul și Grigorie Teologul*, trad. rom. pr. prof. Dumitru Stăniloae, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1983, p. 152.

Creativitatea teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul constă în aplicarea ideii de mediere la Mântuitorul Iisus Hristos, care prin cele două firi ale Lui unite în persoana Sa dumnezeiască unește vindecând diviziunile creației. Lars Thunberg a surprins firul teologic care-l unește pe Nemesius de Sfântul Maxim, explicând detaliat în ce constă contribuția teologului mărturisitor: „Maxim consideră constituția creată a omului ca pregătire ontologică pentru taina eshatologică a teandrismului. Sarcina omului este o misiune reală în lume și presupune o schemă teandrică pentru realizarea ei completă. Trei sunt factorii care îl determină pe Maxim să promoveze ideea de om ca microcosmos: a) înțelegerea relației dintre unitate și multiplicitate; b) interpretarea hristologică a cosmosului creat, și c) influența Părinților capadocieni, care au folosit această idee în sens creștin. O influență decisivă în această direcție trebuie să fie recunoscută și din partea lui Nemesius al Emesei. La Nemesius ideea de om ca microcosmos este legată de sarcina divină de unificare prin sine însuși a polilor opuși ai lumii. Omul nu este microcosmos doar în virtutea constituției sale, care reflectă lumea, ci și în virtutea actului de mediere. Dumnezeu l-a plasat într-o poziție intermediară pentru a putea îndeplini acest act. Faptul că lucrurile din lume sunt reflectate în om îl prezintă pe acesta în perspectiva unei vocații menite să le adune pe toate în scopul final al lor, dar și al lui. El trebuie să unească fenomene opuse: fapăturile muritoare cu fapăturile nemuritoare, ființele raționale cu cel neraționale etc. În acest mod, omul trebuie să funcționeze ca o lume în miniatură; din acest motiv el a fost creat ca chip ce reflectă întregul cosmos”¹⁰¹.

Sfântul Maxim îmbină ideea antică de om ca microcosmos cu cea preluată de la Sfântul Grigorie al Nyssei și Nemesius al Emesei, de om creat după modelul divin, care devine astfel un macrocosm, integrând în sine elementele lumii create, iar mai presus de ele, darul dumnezeiesc al sufletului, care prin har poate ajunge la asemănarea cu Creatorul său.

101. Lars Thunberg, *Omul și cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. rom., prof. dr. Remus Rus, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1999, p. 68; Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuire ale unor locuri...*, [A 41, PG 90, 1304-1316], trad. rom., p. 260-265; Idem, *Smeritul monah Maxim către preacuviosul presbiter și egumen Talasie. Despre diferite locuri grele din dumnezeiasca Scriptură* [48], trad. rom. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, vol. 3, Editura Humanitas, București, 1999, p. 171.

5.2. Sfântul Ioan Damaschin († 749)
– Expunere exactă a credinței ortodoxe
[PG94, 789 – 1228]¹⁰²

În secolul al VIII-lea, Sfântul Ioan Damaschin, sirian de origine, dar de cultură greacă, introduce în *Dogmatica* sa idei și reflecții antropologice din tratatul episcopului Nemesius al Emesie, fără a-l cita. Este teologul din perioada patristică care în capitolele de antropologie și despre providență se inspiră cel mai mult din tratatul nemesian, receptarea sa fiind un argument pentru ortodoxia scrierii despre care se cunosc foarte puține date. Selecțiile făcute de Sfântul Ioan Damaschin în folosirea lui Nemesius și a scrierilor Sfântului Maxim Mărturisitorul, cunoscător al tratatului nemesian, l-au determinat pe teologul ortodox englez, Andrew Louth să avanseze ideea existenței unei „tradiții“ a citării lui Nemesius în care se află și Sfântul Ioan Damaschin, și care ar urca cel puțin până la Sfântul Maxim Mărturisitorul¹⁰³.

În cartea a II-a a *Dogmaticii*, Sfântul Ioan Damaschin preia și prelucrează din tratatul nemesian detalii antropologice de interes în 18 capitole¹⁰⁴, sintetizând observațiile și concluziile autorului lor conform planului său de expunere a antropologiei. Sfântul Ioan Damaschin preia selectiv conținutul tratatului nemesian, rezumându-se numai la latura lui teologică și psihologică, necesară completării cunoștințelor creștine despre structura sufletului. Elimină polemica cu concepțiile filosofice și referințele nominale la gânditorii antici, greci, iar noțiunile medicale le evacuează pe ușa care duce către specializarea medicală. Reține doar informațiile bine filtrate în lumina revelației dumnezeiești, despre suflet și împărțirea sa, evitând cu grijă ca ipotezele și incertitudinile referitoare la subiectul prezentat. Sfântul Ioan Damaschin a polemizat cu lumea greacă pe tema originii și stării sufletelor după ieșirea lor din trup printr-o metodă nedialectică, oferind răspunsuri revelate, incertitudinilor umane. În spatele afirmațiilor teologi-

102. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. rom., pr. D. Fecioru, ediția a III-a, Editura Scripta, București, 1993.

103. Pr. Andrew Louth, *Sfântul Ioan Damaschinul. Tradiție și originalitate în teologia bizantină*, trad. rom., pr. prof. Ioan Ică sn și diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2010, p. 177; 186; 199-202.

104. Preot prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. 3, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1988, p. 526.

ce de ordin scripturistic, se întrevăd întrebările cărora le-a dat răspuns din gândirea divină.

Nemesius a fost interesant pentru Sfântul Ioan Damaschin pentru curajul lui de a fi dialogat cu filosofia și medicina antică, oferind teologiei spre reflecție rezultatele obiective ale cercetărilor din două domenii diferite, referitoare la subiectul lor de interes. Celor două direcții de reflecție antropologică, cu multiplele lor teorii, le-a oferit la rândul lor, perspectiva creștină revelată, desprinsă din gândul Celui ce a creat omul. Pe Sfântul Ioan Damaschin l-a preocupat în mod deosebit integrarea în teologia dogmatică a gândurilor lui Dumnezeu despre om, acceptând să preia de la Nemesius și prin el, în mod diacritic, din reflecțiile antice, acele amănunte științifice despre structura și funcționalitatea psiho-somatică umană, prezente în mod umbrat în Sfânta Scriptură. Față de Nemesius, care utilizează tradiția creștină în mod dozat, Sfântul Ioan Damaschin își argumentează destul de generos, biblic și patristic, afirmațiile antropologice.

În ceea ce privește omul ca întreg, compus din trup și suflet, Sfântul Ioan Damaschin, insistă asupra noțiunii de „simultaneitate“ a creării celor două elemente constitutive, respingând speculațiile despre anterioritatea sau posterioritatea unuia din ele, aici vizându-l pe Origen [cap. XII, *Despre om*]¹⁰⁵. O noțiune dragă preluată de la Sfântul Grigorie de Nazianz și Nemesius este cea despre structura antropologică sintetică, omul fiind văzut structural „ca o a doua lume, un microcosm în macrocosm“¹⁰⁶. Meritul Sfântului Ioan Damaschin a fost acela de a fi evidențiat sensul metafizic, duhovnicesc al omului, împlinit în îndumnezeire: „Iar termenul final al tainei este îndumnezeirea sa prin înclinația către Dumnezeu“¹⁰⁷.

Definiția sufletului substanțial și necorporal este preluată aproape identic, cu adaosul referitor însușirile lui, *liber* și *voluntar*, primite „în chip natural, prin harul celui care l-a creat“¹⁰⁸. Din somatologia nemesiană de inspirație hipocratică și galenică Părintele Damascului a reținut teoria trupului alcătuit din cele „patru umori“, analoge celor „patru elemente“ ale lumii materiale de care aparține omului prin trup, amănunte fiziologice

105. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 71.

106. *Ibidem*; pr. Andrew Louth, *Sfântul Ioan Damaschinul. Tradiție și originalitate în teologia bizantină*, p. 197.

107. *Ibidem*.

108. *Ibidem*.

propriu trupului de care depind funcțiile lui naturale¹⁰⁹. Detaliile legate de structura psiho-fizică sunt bine sintetizate, iar schema despre structura sufletului de factură platonico-aristotelică este adoptată integral cu explicațiile nemesiene¹¹⁰.

Dispozițiile psihologice, afectele și diviziunile sufletului cu speciile și funcțiile lor sunt de asemenea expuse fără intervenții substanțiale. [III. *Despre plăceri*; XIV. *Despre mâhnire*; XV. *Despre frică*; XVI. *Despre mânie*; XVII. *Despre facultatea de imaginație*; XVIII. *Despre simțire*; XIX. *Despre puterea de cugetare*; XX. *Despre puterea de memorie*; XXI. *Despre cuvântul mintal și cuvântul rostit*; XXII. *Despre patimă și activitate*]¹¹¹. Același lucru se poate spune și despre aspectele legate de activitatea voluntară a omului și contribuția sa la geneza faptelor de care este răspunzător, precum și despre definițiile termenilor legați de actele voluntare și involuntare. Adaosurile Sfântului Ioan Damaschin privesc observații despre voința lui Dumnezeu demonstrând dialectic că deliberarea, care ține de neștiință și aparține omului, nu se găsește în Creatorul lui, atotștiitor. Sfântul Ioan Damaschin completează mai departe învățăturile despre suflet cu reflecții hristologice, inspirate din Sfânta Tradiție a Bisericii [Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sinodul al VI-lea Ecumenic], vorbind despre sufletul Mântuitorului Iisus Hristos și diotelism, afirmând că El nu a avut *voință gnomică*, ci două *voințe naturale*, proprii firilor, dumnezeiască și omenească, firea umană îndumnezeită, supunându-se celei divine [XXII. *Despre patimă și activitate*; XXIII. *Despre activitate*; XXIV. *Despre fapte voluntare și involuntare*]¹¹².

După demonstrațiile legate de natura umană rațional-voluntară, Sfântul Ioan Damaschin respinge concepția elină despre incapacitatea omului de a acționa liber, acesta fiind permanent subordonat unor realități exterioare care-i determinau viața. Fără a-i numi pe cei ce promovau fatalismul sau predestinația divină, Sfântul Ioan Damaschin le dezvăluie într-o frază gândurile contrare realității: „*Ei susțin că pricina tuturor celor care se întâmplă este sau Dumnezeu, sau necesitatea, sau soarta, sau natura, sau*

109. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, p. 72-73.

110. *Ibidem*, p. 73.

111. *Ibidem*, p. 74-79.

112. *Ibidem*, p. 79-86. pr. Andrew Louth, *Sfântul Ioan Damaschinul. Tradiție și originalitate în teologia bizantină*, p. 204; 207-208.

norocul, sau întâmplarea“ [XXV]¹¹³. Aducând în prim plan facultatea voluntivă umană, Sfântul Ioan Damaschin invalidează opiniile celor ce transformau omul într-un instrument incapabil de autodeterminare, nevăzând în el frumusețea darului dumnezeiesc al liberului arbitru pus în el pentru a-și manifesta intențiile bune, crescând în asemănarea cu Dumnezeu. Practicile astrologice divinatorii sau știința cunoașterii viitorului prin studiul horoscopului combătute de Nemesius nu sunt amintite în capitolele despre respingerea ideii de predestinație, autorul încheindu-și disertația cu observația că prezența în om a facultății de deliberare este suficientă pentru înțelegerea omului ca principiu al acțiunilor lui, orice deliberare făcându-se în vederea acțiunii, a considera de prisos puterea umană deliberativă fiind o absurditate [XXVI. *Despre cele ce se întâmplă*; XXVII. *Pentru care motiv am fost făcuți cu voință liberă*; XXVIII. *Despre cele ce ne sunt în puterea noastră*]¹¹⁴.

Nefiind constrâns de forțe independente de el, omul este în schimb condus cu dragoste de Dumnezeu pentru împlinirea vocației lui de ființă spirituală, prin pronie sau purtarea Sa de grijă. Sfântul Ioan Damaschin sintetizează învățătura creștină despre pronie, aducând exemple biblice despre modul tainic în care Dumnezeu își conduce făpturile. Dacă în capitolul despre pronie Nemesius continua dezbateră înțelesurilor ei filosofice, pentru a-i determina pe cei ce le admiteau să-i recunoască semnificația creștină, Sfântul Ioan Damaschin, în schimb, rămâne fidel meto-

113. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, cap. XXV. *Despre cele ce sunt în puterea noastră, adică despre liberul arbitru*, p. 86.

114. *Ibidem*, p. 79-89. Două pasaje despre Mântuitorul Iisus Hristos sunt relevante despre voințele Lui naturale: „Nici cu privire la sufletul Domnului nu vorbim despre deliberare și preferință, căci nu era neștiutor. Chiar dacă firea sa omenească nu cunoștea pe cele viitoare, totuși, pentru că a fost unită după ipostasă cu Dumnezeu Cuvântul, avea cunoștința tuturor lucrurilor, nu prin har, ci, după cum s-a spus, potrivit unirii ipostatice, deoarece același a fost și Dumnezeu și om. Pentru aceea sufletul Domnului nici n-a avut o voință gnostică, ci sfântul lui suflet a avut o voință naturală, simplă, la fel cu aceea care se vede în toate omenești. Nu a avut opinie, adică voință gnostică, potrivit voinței lui dumnezeiești, nici altă voință decât voința lui dumnezeiască“, cap. XXII, p. 82-83; „Acum, cu privire la Domnul nostru Iisus Hristos, pentru că naturile lui sunt deosebite, sunt deosebite și voințele naturale ale Dumnezeirii lui și ale omenirii lui, adică puterile voliționale. Dar pentru că este o singură ipostasă și unul singur care voiește, unul este și lucrul voit, adică voința Lui gnostică, anume voința lui omenească urmează voinței lui dumnezeiești, și voiește pe acelea pe care voința Lui dumnezeiască a voit ca ea să le voiască“, cap. XXII, p. 83.

dei lui expozitive, subliniind pozitivitatea absolută a purtării de grijă a lui Dumnezeu în viața umană, doritorul mântuirii tuturor oamenilor, și față de întreaga creație, singurele momente în care se poate vorbi în mod propriu de „părăsirea lui Dumnezeu“ fiind atunci când omul prin adâncirea în rău se autodeproniază, iar voința lui o respinge pe cea a lui Dumnezeu [XXIX. *Despre pronie*]¹¹⁵.

Spre deosebire de Sfântul Maxim, care l-a parafrazat pe Nemesius, Sfântul Ioan Damaschin a reprodus în *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*, într-o manieră sistematică, didactică, pasaje și idei semnificative din lucrarea sa, continuându-i reflecțiile antropologice și despre pronia dumnezeiască și relevându-le implicațiile ascetice, duhovnicești¹¹⁶.

5.3. Monahul Meletie (sec. IX – X) – *Despre natura omului [PG 64, 1076A-1310]*¹¹⁷

Despre eruditul monah Meletie, autorul scrierii *Despre natura omului*, nu există indicii biografice. Cea mai sigură informație despre el este că era călugăr, iar după unii critici și medic. S-a spus despre el, fără alte precizări, că a compilat tratatul episcopului Nemesius¹¹⁸, acest fapt sugerând că nu ar avea nici o contribuție la aprofundarea antropologiei creștine. Studiul atent al lucrării lui antropologice produce însă altă impresie. Din cuprinsul ei putem observa că predomină cercetarea somatologică, cu analiza sufletului (cap. XXXI), încheindu-se practic tratatul. Abundă detaliile anatomice, fiziologice și medicale, preluate de la marii medici ai antichității Hipocrate și Galen. Nu-i lipsește simțul polemic și apologetic, însă intenția lui este de a reliefa providența lui Dumnezeu în structura umană, unde totul este gândit în detaliu. Din acest motiv, a descris amănunțit, lucru pe care Nemesius nu l-a făcut, sistemul nervos, osos, circulator, muscular, organele feței, cu

115. Idem, *Dogmatica*, p. 86-89; Pr. Andrew Louth, *Ioan Damaschinul. Tradiție și originalitate bizantină*, p. 177; 208; 210.

116. Pr. Andrew Louth, *Sfântul Ioan Damaschinul. Tradiție și originalitate în teologia bizantină*, p. 177; 202-203.

117. Meletie Monahul, *Despre firea omului. Lucrare sinoptică care cuprinde păreri alese ale oamenilor slăviți ai Bisericii, dar și păreri ale altor oameni din afara ei și a diferiților filosofi*, traducere parțială, preot Ion Andrei Gh, Țârlescu, în vol. Nichita Stithat, *Despre suflet*, Editura Andreas, București, 2012, p. 119-150.

118. É. Amann, Némésius d'Émèse, în *DThC* tome 11 (I), col. 65.

o amplă disertație despre ochi, organele interne și funcțiile lor. Se poate spune, prin urmare, că scrierea lui Meletie este cea mai completă descriere a alcătuirii externe și interne a omului, din perspectivă teologică.

Sursele monahului Meletie sunt reduse numeric comparativ cu cele ale lui Nemesius, dar, spre deosebire de el, face referire în demonstrațiile lui la noi autori elini. Pe lângă Platon și Aristotel, Meletie are o preferință specială pentru literați (Hesiod, Callinichos, Aristofan), cel mai mult citând din marele poet al antichității eline, Homer. Înclinația sa față de filologie este evidentă datorită numărului impresionant de explicații etimologice începând cu obiectul studiului lui, „omul“. Dintre Sfinții Părinți ai Bisericii, Sfântul Vasile cel Mare, Grigorie al Nyssei și Grigorie Teologul sunt cei mai utilizați, făcând referire și la Sfântul Ioan Gură de Aur, Chiril. Numele lui Nemesius sau al celor ce l-au receptat în forme diferite (Sfântul Maxim Mărturisorul, Sfântul Ioan Damaschin) nu sunt menționate, însă analizele psiho-fizice pledează pentru inspirarea autorului din tratatul nemesian. Eruditul monah Meletie excelează sub aspectul explicațiilor terminologice, teologice, contribuind la cunoașterea detaliată a semnificațiilor lor.

Monahul Meletie duce mai departe cercetarea nemesiană, aprofundând studiul teologic al alcătuirii umane și căutând să-i dezvăluie tainele, care-i provoacă autorului o puternică uimire și admirație față de Dumnezeu Creatorul.

5.4. Cuviosul Nichita Stithatul (1014-1090) – Despre suflet ¹¹⁹

Discipol al marelui mistic bizantin, Sfântul Simeon Noul Teolog, Sfântul Nichita Stithatul, monah viețuitor la mănăstirea constantinopolitană Studion, a explicat în scrierea sa de psihologie filocalică, „Despre suflet“, mecanismele interioare ale formării virtuților, ținând cont și de lucrarea harului dumnezeiesc, precum și cauzele căderilor sau ale împătimirii. Antropologia a constituit obiect de studiu teologic pentru cuviosul Nichita Stithatul pentru relevarea din perspectiva spiritualității a disponibilităților

119. Nicéas Stéthatos, Λόγος περι. ψυχῆς, în *Opuscules et lettres*, ed. J. Darrouzès, *Sources Chrétiennes*, vol. 81, Paris, 1961; Nichita Stithat, *Despre suflet*, trad. rom. preot Ion Andrei Gh. Țârlescu, Editura Andreas, București, 2012, p. 25-116.

structurale ale omului de a se ridica din păcat și de a avansa în direcția desăvârșirii creștine, adică a împlinirii lui în Dumnezeu. Valorifică datele referitoare la puterile raționale voluntare ale omului, întâlnite și la episcopul Nemesius al Emesei în susținerea viziunii optimiste despre progresul omului în bine [5; 16; 37]¹²⁰. În raport cu oamenii, îngerii au o superioritate nu doar structurală, ci și de stabilitate în bine, datorită persistenței lor în desăvârșita ascultare față de Dumnezeu. Cuviosul Nichita răspunde definitiv aporiei legate de starea sufletelor după moarte, bazându-se pe interpretarea textelor biblice care indică fără echivoc locurile unde merg sufletele după părăsirea trupului, în funcție de modul viețuirii omului pe pământ. Cele care au acumulat și și-au dezvoltat însușiri spirituale, lumină și bunătate, se îndreaptă către un „loc“ al bucuriei, iar cele ce s-au întărit în însușiri străine firii dumnezeiești, prin întunericul gândurilor și actelor rele, se îndreaptă către „locul“ durerii [69-72; 79-81]¹²¹. Prin această explicație, Nichita a răspuns unei probleme care a frământat mult timp antichitatea, nevoită să conceapă ipoteze neconforme realității.

De la Nemesius se văd în lucrarea lui Nichita Stethatul detalii despre elementele constitutive ale lumii materiale din care au fost făcute umorile și care se regăsesc în alcătuirea somatică a viețuitoarelor iraționale și a omului [9; 11]¹²². Însușirile regnurilor create și regăsirea lor în om, este tot un reflex al gândirii nemesiene [19-20]¹²³. Nichita ia atitudine față de opiniile despre preexistența uneia din cele două părți constitutive umane, susținând unirea simultană a sufletului cu trupul. Făptură ce „se mișcă la granița dintre rațional și simțitor“¹²⁴, omului i se descoperă și de această dată dimensiunea sintetică. Structura psihologică umană este un alt capitol de aprofundare spirituală a puterilor puse în om spre lucrare în conformitate cu firea, adică în direcția ascultării lui Dumnezeu [31; 37-38; 68]¹²⁵, unde asemănarea cu Nemesius este evidentă.

120. *Ibidem*, [5], p. 68; [16], p. 78; trad. rom., [5], p. 37-38; nota 41; [16], p. 48, nota 60.

121. *Ibidem*, [69-72], p. 130; 132; 134; [79-81], p. 144; 146; 148; trad. rom. [69-72], p. 101-104; [79-81], p. 111-113.

122. *Ibidem*, [9; 11], p. 72; 74; trad. rom., p. 41-43; notele 48; 53.

123. Nicéas Stéthatos, Λόγος περὶ ψυχῆς [19; 20], p. 82; trad. rom. p. 51.

124. *Ibidem*, [14], p. 76; trad. rom., p. 46; nota 57.

125. *Ibidem*, [31], p. 92; 94; [37], p. 100; [68], p. 130; trad. rom., [31], p. 61; [37-38], p. 68-70; [68], p. 100-101.

Influența angelologică a Sfântului Dionisie Areopagitul face ca la Nichita relația dintre îngeri și oameni să fie mai mult accentuată. Gândirea spirituală a Sfântului Simeon Noul Teolog l-a ajutat pe Nichita să cerceteze structura psiho-fizică umană

Trăitor la începutul celui de-al doilea mileniu creștin, la cuviosul Nichita Stithatul se simt acumulările hermeneutice patristice. Spre deosebire de episcopul Nemesius, cuviosul Nichita evidențiază relația dintre om și Creator încă din actul genezei, făcând o amplă exegeză conceptelor de „chip“ al lui Dumnezeu și „asemănare“ cu El.

5.5 Sfântul Nicodim Aghioritul (1749 – 14 iulie 1809) – *Manual sfătuitor sau despre paza celor cinci simțuri*¹²⁶

Spre sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, Sfântul Nicodim Aghioritul, adept al curentului de reînviere filocalică în Balcani, explica în *Manual sfătuitor sau despre paza celor cinci simțuri*, modalitățile păzirii simțurilor, comparate cu niște ferestre deschise către lume, în scopul trăirii cuvioase în spiritul ascezei creștine. Om de spiritualitate, Sfântul Nicodim Aghioritul a fost interesat de cunoștințele antropologice în vederea despățimirii și desăvârșirii harice în Hristos și Duhul Sfânt a creștinului, preluând de la episcopul Nemesius al Emesei, pe care-l și numește, și de la teologii care i-au împărtășit viziunea, ideea despre om ca ființă sintetică, deschisă universalului pe care-l poartă în sine din creație. Polemizând cu Democrit care susținea că omul este „o lume mică în cea mare“, Sfântul Nicodim, îi inversează termenii, inspirat din gândirea Sfântului Grigorie de Nazianz [*Cuvânt la Nașterea Domnului, Cuvânt la Paști*], susținând că „Dumnezeu l-a așezat pe om ca pe o lume mare în cea mică“, prin această exprimare înțelegând raționalitatea cuprinzătoare de infinite sensuri, în raport cu sensibilitatea, supusă ei¹²⁷. Sfântul Nicodim Aghioritul îl alătură pe episcopul Nemesius al Emesei de Sfântul Grigorie Palama, mitropolitul Tesalonicului, în ceea ce privește înțelegerea omului

126. Sfântul Nicodim Aghioritul, *Paza celor cinci simțuri*, trad. rm. arhim. Dometian, mănăstirea Neamț, 1826, Editura Egumenița, Galați, f.a. Din nefericire această ediție este una neprofesionistă, nefiind confruntată cu originalul grec sau cu edițiile mai noi apărute în neogreacă.

127. Sfântul Nicodim Aghioritul, *Paza celor cinci simțuri*, p. 97.

ca ființă care reunește în sine „lumi“ diferite și în care se revelează Creatorul lor¹²⁸.

Deși numele episcopului Nemesius al Emesei apare o singură dată în scrierea despre paza simțurilor, concepția sa teologic de ansamblu se regăsește în antropologia spirituală dezvoltată pe gândurile Sfinților Părinți de Sfântul Nicodim Aghioritul, asemănător ca metodă de lucru cu Sfântul Ioan Damaschin.

Munca de cercetare a episcopului Nemesius a fost impresionantă. S-a aplecat cu multă migală asupra studiului omului și a răspuns opiniilor antropologice filosofice ca o persoană care vorbește din perspectiva adevărului descoperit de Creatorul omului. El rămâne un model de interdisciplinaritate care ne determină să cunoaștem creația și în special omul, din multiple perspective, pentru a corecta tezele eronate referitoare la originea și sensul lui, și a-i releva frumusețea ca reflex al lui Dumnezeu, care i-a imprimat în suflet trăsăturile Lui pentru a fi valorificate spre slava lui, prin spiritualitate.

128. *Ibidem*: „[Omul este] lumea care împodobește amândouă lumile: pe cea văzută și pe cea nevăzută – după dumnezeiescul Grigorie al Tesalonicului –, [este] lumea care leagă împreună amândouă marginile, ale lumii celei de sus și ale celei de jos, făcând să Se arate singurul Ziditor al acestora, după [cum zice] Nemesie“ (p. 98).