Substanțialitatea sufletului uman la Nemesius din Emesa

Petru Ciprian NEDELCU

Universitatea "Lucian Blaga", Facultatea de Teologie "Sfântul Andrei Șaguna"
"Lucian Blaga" University of Sibiu, "The Saint Andrei Saguna" Faculty of Orthodox Theology
Personal e-mail: ciprianssg@yahoo.com

The Substantiality of the Soul in Nemesius of Emesa's Works

Nemesius was Christian philosopher, apologist, and bishop of Emesa in the territory of Syria. Of him we know only that he is the author of a fully extant work entitled On the Nature of Man, universally known by its Latin title De natura hominis, the first known compendium of theological anthropology with a Christian orientation.

Nemesius' view of the soul is essentially Platonist and he insists on the distinction between soul and body. The soul is superior to the body ans uses it as an instrument, a view for which Nemesius cites Plato. Also, Nemesius rejects pagan philosophical views both of the soul as corporeal, and of it as incorporeal but non-substantial.

Nemesius rejects the idea that souls are created by God at the same time as bodies and of the view that they are inherited from parents reflects an insistance that the soul, even through not in the strict sense eternal, has existed from the beginning of the world and will exist forever.

Keywords: Nemesius, christian philosophy, anthropology, soul, human nature, immortality.

Introducere

Orice discuție legată de antropologie în prima perioadă a creștinismului, nu are cum să nu îl menționeze și pe Nemesius din Emesa. Tratatul său *De natura homimis*[1] („Despre natura umană"), considerat de mulți primul tratat antropologic cu caracter creștin[2], este de mare interes în sine, pentru că oferă o relatare completă a unui creștin, înțelegerea naturii umane și relația sa cu cosmosul și Dumnezeu în secolul al IV-lea.

Încă din primele fraze ale capitolului al doilea din tratat, dedicat *sufletului*, Nemesius dorește să enumere toate opiniile care existau în acea perioadă referitoare la substanțialitatea sufletului. Așa cum remarcă chiar el în prezentarea sa doxografică, opiniile acestora erau de cele mai multe ori în contradicție unle cu altele.

J. Mansfeld consideră că această prezentare a opiniilor filisofilor despre substanțialitatea sufletului, prezintă asemănări mari cu expunerea de același gen, cunoscută de-a lungul vremii, ca aparținând lui Aëtius și fiind scrisă de acesta în secolele II-III. Acest interes pentru descrierea opiniilor divergente dintre filosofi se presupune că ar fi întemeiată pe un tratat doxografic mai vechi, ce ar data chiar înainte de stoicul Chrysippos[3]. Totuși, este de remarcat faptul că menționarea opiniilor lui Eunomie și Apolinarie, reprezintă contribuția lui Nemesius la această prezentare doxografică a lui Aëtius.

Pentru episcopul din Emesa sufletul nu este nici corp, dar nici „suflu fierbinte și de foc"[4] așa cum susțineau stoicii. Această interpretare fizicalistă a sufletului s-ar datora orientării stoicilor către științele medicale, de unde și preluase această definiție a *pneuma* ca suflu vital[5]. Nemesius nu este de acord nici cu opinia lui Critias, care identifica substanța sufletului cu sângele[6], sau cu cea a lui Democrit ce o asocia cu focul, întrucât când atomii de formă sferică se îmbină, ei fiind foc și aer, atunci se formează sufletul[7].

Din perspectivă nemesiană, sufletul uman este o substanță. Prin urmare, acesta nu este o simplă calitate sau proprietate accidentală ce se gravează pe o realitate subzistentă și existentă în ea, dar nu este nici în măsură să

existe de la sine, fără a face referire la un subiect de inerență. Dacă sufletul este o substanță, aceasta ar însemna că acesta nu are nevoie de un organism pentru a putea supraveți.

Existau în acea perioadă opinii care sugerau faptul că sufletul este veșnic în mișcare și de sine mișcător, sau, așa cum sugera Pitagora, sufletului este un număr ce se mișcă pe sine. Platon sugera și el că sufletul este o substanță inteligibilă mișcată de ea înseși potrivit unui număr armonic[8]. Aristotel susținea faptul că sufletul ar fi actualitatea primă a unui corp organic și care are viață în potență. Deinarh nu consideră sufletul ca fiind o substanță, ci ar fi acordul celor patru elemente (cald, rece, umed, uscat), echivalent cu amestecul și concordanța elementelor[9].

Pentru Nemesius sufletul nu este nici amestec nici calitate[10]. Acesta nu este perceptibil, ci inteligibil. Sufletul nu este nicio calitate sau o însușire a trupului, dar nici armonia dintre sănătatea, puterea și frumusețea trupului, așa cum afirmau unii. Când prezintă unirea trupului cu sufletul, Nemesius are în vedere sublinierea faptului că în ciuda alăturării strânse dintre cele două, sufletul își va păstra intacta substanțialitatea sa[11].

Studierea atentă a tratatului nemesian ne dezvăluie faptul că în demersul său, autorul nostru este călăuzit de o serie de idei forte, pe care și le susține aducând argumente de cele mai multe ori din filosofie sau alte științe, dar și de argumente scripturistice, e drept ponderea acestora din urma fiind vizibil redusă. Și în cazul de față, în ceea ce privește substanțialitatea sufletului, Nemesius are în vedere următoarele obiective principale: de-a arătă faptul că sufletul este necorporal, dar și nemuritor. Un prim pas în demersul său îl reprezintă prezentarea și respingerea în același timp ale unor păreri exprimate de diferiți filosofi. Dacă ținem cont de faptul că și la Platon principlale însușiri ale sufletului erau nemurirea și necorporalitatea acestuia, am putea foarte ușor spune că argumentația lui Nemesius este una de tip platonic. Până la un punct putem accepta acestă remarcă, însă nu putem să nu sesizăm faptul că Nemesius va avea în argumentația sa și un fundament creștin.

Nemesius distinge și combate în același timp trei tipuri de antisubstanțialism: identificarea sufletului cu relația armonioasă a elementelor corpului, cu temperamentul lor și cu „ἐντελέχεια" (*entelechia*) corpului în sine.

1. Sufletul nu este *armonia* corpului

Împotriva celor care susțineau că sufletul este *armonie*, precum Deinarh și Simias[12], Nemesius va folosi argumentația lui Platon din *Phaidon*. Marele filosof își începe discursul argumentativ de la un principiu acceptat deja ca fiind valabil, acela că conceptele sunt amintiri. „Dacă învățăturile sunt reamintiri, sufletul omenesc exista mai înainte de a intra în contact cu trupul; însă dacă este armonie, înainte nu era așa, ci a devenit după aceea, când a căpătat corpul armonie"[13]. Niciun compus nu poate fi găsit într-un alt fel decât în cel al elementelor din care este alcătuit. Deoarece compusul este o armonie, este și firesc ca acesta să reprezinte o anumită comuniune a elementelor componente, iar acesta nu este condiționat de niciun factor intern sau extern care să fie guvernat de acelea din care a fost compus, el fiind mai degrabă cel care le urmează[14]. Prin urmare, este contradictoriu să spunem că sufletul este armonie, dar în același timp și învățăturile sunt reamintiri. Platon recurge practic la un silogism: cum este adevărat enunțul despre reamintire, rezultă că sufletul nu este o armonie.

La fel ca Platon, Nemesius consideră că sufletul nu este o armonie și pentru faptul că acesta se opune corpului pe care îl însoțește în acest periplu prin lume. Acesta prin structura sa face să domine trupul, vorbind astfel de o biruință a rațiunii. Însă armonia nici nu domină și nici nu biruie, astfel e limpede că sufletul nu poate să fie armonie[15].

Marele filosof va folosi un alt argument logic pentru a demonstra că sufletul nu este armonie: dacă se amestecă un sunet înal cu unul jos, proporția armonică se menține în magnitudinea sunetelor, armonia suferind o schimbare doar la nivelul corzilor armonizare, care sunt mai mult sau mai puțin întinse. Însă un suflet nu poate fi mai mult sau mai puțin suflet, deci prin urmare sufletul nu este o armonie[16].

În suflet se întâlnește atât virtutea cât și viciu, în timp ce armonia nu admite concomitent armonia și dizarmonia[17]. Sufletul primește calități opuse în urma unor împrejurări, acesta fiind substanță și un substrat. Însă armonia reprezintă o propietate și într-un substrat, aceast dacă ținem cont că substanța reprezintă altceva decât calitatea. Și acest argument ne determină să afirmăm că sufletul nu este armonie[18].

2. Sufletul nu este un amestec (*krasis*)

Nemesius a fost influiențat decisiv de către Galen, lucru care se poate observa clar în tratatul său, mai ales în ceea ce privesc abordările referitoare la structura complexă a comportamentului organismului fizic și diferitele activități umane. Cu toate acestea, Nemesius se va despărți fundamental de Galen în chestiunea privitoare la suflet. Putem vorbi astfel de o receptare critică a marelui medic de către episcopul Emesei.

Deși Galen precizează la un moment dat în tratatul *Despre Demonstrație* că nu face nicio afirmație privitoare la suflet[19], acesta sugerează totuși în alte părți că sufletul ar fi un amestec (*krasis*), și s-ar identifica cu temperamentul corporal. Această afirmație va fi respinsă categoric de către Nemesius, aducând în sprijnul său o serie de argumente.

Galen fluctuează între agnosticismul cu privire la substanța sufletului și acest provocativ rezultat logic, al identității dintre suflet și mixtura corporală. Cu toate acestea, nu se poate nici într-un caz stabili că Galen a îmbrățișat acest materialism pur, chiar dacă respectându-și argumentele pe care el însuși le aduce, ar fi trebuit cel puțin să tindă spre așa ceva, dar se pare că nu s-a lăsat convins de propriile argumente[20].

Pentru Galen sufletul este un amestec, deoarece din acesta rezultă deosebirea dintre temperamente. Această afirmație implică o serie de consecințe, cea mai importantă fiind aceea că sufletul ar fi muritor, nu în întregime, ci doar sufletul nerațional al omului[21]. Orice corp este rezultatul mixturii celor patru elemente (umed, uscat, rece, cald), iar prin urmare, dacă amestecul corporal este sufletul, nimic nu va rămâne neînsuflețit[22].

În dorința sa de a demonstra diferența și neidentitatea dintre suflet și *krasis-ul* corporal, Nemesius va formula argumente cu informații din domenii diferite ale cunoașterii. Dacă sufletul este un amestec, iar acestă mixtură se schimbă în funcție de vârstă, anotimp, mod de viață, rezultă că și sufletul se schimbă, iar în funcție de amestec, rezultă mereu un alt suflet[23].

„În plus, mixtura nu se opune poftelor corpului, ci chiar conlucrează împreună cu ele: căci ea stimulează iar sufletul se opune. Așadar, sufletul nu este o mixtură"[24]. Dacă amestecul este o calitate, iar aceasta apare în ființă și dispare fără a implica distrugerea substratului, rezultă că sufletul va fi separat fără să implice distrugerea substratului[25]. Calitățile corpului sunt sensibile, în timp ce sufletul nu este sensibil, ci inteligibil. Astfel, sufletul nu este o calitate[26].

Între determinismul materialist și monismul sufletului, atât Galen dar și Nemesius, se vor reîntoarce la Platon. Nemesius va împrumuta imaginea platonică a trupului ca instrument al sufletului, realități foarte intim legate și condiționate. E vorba de imaginea trupului ca și posesie biologică a sufletului.

Așadar, conflictul interior va fi explicat de Nemesius, ca având loc între dispozițiile ce vin din partea dezechilibrului umoral-elementar și principiile rațiunii. De aceea, consideră Nemesius, trebuie admisă existența unui for interior uman care activează independent atât de viața afectivă, cât și de mixtura corpului[27].

După ce demonstrează că sufletul nu este un amestec umoral, Nemesius dorește să dea o explicație la întrebarea: „Cum de se găsesc atunci în oameni lucruri rele și virtuți naturale?" În răspunsul său va recunoaște caracterul dublu, fizic dar și psihic, al efectului determinat de o anumită proporție a mixturii: „Se petrece așa într-adevăr ca urmare a amestecului corporal. Căci așa cum oamenii sunt sănătoși și bolnavi din cauza mixturii, la fel cei ce în mod natural au bilă amară sunt irascibili, alții sunt lași, alții lascivi"[28]. În ceea ce privește lascivitatea ea ține de latura vieții apetente; se știe că la fel ca la Galen, ficatul este pentru Nemesius organul corespunzător facultății apetente și împreună cu inima, care este organul vigorii, reprezintă cele două părți iraționale ale sufletului care sunt capabile să asculte de rațiune[29].

Deoarece corpul este un instrument al sufletului, care dacă este constituit în modul potrivit, conlucrează cu sufletul, însă dacă nu este constituit așa cum trebuie, îi va deveni sufletului o piedică și se va resimți în suflet nevoia acelor lucruri necesare pentru a înfrunta condiția intrumentului[30]. Dacă e să privim mai în amănunt putem remarca o deplină acceptare din partea lui Nemesius a rolului umorilor în influențarea dispozițiilor sufleteşti, fără însă a minimaliza rolul educației ca întreg.

3. Sufletul nu este *număr*

Pitagora definea sufletul, la fel ca pe Dumnezeu și celelalte lucruri, ca un număr ce se mișcă pe sine. Nu însemna neapărat că sufletul este un număr, ci mai degrabă că acesta se află printre lucrurile numărabile și multiplicabile, sufletul fiind acela care distinge lucrurile, dând fiecăreia o formă și un caracter. Sufletul este responsabil să facă distincția dintre forme, arătând că ele sunt diferite atât în cadrul alterității ideilor, dar și a pluralității numărului, făcând astfel lucrurile numărabile. Acesta este și motivul pentru care el nu se află întru totul desprins din comuniunea proprie numerelor[31].

Nemesius respinge teoria că sufletul este un număr, invocând o serie de argumente ce l-au făcut pe el să fie convins că nu poate fi identificat numărul cu sufletul: numărul este o cantitate, dar sufletul nu este o cantitate ci substanță[32]. Sufletul nu este un număr, în ciuda faptului că pitagoreicii afirmau că și numărul este o substanță din rândul celor inteligibile[33].

Un alt argument invocat de Nemesius este acela că sufletul este continuu, în timp ce numărul nu este continuu. Numărul este fie par fie impar, însă sufletul nu este nici par și nici impar; deci sufletul nu este un număr[34]. Numărul crește prin adăugire, însă acest lucru nu este valabil și sufletului. Acesta este de la sine mișcător, spre deosebire de număr care este nemișcat. Numărul rămâne unul și același după natura sa, neputând schimba niciuna din calitățile prezente în număr. Sufletul rămâne unul și același potrivit substanței, schimbându-și însă calitățile, trecând cu ușurință de la ignoranță la știință, de la virtute la rău[35].

Toate aceste argumente prezentate de către episcopul Emesei, l-au făcut să fie convins de faptul că sufletul nu este un număr. Nemesius a sesizar faptul că identificare numărului cu sufletul, va pune la îndoială chiar substanțialitatea acestuia.

4. Sufletul nu este „ἐντελέχεια" (*entelecheia*)

Termenul grecesc ἐντελέχεια[36] este un concept filosofic ce se află în legătură strânsă cu sistemul filosofic al lui Aristotel, care cel mai probabil a și făurit acest termen și care apare în scrierile aristotelice de multe ori ca sinonim pentru *energeia*. Starea de funcționare (energeia) tinde spre stare de împlinire (entelecheia). Entelecheia este prezentată ca o inteligență supremă, ca un spirit universal, ca o gândire care imprimă universului un scop final.

Pentru Aristotel, sufletul, care este principiu comun al tuturor ființelor însuflețite, este întotdeauna propriu unui corp specific. El nu poate fi definit în afara raportului său cu trupul pe care îl însoțește. Aristotel se străduie să găsească o definiție a sufletului care să fie valabilă pentru

toate tipurile de suflete. Plecând în acest demers de la distincția clară între materie și formă, trupul fiind materia iar sufletul forma, Aristotel definește sufletul ca fiind „prima entelecheia a unui corp natural dotat cu organe”[37].

Unii cercetători ai operei nemesiene consideră că accentuarea substanțialității sufletului de către Nemesius vine în primul rând ca o reacție împotriva lui Aristotel, dar și a celor care îmbrățișau teoria acestuia, susținând contrariu[38].

Nemesius evidențiază faptul că Aristotel se referă la suflet ca fiind „actualitatea” trupului și totodată trage concluzia că marele filosof nu se diferențiază în niciun fel de cei care susțineau că de fapt sufletul ar fi o „calitate”, negând astfel substanțialitatea acestuia[39].

Afirmația lui Nemesius este falsă, fiind contrazisă chiar de Aristotel în *Metafizica*, unde sufletul este prezentat ca formă a trupului. Însă „forma” în prezentarea aristotelică este o substanță, o cauză a ființei unui lucru[40].

Încercând să explice motivul pentru care Nemesius l-ar fi inclus cu mare ușurință pe Aristotel în rândul celor care negau substanțialitatea sufletului, Telfer consideră că cel mai probabil episcopul Emesei ar fi fost influiențat de o sursă neoplatonică[41]. De altfel, pasajul precedent al tratatului exprimă o viziune platonică despre corp ca și instrument al sufletului. Este cunoscut faptul că statutul sufletului la Aristotel reprezenta un subiect controversat în perioada platonismului mediu și a neoplatonismului[42]. Pentru Nemesius, critica adusă lui Aristotel referitoare la identificarea sufletului cu forma, avea la bază imposibilitatea de a mai considera faptul că sufletul subzistă separat de trup.

Înainte de a-l combate pe Aristotel, aducând în sprijinul său diferite argumente, Nemesius explică detailat, așa cum înțelegea el, ce reprezenta termenul *entelecheia* în sistemul filosofic aristotelic.

Nemesius arată că Aristotel folosește noțiunea de „substanță” în trei sensuri: ca substrat material, care în esență nu este nimic dar are posibilitatea de a deveni; al doilea sens este acela de formă (*eidos*) și configurație, în urma căruia materia capătă o formă; al treilea sens reprezintă combinația rezultată în urma alăturării materiei și a formei, rezultând ceva însuflețit[43]. În această logică, materia este potență, forma este actualitate (*entelecheia*) în două sensuri: știință și contemplație, adică fie ca dispoziție, fie ca act[44].

Totuși, dacă studiem atent textul aristotelic la care face referire Nemesius, nu putem decât să constatăm faptul că episcopul Emesei prin oferirea acestei explicație se îndepărtează de textul lui Aristotel, atribuind formei actualitatea în modul științei și al contemplației. Este clar faptul că în filosofia aristotelică, sufletul ca formă este *entelecheia* primă doar în măsura în care posedă cunoașterea, iar nu în funcție de cum o exercită prin contemplație.

Știința este anterioră actului, din acest motiv Aristotel denumește forma ca act prim, iar activarea ei act secund. Intrarea în existență a sufletului în corp împlinește animalul. Așa cum sufletul nu poate exista fără corp, nici corpul nu poate fără suflet. Sufletul nu este corp, dar aparține acestuia, tocmai din acest motiv el există într-un corp, neexistând în el însuși[45]. Interesant este faptul că până la Aristotel nimeni nu a sugerat faptul că sufletul este în același timp și substanță și armonie, din această perspectivă, abordarea aristotelică fiind originală.

Critica lui Nemesius referitoare la noțiunea de *entelecheia* are la bază trei argumente.

Primul contra argument al lui Nemesius ne dezvăluie în același timp faptul că avem de-a face cu un gânditor creștin, care pune un accent deosebit în antropologia sa pe unitatea umană. Acesta îi reproșează lui Aristotel faptul că ar fi împărțit sufletul în două părți, „el denumind suflet partea pasivă a sufletului, distingând-o de partea rațională”[46]. Nemesius este de părere că Aristotel ar fi trebuit să abordeze problema sufletului uman în întregimea sa, nu să facă enunțuri despre întregul lui pornind de la partea cea mai slabă a sa[47]. Acuzația că se pornește de la partea cea mai slabă, are în vedere ideea că sufletul ar fi drept cauză a vieții corporale ca formă a acestuia înțeles însă ca materie, afirmându-se astfel într-un fel sau altul faptul că întregul omului ar fi reprezentat de cealaltă parte a sufletului, partea intelectuală. Din perspectiva noastră, această concepție aristotelică ar fi în imposibilitate de a conferi nemurire unui suflet care însă nu poate fi perceput în afara trupului.

Spre deosebire de aristotelism, opiniile platonicienilor, printre ei și a lui Nemesius, plecau de la ideea că sufletul este în primul rând cel prin care ființa umană gândește, nu prin care este viu. Este de la sine înțeles faptul că cineva este viu, din moment ce funcția gândirii este activă[48].

Critica nemesiană are în vedere contextul în care Aristotel face această mențiune, în care sufletul uman este prezentat doar pe o treaptă superioară față de sufletul plantelor și al animalelor, acestea toate deosebindu-se la nivelul facultăților, nu la nivelul definiției, în care este valabilă pentru toate afirmația că sufletul este *entelecheia* (actualitatea) primă al corpului ce are ca potență viața.

Al *doilea* contra argument are în vedere afirmația că trupul are potența de a trăi chiar și anterior venirii sufletului la existență. Însă ca trupul să poată trăi, este necesar ca anterior să fi fost corp în act. Dar acest lucru nu este posibil fără să fi primit în prealabil forma, căci altfel am vorbi de o materie lipsită de calități, și nu un corp [49]. În privința corpurilor, ceea ce este material nu este capabil să existe decât ca materie a unui animal. Acest corp depinde pentru identitatea sa de faptul de a fi viu[50]. Este imposibil să judecăm sufletul ca o formă separată de materia constituită de trup. Nemesius este ferm convins că un lucru care să fie în actualitate să aibă potența de a deveni ceva pornind de la sine.

Dacă trupul ar fi în potență, se întreabă ironic Nemesius, cum ar fi totuși posibil ca un corp în potență să aibă puterea de a trăi în el însuși?[51] Doar viața este cea care

face din suflet creatorul formei, deoarece în mod natural viața este asociată cu sufletul, în timp ce trupului îi este asociat doar prin participare[52].

Al *treilea* contra argument reprezintă tot o dovadă a substanțialității sufletului. Substanța corporală primește opușii în funcție de diferitele circumstanțe, însă pe de altă parte, substanța potrivit formei în niciun caz. Aceasta din urmă nu primește opuși, ci o face doar aceea potrivit substratului, adică substanța corporală. Din acest motiv nu este posibil ca sufletul să fi actualitatea corpului, ea fiind „substanță incorporală completă în ea însăși"[53].

Aristotel afirmă actualitatea sufletul, dar totodată dorește să susțină faptul că acesta este nemișcat în el însuși, el fiind doar în mod accidental mișcat[54]. Dacă sufletul este mișcat prin accident, în timp ce corpul este mișcat de la sine, atunci corpul de la sine se va mișca chiar și în absența sufletului.

Nemesius, la fel ca majoritatea platonicienilor, vorbește despre capacitatea sufletului de a deține prin sine însuși mișcarea. Ceva care este nemișcat poate totuși să miște alte lucruri, o face doar asupra acelora cărora le stă în natură să fie mișcate. Dacă trupul ar avea mișcarea în el însuși, nu ar fi în niciun caz absurd ca el să fie mișcat de ceva nemișcat.

5. Necorporalitatea sufletului. Critica la învățătura maniheică

Pentru Nemesius din Emesa necorporalitatea sufletului se află în strânsă legătură cu substanțialitatea acestuia[55]. În prezentarea referitoare la suflet, unul dintre obiectivele majore pe care și le propune acesta este acela de a demonstra că sufletul este necorporal, arătând în același timp ca fiind total inadecvate și lipsite de orice fundament opiniile celor ce susțineau contrariu. În demersul său, Nemesius va folosi argumente atât din neoplatonism dar și din platonismul mediu. Acesta nu își propune realizarea unui discurs articulat, ci încearcă să prezinte cât mai multe argumente din cele două surse, care să îl ajute în demonstrația sa că sufletul este necorporal, dar și pentru ai combate pe adversarii acestui punct de vedere.

Dorind să sublinieze necorporalitatea sufletului, episcopul Emesei prezintă inevitabil și doctrina maniheică referitoare la suflet, pe care o va combate punct cu punct. În timp ce H. Dorrie avansează doar ipoteza că atitudinea antimaniheică a lui Nemesius are la bază unele texte ale lui Porfir[56], W. Jaeger este ferm convins de lucrul acesta[57].

Maniheii pe de-o parte susțineau că sufletul este necorporal și nemuritor, afirmând faptul că există doar un suflet universal care se împarte la corpurile individuale într-o mai mică sau mai mare măsură, dar totodată afirmau și faptul că sufletul se află în mod propriu în elemente și le este împărțit la nașterea corpurilor. Aceste particole se vor aduna din nou laolaltă și apoi se vor întoarce de unde au venit, dar numai după ce corpurile se vor destrăma.

De fapt maniheii susțin că este tăiată și împărțită în bucăți însăși substanța sufletului[58]. Pentru Nemesius această imagine a unui singur suflet universal, care se împarte în infinite suflete la toate elementele din lume, este în total dezacord cu viziunea sa asupra părții inteligibile din om. El va prelua punctul de vedere al lui Plotin, care considera că sufletul nu este divizibil precum un organism, căci doar corpul este divizibil, accentuând și mai clar eroarea în care căzuseră maniheiștii.

Există o diferență semnificativă între principiul de divizare al sufletului lumii plotinian și împărțirea sufletului propusă de manihei[59]. În timp ce maniheii percep divizarea sufletului ca fiind materialistă, la Plotin această divizare rămâne un principiu inteligibil, rămânând neatinse unitatea sufletului și substanțialitatea sa[60]. Multitudinea de suflete erau considerate de Plotin ca fiind o multitudine de idei. De fapt, divizibilitatea nu se referă la sufletul în sine, ci a organismului în care apare hipostaziat ca un întreg.

Pentru a explica felul cum se petrece această divizare a sufletului, dar care în același timp rămâne indivizibil, Nemesius va folosi exemplul vocii, care deși este auzită în diferite grade de mai mulți indivizi în același timp, ea rămâne una și aceiași nedivizată. Din perspectiva nemesiană, sufletul ca un întreg este prezent peste tot. Raportul sufletului universal și multitudinea de suflete individuale este prezentat printr- o formulă contradictorie: „s-au despărțit într-un mod indivizibil"[61].

Maniheii susțineau că ulterior sufletele pure se vor retrage către lumină, de unde au venit inițial, în vreme ce sufletele pervertite de către materie se vor întoarce la elemente și iarăși de la elemente către plante și animale[62]. Nemesius nu are în vedere în principal să evidențieze problema transmigrării sufletului, ci prezentarea divizării sufletului ca un proces natural, real, în care este divizată chiar substanța sufletului. Divizarea maniheistă a sufletului universal în fiecare organism bazat pe o legătură între sufletul individual cu elementele lumii, constituie punctul de plecare în procesul permanent de schimbare.

Această imagine a eliberării sufletului, de fapt nu are un caracter soteriologic, ci în accepțiunea filosofiei naturaliste a maniheilor, este o imagine simbolică, o proiecție cosmică a mântuirii individuale[63]. Dizolvarea corpului este însoțită fie de o ascensiune a sufletului fie de o coborâre a acestuia în funcție de starea lor. Dar aceast amestec permanent între cele două, nu poate afecta sufletul, doar în măsura în care nemurirea rămâne calitatea sa de bază.

Plecând de la aceste afirmații, Nemesius evidențiază o serie întreagă de neconcordanțe în doctrina maniheică referitoare la suflet. Astfel, ei divid substanța, o arată corporală și o subordonează afectelor, deși susțin că sufletul este nemuritor[64]. O altă contradicție remarcată de Nemesius este afirmația referitoate la sufletele pătate care ajung să se retragă în elemente, amestecându-se unele cu altele, iar pe de altă parte afirmă ei că acestea sunt pedepsite prin încarnări în funcție de gravitatea păcatelor lor[65]. De asemenea, Nemesius consideră lipsită

de o bază logică, paralela ce o fac maniheii între împărțirea sufletului și fenomenul umbrelor, prin care s-ar putea ilustra transmigrarea sufletelor[66]. Ei spun că umbrele sunt dispersate de lumină și unite când se întunecă, lucru, care remarcă Nemesius, este imposibil să i se petreacă naturii inteligibile. Chiar și dacă ar fi cineva care să accepte că ele sunt dispersate și iarăși unite, umbrele aparțin sensibilelor.

A existat în istorie o întreagă polemică împotriva maniheilor din partea diferiților autori creștini, însă cu foarte puține ocazii până acum, Nemesius este amintit și el ca un autor ce a luat poziție în fața maniheismului. Spre deosebire de alți scriitorii creștini, și de această dată Nemesius se remarcă printr-o atitudine extrem de obiectivă și lipsită de orice fel de patimă.

„Nefiind nici corp și nici accident, este evident că sufletul este o substanță incorporală, neavând ființa în altceva"[67]. Pe parcursul întregului capitol al-II-lea, dedicat analizării sufletului, Nemesius demonstrează că acesta nu este nici corp, nici armonie, nici amestec și nici o altă calitate oarecare, fiind evident din toate acestea că sufletul este o anume substanță incorporală, din moment ce toți sunt de acord cu faptul că sufletul există în mod real.

6. Nemurirea sufletului

Convingerea că sufletul este *nemuritor* reprezintă un element esențial al religiei creștine, fiind una din premisele fundamentale ale doctrinei sale, ca de altfel ale oricărei religii, căci fără credința în nemurirea sufletului nu poate exista religie.

Din punct de vedere creștin, nemurirea sufletului înseamnă că sufletul, substanță spirituală simplă și imaterială, nefiind supus legilor meteriei, nu se descompune, nu moare, iar la despărțirea sa de trup continuă să-și trăiască viața proprie, într-o altă lume și într-un alt plan al existenței, păstrându-și în același timp identitatea sa și facultățile sale superioare.

În deplin acord cu doctrina creștină, Nemesius afirmă faptul că „sufletul nu este nici corp, despre care s-a arătat că este în mod natural supus disoluției și pieirii, nici o calitate, o cantitate și nici altceva dintre cele pieritoare, ci este limpede că este nemuritor"[68].

În demersul său de-a susține convingerea că sufletul este nemuritor, Nemesius oferă două tipuri de argumentație: una pentru creștini, cărora episcopul Emesei le spune că argumentele scripturistice sunt de ajuns pentru a fi de acord cu această idee, întrucât „Scriptura deține certitudinea prin ea însăși, atât timp cât aceasta este inspirată de Dumnezeu"[69]; dar în același timp, necreștinilor le oferă ca argument demonstrația că sufletul nu face parte din categoria celor *pieritoare*[70]. Nefăcând parte din categoria lucrurilor pieritoare, rezultă faptul că sufletul este incoruptibil, dar în același timp și nemuritor[71]. Episcopul Emesei le atrage atenția celor ce se bazează pe aceste argumente filosofice, că subiectul în sine reprezintă o chestiune foarte greu de înțeles, iar informațiile oferite de diferiții filosofi sunt de cele mai multe ori greu de înțeles chiar și de persoanele cu un grad ridicat al educației[72]. Astfel, el susține faptul că există o serie întreagă de argumente furnizate de filosofie, însă fiind greu de înțeles, se adresează doar la o mică categorie de oameni, restul fiind îndrumați mai degrabă să accepte argumentele scripturistice, care deși sunt pline de consistență și bine argumentate, sunt mai ușor de înțeles de marea majoritate a oamneilor. Care sunt acele locuri din Sfânta Scriptură ce menționează direct sau indirect nemuririrea sufletului, Nemesius nu le indică în niciun fel, permițându-ne nouă doar să presupunem care ar fi aceste texte la care face trimitere.

Din punct de vedere scripturistic, nemurirea sufletului nu se fundamentează pe indestructibilitatea sufletului în sine, ci pe credința că Dumnezeu ține ca sufletul să fie nemuritor. Dumnezeu l-a făcut pe om veșnic partener al său, astfel, nemurirea părții inteligibile din om se bazează pe indestructibilitatea relației dintre Dumnezue și om[73]. Cu siguranță unul dintre textele scripturistice la care se referă Nemesius este următorul pasaj paulin: „Căci știm că dacă acest cort, locuința noastră pământească, se va strica, avem zidire de la Dumnezeu, casă nefăcută de mână, veșnică în ceruri. Căci de aceea și suspinăm în acest trup, dorind să ne îmbrăcăm cu locuința noastră cea din cer" (*2 Co 5, 1-2*). Pentru creștini, moartea, adică separarea trupului de suflet, este privită ca o trecere la Domnul, „știind că petrecând în trup, suntem departe de Domnul, avem încredere și voim mai bine să plecăm din trup și să petrecem la Domnul" (*2 Co 5, 6-8*). De asemenea, în pilda bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr, se poate deduce clar că aceștia viețuiesc după moarte, fiind deplin conștienți (*Lc 16, 19-31*). Din Sfânta Scritpură mai putem să constatăm și faptul că toți drepții din Vechiul Testament considerau viața pe acest pământ ca o călătorie, ca trecere spre altă viață (*Fc 25,8; 47,9*; *Ps 118,19*; *Evr 11,9*). Este de presupus că toate aceste texte prezentate mai sus, dar și altele, le-a avut în vedere episcopul Emesei atunci când afirmă că argumentele scripturisitce sunt suficiente pentru a demonstra că sufletul este nemuritor.

Cei care au adus o contribuție referitoare la nemurirea sufletului în creștinismul primar au fost Atenagora, Origen și Sfântul Atanasie cel Mare în partea de Răsărit, iar în Apus, Tertulian, Augustin și Ambrozie. Cu excepția lui Origen, pe care îl amintește în tratatul său când dezbate diferite chestiuni, însă nu și de această dată, nu avem informații că Nemesius ar fi avut acces la operele celorlalți, astfel nu putem să afirmăm faptul că doctrina nemesiană privitoare la nemurirea sufletului ar fi fost influiențată de către unul dintre autorii creștini, ci mai degrabă, tot argumentele oferite de filosofiii antici au stat la baza formării opiniei sale.

Fiind imaterială și simplă, natura sufletului nu este alcătuită din părți, astfel neputând fi împărțit sau descompus, dar nici nu poate fi supus pieririi. Doar ceea ce este material și compus se poate desface în părțile sale componente, iar ulterior nimici. Ceea ce este simplu,

rămâne dincolo de materie, nefiind supus legilor de compunere și descompunere a materiei[74]. Sufletul nu se descompune pentru că este simplu și rămâne mereu ceea ce este el în esență. Deci, fiind simplu și spiritual, sufletul este considerat pe bună dreptate ca fiind nemuritor. Acest argument bazat pe natura sufletului, l-a dus la concluzia că sufletul este nemuritor pe Platon în lucrarea sa *Phaedon*[75]. Sufletul a fost înzestrat de Dumnezeu cu această capacitate de a fi nemuritor, aceasta neatrăgând în mod automat, precum considera Platon, faptul că ar fi preexistent și nici absolut ca Dumnezeu.

Doctrina nemuriii sufletului ocupă un loc central în gândirea platonică pentru că este cea mai importantă treaptă în dezvoltarea doctrinei platonice a cunoașterii. Dacă sufletul nu ar exista înainte de intrarea sa în corp, Platon nu ar mai putea dezvolta ideea cunoașterii prin reamintire. Dacă sufletul nu ar trăi după moarte, iar în condiția sa materială nu poate cunoaște cu adevărat nimic, atunci cunoașterea i-ar fi refuzată pentru totdeauna.

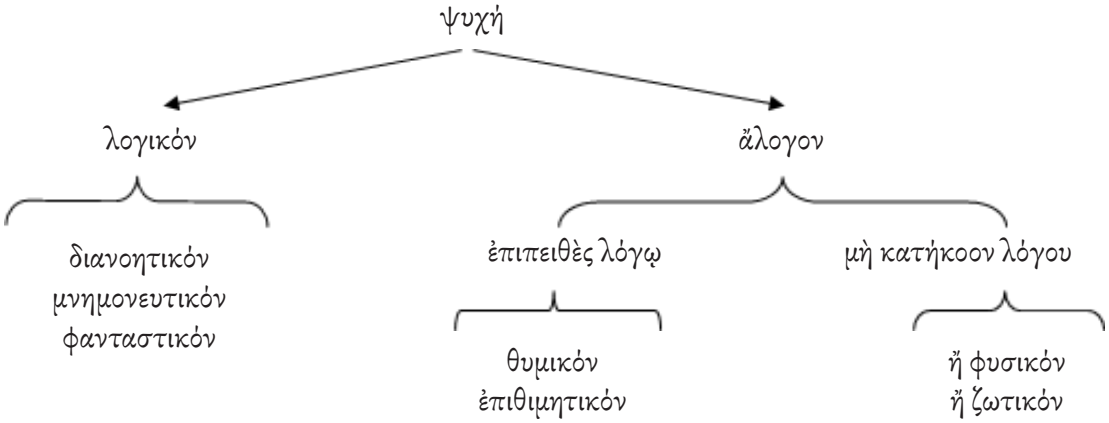
Începând cu secolul al III-lea se poate sesiza tot mai prezentă ideea creștină, preluată din platonism, a nemuririi sufletului care are capacitatea de a dăinui și dincolo de moartea trupului pe care l-a însoțit în periplu său din această lume, și aceasta mai ales pentru faptul că natura sa este imperisabilă, adică nemuritoare.

Argumentele scripturistice sunt invocate foarte rar de către Nemesius, iar menționarea acestora referitor la nemurirea sufletului, chiar în ultimele rânduri ale capitolului al II-lea, poate să ne ducă cu gândul la faptul că acestea ar fi putut fi inserate de episcopul Emesei ulterior, eventual după convertirea acestuia la creștinism. Această afirmație reprezintă doar o presupunere, neputând să aduc alte argumete suplimentare pentru susținerea ei.

7. Trihotomia sufletului

Parcurgând tratatul *Despre natura umană*, întâlnim în evaluarea referitoare la suflet a lui Nemesius din Emesa, în primul rând o dihotomie fundamentală între un element *rațional* și altul *irațional*. Acesta din urmă, la rândul său se împarte în *două* categorii: o parte care se supune rațiunii și a doua parte care nu poate fi controlată de rațiune. Elementul rațional cuprinde: gândirea, memoria, imaginația superioară.

B. Domanski ne oferă o schiță sumară a felului cum Nemesius diferențiază sufletul. Voi prezenta mai jos această schiță[76]:



Prin această clasificare a lui Nemesius se poate observa nu doar posibila supunere a părții pătimitoare față de rațiune, cât și relația strânsă a acesteia cu trupul. „Există așadar o împărțire a facultăților sufletului potrivit diviziunii concomitente a unora din părțile corpului, însă există și o altă diviziune, potrivit felului diferit de a fi al facultății raționale a sufletului"[77]. Atât elementul irascibil, dar și cel concupiscent al sufletului aparțin aceleiași părți care par a se supune rațiuni, în contrast cu poftele fizice, care nu se supun acesteia[78].

În ceea ce privește trihotomia sufletului, întâlnim la Nemesius distincția clasică: minte, rațiune, simțire, însă mai ușor de sesizat în tratatul său este o altă variantă a trihotomiei sufletului, ce avea la bază filosofia aristotelică, și care făcea distincția între un suflet rațional, unul nerațional și altul vegetativ, corespunzând ființelor raționale, animalelor și plantelor[79]. În om se regăsesc toate aceste suflete, în care pe prima treaptă se află cel vegetativ, pe următoarea treaptă se află cel apetitiv și sensibil, iar pe ultima treaptă se află cel rațional și intelectual, care are ca principal atribut nemuririrea. De fapt, Nemesius nu are în vedere existența a trei suflete, ci de unul singur, dar care are trei grade de prezență, de la simplu la complex, în funcție de subiectul pe care îl animă.

Trihotomia dominantă pe care o găsim în tratatul nemesian, este cea dintre elementele *rațional*, *irascibil* și *concupiscent*. Lars Thunberg ajunge la concluzia că această distincție se întâlnește aproape peste tot în literatura filosofică, teologică și ascetică greacă[80].

Importanța care o joacă în sistemul antropologic nemesian această triadă a facultăților sufletului (partea rațională, irascibilă și concupiscentă) este evidentă. Diferențierea ce cuprinde această triadă și distincția care o necesită sunt foarte importante pentru episcopul Emesei, însă cu toate acestea, unitatea persoanei umane nu este în niciun fel afectată.

La fel ca și în alte cazuri, chestiunea legată de trihotomia *rațional*, *irascibil* și *concupiscent*, își are originea la Platon, însă deloc de neglijat sunt și reflecțiile aristotelice pe marginea acestui subiect, jucând un rol important chiar și înțelegerea stoică referitoare la puterile și patimile sufletului[81]. Pentru a înțelege mai bine trihotomia sufletului la Nemesius, iar ulterior descrierea care o face acesta facultăților sufletului, voi prezenta sumar concepțiile acestora, care au stat în mare la baza reflecției nemesiene.

Interpretarea psihologică a celor trei părți ale sufletului uman (rațională, pasională și apetentă), se regăsește cel mai bine redată la Platon în lucrarea sa *Republica*. Aici Platon le stabilește acestor părți sediile corporale potrivite, ce vor fi legate între ele prin măduva spinării. Fiecărei părți îi corespunde anumite virtuți[82]. Mergând pe urmele unor speculații, Platon afirmă că sediul rațiunii se află în cap, al irascibilității în piept, iar al concupiscenței între diafragmă și buric[83]. În această concepție, Platon a fost influiențat de împărțirea societății în trei clase sociale (filosofi, militari, muncitori), cărora le corespund cele trei elemente sufletești[84], trecând de la concepția monistă, la cea trihotomistă a naturii sufletului.

O facultate dublă, una intelectuală și alta volițională este atribuită fiecărei părți: partea rațională cuprinde atât înțelegerea rațională, cât și aspirația rațională; elementul irascibil, atât convingerea, cât și strădania, iar elementul concupiscent, imaginația și apetitul[85].

Platon privește aceste trei elemente ca părți ale sufletului, deși el vorbește și despre facultățile lor corespunzătoare, care se diferențiază de părți. Pentru Platon nu este importantă definiția lor formală, ci scopul activității lor. O analiză a acestei activități, arată printre aletele și diferența dintre facultățile lor.

Poziția lui Aristotel nu este radical diferită de cea platonică, ambii făcând distincția între o parte muritoare și una nemuritoare a sufletului. Distincția trihotomică se subordonează strict dihotomiei. Față de Platon, elementele concupiscent și irascibil sunt și mai apropiate, deși acesta din urmă păstrează o poziție de mijloc[86].

Partea irascibilă este prezentată uneori de Aristotel ca fiind chiar mai străină de rațiune decât concupiscența[87]. Părților concupiscente și irascibile, Aristotel le corespunde două caracteristici: dorința și voința[88].

La stoici, această trihotomie a sufletului depindea direct de înțelegerea patimilor. Pentru ei, concupiscența și irascibilitatea sunt foarte apropiate, de altfel, ambele sunt localizate de ei ca fiind în piept. Amândouă sunt socotite puteri pătimașe ale sufletului uman, fiind mișcări iraționale ale sufletului rațional[89]. Dualismul fundamental ce se regăsește la Platon și Aristotel, lipsește la stoici, deoarec ei socoteau sufletul ca fiind corporal. Astfl, cele trei elemente, nu sunt părți deosebite ale sufletului, ci puteri și mișcări ale lui.

Poseidon, de ale cărui opere Nemesius se va folosi în multe probleme dezbătute pe parcursul tratatului său[90], prezintă o variantă a trihotomiei ce rezultă în urma combinării concepției platonice a celor trei părți ale sufletului și trihotomia de tip paulin (a trupului, sufletului și a spiritului)[91]. Principala consecință a acestei combinări este aceea că partea concupiscenței va fi socotită ca și concupiscență a trupului, intelectul se va identifica cu partea spiritului, iar iuțimea își va căpăta poziția intermediară și ambivalentă.

Pe parcursul tratatului lui Nemesius fiind prezentate diferite sisteme trihotomice, ne poate face să credem că episcopul nostru nu era legat de nicio formă particulară de trihotomie și nu considera că diferențele dintre diversele elemente ar fi ontologice sau metafizice. Distincția clară este aceea dintre lumea inteligibilă și ca sensibilă, iar sufletul uman, prin poziția sa intermediară, se împărtășește de această dihotomie fundamentală în toate elementele sale.

Concluzie

Viziunea de ansamblu a lui Nemesius referitoare la suflet este exprimată în primele trei capitole ale tratatului său, însă nu se poate identifica o expunere limpede a propriei sale teorii referitoare la substanțialitatea sufletului. Putem să ne facem o idee a concepției lui Nemesius referitoare la acest subiect, plecând de la respingerea și critica pe care o aduce diferitelor teorii referitoare la originea sufletului exprimate în acea epocă. Spre deosebire de alți scriitorii creștini, și de această dată episcopul Emesei se remarcă printr-o atitudine extrem de obiectivă și lipsită de orice fel de patimă.

La fel ca și alți autori creștini, el va încerca totuși să împace evidențele: filosofice, ce susțineau la unison că sufletul vine dintr-o sferă superioară trupurilor, ale medicinei, ce susțineau argumentat existența unei ființe însuflețite care se formează în uterul femeii, dar și ale exegezei, care relata crearea lui Adam din trup și suflet.

Studierea atentă a tratatului nemesian ne dezvăluie faptul că în demersul său, autorul nostru este călăuzit de o serie de idei forte, pe care și le susține aducând argumente: demonstrează faptul că sufletul este necorporal, dar și nemuritor, că acesta nu este nici corp, nici armonie, nici amestec și nici o altă calitate oarecare, fiind evident din toate acestea că sufletul este o anume substanță incorporală, din moment ce toți sunt de acord cu faptul că sufletul există în mod real. Nemesius distinge și combate în același timp trei tipuri de antisubstanțialism: identificarea sufletului cu relația armonioasă a elementelor corpului, cu temperamentul lor și cu „ἐντελέχεια" (*entelechia*) corpului în sine.

În demersul său, argumentele scripturistice sunt invocate foarte rar de către Nemesius, iar menționarea acestora când se referă la nemurirea sufletului, chiar în ultimele rânduri ale capitolului al II-lea, poate să ne ducă cu gândul la faptul că acestea ar fi putut fi inserate de episcopul Emesei ulterior, eventual după convertirea acestuia la creștinism. Această afirmație este doar o

presupunere, neputând să aduc alte argumete suplimentare pentru susținerea ei.

Acknowledgement:

Cercetare finanțată prin FONDUL SOCIAL EUROPEAN, Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007 – 2013, Axa prioritară nr. 1 „Educația și formarea profesională în sprijinul creșterii economice și dezvoltării societății bazate pe cunoaștere", Domeniul major de intervenție 1.5 „Programe doctorale și post-doctorale în sprijinul cercetării", Titlu: „MINERVA – Cooperare pentru cariera de elită în cercetarea doctorală și post-doctorală", Contract: POSDRU 159/1.5/S/137832.

Note:

1. Nemesii Emeseni*, De Natura Hominis*, (= *De. nat. hom.*), ultima și cea mai complexă ediție critică în limba greacă realizată de Moreno Morani, Ed. BSB Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig, 1987. De curând a apărut și prima ediție critică în limba română a operei: Nemesius din Emesa, *Despre natura umană*, traducere din limba greacă, introducere şi note de Walter Alexander prager, Ed. Univers Enciclopedic Gold, București, 2012. Putem să remarcăm faptul că o influiență mare asupra traducătorului a avut-o ediția critică din limba engleză realizată de R.W. sharples/ Philip van der Eijk, *Nemesius – on the Nature of Man.* Translated with an introduction and notes, Ed. Liverpool University Press, Liverpool, 2008. Când am să citez textele lui Nemesius, voi folosi organizarea internă din ediția greacă amintită: prima cifră indică secțiunea operei, a doua, numărul paginii din ediția lui Morani, iar cea de-a treia, numărul rândului de pe pagina respectivă. Această organizare a textului o vom regăsi cel puțin și în variantele din engleză și română.

2. David amand, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque* ("Fatalism and freedom in ancient Greece"), Ed. A. M. Hakkert, Amsterdam, 1973, p. 557 („C'est le premier traité d'anthropologie écrit par un crétien, et peut-être même le premier traité d'anthropologie tout court composé dans une forme systématique..."); Alberto Siclari, *L'antropologia di Nemesio di Emesa* ("The anthropology of Nemesio of Emesa"), Ed. La Garangola, Padova, 1974, p. 7 („Il « Περὶ φύσεως ἀνθρώπου» é il primo trattato di antropologia scritto da un cristiano e probabilmente la prima antropologia in senso assoluto."); Anastasios kallis, *Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios' von Emesa* ("The Man in Cosmos. The world view Nemesios' of Emesa"), Ed. Aschendorff, Münster, 1978, p. 7 („Das erste anthropologische Kompendium einer christlichen Philosophie..."); Emil Dobler*, Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Akten bei Thomas bei Aquin* ("Nemesius of Emesa and the psychology of human acts in Thomas from Aquin"), Teză de Doctorat, Fribourg, 1950, p. 12 („Bemerkenswert ist ferner die Schrift des Nemesius als erste christliche Anthropologie..."); Emile Amann, „N*émésius d'Emésé*", *Dictionnaire de Théologie Catolique* ("Catholic Theology Dictionary")*,* vol. XI, Paris, 1931, p. 62 („«De natura hominis» est le premier traité complet d'anthropologie...").

3. După toate datele pe care le avem până în prezent, se presupune că Aëtius este autorul operei *Placita*, reconstituită parțial de către filosoful german H. Diels în 1879, și care avea ca suport unele pasaje din tratatul doxografic ale lui Pseudo-Plutarh, *Placita și Stobaios, Antologie* (Cf. J. Mansfeld, „Doxography and Dialectic. The Sitz im Leben of the «Placita»", *ANRW*, II.36.4 (1990), p. 3076).

4. Nemesius, *De nat. hom*., 2, 16. 17. În limba greacă *pneuma* (πνεῦμα) reprezintă echivalentul pentru „suflu, fiind folosit în tratatul nemesian în secțiunile referitoare la structurile anatomice ale ființei umane, ca urmare a redării teoriilor medicale ale lui Galen.

5. J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Ed. University of California Press, 1992, p. 6.

6. În filosofia antică această opinie a lui Critias este amintită doar de Aristotel în tratatul său *Despre suflet*. În tratatul doxografic al lui Aëtius, ce a servit ca principală sursă pentru Nemesius în prezentarea acestor opinii referitoare la substanța sufletului, nu apare această teorie a lui Critias (Cf. Sharples/ Eijk, *Nemesius*...., n. 254, p. 52). Aceasta arată că Nemesius a folosit în această parte a tratatului său nu doar lucrarea lui Aëtius, dar totodată suntem aproape convinși că a cunoscut cu siguranță tratatul aristotelic referitor la suflet.

7. Nemesius, *De nat. hom*., 2, 16. 18.

8. *Ibidem*, 2, 17.4. Concepția platonică reprezintă o sinteză dintre accentuarea caracterului său inteligibil, capacitate sa de a fi de sine mișcător menționată în *Phaidros* 245e și prezentarea creației sale în acoed cu un număr armonic din *Timaios* 35b-36b, cf. Sharples/ Eijk, *Nemesius*...., n. 260, p. 52.

9. *Ibidem*, 2, 17.7.

10. *Ibidem*, 2, 23.27.

11. Prin urmare, Nemesius preia soluția propusă de Porfir în ceea ce privește unirea celor două: „...o oarecare substanță este admisă pentru împlinirea altei substanțe și că este parte a acestei substanțe, menținându-se potrivit naturii sale proprii după înplinirea celeilalte substanțe; ea devine una împreună cu cealaltă substanță, dar totodată își conservă unitatea proprie" (*De nat. hom*., 3, 43. 3-6).

12. Nemesius, *De nat. hom*., 2, 22,20: „Deinarh a definit sufletul ca o armonie și Simias, contrazicând-l pe Socrte, afirma că sufletul se aseamănă cu o armonie, iar corpul cu o liră". În *Phaidon* 86a3-b5, este prezentat Simias parodiindu-l pe Socrate, carer susținea argumentat că sufletul ar avea ca și propietăți, capacitatea de a fi : invizibil, incorporal și divin. Împotriva acestei opinii, Simias era convins că aceste propietăți pot aparține sufletului, doar dacă acesta întreține bunul acord al funcționării corpului, astfel, nemai fiind necesar ca sufletul să-și mențină propietățile odată ce corpul ca obiect al activității sale dispare. (*Cf.* D. Gallop, *Plato's Phaedo*, Ed. Oxford University Press, 1975, p. 147, apud. Prager, *Nemesius*..., n. 89, p. 321).

13. *Ibidem*, 2, 22.25- 23.2: „Εἰ αἱ μαθήσεις ἀναμνήσεις εἰσὶν ἦν ἡμῶν ἡ ψυχὴ πρὶν ἐν τ ῷ ἀνθφωπείῳ ἔιδει γενέσθαι εἰ δὲ ἁρμονία ἐστὶ πρότερον μὲν οὐκ ἦν ὕστερον δὲ ἐγένετο ἁρμοσθέντος τοῦ σώματος".

14. *Ibidem*, 2, 23. 3-6.

15. *Phaidon* 92e- 93a, *cf.* Nemesius, *De nat. hom* 2, 23. 10.

16. *Ibidem* 93a-e, *cf*. Nemesius, *De nat. hom* 2, 23. 15.
17. *Ibidem* 93e- 94a, *cf*. Nemesius, *De nat. hom* 2, 23. 18.
18. Nemesius folosește pentru această argumentație precizările lui Aristotel din *Categorii* 4a11, unde distinge clar categoria substanței și a calității, dar și pe aceea dintre substanță ce nu se află într-un subiect sau substrat și celelalte categorii ce se află într-unul. Aristotel folosește limbajul *Categoriilor* tocmai pentru a preciza că sufletul nu posedă contrarii; apud. Sharples/ Eijk, *Nemesius...,* n. 297, p. 61.
19. Atitudinea lui Galen are la bază asumarea caracterului practic al medicinei, în cercetarea căreia se folosesc ca și criterii metodologice rațiunea și experiența, ambele neconcludente când se abordează subicte precum Dumnezeu sau sufletul. (*Cf*. Prager, *Nemesius...*, n. 96, p. 322). Pentru prima dată este pus sub semnul întrebării tratatul *Despre demonstrație* că ar aparține lui Galen de către B. Domanski (*Die Psychologie des Nemesius/ The psychology of Nemesius*, Münster, 1900, n. 1, p. 9), fiind ulterior preluată această ipoteză și de către William Telfer (*Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, coll. *Library of Christian Classics* IV, Philadelphia, 1955, n. 2, p. 271). Cu toate acestea avem mărturii clare că marele medic al antichității își menține neutralitatea în ceea ce privește abordarea temei despre suflet. Astfel, în lucrarea *Despre faptul că facultățile sufletului urmează amestecurile din corp* 36.12, Galen nu se pronunță asupra convingerii lui Platon despre nemurirea părții raționale a sufletului. Mai mult, pasajul respectiv prezintă doctrina platonică cu o oarecare ironie. Această atitudine se poate regăsi și în *Despre opiniile mele* 15.2, unde precizează că nu poate face nicio afirmație privitoare la nemurirea sufletului și a modului în care se amestecă cu natura corpului, însă consideră că acesta este influiențat de către corp (*cf.* Sharples/ Eijk, *Nemesius...,* n. 298, p. 61; Alberto Siclari, *L' antropologia di Nemesio di Emesa* ("The anthropology of Nemesio of Emesa"), Padova, 1974, n. 69, p. 90).
20. R.J. Hankinson, „Body and Soul in Galen", în *Common to Body And Soul: Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, Göttingen, 2006, p. 254-255.
21. Nemesius, *De nat. hom* 2, 24.2-4. În tratatul nemesian urmează imediat după această afirmație un spațiu liber. Telfer avansează ipoteza că această lacună ar putea avea ca și cauză, intenția nefinalizată a lui Nemesius de a oferi citatul exact din tratatul lui Galen „*Despre faptul că facultățile sufletului urmează amestecurile din corp*" (a se vedea W. Telfer, Nemesius.., n.5, p. 273).
22. *Ibidem*, 2, 24, 5-10.
23. *Ibidem*, 2, 24, 22-24.
24. *Ibidem*, 2, 24.25: „Ἔτι ἡ κρᾶσις οὐκ ἐναντιοῦται ταῖς ἐπιθυμίαις τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ συνεργεῖ·αὐτὴ γάρ ἐστιν ἡ κινοῦσα·ἡ δὲ ψυχὴ ἐναντιοῦται·οὐκ ἄρα ἡ κρᾶσίς ἐστι ψυχή".
25. *Ibidem*, 2, 25, 3-5. Nemesius își susține argumentul pe baza distincției aristotelice dintre calitate și substratul substanță.
26. *Ibidem*, 2, 25, 10.
27. Sharples/ Eijk, *Nemesius*..., nota 304, p. 62.
28. Nemesius, *De nat. hom.,* 2, 25.21-24: „Πῶς Οὖν φυσικαί τινες κακίαι καὶ ἀρεταὶ τοῖς ἀνθρώποις ἔπονται; τοῦτο ἐκ τῆς τοῦ σώματος ἀληθῶς κράσεως γίνεται. ὡς γὰρ φυσικῶς ὑγιεινοὶ καὶ νοσώδεις εἰσὶν ἐκ τῆς κράσεως· οὕτω τινὲς φυσικῶς πικρόχολοι ὄντες ὀργίλοι εἰσίν, ἄλλοι δειλοί, ἄλλοι καταφερεῖς".
29. *Ibidem*, 16, 73.13.
30. *Ibidem*, 2, 26.2.
31. *Ibidem*, 2, 29.20- 30.3.
32. *Ibidem*, 2, 30.5
33. Nemesius precizează că această afirmație a sa o va prezenta pe larg ulterior, lucru care nu s-a mai întâmplat până la sfârșitul tratatului. Telfer este de părere că Nemesius nu va trata acest subiect mai departe și presupune că menționarea acestei promisiuni a fost cauzată de preluarea neatentă a sursei folosite (W. Telfer, *Nemesius*..., p. 285). Această promisiune că va reveni asupra subiectului ulterior, Nemesius o va mai face de alte două ori pe parcursul întregului tratat, din acest motiv, eu personal consider că această lipsă a precizărilor ulterioare ar avea două cauze: fie redactarea tratatului a fost întreruptă brusc dintr-o anumită cauză, Nemesius nemai având timp pentru o revizuire generală sau pentru eventualele completări; fie mai există unele fragmente ale tratatului care în edițiile critice moderne nu ni s-au păstrat, lucru totuși foarte puțin probabil.
34. Nemesius, *De nat. hom.,* 2, 30. 7-10.
35. *Ibidem*, 2, 30. 10-15.
36. Acest termen are următoarele sensuri: stare de împlinire sau desăvârșire, actualitate (*Cf*. F. Peters, *Termenii filosofiei grecești* ("Terms of Greek philosophy"), trad. Dragoș Stoianovici, Ed. Humanitas, București, 2007, p. 96). În traducerea din limba română, Prager a optat să traducă acest termen prin „act".
37. Aristotel, *De anima* ("The soul") 412b, p. 31.
38. B. Domanski, *Die Psychologie des Nemesius* („The psychology of Nemesius"), p. 1 („Den Substanzbegriff der Seele betont Nemesios besonders gegen Aristoteles, welcher die Seele für nicht- substantiell halten soll".); A. Siclari, *L' antropologia di Nemesio*, p. 92 („La teoria psicologica antisostanzialistica piu sottilmente elaborata è tuttavia quella di Aristotele, che, definendo l'anima « entelechia prima di un corpo organico avente la vita in potenza » ").
39. Nemesius, *De nat. hom.,* 2, 26.10: „ *Ἀριστοτέλης δὲ τὴν ψυχὴν ἐντελέχειαν λέγων οὐδὲν ἧττον συμφέρεται τοῖς ποιότητα λέγουσιν αὐτήν*".
40. Aristotel, *Metafizica*, 1042a28, p. 312.
41. W. Telfer, *Nemesius*..., n. 1, p. 269.
42. Această controversă avea la bază afirmația lui Boethius, unul dinte comentatorii operei aristotelice, potrivit căreia, doar materia și compusul ar putea intra în categoria substanței, în timp ce forma ar reveni categoriei calității sau a cantității (a se vedea R.W. Sharples, *Peripatetic Philosophy 200BC to AD 200. An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Ed. Cmbridge University Press, 2010, pp. 86- 87). Mediile filosofice platonice puneau etica aristotelică alături de cea stoică și epicuriană, considerându-le viziunii morale ce aveau ca scop desăvârșirea naturii umane și nu trecerea dincolo de ea într-un plan de sorginte divină (*Cf*. J. Annas, *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca, Ed. Cornell University Press, 1999, pp. 53, apud. Prager, *Nemesius*.., n. 104, p. 323).

43. Nemesius, *De nat. hom.,* 2, 26. 12-16. Episcopul Emesei citează aproape cuvânt cu cuvânt din tratatul lui Aristotel, *De anima*, 412a6- 11.
44. *Ibidem*, 2, 26. 17-18.
45. *Ibidem*, 2, 27. 8-10. Textul aristotelic citat de Nemesius este cel din *De anima* 413a3-7, p. 32: „Din acest motiv gândesc bine cei care consideră că sufletul nu există fără un corp, dar nici nu este un anume corp". Cercetătorul David Ross (*Aristotle: De Anima*, Oxford University Press, 1961, p. 220) avansează ipoteza că acest pasaj aristotelic îl va determina pe Nemesius să îl pună pe Aristotel alături de filosofii care au susținut că sufletul ar fi o armonie, aici făcându-se referire la argumentele lui Simmias din *Phaidon* 85e-86d, în care sufletul era identificat cu armonia.
46. *Ibidem*, 2, 27. 12: „...μέρος τῆς ψυχῆς ψυχῆν καλεῖ χωρίζων αὐτῆς τὸ λογικόν".
47. *Ibidem*, 2, 27. 14. Nemesius se referă aici la fragmentul aristotelic din *De anima* 413a24-27, p. 33.
48. George Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford, Ed. Clarendon Press, 2006. p.147, apud. Sharples/ Eijk, *Nemesius...*, n. 319, p. 65.
49. Nemesius, *De nat. hom.,* 2, 27.15-18.
50. *Cf.* Prager, *Nemesius*, n.110, p. 325.
51. Nemesius, *De nat. hom.,* 2, 27.20.
52. *Ibidem*, 2, 28. 3.
53. *Ibidem*, 2, 28. 10.
54. *Ibidem*, 2, 28. 15. Aristotel este de părere că o substanță de la sine în mișcare sau automotoare ar fi imposibil de conceput. Acesta se poziționează în antiteză cu alți filosofi care fac din suflet o cauză a mișcării.
55. G. Verbeke/ J.R. Moncho, „L'antropologie de Nemesius" ("The anthropology of Nemesius"), în Nemesius d'Emese, *De Natura Hominis*, traduction de Burgundio de Pise, Edition critique, avec une introduction sur l'antropologie de Nemesius, Ed. Brill, Leiden, 1975, p. LII.
56. Heinrich Dörrie, *Porphyrios' „Symmikta Zetemata". Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten* („Porphyry's Symmicta Zetemata. Their position in the system and history of Neoplatonism along with a commentary on the fragments"), Ed. C.H. Beck, München, 1959, p. 142.
57. Werner Jaeger, *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum neuplatonismus und seinen anfängen bei Poseidonios* („Nemesius of Emesa. Sources of research on Neoplatonism and its beginnings to Posidonius"), Ed. Weidmann, Berlin, 1914, p. 69. Jaeger merge chiar mai departe, avasând ipoteza că întreg capitolul al II-lea din tratatul nemesian referitor la suflet, ar fi bazat pe compilarea unor texte din tratatele lui Poseidon. Însă, această afirmație cercetătorul german nu și-o argumentează cu elemente solide, motiv pentru care ipoteza sa este cel mai adesea doar amintită de cei care studiază problema, însă nu este îmbrățișată de mulți, cu excepția lui E. Skard sau F. Lammert, care au accptat parțial ipoteza propusă de către Jaeger.
58. Nemesius, *De nat. hom.,* 2, 33.5.
59. Friedrich Martin März, *Anthropologische Grundlagen der christlichen Ethik bei Nemesios von Emesa* („Anthropological Foundations of Christian Ethics at Nemesius of Emesa"), Ed. Salzer, München, 1959, p. 69.
60. B. Domanski, *Die Psychologie des Nemesius* („The psychology of Nemesius"), p. 36.
61. Nemesius, *De nat. hom.*, 2, 33.4: „ἀμερίστως μερίζεσθαι".
62. *Ibidem*, 2, 33.10. Nemesius nu amintește nimic de numărul de elemente la care faceau referire maniheii. A. Kallis (*Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios' von Emesa* ("The Man in Cosmos. The world view of Nemesius"), Ed. Aschendorff, Münster, 1978, n.12, p.101) îl contrazice pe H. Dorrie (*Symmikta Zetemata*, p. 143) care era de părere că elementele la care făceau referire sunt cele 4 empedocliene, considerând că maniheii aveau în vedere de fapt cele cinci elemenete pe care le considerau ei că alcătuiesc sufletul : eter, vânt, lumină, apă, foc.
63. A. Kallis, *Der Mensch im Kosmos*, p.102.
64. Nemesius, *De nat. hom.*, 2, 33.11.
65. *Ibidem*, 2, 33.16.
66. *Ibidem*, 2, 33.18
67. *Ibidem*, 2, 37.25: „Οτι μὲν γὰρ ἐστιν ὡμολόγηται πᾶσιν εἰ δὲ μήτε σῶμα μήτε συμβεβηκὸς δῆλον ὅτι ἀσώματοσ ἐστιν οὐσία καὶ οὐδὲν τῶν ἐχόντων ἐν ἄλλῳ τὸ εἶναι".
68. *Ibidem*, 2, 38. 1-3: „Εἰ γὰρ μήτε σῶμά ἐστιν, ὅπερ φύσει διαλυτὸν ἀπεδείχθη καὶ φθαρτόν, μήτε ποιότης μήτε ποσότης μήτε ἄλλο τι τῶν φθειρομένων, δῆλον ὅτι ἀθάνατός ἐστιν".
69. *Ibidem*, 2, 38.6.
70. Termenul τῶν φθειρομένων este folosit de către Nemesius pe parcursul tratatului său, fie pentru a desemna ceva „pieritor", cum este valabil și în textul redat mai sus, fie pentru a desemna ceva „coruptibil". În textul amintit, coruptibilitatea este analizată din punct de vedere al finalității sale reprezentate de moarte sau distrugere.
71. Nemesius, *De nat. hom.*, 2, 38.10.
72. *Ibidem*, 2, 38.5.
73. Pr. D. Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă I* ("Orthodox Dogmatic Theology"), Ed. Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 432.
74. *Ibidem,* p. 433.
75. Platon, *Phaedon* 78-79, în *Opere IV*, trad. Petru Creția, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 81-83: „... Sufletul este nemuritor și indestructibil. Cand omul moare, sufletul se desparte de trup deoarece el exista prin sine însuși. Moartea este doar separarea sufletului de trup..."
76. B. Domanski, *Die Psychologie des Nemesius*, p. 74.
77. Nemesius, *De nat. hom.*,14, 71.1-2: „Αὕτη μὲν οὖν μία διαίρεσις τῆς ψυχικῆς, ἣ συνδιαιρεῖται μέρη τινὰ τοῦ σώματος ἑτέρα δὲ διαίρεσις καθ' ἕτερον τρόπον τοῦ λογικοῦ τῆς ψυχῆς".
78. B. Domanski, *Die Psychologie des Nemesius*, pp. 74-75.
79. În răsăritul creștin cei mai de seamă reprezentanți care au dezbătut această trihotomie au fost Sfinții Grigorie din Nyssa și Maxim Mărturisitorul, care au pus-o în strânsă legătură cu trihotomia paulină: suflet, duh, trup. Subiectul este pe larg analizat de către Gerhard Ladner, „The Philosophical

Anthropology of Saint Gregory of Nyssa", *DOP* 12 (1958), p. 87. A se vedea și Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator* ("Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor"), trad. Anca Popescu, Ed. Sophia, București, 2005, p. 195.

80. L. Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, trad. Anca Popescu, Ed. Sophia, București, 2005, p. p. 196.

81. B. Domanski, *Die Psychologie des Nemesius*, pp. 76-77.

82. Platon, *Republica*, 436b, p. 220. Această împărțire va fi repetată și în *Phaidros*, 246a, p. 359.

83. Idem, *Timaios*, 69e, p. 343.

84. *I*dem, *Republica*, 439d, p. 225.

85. John Wild, *Plato's Theory of Man*, Ed. Harvard University Press, Cambridge, 1946, p. 152.

86. B. Domanski, *Die Psychologie des Nemesius*, p. 77.

87. Aristotel, *Etica nicomahica*,1116, trad. Stella Petecel, Ed. Iri, București, 1998, p.76.

88. Idem, *De anima*, 414b, p.35.

89. L. Thunberg, *Antropologia teologică...*, p. 203.

90. O analiza pe text foarte minuțioasă despre influiența lui Poseidon asupra lui Nemesius a facut cercetătorul german Werner Jaeger, *Nemesios von Emesa...*, pp. 68-137.

91. L. Thunberg, *Antropologia teologică...*, p. 204.

Bibliography:

Nemesii Emeseni, *De Natura Hominis*, ediția critică în limba greacă realizată de Moreno Morani, Ed. BSB Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig, 1987.

R.W. Sharples/ Philip van der Eijk, *Nemesius – on the Nature of Man*. Translated with an introduction and notes, Ed. Liverpool University Press, Liverpool, 2008.

David Amand, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque* ("Fatalism and freedom in ancient Greece"), Ed. A. M. Hakkert, Amsterdam, 1973.

Alberto Siclari, *L'antropologia di Nemesio di Emesa* ("The anthropology of Nemesio of Emesa"), Ed. La Garangola, Padova, 1974.

Anastasios Kallis, *Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios' von Emesa* ("The Man in Cosmos. The world view Nemesios' of Emesa"), Ed. Aschendorff, Münster, 1978.

Emil Dobler, *Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Akten bei Thomas bei Aquin* ("Nemesius of Emesa and the psychology of human acts in Thomas from Aquin"), Teză de Doctorat, Fribourg, 1950.

Emile Amann, „N*émésius* d'Emésé", *Dictionnaire de Théologie Catolique* ("Catholic Theology Dictionary"), vol. XI, Paris, 1931.

J. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Ed. University of California Press, 1992.

D. Gallop, *Plato's Phaedo*, Ed. Oxford University Press, 1975.

B. Domanski, *Die Psychologie des Nemesius/ The psychology of Nemesius*, Münster, 1900.

William Telfer, *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, coll. *Library of Christian Classics* IV, Philadelphia, 1955.

Alberto Siclari, *L' antropologia di Nemesio di Emesa*("The anthropology of Nemesio of Emesa"), Padova, 1974.

R.J. Hankinson, „Body and Soul in Galen", în *Common to Body And Soul: Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*, Göttingen, 2006.

F. Peters, *Termenii filosofiei grecești* ("Terms of Greek philosophy"), trad. Dragoș Stoianovici, Ed. Humanitas, București, 2007.

J. Annas, *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca, Ed. Cornell University Press, 1999.

R.W. Sharples, *Peripatetic Philosophy 200BC to AD 200. An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Ed. Cmbridge University Press, 2010.

George Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford, Ed. Clarendon Press, 2006.

G. Verbeke/ J.R. Moncho, *„L'antropologie de Nemesius" ("The anthropology of Nemesius"),* în Nemesius d'Emese, *De Natura Hominis*, traduction de Burgundio de Pise, Edition critique, avec une introduction sur l'antropologie de Nemesius, Ed. Brill, Leiden, 1975.

Heinrich Dörrie, *Porphyrios' „Symmikta Zetemata". Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten* („Porphyry's Symmicta Zetemata. Their position in the system and history of Neoplatonism along with a commentary on the fragments"), Ed. C.H. Beck, München, 1959.

Werner Jaeger, *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum neuplatonismus und seinen anfängen bei Poseidonios* („Nemesius of Emesa. Sources of research on Neoplatonism and its beginnings to Posidonius"), Ed. Weidmann, Berlin, 1914.

Friedrich Martin März, *Anthropologische Grundlagen der christlichen Ethik bei Nemesios von Emesa* („Anthropological Foundations of Christian Ethics at Nemesius of Emesa"), Ed. Salzer, München, 1959.

A. Kallis *Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios' von Emesa* ("The Man in Cosmos. The world view of Nemesius"), Ed. Aschendorff, Münster, 1978.

Pr. D. Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă I* ("Orthodox Dogmatic Theology"), Ed. Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003.

Platon, *Phaedon* 78-79, în *Opere IV*, trad. Petru Creția, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983.

Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator* ("Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor"), trad. Anca Popescu, Ed. Sophia, București, 2005.

L. Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, trad. Anca Popescu, Ed. Sophia, București, 2005