

LIBERTATEA DIVINĂ ȘI LIBERTATEA UMANĂ ÎNTRE FILOSOFIE ȘI TEOLOGIE – ÎN GÂNDIREA ANTICĂ ȘI CEA PATRISTICĂ –

ROXANA POPA

Divine Freedom and Human Freedom between Philosophy and Theology.

Freedom, in its twofold dimension divine and human constitutes one of the most radical points of intersection between philosophy and theology. The present study aims to offer a dense and contextualized analysis of the relationship between divine freedom and human freedom, in light of the Greek philosophical traditions (Plato, Aristotle, Plotinus), the allegorical exegesis of Philo of Alexandria, and the anthropological reflections of the Byzantine Fathers (Gregory of Nyssa, Maximus the Confessor) as well as those of the Syriac tradition (Isaac the Syrian, Joseph Ḥazzāyā, John of Dalyatha).

At the center of this investigation lies a fundamental question: How can human freedom be understood in relation to the absolute freedom of God? The article examines the concepts of divine self-limitation, the imago Dei, epektasis, apophatic experience, the duality of the intelligible and sensible human being in Philo's interpretation, and their implications for an integral anthropology.

The study analyzes the tensions between relative and absolute freedom, between autonomy and participation, between reason and revelation, in an effort to reveal the profound convergences between philosophical reflection and patristic theology.

Keywords: divine freedom, human freedom, self-limitation, imago Dei, Philo of Alexandria, Gregory of Nyssa, Syriac mysticism, epektasis, Neoplatonism, patristic theology.

INTRODUCERE

Problema libertății a fost și rămâne un teritoriu de întâlnire între filosofie și teologie, un spațiu în care conceptualizările metafizice, reflecțiile etice, analizele asupra naturii umane și problemele soteriologice converg într-un mod ireductibil. Însuși termenul „libertate” este polisemantic: el poate desemna libertatea de acțiune, libertatea de alegere, libertatea rațiunii, libertatea afectivă, libertatea politică, libertatea metafizică sau libertatea ontologică. În tradiția filosofică greacă, libertatea este tema unui dialog continuu între autonomia rațională și necesitatea cosmică. În teologia iudeo-creștină, libertatea este darul fundamental al Creatorului, semnul distinctiv al creației Sale raționale și temeiul chemării la îndumnezeire.

Cele două tradiții nu se exclud, ci se completează dialectic: filosofia oferă limbajul conceptual al analizei, iar teologia revelează dimensiunea ultimă a libertății

ca participare la Dumnezeu. În centrul acestei convergențe se află două întrebări fundamentale:

Cum poate fi concepută libertatea umană în raport cu libertatea divină? Cum poate fi interpretată crearea omului ca act al libertății divine și ca origine a libertății create?

Răspunsurile la aceste întrebări apar structurate în opera lui Philon din Alexandria, ultimul mare reprezentant al iudaismului elenistic, care articulează o exegeză alegorică profundă a Genezei și stabilește distincția fundamentală dintre omul inteligibil (*νοητός*) și omul sensibil (*αἰσθητός*). În prima creație umană, el vede superioritatea cunoașterii prin cugetare față de cea dobândită prin simțuri.

Conceptul său de „om ideal”¹, creat după chipul lui Dumnezeu, anticipă într-o manieră surprinzătoare antropologia patristică a lui Grigorie de Nyssa. Grigorie se distanțează însă de această teorie philoniană și interpretează altfel lucrările, într-un mod apropiat de teologia paulină (I Corinteni 15,45), susținând existența istorică a unui om trupesc și a unui om duhovnicesc². Desigur, și el susține ideea superiorității sufletului față de trup, însă nu îl mortifică și nu-l consideră ca o greutate, așa cum îl privește Platon, ci atitudinea lui urmează mai degrabă linia paulină de „templu al Duhului Sfânt” (I Corinteni 6, 19), prin care trupul este considerat o unealtă folosită în actul desăvârșirii, pentru omul care prin „puterea minții ajunge să stăpânească pornirile (rele) și le transformă în virtuți”³. Este o gândire ce va influența următoarele scrieri patristice care abordează tema cultivării virtuților și care arată cum mintea umană poate avea capacitatea de a întoarce, ca într-o oglindă, patima în virtute, folosind înspre bine pornirile naturale ale firii.

Această dualitate pune în evidență atât demnitatea și valoarea intrinsecă a ființei umane, cât și limitările și condiționările la care aceasta este supusă din cauza naturii sale fizice. Însă se subliniază importanța echilibrului între aspirațiile spirituale și nevoile materiale, între rațiune și simțuri.

Grigorie de Nyssa dezvoltă o antropologie complexă în care libertatea este constitutivă, nu accidentală, iar epectaza, ca mișcare nesfârșită a sufletului către Dumnezeu, este semnul participării creatului la Infinitul divin. Libertatea nu este un dat static, ci o energie a creșterii spirituale.

Împărțirea „în bărbat și femeie”, despre care vorbește Scriptura, este prezentată ulterior creării primului om, pentru a sublinia universalitatea conceptului de „chip dumnezeiesc”, aspect care nu este legat de anumite trăsături fizice sau calități specifice, ci de întreaga umanitate, pentru că „toți oamenii sunt dotați cu putere de

¹ Philo Judaeus, *The Contemporary of Josephus, Vol I, On the creation of the world*, translated from the greek by C.D. Yonge B.A., London, Henry G. Bohn, 1854, XLVI, p. 39.

² Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului (col. PSB, vol. 30)*, traducere de pr. Prof. Teodor Bodogae, Bucuresti, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998, p. 29.

³ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri II, Despre facerea omului, cap XVIII (col. PSB, vol. 30)*, p. 55.

judecată și de hotărâre”⁴, adică toți poartă în firea lor „chipul”. Prin actul inițiat, Dumnezeu a ridicat întreaga omenire la o „demnitate egală cu cea a îngerilor”⁵, ce sugerează că oamenii au fost creați cu un potențial divin și cu o vocație spre sfințenie și desăvârșire care însă se poate realiza doar dacă omul depășește prin liberă voință „acele porniri animalice sau înclinări spre păcat pe care le-a experimentat după cădere”⁶, porniri ce strică „chipul” și îl îndepărtează pe om de la „asemănare”.

Philon este primul autor care abordează explicit dificultatea pluralului divin *elohim* „Să facem om după chipul și asemănarea Noastră” (Fac. 1,26), oferind interpretări filosofice cu influențe platonice și pitagoreice, argumentând că într-adevăr omul a fost creat de către Tatăl, dar „ajutat și de alte ființe”⁷, una dintre aceste ființe fiind de fapt un prim om, cel ideal, punct de referință pentru teologia patristică, dar totuși profund diferențiată deoarece, spre deosebire de Philon, Părinții Bisericii, când fac referire la acest plural, sunt unanim de acord că se referă la însăși Sfânta Treime.

Grigorie de Nyssa spune că tocmai folosirea acestei forme plurale arată asemănarea Persoanelor treimice, deoarece altfel ar fi fost cu neputință ca „în om să se facă o singură reproducere a celor trei”⁸, altfel s-ar fi creat chipuri diferite cu însușiri deosebite ale fiecărei Persoane. Dar fiind vorba doar de un singur chip, iar modelul dimpotrivă nu a fost unul singur, ci trei persoane, atunci este absolut evident că cele trei persoane se aseamănă între ele.

Tradiția siriacă, prin reprezentanții ei de seamă precum Isaac Sirul, Iosif Hazzaya și Ioan de Dalyatha, accentuează dimensiunea experiențială mistică a libertății. Pentru acești autori, libertatea este eliberarea de pasiunile inferioare și sensibilizarea sufletului la lumina divină⁹. În ultimă instanță, libertatea devine transparență ontologică în fața lui Dumnezeu.

În plus, neoplatonismul aduce prin Plotin o sinteză metafizică ce influențează decisiv gândirea creștină timpurie: libertatea ca transcendere a multiplicității, ca întoarcere a sufletului spre Unu¹⁰.

Astfel, articolul de față își propune să pună în dialog aceste perspective într-o sinteză filosofico-teologică, în care libertatea creată își găsește plenitudinea numai în participarea la libertatea divină.

⁴ *Ibidem*, cap XVI, p. 51.

⁵ *Ibidem*, p. 53.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Philo Judaeus, *The Contemporary of Josephus, Vol I, On the creation of the world*, translated from the greek by C.D. Yonge B.A., London, Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden, 1854, XXIV, p. 21.

⁸ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri II, Despre Facerea omului*, cap VI, p. 25.

⁹ Isaac Sirul, *Cuvinte pentru nevoință*, studiu introd. Dana Miller, Alba Iulia, Reîntregirea, 2017, p. 253.

¹⁰ Plotinus, *Enneads VI, 8 (On Free Will) și VI, 9 (On the Good or the One)*, ed. P. Henry – H.-R. Schwyzer, Leiden, Brill, 1951–1973.

LIBERTATEA DIVINĂ ȘI PROBLEMA CREAȚIEI: ÎNTRE FILOSOFIE ȘI TEOLOGIE

Libertatea lui Dumnezeu de a crea lumea este un concept dificil pentru filosofie, dar esențial pentru teologie. Atât tradiția elenistică cât și tradiția iudeo-creștină au încercat să răspundă la întrebarea fundamentală: „De ce există ceva și nu mai degrabă nimic?”

Dacă lumea este rezultatul unei necesități cosmice (cum afirmă stoicii sau anumite forme de neopitagorism), atunci libertatea divină este compromisă. Dacă lumea este rezultatul unei decizii libere, atunci libertatea devine fundamentul ontologic al existenței.

Philon din Alexandria este primul gânditor care formulează în mod coerent această problemă în termeni filosofici și biblici. În *De Opificio Mundi*, el afirmă că lumea este rezultatul voinței libere a lui Dumnezeu, nu al unei necesități naturale. Dumnezeu nu este constrâns nici de materie, nici de vreo lege externă, ci creează prin Logosul Său într-un mod absolut liber¹¹. Această libertate absolută devine modelul libertății umane, întrucât omul creat „după chip” este creat cu capacitatea de autodeterminare.

Tot Philon este cel care interpretează pluralul „Să facem om după chipul și asemănarea Noastră”, în sensul unei deliberări divine în care Logosul și puterile create participă metaforic la actul creației¹². În mod interesant, această interpretare anticipează modul în care autorii creștini, Părinți ai Bisericii Creștine, vor vedea lucrarea Treimii în creație.

Grigorie de Nyssa a contribuit semnificativ la formularea și dezvoltarea doctrinei Trinității, susținând unitatea esențială a Dumnezeirii și diversitatea în persoanele Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt.

Divinitatea face referire la modul în care Dumnezeu acționează sau se manifestă în lume, iar acest act este unic pentru Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, trei Persoane care acționează împreună într-un singur act divin, împărtășesc aceeași esență divină și, prin urmare, „formează o singură Dumnezeire”¹³. El a folosit adesea metafore și analogii pentru a explica relația dintre cele trei Persoane divine. Una dintre cele mai cunoscute analogii pe care Sfântul Grigorie a folosit-o este cea a *luminii*: așa cum soarele, lumina și căldura sunt inseparabile și interdependente, dar fiecare este distinctă, la fel sunt și Persoanele divine în unitatea lor esențială. Astfel, el a susținut că fiecare Persoană a Sfintei Treimi contribuie la manifestarea

¹¹ Philonis Alexandrini, *Libellus De Opificio Mundi*, edit. Leopold Cohn, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967, p. 68.

¹² Philo Judaeus, *The Contemporary of Josephus, Vol I, On the creation of the world*, translated from the greek by C.D. Yonge B.A., London, Henry G. Bohn, 1854, XXIV, p. 29.

¹³ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri II, Epistota despre Sfânta Treime către mai marele doctorilor, Eustathe*, cap VI, (col. PSB, vol. 30), p. 435.

și acțiunea lui Dumnezeu în lume: „Tatăl, Fiul și Sfântul Duh împreună sfințesc, împreună dau viață, luminează, mângâie și desăvârșesc în același fel toate lucrările asemănătoare”¹⁴. În învățătura creștină despre creație, fiecare dintre cele trei Persoane ale Sfintei Treimi are un rol distinct, dar complementar, în actul creator. Astfel Tatăl este izvorul și Cel care a decis să creeze lumea și a pus planul său în acțiune prin Cuvântul său și prin Duhul său.

Fiul, cunoscut ca și Cuvântul sau Logosul, este Cel care aduce la îndeplinire planul Tatălui și este mijlocul prin care se manifestă voința divină în lumea creată, căci „toate lucrurile prin El au fost făcute, și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut” (Ioan 1:3), iar Sfântul Duh este Cel care dă viață și are grijă de creația lui Dumnezeu. El este prezența divină în lume, care susține, sfințește și întreține viața și ordinea în lume. Prin Duhul Sfânt, lumea este plină de viață și frumusețe, iar oamenii sunt conduși spre cunoașterea lui Dumnezeu. Împreună, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt implicați în actul creației și lucrează în armonie pentru realizarea planului divin pentru lume. Sfântul Grigorie de Nyssa a subliniat, de asemenea, importanța relației și a comuniunii în viața Dumnezeirii, sugerând că relația reciprocă de iubire dintre cele trei Persoane divine este esențială pentru înțelegerea Trinității, iar această relație de iubire trinitară oferă un model pentru relațiile umane și pentru comunitatea creștină, „El fiind în același timp iubire și izvorul iubirii”¹⁵.

În antropologia patristică, actul creator este forma supremă a *autolimitării divine*: Dumnezeu, deși infinit și atotputernic, decide să creeze o ființă liberă care poate fi capabil de orice acțiune, inclusiv să se întoarcă împotriva Lui. Această renunțare la constrângere este expresia iubirii absolute și va reveni în mod sistematic la Grigorie de Nyssa, care afirmă că libertatea omului este „*semnul dumnezeirii în noi, cel mai înalt și prețios dar*”¹⁶ dat de Dumnezeu oamenilor pentru a-și exprima voința și individualitatea.

Deși Dumnezeu are puterea absolută de a controla și de a influența tot ceea ce se întâmplă în lume, El a decis să se retragă într-o anumită măsură pentru a permite oamenilor să aibă o participare activă în evoluția lor. Se înțelege că „autolimitarea” libertății lui Dumnezeu nu este propriu-zis o mișcare spre împuținarea libertății divine, ci un preaplin de iubire ce demonstrează dragostea și respectul lui Dumnezeu pentru creația sa, oferindu-le oamenilor posibilitatea de a se dezvolta și de a-și îndeplini potențialul uman.

Omul nu poate fi imaginea lui Dumnezeu dacă nu este liber. Tocmai de aceea, Dumnezeu creează o ființă capabilă să aleagă, să greșească, să se îndrepte, să se depășească și să se orienteze către infinit. Din acest preaplin de iubire El

¹⁴ *Ibidem*, p. 434.

¹⁵ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri II, Despre Facerea Omului*, Cap V (col PSB 30), p. 24.

¹⁶ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri II, Marele cuvânt catehetic sau despre învățământul religios*, (col. PSB, vol. 30), București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998, p. 295.

intervine în moduri subtile sau evidente, conform planului său divin, dar fără a încălca libertatea umană, „căci nici Dumnezeu nu poate reduce la robie firea”¹⁷.

PHILON IUDEUL: DUBLA CREAȚIE, OMUL INTELIGIBIL ȘI LIBERTATEA RAȚIUNII

Philon din Alexandria, unul dintre cei mai importanți interpreți ai Genezei, susține că există două creații ale omului: creația omului *inteligibil* sau *ceresc* (Fac. 1, 26–27), în care omul este creat „după chipul lui Dumnezeu” ca ființă rațională pură, și creația omului *sensibil* sau *pământesc* (Fac. 2,7), în care Dumnezeu modelează trupul din pământ și insuflă suflare de viață¹⁸.

Această distincție, inspirată din Platon (în special din *Timaios* și *Republica*)¹⁹, este transformată de Philon într-un sistem exegetic complex. Omul inteligibil este creat mai întâi ca arhetip, ca Logos interior, iar omul sensibil este „copie” a acestui model. În *Legum Allegoriae*, Philon explică faptul că „omul ceresc” nu poate fi supus pasiunilor, erorii sau păcatului; aceste fenomene apar exclusiv la nivelul omului sensibil²⁰.

Pentru Philon, libertatea este în primul rând libertatea rațiunii, adică libertatea de a contempla adevărul, de a se ridica prin virtute, de a imita pe Dumnezeu în modul de a fi. Această libertate rațională, însă, este obstrucționată de pasiunile corpului și de limitările percepției. În mod remarcabil, Philon interpretează izgonirea lui Adam din Rai ca pierderea libertății intelectuale, nu doar ca un eveniment moral. Căderea presupune îngreunarea rațiunii prin preocupările trupești²¹.

Influența acestei concepții asupra gândirii creștine este semnificativă, chiar dacă indirectă. Grigorie de Nyssa și Origen preiau anumite elemente filoniene, deși le integrează într-o viziune hristologică pe care Philon nu o putea avea²².

Dacă în analiza filoniană libertatea este identificată cu funcția pură a rațiunii, aici având rolul de a distinge între realitatea inteligibilă și realitatea sensibilă, în cultura filosofică greacă ulterioară problematica libertății capătă o dimensiune încă și mai subtilă, legată de întrebarea dacă libertatea este compatibilă cu ordinea necesară a cosmosului. Plotin, de exemplu, dezvoltă o concepție a libertății care depășește atât autonomia rațională platoniană, cât și teleologia aristotelică. Libertatea

¹⁷ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri II, Omilii la Eclesiast*, (col. PSB, vol. 30), traducere de pr. Prof. Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998, p. 225.

¹⁸ Philo Judaeus, *The Contemporary of Josephus*, vol I, *On the allegories of the sacred laws*, translated from the greek by C. D. Yonge B.A., London, Henry G. Bohn, 1854, XII, p. 60.

¹⁹ Jean Daniélou, *Platonisme & Theologie Mystique, Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Editions Montaigne, 1944, Paris, p. 52.

²⁰ Philo Judaeus, *The Contemporary of Josephus*, vol. I, *On the allegories of the sacred laws*, translated from the greek by C.D. Yonge B.A., London, Henry G. Bohn, 1854, p. 87.

²¹ *Ibidem*, p. 137.

²² Jean Daniélou, *Platonisme & Theologie Mystique, Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris, Editions Montaigne, 1944, p. 54.

este, pentru el, o caracteristică a intelectului pur, care, în contemplarea Unului, se eliberează de multiplicitate și intră într-o stare de simplă identitate cu binele suprem²³. Intelectul este liber în măsura în care este unificat; el este neliber în măsura în care este dispersat între obiectele multiple ale percepției. Această concepție are o influență platoniană, dar este modificată într-o cheie mistică și oferă un cadru filosofic pentru a înțelege modul în care libertatea poate fi experimentată ca interioritate pură, ca transcendere a condiționărilor materiale.

Într-adevăr, atât Platon cât și Aristotel au pregătit terenul pentru acest tip de conceptualizare. La Platon, libertatea este legată de capacitatea sufletului de a se ridica la contemplarea ideilor, iar educația ca „anamnesis” reprezintă o eliberare interioară²⁴. La Aristotel, deși termenul de „libertate” nu ocupă același loc central, analiza voinței (*boulesis*) și a alegerii deliberate (*prohairesis*) deschide un drum important pentru gândirea patristică: omul este responsabil pentru acțiunile sale întrucât el este autorul deliberat al lor²⁵. Această analiză aristotelică va influența profund teologia voinței, în special la Maxim Mărturisitorul.

LIBERTATEA CA STRUCTURĂ ONTOLOGICĂ A PERSOANEI: GRIGORIE DE NYSSA ȘI TRADIȚIA SIRIACĂ

În mediul creștin, libertatea devine nu doar funcție a rațiunii sau a voinței, ci structură ontologică a persoanei. Grigorie de Nyssa este fără îndoială cel mai subtil reprezentant al acestei tradiții. El afirmă că libertatea este „semnul regalității” omului, în virtutea căreia acesta reflectă libertatea absolută a Creatorului²⁶. În celebrul său tratat *De hominis opificio*, Grigorie vede în libertate nu doar o aptitudine psihologică, ci un atribut al chipului divin înscris în om: omul nu este determinat de natură, ci este chemat la un proces nesfârșit de autodepășire. Această autodepășire nu este posibilă decât pentru că Dumnezeu însuși îi oferă omului condițiile libertății: un suflet rațional, o voință capabilă de orientare spre bine și o natură deschisă spre infinit²⁷.

Într-o perspectivă radicalizată, Grigorie afirmă că omul, chiar și în starea de fericire edenică, nu era static, ci destinat creșterii continue în Dumnezeu. Aceasta este doctrina *epectazei*, mișcarea nesfârșită a sufletului către Dumnezeu, deoarece

²³ Plotinus, *The Enneads VI, 8.4, VI 8.5*, edited by Lloyd P. Gerson, University of Toronto, translated by George Boys-Stones, Cambridge University Press, University Printing House, Cambridge, United Kingdom, 2018, p. 858.

²⁴ Plato, *Phaedo, 72e–76e*, în „Platonis Opera”, ed. J. Burnet, Oxford, Oxford Classical Texts, 1911.

²⁵ Aristotle, *Nicomachean Ethics, III, 2–5 (1111b–1113b)*, ed. I. Bywater, Oxford Classical Texts, 1894.

²⁶ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri II, Despre facerea omului*, cap II, (col. PSB, vol. 30), p. 21.

²⁷ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri Partea I, Despre Viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute*, (P.S.B. vol. 29), trad. Pr. Prof. D. Stăniloae și pr. Ioan Buga, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române 1982, p. 42.

Dumnezeu este infinit și niciodată nu poate fi „atins” în mod deplin²⁸. Libertatea nu este așadar un echilibru între două posibilități, ci dinamica unei dorințe care nu se termină niciodată.

Această idee epectatică a libertății are ecouri puternice în tradiția siriacă. Isaac Sirul descrie libertatea ca o „sensibilitate a inimii” față de lumina divină, sensibilitate care crește pe măsură ce sufletul este purificat de patimi²⁹. Pentru Isaac, libertatea adevărată nu este capacitatea de a alege între bine și rău, aceasta fiind doar libertatea elementară a naturii căzute, ci este capacitatea de a rămâne neclintit în contemplarea lui Dumnezeu. În această stare, omul nu mai este atras de contrarii, ci devine stabil în bine. Libertatea nu este înțeleasă ca multiplicare a opțiunilor, ci ca unitate interioară.

Ioan de Dalyatha duce această perspectivă la o concluzie mistică: libertatea adevărată este „norul de lumină” în care mintea curățită de orice imagini și gânduri se eliberează de orice mișcare și „respiră Duhul, iar El (Duhul) rostește acolo Tainele Sale”³⁰. În această stare ekstatică, inclusiv rațiunea încetează operațiile sale discursive, iar libertatea se identifică cu iubirea.

Este interesant că această idee, care pare extrem de îndepărtată de analiza filosofică, se apropie totuși subtil de viziunea plotiniană în care libertatea intelectului constă în pierderea multiplicării și în unificarea cu Unul.

În tradiția siriacă, libertatea este strâns legată de tema „omului interior”, temă prezentă la toți marii mistici, dar dezvoltată într-un mod special la Iosif Hazzaya. Acesta afirmă că omul nu este cu adevărat liber decât atunci când mintea devine „ogindă a luminii dumnezeiești”; omul exterior este prizonierul lumii schimbătoare, dar omul interior este cetățeanul lumii spirituale³¹. Ideea este apropiată de interpretarea filoniană a omului inteligibil, dar în tradiția siriacă ea este integrată în orizontul experienței ascetice.

MAXIM MĂRTURISITORUL, DIONISIE ȘI EPICETET: SINERGIE, LUMINĂ ȘI INTERIORITATE

Un aspect important, puțin discutat în literatura de specialitate românească, este influența posibilă, chiar dacă mediată, a lui Philon asupra Părinților capadocieni. De exemplu, distincția dintre arhetip și copie, dintre chipul inteligibil și manifestarea sa sensibilă poate fi regăsită atât la Origen, cât și la Grigorie de Nyssa. Chiar și

²⁸ *Ibidem*, p. 54.

²⁹ Isaac Sirul, *Cuvinte pentru nevoie*, studiu introd. Dana Miller, Alba Iulia, Reîntregirea, 2017, p. 251

³⁰ Jean de Dalyatha, *Les Homélie I–XV, Homélie VI,15*, translated by Nadira Khayyat in *Sources Syriaques 2. Antélias, Lebanon: Centre d'Études et de Recherches Orientales; Université Antonine, UPA, 2007*

³¹ Joseph Hazzaya, *Treatise on the Shortest Part that brings us near to God*, in „Christians documents in Syriac, Arabic and Garshuni”, edited and translated by A. Mingana, in „Woodbrooke Studies”, vol VII, col 144b, Cambridge, 1934, p. 149 (traducerea în engleza).

interpretarea pluralului „Să facem omul după chipul și asemănarea Noastră” are rezonanțe comune, deși Părinții îi dau un sens trinitar propriu, inaccesibil lui Philon³².

Un alt autor important în problematica libertății, care aduce o nuanță decisivă, este Maxim Mărturisitorul. Dacă la Grigorie libertatea este în primul rând mișcare ascensională (epectază), la Maxim ea este sinergie, adică acordul dintre voința omului și voința lui Dumnezeu, Maxim distinge între voința naturală (*thelēsis*) și voința gnomică (*gnomē*). Voința naturală tinde în mod necesar spre binele firesc, în timp ce voința gnomică este cea care deliberează și poate greși. În Hristos voința gnomică lipsește, deoarece persoana Sa divină nu este supusă deliberării; în om însă, voința gnomică este locul libertății, dar și al instabilității moral-spirituale³³.

Prin această distincție, Maxim explică de ce libertatea nu este niciodată anulată de unirea omului cu Dumnezeu: în unire, voința naturală se împlinește, dar voința gnomică devine inutilă, pentru că nu mai există tensiune interioară. Omul devine liber în sens deplin, dar nu prin autonomie, ci prin participare.

Această participare se manifestă și în teologia luminii. La Dionisie Areopagitul, libertatea este condiționată de gradul de participare la lumina divină, care este transmisă ierarhic de la Dumnezeu la îngeri și la oameni. Structura ierarhică nu anulează libertatea, ci o face posibilă: fiecare treaptă este liberă în măsura în care primește lumină și o transmite mai departe. Libertatea devine astfel un fel de transparență ontologică³⁴.

Un alt autor grec care merită menționat în acest context este Epictet. Deși aparține stoicismului târziu, Epictet a influențat subtil gândirea creștină în ceea ce privește libertatea interioară. El susține că omul este liber atunci când se concentrează asupra lucrurilor „care depind de el” și nu se lasă afectat de cele exterioare³⁵. Ideea este compatibilă cu viziunea ascetică siriacă asupra eliberării de patimi.

Pe de altă parte, abordarea stoică, potrivit căreia libertatea înseamnă acordul rațiunii cu ordinea naturală (logosul cosmic), nu este suficientă pentru teologia creștină. Deși există o convergență între logosul stoic și Logosul creștin, diferența fundamentală este că libertatea creștină nu se limitează la acceptarea unui destin cosmic, ci implică un dialog personal cu Dumnezeu.

³² Deși au existat unele voci care au afirmat că ar fi îmbrățișat credința creștină, acest fapt este destul de improbabil, căci din scrierile sale deducem că rămâne fidel tradiției religioase iudaice, iar credința într-un Dumnezeu Treimic îi rămâne totalmente străină.

Acest fapt îl regăsim în modul prin care încearcă să explice pluralul biblic „Noastră” (Geneza 2,26) ce face referire la crearea omului, argumentând că într-adevăr omul a fost creat de către Tatăl, dar „ajutat și de alte ființe”, una dintre aceste ființe fiind de fapt un prim om, cel ideal.

³³ Maximus Confessor, *Ambigua*, CCSG 18–19.

³⁴ Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere Complete și Scoliiile Sfântului Maxim Mărturisitorul, Despre Ierarhia Cerească*, traducere, introducere și note de Pr. Dumitru Stăniloae, București, Paideia, 1996, p. 254.

³⁵ Epictet, *Discurs Viu, Diatribe, Cartea I, Discurs 16, Despre Providență*, trad din greaca veche Andreea Ștefan, București, Editura Seneca, f. a., pp. 79–80.

Astfel, perspectiva creștină și cea elenistică converg parțial, dar se și despart decisiv. Libertatea autentică în creștinism apare astfel ca un paradox: nu este libertate de ceva (de patimi, de ignoranță), ci libertate în Cineva (Hristos) pentru ceva: pentru îndumnezeire.

CONCLUZII

Analiza convergentă a tradițiilor filosofice elenistice, a exegeticii alegorice filoniene și a teologiei patristice permite formularea unei sinteze profunde asupra raportului dintre libertatea divină și libertatea umană, un raport care structurează atât înțelegerea metafizică a lumii, cât și antropologia religioasă a Antichității târzii. În centrul acestei sinteze se află constatarea că libertatea divină constituie temeiul ontologic al existenței: Dumnezeu creează nu în virtutea unei necesități cosmice sau a unei legi impuse din afară, ci printr-un act de libertate absolută, care exprimă caracterul Său de izvor al binelui și al iubirii. În viziunea iudeo-creștină, spre deosebire de viziunile filosofice strict emanatiste, creatul nu este o consecință necesară a Ființei supreme, ci rezultatul unei voințe suverane, lipsită de orice constrângere. Această libertate originară face posibilă existența alterității și, implicit, a unei lumi în care creaturile își pot exercita propria lor libertate.

Pe această bază, libertatea umană apare ca un element constitutiv al naturii create „după chipul lui Dumnezeu”. Ea nu este una accidentală, nici un simplu atribut psihologic, ci o structură ontologică a persoanei, un dar care definește condiția umană în integralitatea ei. Părinții capadocieni, iar în mod particular Grigorie de Nyssa, au insistat asupra faptului că omul nu este imaginea lui Dumnezeu prin rațiune în sine, nici prin imaterialitatea sufletului, ci prin capacitatea de autodeterminare, prin deschiderea către infinit, prin posibilitatea de a răspunde unei chemări care îl transcende. Astfel, libertatea este înțeleasă nu doar ca autonomie, ci mai ales ca potențial de asemănare, ca tensiune interioară către Binele suprem. Această perspectivă depășește atât concepția platonice, în care libertatea se reduce la funcția gnoseologică a sufletului, cât și concepția aristotelică, în care libertatea este legată strict de deliberare și responsabilitate morală.

Un element de maximă importanță, subliniat atât de tradiția greacă, cât și de cea creștină, este caracterul dinamic al libertății. Libertatea nu poate fi concepută în termeni statici. La Platon, ea se naște din mișcarea ascendentă a sufletului către lumea Ideilor, prin „anamnesis”; la Plotin, ea se realizează prin unificarea intelectului cu Unul, prin depășirea multiplicității și a dispersiei interioare; în teologia creștină însă, această dinamică este ridicată la un nivel superior prin doctrina epectazei, în care mișcarea sufletului către Dumnezeu devine infinită, tocmai pentru că infinitul divin nu poate fi epuizat. Libertatea este, prin urmare, mișcarea neîntreruptă a persoanei spre plenitudine, creșterea continuă în bine, depășirea permanentă a limitelor naturale. Această concepție este transfigurată în gândirea siriacă, unde

libertatea devine sensibilitate interioară a inimii, luminare progresivă și transparență ontologică față de prezența lui Dumnezeu. Isaac Sirul, Iosif Hazzaya și Ioan de Dalyatha interpretează libertatea ca pe o stabilitate a iubirii, ca pe o liniștire a puterilor sufletești în lumina divină, ca pe o eliberare de pasiunile contrare firii.

În lumina acestor interpretări, devine evident că libertatea decăzută nu mai este libertatea originară. Așa-numita „libertate de a alege răul” nu constituie expresia unei maturități spirituale, ci semnul unei rupturi interioare. În antropologia patristică, răul nu oferă o alternativă validă libertății, ci reprezintă o deteriorare a acesteia, o slăbire a orientării naturale a voinței către bine. Maxim Mărturisitorul explică această realitate prin distincția dintre voința *naturală*, care tinde către bine în mod firesc, și voința *gnomică*, care este sediul deliberării și totodată al instabilității. Căderea introduce oscilația, indecizia și incapacitatea de a rămâne constant în binele propriu naturii umane. În această perspectivă, libertatea decăzută nu este libertatea autentică, ci imaginea confuză a libertății adevărate, pierderea centrului interior.

Pe această bază, se poate afirma că libertatea umană își găsește împlinirea supremă numai prin participare la libertatea divină. Această participare nu implică anularea persoanei, ci desăvârșirea ei. Din punct de vedere creștin, adevărata libertate nu constă în multiplicarea opțiunilor, nici în independența față de orice transcendență, ci în capacitatea de a răspunde deplin chemării divine. Cu cât omul înaintează în unirea cu Dumnezeu, cu atât libertatea lui se adâncește și se lărgeste. În tradiția dionisiană, libertatea este proporțională cu intensitatea luminii primite; în tradiția capadociană e proporțională cu măsura în care voința umană se armonizează cu voința divină, iar în tradiția siriacă, cu profunzimea liniștii și a sensibilității inimii. Libertatea este astfel o plenitudine relațională, o comuniune a persoanei cu izvorul libertății sale, o unire fără confuzie și o participare fără absorbție.

În lumina acestei sinteze, devine limpede că dialogul dintre filosofie și teologie, în privința libertății, nu se soldează cu o simplă juxtapunere de perspective, ci cu o convergență profundă. Filosofia a pregătit limbajul analitic al conceptului; teologia a revelat orizontul ultim în care libertatea se împlinește. Împreună, ele arată că libertatea nu este un dat arbitrar, ci țesătura însăși a destinului uman „după chipul lui Dumnezeu”. Dacă libertatea divină este temelul lumii, libertatea umană este răspunsul creaturii la această generozitate ontologică. Iar dacă în ordinea creației libertatea este începutul, în ordinea îndumnezeirii, ea devine finalul sau împlinitul, adică intrarea persoanei în dinamica infinită a vieții dumnezeiești. Prin urmare, libertatea nu este o posesie statică, ci o vocație; și nu o vocație oarecare, ci vocația supremă a omului de a participa la însăși libertatea lui Dumnezeu.

