

Familia în lumina sociologiei creștine

Ilie Bădescu

Universitatea București

Acest articol se constituie ca o aplicație a metodologiei sociologiei spiritualiste creștine la studiul istoric și prezent al familiei. Comunitate morală prin excelență, remarcată ca atare de toate teoriile sociologice clasice preocupate de ordinea morală a lumii, condamnată la dizolvare de teoriile moderne și postmoderne, familia e reabilitată în plan social, printr-un exercițiu de sociologie, datorită credinței.

Familia văzută cu ochii credinței. Triumful noologiei creștine

În lumina teoriilor mai vechi și mai noi asupra familiei, ceea ce vedem la familia de azi este o tragică degradare. Să examinăm chestiunea în lumina oricât de nesigură a unor asemenea teorii ca să vedem cum stau lucrurile.

Inițiem acest demers sub semnul a ceea ce noua sociologie americană încadrează în curentul „sociologiei prin ochii credinței”. Vom avea ocazia să aducem sub ochii minții peisajul degradat al *familiei* ca parte cernită a ordinii spirituale degradate a lumii noastre. Aceasta este formula tradusă a exigenței creștine în sociologie, exigență care ne spune că, în analizele de acest tip, semnificative și de prim rang nu sunt nici lumea, nici trupul și cele trupesti, ci spiritul, organizarea spirituală a lumii și a vieții. A clădi o viziune sociologică pe fundații de credință înseamnă a conduce actul cunoașterii până la fundamentul spiritual, dumnezeiesc al vieții și deci al fenomenului de cunoscut. Înainte de a pune reflectorul minții noastre pe

edificiul creștin al familiei, să examinăm schema sa imperfectă în lumina unor teorii celebre. După cum se poate observa, nu clasăm teoriile la capitolul știință seculară, ci la capitolul grilelor prin care omul de știință, înzestrat cu darul cunoașterilor specializate, „citește” modelul *revelat* de Dumnezeu pentru ceea ce Creatorul a voit și voiește să fie și să devină familia. Tipurile familiale dezvăluite de către marile teorii se află deci într-o relație de cosubstanță cu cel adevărat, adică acela prin care putem avea acces la „noologia familiei”, la organizarea ei divină, așa cum a fost ea zidită de Dumnezeu. Reținem, iată, un prim adevăr, și anume acela că *familia* se situează între rânduierile creaționale, adică între *organizațiile supranaturale*; ea a fost creată chiar de Dumnezeu în clipa Genezei; nu este o „creație naturală”, o zidire strict omenească și nici un rod al întâmplării, cum spune Engels în strania lui cercetare dedicată originii familiei, direct și strict din cele naturale, cele date prin natură și în chip natural fără nici o legătură cu vreun element supranatural. Dar să examinăm câteva „lecturi” savante ale familiei create de Dumnezeu, ale Sfintei

Familii, *Sagrada familia*, cum a titrat Gaudi marele său monument arhitectonic dedicat tâlcuirii în piatră a acestei minunate „opere” a lui Dumnezeu, căci lucrare divină este, în adevăr, familia.

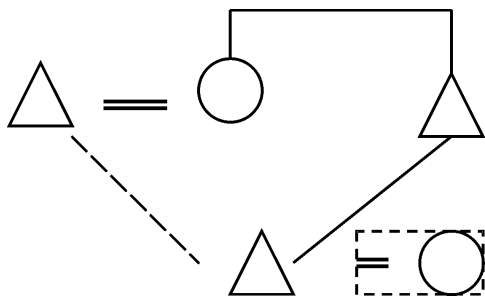
Într-o cercetare celebră, care aparține lui C.L. Strauss și deci structuralismului, familia este produsul unuia dintre cele trei circuite ale *schimbului* pe care se zidește toată schelăria socială. În viziunea lui, societatea este produsul a trei *piețe* mari: una care încadrează schimbul de mărfuri și își fixează prototipul în bani, alta care încadrează schimbul de cuvinte de unde a rezultat multitudinea limbilor și a treia care încadrează schimbul de femei și își fixează zidăria în structurile de rudenie și, culminativ, în familie. Această a treia rețea de schimburi corespunde, în viziunea lui, *schimbului matrimonial* și ne spune că „un bărbat are acces la o femeie numai prin schimb, adică dacă și el cedează o femeie, ca frate ori ca tată. Prin urmare, bărbatul este depozitarul acestei bogății extraordinare create de Dumnezeu pentru om, pentru bărbat anume: *femeia-soție* și *femeia-fică*, iar ca rezultat al schimbului matrimonial se afirmă în chip minunat femeia-soție și femeia-mamă”.

Degradarea acestor patru depozite este răspunderea bărbatului, el trebuie să evite riscul de a deveni un tată-tiran sau, la polul opus, un tată risipitor, neglijent până la nesimțire, de a pretinde „drept” de „proprietate” asupra soției lui, așa cum se schițează în celebra instituție a dreptului roman, *pater familias* și, în fine, în calitate de fiu, el trebuie să alunge de la sine primejdia de a deveni fiu risipitor ori de a-și pierde de-a dreptul *sentimentele filiale*.

Vom observa, în fine, că, în calitate de frate al surorii sale, bărbatul este răspunzător și pentru starea afectivă a fiului surorii, deci a nepotului, adică are răspunderi

ca *unchi după mamă*. În viziunea lui C.L. Strauss, *relația avunculară* dintre fratele mamei, unchiul matern, și fiul surorii sale este mai importantă decât toate. De ea depinde echilibrul social. Prin urmare, „atomul elementar” de rudenie, din care se compune shelăria socială, este, iată, acest *tetraedru*: *soț, soție, copil și unchiul matern* (fratele soției, adică al mamei copilului).

Iată schema :



În familia moldovenească, oricărui bărbat trecut de vârsta căsătoriei i se spune *unchesș*, recunoscându-i-se calitatea de unchi matern generic față de toți tinerii din comunitate. Prin urmare, cele patru *depozite* date de Dumnezeu în paza bărbatului, în cele patru ipostaze ale lui, de tată, de frate, de fiu și de unchi matern, sunt astăzi degradate, iar prin degradarea lor vine surprerea lumii.

Profilul tatălui atrage după sine un anumit tip al climatului familial, configurația sentimentelor familiale predominante în cadrul familiei. Din degradarea tiparului patern decurge o noologie familială degradată.

Tatăl poate să fie autoritar, dar și despot și iresponsabil, ceea ce atrage o anumită vectorizare a climatului familial, a cărei continuă variație o putem examina pe o axă orizontală. La unul dintre polii

acestei axe, un tată excesiv autoritar, compulsiv, cu tendințe spre represiune, se corelează cu tiparul familiei închise și cu un climat familial în care vor precumpăni sentimente bazate pe frică și, adeseori, pe ipocrizie. În genere, într-o familie autoritaristă, marcată de un exces de autoritate, femeia este „respectuoasă” formal, face copii din datorie, iubește din datorie etc.

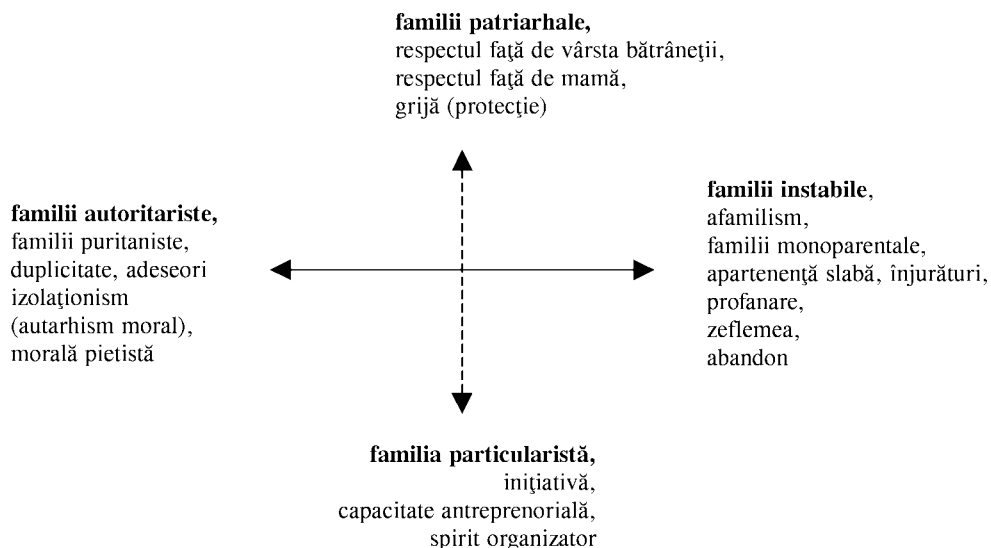
Pe același ax orizontal, la polul opus, cu al tipului de tată non-responsabil, degradarea îmbracă forma anarhiei: familii monoparentale, fii fără sentimente filiale și deci cu apartenență diminuată, anarhie afectivă în raport cu valorile comunitare: zeflema, profanare, înjurături (de mamă, de femeie, de patrie), hulă etc. Într-un atare climat se naște un afamilism sui-generis, transpus în lume prin predispoziții spre profanare (profanatorii), spre hulire de Dumnezeu și spre zeflema. Pe axul vertical însă, putem reprezenta, la un pol, tipul familiei particulariste, iar la celălalt pol, tiparul familiei patriarhale. În viziunea lui E. Demolins¹, tipul familial patriarhal presupune, pe lângă alte trăsături, un tip special de autoritate a capului de familie în care se îmbină funcțiile tatălui, magistratului, pontifului, suveranului.²

Acesta este tipul patriarhal pur sau abrahamic, mai ales atunci când patriarhul este și pontif, adică cel care menține grupul sub ascultarea adevăratului Dumnezeu (cum au făcut patriarhii Vechiului Testament) și deci mediază raportul comunității cu autoritatea sacră (pontif=punte). Întregul destin al societăților patriarhale (și/sau țărănești) atârnă de capacitatea lor de a controla raportul dintre autoritatea patriarhului și autoritatea publică, adică dintre „autoritatea patriarhală” și „direcția” inițiată istoric prin apariția unei clase specializate în administrarea „domeniilor publice” și, deci, în exercitarea autorității publice.

La rândul său, tiparul particularist de familie consacră „triumful individului asupra statului”. Ea este tipul familial al națiunilor scandinave și anglo-saxone. „Familia particularistă formează caractere independente la tineri, le dezvoltă capacitățile de inițiativă și putere organizatorică, pregătindu-i să conducă afaceri și activități comerciale în mod independent. Grație inițiativei individuale și a capacităților speciale, individul este apreciat prin el însuși. El este organizator și patron al unor grupuri sociale publice sau private legate direct de afacerile inițiate. În societățile în care predomină acest tip, individul „prevalează asupra comunității, viața privată asupra celei publice, profesiunile utile asupra celor liberale și administrative” (E. Demolins, *op. cit.*).

Spre deosebire de familia instabilă, la care ne vom referi mai jos, în familia particularistă individul nu se bazează pe susținerea statului (în societățile particulariste statul reprezintă o piață redusă a muncii pentru că puterea publică nu este centralizată ca în „statul comunitar”, iar funcționarii oficiali alcătuiesc un foarte scăzut contingent ocupațional). Să remarcăm faptul că fără „spirit întreprinzător”, fără o mare „capacitate organizatorică” și fără reducerea „statului funcționarilor” nu poate să apară „societatea particularistă” de tip occidental.

Iată, în fine, sinteza tuturor acestor trăsături reprezintă pe două axe:



Axul vertical (pe care se distribuie, la poli, cum s-a precizat deja, familiile patriarhale și cele particulariste – ca să folosim termenii lui E. Demolins) este acela al gradației progresive a inițiativei și a spiritului întreprinzător, trăsături care, în viziunea lui Demolins se accentuează spre familia particularistă, astfel că organizarea de tip patriarhal, centrată pe autoritatea patriarhului, a celui mai bătrân din familie³ cedează locul familiei particulariste în care precumpănește inițiativa și spiritul întreprinzător și, pe cale de consecință, familia devine nucleară. La rândul său, axul orizontal (pe care se distribuie, la poli, familiile autoritariste și cele instabile) este axul de reprezentare a autorității și a stării climatului familial. În raportul cu axul acesta, se poate vorbi despre noologia familiei și despre posibilitatea degradării întregii organizări spirituale a familiei. În viziune creștină, degradarea organizării spirituale a familiei, cu urmări incalculabile

pentru toți membrii ei și pentru societate în întregul său, nu este indusă de regimul economic și social, ci de fenomenul căderii familiei din taina cununiei. Avem, iată, posibilitatea să „desenăm” rombul degradării noologice a familiei. Prezentăm desenul în notele de la sfârșitul articolului.

În acest romb, pe axa orizontală, consemnăm, la un capăt al ei (A), polul tiparului autoritarist și, deopotrivă, al unui climat familial centrat pe autoritate și responsabilitate maximă, pe un tipar de asumare a responsabilităților și a grijilor la scara colectivității lărgite, iar la celălalt capăt (–A), polul tiparului familial instabil, cu responsabilități diminuate și un tipar de autoritate capricioasă, arbitrară, înlăuntrul familiei, de neasumare a îndatorărilor față de cei slabi: bătrâni și copii. Demolins numește familiile de acest tip „familii instabile”.

„O asemenea familie nu destinează tânăra generație pentru nimic particular ;

nici n-o deturneză de la ceva. Ea își crește copiii fără a le comunica *respectul autorității și al tradițiilor*, cum face familia patriarhală, dar, în același timp, nu-i pregătește nici pentru a fi originali, ori pentru o creație independentă, cum face tipul de familie particularist. În familia instabilă *calitatea subordonării și cea a inițiativei sunt deopotrivă absente*, iar individul care, în realitate, n-a primit nici o educație sau instrucție și care nu e capabil de nimic, devine prada statelor și guvernelor”. (vezi R. Pinot, loc. cit., p. 63)⁴. Așa cum bine observă Sorokin, în aceste cazuri, „marea comunitate publică ia locul comunității familiei dizolvate; tinerii contează în principal pe stat pentru a-și face rostul în viață...” (P. Sorokin, *op. cit.*, p. 83)⁵.

În fine, pe axul vertical al rombului, consemnăm, la capătul de sus (B), tiparul familial patriarhal (organizare bazată pe respectul bătrânilor, care sunt și cei ce dețin autoritatea maximă în cadrul familiei, pe un regim indivizibil al proprietății și al veniturilor familiei, pe o grijă familială față de cei neajutorați, copii, bolnavi, cei foarte bătrâni, persoane cu dizabilități etc.), iar la capătul de jos al axului (-B), tiparul familial particularist (organizare proprie, cum s-a subliniat, familiilor centrate pe un regim de inițiativă individuală, pe stimularea spiritului întreprinzător și a capacităților celor mai înzestrați și doar pe această cale pe un regim de merite morale, precumpănitor în familia patriarhală; în familia particularistă prestigiul vârstei lasă locul prestigiului celui mai întreprinzător și mai capabil etc.). Structura spirituală a familiei se poate degrada, iată, doar pe continuumul orizontal, ori de câte ori autoritatea și climatul familial trec de niște praguri critice de variație (A_i și $-A_i$). Atâta vreme cât familia, indiferent de tipul ei, se situează dincoace de pragurile critice ($A_i B - A_i - B$), ea întrunește parametrii

noologiei curate, nedegradate. Cele patru degradări sunt cele descrise de următoarele tipuri de familie: *familii autoritarist-închise* ($A A_i B$); *familii autoritarist-ipocrite*, caracterizate de convenționalism, spectacol de rol, adulterism supraevaluat, dedublare familială urmată de vagabondaj ($A A_i - B$); *familii instabil-ipocrite*; vagabondaj, adulterism, fugă, divorțialitate ($B - A_i - A$); *familii instabile* caracterizate de cinism, nerușinare, perversiuni sexuale, hedonism spre nomadism sexual, gurmandism, adulterism flagrant etc.) ($-B - A_i - A$).

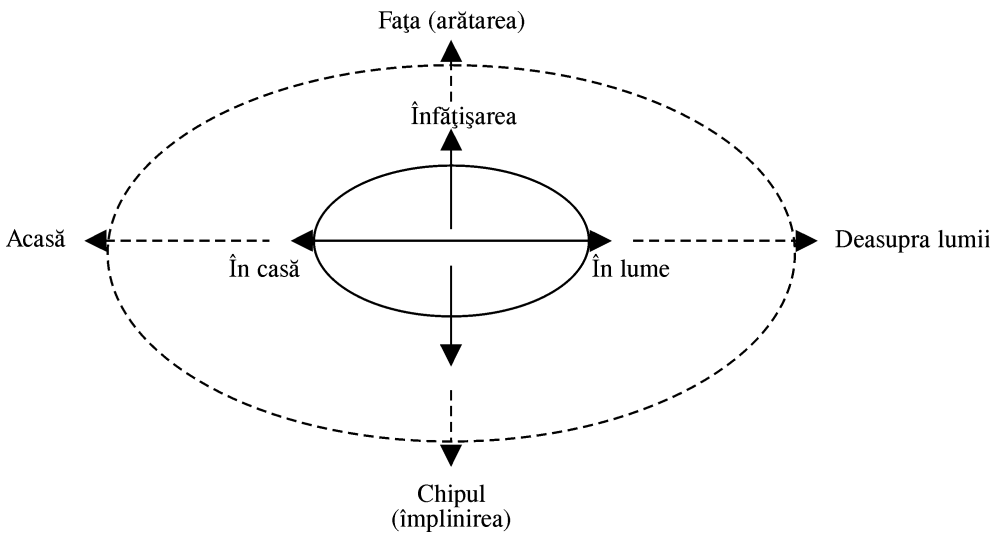
Distingem așadar, pe axul orizontal, polarizările extreme, date de situațiile care trec de pragurile critice pe acest ax, adică, pe de o parte, polul (-A) anarhismului familial și sexual, descriind acele cadre familiale în care se dezvoltă atitudinile pro-avort, pentru amor liber, pentru prostituție, anarho-sexualiste (pentru homosexualitate etc.), și polul familismului represiv și al sexualismului reprimat, pe de altă parte. Este cadrul de validare al teoriei freudiene.

Rombul format înăuntrul pragurilor critice pe cele două axe ($A_i B - A_i - B$) delimitează cadrul familiei creștine, bazată pe integritatea sentimentelor și deci pe iubirea familială curată. Aici nu sunt valide teoriile freudiene și neofreudiene. Legea nu este a *echivocului*, ci a clarității, nici un fel de tribulații nu sunt prezente aici. Iubirea e curată, puternică și, în consecință, nu poate migra, nu e fluctuantă, respectul e riguros și lăuntric (din convingere), prețuirea e pe față și rezistă în „culise” (nu e o valoare de scenă).

Înainte de a aprofunda tiparul familiei creștine, să stăruim încă asupra unui alt *model familial*, cel descoperit de sociologia dramaturgică, în lumina căreia familia este un *sistem expresiv* iar părinții au rolul de a supraveghea (ca niște revizori) ca feluritele manifestări ale copiilor, în speță,

„jocul de rol” să fie fără cusur⁷, ca nu cumva să răzbată pe *scenă* ceea ce se știe doar în culise. Soția trebuie să se poarte ca o *soție*, chiar dacă „acasă” se „dezbracă de rol”. În viziunea lui Goffman așadar, *omul natural*, adică „insul”, nu este totuna cu *omul simplu*. El seamănă, mai degrabă cu acel *hombre secreto* al lui Balhasar Garcian, fiindcă are grijă să „regizeze” cu propria lui conduită și în propriile lui

arăți curat. Între *chip* și *înfățișare* este doar o relație de *rol* nu una de substanță, ne sugerează sociologia dramaturgică. Expresia „și-a dat arama pe față” ne lămu-rește. Între *backstage* (culise) și *frontstage* (scenă), între „acasă” și „în lume”, între „chip” (cel ce ești cu adevărat) și „înfă-țișare” (cel ce crezi că ești, cum vrei să pari celorlalți), este un *decalaj*. Prezentate pe axă, lucrurile arată astfel :



prestații, un permanent *joc de planuri*, în care se *îmbină șiretenia (deceit)* cu *prefăcătoria*, situație admisă tacit de toți. Omul comun, în viziunea lui Goffman, nu e nici simplu, nici natural, ci oarecum „conspirațional”, în sensul că mănuieste spontan o artă a „ascunzăturilor”, ca și cum, împreună cu ceilalți, ar admite o „minimă conspirație”. Așa se face că, revenind la chestiunea familiei, între cele de *acasă* și cele din *lume* există o diferență. Altminteri spus, în interpretarea sociologiei dramaturgice, *acasă* se poate proceda la curățirea „celor murdare”, *în lume* trebuie să te

Primul cerc (I, linie continuă) este acela al existenței, este cercul manifestărilor, al înfățișărilor. Cu primul cerc ni se sugerează că există un plan de realitate în care omul se poate „închide”: el se închide în el, „în casă”, în lumea, „în rolurile lui”.

Al doilea cerc (II, linie întreruptă) este cel al Dumnezeirii și deci al darurilor. Grație acestui plan de realitate, reprezentat în figura de mai sus prin cel de-al doilea cerc, omul se poate întoarce „acasă”, adică la Dumnezeu cu fiecare triumf asupra păcatului aducător de moarte, se poate

înălța deasupra lumii în lume fiind, prin spiritualizare, adică prin trăirile înălțătoare, se poate arăta la față în adevărul său (ca ființă creată de Dumnezeu), confirmând chipul divin pe care Dumnezeu l-a sădit în om la creație și înnoit cu fiecare persoană care vine pe lume (chemată să ducă la împlinire darurile primite, înmulțind talanții, cum se spune în pilda din Sfânta Evanghelie). Între chip și înfățișare există, iată, o tensiune care afectează incontestabil și echilibrul spiritual al familiei. De armonia dintre chipul divin din om și multiplele lui „afișări” sau înfățișări depinde hotărâtor starea spirituală a lumii, deci și armonia sufletească a familiei. Soțul ascuns este un atentat la chipul divin din ființa lui. Ne spune Mântuitorul, când precizează pentru apostoli, că nu doar însoțirea cu femeia cuiva, ci și simpla ei privire cu dorința posesiunii este păcat de adulter. Este necesar, iată, să insistăm asupra familiei în lumina acestei dezvăluiri prin care ni se pare că s-ar putea deschide un capitol de etnometodologie creștină în sociologie. Relația dintre chip și înfățișare este axul acestei noi perspective de sociologie creștină.

De la sociologia dramaturgică la etnometodologia creștină a persoanei

Raportul acesta dintre *mască*, adică ceea ce *afișează* un individ prin manifestările sale (*performances*)⁷, și ceea ce este el cu adevărat, face din realitatea interactivă o realitate nesigură, incertă. Cine este acela care se află în fața mea? – te-ai putea întreba. Iar el, intuind (anticipând) întrebarea ta, va căuta din răspuțeri să te convingă că el este așa cum *ți apare*, așa cum *ți se înfățișează*, cum *ți se arată*. Arătarea la față devine un spectacol, în

care sinceritatea se îmbină cu cinismul, neîncrederea cu încrederea etc. Noțiunile de *performances* (manifestare, interpretare), *character* (personaj) și *persona* (persoană), *front* (fațadă), *stage* (scenă), cu derivatele sale, *frontstage* și *backstage*, capătă o poziție centrală în noul discurs.

Este cea mai teribilă încercare a omului social, aceea de a-și pierde ori a-și desfigura chipul, refugiindu-se cu totul în strategiile închipirii, ale în-fățișării.

Sociologia dramaturgică a fațadei este o sociologie a „în-fățișării” persoanei. Tema creștină a „arătării la față” capătă aici înțelesuri noi, care arată câtă *degradare și decădere* este în morala convențională a claselor înalte, excesiv preocupate de a se *în-fățișa* celorlalți, a li se *arăta*.

Fața se confundă cu *fațada*. Iar *fațada* cuprinde atât elementele de *decor fizic* spațial (ceea ce numim *cadru*), cât și pe cele de „decor personal” sau de „fațadă personală”, cum o denumește Goffman.

„Ca parte a «fațadei personale» putem indica: meritele profesionale sau de rang, vestimentație, sex, vârstă și caractere rasiale, statură și arătare, postură, moduri de vorbire, expresii faciale, gesturi corporale etc.”⁸

„Când ne gândim la cei ce afișează o fațadă falsă (*false front*) ori o *fațadă* pur și simplu, la cei ce înșeală, fraudează, ne gândim la o discrepanță între înfățișare și realitate”⁹, ne consolăm că aceștia vor fi prinși în „flagrant delict” și își vor pierde reputația. Chestiunea, în fond, ține de întrebarea dacă un actor este sau nu autorizat să *săvârșească actul* respectiv (dacă are sau nu dreptul de a juca rolul pe care-l joacă). Cu această chestiune, Goffman ridică problema sociologică a „impersonificării”, a *instalării în persoana cuiva*, în speță, a *instalării într-un personaj*. Goffman numește acest fenomen de instalare în persoana care nu-ți este proprie

(prin pregătire, capacitate etc.) sau cu care n-ai nici o legătură și nici vreo trăsătură comună, impersonificare sau impersonare (*impersonation*). Impersonificarea poate atinge, cum am reținut din analizele lui Motru, proporții sociale considerabile. Este cazul impersonificării întregii elite burgheze românești în *tipare* culturale, de conduite, preluate de-a gata din Apusul Europei, printr-un mimetism de proporții colective. Această impersonificare generează fenomenul „pseudoculturii”, al culturii false. Mimarea patriotismului fără fapte și trăiri patriotice, a școlirii fără școală serioasă, a titlurilor academice fără academie adevărată etc. pot crea o „mașinărie a personalității” cu mult peste dimensiunile reale ale „eului” unei persoane. Instalarea cuiva într-un tipar de personalitate străină de ființa și aptitudinile sale reale este numită de către Goffman „impersonificare” sau „impersonare”¹⁰. Goffman atrage atenția asupra diverselor tipuri de impersonificare și asupra reacțiilor față de ele. Ne putem întreba, desigur, dacă impersonificarea nu este implicată în construcția rolului conjugal în primele faze ale vieții de familie și dacă nu revine mai târziu, când unul dintre soți, obosit de mimetism, sfârșește prin a juca rolul conjugal în chip mecanic și fără de suflet. Dar, în acest caz, nu este oare grav afectat chipul divin din ființa lui, căci falsul, mimetismul în genere, nu pot face casă bună cu ceea ce a pus Dumnezeu, prin insuflare, în creatură? ! Chestiunea impersonificării se cere, iată, ușor aprofundată și ea.

Unele impersonificări nu cer „ratificări formale”. Cerința de a fi absolvent de drept, de pildă, poate fi stabilită precis ca validă sau nevalidă, dar pretenția de a fi un prieten, un credincios adevărat, un iubitor de muzică etc. poate fi confirmată sau infirmată doar în mod relativ¹¹. Cât

privește instalarea în postura de soț ori soție, aceasta poate fi validată numai de către Bunul Dumnezeu prin taina cea mare a cununiei. Putem spune, de aceea, doar până la un punct că *statu-quo*-ul unei relații se bazează pe capacitatea și priceperea de a gestiona repere sau „puncte secrete”, încât o relație nu pare a fi doar o țesătură de sincerități, căci pare a se rezema pe o adevărată *infrastructură a secretului* și orice actor social, orice individ, are mari dificultăți în a observa dacă el este *partea secretă* sau *partea deschisă* (sinceră) a manifestărilor sale. Orice om este un *hombre secreto* și totodată un *homo innocentis* într-o compunere greu detectabilă.

Această particularitate face din om o ființă expusă unei angoase speciale, unei suspiciuni amestecate cu o teamă chiar fără obiect precis (bine trasat). Cine nu resimte, câteodată acut, îngrijorarea și curiozitatea temătoare legate de ceea ce ar putea (sau ar fi putut spune) cineva despre sine în cutare împrejurare? ! Această angoasă se descarcă în configurații simetrice care au, în cazul familiei, de fiecare dată în centrul lor fenomenul *triumphiului familial*. Pe acest fenomen se bazează celebra configurație dramaturgică pentru care geniul lui Shakespeare a găsit un nume memorabil: Jago. Jago este în orice colectivitate distribuit cu o frecvență variabilă și într-o proporție uneori considerabilă. Problema *răscumpărării* omului are, iată, o surprinzătoare fațetă sociologică, fiindcă, sociologic vorbind, orice ins are de rezolvat aceeași problemă: împăcarea lăuntrică între „omul secret” și „omul inocent”, o împăcare „ce pare imposibilă” în afara modului creștin de a fi, cel puțin pentru europeni. Omul credincios nu este un om ascuns, un *hombre secreto* („omul umbrei”), el este un *om inocent* („omul nevinovăției”), are inocența mielului.

Dar nu alungă de la sine nici „vicienia șarpelui”. Castitatea este finalul unui drum greu de-a lungul căruia omul umbrei a încercat tot timpul să-l tragă cu totul de partea lui pe cel ce părea atât de dezarmat, pe omul inocenței, al neascunzișului. Pe cât de grabnică părea victoria celui dintâi, pe atât de surprinzător este triumful celui de pe urmă. Să reținem, deci, că marea problemă a răscumpărării creștine trece prin sociologia *impersonificării* și a *înfățișării înșelătoare (misrepresentation)*. Sigur că E. Goffman n-avea cum să întâmpine deznodământul creștin al chestiunii, dar acesta există cu voia sau fără voia etnometodologului. Sociologia dramaturgică ne conduce iată, fără voia ei, la frontiera etnometodologiei creștine.

Anticiparea ideii referitoare la tensiunea dintre chipul divin al omului și multiplele lui înfățișări are, de acum, repere celebre. Simmel, de pildă, atrăgea atenția asupra faptului că „o sferă ideală înconjoară orice ființă umană”¹². La rândul său, Durkheim, citat și el de Goffman, arată că „personalitatea umană este un lucru sacru ; nimeni n-o violează, nici nu-i trece marginile și cel mai mare bine este comuniunea cu alții”¹³. K. Riezler vorbește despre „o monedă socială de bază, ce are pe o față respectul (smerenia), și pe cealaltă rușinea”¹⁴. Însă respectul și rușinea sunt trepte către smerenie. Calea sigură a smeririi de sine este sentimentul neînsemnătății tale dincolo de ceea ce Dumnezeu a lăsat la tine, prin darul competenței și al vocației, prin tăria caracterului, prin înzestrările speciale, numite talente, prin capacitatea de a te face mărturisitor pentru starea lumii și deci răspunzător pentru ea. Și atunci nu mai ai nimic de ascuns și nimic de arătat (*în-fățișat*) căci faptele tale sunt cele ce te dezvăluie, te prezintă lumii așa cum ești tu în lume. *Omul în-fățișării și omul însușirilor* reale urmează, iată, direcții

diferite ; unul ajunge la născocire și închipuire, celălalt ajunge la transfigurare și îmbunătățire. Etnometodologia creștină se preocupă să identifice căile care fac din cei doi una și aceeași persoană. Omul închipuit și omul dăruit trebuie să revină la unitatea omului smerit în darurile lui ; aceasta este singura cale care salvează omul de la iluzia și autoînșelarea jocurilor pe scena deșertăciunii pretențiilor. În fond, păcatul face din ființa umană un om închipuit. *Metanoia*, adică schimbarea gândurilor despre sine, prin pocăință face din tine un om bine măsurat, adică redat lumii prin însușirile reale, nu ascuns de lume prin închipuiri și prin măestria lor actorială pe scena lumii deșarte. A fi în casă și a fi în lume, pe scenă și în culise, nu mai reprezintă planuri atât de dramatic rupte, cum ne învață sociologia dramaturgică. Etnometodologia creștină se constituie într-o învățătură nouă cu privire la armonizarea lor.

Familia cerească

În lumina sociologiei dramaturgice, totul se joacă pe axa manifestărilor omenești, între cei doi poli : „în casă”, „în lume”, adică se fundamentează pe iluzia că „în casă” ești ascuns, nu te vede lumea, pe când în lume te vede, ești la vedere, descoperit. Când părinții, adică *regizorii* copilului, al „viitorului actor” social, vor înțelege că *deasupra* tuturor este *ochiul* lui Dumnezeu, care vede și ceea ce este în casă, și ceea ce este în lume, vor accepta să *colaboreze* cu Dumnezeu în marea lucrare împlinitoare a chipului lui Dumnezeu din om, pe care omul îl are de „acasă”, adică de dinainte de a fi pe lume, de a-și arăta chipul odată cu nașterea ; omul se împlinește, altfel spus, *după chip* și nicidecum prin lucrarea deșartă a

în-fățișărilor sale amăgitoare și trufașe din lume.

Cu lucrarea cea după chip, părintele se poate arăta *la față copiilor săi, se poate împlini în lume, ridicându-se* deasupra ei cu ea cu tot, adică înălțând-o prin lucrarea lui, după felurimea darurilor pe care le-a primit el spre înmulțire.

Să nu uităm că atunci când Adam a greșit, el a atras degradarea asupra întregii existențe și lucrul acesta este confirmat în „Facerea”¹⁵, unde aflăm că Dumnezeu a blestemat pământul, adică l-a *lăsat* acolo unde-l purtase *voia cea greșită a lui Adam*, libera voie a primului om, în *coruperea* pe care i-a adus-o păcatul.

„Pentru că ai ascultat de glasul femeii tale și ai mâncat din pomul din care ți-am poruncit : «numai din acela să nu mănânci» și ai mâncat dintr-însul blestemat să fie pământul întru lucrurile tale ! Întru necazuri vei mânca dintr-însul în toate zilele vieții tale ! Spini și pălămidă îți va rodi ție și te vei hrăni cu iarba pământului ! În sudoarea feței tale îți vei mânca pâinea ta, până când te vei întoarce în pământul din care ești luat ; că pământ ești și în pământ te vei întoarce”¹⁶. Iar femeii i-a zis : „Voi înmulți mereu necazurile tale și suspinul tău, în dureri vei naște copiii ; și spre bărbatul tău va fi întoarcerea ta ; și el te va stăpâni”¹⁷.

Să reținem deci că Dumnezeu a lăsat pământul „întru lucrurile lui Adam”, ceea ce e totuna cu virtualizarea darurilor și a raiului care astfel devin *amintire* și *promisiune, lucru pierdut și obiect nădăjduit*. Deci chiar și astfel cercul adevăratei întemeieri și al împlinirii celei adevărate rămâne *cerul* și cele de acasă, din raiul, din grădina pierdută. Iar femeia ca stare de posesiune a bărbatului este în condiție nefirească ; condiția firească este *iubirea*, nu *posesiunea, întovărășirea* lor, nu *subordonarea*. În al doilea rând, primul

Adam s-a confruntat cu tensiunea spre ruptură dintre chipul divin și *în-fățișare* de îndată ce a căzut în păcat. Atunci a simțit rușinea, adică a trăit copleșitor sentimentul *în-fățișării*, căci i-a fost rușine să i se arate lui Dumnezeu. „Și Domnul Dumnezeu l-a chemat pe Adam și i-a zis : Adame, unde ești ? Acesta a zis : Glasul Tău l-am auzit purtându-se prin rai, și m-am temut, pentru că sunt gol, și m-am ascuns.”¹⁸ Păcatul aduce în omenire și ruptura dintre chipul omului și înfățișarea lui, căci de îndată ce au greșit, primul lucru pe care l-au făcut cei doi, Adam și Eva, au fost veșmintele, care au o dublă semnificație : ascund și totodată servesc unei înfățișări voite, căutate, unei arătări care poartă totuși în ea învelirea. „Atunci amândurora li s-au deschis ochii și au cunoscut că erau goi ; și au cusut frunze de smochin și și-au făcut șorturi. Și au auzit glasul Domnului Dumnezeu purtându-se prin rai în boarea amurgului, și de la Fața Domnului Dumnezeu s-au ascuns Adam și femeia lui printre pomii raiului.”¹⁹

Însă Dumnezeu, în iubirea Sa nemărginită pentru om, i-a dat o a doua șansă și deci o a doua facere, când i-a restituit cercul integral al existenței pe care-l dobândește cel ce se întoarce „acasă” și se ridică deasupra lumii. „A fi în casă” și „a fi în lume” este insuficient : nici una, nici alta nu pot sluji de temei pentru omul așezat, pentru cel ce vrea să trăiască în bună *rânduială*. Altfel rămâi „rătăcit de Dumnezeu și neîntors Acasă”²⁰.

Prin urmare, a fi în lume nu este garanție nici pentru cunoaștere, nici pentru mântuire. A fi „în casă”, nici atât. Acestea sunt două ipostaze ale pierderii de sine : una prin închidere (izolare), alta prin rătăcire (nomadism).

Adevărata cale, cea care aduce salvarea (devenită accesibilă prin Iisus Hristos) este aceea care ne cere să ne „întoarcem

Acasă”, adică la Părintele din cer, ceea ce înseamnă a ne înălța *deasupra lumii* și deasupra aparențelor ei și ale noastre cele înșelătoare și neînsemnate. *Întoarcere* la Dumnezeu și *Înălțare* deasupra lumii, iată adevărata cale. Întoarcerea la Dumnezeu se săvârșește prin familie, înălțarea deasupra lumii se săvârșește aflându-te în lume, deci nu *în afara* lor.

Calea întoarcerii Acasă e familia, calea înălțării deasupra lumii e lumea însăși. Acestea sunt cele două *cuceriri* ale omului și amândouă sunt daruri primite, cercuri deschise prin Iisus Hristos.

„Dar s-a pogorât din Ceruri Samari-neanul milostiv, Iisus Hristos. El e Cel ce ne-a făcut datori să știm : ce suntem, cine ni-s Părinții, de unde venim, ce-i cu noi pe aicea și, într-o lume cu viclene primejdii, cum să ne purtăm, cine ne cheamă Acasă și cine ne întinde momele. Că de la cârma minții atârână încotro pornim și unde să ajungem.”²¹

Prin urmare, „familia cerească” și „lumea cerească”, iată ceea ce trebuie să cucerim pentru și în cadrul familiei pământești și al lumii pământene. Fără de acestea nimic nu ține.

„N-ar trebui decât să-L recunoaștem toți pe Dumnezeu ca Tată și că noi toți îi suntem fii și, potrivit cu această cunoștință, să ne orânduim viața. Până nu recunoaștem că avem îndoită (dublă) fire și îndoită (dublă) viață : una pământescă și alta cerească, fără de sfârșit și începând de aici, până atunci tot pe afară ne ținem de rostul la care vrea Dumnezeu să ne ridice. Trebuie să știm, toți supușii Împărăției, că suntem făpturi cerești, trimise vremelnic în corturi pământești spre o mare probă și anume : să vedem și să se vadă încotro înclinăm cu inima și cu mintea, și înspre ce înclinăm aceea să avem pentru totdeauna. Dacă năzuim (înclinăm) spre Dumnezeu, pe El îl moștenim și viața

veșnică și astfel ne întoarcem Acasă, iar dacă înclinăm spre firea pieritoare, vom pieri de la fața lui Dumnezeu și cu cel rău vom petrece fără de sfârșit.”²²

Constatăm, iată, că păcatul distruge veșmântul spiritual al existenței familiale și deci „aura” familiei suferă „afecțiuni” care se transmit mai departe în „bolile” familiei : divorțialitate, adulterism, anarho-sexualism, pruncucidere, prostituție, porno-crație mediatică, și deci imagologie pornografică (în și prin TV), schizofrenie familială, puritanism ipocrit, familie instabilă, vagabondaj, parafamilie (de tipul concubinajelor, care tind să obțină legalitate fără legitimitate : legitimitatea e dată de taina cununii, restul e precurvie) și desfrânare, care aduc multe nenorociri.

Taina cununii și familia senzualistă : structuri asincrone

Noologia cuprinde în corpusul ei teoretic o idee axială, aceea că între cadrele spirituale și cadrele concrete ale existenței zilnice a insului și a colectivităților pot surveni rupturi generatoare de crize durabile. Una dintre cele mai frecvente forme de manifestare a unui atare tip de fracturare survine în condiția omului ca ființă însoțită, deci în cadrul căsătoriei, ca o ruptură dintre *fiziologia împreunării* și *taina cununii*, ruptură pe care pr. Arsenie Boca o numea „cădere din taina cununii”.

„Cununia e un hatâr făcut firii omenești și răspândirii vieții.”²³ Cununia este un „cadru spiritual” lăsat în lume din și ca semn al iubirii lui Dumnezeu pentru om, ca el să se poată înmulți. Aflăm, iată, că în structura familiei pulsează, în chip tainic, un *tipar* de relație care este din cer, taina cununii, și care conferă durată și înveșnicire

familiei. Căsătoria are așadar un tipar celest, un prototipar în taina cununiei. Orice abatere de la acest prototipar induce fracturi spirituale în ființa celor doi și în relația lor, ceea ce-i conduce în cele din urmă pe căi greșite, adică face din ei „ființe deviate” de la „realitatea” lor esențială, *înstrăinate* față de *esența spirituală* a căsătoriei, trecută în cercul vieții lor comune prin taina cununiei. Pot să apară și alte *moduri de împerechere*, distincte de cel oferit prin taina cununiei, dar acelea au toate în comun faptul că cei doi nu se pot uni, nu se întâlnesc deși se adună. Unitatea este compromisă și cei doi rămân „separați” în ciuda unirii lor fizice vremelnice. Ei n-au atins forma *unității spirituale* care face din cele *două trupuri* unul singur și din cele două suflete un singur suflet. Ei nu cunosc, altfel spus, sentimentul conjugal și dacă nu-l cunosc nu vor ști niciodată să fie „soț” și „soție”, căci sunt lipsiți de „învățătura naturală” a bunului *sentiment familial*. Orice *sentiment* (bun) este expresia unei *sinergii* reușite între un *cadru noologic* și un *cadru concret* de viață care preia astfel *prisosul* energetic mijlocit de *surplusul adus* de cadrul spiritual (în care se „odihnește” un *prototipar*). Acel prisos este o energie pozitivă fiindcă vine din cele înalte, de la *modelul sădit de Dumnezeu și pierdut de om* din pricina *devierii păcatului* (devierea adusă de păcat). Cultural, omenirea a „stocat” prototiparele în *tezaur de memorie colectivă* pe care le numim „învățături spirituale” (căci se referă la *rânduiala spirituală* a lumii și la *căile de acces* către ea).

Dintre toate tezaurele, le distingem pe cele dăruite omului chiar de către Dumnezeu prin cele două moduri ale revelației, ca învățături revelate: revelația naturală și revelația supranaturală. Asemenea învățături sunt și cele care se

referă la familie și sunt „depozitate” în Sfintele Evanghelii.

Când Iisus Hristos le vorbește ucenicilor despre adulter, aceștia sunt atât de surprinși, încât „reacționează”. Să reținem examinarea chestiunii în scrierile pr. Arsenie Boca: „Iisus nu-i zice adulterin doar celui care fură soția fratelui său, dar și chiar celui ce o privește pe drum, cu ochii poftei²⁴. Nu-i adulterin doar cel ce se dă într-ascuns cu femeia altuia, ci și acela care, după ce a alungat-o pe a sa, se însoară cu alta. Într-un singur loc pare a îngădui divorțul: bărbatul femeii adulterine, însă vina soției izgonite n-ar putea îndreptăți în nici un chip crima pe care ar săvârși-o cel trădat, însurându-se cu alta.

În fața Legii atât de absolute și neîndurate, până și ucenicii se ridică, surprinși, în picioare. De vreme ce așa trebuie să fie, la ce bun să se mai însoare omul?

Dar El le răspunde: „Nu toți sunt în stare de ceea ce spuneți, ci doar aceia cărora le este dat. Deoarece sunt fameni (eunuci) născuți așa din sânul maicii lor, sunt fameni făcuți de oameni și sunt fameni în vederea împărăției cerurilor. Cine-i în stare să o facă, facă! (Matei 19,11-12)”²⁵.

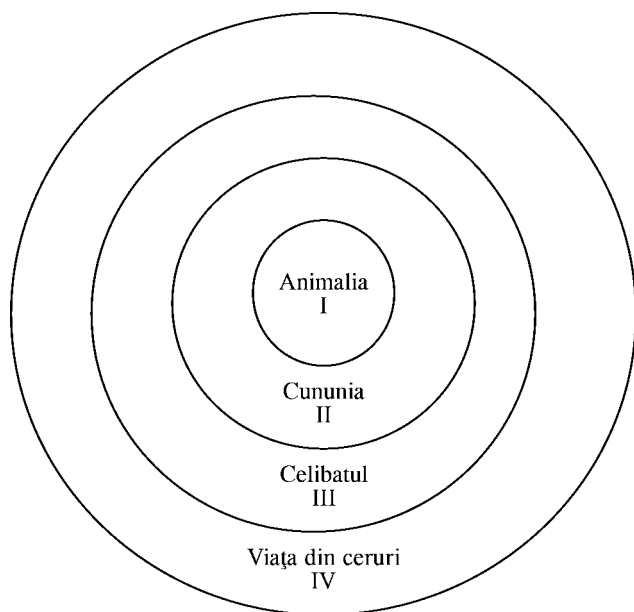
Față de actul și deci de relația concretă dintre un bărbat și o femeie înregistrăm, iată, două cercuri de virtuală desăvârșire, care sunt ambele prototipare. Un prim cerc este al *cununiei*. Aceasta este un prototipar, un cadru noologic pentru relația dintre bărbat și femeie. Al doilea cerc de virtuală desăvârșire, încă mai cuprinzător (mai larg în câmpul desăvârșirii), este „desăvârșitul celibat”, care e „un har, o răsplată a izbânzii sufletului asupra trupului”²⁶.

Și sigur că dincolo de aceste două cercuri la care au acces pământeni, este și al treilea, al „vieții din ceruri, în care bărbații și femeile nu se vor mai cununa”²⁷.

Prin urmare, dacă recapitulăm, putem spune că în „lumea concretă și deci trupească”, oamenii se pot lega între ei, bărbatul va râvni trupește la femeile din colectivitatea lui împreunându-se cu ele în cadre concrete felurite, și despre toate acestea aflăm ce sunt abia prin raportare la *cercul sacru* al cununiei, adică al *împreunării prototipice*, precumpănită în și prin

într-un singur trup, cele două sufletele într-un singur suflet”. În adulter și divorț, unirea este trădată, ratată, fracturată. „Adulterul e un *divorț secret*, întemeiat pe minciună și pe trădare.”²⁸ „Divorțul urmat de o nouă căsătorie, e adulterul legiuit.”²⁹ „Iisus osândește întotdeauna în chip solemn și răspicat adulterul și divorțul.”³⁰

Iată schițate cele trei cercuri :



rânduiala divină a familiei (sfinte). În acest cerc vom ști deja să distingem între, pe de o parte, „întâlnirea și oferta a două feciorii sănătoase”, care este precedată de o „alegere nesilită și de o pasiune curată”, când învoiala capătă caracter sfințit și, pe de altă parte, o „întâlnire” falsă, precum desfrâul și adulterul. Acestea sunt „trădări viclene ale unității” dintre cele două suflete și trupuri. În și grație tainei cununiei, „cele două trupuri se schimbă

În cercul dintâi (animalia) vom întâlni o multitudine de „încadrări concrete” ale întâlnirilor trupești posibile dintre bărbat și femeie. Toate sunt nedesăvârșite, toate sunt pur trupești (țin strict de stratul așezat de fenomenologi în ceea ce numesc „animalia”), aducătoare de „nefericiri”.

Abia cu „înălțarea” celor doi, așa cum se află ei în stare feciorelnică, spre *cercul al doilea*, care este cel al „cununiei tainice”, al „unirii reale” a două „feciorii”, putem

vorbi despre un „cadru” conform cu *funcțiunea* pe care Dumnezeu a sădit-o în făptura creată, aceea de „reproducere a vieții”, de „răspândire a vieții”. Acolo, în cercul al II-lea ni se dezvăluie minunea transfigurării celor două trupuri într-un singur trup și a celor două suflete într-unul singur : „Bărbatul se ridică până la cununie, până la unirea unică cu femeia unică”³¹, și această *unire* se numește *iubire și familie*. Deci prototiparul legăturii trupesti a bărbatului cu femeia este familia întemeiată pe *cununie*, iar expresia unității celor doi e iubirea conjugală, singura *iubire castă* în ceea ce privește legătura bărbatului cu femeia. Din ea se dezvoltă o întreagă arhitectură de sentimente și simțiri, de la delicatețea bărbatului la intimitate, dăruirea jertfelnică a soților unul altuia și a ambilor pentru copiii lor, trăirea în celălalt, ca singur loc de împlinire atât trupestă, cât și sufletească.

Peste cercul acesta îl avem pe acela al celor care, „necotropiți de gânduri lumești”, pot urca mai sus, la *celibatul desăvârșit*.

Iar dincolo de acesta și parcă incluzându-l în chip tainic, avem al patrulea cerc al „vieții din ceruri” pe care ni-l înfățișează Sfântul Evanghelist Luca prin Cuvântul consemnat al Mântuitorului : „Bărbații lumii acesteia se însoară, iar femeile se mărită ; dar cei ce vor fi socotiți să aibă parte de lumea viitoare și de învierea morților nu vor mai fi ținuți să se cunune, că aceia nu mai pot muri niciodată ; sunt oameni asemenea îngerilor și sunt copii ai lui Dumnezeu, fiind copii ai Învierii”³². Marea țintă a familiei pământești este „zămislirea de oameni noi ; dar [în Împărăția cerurilor] moartea va fi înfrântă și nu va mai fi nevoie de primejdia semințiilor”³³.

„Omul arhanghelizat în cer, prefăcut în duh de iubire, a învins fie chiar și amintirea trupului ; iubirea-i, într-o lume

în care se află săraci, bolnavi, nenorociți și dușmani, se transfigurează într-o contemplație mai presus de cele pămâtenene. Ciclul nașterilor s-a închis. Cea de-a patra împărăție a fost întemeiată odată pentru totdeauna.”³⁴ În viziunea inspirată de dumnezeieștile învățături evanghelice ale pr. Arsenie Boca, „cetățenii acestei împărății fi-vor pe veci aceiași, iar nu alții, de-a lungul veacurilor”³⁵.

„Femeia nu va mai naște în durere. Osârdia surghiunului e stinsă : șarpele e înfrânt. Părintele îl sărută iarăși pe copilul fugit, raiul e găsit a doua oară și nu va mai fi pierdut niciodată.”³⁶

Observăm că în toate cele legate de rânduiala căsătoriei răzbate chemarea Împărăției, suspinul pentru Raiul pierdut. Toate conduc la categoria categoriilor, la Paradisul pierdut, toate sunt, iată, învăluite de aura și suspinul „nostalgiei Paradisului”, de un *prototipar* și o *protosimțire* semănate în *solul sufletesc* al făpturii ca sentiment învăluit, ca sentiment învățător. Un atare sentiment cuprinde în el aceeași orientare și aceasta se presemăna în toate simțurile, în toate cele sensibile, în tot ce simte și trăiește ființa umană.

Prin acest sentiment răzbate în lume, în toate simțurile omenești, legătura omului cu Dumnezeu, în virtualitatea ei atotcuprinzătoare, cea mai cuprinzătoare dintre cele la care omul are acces. Prin aceasta se și preîntipărește în lume calitatea omului de „colaborator al lui Dumnezeu”. Or, *căsătoria*, dacă e săvârșită după legea cununii sfinte și a unirii feciorilor, devine *cadrul* cel mai obișnuit de împlinire a acestei calități. De aceea, familia este și cadrul virtual al celei mai desăvârșite armonii trupesti și sufletești și al unității bărbatului cu femeia lui. În fapt, bărbatul, omul în genere, primește și păstrează prin darul dumnezeiesc această putere de a le ridica *pe cele pământești la cele cerești*,

lucrare prin care se face, cu adevărat, „colaborator al lui Dumnezeu în lume”³⁷.

Înțelegem de ce Iisus a „ridicat căsătoria la rangul de Taină”³⁸, cu toate că Moise „coborâse rațiunile creației” („îngăduirea dată de Moise” referitoare la „cartea de despărțire”)³⁹. Aici se situează un *act important* al confruntării dintre Iisus și „cărturari” (farisei), care, ispitindu-L pe Iisus, L-au întrebat: „Se cuvine oare ca bărbatul să-și lase femeia sa pentru orice pricină?”⁴⁰. La care Iisus le răspunde: „Dar n-ați citit că Cel ce i-a făcut dintru început bărbat și femeie i-a făcut pe ei? Și a zis: «Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup. Pentru aceea nu mai sunt doi, ci un trup. Deci ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu despartă»”⁴¹.

Iisus intervine așadar re-creator, „întărind căsătoria la rostul ei de la începutul zidirii”, adică ridicând-o „la rangul de Taină”⁴².

Preotul Arsenie Boca leagă aspectul acesta tocmai de caracterul „înălțat” al familiei și citează spre lămurire din Maleahi: „Oare nu i-a făcut El ca să fie o singură făptură cu trup și suflet? Și această făptură întrunită (unitatea căsătoriei), la ce năzuiește ea? Odrasle pentru Dumnezeu”⁴³.

Însă pentru toate acestea Dumnezeu a pus *câteva exigențe* în lume și în făptură, care au caracter de daruri și de taine. Mai întâi, a pus în lume, pentru bărbat, calitatea de *hristofor*, de „purtător de Hristos”. O spune Sfântul Apostol Pavel: „Dar voiesc ca voi să știți că Hristos este capul oricărui bărbat, iar capul femeii este bărbatul, iar capul lui Hristos, Dumnezeu”⁴⁴.

Iată așadar cereasca arhitectură: Dumnezeu, Hristos, bărbatul, femeia. În această arhitectură a iubirii și a luminii, *bărbatul care nu e purtător de Hristos* nu

poate fi *cap* al femeii sale, el n-are nici o autoritate asupra ei și deci nici o îndreptățire în raporturile cu ea.

A doua *exigență harică* pusă de Dumnezeu în structura existenței este *suspiniul firii după patria și familia cerească*: „Căci știu că toată făptura suspină și împreună are dureri până acum”⁴⁵. Și mai departe: „Și nu numai atât, ci și noi, care avem pârga Duhului, și noi înșine suspinăm în noi, *așteptând înfierea, răscumpărarea trupului nostru*”⁴⁶.

Suspiniul firii din om nu primește odihnă decât de la „libertatea mării fiilor lui Dumnezeu”: „Pentru că dorul statornic al făpturii așteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu”⁴⁷. „Făptura însăși se va izbăvi din robia deșertăciunii, ca să se bucure de libertatea mării fiilor lui Dumnezeu.”⁴⁸

Genealogie pământească și genealogie celestă. Nașterea duhovnicească

Instalarea omului în cadre spirituale de viață, mutarea grijilor sale de la cele lumești spre cele cerești, aduce după sine izbăvirea, recuperarea curăției sale originare, pe care-a avut-o ca făptură creată de Dumnezeu la începuturi. Dintru începuturi, omul a fost feciorelnic, înțelept, curat și pe deplin luminos, având, altfel spus, transparență dumnezeiască. Acestea nu i-au fost retrase de Dumnezeu la cădere, ci numai s-au întunecat prin impurificarea păcatului, adică s-au virtualizat, au căpătat un caracter latent. Ele pot fi recuperate de om cu condiția ca acesta să se reinsereze în cadre de viață curată, purificatoare. Unul dintre cadrele acestea este, cum am precizat, taina cununiei, trăirea familiei ca taină, la pragul ei de taină, ferirea celor doi să alunece în fiziologia singurății, a

însingurării păcatului. O altă proprietate a *cadrelor noologice* este așadar *curăția originară*, „eterna feciorie” sau „înțelepciunea”.

Căderea în păcat semnifică și căderea din curăția originară sau, în termenii noștri, separarea cadrelor noologice de cadrele concrete, a cadrului celest de cel pământesc, a Raiului de Pământ, a „cetății lui Dumnezeu” de „cetatea pământească”, așa cum a spus Sfântul Augustin. Cadrele noologice, fiind preexperimentale, au în virtualitatea lor toate posibilitățile de manifestare ale unui lucru ori ale unei persoane, ale unei specii sau ale unei comunități în câmpul lor de „evoluții” posibile (cum se întâmplă cu protovederea, care este, în fapt, un *proto-ochi* ce are în *latența* lui toate posibilitățile vizuale, de manifestare a funcției vizuale). Orice lucru, persoană sau colectivitate este, întâi de toate, deci înainte și independent de orice manifestare concretă, ansamblul virtual de *protofuncții* sau de *protomanifestări* (protoevoluții) ori, cu un termen foarte abstract, *protodinamisme*. Așa se înțelege gândul psalmistului că Dumnezeu ne cunoaște în toată alcătuirea noastră dinainte chiar de a fi în pântecul matern, tocmai fiindcă hotarele ființei noastre, marginile personaliste ale ființei noastre sunt „date” ca protofuncții în care e foarte probabil să se preîntipărească sub forma unor protolimitații și unele efecte ale păcatelor predecesorilor noștri.

Teoria szondiană a „inconștientului genealogic” (ca un câmp protopsihologic) și teoria inconștientului colectiv junglian (orizontul arhetipurilor), sunt ferestre deschise spre cunoașterea unor asemenea protodinamisme atașate apartenenței noastre la regnul uman. În raport cu acel ansamblu de psihodinamisme virtuale, pe care Jung le numește arhetipuri, orice persoană preia un ansamblu de prelimitații proprii *neamului*

din care face parte, ca tot atâtea protodinamisme genealogice, pe care Szondi le numește „pulsioni infrapsihice” sau „genotipice”. Dependența evoluțiilor potențiale ale unui individ de câmpul acestor pulsioni infrapsihice care compun „inconștientul genealogic” a fost numită de Szondi „genotropism”. Genotropismul ne arată că în *virtualitățile* persoanei nou-născute prețrăiesc un fel de „printuri” care provin de la predecesori și care se adaugă, iată, acelor prototipare generice numite arhetipuri în psihologia jungliană, ce țin de apartenența la genul uman. În termenii ipotezei cadrelor noologice, adică ale „curățiilor originare”, *oamenii* preiau în manifestărilor lor, odată cu virtualitățile cadrelor noosice, și aceste „printuri”, datorate însă *păcatelor originare*, de care ne spală botezul, readucerea noastră la curăția dintâi, prin aceea că, odată cu botezul, Iisus Însuși revine în firea noastră omenească, adică noi ne „naștem spiritual, duhovnicește” și, astfel, intrăm în „generația spirituală a lui Iisus”, în „neamul său duhovnicesc”. Acest neam nu se naște „după legile animale [ca] neam ispitit permanent de poftă inferioare”⁴⁹, ci se naște spiritual sau duhovnicește în și prin revenirea la „curăția originară”, deci la „neamul sau poporul ceresc”, la neamul din ceruri.

După botez, care este, cum vedem, o *taină*, omul are posibilitatea, grație *trăirilor* sale înălțătoare și înălțate, să fixeze la temelie existenței sale încă alte cadre noosice pentru redobândirea curăției originare.

Așa se face că omul este și „realitate spirituală”, și, suprem, duhovnicească, e și ființă celestă, nu doar *animalia*, ființă terenă. („Realitățile spirituale numai *trăirea* le fixează în temeliiile omului”, subliniază pr. Arsenie Boca⁵⁰.)

Înomenirea lui Iisus, adică venirea lui Dumnezeu-Fiul în firea omenească, a

însemnat *recuperarea unității pierdute* dintre toate cadrele noologice și toate cadrele concrete ale existenței. („Dar odată cu venirea lui Iisus în firea omenească s-a coborât iarăși Fecioara – veșnica înțelepciune –, redându-i-se noul chip de viață în neamul duhovnicesc al lui Iisus, neamul cel creștinesc.”⁵¹)

Putem vorbi, iată, despre *dubla genealogie a ființei umane*, o *genealogie pământescă* în raport cu „neamul de consânge” și *genealogia celestă*, adică apartenența noastră potențială (ca orice apartenență) la „neamul ales” sau „duhovnicesc” al lui Hristos. Dacă nu trăim după acest „nou stil de viață” (după Hristos), atunci accesul la „curățiile originare” eșuează, „iar neamul omenesc se scufundă într-o nouă catastrofă”. Unirea concretă a cerului cu pământul, a „curățiilor originare” cu trupul omenesc, e Fecioara Maria și nașterea Mântuitorului din Fecioară este expresia reunificării *prototimpului* cu *timpul istoric* sau circumstanțial, a veșniciei cu vremelnicia noastră. „Cultul Sfintei Fecioare Maria, Maica Domnului”, este expresia aceluși câmp de curății originare devenit câmp de trăiri curate, prin care se realizează „unificarea învățăturilor revelate” cu modurile de viață concretă, ceea ce este esența *căii*, adică *imitatio Christi*. Genealogia duhovnicească a omului creștin îl plasează pe acesta în câmpul unui *inconștient genealogic* ce „depozitează” și deci înmănușează încă alte „figuri” decât cele opt deciptate de Szondi, care, la psihologul ungar, conțin în ele pulsioni compulsive și preînchid un destin negativ, ca un fel de blestem. Aceste alte figuri pe care ni le-a descoperit genealogia duhovnicească în profunzimea inconștientului nostru genealogic, al genealogiei noastre cerești, sunt: „sfântul”, „fecioara”, „fratele”, „calea”, „poarta”, „crucea”, „mirele” și „Biserica”, adică Împărăția

cerească (a lui Dumnezeu) pe pământ. Acestea toate, întrunite în inconștientul nostru genealogic ca ansamblu de dinamisme sufletești și deci de *prototrăiri* (prototipare), compun un câmp de actualizări ale *unității în Hristos* a persoanei umane, adică ale *unității genealogice creștine a ființei umane, întru neamul duhovnicesc al lui Iisus Hristos*. Prin aceste *protodinamisme christice*, realitățile spirituale sau duhovnicești sunt fixate în temeliile omului (adică Iisus Hristos este însăși temelia noastră, piatra din vârful unghiului, calea și poarta).

Prin Iisus Hristos a fost restabilită „calea fecioriei, a curăției”, a neprihănirii, *calea iubirii mistice*.

Toate acestea au fost fixate sub formă de cadre noologice definitorii pentru modul creștin de viață și sub formă de *învățături și prototendințe*. „Cultul Înțelepciunii a devenit unul și același cu însuși Cultul Sfintei Fecioare Maria, Maica Domnului. În ea natura feminină devine fără prihană și naște prin Duh. Astfel se naște noua generație omenească, generația lui Iisus Hristos, nemuritoare, biruitoare asupra neajunsului nesfârșit al nașterilor și morților. Calea care duce la restabilirea chipului integral al omului se deschide prin Fecioara Maria și prin zămislirea sa a Fiului lui Dumnezeu. Aceasta este calea fecioriei, a curăției, a neprihănirii, calea iubirii mistice.”⁵²

Adevărurile acestea primesc lămuriri noi grație *teoriei cadrelor noologice*, fiindcă prin aceasta înțelegem mai temeinic și mai cuprinzător posibilitatea „spiritualizării vieții generațiilor decăzute”⁵³ și dobândim o nouă viziune „asupra transfigurării *vieții*, asupra venirii unui nou gen”.

Teoria cadrelor noologice ne previne asupra distanței, spre prăpastie uneori, dintre un cadru ca acela al iubirii senzuale dintre bărbat și femeie și cadrul spiritualizat

al iubirii mistice și al *cununiei tainice* (al tainei cununiei) a celor doi. Orice creștin are de rezolvat această „tensiune” ce îmbracă pentru unii caracter de „antinomie a conștiinței creștine”⁵⁴. În realitate ea rămâne antinomie numai acolo unde nu s-a găsit o punte între *donum* și *superaditum*, adică acces la *misterul conjuncției* trupului cu sufletul. Problema a făcut epocă prin polemica dintre Varlaam și Sfântul Grigorie Palama, iar soluția găsită de Sfântul Grigorie Palama a și inaugurat un curent de gândire – palamit – și o nouă metodă către iubirea mistică: *isihia* și deci curentul isihast.

Rămâne totuși o problemă asupra căreia se exprimă prevenitor un duhovnic atât de inspirat precum preotul Arsenie Boca. Fiindcă Biserica aduce o lămurire asupra chestiunii prin teologia miracolului (tainei) transformării – care se petrece prin Fecioara Maria – „genului decăzut și împărțit” (fragmentat) în „feciorie și maternitate iluminată, primind într-însa Logosul lumii Care se naște de la Duhul”. „Dar se pare că *nici o deducție* n-a fost făcută în ceea ce privește *căile pozitive* de iluminare și *transfigurare* ale vechiului element de rasă al genurilor. Sensul religios și pozitiv al iubirii ca legătură care-l [atașează] însăși ideii de om, ca *ființă integrală*, nu e revelat clar. Aceasta rezultă din dezvoltarea nedeplină în creștinism a concepției antropologice.”⁵⁵

„Păcatul este o conspirație a minții omului cu diavolul împotriva legii lui Dumnezeu”

Toate cele despre *iubire* sunt adevăruri principale. Preotul Arsenie Boca și preotul Stăniloae, mari teologi și antropologi creștini (deschizători de drum pentru sociologia creștină) stăruie asupra dramatismului condiției umane, asupra faptului că iubirea,

ca și „alte lucruri ale vieții creatoare”, fiind *spirituale*, nu pot fi asimilate mecanic „organizării fizice și trupești a vieții omeneste”, „sortindu-le” într-un anumit sens „unui destin tragic”. În aceste condiții, noologia creștină capătă o relevanță uriașă căci este o știință despre *dinamismele* (atitudinile) care „mișcă cerul spre pământ” ori „îl izgonesc ca și cum nu ar fi”. „Cerul” este numele generic pentru „cadrele noologice”, pentru „curățile originare”. În sens creștin, „înălțarea sau josiția la care este supusă viața” atârnă decisiv de „importanța care se dă *nașterii de sus*, suprapunerii de Taină [a] Fiului lui Dumnezeu în Fiul Omului”⁵⁶. De aceea, într-o atare viziune, Buna Vestire este de o însemnătate ontologică crucială fiindcă ea este *linia* care taie în două emisfere ontologice omul vechi de omul nou, chiar mai mult: „Sfinții de oamenii de nimic” („Bunavestire taie hotarul dintre sfinți și oamenii de nimic.”⁵⁷).

În taina Bunei Vestiri se poate *tâlcui* ce fel de *atitudine* poate „mișca cerul spre pământ” ori „îl poate izgoni ca și cum n-ar fi”. Aceasta începe chiar cu „ridicarea reală, nu numai doctrinară, a căsătoriei la rangul de Taină”⁵⁸.

Altfel spus, deși „Legea divină e înscrisă în fire” totuși, în lumina „teoriei latențelor sufletești” și a teoriei factorilor asincroni, acest fapt nu este decât o „latență”, un dar, față de care, în sensul actualizării lui, responsabilitatea omului este uriașă. De *atitudinea* noastră depinde actualizarea acestui „dar”, *confirmarea* (care, altfel spus, rămâne o promisiune) a acestui *adevăr* esențial ori ba. Ceea ce este adevărat în latența existenței dăruite poate să rămână o simplă chestiune circumstanțială în viața noastră concretă: *depinde cum trăim*. De acest „cum trăim” atârnă împlinirea acțiunii Legii divine în viața noastră, chiar dacă ea este „înscrisă în fire”, inclusiv în „firea

noastră”. Însă omul „își poate ieși din fire”, ori „se poate comporta *nefiresc*”, cum nu-i este *firea*, ori *firea* lui poate fi ea însăși „ne-firească”. Ceea ce înseamnă că un ins oarecare este de *neam* ciudat. El este un om ciudat după neamul lui (de neamul lui). Omul poate trăi în cadrele noologice, adică în conformitate cu legea „curățiilor originare”, dar tot el se poate lăsa pradă păcatului, îl poate săvârși cu „voluptate” uneori. „Păcatul este o conspirație a minții omului cu diavolul împotriva Legii lui Dumnezeu.”⁵⁹

Or, tocmai din primul gând pe care îl ai când te căsătorești poți consimți la această viață conspirativă când începi să-ți spui : „ce să începem cu copiii din primul an, ci să ne mai trăim viața. Căci mai avem vreme”⁶⁰.

„Cu acest gând, dacă-l primești și-l luați de bun, vă deschideți calea către păcat și către tot felul de necazuri care vin matematic.”⁶¹ Prin urmare, orice început este o problemă de „încadrare”. Unde te încadrezi sau, altfel spus, ce „poziție sufletească” adopți într-o chestiune dată. Această „poziție” decurge oarecum mecanic din „cadru” în care te manifesti. Dacă acest *cadru* este un „gând bun, curat”, vei „mișca cerul spre pământ”, dacă este un „gând rău”, ori un „simțământ” eronat, „vei izgoni cerul ca și cum n-ar fi”. Altfel spus, în loc de a ridica realmente căsătoria la rang de Taină și cu roade capabile de Taină o vei coborî în strâmtoarea păcatului și te vei nimici pe tine sufletește și odată cu tine și pe cea care ți-a fost dăruită prin „darul căsătoriei” (căci acesta este un *dar* și numai păcătoșii îl percep ca pe un *dat* simplu, deci ca pe o simplă „natură”).

Căsătoria ca realitate sufletească este *latență*, ca toate darurile care trebuie împlinite și înmulțite, altfel rămân simple latențe, promisiuni neadeverite. Prin urmare, dacă

subordonezi *familia* actului de „căutare a plăcerii”, o cobori la starea de natură, anihilezi caracterul dăruit al căsătoriei, ratezi taina ei, aluneci în păcat și în crimă și, la capăt, este pedeapsa Legii „care vede toate ale omului”.

Din atitudinea înălțătoare decurg cele bune și fericite, din cea care coboară spre plăcere și păcat decurg „greșeli de conviețuire”, risipirea și deci ratarea tainei, a energiei sufletești, urmate de o serie de nenorociri, care, în cele din urmă, vor veni. „Cu divorțul nu scapi de greșelile făcute. Adesea ele te urmăresc în multe căsătorii sau în orice altă parte ai lua-o. Nu te scapă nici rugăciunile!”⁶²

Și atunci, ce e de făcut?

În toate Dumnezeu a pus posibilitatea întregului, altfel spus, în orice lucru *doarme* tot universul, dar nu oricum, ci ca „agent al acelei finalități vitale” proprie lucrului respectiv și numai lui. Cum se exprimă dr. Paulescu, fiziolog creștin, „finalitatea rămâne în această ființă; ea are în vedere utilitatea *numai* a acestei ființe, nu și pe aceea a altor ființe, cu care poate să vină în conflict”⁶³. Numim *latență* acest „întreg” lăuntric lucrului (sau ființei vii), pe care n-o poate epuiza nimic, niciuna dintre manifestările concrete ale lucrului respectiv. Pentru ființele vii, Paulescu propune noțiunea de *suflet* pe care-l definește ca „agent al finalității vitale a ființei”, a oricărei ființe. Acesta face ca „actele vitale” să compună oricând, în orice moment al seriei sale de manifestări pe care o numim *viață*, o „grupare armonioasă în care totul concordă și nimic nu ne face să admitem că finalitatea biologică este efectul unui agent unic pentru fiecare individ.”⁶⁴ În al doilea rând, „sufletul” ca „agent al finalității vitale” nu cade sub simțurile noastre. Or, din faptul că simțurile nu sunt impresionate decât de energia fizică, rezultă că acest agent diferă, prin

natura sa, de energia fizică. În al treilea rând, el diferă de materie, e *imaterial*. Am ales un termen, cel de latență, pentru a defini acest „întreg lăuntric” ireductibil la oricare dintre actualizările sale, una cu ele și mereu diferit de ele (iar pentru ființele vii, termenul potrivit este cel de *latență sufletească*). Întrucât această latență îmbracă caracter de *unitate funcțională* existentă înainte și independent de orice act funcțional concret („manifestare”), o putem numi și protorealitate sau „protolucru”, „protoființă”, ori „prototip”. Față de *lucrul concret* avem un *întreg* într-una din formele lui specificate (specie) care capătă forma latenței gradate, o întreagă arhitectură de valențe posibile care fac din lucrul respectiv ceva ineputabil, imprimând, totodată, lucrului o *tensiune* între latența lui cea mai adâncă și actualitatea lui cea mai „radicală”. Despre *cineva* care face tot ceea ce poate pentru a reuși într-o chestiune spunem că „și-a dat sufletul” lui pentru acel *ceva* anume. Florile când sunt înflorite spunem că și-au dat sufletul lor în starea florală. În toate există o „stâlpăre”, „o stare florală” care pune la încercare „sufletul” lucrului respectiv, latența pentru care și prin care a fost admis între cele „reale” și „concrete” ale existenței.

De ce a venit omul cutare pe lume? Pentru o anume „destinație” a lui, pe lângă cea generică. Altfel spus, el are tot timpul în ființa lui cele trei stepene: *latența* lui cea mai adâncă și *generică*, acel *spirit* despre care nu știm decât foarte puține lucruri și numai pe cele inteligibile, nu pe cele sensibile, *latența lui specificată*, grație căreia întregul a căpătat în el forma *speciei* din care face parte, a „regmului” său (care la om este *seminția* și *neamul*); în al treilea rând, este *vocația* lui, adică suma de „manifestări” în și prin care el își dă sufletul ca și cum ar răspunde unei chemări

tainice. (Spunem despre cineva pasionat de ceva că sufletul lui este cu lucrul pasiunii lui, care e ca un fel de patimă suprafirească a vieții lui, cum ar fi, de pildă, iubirea de Hristos la marii călugări și sfinți ai pustiei, un studiu ori o căutare creatoare, ca în exemplul geniilor sau al personalităților de vocație, ori al harismaticilor.) Există, de aceea, trei riscuri de alunecare ale lucrului/ființei: a) la scara întregului său și deci a universalității sale, când acel „lucru” sau „ființă” își ratează dintr-o cauză, ea însăși semi-tainică, ființa (ființarea); b) la scara speciei, când își ratează „destinul” sau destinația, „trecând” în *altceva* străin de specia sa (ca în lupta pentru supraviețuire din natură); c) la scara vocației, cu lenea ori trufia, care îl aduc în starea de ratare a „vocației” sale (a chemărilor sale). Cu păcatul originar, Adam a ratat la toate cele trei niveluri, dar mai ales la primul, ceea ce înseamnă deja o fractură între „protumanitatea” lui și „individualitatea” sa. În *biografia* lui, protumanitatea s-a refugiat în cel mai tainic adânc al său, într-o *latență* pură, iar el însuși s-a trezit aruncat într-un alt orizont, în cel al „morții”. Față de acesta „viața veșnică” a devenit o latență adânc scufundată în abisul *ființei sale*, ceea ce a dezlănțuit în univers cel mai teribil suspin: suspinul ființei după întregul pierdut, după Raiul retras (Paradisul pierdut). Acest suspin a fost numit de N. Crainic „nostalgia Paradisului”, nu a oricărui întreg, ci al aceluia prin care el avea în sinea lui unitatea cu Dumnezeu. Această unitate a devenit problematică; el, protopărintele nostru, l-a pierdut atunci pe Dumnezeu. Cu Iisus Hristos el l-a recăpătat prin darul darurilor cerești (nu prin eforturile lui pământești, ci prin actul iubirii divine). În sensul acesta se poate spune că omul poate readuce la pragul treziei acel „întreg” virtualizat

la „cădere” numai în și prin vehicolul „trăirii” și al „conștiinței” eshatologice, adică numai prin mijlocirea dorinței și a voinței de mântuire, prin actele care fac din mântuire un dinamism sufletească lăuntric, o *stare sufletească nemijlocită*, cât se poate de concretă, altminteri nu. În acea *stare sufletească* se recompune „unitatea pierdută” a omului cu Dumnezeu, care, pentru a nu-și pierde continuitatea trebuie să fie *întreținută* ca și flacăra unei candelă. În sensul acesta, putem spune că „Dumnezeu iartă, dar nepedepsit nimic nu lasă”. Adică așază totul în ispășire. Aceasta e diferența între concepția realist-dramatică a mântuirii (proprie ortodoxiei, de pildă) și concepția optimist-ideologică despre mântuire. Spovedania se bazează pe prima concepție, ignorarea spovedaniei ca *taină* (interpretarea ei strict simbolică) se bazează pe a doua concepție. „Spovedania te pune în temă cu vinovățiile tale față de *hotarele legii* de la cununie (în cazul tainei căsătoriei, n.n., I.B.), pe care le-ai călcat și-ți dai iertarea lui Dumnezeu pentru neștiință, dacă aceasta a fost, sau pentru neputință dacă aceasta este, și-ți dai puterea și răbdarea ispășirii, dacă te îndrepti ca și conviețuire.”⁶⁵ Prin urmare, Dumnezeu ne iartă greșelile, dar ne dă și posibilitatea îndreptării, adică ne așază în *suișul ispășirii*, fără de care nu există nici îndreptare și nici libertate, căci ar fi ca și cum Iisus Hristos ar lua asupra lui totul, de fiecare dată, și noi n-am colabora cu El în actul îndreptării noastre, ci numai în clipele de „sărbătoare”, adică acolo și atunci când conștiința noastră a fost urcată la cer printr-o scurtă interpolare edenică. Or, mai prozaic spus, e ca și cum noi am voi să călătorim cu Iisus cel înviat, adică numai pe drumul Emausului, nu și pe drumul Golgotei, numai cu Cel bine îmbrăcat, Cel ce are depline puteri, ferit de primejdii și, în schimb, cu cel batjocorit,

aflat la strâmtorare, nu ne-ar mai plăcea să fim tovarăși, grăbindu-ne să-l lăsăm singur pe cale, călător însingurat pe drumurile păcatelor și ale suferințelor noastre. Este drept că Mântuitorul fiind cu noi, pe cale strâmtorată nu ne mai lasă, căci El nu-l părăsește pe cel nevoit, cu condiția ca acesta să nu cedeze, să își continue călătoria. Și atunci îl scoate la liman, pe „podul de lumină” din negura păcatelor, a rătăcirilor și alunecărilor noastre.

Prin urmare, în toate sunt puse tot felul de „scăzăminte”, de „diferențieri” care semnaleză o „diferență” a diferențelor, infinită în lăuntru lucrului însuși, al persoanei, al instituțiilor, care este diferența dintre „prototip” și „lucrul însuși”, dintre cadrul lui noologic de manifestare (inepuizabil) și *încadrările concrete* ale aceluiași manifestări. În toate „încadrările” acestea pulsează „cadrul noosic” sau „spiritual” (noologic) al „realului” respectiv, al lucrului sau ființei date. Într-o familie concretă, avem, pe de o parte, în pura lor latență, un tată infinit de bun, o mamă (și o soție) infinit de bună, copii infinit de buni și, pe de altă parte, același tată bun, dar, adeseori, morocănos ori trist ori mânios, umbrit de „răutate” și de „slăbiciuni”, de păcatele vieții; tot astfel e mama și tot astfel copiii. Dar diferența aceasta e lăuntrică fiecăruia dintre ei, iar *bunătatea* lor, chiar înainte de a se preschimba în opusul ei, în răutate, are o *scară concretă* care face din *însul* concret o ființă care urcă și coboară, e când mai bun, când mai puțin bun, chiar dacă e întotdeauna bun. Iar uneori e *bun* până la jertfă, până la a-și da sufletul pentru „ai lui”. În atari momente apare și *riscul* lui cel mai mare. Căci nu toți știu să-și *dea sufletul*, ci numai cei care o fac atunci când sunt chemați s-o facă și *cum trebuie* s-o facă, adică în așa fel încât să placă semenilor lui, nu doar lui și celor din cercul strâmt al familiei sale. Problema

pedepsirii și deci a ispășirii se complică din clipa în care constatăm că *erorile* săvârșite de noi sunt întotdeauna împletite cu ale altora, nu sunt *doar* ale noastre și *atunci* numai grija lui Dumnezeu poate cântări și numai „știința” lui Dumnezeu are în ea cântarul corect și măsura corectă. Aici intervine toată nădejdea rugăciunii și toată legitimitatea ei, ca să-L rugăm pe bunul Dumnezeu să nu întârzie să ne desfacă pe fiecare din răutățile celorlalți, ca să putem purta ispășirea pentru greșelile noastre. În acest sens, Dumnezeu ia asupra Lui partea de greutate pe care știe că noi n-o putem purta. Acesta este miracolul și misterul proniei, al grijii lui Dumnezeu pentru fiecare. Aici redevenim optimiști în legătură cu *pedeapsa* lui Dumnezeu. Noi putem purta jugul pedepsei numai dacă-l purtăm împreună cu Iisus, cu Dumnezeu iubirii și al milei, altfel ne-am prăbuși striviți sub greutatea și masivitatea păcatelor și a greșelilor noastre. Această „hristologie” dinamică este singura ce ne apără de căderea în deznădejdea păcatului, adică în *spaima* de pedeapsă care poate bloca ispășirea. Fără de intervenția lui Dumnezeu, această ispășire ar fi, practic, blocată și noi am pieri fără nici o nădejde de mântuire. De aici, importanța

uriasă a rugăciunii, ca parte a conștiinței expiatorii care-L cheamă permanent pe Dumnezeu de ajutor și de tovarăș în călătoria ispășirii.

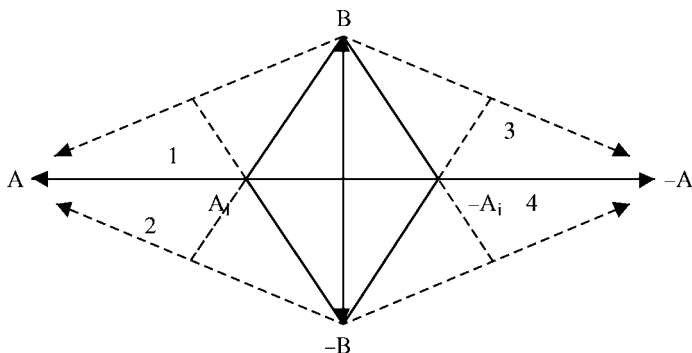
Această hristologie dinamică ne îndrumă să aducem o relativă corectare concepției care pune o cezură între suflet și simțualitatea noastră. Sigur că sufletul este nesenzitiv, nu cade sub simțurile noastre, dar *stările* sufletești adică, *modurile* sale, manifestările sale, cad sub simțuri, devenind *sensibilități*, ba chiar imprimând sensibilității o *modulație istorică și etnospațială*, vizibilă cu variabilitatea ei în timp și în spațiu (cu modurile ei). Acestea trec apoi în simțuri și astfel aflăm dacă noi înșine suntem mai sensibili ori mai insensibili, ba influențează chiar și direcția sensibilității noastre (predilecția ei). Prin urmare, de Dumnezeu avem nevoie ca să ne putem realiza atât ca ființe morale (în ispășire), cât și ca ființe estetice (sensibilitate). Fără de Dumnezeu cele două ipostaze ale genului uman rămân simple virtualități niciodată actualizate și cunoscute. Familia este cadrul cointensității lor practice și studiul ei se suprapune în mare măsură cu studiul omului însuși ca persoană individuală și colectivă (asupra acestei chestiuni vom stăruii într-un studiu separat).

Note

1. E. Demolins. (1901-1903) *Comment la route crée le type sociale*. 2 vol. Paris.
2. Prezentarea celor două tipare familiale este preluată din I. Bădescu, (2000) *Istoria sociologiei. Perioada marilor sisteme*, București: Editura Economică. Alte trăsături ale tipului patriarhal: „Tatăl familiei sau patriarhul are autoritatea asupra întregii comunități familiale; autoritatea paternalistă e posibilă în condițiile inexistenței unei puteri publice; „...acțiunea puterii publice crește pe măsură ce aceea a tatălui scade“; regimul nevoilor este cel care reglează accesul la fondul comun (regimul comunitar al nevoilor), iar nu regimul proporției muncii prestate.
3. Familia patriarhală „modelează tânăra generație în așa fel încât toți copiii rămân împreună, în bună înțelegere, sub autoritatea șefului de familie, determinându-i să-și dedice toate eforturile individuale comunității de familie și să depindă de această organizație familială. În cadrul ei, individul este complet absorbit de comunitate” (vezi R. Pinot, „La classification des espèces de la famille établie par Le Play est-elle exacte?“, în *Brochure de propagande...*,

p. 63, *apud* P. Sorokin (1934). *Les Théories sociologiques contemporaines*, Paris : Payot, 82-83). *Cf.* I. Bădescu, *op. cit.*, ed. cit.

4. Iată rombul :



5. *La science sociale*, I, 523, în Demolins, II, p. 216-217. Vezi și R.Pinot, „La classification des espèces de la famille établie par Le Play est-elle exacte ?” în *Brochure de propagande...*, 63, *apud* P. Sorokin, *Les Théories sociologiques contemporaines*, Paris : Payot, 1934, 82-83.
6. *Apud* I. Bădescu, *op. cit.*
7. *Ibid.*, 250.
8. *Ibid.*, 34.
9. *Ibid.*, 66.
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*
12. *The Sociology of Georg Simmel*, K.H. Wolf (eds.) (1950). Glencoe, Illinois : The Free Press, p. 321, în Goffman, *op. cit.*, 75-76.
13. *Sociology and Philosophy*, London, Cohen & West, 1953, 37, *Ibid.*
14. K. Riezler, “Comment on the Social Psychology of Shame”, XLVIII, 462, *Ibid.*, 76.
15. 3,16.
16. *Facerea* 3, 17-19.
17. *Facerea* 3,16.
18. *Facerea* 3, 9-10.
19. *Facerea* 3, 7-8.
20. Arsenie Boca. (2003). *Despre durerile oamenilor*, Iași : Pelerinul, p. 18.
21. *Ibid.*, 18.
22. *Ibid.*, 18-19.
23. Arsenie, Boca. (2005). *Tinerii, familia și copiii născuți în lanțuri*, Iași : Creștină strămoșească, 17.
24. *Matei*, 5, 27-28.
25. Arsenie Boca, *op.cit.*, 17.
26. *Ibid.*
27. *Luca*, 20, 34-36.
28. *Ibid.*, p. 16.
29. *Ibid.*
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*, 19.
32. *Luca*, 20, 34-36.

33. A. Boca, *op.cit.*, 19
34. *Ibid.*
35. *Ibid.*
36. *Ibid.*
37. *Ibid.*, 21.
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*
40. Matei, 19, 3.
41. Matei, 19, 4-6.
42. Arsenie, Boca, *op.cit.*, 20-21.
43. Maleahi 2, 15.
44. I Corinteni 11, 2.
45. Romani 8, 22.
46. Romani 8, 23.
47. Romani 8, 19.
48. Romani 8, 21.
49. Arsenie, Boca, *op.cit.*, 24.
50. În *op.cit.*, 24.
51. *Ibid.*
52. *Ibid.*, 25.
53. I Timotei 2, 15.
54. Pr. Arsenie Boca, *op.cit.*, 26.
55. *Ibid.*
56. *Ibid.*
57. *Ibid.*, 27.
58. *Ibid.*
59. *Ibid.*
60. *Ibid.*
61. *Ibid.*
62. *Ibid.*, 28.
63. Paulescu, T.C. (1999). *Noțiunile de suflet și Dumnezeu în fiziologie*, București : Anastasia. 203.
64. *Ibid.*, 104.
65. Arsenie Boca, *op.cit.*, 28

Bibliografie

- Bădescu, I. (2000). *Istoria sociologiei. Perioada marilor sisteme*, București : Editura Economică.
- Boca, Arsenie. (2003). *Despre durerile oamenilor*. Iași : Pelerinul. p. 18.
- Boca, Arsenie. (2005). *Tinerii, familia și copiii născuți în lanțuri*. Iași : Crediința Strămoșească. 17.
- Demolins, E. (1901-1903). *Comment la route crée le type sociale*. 2 vol. Paris.
- Goffman, E. în *The presentation of Self in Everyday Life*, Londra, Londra-Cox & Wyman Ltd., 1972.
- Riezler, K. "Comment on the Social Psychology of Shame", XLVIII, 462.
- Paulescu, T.C. (1999). *Noțiunile de suflet și Dumnezeu în fiziologie*. București : Anastasia. 203.
- Pinot R. (1934). *La classification des espèces de la famille établie par Le Play est-elle exacte ?* în *Brochure de propagande....*, apud P. Sorokin, *Les Théories sociologiques contemporaines*, Paris : Payot.
- Sorokin, P. *Les Théories sociologiques contemporaines*, Payot, Paris, 1934, 82-83.
- Wolf K.H. (eds), (1953). *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe, Illinois : The Free Press, 1950.

Abstract

The following text is constituted as a Christian spiritualist methodology applied to the historical and contemporary study of the family institution. Portrayed as a moral community by sociology's classics, then imagined as an institution of decreasing importance by their modern and postmodern followers, family can now be reevaluated in its sociological importance only from a sociology seen through the eyes of faith perspective.

Primit la redacție : noiembrie 2005