

## REPERE BIBLIOGRAFICE

**Sevastian Blendea, *Filosofia politică și juridică a lui John Locke*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 2013, 248 p.**

În cartea sa, domnul Sevastian Blendea își propune să aducă și să facă cunoscut în contemporaneitate demersul politico-juridic lockean în articulațiile sale esențiale, încercând, totodată, să valorizeze în condițiile actuale și pentru cei de astăzi principalele valori pe care Locke le-a inițiat, promovat și cultivat: democrația, supremația legii, dreptatea, libertatea, egalitatea, proprietatea ș.a. De altfel, autorul însuși precizează că în lucrare vizează două planuri (orizonturi): unul descriptiv, în care accentul cade pe prezentarea teoriilor dreptului natural, ale contractului social și a contextului istoric și politic al apariției filosofiei politico-juridice a lui John Locke, și altul explicativ, care urmărește desprinderea semnificațiilor actuale ale conceptelor și ideilor din opera politico-juridică lockeană (p. 5). De remarcat dintr-un început că referiri la importanța și influențele exercitate de John Locke asupra dezvoltării gândirii politice ulterioare sunt prezente pe întreg parcursul lucrării. De remarcat, de asemenea, că toată această laborioasă întreprindere este realizată de autor pe terenul general al întregii filosofii a gânditorului englez, nu doar pe acela particular ținând de domeniul reflecțiilor politico-juridice.

O atare abordare i-a dat posibilitatea sesizării unor paradoxuri existente în modul de a-și fi conceput opera filosofică al lui John Locke, cum ar fi, de pildă, faptul că, pe de o parte, Locke este un reprezentant de seamă al empirismului, pe de altă parte, el se dovedește un adept al interpretării raționaliste „a originii aranjamentelor politice a oamenilor”, ca aranjamente artificiale, create deliberat de către indivizi conștienți, atât de interesele lor, cât și de modalitățile optime de a și le apăra (p. 6). În acest punct se cuvine a arăta un prim aport al autorului la deslușirea temei lucrării sale, și anume: în condițiile în care în literatura dedicată lui Locke „nu s-a insistat în mod convingător pe raționalismul gândirii sale politice”, domnia sa își ia sarcina de a sonda mai în profunzime problema în discuție, depășind astfel abordările tangențiale ale acesteia. Cu acest prilej, identificăm cadrul teoretico-metodologic adoptat pentru cercetarea sa: recursul la o cercetare istorico-critică, dar și analitică a surselor bibliografice, începând cu opera gânditorului și continuând cu studiile de exegeză și comentariu.

În *capitolul I*, intitulat *Doctrina politică lockeană – o doctrină a limitării puterii*, autorul evidențiază caracterul caleidoscopic al operei lui John Locke (comparându-l sub acest unghi cu un alt mare gânditor al epocii moderne – Immanuel Kant), în sensul onorării remarcabile a unor domenii complet distincte ale filosofiei: filosofia cunoașterii, filosofia limbajului, filosofia politică. În acest context ideatic, autorul se oprește succint, dar cu vădită competență, asupra contribuțiilor aduse de Locke în fiecare dintre domeniile menționate ale nobilei discipline, care este filosofia. Desigur, insistența sa cade asupra domeniului filosofiei politice, domeniu în care, în opinia sa, John Locke deține locul de cel dintâi gânditor liberal și părinte al liberalismului, întemeietor al doctrinei liberale propriu-zise. În această calitate de promotor al viziunii liberale, John Locke a impus coordonatele teoretice definitorii ale liberalismului politic: constituționalismul, guvernământul limitat, dispersarea puterii de stat, echilibru și control între puterile statului, regim politic reprezentativ, proclamarea de drepturi civice și protejarea lor, respectarea proprietății individuale, supremația legii, instituirea toleranței ș. a. În aprecierea autorului, tocmai aceste teme abordate de Locke, ca și reflecțiile lui asupra lor, au avut un impact spiritual și practic-aplicativ în așezarea lumii moderne. În acest sens, domnul S. Blendea dă ca exemplu manifestul Revoluției franceze, Constituția americană, văzute ca o expresie politică-practică a filosofiei liberale lockeene.

În încercarea de a stabili locul și rolul lui J. Locke în filosofia politică modernă, domnia sa socotește că o astfel de întreprindere presupune, ca preliminară pentru o înțelegere corectă, o expunere a contextului social și politic în care a trăit și a scris gânditorul britanic. Astfel, în paragraful destinat vieții lui J. Locke, el observă că, prin conținutul lor, unele lucrări ale acestuia fac dovada

existenței unui contrast evident între scrierile de tinerețe, care nu au nicio legătură cu teoria sa politică liberală, și, ca urmare, în ele nu aflăm opțiunile politice fundamentale pentru gândirea lockeană (constituționalism, supremația puterii legislative alcătuită din reprezentanți aleși, libertăți civice și toleranță) și reputația finală a operei gânditorului englez, unde acestea apar nu doar afirmate, ci și justificate și întemeiate pe un puternic suport filosofic.

De asemenea, în scopul surprinderii izvoarelor gândirii lockeene, autorul decelează cu minuțiozitate influențele exercitate de gânditori ca Hobbes, Hooker, Grotius și, mai ales, cele produse de contactul direct cu problemele și experiențele politicii britanice (e adevărat însă că filtrate prin mintea lui Shaftesbury). Ca exemplu, dl Blendea recurge la prezentarea a însăși vieții zbuciumate a filosofului, împărțită între preocupări de natură intelectuală, teoretică și cele care au făcut din el un reputat om politic, cu o influență extraordinară și chiar cu însărcinări publice importante în statul englez. „Aluziile manifeste la istoria și instituțiile engleze contemporane eliberează teoria sa politică de caracterul abstract, pur filosofic...”, conchide dl Blendea. Tot acest fapt este și cel care-l separă pe John Locke, atât de reprezentanții școlii dreptului natural, cât și de teoriile juriștilor care se limitau la studiul instituțiilor pozitive.

În această ordine de idei remarcăm stăruința cu care autorul apreciază în mod corect că opera filosofică a lui J. Locke în domeniul politic nu este un simplu manifest politic, menit să susțină direct poziția uneia dintre taberele aflate în conflict sau să confere o aparență de credibilitate unei anumite stări de lucruri, ci, precizează el, deși angajat politic, J. Locke nu este un ideolog de partid, ci el rămâne un filosof, dar un „filosof în cetate” (p. 33). Deși nu a fost un spectator detașat, așa cum îndeobște se crede că ar trebui să fie înțeleptul, totuși J. Locke, care era atașat de cauza revoluției engleze, a reușit să depășească culoarea ei locală, descoperind principiile cu valabilitate universală ale unei politici aplicabile în cadrul oricărui stat modern.

Tot în primul capitol rețin atenția numeroasele nuanțări și amendări aduse de dl Blendea la adresa estimărilor și evaluărilor deja existente în literatura dedicată filosofului englez în legătură cu exegeza celor mai importante lucrări ale sale – *Două tratate despre cârmuire*. Astfel, el precizează că Locke a scris cele două tratate despre cârmuire în scopul respingerii teoriei lui Filmer, nu și a respingerii teoriei lui Hobbes, așa cum greșit se pronunță unii comentatori (ca, de pildă, C. E. Vaughan). Opinia lui este fără echivoc: Thomas Hobbes nu a reprezentat o preocupare a lui J. Locke. Cu argumente judicioase, domnia sa susține că există suficiente dovezi care probează că Locke nu a fost preocupat în vreun fel de Hobbes. „Nu se poate demonstra că atunci când a scris cele două tratate, Locke ar fi avut vreun contact cu Leviathanul sau cu alte lucrări ale lui Hobbes. În corpusul lockean nu s-a găsit nici măcar un singur extras din cărțile lui Hobbes” (p. 45). După cum tot eronată este și ipoteza unora potrivit căreia lucrarea lui Locke ar fi scrisă pentru combaterea lui Hobbes, dar nu direct, ci prin combaterea lui Filmer, acesta din urmă fiind pentru Locke doar ocazia de a-l ataca pe Hobbes, printr-un intermediar.

Ferm convins că întreaga critică i-a fost adresată lui Filmer și deloc lui Hobbes, autorul invocă în lucrarea sa numeroasele argumente utilizate de Locke pentru a arăta netemeinicia susținerilor lui Filmer și soliditatea ideilor avansate de el în replică (vezi, de pildă, puterea politică *versus* puterea absolută; puterea politică *versus* puterea patriarhală; societatea civilă *versus* monarhia absolută; puterea absolută *versus* dreptul de proprietate; puterea politică *versus* putere despotică). Pe bună dreptate, concluzia dlui Blendea este aceea că din confruntarea cu Filmer, considerată ca un act simbolic necesar care a schimbat mentalitatea oamenilor, a rezultat construcția teoretică lockeană centrată pe doctrina limitării puterii politice care include o permanentă preocupare de a preveni abuzul de putere și a elimina arbitrarul din cârmuire și, ca un corolar, necesitatea combaterii exceselor autorității pentru a se preveni despotismul și dictatura (individuală sau de grup). Tocmai prin aceasta Locke este veritabilul părinte fondator al democrației, unul dintre gânditorii care au contribuit la modelarea lumii moderne și postmoderne.

Conform scopului propus în lucrarea sa, de a evidenția contribuția lui Locke la constituirea modernității, dl Sevastian Blendea nu lasă să-i scape aproape nimic din opera acestuia care ar putea să acopere finalitatea dorită. Astfel, el produce numeroase argumente în sprijinul acceptării ca elemente extrem de valoroase pentru modernitate și postmodernitate inițierea și promovarea principiilor

gândirii și practicii politico-juridice: principiul suveranității poporului, principiul supremației legii, principiul toleranței izvorât din postulatul juridic conform căruia ceea ce legea nu reglementează rămâne la latitudinea liberei voințe a individului (ceea ce legea nu interzice este permis). În opinia mea, pe bună dreptate, el observă că acestea sunt forme banale pentru omul de azi, dar, cu siguranță, ele nu s-ar fi impus ca atare în conștiința publică, fără argumentele promovate de gânditorul englez.

Pe acest aliniament tematic, dl Blendea insistă pe ideea că John Locke este primul filosof care teoretizează necesitatea reglementării raționale, ca alternativă la reglementările tradiționale (uneori iraționale și arbitrare, ca rezultat al conjuncției cu viața religioasă). Locke este privit de el ca fiind cel care a văzut că omul modern nu mai voia să trăiască în societate, pe baza unor reguli iraționale și arbitrare, ci a unora raționale, deci conforme rațiunii și ca atare liber consimțite. În acest punct, la prima vedere, s-ar părea că Locke este indecis, nehotărât, chiar dispus la compromis, de vreme ce el vorbește de o dublă legitimitate a reglementărilor ce trebuie să guverneze viața oamenilor în societate: pe de o parte, o legitimitate creștină, care continua mentalitatea tradițională și, pe de altă parte, o legitimitate raționalistă, care exprima noua mentalitate convenabilă vremurilor noi. Acest dualism este interpretat de autorul cărții nu ca o cedare, ca un compromis făcut de Locke, ci ca o tactică impusă de tranziție în planul mentalităților, care făcea ca legile sau regulile să-i apară atât ca expresie a voinței lui Dumnezeu, cât și ca expresie a rațiunii. Ca urmare, arată dl Blendea, pentru Locke este firesc ca regulile să fie și aranjamente raționale liber consimțite, și, în același timp, să fie și porunci divine, deoarece el crede că „rațiunea este vocea lui Dumnezeu în om”.

*Capitolul II*, intitulat *Raționalismul filosofiei politice a lui John Locke*, continuă prezentarea și analiza unor probleme doar amintite în chip fulgurant în capitolul precedent, cu doze de avansate și rămase oarecum în suspensie. Ca atare, el este destinat promovării ideii că, dacă în domeniul filosofiei cunoașterii, Locke este recunoscut a fi unul dintre cei mai de seamă și mai tipici reprezentanți ai empirismului modern, în câmpul filosofiei politice, el s-a dovedit un raționalist. Pentru a-l evidenția în această postură, dl Blendea procedează la o serie de specificații privind raționalismul lui politic. Astfel, el precizează că afirmarea raționalismului gândirii politice lockeene nu înseamnă a susține că Locke ar fi fost de partea rațiunii în lupta istorică dintre rațiune și credință sau că filosoful britanic ar trebui privit ca un gânditor laic care încearcă să înlocuiască religia cu rațiunea. Raționalismul lui Locke nu implică niciun conflict între rațiune și revelație; el a nutrit convingerea că revelația și religia pot fi de ajutor rațiunii în sarcina istorică de a raționaliza lumea, dar și în puterea rațiunii umane de a judeca tot ceea ce ține de credință. De aceea, dimensiunea religioasă a scrierilor lockeene nu afectează raționalismul său politic. Pe urmele lui David Resnick, autorul asertează și el că raționalismul „rămâne cheia înțelegerii filosofiei politice lockeene” (p. 74).

Dl Blendea e de părere că în aria acestei tematici și argumentări se înscriu și considerațiile lui Locke referitoare la contractul social și contractualism. De aceea, după un consistent istoric al contractualismului, întins generos pe 18 pagini, el se oprește la semnificațiile pe care i le dă Locke, surprinzând cu acest prilej elementele de originalitate aduse de acesta, în urma decelării distincțiilor de sens în raport cu alți gânditori contractualiști (R. Hooker, Johannes Althusius, Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, Th. Hobbes, J.-J. Rousseau). Vădind intenția de a disjunge concepția lui Locke de aceea a lui Hobbes, domnia sa aduce în discuție ideea privind scopul instituirii societății civile și cărmuirii. Dacă pentru Hobbes statul creat prin contract este menit să instituie pacea și să protejeze viața, pentru Locke, scopul instituirii societății civile și cărmuirii este conservarea proprietății. E limpede că punctul de vedere lockean limitează mult menirea societății civile și cărmuirii, în raport cu cel hobbesian. Inadvertențe ale gândirii politice a lui Locke constată autorul și cu privire la funcționarea consimțământului majorității, în sensul că Locke face din consimțământul majorității unica alternativă a consimțământului unanim și că el vrea să fundamenteze regula majorității pe legea naturală. Or, aceasta, după cum arată și Vaughan, i-a servit lui Locke pentru a justifica în fapt regula parlamentară engleză. Într-o astfel de abordare, Sevastian Blendea subliniază rolul deosebit al consimțământului indivizilor în constituirea efectivă a societății politice și cărmuirii. Consimțământul este al fiecărui individ care dorește să devină membru al unei societăți politice și nu este nevoie de consimțământul unanim al umanității. Căci consimțământul este cel care îl scoate pe om din starea naturală și îl introduce în societatea civilă sau politică: fie unindu-se cu alții, aflați și ei în stare

naturală, pentru a alcătui o comunitate, fie alăturându-se unei comunități deja alcătuite. Locke face deosebirea între consimțământul unanim, care stă la originea societății, și consimțământul majorității membrilor societății, care stă la originea formei de cărmuire.

După cum se remarcă în lucrare, pentru Locke nu există o ruptură între starea naturală și intrarea în societate, de vreme ce, în concepția lui, puterea legislativă și executivă a societății civile nu reprezintă altceva decât puterea pe care a avut-o fiecare în starea naturală și la care a renunțat odată cu intrarea în societate, încredințându-o acesteia din urmă. Dl Blendea e net în contradictoriu față de unii comentatori (W. Kendall, Leo Strauss, Richard Cox), care susțin că omul la Locke renunță la toate drepturile naturale pentru a crea sau a se alătura societății civile, nepăstrând niciunul dintre aceste drepturi, și precizează că „Pentru Locke, la intrarea în societate omul nu renunță la totalitatea drepturilor sale naturale, păstrându-și pe cele indescriptibile, pe care societatea nu le creează, ci trebuie să le apere, cum ar fi: dreptul la viață, dreptul la libertate, dreptul la proprietate”. Or, arată dl Blendea, această idee îl aduce din nou pe Locke în opoziție cu Hobbes, care susținea că necesitatea de a scăpa cu orice preț din anarhia stării naturale determină indivizii să transfere unui singur om sau unei adunări de oameni totalitatea drepturilor lor. Clarificatoare se dovedește nuanțarea introdusă de autor, și anume: concepția lui Locke cu privire la transferul drepturilor naturale ale oamenilor, odată cu intrarea lor în societate, s-a schimbat cu ideile sale asupra dreptului la toleranță și la rezistență, în sensul că el va abandona mai târziu ideea potrivit căreia indivizii trebuie să renunțe la toate drepturile lor, atunci când constată că susținerea unei astfel de idei nu mai este oportună (când consideră că nu mai este nevoie de vechea concepție privind transferul drepturilor naturale).

În acest sistem de idei, autorul marchează încă o diferență de principiu între Locke și Hobbes, căci dacă la Hobbes contractul se încheie doar între indivizi („persoana” căreia i s-a transferat toate drepturile neluând parte la contract), în cazul lui Locke, suveranul este parte a contractului, fiind format din reprezentanții comunității cărora aceasta le-a încredințat puterea. Cele spuse de Locke se înscriu în registrul bunului simț, pentru că și o eventuală reconsiderare (reconstrucție) a teoriei contractului social, în ceea ce îl privește pe Locke, aceasta nici măcar nu îl atinge, din mai multe considerente pe care dl Blendea le specifică în lucrarea sa. Ba, mai mult decât atât, domnia sa arată că mai aproape de zilele noastre, mulți filosofi politici (mai ales dintre cei recentți, reuniți fie în gruparea „contractualiștilor ipotetici” – A. J. Simmons, fie în cea a „contractualiștilor participării radicale” – J. Rawls) care au folosit ca și Locke, în cadrul teoriilor lor despre autoritate și obligații, noțiunea de consimțământ, îi resping acestuia teoria despre consimțământ. În concluzie, subliniază dl Blendea, în centrul teoriei lockeene a consimțământului stă ideea potrivit căreia la baza autorității politice legitime și a supunerii se află doar liberul consimțământ al oamenilor, dat doar în contract și acord (consens). Prin aceasta, Locke se disociază tranșant de explicațiile clasice teologico-metafizice, care favorizau absolutismul monarhic, oferind o explicație proprie, întemeiată pe rațiune și nu pe tradiție, dogmă sau obicei.

Într-un paragraf distinct, printr-un efort de sinteză reușit, autorul cărții rezumă importanța teoriei lui Locke despre consimțământ și contract social astfel: prin teoria contractului social Locke a izbutit să stimuleze convingerea că scopul vieții comunitare este binele comun și nu satisfacerea voinței arbitrare a unor privilegiați, indiferenți la voința majorității; pe ideea de contract social Locke a fundamentat statul de drept sau supremația legii; teoria contractului social a indus și a argumentat ideea caracterului limitat al autorității; modelul contractului social pledează și în favoarea ideii de egalitate și libertate politică; viziunea contractualistă creează premisele unei permanente accentuări a temei drepturilor omului; teoria contractului social deschide pentru prima dată posibilitatea unei soluționări raționale a problemei opoziției sau rezistenței individului față de autoritatea politică (Recunoașterea explicită a dreptului la rezistență); teoria contractului social deschide posibilitatea schimbării politice, privită ca justificată și normală, realizată de membri societății, prin prisma intereselor lor (Recunoașterea implicită a posibilității schimbării politice).

Aceste achiziții lockeene sunt evidențiate cu pregnanță tocmai pentru a întări ideea că ele sunt perfect valabile și pentru nevoile, aspirațiile și capacitățile omului de azi, că Locke, în mod justificat, își merită renumele de „părinte spiritual” al liberalismului.

În finalul capitolului II, autorul analizează o problemă ce ține în chip esențial de condiția umană și posibilitatea realizării ei: *așezarea existenței umane pe reguli raționale, liber consimțite*, după cum îi spune domnia sa. În această arie ideatică, el precizează că a vorbi despre reguli și legi în condițiile epocii moderne nu reprezintă o noutate, însă meritul incontestabil al lui Locke este acela că el vorbește despre un alt tip de reguli și de legi, care sunt raționale și, ca atare, liber consimțite, deci ca o condiție primă de realizare a condiției umane (ca oameni) și, în plan mai larg, a instituirii civilizației bazate pe reguli. O astfel de viziune este evaluată de dl Blendea, pe bună dreptate, ca „un progres extrem de semnificativ” în momentul istoric în care a trăit Locke și chiar mult timp după aceea ecurile stârnite ajungând până la noi.

*Capitolul III*, având titlul *John Locke – continuator al tradiției jusnaturaliste în gândirea politică*, debutează cu precizări terminologice referitoare la drept (drept obiectiv – drept subiectiv, drept natural, drept pozitiv), necesare, în opinia mea, în măsura în care oferă garanție desfășurării unui discurs riguros, fără ambiguități și echivocuri. Or, autorul tocmai acest lucru îl urmărește atunci când distinge sensurile conceptului de drept natural (în sens filosofic, în sens larg de conduită umană care derivă din natura lucrurilor, în sensul tehnic al școlilor dreptului natural), cu scopul mărturisit de a dezvălui esența doctrinei dreptului natural, semnificațiile căpătate de ea de-a lungul evoluției conceptului de drept.

Înainte de antamarea propriu-zisă a jusnaturalismului gândirii politice lockeene, se impune, atrage atenția autorul cărții, o distincție între teoriile lui Hobbes și Locke, pe de o parte, și ale celorlalți filosofi ai dreptului natural, pe de altă parte, tocmai pentru a scoate în relief originalitatea teoriei lockeene despre originea și limitele puterii politice, despre obligația politică și împrejurările unei rezistențe justificate.

În această ordine de idei, întreg capitolul este străbătut de considerațiile pertinente și competente ale autorului lucrării asupra modului cum sunt abordate legea naturală și starea naturală în cadrul operei politico-juridice lockeene, subliniind deseori că chiar Locke le socotește, în cele două tratate despre cărmuire, drept concepte centrale. În legătură cu conceptul lockean de stare naturală, autorul, în pofida unui oarecare progres înregistrat în discuțiile ce au avut loc pe acest subiect, încearcă să evite erorile și abordările superficiale pe care le acuză că ascund esența și virtuțile conceptului cu care gânditorul englez a operat. „Mare parte din aceste greșeli provin din identificarea conceptului lockean și a celui hobbesian de stare naturală și din neînțelegerea afirmațiilor lui Locke referitoare la condițiile în care se află oamenii în starea naturală” (p. 182), precizează el. De aceea, dl Blendea insistă asupra ideilor atât convergente, cât și a celor divergente existente în concepțiile celor doi mari gânditori englezi: Hobbes și Locke, mai ales în ceea ce privește starea naturală, legea naturală, contractul social. Un astfel de demers îi prilejuiește încercarea unei clarificări conceptuale referitoare la starea naturală: „starea naturală este relația care există între oameni în virtutea naturii lor umane, făcându-se abstracție de toate relațiile din societatea civilă. În acest sens starea naturală va exista întotdeauna, deoarece toți oamenii, înainte de a fi cetățenii unui stat, sunt mai întâi oameni” (p. 186). Este ușor de observat, arată autorul, că pentru Locke starea naturală nu este una de anarhie și de dezordine absolută (ca la Hobbes), pentru că numai acolo unde nu sunt legi, poporul devine „o mulțime confuză, fără ordine și fără legătură”.

În ceea ce privește durata existenței oamenilor în starea naturală, Locke crede că această stare se menține până la formarea societății politice comune. Oamenii rămân în starea naturală până în momentul în care, prin propriul lor consimțământ, devin membrii unei societăți politice. „Ceea ce ni se pare deosebit de important – reține autorul – este ideea că starea naturală nu ia sfârșit odată cu constituirea diferitelor societăți. Este evident faptul că depășirea stării naturale nu se realizează prin înființarea unui stat universal care să cuprindă în sine toată spița omenească. Acest scenariu utopic ar fi incompatibil cu empirismul lockean” – conchide el (p. 186). Ba mai mult, subliniază el, „Locke insistă asupra faptului că nu orice contract pune capăt stării apolitice. Oamenii pot face promisiuni și contracte între ei, pot să își transfere drepturi și să își asume obligații, fără ca prin aceasta să pună capăt stării naturale” (p. 186). Prin această subliniere, dl Blendea acreditează ideea că la J. Locke starea naturală nu este similară cu starea de război à la Hobbes (dușmănie, rea voință, violență, distrugere reciprocă), ci mai degrabă opusul acesteia: stare de pace, bunăvoință, ajutor reciproc, protecție.

În raport cu interpretările care circulă în legătură cu starea naturală, autorul arată că Locke a realizat ceea ce s-ar putea numi o caracterizare mixtă a stării naturale, ceea ce are ca urmare un mod de descriere a acesteia care nu este nici inconsistent și nici confuz, așa cum îndeobște este prezentat de unii comentatori ai operei lockeene (John James Jenkins, David C. Snyder, Crawford Brough Macpherson, Richard Ashcraft).

Analizând legătura dintre starea naturală și legea naturală, așa cum apare ea la J. Locke, dl Blendea arată că acest aspect este modern și pentru faptul că a intuit principiul conform căruia „unde nu există lege, nu există libertate” și cum starea naturală este una de libertate, trebuie ca ea să fie definită și de existența legii, care în opinia lui Locke este „legea naturală”. Legea naturală este rațiunea care îi învață pe oameni că, fiind egali și independenți, niciunul nu ar trebui să pricinuiască rău altuia, vieții, sănătății, libertății și posesiunilor sale. În acest fel, legea naturală este cea care asigură oamenilor cele patru drepturi fundamentale anterioare oricărei societăți civile: dreptul la viață, libertate, sănătate și proprietate. Prin aceste considerații, autorul lucrării a reușit să configureze condiția morală a omului în starea naturală, așa cum este privită de Locke.

Din cele de mai sus rezultă că dl Blendea are dreptate atunci când constată că în paginile dedicate legii naturale transpare cel mai bine raționalismul lui Locke. Acesta este motivul pentru care el consideră că legea naturală este prezentă în aproape toate lucrările lui Locke, iar în cele două tratate despre cărmuire ea ocupă o poziție fundamentală. Aici, autorul se situează în contradicție cu unul dintre cei mai cunoscuți comentatori ai operei lui Locke, Peter Laslett, pentru care în „*Eseu* nu este loc pentru legea naturală”. Or, el nu numai că sesizează greșeala lui Laslett, dar îi indică acestuia și cauza acestei greșeli, și anume, ignorarea de către acesta a faptului că în *Eseu* există trei referiri importante la legea naturală. Dl Blendea analizează aceste referiri, care, pe drept cuvânt, îl îndreptățesc să nu fie de acord cu concluzia lui Laslett, cu toate că el recunoaște că în *Eseu* nu este menționată legea naturală, dar ceea ce nu a observat Laslett este că „legea divină include atât legea pozitivă divină, cât și legea naturală...” (p. 195). Se pare, continuă domnia sa, că Laslett a uitat faptul că pentru Locke legea naturală nu este independentă de cunoașterea existenței lui Dumnezeu.

Pentru a-și susține afirmațiile, dl Blendea consideră oportun să inițieze un demers în care să evidențieze că ideea de lege naturală era curentă în epocă, constituind un loc comun al gândirii teoretice a secolului al XVII-lea, și că, în atare circumstanțe, nu vede de ce Locke nu ar fi dat nicăieri o argumentare convingătoare în favoarea existenței legii naturale și nicio elucidare a conținutului acestei legi, așa cum i se reține de către unii comentatori, printre care se află și Laslett. Precizarea în acest sens a dlui Blendea este concludentă: „Locke păstrează multe din trăsăturile generale ale tradiției legii naturale. Nu putem spune că Locke «doar a recapitulat teoriile stabilite, fără a fi adus o contribuție la tradiția privind legea naturală». Dimpotrivă, el a adus o contribuție majoră la această tradiție” (p. 195–196). Meritul lucrării dlui Blendea este de a fi arătat în ce constă această contribuție a lui Locke și în felul acesta de a fi avansat ipoteze de lucru ce pot fi luate în seamă oricând, atunci când este valorificată opera marelui gânditor englez.

Dar, atrage el atenția, problema cea mai dificilă pe care o ridică existența legii naturale este aceea a modului în care reușim să o cunoaștem. Cunoașterea legii naturale este dată, spune Locke, de „lumina naturală”, adică prin folosirea facultăților cu care omul este înzestrat de natură. Dumnezeu, care e decretat de Locke ca legea naturală, a dat oamenilor și facultatea de a o cunoaște. De remarcat o oarecare ambiguitate, arată dl Blendea, întrucât în unele dintre scrierile sale (ca, de pildă, *Eseuri asupra legii naturale*), Locke își dă pe față empirismul, privilegiind experiența sensibilă, ca sursă veritabilă a cunoașterii legii naturale, el neincluzând rațiunea printre sursele cunoașterii legii naturale, în timp ce în altele (cum ar fi, de pildă, *Cel de-al doilea tratat despre cărmuire*), într-o manieră tipic raționalistă, el insistă asupra faptului că legea naturală este „promulgată” sau adusă la cunoștință „doar de rațiune”. Când afirmă că „Ne naștem raționali” și că „Legea naturală este clară și pe înțelesul tuturor creaturilor raționale”, John Locke are în vedere în mod cert rolul rațiunii în cunoașterea legii naturale. „Concluzia pe care trebuie să o desprindem din analiza modului în care a fost abordată problema cunoașterii legii naturale în cel de-al doilea tratat despre cărmuire este că există posibilitatea ca omul să ajungă la cunoașterea legii naturale prin intermediul rațiunii, idee ce caracterizează toate teoriile dreptului natural” (p. 201), conchide pe bună dreptate dl Blendea în lucrare. Așadar, dacă mi

se permite și mie o opinie: deși existența legii naturale este pentru Locke un fapt dat tuturor prin experiență, un fapt universal observabil datorită evidenței sale și poate fi demonstrată plecând de la principiile și consecințele sale, totuși, ea poate fi descoperită numai printr-o reflecție rațională.

Considerații interesante găsim în lucrare și în legătură cu problema proprietății pe care dl Blendea o califică drept o chestiune crucială în economia teoriei politice lockeene, pe motiv că acest concept de proprietate este folosit de gânditorul englez pentru justificarea trecerii de la starea naturală la societatea politică (civilă). În modul cum concepe Locke funcția proprietății, autorul se întâlnește cu Laslett, care afirmă că puțini sunt gânditorii care au folosit și analizat conceptul de proprietate ca scopul principal și important urmărit de oamenii care se unesc în comunități și care se supun ei înșiși unei cărmuiri ce asigură conservarea proprietății. Dl Blendea face mențiunea, necesară în opinia mea, că la filosoful englez abordarea proprietății este strâns legată de concepția lui cu privire la legea naturală. Argumentele lui Locke despre proprietate sunt strâns legate de „credința sa în preceptele legii naturale”. Într-o astfel de perspectivă, el analizează modul în care Locke explică cum ia naștere proprietatea privată asupra bunurilor ca despre o lege naturală (sau a rațiunii) valabilă și la începuturile omenirii, dar și astăzi. De altfel, dreptul de proprietate este pentru Locke un drept natural. La originea dreptului de proprietate privată asupra bunurilor comune ale naturii stă munca. Munca nu este numai baza existenței umane, ci și o datorie instituită divin. Munca adaugă valoare lucrului, sporindu-i astfel valoarea inițială. Prin aceste idei, cu ajutorul cărora el explică natura și rolul muncii, Locke poate fi considerat, în opinia autorului, un precursor al teoriei valorii-muncă, susținută mai apoi de compatrioții săi din secolele 18–19 – economiștii clasici englezi –, conform căreia numai munca este aceea care conferă valoare bunurilor. Odată cu Locke, munca dobândește o vizibilitate de prim ordin, fiind considerată activitate rațională, creatoare de valoare, acea mișcare imanentă lumii oamenilor care face direct posibilă ordinea vieții lor.

Capitolul III se încheie cu un paragraf în perimetrul căruia este prezentat modul în care sunt abordate libertatea și egalitatea în cadrul sistemului de gândire lockean. În debutul paragrafului, dl Blendea reliefează faptul că în concepția lui Locke starea „în care se află oamenii în mod natural” este *o stare de perfectă libertate* de a-și hotărî acțiunile și de a dispune de persoana și de averea lor așa cum găsesc ei de cuviință, în limitele legii naturale și *o stare de egalitate* în care toată puterea și jurisdicția sunt reciproce, niciunul neavând mai mult decât altul.

Libertatea de care vorbește Locke însă nu trebuie înțeleasă, ne previne autorul, ca o libertate absolută, în sensul că fiecare poate face orice (de a trăi cum îi place și de a nu fi îngrădit de nicio lege), ci, dimpotrivă, pentru Locke a fi liber nu înseamnă a fi liber de constrângeri. De aici el trage concluzia că Locke era conștient de „paradoxul libertății”, adică de faptul că menținerea libertății depinde de anumite constrângeri impuse de o regulă sau lege. Pentru libertatea naturală, această regulă este o regulă naturală, iar pentru libertatea civilă este una bazată pe convenții. Un alt aspect important, sesizat pertinent de dl Blendea, este și acela că Locke plasează libertatea printre componentele proprietății, aceasta din urmă incluzând deopotrivă „viața, libertatea și averea”. Dar, arată domnia sa, Locke este inconsecvent, deoarece găsim situații în care cele trei sunt disociate, ca atunci când vorbește de autoconservare sau despre puterea pe care un om o poate avea asupra altui om și care nu poate fi extinsă asupra vieții și proprietății celui din urmă. Or, aceasta ar însemna că nici libertatea, nici viața nu țin totuși de proprietate, fiind distincte de aceasta. Din raportarea libertății la proprietate, decurge ideea lockeană că proprietatea este garantul libertății.

În ceea ce privește egalitatea la Locke, aceasta derivă, argumentează autorul cărții, din ideea dreptului egal al fiecăruia la libertate naturală. Desigur, nuanțele nu lipsesc nici aici, dl Blendea arătând că atunci când Locke afirmă că toți oamenii sunt egali de la natură, el nu are în vedere toate felurile de egalitate; el are în vedere egalitatea politică, juridică și de posibilități și nicidecum o egalitate completă. Mai mult chiar, egalitatea este doar de drept, nu neapărat și de fapt. De pildă, egalitatea economică este în fapt doar o egalitate de posibilități sau șanse și nu o egalitate a averilor sau a proprietăților. Cât de actuale sunt aceste idei nu mai trebuie demonstrat; ele pot fi acceptate cu ușurință în evidența lor intrinsecă!

Constantin Stroe

**Paul Evdokimov, *Viața spirituală în cetate*, traducere de Măriuca și Adrian Alexandrescu, Editura Nemira, București, 2010, 240 p.**

*Viața spirituală în cetate* reprezintă o colecție de 11 studii publicate de Paul Evdokimov și strânse postum de către fiul acestuia, Michel Evdokimov. Traducerea de față apare la doi ani după publicarea în franceză, sub teacul prestigioasei Éditions du Cerf din Paris (2008). Ar fi fost de dorit ca fiecărui studiu reluat în culegerea de față să-i fie indicate detaliile primei publicări. Acest lucru era cu atât mai necesar cu cât, după cum Michel Evdokimov spune în prefață, articolele publicate aici „sunt reprezentative pentru marile teme tratate de el”. În felul acesta, cititorului i s-ar fi îngăduit accesul nu doar la conținutul acestor teme, ci și la modul în care acestea s-au născut din mintea și viețuirea autorului. Pe lângă relevanță, motivul publicării stă și în faptul că în afara celor 12 cărți, Evdokimov a mai publicat „și o mulțime de articole în reviste ale căror numere sunt acum de negăsit” (p. 7).

Titlul cărții este provocator și, așa cum voi arăta, foarte inspirat. Traducătorii români au optat să transpună originalul „la ville” nu prin „oraș”, cum ar fi fost accesibil în mod imediat și în sens restrâns, ci prin „cetate”. Acest lucru nu este lipsit de însemnătate. Studiile cuprinse în această culegere vorbesc despre omul din lume, iar termenul „oraș” ar fi exclus alte forme de conviețuire, bunăoară satul. Însă „cetate” mai cuprinde un sens pe care percepția comună îl asociază ideii de profan, lumesc. Astfel, cuplului cetate–profan i se asociază interior–religios. Primul cuplu denumește domeniul public, în vreme ce al doilea, domeniul privat. În domeniul public, omul există ca cetățean, în vreme ce în domeniul privat același om poate exista drept credincios. Folosind terminologia curentă, titlul ar putea fi reformulat într-un sens explicativ după cum urmează: „Trăirea interioară a spiritualului în domeniul public”; „Viața credinciosului în statutul de cetățean”. Dacă acest lucru nu este greșit și aruncă o lumină asupra intențiilor lui Evdokimov, totuși titlul nu pare să sugereze concluzia cărții din simplul motiv că, din punct de vedere teologic, este dificil să se admită vreo distincție categorică dintre spațiu public și spațiu privat, dintre credincios și cetățean. Din această perspectivă holistă, trăirea și exprimarea sentimentului religios sub nicio formă nu poate fi blocată la spațiul privat pentru ca ceea ce rămâne în afara perimetrului intim să fie neutru față de orice manifestare a religiosului. Acesta este nucleul care transpare din lectura celor 11 studii, într-un mod care este argumentat din tot atâtea puncte de vedere. Înainte de a trece la prezentarea modului în care această idee-centrală a cărții este argumentată, trebuie spus că dacă suntem încredințați convingător că vocația omului credincios nu suportă limite, necesitând o exprimare universală, rămâne în schimb nedezbătută cealaltă mare temă a acestei abordări: distincția dintre Dumnezeu și Cezar. Altfel spus, dacă din paginile cărții se înțelege cuprinderea statutului de cetățean în cel de credincios din punct de vedere al exprimării, rămâne nereșolvat principiul separației dintre Dumnezeu și Cezar. Vocația de credincios a omului se împlinește fără limite, însă în același timp se cere separată de cea de cetățean. Aici este problema spinoasă: îmbinarea perspectivei holiste specifică teologiei cu cealaltă perspectivă, a separației, care se poate spune că a fost cel dintâi stimul al secularizării asumate de gândirea politică. Desigur că această afirmație nu poate fi socotită un reproș, de vreme ce nu autorul a intenționat cartea de față, aceasta fiind rodul unei selecții și a unei adunări postume. Putem însă intui că modul de îmbinare a celor două perspective subzistă în afirmația că cetatea oglindește interiorul spiritual al fiecărui om, așa încât dreptatea, pacea socială, progresul (valori centrale ale cetății) nu trebuie atinse decât plecând de la îmbunătățirea sinelui propriu și nu așa cum au crezut mulți gânditori materialişti (îndeosebi cei grupați în jurul abordării marxiste). Atunci când măsurile sunt exclusiv exterioare și nu izvorăsc din voința de îmbunătățire spirituală, acestea nu pot fi altcumva decât precumpănitor represive. Schimbarea societății are ca temei îmbunătățirea spirituală a fiecăruia dintre noi. Un indiciu care permite această presupunere este dat de citarea Sf. Serafim de Sarov, care la întrebarea unui ucenic despre tipul de viață pe care ar trebui să-l aleagă – contemplativ, adică spiritual, sau activ, specific cetății – acesta îi răspunde: „Află pacea înlăuntrul tău, și o mulțime de oameni își vor afla mântuirea în preajma ta” (p. 157). Dacă admitem că cetatea denumește spațiul public (în care acesta nu este văzut prin negație la cel privat, adică ca „născocire” a unui mod de a restrânge exprimarea trăirii religioase a omului și, indirect, divizare a omului între credincios și cetățean), atunci aceasta comportă un sens interior sau spiritual.



Revenind la cartea în discuție, dacă alegerea articolelor de către îngrijitorul ediției poate fi inspirată, nu la fel se poate spune despre modul de așezare, așa încât curgerea lecturii să întărească mesajul din titlu pe care tocmai l-am subliniat. Deși Michel Evdokimov afirmă că „*acest parcurs, așa cum îl propunem, pornește de la viziunea persoanei umane*” (p. 8), studiul despre „taina persoanei umane” nu inaugurează cartea, așa cum s-ar fi convenit. În orice caz, din punctul meu de vedere, „viața spirituală în cetate” trebuie înțeleasă ca plecând de la trei mari întrebări: *Cine* viețuiește în cetate? *Cum?* și *De ce?* În jurul acestor întrebări trebuie grupate cele 11 studii pentru ca mesajul să fie înțeles așa cum se cuvine. Aceasta ar fi cheia de lectură pe temeiul căreia am afirmat ideea centrală a cărții, precum și explicitarea titlului.

Referitor la întrebarea *cine?*, dacă am răspunde cu „omul”, aceasta este o noțiune vagă și tocmai pentru că e astfel autorul pare să o evite. Corect este să spunem că *persoana* viețuiește în cetate. Înainte de a fi cetățean, viețuitorul cetății este persoană. Acest lucru este tratat în studiul „Taina persoanei umane”, probabil cel mai important al cărții. Urmând aprecierii lui Michel Evdokimov din „Prefață”, persoana este înțeleasă din punctul de vedere al maturizării (studiile despre „Scriptura în evlavie ortodoxă” și „Adorarea liturgică în Biserica răsăriteană”) și al estompării acesteia (vezi studiul despre „Arta modernă sau lepădarea de sofia”), „*pentru a ajunge într-un sfârșit la lucrurile ultime*” (fără să exemplifice, probabil că are în vedere aici studiul despre „Dimensiunea eshatologică a unității”). Întrebarea cine viețuiește în cetate nu a ocolit pe nimeni. Thomas Hobbes, de pildă, care a urmărit să rezolve aprigele conflicte religioase din vremea sa a introdus separația netă dintre sfera sacră și cea profană, dintre interior și exterior, dintre public și privat (chiar dacă nu pe toate la fel de explicit, acestea sunt temele care au inspirat mai târziu gândirea politică). Astfel s-a născut individul, o entitate pur biologică care nu e nici cetățean și nici măcar credincios. Evdokimov, în tradiția creștinismului răsăritean pe care o comunică în sens apologetic celui occidental, care a produs distincțiile de mai sus, afirmă că persoana este cea care viețuiește. Această persoană are câteva date fundamentale: „*este după chipul lui Dumnezeu*”, iar ceea ce are esențial acest chip este „*întâietatea spiritualului, setea de Infinit și de Absolut*” (p. 107). Locul chipului este „*inima*”, adică „*principiul metafizic al ființei umane*” (*ibid.*), „*centru al totalității sale*” (p. 108). Dorințele, numite și „*obiectele iubirii sale*”, definesc conținutul inimii care alcătuiește omul (p. 109). Așadar, nu pare să fie vorba aici despre minte, care organizează socialul sau care „*alege rațional*”, ci despre inimă care dorește și, în ultimă instanță, voiește. Cetatea nu rezultă din alegeri sau organizări, ci din dorințele care antrenează voința. Pentru cunoașterea creștină a omului, Evdokimov socotește crucială doctrina de la Sinodul Calcedon. Dacă după Niceea (sec. IV), dar înainte de Calcedon (sec. V), omul era gândit conform Sf. Treimi, adică prin distincția dintre persoană (ceea ce particularizează) și natură (ceea ce e comun tuturor), după Calcedon acesta este gândit și hristologic, adică cu ajutorul distincției dintre persoană și ipostas. Comentând afirmația hristologică a sinodalilor de la Calcedon („*Cele două firi sunt unite într-o singură persoană și ipostas al Fiului*”), Paul Evdokimov spune că „*Întreaga taină a persoanei ca ipostas se află în acest act al transcendenței de sine către Dumnezeu*” (p. 112). Astfel, dacă persoana este „*conștiința de sine*”, ființa naturală, ipostasul este „*plenitudinea persoanei*”, respectiv „*ființa hristică*”, omul care este „*după chipul lui Hristos*” (p. 113). Așadar, taina persoanei constă în îndumnezeire, adică „*devenirea ca ipostas*” (p. 114).

Cu privire la întrebarea „*Cum* viețuiește omul în cetate?”, sunt angajate patru abordări, aferente studiilor: „*Monahismul launtric*”; „*Harul tainei nunții, potrivit tradiției ortodoxe*”; „*Preoția împăratească, stare harismatică a creștinului*” și „*Iubirea nebună a lui Dumnezeu*”. Primele trei arată felul în care, viețuind spiritual în cetate, omul căsătorit poate fi deopotrivă monah și preot. Aceste două calități din urmă trebuie explicitate. Evdokimov consemnează două raportări tradiționale ale creștinului față de societate. Prima este monastică: constă în „*separarea completă de societate*” (p. 19) și s-a impus ca înlocuitor al muceniciei de îndată ce Biserica a intrat în etapa coexistenței pașnice cu statul (p. 17). Coexistența pașnică sub forma „*Imperiului creștin*” a însemnat ambiguitate, amestec de „*lumină și întuneric, Dumnezeu și Cezar, ispite ale diavolului și răspunsuri ale lui Hristos*” (p. 32). Dar monahismul ca fugă de lume este o soluție limitată, căci nu oricine este capabil să o asume. A doua soluție istorică constă în „*creștinarea lumii fără a o părăsi*”, cu scopul de a construi „*cetatea creștină*”. Forma concretă a acestei alternative a fost cea a teocrațiilor. Faptul că au eșuat „*demonstrează că Evanghelia nu poate fi niciodată impusă de sus, harul său nu poate fi prescris ca o*

lege” (p. 20). În fața acestor două tradiții, Evdokimov întrevide o a treia, care „ar trebui să și le însușească pe primele două, interiorizându-le, ceea ce înseamnă să-și însușească principiile dincolo de formele lor precise”. Modul concret al acestei terțe căi presupune „o slujire foarte specială, aceea de a fi semn, referință către Celălalt” (ibid.) Cea de-a treia soluție, pe care Evdokimov o discută pornind de la cuvintele Mântuitorului („Voi nu sunteți din lumea aceasta, sunteți în lume”), este discutată pe trei planuri: monahismul lăuntric, viața conjugală și preoția împărătească. Acestea sunt cele trei fețe ale „slujirii speciale” prin care credinciosul trebuie să se raporteze față de cetate. În ceea ce privește monahismul, trebuie făcută diferența dintre monahismul ca instituție și monahismul „ca stare lăuntrică care este vocație universală”, conform căruia „orice mirean este monah al monahismului lăuntric” (p. 24). Dacă Taina Sf. Botez reprezintă premisa transformării omului de la persoană (ființă naturală, omul cel vechi) la ipostas (ființă teandrică, omul cel nou), Taina Sf. Mirungeri „înălță pe cel botezat la vrednicia preoției universale a mirenilor. Este o consacrare totală” (p. 23). Astfel, „cel botezat devine o ființă deplin harismatică, pecetluită de Duhul” (p. 24). Se poate observa că Evdokimov nu trasează o distincție fermă între monahismul lăuntric și preoția universală a credincioșilor. La fel ca și în cazul monahismului, autorul distinge între „preoția universală a credincioșilor” și „preoția sacramentală a clerului”. Prima urmează tradiția lui Melchisedec, fiind „în afara oricărei alegeri sau delegări strict omenești” (p. 138), adică universală, iar a doua urmează tradiției Mântuitorului prin care i-a ales în mod special, fiind o preoție funcțională sau specială (p. 139). Primeia îi este consacrat orice om Botezat și uns cu Mir, în vreme ce celei de-a doua îi sunt consacrați doar cei Hirotoniți. Destinul cuvântului laic este ilustrativ. Dacă în Scriptură „laic” este un termen folosit în orice context, în secolul I se aplică tuturor oamenilor, apoi se face distincția dintre laic și cleric, pentru ca din secolul V să se consacre definiția clericului care se ocupă de „cele ale lui Dumnezeu”, iar a laicului care ține „de cele ale lumii” (pp. 141–142). Odată cu decăderea împăratului creștin și a monahului, „cei doi poli care salvează demnitatea harismatică a laicilor” (p. 143), laic a ajuns să însemne profan, astfel încât definiția acestuia nu s-a făcut prin apartenență la Biserică, ci prin excludere. Acesta este sensul „profanării sacralului”, adică a reducerii sacralului la un spațiu bine delimitat, ulterior privatizat. În fața acestei situații, Evdokimov reamintește că laicii „nu pot acorda tainele care sunt mijlocitoarele harului, dar au ca domeniu viața harului” (p. 153). Cu alte cuvinte, prin sfințenia vieții lor, ei participă la preoția universală ca întreitii slujire: conducătoare („arată cum este existența”), învățătoarească („arată ce este existența”) și sfințitoare (pp. 154–155). Pe acest temei, autorul propune o definiție a laicului: „Să devii, prin întreaga ta ființă, în toată existența ta, o astfel de teologie vie, teofanică, loc strălucitor al prezenței, al Parusiei lui Dumnezeu” (p. 155).

În sfârșit, la întrebarea „De ce viețuiește omul în societate”, răspunsul este: pentru a se mântui. Chestiunea mântuirii este discutată în două studii dedicate eshatologiei care „aruncă o lumină asupra destinului uman” (p. 67). Nu e puțin lucru a conștientiza că omul se află în cetate pentru a se mântui. Doar această lume pe care cei mai mulți oameni o consumă în cetate, iar cei foarte puțini în afara ei, este spațiul și timpul mântuirii. Evdokimov, adresându-se unui public occidental, amintește că pentru tradiția răsăriteană „mântuirea nu are nimic juridic, nu este o sentință de tribunal”, ci înseamnă „restabilirea echilibrului vital, vindecare” (p. 63). Mântuirea ca vindecare pare, dintr-un anumit punct de vedere, un mod de a evita două abordări extreme: cea strict juridică despre care a vorbit și apocatastaza, conform căreia toți se vor mântui. Acest mod de a vedea mântuirea pleacă de la o altă distincție fundamentală, aceea dinre „liberul arbitru al opțiunii”, conform Faptelor Apostolilor (16, 14), și „liberul arbitru al faptelor”. Ceea ce harul mântuiește este prima libertate, aceea prin care omul alege să-L urmeze pe Hristos și nu faptele (p. 67).

Aceste studii reușesc să contureze o înțelegere creștină asupra vieții în cetate și, în genere, asupra viețuirii în lume. Dacă Botezul transformă omul cel vechi în cel nou, iar Mirungerea rupe orice separație dintre dedicarea față de Dumnezeu și cea față de stat, dintre calitatea de credincios și cea de cetățean sau dintre spațiul privat și cel public, în mod paradoxal, omul trebuie să nu confunde planul lui Dumnezeu cu cel al Cezarului. Acest lucru nu poate fi realizat decât prin faptul că omul reprezintă „viața harului”, o viață întru sfințenie având puterea de a transfigura nu doar lumea și toate societățile care sunt cuprinse în aceasta, ci cosmosul întreg.

Nicolae Drăgușin