

THE ROMANIAN INSTITUTE OF ORTHODOX
THEOLOGY AND SPIRITUALITY
NEW YORK

ROMANIAN
*Thraco-Dacian and
Byzantine Romanity of
Eastern Europe and Asia Minor*

MEDIEVALIA

Vol. XVI, 2017

The 52nd International Congress
on Medieval Studies
Western Michigan University
Kalamazoo, Michigan, USA
May 11-14, 2017

ROMANIAN
Thraco-Dacian and Byzantine Romanity of
Eastern Europe and Asia Minor
MEDIEVALIA

Vol. XVI, 2017

Papers presented at the 52nd
International Congress on Medieval Studies
Western Michigan University,
Kalamazoo, Michigan, USA
May 11-14, 2017

The Romanian Institute of Orthodox Theology and Spirituality
New York, 2018

Editorial Board

General Editor: Theodor Damian, damianth@aol.com

Editor-in-Chief: George Lăzăroiu

Members: Alina N. Feld, Nicholas Groves

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD:

John A. McGuckin, Columbia University and Union Theological Seminary,
New York

Oskar Gruenwald, Institute for Interdisciplinary Research, California

Heinz-Uwe Haus, University of Delaware, Newark

Louis Tietje, Metropolitan College of New York

Nina Tucci, University of Houston, Texas

Paul LaChance, College of St. Elisabeth, New Jersey

Ioan N. Rosca, Spiru Haret University, Bucharest

Gloria Possart, University of Applied Sciences, Berlin.

Donations toward the cost of printing and mailing are welcome and tax-deductible, payable by check or money order to the *Romanian Institute of Orthodox Theology and Spirituality*, sent to the General Editor, Theodor Damian, 30-18 50th Street, Woodside, New York, 11377, DamianTh@aol.com. Correspondence concerning *Romanian Medievalia* should be also directed to the General Editor.

ISSN: 1539-5820

ISBN: 978-1-888067-48-4

CONTENTS

PAPERS PRESENTED AT THE 52ND CONGRESS

- 7 **Theodor Damian**
Interdisciplinary Endeavors in Gregory of Nazianzus' Poetry
- 19 **Alina N. Feld**
Radical Incarnation: The Body in the Hesychastic Tradition

OTHER RESEARCH

- 33 **Camelia Suruianu**
Fecioara chemată la „nunta” Marelui Mire
O interpretare simbolică a basmului eminescian
Făt-Frumos din lacrimă
- 55 **Teodora Nojea**
Motivul suferinței în *Viața unui sclav american*
și *Coliba unchiului Tom*
- 71 Contributors

PAPERS PRESENTED AT THE
52ND INTERNATIONAL CONGRESS ON MEDIEVAL
STUDIES
WESTERN MICHIGAN UNIVERSITY,
KALAMAZOO, MICHIGAN, USA
MAY 11-14, 2017

Interdisciplinary Endeavors in Gregory of Nazianzus' Poetry

THEODOR DAMIAN

Introduction

The term “interdisciplinarity” refers to a combination of two or several academic disciplines or fields into one research or product with the intention or the result of bringing something new through the use of the given combination.

Some people use the term “transdisciplinarity” for the same thing, or “crossdisciplinarity”, yet others give different meanings to the terms.

I take them basically as interchangeable, yet I prefer “interdisciplinarity” because, etymologically speaking at least, it involves collaboration, a going back and forth from one discipline to another, in a sense, like a dance, like a *perichoresis*, a type of mutual interpenetration, while “transdisciplinarity” implies simply transgressing the boundary of one discipline and going farther.

Gregory of Nazianzus embodied in a highly qualified way the ideal of interdisciplinarity, not in all possible disciplines, of course, but in some of the very important ones, for his time at least, such as theology, philosophy, rhetoric, history, psychology and letters.

He was such a highly educated person that after studying in several important academic centers of the time, as he finished his studies in Athens, with Basil, his best friend, when he wanted to leave the city to go back home to Cappadocia, professors, colleagues, students and ordinary people alike all stood in his way physically forcing him not to leave. (He left shortly after that incident anyway).

As he writes in one poem, he was literally at the top of the intellectual and academic life in the great Athens of the 4th century.

His interdisciplinary endeavors surely contributed in a significant way to how he exquisitely developed and defended the Christian doctrine for which he was rightly named “The Theologian”, the second person with such a title after St. John the Evangelist.

He absorbed everything that he studied and was able to use the knowledge and skills from one discipline in another, in particular in theology, as he confesses several times in his poetry, in order to make it shine, to give it a solid foundation when it comes to arguing for it, to make his arguments and demonstrations strong and convincing.

In this short paper I will refer only to three of the disciplines mentioned above: Philosophy, Letters and Theology.

Philosophy

Gregory’s passion for philosophy was like a fire, as he also says about Letters, yet he made sure to put it fully in the service of theology, just as he put his rhetorical skills and everything else.

For Gregory, philosophy was a kind of “living simply in an anxious world” as Robert J. Wicks¹ would say, or even more, living beautifully in such a world. This understanding is not far from Socrates’ definition of philosophy, as the science that teaches us how to die. In other words, live well and die well. Morality was part of living well in the world, as the dialogue *Meno* by Plato indicates and where the issue of virtue is thoroughly discussed by Socrates and Meno.

But care for the soul and its destiny after one’s death was also part of the philosophical inquiry in Socrates’ and Plato’s preoccupations. Like the two philosophers, Gregory also agreed that it is the metaphysical purpose that guides one’s practical life in the current physical condition.

¹ Robert J. Wicks, *Living Simply in an Anxious World*, Paulist Press, New York, 1988.

If Gregory understood philosophy as a tool for living in the world ideally, that ideal implying contemplation, study and prayer and advance into a mystical life, he also approached it academically in a sense closer to our current understanding of it.

According to John Haldane

philosophical inquiry is hard and exhausting work. It takes intelligence of a rather rarified kind, and work that is hard to sustain across a range of topics or over a long period of time. This is why figures such as Plato, Aristotle, Descartes, Hume and Wittgenstein are intellectual ‘venerables’: They exhibit heroic intellectual virtues. But while serious philosophy requires analytical acuity and energy, these are not sufficient for achieving true insights. One also needs to have a good sense and good judgment, an eye for the weeds, and an ability to distinguish between the significant and the trivial.²

Both aspects of philosophy, the intellectual and the practical were present in Gregory’s life and teaching. In his theological demonstrations nobody beat him. While his best friend Basil the Great was an outstanding theologian, the title “The Theologian” was given by the Church to Gregory of Nazianzus. He perfectly used critical, analytical and interpretative skills, proved to have good judgment, “an eye for the weeds”, as John Haldane wrote, and showed a special ability to distinguish between what he thought was significant, meaning, theology, and all the rest.

He also very successfully used rhetorical skills to make a point, to elaborate, to prevail, to impress and to convince. His knowledge of history and literature enabled him to make use of authoritative and incontestable sources in order to strengthen and give more authority to whatever point he wanted to make in an argument or demonstration.

And knowing how to best use these resources is part of his philosophical endeavors if one agrees with Martin Buber’s understanding of philosophy, which is the ability to make

² John Haldane, “MacIntyre Against Morality,” in *First Things*, Nr. 273, May 2017, p. 49.

connections, to be in relation, as plainly evident in his book *I and Thou*.

According to Jean Bernardi, Gregory of Nazianzus actually had a double vocation: one, intellectual and academic, and another, a higher one, to which he sacrificed the first one, the philosophical vocation, which in Gregory's understanding was compatible and complementary with the mystical dimension of his personality which implied love of solitude, silence, contemplation, and prayer.³

However, there were times when Gregory himself was in a struggle, and dilemma, about his own vocation. He felt strongly attracted to philosophy, academia, and culture, in the lay sense of the term, but at the same time to the monastic life. In those moments he believed there was competition between the two types of life, the academic one being opposite to the contemplative one. In such cases he was reproaching himself for the successes he had in the academic field (rhetoric and poetry), with the sense of guilt that these preoccupations took him away from the monastic vocation⁴ even if, the success in one direction does not necessarily mean that there is incompatibility between that direction – academia – and the other – monasticism.

As Preston Edwards indicates, frequent allusions, words, expressions, citations, images, metaphors taken by Gregory from philosophers like Heraclitus, Socrates, Plato, Aristotle, the Skeptics, the Cynics, and Stoics represent a clear testimony as to the extent to which the Greek philosophy was an integral part of Gregory's literary production.⁵

However, one of the most persuasive philosophical influences in Gregory's theology, even as reflected in his poetry, is related to

³ Saint Grégoire de Nazianze, *Oeuvres Poétiques, Poèmes personnels*, II, 1, 1-11, text établi par André Tuilier et Guillaume Bady, traduction et notes par Jean Bernardi, Ed. Les Belles Lettres, Paris, 2004, p. LII.

⁴ *Ibidem*, p. 35.

⁵ Preston Edwards, "I will speak to those who understand: Gregory of Nazianzus' 'Carmina Arcana' I, 1-23," in http://www.apaclassics.org/Annual_Meeting/02mtg/abstracts/Edwards.html.

the conception about soul and body, which, as many of his interpreters agree, comes from Plato's philosophy.

In his poem on his tribulations (*Sur ses épreuves*, verses 35-45) on which we are focusing here for example, but in other poems as well, Gregory speaks of the two ways of living in the world: one is attachment to the physical body, to the world, the other is attachment to the soul and to the world of the spirit.

While this theme can be found in the Bible also, it is very common in the Ancient Greek literature, such as for example in Hesiod (*Works*), Theognis, Xenophon (*Memorabilia*), and in particular in the Platonic philosophy, which Gregory knew very well.

Gregory has the constant tendency to blame the body and its senses for the many mistakes one makes, which by way of consequence leads to the many tribulations one suffers in life. This is how Gregory puts it in one case:

My soul, don't be agitated by the heavy worries this world, together with the prince of this world, generate in the miserable humans as they consume in humans the form of God's image just the way in which rust consumes iron, and thus causing that a superior condition become one linked to the Earth, so that the soul be blocked from taking with it high up a piece of dust inclined towards the Earth...⁶

In the same way Gregory speaks of the unhappy soul dressed in flesh, the "dense flesh" as he puts it in one verse, which he equates with "the darkness of the spirit" (expressions found in Plutarch as well).⁷ He speaks of the detestable death of the clayish source of vice,⁸ whereas this world is compared with "the black clay of Egypt" and this life with "the bitter tribulations of Pharaoh",⁹ evidently making an allusion to the biblical narrative of the Jews' exodus from Egypt.

⁶ Saint Grégoire de Nazianze: *Oeuvres Poétiques, Poèmes Personnels*, p. 4.

⁷ *Ibid.*, p. 16.

⁸ *Ibid.*, p. 5.

⁹ *Ibid.*, p. 25.

This way of looking at the relation between body and soul is very platonic, since according to Plato's philosophy the flesh is essentially evil and is considered to be the jail of the soul, from which the soul needs to make all efforts to escape. In Gregory's words: "My poor soul... aspires to finally see the day of its freedom,"¹⁰ the soul "needs to be under way towards the divine homeland."¹¹

Even if the Bible has the theme of two ways, the way of the soul and the way of the flesh, it is evident that the manner in which the Theologian speaks of them here, is more platonic than biblical. After all, in the Bible there is harmony between body and soul, that is why God created man that way, and in addition, if the body was evil the Son of God would not have taken it in Incarnation, one might think. Yet even going a step further and admitting that the body is evil and the Son of God became incarnate in such a body, once this body was assumed by the divine Logos in Incarnation, it cannot be considered evil any more.

Thus the powerful, irreconcilable antagonism between body and soul in Gregory's works indicates how much Greek philosophy formed and informed his thinking.

Letters

Besides theology, the queen of all disciplines and philosophy which was a tool for the ascension to an ideal mystical life, Gregory of Nazianzus also had a strong passion for letters, for literature.

In fact, he himself confesses in his long autobiographical poem (*De Via Sua*) that "an ardent desire for Letters used to possess me"¹²
He put it also this way:

I had only one love: the glory of the Letters brought together by the East and by the West and also by Athens, the honor of Greece. For

¹⁰ *Ibid.*, p. 24.

¹¹ *Ibid.*, p. 25.

¹² *Ibid.*, p. 62.

them I suffered a lot and for a long time, but in turn I made them bow down to the ground before Christ, and I made them cede to the word of the Great God.¹³

Just like in the case of philosophy, in his poetry Gregory used a large array of references to and citations from ancient writers such as Callimachus, Apollonius, Theocritus, Aratus, Nicander, Homer, Hesiod, and many others.¹⁴

As far as Gregory's poetical inspiration is concerned, it is only evident that his strong Christian faith shaped and gave content to every poem. As he knew and testified that he belongs to God, he made that visible in his writing. His poetry communicates to the reader the author's intuition about the Absolute, his tendency for the union/ communion with the divine. Yet that tendency indicates already a dramatic split, a fall from the good standing of man *coram Deo*, before God, and indeed the fallen condition of man is vividly expressed by Gregory in particular in passages where he describes himself as a sinner. Just for one example, in the poem *On the Weakness of Human Nature*, he talks about "my faults that will never disappear; they last and this is what is most awkward in life."¹⁵ On this occasion the poet also realizes that it is only in this life that one can, with faith and God's grace, wash away sin; "if I die there is no more remedy for my past miseries," Gregory writes.¹⁶

This tendency for communion is characterized by a creative tension between the present place and the primordial place, between real and ideal as it is felt by the poet. The tension is dynamic in nature, and it implies pain and hope, exaltation as well, and these features become in themselves source of inspiration. This is the fundamental content of the metaphysical dimension of poetry, whether it is conscientized or not by the poet, and regardless of how

¹³ *Ibid.*, p. 9.

¹⁴ Preston Edwards, *op. cit.*

¹⁵ *Ibidem*, p. 82.

¹⁶ *Ibid.*

the poet understands it (when he or she does): as inspiration, as grace, as a given, as intuition, etc.¹⁷

In Gregory's case, poetry is also closely related to his mystical endeavors. In his entire life, but in particular towards the end, Gregory amazingly embodied both the mystic and the poet in everyday dealings and all his writings.

And even where there seems to be a difference between mysticism and poetry, as mentioned above, since mysticism is concerned with silence and poetry with words, even there this difference is only superficial because in fact, the silence of the mystic can be found in the depth of the poetical word, so there is a marriage between word and silence and not a separation. The poetical word that tries to communicate the poet's intuition of the Absolute is a word generated by the silence in which the Absolute abides. As the great XIVth century mystic Meister Eckhart wrote: God is a Word at the extremity of silence. Gregory is in perfect agreement with this description as evident in the combination of apophatic and cataphatic discourse when it comes to theological poems and in particular those on God the Father, the Son and the Holy Spirit.¹⁸

Theology

Gregory of Nazianzus was the most respected orator of his time, and also a well renowned theologian and philosopher. As John McGuckin wrote, "Gregory was, without question, the greatest stylist of the patristic age. He dominated Byzantium and its schools for

¹⁷ Theodor Damian, *Philosophy and Literature: A Hermeneutics of the Metaphysical Challenge* [in Romanian], Romania de Maine Foundation Press, Bucharest, 2008, p. 22.

¹⁸ *On God and Man: The Theological Poetry of St. Gregory of Nazianzus*, Translated and Introduced by Peter Gilbert, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 2001, pp. 37-47.

centuries as the model of Christian rhetoric and philosophy”¹⁹ and, one can add, of theology.

Gregory had written many discourses and sermons while serving in the Church of Nazianzus. Yet after his arrival in Constantinople he devoted all his energy to the defense of the Orthodox doctrine against heresy. It was in this capital city that he delivered the five famous theological discourses on the oneness and trinity of God that earned him the name “Theologos”, “The Theologian”. When he became patriarch, he put the same passion and intellectual capacity in the formulation of the Christian doctrine as he was president of the second Ecumenical Council in 381, which dealt with pneumatological issues.

Gregory was a leading and competent voice when it came to the formulation of the Orthodox Christian doctrine, in particular and with great emphasis in the field of the Trinitarian theology, but also of Christology and Pneumatology. His main preoccupation in elaborating on the Christian doctrine was to fight the heresies of the time: Arianism and Apollinarianism (in the field of Christology and implicitly, that of the Trinity) and Macedonianism or Pneumatomachianism (in the field of Pneumatology, and again, implicitly, that of the Trinitarian theology).

His five famous theological orations or discourses explained the nature of the divine Trinity according to the Nicene doctrine, against the heretical teaching of Eunomius, a leading theologian in Constantinople.

“These are the quintessence of his theological work and the most important texts in Christian history for establishing the cardinal doctrine of the Trinity,” John McGuckin wrote.²⁰

What Gregory did so well in prose discourse when it came to explaining the Nicene doctrine of the Church, he did just as well in his poetry.

¹⁹ John A. McGuckin, *Saint Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, New York, 2001, p. XXI.

²⁰ *Ibidem*, p. 264.

As a general note, his entire poetry, including the autobiographical one, is full of theological references: yet the theology of the Church, the way he elaborated it against heresies, is put in verse form in his dogmatic poems. In this poetry he deals with both aspects of God's life and activity: the immanent Trinity (*Deus ad intra*) and the economic Trinity (*Deus ad extra*).

Here is an example of how Gregory put some of the aspects of the Trinitarian doctrine in verses, in particular when it comes to the relation between the Father and the Son.

There is one God, without beginning or cause, not limited by anything existing before, or afterwards to be, encompassing the eons, and infinite: the noble, great, only-begotten Son's great Father: who had, in the Son, no suffering of anything fleshly, since he is mind. One other is God, not other in Godhead, God's Word, who is his living paternal seal, the sole Son of Him who has no origin, and most Unique from the Unique, equal in might, so that, while the one remains the whole parent, the son, is world-maker, lawgiver, the Father's strength and intellect (*On the Father*).²¹

In the poem *On the Holy Spirit*, Gregory elaborates on the Spirit's intra-Trinitarian and economic life:

Let us quake before the great Spirit, who is my God, who's made me know God, who is God there above, and who forms God here: almighty, imparting manifold gifts, him whom the holy choir hymns, who brings life to those in heaven and on earth and is enthroned on high, coming from the Father, the divine force, self-commandeered; he is not a child (for there is one worthy Child of the One who's best), nor is he outside the unseen Godhead, but of identical honor.²²

About the unity of the three hypostases in the divine Trinity Gregory writes in the same poem:

²¹ *On God and Man...*, p. 38.

²² *Ibidem*, p. 43.

I charge you so you understand this, by words of wisdom's untold depths: that it refers to the unoriginate root, it doesn't split the Godhead, so that you have got one sole power, not worshipped severally. From unity is the Trinity, and from Trinity again the unity: not as a source, a spring, a mighty river, sharing a single current, in three separate manners traverse the earth; nor as a torch, taken from a pyre, converges again in one; nor like a word, both going out from the mind and remaining in it; nor like some shimmering of dancing sunbeams off the waters, a restless gleaming, wavering on the walls approaching, then fleeing, fleeing, then drawing near. For God's nature is not restless, nor flowing, nor again coalescing; but what is God's is steadfast [...] In threefold lights the one nature is established, not a numberless unity, since it subsists in three excellences, nor a Threesome worshipped severally, since the nature is inseparable. In the Godhead is the unity, but they whose Godhead it is are three in number. Each is one God, if you should talk of them singly.²³

Conclusion

As one can see, the three vocations of Gregory were not separated from one another, but intertwined. His theology is elaborated in both prose and poetry, his mystical inclinations offered the fundamental ground for theological reflection and poetical expression and his poetry was like a crown of endeavors.

If Gregory of Nazianzus had only written poetry without having administrative positions in the Church and without having produced any theological treatise, by his poetry alone he would have deserved the name "The Theologian" and the fame he acquired for his entire life and activity, so rich is his poetry in theological elaboration, in fighting the heresies of the time, in subtlety of thinking, in poetical art, in quality and quantity, in the skill of combining in it this three main vocations and passions: theology, mysticism and poetry.

²³ *Ibid.*, pp. 45-46.

Through each of them he opened a new way in these fields, just as the Japanese proverb states: “Before me there was no road; after me, there will be one.”

Radical Incarnation: The Body in the Hesychast Tradition

ALINA N. FELD

“Prayer is a continual intercourse of the spirit with God
Undistracted prayer is the highest act of the intellect.”
(Evagrius Ponticus, *Chapters on Prayer*)

“Prayer is the religious phenomenon par excellence, for it is the sole human act that opens the religious dimension and never ceases to underwrite, to support and to suffer this opening.... If we were unable to address our speech to God or the gods, no other act could intend the divine. Thus sacrifice is an act that is essentially distinct...from prayer but one could not imagine sacrifice without prayer in some fashion or other accompanying it and constituting it as such.
With prayer, the religious appears and disappears.”
(Jean-Louis Chretien,
The Wounded Word: The Phenomenology of Prayer)

1. Spiritual Senses (*sensus spiritalis* or *sensus divinitatis*). In the “Introduction” to *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, Sarah Coakley and Paul Gavrilyuk introduce the problematic of sensory language to express encounters with the divine throughout the Christian tradition from the Old and New Testaments to patristic and contemporary writings.¹ Since the claim to possess a form of perception making direct human contact with God possible is problematic both epistemologically and metaphysically, the authors point to emerging questions centered on

¹ Sarah Coakley and Paul L. Gavrilyuk, “Introduction” in *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, p. 1.

theological anthropology: “Do such statements imply peculiar modes of seeing, hearing, smelling, tasting, and touching divine things?”²

In other words, such claims would imply that there are other modes of perception beyond the five senses, ones that “violate notions of divine transcendence and immateriality” and heterogeneous ontology.³ In a succinct overview of the history of interpretation of the *sui generis* doctrine of the spiritual senses, Origen, Gregory of Nyssa, Augustine, Maximus the Confessor and Pseudo-Dionysius figure prominently. The survey will continue with texts within Western theology exclusively, thus leaving Byzantine Hesychasm intact. Two main interpretations of the language of spiritual senses emerge, the analogical and the metaphorical. The former involves spiritual senses by analogy with physical senses, while the latter refers only to different mental operations without implying subtler forms of perception. Since appeal to perception by spiritual senses has been consistently non-systematic, Karl Rahner’s definition seems reductive and only minimally helpful in establishing coherence and hierarchy among the different senses. In his essay “Le debut d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origene,” Rahner provides a full endorsement of direct experience of human-divine contact by articulating a doctrine of the spiritual senses and its definition:

It seems prudent to speak of a doctrine of the spiritual senses only when these partly figurative, partly literal expressions (to touch God, the eyes of the heart, etc.) are found integrated in a complete system of the five instruments of the spiritual perception of suprasensible religious realities.⁴

If there is a hierarchical order of the spiritual senses, the most common one on the model of Aristotelian priority conferred to vision and hearing places vision as the eschatological goal, followed by

² *Ibidem*, p. I.

³ *Ibid.*, p. 1.

⁴ *Ibid.*, p. 8.

hearing, smell, taste, touch. However, a substitution of vision by touch, has also been advocated in the West in the Franciscan voluntarist tradition that displaces the intellect and installs volition as metaphysical prius. Consistent with the voluntarist demotion of the intellect, Alexander of Hales and Bonaventure replace *intellectus* associate with sight by *affectus* associated with the spiritual senses of touch and taste. Rahner justifies this shift and argues that touch provides a deeper contact with God than intellectual vision. Thus suggesting the notion of a “pre-conceptual awareness of the presence of the absolute,” Rahner developed in his later work.⁵

As for the role of the body in Western theology, or rather “the corporeo-spiritual totality of the human being,” mention must be made of the late medieval mystics, Bernard of Clairvaux and especially the great Beguines Hadewijch of Antwerp and Mechthild of Magdeburg.⁶

A hermeneutic of this venerable and complex tradition must do justice to the radical implications of the incarnation that constitutes its matrix. I maintain that this hermeneutic justification has been articulated by Gregory Palamas in his defense of Hesychasm as a theology of radical incarnation. As such, the present essay is intended to take Coakley and Gavrilyuk’s project further, adding to the edifice still under construction: Byzantine theology, Hinduism, and theological phenomenology.⁷

2. *Lex orandi*. Jean-Louis Chretien’s analysis of the phenomenology of prayer introduces the first description of prayer as a speech act; it is “an act of presence to the invisible, thus an “anthropophany,” a manifestation of the human praying rather than a theophany.⁸ This act of presence is an act of incarnation without remainder and

⁵ *Ibid.*, pp. 15, 17.

⁶ *Ibid.*, pp. 15-16.

⁷ *Ibid.*, p. 19.

⁸ Jean-Louis Chretien, *The Call and the Response*, Trans. Anne A. Davenport, Fordham University Press, New York, 2004, pp. 149, 150.

exposes the human being in all dimensions of being: “the being before God” is “an active self-manifestation to God.” He explains:

It concerns our body, our bearing, our posture, our gestures, and can include certain mandatory preliminary bodily purifications such as ablutions, vestimentary requirements such as covering or uncovering, certain parts of our body, bodily gestures and movements such as raising the hands or kneeling, and even certain physical orientations...Even he who turns toward the incorporeal does so corporeally, with all his body.⁹

3. In *Yoga: Immortality and Freedom*, Mircea Eliade discusses the philosophical ground of the subtle anatomy of the human body as well as of the spiritual practices or alchemical transformation at the core of Eastern and Western traditions.¹⁰ He refers to Hesychasm and the ascetic preliminaries and methods of prayer employed by the Hesychastic monks which he considers offer points of resemblance with yogic techniques especially with pranayama.¹¹

Fr. Irene Hausherr summarizes the essentials of Hesychastic prayer:

It comprises a twofold exercise, omphaloskepsis and indefinite repetition of the prayer of Jesus: Lord Jesus Christ Son of God, have mercy on me! By sitting in darkness, bowing the head, fixing the eyes on the center of the abdomen (in other words the navel) trying to discover the place of the heart, by repeating this exercise indefatigably and always accompanying it with the same invocation,

⁹ *Ibidem*, p. 150.

¹⁰ Mircea Eliade, *Excursus: Pranayama in Extra-Indian Asceticism*” in *Yoga: Immortality and Freedom*, Trans. from French by Williard R. Trask, Bollingen Foundation, Princeton University Press, New York, 1958; 1969; 1970; 1973; 1990, pp. 63-65.

¹¹ *Ibidem*, p. 63.

in harmony with the rhythm of respiration, which is retarded as much as possible, one will, if one perseveres day and night in this mental prayer, end by finding what one sought, the place of the heart, and with it, all kinds of wonders and knowledge.”¹²

The main figures traditionally associated with hesychasm are Evagrius of Pontus (345-399), John Cassian (360-435), St. John Climacus (579-606), Hesychios of Sinai (?-380), St. Symeon the New Theologian (949-1022), Nikephoros the Solitary (13th c.), Gregory of Sinai (1260-1346), St. Gregory Palamas (1296-1359), and St. Nicodemos the Hagiorite of the Holy Mountain (1749-1809).

In *The Jesus Prayer*, Lev Gillet provides a brief history of the Jesus Prayer: from the invocation of the name of Jesus from Scriptural occurrences and Patristic tradition, through Sinaite and Athonite hesychasm to the age of the Philokalia and its spread over and revival in the 18th c. and 19th c. in Russia, Romania, Bulgaria, until today.¹³

Sinaite hesychasm: St. John Climacus’s *Ladder of Paradise* is “the classic treatise of Sinaite spirituality” (Gillet 38-9). Gillet explains that for Climacus, “the ideal prayer”

eliminated discursive elements or logismoi and becomes prayer of a single word or phrase, monologia. The remembrance of Jesus provides this prayer with its content and form. In his spiritual teaching is found an anticipation of future Hesychast theories which associate the Jesus Prayer with the perception of a supernatural light, for according to John the eye of the heart is able to see the divine Sun of the intelligence and when this happens the contemplative beholds himself as completely luminous.¹⁴

¹² Eliade, *op. cit.*, p. 63 on Irenee Hausherr, *La methode d’oraison hesychaste*.

¹³ Lev Gillet, *The Jesus Prayer*, Foreword by Kallistos Ware, Trans. from French, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, NY, 1987.

¹⁴ Gillet, *op. cit.*, p. 39.

Climacus's text has already in nuce the entire Hesychast hermeneutic and methodology: the progressive quintessential reduction of the prayer to a minimum, monologia; remembrance and repetition of Jesus' name; the new organ of vision, the eye of the heart able to see the noetic light in a medium of supernatural light; the effect, the phenomenological and perhaps ontological transformation of the contemplative into a luminous being. Climacus's hesychast exercise is completed only by the association of breathing to the repetition of the name:

"May the remembrance of Jesus be united to your breathing and then you will know the value of hesychia".¹⁵ Gillet comments that fastening remembrance of the name to breathing brings contemplation to fulfillment.¹⁶

Sinaite hesychasm finds in St. Hesychius's *Centuries* (about 450) one of its most important texts in the literature of the Jesus Prayer. He uses the term Jesus Prayer as an invocation or epiclesis of Jesus for the first time and quotes Climacus's words with one addition: May the remembrance of Jesus be united to your breathing...and to your whole life," thus extending the hesychast exercise over one's entire existence: it must be breathed continually.¹⁷ Hesychius makes clear another element that will complete the definition of hesychastic prayer: the locus of attention and vocalization is the heart:

"Truly blessed is he who unceasingly pronounces in his heart the name of Jesus and who in the depths of his mind is united to the Jesus Prayer as the body to the surrounding air and as wax to the flame."¹⁸

In the 8th and 9th centuries, the Prayer of the heart was part of the Byzantine spiritual tradition although no outstanding texts

¹⁵ *Ibidem*, p. 39, footnote 8, *Ladder* 27.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 40, footnote 11, *Cent.* II 85, 87.

¹⁸ *Ibid.*, p. 41, footnote 18, *Cent.* II 94.

emerged. The prayer continued in a fluid form, with great liberty in its use—sometimes reduced to the name, other times as part of a longer phrase. Its crystallized formula appeared in *Method of Holy Prayer and Attention*, a work traditionally attributed to St. Symeon the New Theologian (949-1022). This attribution has been contested and continues to be a matter of controversy. Fr. Hausherr in fact attributes it to Nicephoros in the 13th c. Ware prefers to leave the matter open and discusses St. Symeon's theology because the *Method* seems dependent on it. He argues that in their emphasis on personal spiritual experience of God, Symeon and Gregory Palamas have been the principal representatives of Byzantine spirituality in marked distinction from Roman Christianity. Indeed, both emphasize the primacy of the pneumatic and charismatic dimension over against the hierarchical and institutional, as well as the primacy of contemplative over both intellectual and active life.

The reasons why Symeon has been associated with the Jesus Prayer: his Sinaite spirituality where the prayer was dominant, his Christocentrism or theology of the body of Christ, and the human incorporation in Christ. Last not least, according to his biographer Nicetas Stethatos, Symeon underwent a spiritual experience that became the mark or signature of Hesychasm: sweet tears of joy, welling from his heart, luminous cloud of the glory of God, repetition of Lord have mercy.

Nicephorus the Athonite/of the Holy Mountain, author of the treatise *Guarding the Heart*, is considered by Hausherr the author of the *Method*. Of Latin origin, he was active in 1340, known for his sanctity, one of Gregory Palamas's masters.

Method of Holy Prayer and Attention (controversial attribution to Symeon or Nicephoros), the fundamental treatise of Hesychasm: The psycho-physiological method. The author mentions three kinds of prayer: prayer of the imagination, prayer as struggle against negative thoughts, and prayer through obedience and guarding over the heart. The central passage of the work:

In order to pray the disciple must close the door of his cell, place himself in a state of quiet, sit down, rest his chin against his chest,

look towards the middle of his stomach, restrain his breathing, and make a mental effort to find the place of the heart while repeating all the time the epiclesis of Jesus Christ.... At the beginning he experiences only difficulty and obscurity, but soon he notices a kind of light.¹⁹

The monastic attains *theoria* “contemplation firmly established and undeviating” and the spiritual house in which Christ will come to inhabit is being built.²⁰

Another text of unknown author, after Nicephorus’ time, editor Migne: a letter addressed to monks among the writings of John Chrysostom. Here there is no mention of a physical technique; Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy on us—we should pray until the Lord penetrates our heart, descends to its very depths, crushes the dragon and gives life to the soul. Our heart is to absorb the Lord and the Lord to absorb our heart and the two are to become one. This can be done anywhere not only in the Church, because since “you are a temple, do not look for a place.”

Athonite Hesychasm. St. Gregory the Sinaite (1346) constitutes the link between the Sinaite and Athonite Hesychasm, the end of the former, the beginning of the latter. He received the tradition of the prayer of Jesus from the monk Arsenius and once he moved to Athos, Mount Katakryomenos, he revived its practice. Subsequently Athos becomes the center of hesychasm. Athonite hesychasm crystallizes the Prayer of the heart to a fixed formula and insisted on the accompanying psycho-physiological technique.²¹

¹⁹ Gillet, *op. cit.*, p. 47. On page 46, footnote 28, Gillet explains that the text and translation are given by Hausherr in *La methode d’oraison hesychaste*, pp. 174-207.

²⁰ *Ibidem*, p. 48.

²¹ *Ibid.*, pp. 53-54.

Gregory of Sinai's treatise *On Stillness and Two Forms of Prayer*

Theoleptus Archbishop of Philadelphia (died 1310-1320), the master of Gregory Palamas, was the theoretical exponent of the prayer. The prayer becomes an enactment of the Trinity, by actualizing the nous, logos, and pneuma:

Pure prayer reunites in itself the nous, the logos and the pneuma. Through the logos it invokes God's name. Through the nous it calmly fixes the gaze on the God whom it invokes. Through the pneuma it manifests compunction, humility, and love. In this way it calls upon the eternal Trinity, Father Son and Holy Spirit, the one and only God.²²

St. Gregory Palamas (1296-1359) became the theologian of the Byzantine Christianity par excellence. The hesychast tradition of prayer has played a central role of a foundation stone in his theological articulation. Brief review of the history of the controversy around the Hesychast practice: the Calabrian monk Barlaam began a campaign against the Hesychasts attacking them as heretics (as Messalians) and ridiculed them as omphalosophoi (loosely navel gazers). Gregory who had pursued the Hesychast life at Athos articulated an apology for Hesychasm. The Council of St. Sophia under the presidency of the Emperor condemned Barlaam in 1341 and in 1368 Palamas's doctrine of divine essence and energies was declared the official teaching of the Byzantine Church.

Palamas's theology of God's essence and uncreated energies was intended to think through and justify the hesychast experience of God. If God is inaccessible in essence, the uncreated energies of God can be experienced in and through contemplation as *telos* of a life of faith and prayer. Indeed in Hesychast contemplation one experiences God, with spiritualized senses and organs, in a transfigured body. A vision of divine light is possible and desirable, and so is the sweet taste of joy *cum* tears in the heart.

²² Gillet, *op. cit.*, p. 58.

Palamas's theocentric theology enacts the fundamental claim of Christianity, that of a radical incarnation grounded in the *coincidentia oppositorum* of divine transcendence and immanence of God's essence and uncreated energies and further actualized in the Incarnation.²³ The theology of transcendence-immanence is thus rooted in the soteriology of Byzantine Christianity and enacted in centuries of its prayer practice. Palamas's theology of uncreated energies justifies an intimate encounter with God: the human being can perceive and participate in God's energies, God's uncreated grace—the body itself mediates this transfiguring experience, that of Taboric light.²⁴

Theological anthropology must necessarily encompass the body with its biological and physical aspects as well as the spiritual in a complex dialectic teleologically directed, always already approximating the eschatological fulfillment. Formed of dust from the ground but quickened with God's own breath of life (Gen 2), between image and likeness, microcosm and mediator, metaxic, human ontology is unfinished always on the way to perfection, as Nicolas of Cusa envisioned analogously: a square always approximating a circle. Eschatological existence is normative for humanity and hesychastic askesis engages in a communication of *idiomata* (*darshan*) that results in ontological transformation.

Counter to all doceticism, Platonism, idealism, the human body, embodied existence, operates accordingly as a meeting ground of transcendence and immanence, and a locus of transfiguration. An image of God, the human subjective body is also a microcosm called to perfectly reflect and resonate with the macrocosm.

It is precisely the loss and abandon of the incarnation that thinkers such as Nietzsche, Simone Weil, or Thomas Altizer can lament. The body entered a Platonic eclipse under the sign of Greek metaphysics and docetic Gnosticism, subsequently continued and

²³ Valerie A. Karras, "Eschatology" in *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, ed. Susan Frank Parsons, Cambridge University Press, 2002, pp. 243-60.

²⁴ *Ibidem*, pp. 250-51.

perfected by modern rationalism. Hesychasm represents the most serious theoretical and practical attempt to address and redress this erroneous hermeneutic.

OTHER RESEARCH

Fecioara chemată la „nunta” Marelui Mire **O interpretare simbolică a basmului eminescian** *Făt-Frumos din lacrimă*

CAMELIA SURUIANU

Conceptul de scriitor religios nu s-a bucurat de o circulație prea largă în literatura română, în consecință, astăzi avem mari dificultăți de definire. Din considerente politice, până nu demult, dimensiunea religioasă a creatorilor români, precum Vasile Voiculescu, Sandu Tudor, Paul Sterian a fost insistent ascunsă, deformată sau minimalizată. Nicolae Steinhardt, în volumul memorialistic *Monahul de la Rohia*, cu privire la acest aspect, îl evocă, spre surprinderea noastră, pe Mihai Eminescu despre care, chiar dacă nu-l consideră „un poet religios”, ci „un mare poet filozofic, cosmogonic, metafizic”, punctează faptul că „toate acestea implică, indirect și elementul religios.”¹ Prin urmare, o parte din creația sa artistică poate suporta interpretări religioase. Astfel, în paginile care urmează, propunem lectorului avizat spre analiză câteva simboluri din basmul *Făt Frumos din lacrimă*.²

Textul a fost publicat în revista „Convorbiri literare” în perioada studenției. Prin structură, se încadrează basmelor culte. În vremuri îndepărtate, un cuplu împărătesc își ducea existența în lacrimi și durere, datorită lipsei unui urmaș. Până într-o bună zi când din icoana Maicii Domnului o lacrimă se scurse pe buzele împărătesei și în scurt timp născu un fiu.

¹ Nicolae Steinhardt, *Monahul de la Rohia*, Editura Dacia, Cluj- Napoca, 1991, p. 66.

² Mihai Eminescu, *Făt-Frumos din lacrimă, Sărmanul Dionis*, Editura Minerva, București, 1996.

După ce crește în mod supranatural, asemenea basmelor tradiționale, Făt-Frumos pleacă de la palat pentru a încheia vrajba cu un împărat vecin. Pe drum voinicul se luptă cu Muma-pădurii pe care o învinge și ca răsplată îi este dăruită Ileana, fiica sa, de soție. Ajuns în împărăția vecină, află că împăratul între timp murise și în locul acestuia urcase pe tron fiul. O dată cu schimbarea regelui, disputele dintre cele două țări încetează. Făt-Frumos este primit la palat cu multă bucurie și în scurt timp craii devin frați de cruce.

După o vreme, în urma unei confesiuni, Făt-Frumos află drama sufletească a tânărului împărat. Acesta de mulți ani și-o dorea de soție pe fiica Genarului. În pofida faptului că încercase s-o răpească de nenumărate ori, toate demersurile eșuaseră. Pentru a-i îndeplini dorința, eroul continuă șirul probelor inițiatice și pornește din nou la drum, de data aceasta pentru a-i aduce craiului iubita.

Căutând un cal năzdrăvan Făt-Frumos acceptă să păzească iepelile unei vrăjitoare. După ce reușește să scape cu viață din capcanele babeii, primește în dar iapa cu șapte inimi. Cu ajutorul acesteia izbuteste s-o răpească pe fiica Genarului. Cât timp Făt-Frumos a fost plecat, Ileana atât de mult plânsese în grădina palatului de dorul craiului, încât rămase oarbă. Întoarcerea la castel se încununează cu nunta celor doi. Pe scurt, acesta este subiectul basmului.

*

Conform teoriei lui Vladimir Propp, basmele, mai ales cele din spațiul balcanic, sunt structurate în 33 de secvențe, numite de exeget funcții. Dintre funcțiile pe care le regăsim în *Făt Frumos din lacrimă* amintim: motivul lipsei, în cazul de față a urmașilor, zămislirea și nașterea supranaturală, motivul călătoriei inițiatice, probele de vitejie, victoria eroului, întoarcerea la palat și nunta.

Întâmplările, destul de numeroase, sunt construite cu multă imaginație și originalitate. Chiar dacă Mihai Eminescu nu se distanțează prea mult de structura inițială a basmului, pe alocuri observăm câteva abateri de la binecunoscutul fir epic. De exemplu, dacă în basmele tradiționale portretul personajelor lipsește cu

desăvârșire, în *Făt Frumos din lacrimă* eroii sunt prezentați detaliat. „Împăratul era întunecat și gânditor ca miazănoaptea” (punctul cardinal nord era denumit în vechime „miazănoapte” sau „septentrion”). „Împărăteasa avea chipul ca o marmură vie”. Muma-pădurii avea „ochii două noți tulburi, iar dinții ei semănau cu pietrele de mori.”

Portretul Ilenei oglindește imaginea unei ființe diafane, descrierea crăieșei fiind realizată cu ajutorul figurilor de stil specifice romantismului. „Haina ei lungă și albă părea un nor de raze și umbre, iar părul ei de aur era împletit în cozi lăsate pe spate pe când o cunună de mărgăritare era așezată pe fruntea ei netedă. Luminată de razele lunii, ea părea muiată într-un aer de aur.”

Imaginea lunii, a lacului, a nopții plasează cititorul într-un univers feeric. „Luna răsărită printre munți se oglindea într-un lac mare și limpede ca seninul cerului. În fundul apei se vedea sclipind o insulă de smarald, înconjurată de un crâng de arbori verzi și stufoși, unde se ridica un mândru palat de marmură albă.”

Personajele sunt construite cu multă originalitate, mai ales cu ajutorul simbolului. *Făt-Frumos „din lacrimă”* se deosebește de actanții care au jucat acest rol, prin punerea sa în legătură cu sacrul. El se naște din lacrima Maicii Domnului, aspect care ne indică, pe de o parte, un destin unic, iar pe de altă parte, latura divină a sufletului său.

Făt-Frumos pleacă în împărăția celui care îi prigonise tatăl nu cu gândul de a se răzbuna, ci cu scopul de a rezolva conflictul pe cale pașnică. Demersul său reușește și în urma vizitei devine „frate de cruce” cu fiul craiului. Din dragoste față de aproapele său, el pornește din nou la drum, pentru a-i aduce acestuia iubita, pe fiica Genarului. Putem considera acest fapt oarecum atipic, în neconcordanță cu statutul său.

Deoarece Genarul nu-i dă fata, *Făt-Frumos*, întocmai ca în basmele tradiționale, o fură. Surprinzându-l, tatăl mânios „aruncă asupra sa fulgere și nori negri plini de furtună”.³ *Făt-Frumos* este trăsnet de natura dezlănțuită și devine cenușă, ca în scurt timp, în

³ http://www.mihaieminescu.ro/opera/proza/fatfrumos1_2.htm.

mod supranatural, să fie metamorfozat în izvor. Întristat de suferința eroului, însuși „Domnul Dumnezeu din cer coboară și se spală pe față cu apa limpede și bună a izvorului”, moment în care are loc contopirea sa cu ființa divină. În urma acestei binecuvântări, Făt-Frumos își recapătă condiția umană, revenind la viață.

Fragmentul indică faptul că actantul, născut din lacrima Maicii Domnului, era de fapt „apa cea vie”, „izvorul vieții”, metafore cu ajutorul cărora în limbajul eclezial este numit Iisus Hristos. Privind textul din această perspectivă, spălarea Tatălui Ceresc cu apa izvorului certifică veridicitatea supoziției noastre.

La prima vedere, scriitorul utilizează structura basmului tradițional, în text fiind prezente binecunoscutele personaje: împăratul, împărăteasa, Ileana și Făt-Frumos. Împăratul și împărăteasa formează imaginea unității primordiale, androginice. Unite, caracteristicile lor spirituale ar fi trebuit să degaje energiile necesare procreării. Cu toate acestea, puterea, hegemonia, supremația împăratului, în cadrul ordinii temporale și naturale, este atinsă, sau mai bine spus anulată, de un hybris. Din acest tablou familial, deducem că în trecut, o lege nescrisă, o cutumă, voluntar sau involuntar fusese încălcată. De obicei, în basmele tradiționale, o astfel de lipsă este remediată de un vrăjitor sau de un mag.

Mihai Eminescu nu folosește un astfel de motiv precreștin. El o surprinde pe împărăteasă într-o ipostază pioasă, specifică femeilor creștine. Aceasta cu smerenie se roagă la icoana „Maicii durerilor” ca pântecul ei să zămislească și ca ofrandă aprinde numeroase candelă. Un obiect, cu totul deosebit, nelipsit de prin casele creștinilor, și totodată încărcat cu multiple semnificații, este „candela aprinsă.” Atributul substantival genitival „durerilor” dă consistență substantivului „Maicii”, aspect care scoate în evidență sensibilitatea artistică a naratorului, dar denotă și o subtilă afectivitate națională față de Maica Domnului. Astfel, doamna de viță nobilă, pentru a intra sub auspiciul sacrului, înalță o litanie la însăși „Împărăteasa rugăciunii.”

Atât Ileana cât și împărăteasa pot fi analizate ca pe un singur personaj aflat în două ipostaze diferite, cea de regină, care în chip supranatural se învrednicește să nască un fiu, și cea de crăiasă care se

pregătește să devină mireasă Marelui Mire = Făt-Frumos. Cele două fațete ale feminității parcurg, fiecare în parte, un drum inițiativ care se încheie la sfârșitul basmului, în momentul când din nou revine în planul uman Maica Domnului și îi oferă drept distincție Ilenei, devenită fecioară inițiată, o preafrumoasă coroană.

Dacă în cazul lui Făt-Frumos probele pe care trebuie să le depășească sunt specifice basmului, adică să dea dovadă de vitejie, în cazul împărătesei și al tinerei crăie se traseul inițiativ este de factură interioară. Dacă prima femeie ridică o litanie la icoana Maicii Domnului ca pânțele ei să lege rod, căutând să obțină un beneficiu material, crăiasa se retrage în rugăciune, într-o parte izolată a palatului, căutând să dobândească *trez-via*, adică iluminarea. În ambele cazuri, cele două femei dau dovadă de pioșenie, smerenie, aplecare spre virtuțile sfinte. Dar ceea ce le diferențiază este scopul rugăciunii. Prin urmare ele sunt reprezentantele a două caste sacre, ce decurg liniar una → din → alta, asemenea funcțiilor lui Vladimir Propp.

Alături de icoana „Maicii durerilor” primii creștini au considerat necesar să alătore imaginii sacre un obiect special, nelipsit de prin casele familiilor evlavioase, *candela*. În *Vechiul Testament*, în capitolul *Exodul* (versetele: 25, 31, 37), acest simbol este pentru prima dată evocat. Iată ce i-a spus îngerul Domnului proorocului Zaharia: „Să faci sfeșnic de aur curat (...) să-i faci șapte candelă (...) ca să se lumineze fața Lui.”

Candela, obiect veterotestamentar dar și christic, poate primi multiple semnificații. Datorită utilizării sale putem apropia basmul de parabola „celor zece fecioare”, consemnată de evanghelistul Matei. Parabola este una dintre cele mai polimorfe pilde rostite de Hristos. Fiul lui Dumnezeu, simbolul Mirelui Ceresc, cheamă zece fecioare în „cămara Sa de taină”. Dar numai cinci dintre acestea sunt recunoscute ca fiind „înțelepte”, în sensul de iluminate. Dacă în lumea reală un mire obișnuit i se înfățișează miresei sale ziua, Mirele Ceresc vine „în miez de noapte”, asemenea unui hoț. Surprinse aproape adormite, toate au candelă aprinsă, dar numai cinci dintre acestea au și untdelemn suficient.

Cifra zece este, fără îndoială, cifra perfecțiunii, a desăvârșirii. Sufletul virginal al celor zece fecioare semnifică ipostaza la care omul pios poate să ajungă. Textul evanghelic precizează că numai cinci dintre acestea aveau untdelemn suficient. Prin urmare, numai o parte reușiseră să dobândească iluminarea. Cu alte cuvinte, anulaseră din ființa lor simțurile exterioare, cele ale firii omenești, și în locul lor le instituiseră pe cele interioare, ale sufletului. Astfel, doar fecioarele „deprinse cu privegherea” au reușit să-și transforme definitiv sinele. Precizăm că *trez-via* (în sensul de iluminare) nu este un dar. Această ipostază este, de fapt, rodul unei îndelungi sârguințe spirituale.

Din textul evanghelic aflăm că Mirele Ceresc este cel care performează doar *chemarea*. Un alt amănunt nu ne este oferit. Prin urmare, cele „cinci fecioare înțelepte”, de-a lungul traseului existențial, au urcat treptele unei, să zicem, *piramide* sau ale unui *munte*. În analiza noastră, pentru a evidenția etapele urcușului transcendent, vom folosi termenul de piramidă. Baza acesteia o formează firea noastră rațională. *Rațiunea* este cea care ne îndreaptă spre studiu, cercetare, reflecție, ș.a. Amintim că Pitagora scrisese pe frontispiciul școlii sale: *Nimeni nu intră aici dacă nu este geometric*. Prin urmare, această etapă premergătoare, implică o deschidere spre științele exacte, (matematică, fizică, astronomie, etc.) discipline care dezvoltă partea rațională din cadrul gândirii umane.

Iată un exemplu din biografia misticilor Maxim Mărturisitorul, Grigore de Nyssa, Ioan Hrisostom: aflăm că aceștia au studiat mai întâi științele exacte, apoi filozofia și în cele din urmă teologia. În scrierile lor se poate observa o anumită reflexivitate a ideilor, a ipotezelor revelatoare; cu alte cuvinte, produsul unei gândiri raționale, sistematizate, ordonate. Prin urmare, conceptul „gândirii geometrice”, enunțat de Pitagora, atrage după sine necesitatea studiului individual din care rezultă *cunoașterea de sine*.

De această etapă depinde urcarea celorlalte trepte. Dacă introspecția nu este temeinic realizată, piramida nu poate susține evoluția novicelui. Nu este util pentru un individ să-și îmbunătățească viața, ci scopul existenței sale trebuie să devină „dobândirea untdelemnului”. O candelă fără untdelemn suficient

poate fi comparată cu femeia virtuoasă care nu înțelege că: „Oricât ar fi fătășă Iubirea e o taină / Ne vizitează aici, dar stă în altă parte!” (Vasile Voiculescu, *Ultimile sonete* ...)

Prin urmare, suntem puși în fața a trei simboluri, sau mai bine spus, elemente ezoterice: candela, untdelemnul și focul. Dintre cele zece fecioare doar cinci au tot ceea ce le este necesar. Celelalte mai au trepte de urcat. Să spunem că evoluția lor fusese mai lentă.

Dacă actantul (*actio* din latină = acțiune, în sensul de față, denumire dată novicelui care tinde să dobândească iluminare prin strădaniile sale proprii,) nu a reușit să se cunoască pe sine, el nu „vede”⁴ necesitatea reconstrucției sale interioare. Pentru această tipologie de protagonist, piramida, - după cum am numit-o - în mod practic nici nu există. Acest suflet nu este un *teofor* (teofania = manifestarea divinității într-o formă materială) și nici nu înțelege necesitatea *trez-viei*. Actantul este opusul omului leneș, celui care nu depune eforturi pentru a evolua. Pentru el științele exacte nu au valoare, gândirea rațională nu există, pe scurt un astfel de individ este lipsit de profunzime, nu încearcă să cunoască *adevărul* și nici nu trăiește în *adevăr*.

Pe lângă aspectele menționate, actantul, care în definitiv tinde spre desăvârșire, trebuie să se cunoască în primul rând pe sine. Silogismul antic „cunoaște-te pe tine însuși” nu aparține lui Socrate. De fapt, el l-a preluat de pe frontispiciul templului din Delphi. Puțini dintre noi cunoaștem faptul că maxima fusese modificată. Pe frontispiciu scria: „Cunoaște-te pe tine însuși la lumina Mea.” Socrate a suprimat oarecum maxima, lăsând moștenire posterității doar o parte din adevăr. Dacă această introspecție nu ar fi fost cel mai greu lucru de obținut din partea omului, filozoful nu ar fi adus în atenția discipolilor silogismul.

Deci, dacă tu, ca individ, nu ai un bagaj de cunoștințe, în urma căruia să devii un iluminat și apoi această particularitate să se reverse asupra semenilor, omul practic nu se cunoaște pe sine. El este un diletant, care știe câte ceva, nu are lumină, nu trăiește în întuneric, e

⁴ Umberto Eco spune în cursul său de Semiotică că un astfel de novice nu poate să înțeleagă modelizarea spațială, funcțională și actanțială.

„căldicelul” din Apocalipsă. Raportându-ne la parabola celor zece fecioare, putem apropia simbolul luminii interioare de cel al focului, rezultanta fiind *candela aprinsă*.

Revenind la textul nostru, Mihai Eminescu ne-o prezintă pe împărăteasă în ipostază pioasă, priveghind în miez de noapte asemenea unei „văduve”. Într-o odăiță ridică rugăciuni la „Maica durerilor” în fața „candelilor aprinse”. Comparația „ca o văduvă” ne sugerează că ducea o viață curată, dar modestă. Datorită virtuților pe care le deține, ea devine simbolul femeii-mame, a cărei datorie spirituală este zămislirea de prunci.

Mihai Eminescu acordă o întreagă pagină momentului în care femeia, cu smerenie, se roagă ca pântecele ei să lege rod. Scriitorul, pe această cale, condensează întreaga învățătură patericală cu privire la importanța pe care familia o are în scopul procreării. Împărăteasa nu este individualizată, nu poartă un nume, ea este simbolul maternității. Această ipostază ne amintește de Antuza (mama Sfântului Ioan Gură de Aur) sau de Emilia (mama Sfinților Vasile cel Mare și Grigore de Nyssa), care, în urma rugăciunilor închinat Maicii Domnului, s-au învrednicit să zămislească prunci binecuvântați de Duhul Sfânt. Prin urmare, împărăteasa, după cum ne este prezentată, se numără printre fecioarele înțelepte. Amintim că, din punct de vedere simbolic, „fecioara” din parabola evanghelistului nu include aspectul virgin, ci evocă curățirea sufletească și trupească a unui individ.

Să-i urmărim traseul existențial. În toate culturile, „apa” este simbolul creației originale, dar și un mijloc de purificare. În cazul nostru, împărăteasa plânge, adică se curăță de toate metehnele vieții. Ea nu are nevoie de ajutorul Magului pentru a rămâne însărcinată. Mijlocitoarea, pentru că suntem în era creștinismului, este însăși Fecioara Maria. Privegherea în miez de noapte, smerenia, lacrimile vărsate, au anulat cutuma încălcată. Iertarea survenind, energiile necesare procreării au început să funcționeze corect. Și, ca dovadă, „din ochii Maicii Domnului o lacrimă izvorî și coborî pe buzele ei”. În urma minunii, pântecele împărătesei leagă rod. Și astfel, ia naștere Făt-Frumos, un personaj atipic, zămislit din lacrima Sfintei Fecioare, actant aflat direct sub auspiciul Duhului Sfânt.

Numele acestuia stă sub semnul esteticului, este „frumos”, dar și al increatului, este încă un „făt”, deci un fiu practic nenăscut. Din nou suntem puși în fața unei hierofanii. Din basm înțelegem că s-a născut un prunc, care, de fapt, încă nu s-a metamorfozat. Cu alte cuvinte, acest spirit superior nu s-a acomodat încă cu zona umană, e cuprins de *viață*, dar și de *non-viață*. Făt-Frumos e legat de spațiul terestru, dar și de cel divin, existând în două dimensiuni diferite. În același timp e *aici*, dar e și *dincolo*. E pe pământ pentru a se supune destinului uman, dar și în împărăția Sa.

Sigmund Freud studiind fenomenul nașterii în *Inhibiție, simptom, angoasă*,⁵ precizează faptul că „fătul la naștere suferă o traumă.” Cuvântul „traumă” vine din grecescul „rană” și derivă din „a străpunge”, desemnând o rană prin străpungere. Copilul la naștere suferă un traumatism, rezultat în urma unei violențe externe. Și Carl Gustav Jung vorbește de un „traumatism al nașterii”, aspect care se manifestă prin plânsul excesiv al noului născut.

În cazul basmului nostru, ordinea naturală este răsturnată. Copilul e parcă născut să înfăptuiască ceea ce latiniile numeau: *integra natura renovatur ignis* (integrarea lumii se reface prin foc sau natura focului se reînnoiește). Ca dovadă, el nu plânge, ci se bucură de venirea în planul uman, pentru a-și împlini destinul.

Făt-Frumos, după ce crește, conform basmelor, în mod supraomenesc, își părăsește familia. El trece, cu o luntre, pe un tărâm nou, unde întâlnește un palat somptuos. În interiorul sanctuarului mirific, privirea îi este atrasă de imaginea „preafrumoaselor candelabre, cu sute de brațe, și-n fiecare braț ardea câte o stea de foc.” (Recunoaștem similitudinea cu fragmentul citat la începutul analizei din Cartea Exodului și imaginea candelabrului din basmul nostru.) Pesemne că sanctuarul regal era unul dintre locașurile în care sălășluia Tatăl Ceresc.

Candela sau candelabrul este un simbol deosebit de complex, întâlnit atât în *Vechiul cât și în Noul Testament*. Proorocului Zaharia îi este descoperit acest simbol. Să urmărim notațiile acestuia: „Văd

⁵ Sigmund Freud, *Inhibiție, simptom, angoasă*, Editura Științifică, București, 2001.

un candelabru cu totul de aur, cu șapte candelă, iar deasupra candelabrului este un vas cu untdelemn din care pornesc câte șapte țevi către acele candelă, iar alături sunt doi măslini, unul de-a dreapta vasului cu untdelemn și altul de-a stânga. Și am zis către îngerul care vorbea cu mine: «Ce sunt acestea, Domnul meu?» Și mi-a răspuns Îngerul: «Oare nu știi ce sunt toate acestea?» Eu i-am zis: «Nu, Domnul meu.» (...) Și iarăși mi-a zis: «Iar acestea șapte sunt ochiul Domnului care cutreieră pământul.» (IV, 2, 14)

Vedenia proorocului ne oferă explicația elementelor simbolice: candela = ochii Domnului care cutreieră pământul, cele două crengi de măslin = „țevile” de aur prin care se lasă în jos untdelemnul, adică puterea Duhului Sfânt. În concluzie, spațiul în care a pășit Făt-Frumos nu era un palat oarecare, ci unul în care Harul Duhului Sfânt era omniprezent. Cu alte cuvinte, Făt-Frumos pătrunde în sanctuarul Proniei Cerești și rămâne uimit de complexitatea desăvârșirii Sale. Mihai Eminescu, care era un cunoscător al textelor biblice, pe care le-a studiat chiar și în limba ebraică, cu ajutorul acestor tablouri accentuează încă o dată nuanța simbolică a basmului.

În cele din urmă, Făt-Frumos ajunge la casa Genarului. Numele acestuia ne atrage în mod deosebit atenția. Genarul nu este un personaj des întâlnit în basmele noastre, el de fapt ne indică altceva. Din punct de vedere fonetic, avem de a face cu o transformare lingvistică, de origine latină. La baza termenului se află cuvântul „ghenar”, adică denumirea veche dată lunii ianuarie, respectiv „gerar”. Prin urmare Genarul era de fapt zeul lunii ianuarie, fapt confirmat și în text. Surprinzându-l pe Făt-Frumos în momentul când o fură pe fiica sa, el dezlănțuie într-o clipă întreaga natură. Tunetele, fulgerele și în cele din urmă ploaia abundentă, ne duc cu gândul la faptul că avem de a face cu o stihie cerească.

După cum spuneam, termenul „gerar” a suferit transformări lingvistice → și sub influența limbii latine în terminologie română s-a introdus cuvântul „ianuariu” (lat. *januarius*, adică *mensis*, respectiv luna lui Ianu, denumire dată zeului roman Ianus). Ianus este zeul ritualurilor de trecere și al fenomenelor de tranziție, cunoscut sub denumirea și de *zeul ușii*. Acesta în mitologie este reprezentat având două chipuri identice, puse spate în spate, cu o față privind

înainte și cu una înapoi. Prin urmare, *Genarul* → *ghenar* → *gerar* → *januarius* → *mensis* → *Ianus*,⁶ pe scurt *zeul ușii* întruchipează în text, tranziția protagonistului spre o nouă etapă. Acest personaj-zeu denumește și un simbol. De la nivelul său spațial avea priveliște asupra întregului univers uman. Nimic nu-i scapa. Ca dovadă, îl surprinde pe Făt-Frumos în momentul când îi fură fata.. Pe lângă această calitate, zeul se ocupa și de fenomenele de tranziție. Mai exact *Ianus* este și un zeu adjuvant în ritualurile (respectiv pragurile) de trecere.

În vechime, poporul roman avea o superstiție. Se credea că, dacă pe vreme de război ușile caselor rămâneau descuiate *zeul ușii* intra și ferea întreaga familie de necazuri. Se spunea că în locuințele închise zeul nu pășea, nu le trecea pragul, ca urmare nu-i binecuvânta. Când conflictul armat înceta nu era nicio problemă dacă romanii își țineau ușile închise, deoarece *Ianus*, zeu războinic, nu își manifesta puterea pe timp de pace. El intervenea doar în momentele tragice.

Prin urmare, Mihai Eminescu, care avea cunoștințe amănunțite de mitologie, ne indică faptul că a utilizat intenționat acest nume pentru a marca două aspecte: încheierea unei etape existențiale și trecerea actantului spre o nouă dimensiune. Chiar dacă aparent în urma confruntării *Genarul*, *zeul ușii*, îl învinge pe Făt-Frumos, în realitate se întâmplă invers. Iată cum prezintă Mihai Eminescu desfășurarea acțiunii. În urma luptei, Făt-Frumos este trăznit și transformat în cenușă, ca în scurt timp să se metamorfozeze în „izvor”. Așadar, scriitorul ne aduce în atenție două simboluri, care, fiecare în parte, ne vorbesc despre o purificare materială, urmată de o regenerare, în sensul de renaștere, aspect ce ne duce cu gândul la un botezul christic. Aspect subliniat de coborârea din cer a însuși Domnului Dumnezeu „care se spală pe față cu apa limpede și rece a izvorului.” Prin acest tablou autorul subliniază faptul că protagonistul intrase într-o nouă dimensiune, de data aceasta întru totul spiritualizată.

⁶ Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

Astfel, în urma binecuvântării cerești Făt-Frumos revine la viață. Remarcăm măiestria cu care scriitorul, cu ajutorul procedeelor specifice romantismului, a creionat, deosebit de plastic, transformările sale ființiale. Din lupta dată rezultă faptul că stihia (Genarul, respectiv *zeul uși*) nu îngăduia facil ca pragul de trecere să fie trecut, chiar și de un actant inițiat, cum este cazul lui Făt-Frumos. Pesemne că acea nuanță umană din ființa sa trebuia să treacă prin cel din urmă purgatoriu, pentru a renaște „din cenușă” a doua oară. (Ca o paranteză, amintim faptul că pragurile de trecere le întâlnim în istoria tuturor religiilor în ritualurile de înmormântare. Se spune că sufletul până la poarta raiului are de trecut câteva vămi spirituale.)

Revenind la basmul nostru, copila (ne referim la fiica Genarului) îl întâmpină pe Făt-Frumos torcând pe prispa casei. Din *Pateric*, culegere de biografii monahale, aflăm că părinții isihasti aveau ca îndeletniciri de bază torsul, confecționarea de coșuri și rogojini. Anahoreții considerau necesar ca, în demersul evoluției spirituale, trupul omului să fie disciplinat cu anumite munci. Vestimentația fetei este cea care ne atrage în mod deosebit atenția. „Haina ei albă și lungă părea un nor de raze și umbre, iar părul ei de aur era împletit în cozi lăsate pe spate, pe când o cunună de mărgăritare era așezată pe fruntea sa netedă.” Albul este simbolul inocenței, imaterialității, pasivității, dar și al desăvârșirii. Această copilă, creionată cu multă măiestrie, purta pe cap o cunună, semn al regalității dar și al iluminării interioare.

Paradoxal este faptul că încă de la prima vedere tânăra îl recunoaște pe Făt-Frumos. Și în parabola celor „zece fecioare”, acestea îl recunosc pe Mirele Ceresc. Cu totul neobișnuite sunt cuvintele fetei. „Pe când degetele mele torceau un fir, gândurile mele torceau un vis, un vis frumos, în care *eu mă iubeam cu tine*, Făt-Frumos, din fuior de argint torceam și eram să-ți Țes o haină urzită în descântece, bătută-n fericire, s-o porți ... *să te iubești cu mine.*”

Dorința fetei de a se transforma, de a-i deveni „mireasă” și apoi „femeie”, subliniază etapele pe care copila intenționa să le parcurgă. Îndrăzneala pe care o manifestă este un act atipic, parcă în neconcordanță cu statutul ei. Dar dacă privim în esență, această fecioară întrunește toate condițiile nuntirii, are haina sufletului albă,

deci din punct de vedere simbolic „avea *candelă*”, pe cap purta o cunună, semn că deținea *untdelemn* suficient. Prin urmare, era pregătită să intre în „cămara de taină a Mirelui.”

Mihai Eminescu, ca și în *Sărmanul Dionis* sau în *Archaeus*, nu delimitează în mod clar spațiile. De fiecare dată folosește un pretext de natură fantastică pentru a adânci și mai mult misterul. Am putea spune că aducerea fiicei Genarului de soție craiului este, de fapt, pretextul firului narativ. Pentru că, în definitiv, fratele de cruce este și el o fațetă a Mirelui Ceresc. Este adevărat că, în loc ca monologul personajelor să limpezească textul, mai mult produce confuzie. Cu toate acestea, Făt-Frumos pleacă nu pentru a se iniția, cum se întâmplă în basmele noastre tradiționale, ci caută, prin gestul său, să inițieze instanța feminină (împărăteasa, Ileana, fiica Genarului,) pe drumul desăvârșirii.

Dar să urmărim desfășurarea acțiunii. După ce Făt-Frumos o răpește, fapt petrecut întocmai ca în basmele tradiționale, o urcă într-o luntre și pornește spre palat. Dar fata, care pășește pentru prima oară într-un alt spațiu, suferă câteva transformări fizice. „Nu vorbește, doar me”. „Era frumoasă, dar părea moartă.” Pesemne că trecerea în noua dimensiune spațială necesita din partea acesteia un timp de acomodare. Pentru Bachelard, barca, cu care pleacă Făt-Frumos împreună cu viitoarea mireasă, este simbolul unei resurecții. În tradiția creștină este simbolul bisericii.

Conform viziunii lui Pierre Teilhard de Chardin, din lucrarea *Mediul Divin*,⁷ dacă există o biserică văzută (care, în definitiv, este o copie, la nivel terestru, a unui fenomen celest), există în mod obligatoriu și un Templu al Duhului Sfânt, o biserică vie, nevăzută. În urma cercetărilor, omul de știință a înțeles că Universul funcționează asemenea unei gigantice Catedrale, totul realizându-se într-o ordine desăvârșită.

Raportându-ne la basmul nostru, să fie cumva vorba de trecerea copilei spre o nouă dimensiune spirituală? Mai ales dacă luăm în considerație comparația „fata părea moartă.” Tindem să credem că intrarea în simbioză cu Catedrala Cerească (în basmul

⁷ Teilhard de Chardin, *Mediul Divin*, Editura Herald, București, 2007.

nostru, palatul lui Făt-Frumos, respectiv Cămara de taină a Mirelui Ceresc) îi provocă numeroase modificări energetice.

Atenția ne este captată de Ileana, cel de-al treilea prototip feminin, fiica Mumei-pădurii. În cazul acesteia, geniul eminescian a delimitat mult mai clar etapele inițierii. Din portretul pe care îl face naratorul, două amănunte ne atrag atenția, simplitatea vestimentației și lipsa unei coronițe pe cap. Prin urmare, spre deosebire de celelalte două ipostaze feminine, (ne referim la imaginea împărătesei și vestimentația fiicei Genarului) Ileana era fata unui duh pământean, o copilă virtuoaasă și doar atât. Cu alte cuvinte, nu era o inițiată în tainele sacre.

Dacă luăm în calcul noua dimensiune spirituală, în cazul de față pregătirea nupțială devine obligatorie. Din basm deducem că Ileana nu întrunește toate condițiile necesare nuntirii. Ca urmare, Făt-Frumos amână, pentru un timp, desfășurarea evenimentului. Geniul eminescian marchează foarte clar tergiversarea ceremonialului.

Raportându-ne la simbolistica religioasă, Mirele Ceresc pare a fi un Făt-Frumos celest. Atitudinea acestuia este în concordanță cu versetul evanghelistului Ioan: „N-a venit încă ceasul Meu.” (Ioan II, 4) După cum spuneam, un act atipic are loc între cei doi logodnici, Făt-Frumos - Mirele Ceresc își „părăsește” mireasa.

Întreaga învățătură chistică pornește de la iubirea necondiționată față de aproapele nostru. Din iubire pentru „fratele său de cruce” Făt-Frumos pleacă pentru a-i aduce acestuia mireasa, o altă fecioară care aspiră la o „nuntă de taină”. După cum spuneam, pretextul călătoriei ascunde, de fapt, un substrat mult mai adânc. Traseul parcurs ne duce cu gândul la „sinele în căutarea sinei sale”, după accepțiunea lui Constantin Noica, în sensul de completare a unui întreg.

Într-o omilie, Maxim Mărturisitorul spunea că: „Iubirea lui Dumnezeu este pe măsura cunoașterii Sale!” Prin urmare, după cum spuneam, cea care nu întrunește toate condițiile nuntirii este fecioara. Ea este actantul care nu deține în candela sa suficient untdelemn.

Și relația *cunoaștere – iubire* este dezvoltată în basmul eminescian. Făt-Frumos - Mirele Ceresc își părăsește intenționat logodnica, mai exact pentru a-i oferi prilejul de a se adânci în

rugăciune. Cu alte cuvinte, el vrea să vadă dacă iubirea acesteia „era pe măsura cunoașterii Sale.” Pentru că, în definitiv, nu te poți nunti cu o persoană dacă nu o cunoști. Și în cazul de față acest aspect devine obligatoriu. De aceea, prin actul părăsirii temporale, ea este invitată să reflecteze asupra cunoașterii de sine și apoi asupra Mirelui.

La prima vedere, accentul cade pe faptele Mirelui Ceresc - Făt-Frumos, dar, de fapt, decodarea textului se produce la nivelul trăirilor interioare. Fecioara neinițiată se retrage în rugăciune pentru a se învrednici de onoarea pe care Mirele i-a făcut-o. Ea, dintre alte fecioare, fusese aleasă să-i devină mireasă. Prin urmare, trebuia să fie demnă de statutul oferit. Mai ales că, în definitiv, această nouă ipostază reprezintă drumul ei inițiativ.

Cuprinsă de o stare de melancolie, „s-a închis într-o grădină, cu înalte ziduri de fier, și acolo, culcându-se pe un bolovan de cremene, plânse într-o scâldătoare de aur, așezată lângă ea, lacrimi curate ca diamantul. În grădina cu multe straturi, necăutată de nimeni, născu, din pietriș sterp, din arșița zilei și din secăciunea nopții, florile durerii, de culoare stinsă, ca turburii ochi ai morții.”⁸

În contextul de față, practicarea *khenozei* (golirea de sine, proces spiritual premergător iluminării) este un act individual, personal și obligatoriu. Din lucrările misticilor aflăm că trăirea îndelungată într-o astfel de stare extatică, atemporală, transformă însuși trupul, dezvoltând în interiorul sufletului virtuțile cerești. Pe aceste daruri le dobândește și copila. Un alt amănunt ne atrage atenția. Fata renunță la confort și se culcă vreme îndelungată pe „un bolovan de cremene”. Așadar, ea își supune trupul austerității, asemenea anahoreților din vechime. Prin urmare, era conștientă de faptul că mai avea de trecut o probă.

Tot acest supliciu se încheie în momentul când, într-o bună zi, fără să-și dea seama de transformarea sa, (trecuse probele), „părea că-n luciul scâldătoarei, plină cu lacrimile ei, vede ca-ntr-un vis chipul mirelui iubit. Ochii ei, două izvoare secate, încetaseră a mai vărsa lacrimi. Cine-o vedea cu părul ei galben și lung, despletit și

⁸ http://www.mihaieminescu.ro/opera/proza/fatfrumos1_2.htm

împrăștiat pe sânu-i rece, cine-ar fi văzut fața ei de-o durere mută, săpată parcă cu dalta în trăsăturile ei, ar fi gândit că-i o înmărmurită zână a undelor, culcată pe un mormânt de profund.”⁹ În urma lacrimilor vărsate, copila orbește. Observăm că Mihai Eminescu o numește pentru prima dată „împărăteasă”, prin urmare ea nu mai era o fecioară (adică o candidată), ci dobândise, în urma propriei sale sânguințe, statut de regină. Dobândind intuiția sacră, simte apropierea revenirii Mirelui la palat.

Lacrimile vărsate, considerate pecetea Duhului Sfânt, izolarea discretă în grădina palatului, mirajul vederii Mirelui, sunt virtuțile cu care firea sa se înobilase. Ea se golise de sine, dobândise iluminarea și ca dovadă îl vede pe Făt-Frumos în chip supraomenesc. Fata, asemenea anahoreților, nu e conștientă de statutul dobândit și continuă, smerită, să-și aștepte iubitul, retrasă în rugăciune. Cel care-i observă schimbarea este naratorul.

În ceea ce privește piramida sa interioară, putem spune că împărăteasa a depășit etapa premergătoare, cea numită de către noi *rațională*, cucerise treptele *meditației* și *contemplației* (rezultanta sistematică a meditației), îndreptându-se spre *extaz*. Spre deosebire de etapele menționate, *extazul christic* este o revelație, o bucurie. Interesant este fragmentul în care își vede Mirele în albia lacrimilor, fapt ce denotă că primise darul *teofaniei* (virtute prin care un anahoret, cu ajutorul Duhului Sfânt, poate cunoaște viitorul).

Fecioara din basmul eminescian, asemenea celor din *Evanghelia după Matei*, este luată și ea prin surprindere. Făt-Frumos – Mirele Ceresc sosește la palat, când nimeni nu se așteaptă, „ca un fur în miez de noapte”, logodnica neavând timp de o pregătire amănunțită, necesară unei viitoare mirese. „Cum auzi de venirea lui, fața împărătesei se însenină, ea luă o mână de lacrimi (...) și stropi grădina. Florile galbene ale aleilor de arbori și ale straturilor se-nverzîră ca smaraldul. Florile triste și tulburi se-nălbiră ca mărgăritarul cel strălucit și din botezul lacrimilor sale se născu lăcrămioarele.”

⁹ http://www.mihaieminescu.ro/opera/proza/fatfrumos1_2.htm

Dacă pe parcursul rugăciunii crăiasa fusese înconjurată de „florile durerii”, în momentul sosirii Mirelui la palat ele se transformă în lăcrămioare. Prin urmare, după ce i se încheie ciclul evolutiv, dobândește prin forțele sale proprii și darurile suprafirești.

Spuneam că extazul nu implică un efort propriu-zis. Este mai degrabă o treaptă a bucuriei christice. Momentul este bine punctat de narator. După ce a dobândit virtuțile cerești și a atins desăvârșirea, ea primește în urma rugăciunilor, supliciului îndurat, puterea magică de a metamorfoza natura. Aspectul denotă faptul că atinsese iluminarea. Ca urmare, fără a conștientiza în prealabil, dorințele Ilenei puteau deveni realitate.

Dacă natura, până la venirea Mirelui, era oarecum sumbră, lipsită de viață, în momentul sosirii sale vegetația renaște. Și nu datorită lui, ci datorită fetei. Fecioara nu și-ar fi dorit să-și întâmpine Mirele tristă. Și de aceea, în grabă, aruncă peste flori, „câteva broboane de apă, scurse din lacrimile ei.” În urma acestui „botez”, grădina prinde viață, însuflețindu-se. Cât timp a durat căința sa, natura i-a fost martoră. În momentul când ea atinge iluminarea, spațiul înconjurător, alături de micile vietăți, se bucură de noua sa ipostază. Pentru că parcurgerea până la capăt a drumului inițiativ era o mare realizare. De aceea Mirele îi recunoaște meritele, o întâmpină cu multă bucurie, numind-o împărăteasă.

Nicolae Steinhardt, în *Dăruind vei dobândi*, face o distincție interesantă. „Ochiul interior al minții, sau al sufletului, funcționează prin intermediul credinței aproape la fel cum funcționează ochii exteriori, fizici prin intermediul luminii. Prezența păcatului întuneacă acest ochi interior, menținând în afară lumina credinței și astfel, pentru ca ochiul interior să poată vedea bine, el trebuie păstrat lucid și curat.”¹⁰

Prin urmare, starea de orbire de care suferă fecioara, anulează întru totul spațiul uman. Pentru ea, lumea vizibilă, umană, nu mai există. „Orbirea” este cea care ne sugerează faptul că penetrase

¹⁰ Nicolae Steinhardt, *Dăruind vei dobândi*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992, p. 91.

spațiul sacralui. Pregătită fiind, asemenea „fecioarelor înțelepte”, așteaptă să intre în Cămara de taină a Mirelui. Cu alte cuvinte, după ce toate probele au fost trecute, candela sa având suficient untdelemn, împărăteasa întrunește toate condițiile nuntirii.

Nunta cu Marele Mire e o taină, în adevăratul sens al cuvântului. Ea nu primește în dar statut de mireasă, ci îl dobândește în urma propriei sârguințe. Mirele este cel care doar o alege, dintre alte candidate la statutul de mireasă. Îi arată calea, drumul. Îi indică traseul, o lasă în grădina palatului să se roage, să mediteze. Și când este pregătită de nuntă, se întoarce, recunoscând-o drept soție.

Revenind la starea de orbire, Plotin în *Enneade* spunea că: „Ochii sunt oglinda sufletului.” Iar, într-un alt context: „Fiecare suflet este și devine ceea ce privește.” Astfel, anulându-i-se vederea, fecioara ajunge să perceapă lumea divină cu ajutorul harismelor cerești. Jean-Luc Marion,¹¹ într-o lucrare de-a sa, face o distincție interesantă: „*a vedea* nu este sinonim cu *a privi*.” Reflectând asupra noțiunilor, oarecum distincte, putem spune că „*a vedea*” implică a primi o informație vizuală, iar „*a privi*” înseamnă a te împotrivi vizibilului, a anula planul realității, în vederea obținerii unei hermeneutici fără de sfârșit. Prin urmare, crăiasa, în momentul când orbește, de fapt nu mai avea nevoie să „vadă” în planul fizic, deoarece dobândise „privirea” spațiului celest.

Din iconografia bisericii răsăritene face parte un tropar ce merită menționat: „Cămara Ta, Mântuitorule, *o văd* împodobită și îmbrăcăminte nu am ca să intru într-însa. Luminează-mi haina sufletului meu, dătătorule de viață și mă miluiește.” Mihai Eminescu îmbunătățește episodul reîntâlnirii celor doi logodnici cu câteva amănunte. „Făt-Frumos își spală fața în baia de lacrimi, apoi, învăluindu-se în mantaua ce i-o țesuse din raze de lună, se culcă în patul de flori. Împărăteasa se culcă și ea lângă el și-o visă pe Maica Domnului care desprinsese din cer două stele ale dimineții și i le așeză pe frunte.”

¹¹ Jean-Luc Marion, *Crucea vizibilului – tablou, televiziune, icoană, o privire fenomenologică*, Editura Deisis, Sibiu, 2000.

Din nou ne atrage atenția gestică personajelor. Când revine la palat, Făt-Frumos se spală pe față cu lacrimile fetei. În momentul când fusese metamorfozat în izvor, Tatăl Ceresc făcuse același gest. Deci apa, și în primul, și în al doilea caz, funcționează asemenea unui „botez”. Dacă în urma luptei purtate cu Genarul, Făt-Frumos este adus la viață de către Tatăl Ceresc, de data aceasta „apa vieții” (adică el) prin gestul întreprins intră în simbioză cu acea latură umană din ființa împărătesei. Și în urma acestui - să-i spunem - amestec, de sacru și profan, *sinele* său vine în întâmpinarea *sinei* sale.

Anahoreții considerau că mintea omului în plan spiritual are rolul unui liturghisitor, (ipostază sacerdotală), iar inima funcționează asemenea unui altar al Duhului Sfânt. Printr-o relație de legătură, cele două elemente, duc la nașterea „omului nou”. Se spune că în inima despătimită Duhul Sfânt coboară și își face „locaș de odihnă”. Ținând cont de acest aspect putem spune că textul eminescian ne vorbește de „coborârea” Mirelui Ceresc în inima miresei sale. Cu alte cuvinte, scriitorul nuanțează etapele premergătoare obținerii rugăciunii neîncetate.

Paradoxal, Făt-Frumos se abandonează în sanctuarul logodnicei, lăsându-se cuprins de o stare euforică, fiind parcă îmbătat de oboseală și de somn. Geniul eminescian nu dezvoltă transformările „fecioarei” în „femeie”, ci doar le schițează, fecunditatea aceasta chistică fiind de fapt o taină, în adevăratul sens al cuvântului.

Ne-am fi așteptat din partea copilei la o ușoară ezitare, dar ea este cea care îi pregătește iatacul. „Împărăteasa cea oarbă culese o mulțime de lăcrămioare, din care făcu un pat de flori pentru Făt-Frumos.” Putem interpreta tabloul ca fiind o fază trecătoare de regresie de care depinde următoarea fază progresivă. Ea este surprinsă într-un moment de abandon total. Nu știe ce să facă sau ce să spună, nu pentru că nu ar fi avut nimic de spus, ci pentru că, din întreaga sa ființă, contemplă imaginea Mirelui Ceresc. Ceea ce se petrece spiritual, în timp, și ceea ce se petrece material, în spațiu, formează o singură unitate organică. Este cu atât mai cuprinzătoare această unitate, cu cât consubstanțialitatea celor doi este fecundă. Și

ca dovadă, Maica Domnului îi oferă, ca semn al binecuvântării cerești, „o coroniță cu două stele pe frunte”.

Spuneam că textul oglindește un singur personaj prezentat în trei ipostaze diferite: împărăteasa, fiica Genarului și Ileana. Dintre toate, fiica Genarului este reprezentată ca fiind cea mai evoluată spiritual. În prima parte, regina primește în dar o lacrimă din partea Maicii Domnului, în urma căreia îl naște pe Făt-Frumos. În ultima parte, Sfânta Fecioară își face din nou apariția, dăruindu-i de data aceasta tinerei crăiese o înaltă distincție, două stele pe frunte. Prin imaginea relevantă, textul închide un arc de cerc, deschis parcă la începutul creștinismului prin metamorfozarea lui Hristos și închis câteva secole mai târziu, după ce marii mistici au decodat din parabolele christice principalele simboluri ezoterice.

În plan secund, la festin participă și câțiva boieri, care au venit îmbrăcați conform tradiției cu „haine aurite.” Prin urmare, supușii din împărăție, cei care participă indirect la ceremonial, se bucură și ei de nunta Mirelui.

Această castă oarecum distinctă în spațiul ceremonial exclamă în ton cu textul înfricoșătoarei Apocalipse: „Să ne bucurăm și să ne veselim, și să-I dăm slavă, căci a sosit nunta Mielului și mireasa Lui s-a pregătit.” (Apocalipsa XIX, 7) Boierii sunt reprezentanții tipului uman care nu au reușit să înțeleagă etapele spiritului de adâncime. Cu alte cuvinte, și această categorie deține numeroase virtuți și drept dovadă au haina sufletului aurită. Dar, conform parabolei enunțate de evanghelistul Matei, sunt reprezentanții fecioarelor „neînțelepte”, care nu au avut în candelile lor suficient untdelemn.

Mihai Eminescu pune un accent deosebit pe importanța hainei de nuntă, simbol des întâlnit în literatura eclezială. De exemplu, în *Imnul Acatist la Rugul Aprins al Maicii Domnului*, autorul ne vorbește despre necesitatea dobândirii, de către fiecare dintre noi în parte, a unui anumit veșmânt nupțial. Cu această haină, țesută din fapte bune, rugăciune, post, smerenie, iubire, omul se înfățișează Mirelui Ceresc.

În acest context spiritualizat trebuie să ținem cont și de o atenționare. „Nu este îngăduită necurățirea ochilor și a hainelor, nimeni dar, dintre cei ce sunt neînvățații tainelor de unele ca acestea

să nu se atingă.” (fragment din *Imnul Acatist la Rugul Aprins al Maicii Domnului*). Deci, persoanele care nu au reușit, până la data *nunții*, (moment în care omul moare și sufletul său se înfățișează Tatălui Ceresc spre judecată) să înțeleagă „tainele”, nu se numără printre invitații la festin.

Dacă „fecioarele înțelepte” intră în Cămara de Taină a Mirelui, sufletele virtuozose se numără printre invitați, omul comun, supus păcatului, nu participă la ceremonial. Cel care nu dobândește, până în momentul morții, subtilitățile sacre, simbolul „nunții” nici nu există. Deoarece acest mecanism nu este perceptibil în planul uman, totul fiind o taină, produsul energiilor necreate.

Mihai Eminescu, care era un cunoscător al misticismului, delimitează foarte clar spațiile, textul nefăcând nici o referire la norod. Din basm se înțelege că omul comun, supus păcatului, nu se numără printre invitații la festin. Cauza fiind cât se poate de clară. Sufletul lipsit de virtuți, posesor de patimi, nu deține „veșmânt de nuntă”. Și în cazul de față haina este o necesitate obligatorie. Un verset din Apocalipsă subliniază valoarea incontestabilă pe care o au nuntașii: „Atunci îngerul mi-a zis: scrie! Ferice de cei chemați la cina de nuntă a mielului!” Prin urmare, *nunta* este, în esență, un mister, o taină și, nu în ultimul rând, un ideal spre care tind atât „fecioarele înțelepte” cât și nuntașii. Dacă prima ipostază gustă din plin extazul, mesenii doar se bucură.

Ar mai fi de adăugat, faptul că, *fecioara*, văzută tot din punct de vedere simbolic, oglindește imaginea sufletului, indiferent de sex, statut social, capacitate intelectuală, ș.a. Conform părinților mistici, după cum spuneam, ea este simbolul omului smerit, rugător. Dacă ne raportăm la parabola celor „zece fecioare” toate candidatele dețin aceste virtuți. Pentru a fi mireasa Marelui Mire, sufletului îi este necesar untdelemn, adică Duh Sfânt. Și în cazul de față, însușirile enumerate sunt practic insuficiente. Pentru a intra în Cămara de Taină a Mirelui, omului îi este necesară pecetea rugăciunii isihaste, a minții coborâte în inimă.

Dacă în basmul tradițional nunta se desfășoară în a treia zi de la revenirea Mirelui pe meleagurile împărăției, evenimentul în *Făt-Frumos din lacrimă*, are loc paradoxal în a patra zi. Momentul atipic

ales interferează cu un alt simbol al Apocalipsei. Cifra patru sugerează ideea de universalitate; în număr de patru sunt: fluviile care ies din Eden (acestea având rolul de a uda și înconjura universul), călăreții apocaliptici, care la sfârșitul veacurilor vor îndrepta cele patru urgii asupra oamenilor, punctele cardinale, considerate stihiiile pământului. Dar, patru sunt și treptele piramidei noastre interioare (rațiunea→ meditația→ contemplația→ extazul ▲), urcate, sau mai bine spus dobândite în urma rugăciunii, introspecției de către împărăteasa noastră, în cazul de față Ileana.

Cel din urmă fragment este edificator. Întreaga natură participă la pregătirea nunții. Trandafirii, crinii, lăcrămioarele, viorelele „ținură sfat lung cum să fie luminată *haina de mireasă*, apoi încredințară taina lor unui curtenitor flutur albastru stropit cu aur.” În basmele tradiționale, prezentarea evenimentului este succint nuanțată și nu de puține ori chiar lipsește. Dar, în contextul de față, „un roi de raze venite din cer le-a spus lăutarilor cum horesc îngerii, când se sfințește un sfânt.” Comparația nu este o întâmplare, „nunta” unui astfel de suflet nu poate fi decât a unui sfânt.

Spuneam că accentul în text cade în mod evident pe imaginea miresei și, ca dovadă, Mirele este prezentat succint, fugitiv, cu ajutorul câtorva cuvinte, menite să-l individualizeze. „Și își puse cămașă de tort de raze de lună, brâu de mărgăritare, *manta albă* ca ninsoarea.” Din nou atenția ne este captată de *haina de nuntă*. De data aceasta, naratorul ni-l prezintă pe Marele Mire - Făt Frumos în toată somptuozitatea sa.

Cea care simte din plin bucuria nuntirii este mireasa. Albul rochiei de mireasă poate primi multiple interpretări. Este „culoarea înțelepciunii, venită din obârșii, purtând în sine chemarea umană către progres”;¹² este „haina sufletului” cu care omul se înfățișează la judecată; în plan uman, este o culoare pasivă, arătând că încă nimic nu s-a împlinit. Aceasta este doar o singură dată purtată, marcând o trecere, un tranzit, fiind o cămașă a supunerii dar și a disponibilității, ea lasă loc *femeii*.

¹² Jean Chevalier și Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, Editura Artemis, București, 1993, p. 78.

Motivul suferinței în *Viața unui sclav american și Coliba unchiului Tom*

TEODORA NOJEA

„Precum meșterul aruncă aurul în topitorie și-l lasă a se cerne și a se curăți prin foc până ce vede că strălucește, tot așa și Dumnezeu lasă sufletele omenești a fi cercetate de necazuri, până se curăță și se limpezesc. De aceea, o astfel de cercetare a lui Dumnezeu este o mare binefacere pentru suflet”
(*Sfântul Ioan Gură de Aur*).

Literatură și parte a literaturii universale, liant între uman și divin, Biblia devine în accepțiunea lui Bartolomeu Anania¹ acea „Bibliotecă prin excelență, singură și singulară în dumnezeiasca ei omenitate”, în vreme ce fostul președinte al Statelor Unite ale Americii, Ronald Reagan (1981 – 1989), considera că „între copertile ei se află răspunsurile la toate problemele oamenilor”.² În acest îndrumar al vieții omului, suferința, asemeni păcatului, străbate întocmai unui fir roșu paginile sale scrise de-a lungul a peste 1500 de ani, doar primele două capitole din *Facere* și ultimele două din *Apocalipsa Sfântului Ioan* „sustrăgându-se” acesteia.

Prin păcatul strămoșesc a intrat suferința în lume, o suferință perpetuă, care debutează odată cu alungarea din rai a protopărinților noștri Adam și Eva și e generată de actul lor de neascultare. Acest prim act este urmat de alte evenimente care îngenunchează ființa

¹ Bartolomeu Valeriu Anania, arhiepiscop al Clujului, căruia i se datorează redactarea unei noi ediții a Sfintei Scripturi, diortosită după Septuaginta (2001).

² „Within the covers of the Bible are the answers for all the problems men face”, cf. https://www.brainyquote.com/quotes/ronald_reagan_183774 (accesat 05.03.2018).

umană precum primul fratricid din istoria umanității, robia poporului evreu, suferința pe care Mântuitorul Iisus Hristos o îndură, fiind batjocorit și răstignit între doi tâlhari pentru a răscumpăra omenirea căzută în păcat, până la suferința de proporții colosale, apocaliptice, experimentată de cei care vor trăi vremurile premergătoare apariției unui „cer nou și a unui pământ nou” (cf. Apoc. 21, 1). Toate aceste exemple sunt completate de personificări și mai palpabile ale suferinței, care se manifestă în societatea contemporană: boli, sărăcie, foamete, războaie sau conflicte. Pe drept cuvânt, Sigmund Freud, părintele psihanalizei, considera viața ca fiind „o insulă de suferință într-un ocean de indiferență”, deoarece de multe ori, toate aceste manifestări ale suferinței rescriu vechea lege a talionului și nu cea dintâi porunca a Legii celei Noi, de a iubi pe Dumnezeu și pe aproapele tău ca pe tine însuși (cf. Matei 22, 37).

Pentru Friedrich Nietzsche, anularea suferinței, evitarea dificultăților de orice natură, constituie „simptomul rătăcirii supreme a unei minți înguste”, iar asumarea durerii, a bolii, a chinului reprezintă „filonul din care izvorăsc cele mai prolifiche acte de creație”. Prin suferință, omul dobândește mântuirea, după cum a redat în romanele sale, ca nimeni altul, Feodor Mihailovici Dostoievski, un analist al sufletului omenesc și după cum opinează și Nikolai Berdiaev, un scriitor profund creștin. „Suferința anume este viață. Fără suferință, ce plăcere ar mai fi în ea?”³ Prin suferință, omul se curăță de păcate, ea e asemeni unui purgatoriu, unui foc purificator, deoarece, după cum însuși Dostoievski afirma, „omul își câștigă singur dreptul la fericire și o face întotdeauna prin suferință”.⁴

Nietzsche și Dostoievski răspund așadar inevitabilelor angoase și întrebării supreme: De ce Dumnezeu, creatorul atotputernic, omniprezent și care își iubește creația îngăduie suferința? Unde este el din mijlocul copiilor care mor de foame în Africa? Unde a fost când se petreceau cele mai abominabile crime în lagărele de

³ Ion Ianos, *Poveste cu doi necunoscuți. Dostoievski și Tolstoi*, Ed. Cartea românească, București, 1977, p. 181.

⁴ Ecaterina Oana Brândaș, *Motivul mântuirii în capodopere ale literaturii universale*, Ed. Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2012, p. 191.

exterminare din Germania? Unde a fost în timpul atât de multor conflicte și războaie în care au plătit tribut nenumărate suflete nevinovate? Unde este El în bolile agonizante, în dezastrele naturale, în nedreptăți care își urmează cursul de mii de ani? Sfintele Scripturi conchid că Dumnezeu permite suferința pentru a-i încerca pe oameni și a-i determina să se decidă dacă îl aleg pe El, suportând cu răbdare și credință suferința⁵, sau pe diavol, făcând un compromis pentru a fugi de suferință.⁶ Un alt motiv este, după cum afirmă și cel mai de seamă filosof al secolului al XIX-lea, acela de a-i desăvârși pe oameni, de a-i purifica prin suferință, de a le dezvolta anumite calități precum umilința, răbdarea sau smerenia.⁷

Dincolo de a fi o preocupare constantă a teologilor, a filosofilor, a scriitorilor și până la urmă a fiecărui om, de a se defini ca parte integrantă a cărților, a Cărții cărților și a realității cotidiene, motivul suferinței se regăsește și la temelia sistemului sclaviei, după cum ne propunem să arătăm prin mijlocirea acestui studiu.

Până la războiul de secesiune din 1861 – 1865, sclavii de origine africană și stăpânii lor constituiau o prezență activă în sânul comunității americane.⁸ Primul african care a sosit în Lumea Nouă se crede că l-ar fi însoțit pe Christopher Columb într-una din călătoriile sale către Americi. Istoria sclavilor afro-americani începe oficial pe 20 august 1619, atunci când o navă olandeză aduce la Jamestown (Virginia) 20 de sclavi de origine africană. Oficial, acești primi sclavi afro-americani au fost desemnați inițial ca fiind „ucenici” sau servitori plătiți. În primă fază, primii afro-americani își puteau

⁵ Cf. Romani 5, 3-5; 1 Petru 2, 21; 1 Petru 4, 13-14.

⁶ Cf. Galateni 5, 11; Galateni 6, 12-13; Filipeni 3, 18-19.

⁷ Cf. Romani 5, 3-5; Iacob 1, 2-4.

⁸ În acest sens, a se vedea Arthur Riss, *Race, Slavery, and Liberalism in Nineteenth-Century American Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006; David Brion Davis, *Inhuman Bondage: The Rise and Fall of Slavery in the New World*, Oxford University Press, Oxford, 2006; Eduardo Bonilla-Silva, *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD, Oxford, 2014 ș. a.

redobândi libertatea după patru sau șapte ani în slujba stăpânului. După prima generație, slugilor afro-americane li s-a mărit treptat timpul de dependență, până când au devenit înrobiți pe viață.⁹ Cu toate acestea, numărul africanilor din colonii era relativ mic în secolul al XVII-lea, abia spre sfârșit, fiind aduși ca sclavi în America de Nord în număr mai mare, iar înființarea de plantații mari în sud, încurajează importul acestora.

După cum sugerează J.T. Jenifer¹⁰, istoria Americii din secolul al XIX-lea nu poate fi redată omițând sclavia, nici istoria afro-americanilor nu poate fi spusă fără trimitere la scrierile lui Douglass, a cărui viață arată că lupta pentru drepturile civile este plină de victorii dramatice și de eșecuri deopotrivă.¹¹

Frederick Augustus Washington Bailey (1818 – 1895)¹², un abolitionist născut sclav¹³, fiul lui Harriet Bailey și al unui tată care se presupune a fi Aaron Anthony, stăpânul mamei sale, devine, în pofida lipsei unei educații formale, un scriitor influent, un diplomat respectat, consilier a patru președinți, un orator foarte apreciat¹⁴ și

⁹ Cf. <https://www.historia.ro/sectiune/general/articol/sclavia-din-sua-origini-evolutie-si-efecte> (accesat 12.03.2018). Ca o incredibilă ironie a sorții, Anthony Johnson, un om de culoare, a fost primul proprietar de sclavi. Alții vor putea deține un sclav abia începând cu 1670.

¹⁰ J. T. Jenifer, pastor al Bisericii Metodiste Episcopale Africane *Zion*, Washington, DC.

¹¹ Maurice S. Lee (ed.), *The Cambridge Companion to Frederick Douglass*, Cambridge University Press, New York, 2009, p. 2.

¹² Autobiografia menționează în acest sens anul 1818, luna februarie, fără a se cunoaște ziua exactă; pentru alte detalii, a se vedea și C. James Trotman, *Frederick Douglass: A Biography*, ABC-CLIO, 2011, 158 pp.

¹³ Potrivit lui Norma Jean Lutz, *Frederick Douglass: Abolitionist and Author* (Chelsea House Publishers, Philadelphia, PA, 2000), femeile sclave se întorceau la muncă la o săptămână după ce dădeau naștere unui copil.

Prin urmare, și Douglass va fi crescut de bunicii săi Betsey și Isaac Bailey, care se străduiesc să îi ofere o copilărie fericită.

¹⁴ Principalele arme ale lui Douglass în lupta pentru libertate erau cuvintele, atât vorbite cât și scrise, într-un moment în care oratoria era surclasată doar de poezie. Discursurile și scrierile sale reflectă o dezvoltare intelectuală

unul dintre cele mai active personaje din lupta Americii pentru drepturile civile și egalitatea rasială, influențând operele a numeroși scriitori afro-americani¹⁵.

Viața unui sclav american, autobiografia lui Frederick Douglass, „cea mai tulburătoare lucrare care a ieșit de sub tiparul american, și cea mai importantă”¹⁶, publicată în 1845, redă experiența cumplită a captivității și a evadării din „lanțurile și cătușele sclaviei” în 1838, libertatea devenind un lucru cert abia în decembrie 1846, după ce stăpânul său Hugh Auld primește în schimb o anumită sumă de bani. Prima scriere din trilogia autobiografiilor sale depășește caracterul restrictiv al unei biografii în sensul că autorul acordă prea puțin interes evenimentelor de ordin personal,

continuă. În acest sens, recomandăm lectura următoarelor cărți: Ronald K. Burke, *Frederick Douglass: Crusading Orator for Human Rights*, Garland, New York, 1996; David B. Chesebrough, *Frederick Douglass: Oratory from Slavery*, Greenwood Press, Westport, CT, London, 1998; Matt Brundage, *Frederick Douglass: Abolitionist, Orator, Author*, postată pe <https://www.mattbrundage.com/publications/frederick-douglass> (accesat 14.03.2018).

¹⁵ Printre contribuțiile sale amintim de la simpla participare la organizarea unei Școli de Sabat pentru „instruirea sclavilor care sunt dispuși să citească Noul Testament”, până la cea de predicator al Bisericii Metodiste Episcopale Africane *Zion*, participări la întruniri antisclavagiste, publicarea unui ziar antisclavagist intitulat *Steaua Polară*, militarea pentru acordarea de drepturi egale femeilor, susținerea campaniei pentru viitorul președinte Abraham Lincoln, conducerea delegației care îl vizitează pe președintele Johnson cu scopul obținerii dreptului de vot al negrilor, șerif în districtul Columbia, apoi este numit la Oficiul de Cadastru, iar zece ani mai târziu, ministru rezident și consul general în Haiti. În 1841, Douglass participă la o întâlnire a aboliționiștilor din Nantucket, Massachusetts, unde îl întâlnește pe William Lloyd Garrison și este încurajat de acesta să-și împărtășească experiența sa ca sclav, acest eveniment marcând începuturile carierei sale oratorice. Între 1841 și 1845, Douglass, însoțit printre alții și de Garrison, călătorește prin statele din nord, vorbind despre nedreptatea și cruzimea sclaviei.

¹⁶ John Stauffer, „Douglass’s Self-Making and the Culture of Abolitionism”, în Maurice S. Lee, *op. cit.*, p. 13.

cum ar fi căsătoria cu Anna Murray, dobândind trăsăturile unui manifest antisclavagist și a unei condamnări a sistemului sclaviei.¹⁷

Pe de altă parte, Harriet Beecher Stowe (1811 – 1896), fiică a unui pastor și scriitoare aboliționistă¹⁸, rămâne în istoria literaturii universale, printre altele, grație romanului *Coliba unchiului Tom*. Autoarea celui mai bine vândut roman al secolului al XIX-lea „caută să critice sistemul sclaviei, fără a incita la violență”, după cum menționează Barbara Hochman în *Uncle Tom's Cabin and the Reading Revolution: Race, Literacy, Childhood, and Fiction, 1851-1911*. Despre povestea apărută prima dată în 1851 sub formă de foileton, în periodicul aboliționist „National Era” și care în 1852 se încheagă într-un roman, se spune că ar fi contribuit până și la declanșarea Războiului Civil, finalizat cu abolirea sclaviei în America. Opera a fost scrisă după aprobarea *Legii sclavilor fugari* din 1850, scriitoarea criticând această lege și susținând neconținut emanciparea imediată a sclavilor și libertatea tuturor oamenilor, determinând însă și apariția unor romane împotriva *Colibei unchiului Tom*,¹⁹ în care sclavia este conturată în termeni pozitivi, precum *The North and the South; or, Slavery and Its Contrasts*, de Caroline Rush, sau *The Cabin and Parlor; or, Slaves and Masters*, de J. Thornton Randolph.²⁰

¹⁷ Alți sclavi, precum Olaudah Equiano, Harriet Jacobs și Phillis Wheatley au scris, de asemenea, importante autobiografii, fără a depăși popularitatea autobiografiei lui Douglass.

¹⁸ Pentru o schiță biografică a autoarei se poate consulta Harold Bloom (ed.), *Bloom's Guides: Uncle Tom's Cabin*, Chelsea House Publishers, Philadelphia, PA, 2008, pp. 10 – 12.

¹⁹ Pentru o analiză amănunțită a operelor lui Stowe, a se vedea în special Sylvia Mayer and Monika Mueller (eds.), *Beyond Uncle Tom's Cabin: Essays on the Writing of Harriet Beecher Stowe*, Fairleigh Dickinson Press, Madison, NJ, 2011, 247 pp.

²⁰ A se vedea și Joy Jordan-Lake, *Whitewashing Uncle Tom's Cabin: Nineteenth-Century Women Novelists Respond to Stowe*, Vanderbilt University Press, Nashville, TN, 2005. Cât despre alte texte, de data aceasta aboliționiste, a se vedea Barbara Hochman, *Uncle Tom's Cabin and the Reading Revolution: Race, Literacy, Childhood, and Fiction, 1851-1911*,

Scavia e un izvor al suferinței, atât Frederick Douglass cât și Harriet Beecher Stowe redând cu măiestrie multiplele fațete ale acestei suferințe, care transformă ființa umană: stăpânii se metamorfozează în monștri cărora le sunt afectate principiile morale din cauza autorității viciate pe care o exercită asupra sclavilor, iar sclavii se convertesc în brute înrobite atât fizic cât și psihic, angrenați într-un „erare sclavorum est perpetuum”, existent sau plăsmuit, mereu aflați în bătaia mușcătoare și nemiloasă a însângeratului bici, întotdeauna cu capul plecat, cântându-și veseli suferința; o simplă „tabula rasa”, după cum îi consideraseră și coloniștii care le invadaseră teritoriul cu scopul, printre altele, de a-i „civiliza”; oameni fără trecut, fără valori, fără drept de apel. Edificatoare pentru înjosirea și desconsiderarea omului, a coborârii sale până pe cea mai joasă treaptă a evoluției și demnității, este scena în care, ulterior morții căpitanului Anthony, lui Frederick Douglas, acum în Baltimore, i se cere să se reîntoarcă pentru a fi evaluat alături de restul proprietăților: „Ne-au așezat pe toți la un loc pentru evaluare. (...) Erau cai și bărbați, vaci și femei, porci și copii, toți ocupând același rang pe scara existenței și toți supuși aceleiași examinări minuțioase”.²¹

În ambele cărți regăsim o suferință fizică a sclavilor ca urmare a biciuirilor brutale, a privațiunilor și bătăilor, a violurilor și chiar a morții²². Douglass menționează cazuri în care sclavii sunt uciși iar

University of Massachusetts Press, Amherst and Boston, 2011, în special pp. 51 – 77.

²¹ Frederick Douglass, *Viața unui sclav american*, trad. rom. de Iulia Bodnari, Ed. Herald, București, 2016, p. 94.

²² În anul 1827, tribunalul din Georgia a decis să-l grațieze pe un proprietar de sclavi ce fusese acuzat că și-a omorât în bătaie sclavul. De asemenea, câțiva ani mai târziu, în același stat, Thomas Sorrell a fost găsit vinovat de uciderea cu un topor a sclavului său, dar la fel a scăpat nepedepsit. În Kentucky, Mrs. Maxwell își bătea crunt sclavii pe față și pe corp, atât pe bărbați cât și pe femei, cf. Claudia Maria Radu, *Pagini de istorie americană*, Ed. Fundației Culturale „Idea Europeană”, București, 2005, p. 52. Cruzimea proprietarilor de sclavi va merge atât de departe, încât Mrs. Alpheus Lewis obișnuia să ardă gâtul slavei sale cu clești fierbinți, dar

blândul și credinciosul Tom, un simbol al sacrificiului, al bunătății și speranței, moare ca urmare a bătăii primite. Adevărul este că brutalitatea și violența erau elemente inerente în comunitățile în care sclavia era prezentă. Sclavii erau folosiți în scop pur economic; atunci de ce să nu se recurgă la violență și să fie bătuți dacă asta presupune o eficientizare a activității lor?²³ Dacă ignoranța este o unealtă a sclaviei, cunoașterea este calea spre libertate. La vremea când scria Douglass, mulți oameni credeau că sclavia era o stare normală, că negrii erau în mod inerent incapabili de a participa la societatea civilă și, prin urmare, ar trebui să fie păstrați ca muncitori pentru albi.²⁴

Capitolul introductiv al autobiografiei nu trasează contururile ridicării eroice a autorului de la sclavie la libertate. În schimb, există multă confuzie. Primele paragrafe ale narațiunii redau una dintre temele principale ale textului: sclavia refuză sclavilor accesul la formalități și instituții prin care umanitatea și cetățenia se definesc.²⁵ Autorul nu cunoaște cu precizie nici identitatea exactă a tatălui său, nici ziua în care s-a născut, prin acestea Douglass regresând spre un statut animalic.

Autorul abordează apoi un subiect incomod, violul femeilor negre de către stăpânii albi, copiii care rezultă din acest act monstruos fiind, în general, beneficiari ai celui mai aspru tratament. Douglass deconstruiește unul dintre miturile sclaviei, deoarece în

cazurile de violență mergeau și mai departe de atât: un proprietar din Kentucky și-a ucis sclavul după care i-a aruncat trupul în foc, cf. Franklin John Hope, *From slavery to freedom – A history of American Negroes*, Alfred A. Knopf, New York, 1956, p. 206.

²³ <https://www.historia.ro/sectiune/general/articol/sclavia-pe-teritoriul-american> (accesat 18.03.2018).

²⁴ Pentru mai multe informații despre sclavie, recomandăm V.M. Travinski, *Cum au pierit milioane de negri*, Editura Politică, București, 1965 și Franklin John Hope, *op. cit.*

²⁵ Douglass aduce în discuție și motivele pentru care deținătorii de sclavi permit un anumit număr de sărbători pentru sclavii lor. Angrenarea într-o muncă perpetuă ar stârni insurecții. În plus, sărbătorile sunt ocazii pentru proprietarii de sclavi care să încurajeze consumul de alcool.

secolul al XIX-lea, cei din sud credeau că Dumnezeu L-a blestemat pe Ham, fiul lui Noe, să aibă pielea neagră, iar urmașii săi erau predestinați de către Scripturi să fie sclavi. Cu toate acestea, Douglass se întreabă de ce, în acest context, copiii de rasă mixtă împărtășesc și ei aceeași soartă.

În momentul în care asistă la bătaia mătușii sale, copil fiind, scriitorul experimentează cea dintâi epifanie: realizează ce este sclavia. Teamă, anxietate, vină și incertitudine cu privire la identitate, domină acest capitol de deschidere. Copilăria se conturează în nuanțe dureros de sumbre, iar suferința devine o certitudine, ființă umană coborând în abisurile umilinței și ale degradării:

Schimbul anual de haine consta din două cămăși grosolane de in, o pereche de pantaloni de in (...) o jachetă, o pereche de pantaloni de iarnă (...) o pereche de ciorapi și o pereche de pantofi (...). Copiii care nu puteau munci pe câmp nu primeau nici pantofi, nici ciorapi, nici jachetă și nici pantaloni; hainele lor constau din două cămăși grosolane de în pe an. Când se rupeau, umblau goi până în ziua următoarelor schimburi (...). Sclavii nu primeau paturi, asta cu excepția cazului în care pătura grosolană de lână ar putea fi considerată pat, iar pe asta o aveau doar bărbații și femeile.²⁶

Pe plantația colonelului Lloyd se suferă de foame dar mai ales de frig, din cauza vestimentației mai mult decât rudimentare:

Obișnuiam să fur un sac cu care se ducea porumbul la moară (...). Mă ghemuiam în sacul acesta și dormeam pe pământul umed și rece, cu capul înăuntru și cu picioarele afară (...). Mâncarea noastră constă dintr-o fiertură de făină aspră de mălai (...). Era turnată într-o covată sau într-o troacă mare de lemn și așezată pe pământ. Apoi erau chemați copiii, ca niște porci, și tot ca niște porci veneau și înfuleceau terciul; unii cu cochilii de stridii, alții cu o bucată de șindrilă, alții cu mâna goală.²⁷

²⁶ Frederick Douglass, *op. cit.*, p. 51.

²⁷ *Ibidem*, p. 71.

Ficțiune? Nu. Potrivit lui Douglass și celor care certifică autenticitatea celor afirmate în autobiografie și, implicit robia celui dintâi, e doar una dintre realitățile care contribuie la conturarea amplului tablou al sclaviei în America.

În *Uncle Tom's Cabin: Evil, Affliction and Redemptive Love*, criticul Josephine Donovan susține că tema principală a romanului este „răul manifestat pe mai multe nivele: teologic, moral, economic, politic și practic”. Aproape cu siguranță, Harriet Beecher Stowe a dorit să arate nu „problema răului”, ci problema unui *anume* rău: folosirea ființelor umane ca proprietate a semenilor lor. Și Stowe arată sclavia ca fiind dăunătoare, atât fizic cât și emoțional. Voci precum George Harris, iar mai târziu Augustine Saint Clare și mai ales naratorul, direct și indirect prin folosirea ironiei, se ridică împotriva acestei nedreptăți. Pe plantația lui Legree, răul apare în forma cea mai hidoasă, sclavii îndurând bătai, abuz sexual, iar unii sunt chiar uciși. Sclavia nu mai este o greșală, ci devine cruzime intenționată.

Toate aceste abuzuri generatoare ale suferinței fizice sunt completate de o suferință morală, și mai gravă din perspectiva lui Stowe, care pune pe tapet bunele moravuri distruse ca urmare a condiției sclavilor. Miile de sclavi abuzați fizic și sexual de către proprietarii lor se află într-o mare primejdie, fiind victime ale unei traume nu doar fizice ci și psihice. În *A Short History of The American Nation*, John A. Garraty cataloghează sclavii drept persoane obișnuite să fie umilite și care își conștientizează poziția în societate. Copii ca Topsy, crescuți să se considere drept obiecte lipsite de orice valoare, sunt înfățișați, fără absolut nicio vină a lor, ca persoane lipsite de moralitate, care aleg răul în detrimentul binelui.

Suferința interioară a celui înrobii se naște odată cu separarea de familie. Stăpânii mențin sclavii într-o stare de ignoranță cu privire la vârstă și la părinții lor, pentru a-i priva de identitate, cu același scop împiedicând dezvoltarea legăturilor familiale. În ambele narațiuni, pornind de la considerentul înrădăcinat în coloniile americane, potrivit căruia negrii sunt mai puțin inteligenți și civilizați decât albi, unii pretinzând chiar că persoanele de culoare nu

experimentează durerea sau iubirea așa cum o fac albi²⁸, asistăm, mai întâi în cadrul scrierii autobiografice, la ruperea legăturilor de familie chiar dinainte de a se forma. Familia nu mai este decât un conglomerat de străini risipiți după bunul plac al rasei superioare, distribuiți în baza unor interese de neclintit, asemeni oricăror alte obiecte vândute la un târg. Soția deja căsătorită este recăsătorită de către stăpân, mama este luată din mijlocul copiilor, iar copiii sunt asezați în rând cu animalele spre vânzare.

Și în *Coliba unchiului Tom* familiile au de suferit. Stowe analizează sclavia într-un spațiu animat de o relație stăpân - sclav aparent pozitivă. La familia Shelby și, din nou la Saint-Clare, sclavii au stăpâni care nu îi abuzează însă, după cum arată autoarea, viciile sclaviei nu sunt latente nici într-un astfel de mediu. Chiar și sub stăpâni buni, sclavii suferă, iar exemplul cel mai edificator este cel al lui Shelby, care având probleme financiare, hotărăște să despartă un

²⁸ Barbara Hochman, *Uncle Tom's Cabin and the Reading Revolution: Race, Literacy, Childhood, and Fiction, 1851-1911*, p. 52; a se vedea și Julie Carlson, *Uncle Tom's Cabin and the Abolitionist Movement*, The Rosen Publishing Group, New York, 2004, p. 8. După cum amintește și autoarea, între secolele XVIII – XIX existau două teorii ale apariției raselor umane: monogeneza, potrivit căreia dintr-o rasă primă, inițială, cea a albilor, oamenii au ajuns pe diferite continente, și poligeneza, care susține apariția simultană a mai multor rase, localizate diferit și înzestrate cu anumite trăsături distincte. Albi s-au folosit de aceste teorii pentru a justifica apariția sclaviei. Concepția lui Harriet Beecher Stowe despre rasă a fost influențată de ipotezele profesorului Alexander Kinmont despre rasele umane. Bazându-se de data aceasta pe religie și nu pe știință, Kinmont susține că Dumnezeu a atribuit un scop fiecărei rase. Astfel, Kinmont consideră negrii ca fiind înzestrați cu o veselie firească, umili, răbdători, muncitori și spirituali. Albi, spunea el, erau mai inteligenți, culti și ambițioși. Kinmont consideră albi ca fiind și periculoși, în timp ce negrii întruchipau virtuți ca iubirea, iertarea și afecțiunea pentru familie și cămin, cu toate că aveau o origine „obscură”, cf. George M. Fredrickson, *The Black Image in the White Mind: The Debate on Afro-American Character and Destiny, 1817-1914*, Wesleyan University Press, Middletown, CT, 1987, p. 104.

copil de mama lui și să îl vândă pe cel mai loial sclav al său, îndepărtându-l de soție și copii.

Douglass explorează modul în care sclavia este în detrimentul albilor, căutând să-i convingă pe cititorii săi, din Nord și din Sud, că aceasta este dăunătoare, din motive morale, legale, religioase și economice. Inițial, Sophia Auld îl tratează pe Douglass ca pe o ființă umană, dar după ce soțul ei o inițiază în tainele pericolelor pe care le ascunde educarea unui sclav, inclusiv pierderea dreptului de a dispune de acest „bun”, aceasta își schimbă atitudinea. De asemenea, violul și adulterul sunt alte amenințări la adresa căminului stăpânilor.

În *Coliba unchiului Tom*, cel mai edificator exemplu al unui proprietar de sclavi distrus de instituția sclaviei este Marie Saint-Clare, un personaj plin de sadism, narcisism și ipocrizie. Atitudinea ei aproape stârnește revolta cititorului, iar denigrarea și desconsiderarea sclavilor, a sentimentelor lor și a acestora ca ființe până la urmă, cunoaște apogeul la fiecare apariție a personajului. Potrivit lui Stowe, Marie este condamnată, la fel ca Legree, la iad după moarte, însă între timp, ea trăiește un iad pământesc, altul decât cel la care îi supune pe sclavii ei, dar totuși un iad.

Saint-Clare însuși, deși un militant împotriva sclaviei, este afectat moral de aceasta, fiindcă i-a fost mai ușor să o accepte decât să o combată. Shelby și soția lui sunt amândoi superficiali. Suferința stăpânilor e evidentă în transformarea lor în persoane necuviincioase a căror bună gospodărire a casei este afectată și, deși această „suferință” nu este deloc comparabilă cu a sclavilor, dacă autoarea poate dovedi că ambele tabere, că opresorul și oprimatul, victima și călăul „suferă” din cauza sclaviei într-un fel, ea poate convinge oamenii să o respingă.

Pentru Harriet Beecher Stowe, sclavul negru este un „creștin ideal”²⁹, tot așa cum pentru Douglass creștinismul și stăpânii de sclavi sunt două noțiuni care nu se intersectează, două elemente care nu pot coabita. Autorul distinge între creștinismul adevărat și cel fals, numindu-l, în anexa lucrării sale, pe cel dintâi ca fiind „creștinism al lui Hristos”, iar pe cel din urmă, „creștinism al acestui pământ”.

²⁹ Julie Carlson, *op. cit.*, p. 10.

Credința stăpânilor nu este o dovadă a bunătății lor înnăscute, ci doar un spectacol ipocrit care le susține brutalitatea, fiindcă

(...) religia sudistă e o simplă acoperire a celor mai oribile crime (...). Dintre toți proprietarii de sclavi cu care m-am întâlnit, cei religioși au fost cei mai răi. Întotdeauna s-au dovedit a fi cei mai josnici, mai cruzi și mai lași dintre toți.³⁰

În acest sens, ilustrativ este cazul reverendului Daniel Weeden a cărui sclavă avea „spatele carne vie săptămâni la rând”, din cauza biciuirilor, și al reverendului Rigby Hopkins. Ambii își biciuiau sclaviile ca un semn al autorității, fără să țină cont de comportamentul lor. Hopkins îi biciuia „înainte de a o merita³¹, însă în tot ținutul nu exista niciun om care să-și mărturisească religia cu mai multă tărie (...) să se roage mai devreme, mai târziu, mai tare sau mai mult decât același reverend supraveghetor de sclavi”³².

Sistemul sclaviei și codul de conduită creștină se opun. Niciun creștin, insistă Harriet Beecher Stowe, nu ar trebui să poată tolera sclavia. De-a lungul romanului, cu cât este mai evlavios un personaj, cu atât mai mult el sau ea se opune sclaviei. Eva, personajul cel mai moral al romanului, nu înțelege de ce cineva ar vedea o diferență între negri și albi. Spre deosebire de ea, Legree cel necredincios e, și va dovedi acest fapt, lipsit de „cea mai mică blândețe”, „fără pic de milă”.

Astfel, nu numai că sclavia și creștinismul sunt incompatibile, dar creștinismul poate fi de fapt folosit pentru a lupta împotriva acestui rău în care stereotipul de rasă inferioară³³ este mai presus de valorile morale. Unchiul Tom, în cele din urmă, triumfă în fața sclaviei prin aderarea la porunca lui Hristos enunțată în Evangheliile după Matei (5, 44) de a-l „iubi pe dușmanul” său. Doar Tom îl iubește

³⁰ Frederick Douglass, *Viața unui sclav american*, p. 132.

³¹ *Ibidem*, p. 133.

³² *Ibid.*, p. 134.

³³ Potrivit altor judecăți de valoare referitoare la sclavi, barbații sunt catalogați ca fiind agresivi, leneși, servili, iar femeile drept devotate, sau desfrânate.

pe Legree care este personificarea sclaviei, însă nu-l iubește în sensul material, nici în sensul emoțional în care își iubește copiii, ci conform preceptelor creștine. Tom îl iartă pe Legree deoarece, potrivit Evangheliei după Luca (23, 34), Hristos, murind, l-a iertat pe cei care l-au răstignit. Tot astfel când este în pragul morții, după ce a fost bătut crunt de Legree și oamenii săi, Tom îi iartă, în acest fel, devenind un martir creștin și un model pentru conduita albilor și a negrilor. Acest tip de dragoste este respectul datorat ființelor omenești, nu pentru că și l-au câștigat, ci pentru simplul fapt de a deține acest statut. Tocmai acel tip de dragoste îl neagă sclavia atunci când le refuză oamenilor umanitatea, considerându-i simple obiecte, mărfuri care trebuie cumpărate și vândute, proprietăți care trebuie folosite cu scopul obținerii de profit.

Dincolo de toate aceste fațete ale suferinței, proprietarul de sclavi a reușit, ghidându-se după un crez amintit de Douglass în autobiografia sa,³⁴ să cauzeze acestor ființe inferioare poate cea mai mare suferință: înrobirea minții, a cugetului, retrogradarea lor de la o creatură perfectibilă, înzestrată cu rațiune, cu voință și sentimente, la o alta aflată într-un stadiu animalic. Douglass va descoperi că libertatea stă în educație, în „incredibila forță a acesteia din urmă”.

În primele două decenii ale secolului al XIX-lea, se credea că lectura Bibliei încurajează supunerea și docilitatea sclavilor. După revoltele sclavilor din 1830, însă, mulți au ajuns să creadă că alfabetizarea, chiar și atunci când se limitează la lectura Bibliei, poate avea urmări neprevăzute.³⁵

Prin urmare, a-l învăța pe un sclav să citească devine ilegal. Barbara Hochman susține că pentru Douglass, știința de carte și interzicerea acesteia devine o revelație care explică fapte întunecate și misterioase.³⁶ Și în *Coliba unchiului Tom* întâlnim sclavi cu știință

³⁴ „Numai sclavul care nu gândește poate fi mulțumit (...). Trebuie să îi întuneci viziunea morală și intelectuală”, *ibid.*, p. 157.

³⁵ *Ibid.*, p. 160.

³⁶ Pentru mai multe asemănări și deosebiri între cei doi activiști anti-sclavie și scrierile lor, recomandăm a se vedea Robert B. Stepto, „Sharing the

de carte. Dacă la Douglass aceasta este corelată cu individualismul, în cazul lui Stowe este o practică civilizatoare în slujba credinței și a vieții de familie.

Prin trăirile diverșilor protagoniști, temele romanului gravitează în jurul unui model creștin al suferinței și al răscumpărării.³⁷ Destinul lui Tom rescrie experiența suferinței lui Iov, personajul veterotestamentar, deoarece niciunul dintre ei nu se abate de la credință, niciunul nu ridică glasul împotriva lui Dumnezeu deși ambii cunosc suferința în profunzime. Atât Tom cât și Iov păstrează în inimă îndemnul lui Hristos care spune: „Numai cine va răbda până la sfârșit, acela se va mântui” (cf. Matei 24, 13). Suferința unchiului Tom este așadar una pedagogică, mântuitoare, în litera Sfințelor Scripturi. El moare ca urmare a unui act barbar, nedrept, însă coliba sa, la început simbol al unui cămin definit prin iubire și sprijin, al unei oaze de bucurie, speranță și credință în deșertul robiei, devine unul al sacrificiului, al libertății sclavilor dar și al unui îndemn de a-l avea pe unchiul Tom ca model de om și creștin.

O autobiografie și o operă de ficțiune, ambele puternic ancorate într-o realitate tristă din istoria unei țări care la mai bine de un secol distanță s-a transformat într-un model de toleranță și democrație, *Viața unui sclav american* și *Coliba unchiului Tom* rămân două cronici, două mărturii ale multiplelor valențe ale suferinței într-o societate sclavagistă.

Thunder: The Literary Exchanges of Harriet Beecher Stowe, Henry Bibb and Frederick Douglass”, în Eric J. Sundquist (ed.), *New Essays on Uncle Tom's Cabin*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1986, pp. 56-61.

³⁷ Harold Bloom, *op. cit.*, p. 23.

CONTRIBUTORS

Theodor Damian, Ph.D.

Metropolitan College of New York; President of the Romanian Institute of Orthodox Theology and Spirituality, New York; President of the American Branch of the Academy of Romanian Scientists

Alina N. Feld, Ph.D.

General Theological Seminary of the Episcopal Church, New York

Camelia Suruianu, Ph.D.

Independent researcher, Romania

Teodora Nojea, PhD candidate

University of Oradea, Romania

ROMANIAN MEDIEVALIA
Thraco-Dacian and Byzantine Romanity
of Eastern Europe and Asia Minor

Papers presented at sessions organized by
The Romanian Institute of Orthodox Theology and Spirituality, New York,
at the International Congress on Medieval Studies
at the Western Michigan University, Kalamazoo, MI,
as well as other related research

Romanian Medievalia, Vol. XVI, 2017

52nd International Congress on Medieval Studies, 2017

Theodor Damian

Metropolitan College of New York; President of the Romanian Institute of Orthodox Theology and Spirituality, New York; President of the American Branch of the Academy of Romanian Scientists

Interdisciplinary Endeavors in Gregory of Nazianzus' Poetry

Alina N. Feld

General Theological Seminary of the Episcopal Church

Radical Incarnation: The Body in the Hesychastic Tradition

Camelia Suruianu

Independent researcher, Doctorate in Philology from the State University of Bucharest, Romania

Fecioara chemată la „nunta” Marelui Mire

O interpretare simbolică a basmului eminescian *Făt-Frumos din lacrimă*

Teodora Nojea

PhD candidate, University of Oradea, Romania

Motivul suferinței în *Viața unui sclav american* și *Coliba unchiului Tom*

Romanian Medievalia, Vol. XV, 2016

51st International Congress on Medieval Studies, 2016

Theodor Damian

Gregory of Nazianzus' Poetical Legacy

Daniel VanderKolk

St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary

Neptic Prayer in Early Medieval Monasticism: The Byzantine Ascetic

Theme of Watchfulness in the Rule of Benedict

Romanian Medievalia, Vol. XIV, 2015

50th International Congress on Medieval Studies, 2015

Theodor Damian

De hominis dignitate in Gregory of Nazianzus' Poetry

Daniel VanderKolk

Nepsis in the Rule of Basil: A Corrective to Proto-Hesychast Scholarship

Nathan John Haydon

University of Arkansas

"He who pays attention to them is illumined": Peter of Damaskos,

Repetition, and Lectio Divina

Camelia Suruianu

Paul Sterian's 'War' with His Own Aestheticism

Romanian Medievalia, Vol. XIII, 2014

49th International Congress on Medieval Studies, 2014

Theodor Damian

The Art of Communication in Gregory of Nazianzus' Poetry

Andreas Andreopoulos
*Reader in Orthodox Christianity at the Department of Theology and
Religious Studies of the University of Winchester, UK*
The Liturgical and Biblical Eschatology of St. Maximos the Confessor

Alice Isabella Sullivan
University of Michigan, Ann Arbor, Department of the History of Art
Western-Byzantine Hybridity in the Ecclesiastical Architecture of Northern
Moldavia

Romanian Medievalia, Vol. XII, 2013

48th International Congress on Medieval Studies, 2013

Theodor Damian
Managing Change in Gregory of Nazianzus's Poetry

Clair McPherson
*Professor of Ascetical Theology at General Theological Seminary, New
York*
The Letters of Nilus of Ancyra: A Study in Late Roman Epistolary Style

David W. Lovell
*Professor in Politics at the University of New South Wales, Sydney,
Australia*
An American Faust: Reflections on an Adaptation of Goethe's "Faust I" by
Heinz-Uwe Haus

Alexandru Dan Adam
*Doctorate in Systematic Theology from "Aurel Vlaicu" University,
Department of Theology, Arad, Romania*
Cuvântul și geneza lumii: implicații hristologice în cosmologie

Camelia Suruianu
Din învățăturile anahoreților

Romanian Medievalia, Vol. XI, 2012

47th International Congress on Medieval Studies, 2012

Theodor Damian

Poetry as Witness: Gregory of Nazianzus's Three Special Vocations:
Theology, Mysticism, Poetry

Nicholas Groves

*Library Director, Joe Buley Library- New Gracanica (Serbian)
Metropolitanate, Grayslake, IL*

Gregory of Nazianzus and Thomas Merton: Lives of Contemplation and
Action

George Lăzăroiu

*Associate Professor, Department of Journalism and Communication
Sciences, Spiru Haret University, Bucharest*

The Language of Gender in the Byzantine World

Sofia Bratu

*Associate Professor and Dean of the School for Journalism and
Communication Sciences, Spiru Haret University, Bucharest*

The Construction of Identity: From the Heraldic Signs to the Advertising
Signs

Ramona Mihăilă

*Associate Professor, Philology Department, Spiru Haret University,
Bucharest*

Medieval Women in Romanian Historical Fiction

Alice Isabella Sullivan

*PhD Candidate at the University of Michigan, Ann Arbor, Department of
the History of Art*

Ecclesiastical Art and Architecture at the Crossroads: The Three Hierarchs
Church in Iasi

Heinz-Uwe Haus

*Professor of Theatre at the Department of Theatre of the University of
Delaware*

Does Wisdom Accompany Suffering? Pain, Frenzy and Their Treatment in Ancient Greek Drama and Performance. Suffer Me That I May Speak – Visitation from Heaven

Ioan C. Tesu

Professor of Orthodox Spirituality (Ascetism and Mysticism) at the Department of Orthodox Theology „D. Stăniloae”, „Alexandru Ioan Cuza” University, Iassy

Originalitatea Spiritualității Ortodoxe Românești. Reflecții Duhovnicești ale Părintelui Profesor D. Stăniloae

Cătălin Vatamanu

Professor of Old Testament at the „Dumitru Stăniloae” Department of Theology, „A.I. Cuza” University, Iassy, Romania

The Light of God in the Hebrew and Christian Tradition

Nicolae Iuga

Professor of Philosophy, Department of Humanistic, Political and Administrative Sciences, „Vasile Goldis” University, Arad

Inceputurile Scrisului în Limba Română și Statutul Mănăstirii Peri din Maramures, Sec. al XIV-lea

Silviu Constantin Nedelcu

Philology Department, University of Bucharest

Chartofilaxul: Bibliotecarul în Imperiul Bizantin

Romanian Medievalia, Vol. X, 2011

46th International Congress on Medieval Studies, May 12-15, 2011

Theodor Damian

The Poetry of Gregory of Nazianzus: Self Assessment and Moral Formation

Nicholae Groves

Athonite Monasticism as a Normative Guide in Byzantine Theology and Culture

Romanian Medievalia, Vol. VII-VIII-IX, 2007-2008-2009

44th International Congress on Medieval Studies, May 7-10, 2009

43rd International Congress on Medieval Studies, May 8-11, 2008

42nd International Congress on Medieval Studies, May 10-13, 2007

George Alexe

Senior theologian, The Romanian Institute of Orthodox Theology and Spirituality, New York

Thraco-Daco-Roman Distinct Relevance of the Byzantine and Romanian Christianity

Theodor Damian

The Language of the Christian Mission in the Carpatho-Danubiano-Pontic Space in the First Centuries after Christ

Theodor Damian

Gregory of Nazianzus: Where Greek Philosophy Meets Christian Poetry.
Greek Philosophical Influences in Gregory of Nazianzus' Poetry

Romanian Medievalia, Vol. VI, 2006

41st International Congress on Medieval Studies, May 4-7, 2006

Theodor Damian

The Poetry of Gregory of Nazianzus in the Christian Poetical Context of the Fourth Century

Vicki Albu

Researcher in the Graduate Program at The University of Minnesota
Reminiscences of Thraco-Dacian and Romano-Byzantine Culture and Spirituality as Reflected in Romanian Folklore, Popular Traditions, Literature, and Art: Medieval Continuity and Ethnic Unity of Romanian Folklore and Traditions

Eva Miron

Romanian-Byzantine Tradition of Church Hospitals in the Middle Age
Romania

Daniel Theodor Damian

Adjunct Professor of Psychology at Metropolitan College of New York
The Role of Thoughts in the Work of Evagrius Ponticus: Theological and Psychological Considerations

Romanian Medievalia, Vol. V, 2005

40th International Congress on Medieval Studies, May 5-8, 2005

Nicolae Condrea

Archbishop of the Romanian Orthodox Archdiocese of the Americas (Chicago)

The Sin of Acedia in the Ascetic Theology of Evagrius Ponticus

Nicholas Groves

Professor of Theology at St. Sava's Orthodox Theological Seminary (Chicago)

Waiting at the Cross and the Tomb: The Sorrows of the Theotokos in Orthodox Liturgy and Culture

Theodor Damian

Man's Deification in the Poetical Vision of Gregory of Nazianzus

Daniela Șovea Falco

Researcher at the Graduate Program at the University of Connecticut

Stances of Romanian Traditions in Captain John Smith's Literary Works: An Englishman's Way to Become American Goes (also) through Romania

Romanian Medievalia, Vol. IV, 2004

39th International Congress on Medieval Studies, May 6-9, 2004

Nicolae Condrea

Evagrius Ponticus as a Spiritual Source for Modern Psychology

Theodor Damian

Gregory of Nazianzus' Poetry and His Human Face in It

Andreas Andreopoulos

Assistant Professor of Theology and Arts, Concordia University, Canada

The Wondrous Poetry of Symeon the New Theologian

Napoleon Savescu

President of Dacia Revival International Society

When No One Read, Who Started to Write?

Mihai Vinereanu

Research Fellow in Linguistics, City University of New York

The Place of Thraco-Dacian Language in the Indo-European Family

Daniela Anghel

Burial versus Cremation in the Carpatho-Danubiano-Pontic Area (First Millennium)

Raluca Octav

Living with Icons: the Meaning of Icons in the Modern World

Romanian Medievalia, Vol. III, 2003

38th International Congress on Medieval Studies, May 8-11, 2003

Theodor Damian

Saint Gregory of Nyssa on the Power of God (Some Theological Aspects)

Andreas Andreopoulos

The Symbol and the Icon in the Patristic Tradition: a Semiotic Comparison

Pedro F. Campa

Professor of Romance Languages, University of Tennessee at Chattanooga

Romanian Icons: A Contribution to the History of Balkan Art

Nicholas Groves

Russian Society and Culture in an Age of Crisis: Elder Nektary and Optina

Sabina Cornelia Ispas

Researcher, Institute of Ethnologic Research, Bucharest, Romania

Healing Practices of Jewish-Christian Origin in the Modern Age: The Romanian Căluș

George Alexe

The Biblical Presence of the Thraco-Dacians and Illyrians in the Holy Scripture

Romanian Medievalia, Vol. II, 2002

37th International Congress on Medieval Studies, May 2-5, 2002

George Alexe

The Enigmantic Image of Saint Peter in the Romanian Folklore

Theodor Damian

The Desert as a Place of the World's Transformation According to Eastern Asceticism

Andreas Andreopoulos

The Mountain of Ascent and the Icon of the Transfiguration

Raluca Octav

Face to Face: The Eastern/Western Painting of Icons: Commonalities and Differences

Laurentiu Popica

Markus Bockmuehl's Exegesis of Judaism and Pauline Christianity; Its Impact on Christian Spiritual Life Throughout the Ages

Nicholas Groves

Optina Pustyn as a Center of Desert Spirituality in Nineteenth-Century Russia: In Search of the Prayer of the Heart

Mihaela Albu

Associate Professor of Romanian Language and Literature, State University of Craiova, Romania; Visiting Professor at Columbia University, New York
Byzantium in the Romanian Theatrical Literature

Napoleon Savescu
A New Approach to the Origin of the Romanian People

Daniela Anghel
Vlad the Impaler and His Unbelievable Myth as “Dracula”

Romanian Medievalia, Vol. I, 2001

36th International Congress on Medieval Studies, May 3-6, 2001

George Alexe
A Medieval Enigma: The Daco-Roman Identity of Pseudo-Dionysius the
Areopagite

Theodor Damian
The Christian Icon in the Early Middle Ages: Its Spiritual Dimension and
Relevance for Our Life Today

Lucian Turcescu
*Assistant Professor. Department of Religious Studies and Catholic Studies
Program, St. Francis Xavier University, Antigonish, NS, Canada*
Did Gregory Palamas Screw Up the Trinitarian Theology?

Raluca Octav
Tears on Glass: Spirituality of Heaven and Earth in the Craftsmanship of an
Icon Maker

Daniela Anghel-Papadatos
Spiritual Emergence of Daco-Roman Society during the IV-XI Centuries