

Felicia CORDONEANU*

FEMINISMUL CA MODEL SOCIAL DE ETICĂ

Abstract

The Feminism as a Social Model of Ethics

The study is a philosophy and social ethics essay about the relation between two levels: the theoretical level, dominated by different sets of values, and the social reality level. This relation is characterized both by interdependence and dichotomy. *Analyzing feminist ethics in relation with social reality*, but also moral Christianity, in this article I tried to explain how moral systems interfere with the social reality dimension. The conclusion is that social dynamics is more alert than theoretical structure of moral values. Changing the theoretical level is sometimes determined by social anomalies which can be solved by changing mentalities, and this imply the moral value system to.

The moral values obsolescence is the cause for two kind of non-exclusive reactions: on the one hand, the manifestation of a social group that is struggle for a different moral values, on the other hand, the individual self-defense reaction against social immoral influences.

Keywords: Feminism, ethical models, moral model of Christianity, womens social condition, gender discrimination

Introducere

Din perspectiva cercetării științifice a socialului, etica își arată utilitatea pentru că ea măsoară nivelul axiologic al unui sistem moral în cadrul căruia funcționează o comunitate umană. Informațiile pe care cercetătorul le dobândește, atunci când dă atenție acestei variabile a grupului social analizat, îi permit să evalueze obiectiv fenomenul supus investigației.

În științele umaniste cercetarea¹ se construiește pe două planuri ale cunoașterii² a căror relație evoluează *dihotomic*. Etica s-a individualizat ca

* Lect. univ. dr., Universitatea "Dunărea de Jos" din Galați.

¹ În științele socio-umane obiectul cercetării îl constituie toate perspectivele de analiză ale ființei umane, iar subiectul cunoașterii îl reprezintă omul ca atare.

² Planurile de cunoaștere ale științelor umaniste sunt: cel conceptual, teoretic și argumentativ, (reprezentat de analiza obiectului cunoașterii) și cel al realității, (reprezentat de subiectul cercetării); ele sunt dublate de planurile existenței. Așadar, din punct de vedere ontologic,

ramură filosofică având un sistem argumentativ riguros, științific, bazat pe valori, principii, legi, norme, reguli *universal și necesar valabile*. Teoria valorilor morale este alcătuită dintr-un cadru conceptual bine conturat, exprimat în *categorii etice* clar definite. *Obiectul* său de studiu îl reprezintă analizarea sistemului de valori morale, definirea, explicarea, originea, sursele și evoluția normelor morale ale unei societăți. În planul realității societățile suferă periodic transformări sensibile ori radicale, fapt care duce implicit la o modificare, uneori profundă, a sistemului lor de valori morale. Etica surprinde în analizele sale aceste transformări, le teoretizează, le stabilește cauzele încercând să anticipeze alte schimbări și direcții axiologice. Aspectul calitativ al transformărilor petrecute la nivelul unui sistem moral este măsurabil prin direcția sa *ascendentă ori descendentă*. Progresul, evoluția ascendentă a unui sistem moral presupune îmbogățirea lui, completarea, afirmarea, valorificarea sa în diferite aspecte ale societății. Un exemplu grăitor în acest sens este cel legat de *condiția femeii în societate*.

Întrucât în conținutul acestui eseu ne vom referi pe larg la mișcarea feministă, analizând-o din perspectiva etică, vrem să punctăm la acest moment al lucrării câteva constatări personale pe care să le încadrăm în procesul de argumentare.

Alături de alte fenomene sociale³ calificate de noi ca anomalii acceptate chiar și de preceptele morale ale diferitelor perioade istorice, statutul de inferioritate al femeii este cel mai constant. Direcția ascendentă pe care sistemul de valori morale al unei societăți o înregistrează s-a petrecut de obicei cu ocazia unor transformări profunde care au avut ca rezultat înlăturarea unor astfel de anomalii. Apariția mișcării feministe, la jumătatea secolului al XIX-lea, s-a petrecut într-un context de radicale schimbări în însăși structura societății. Este momentul în care se pun bazele unor noi valori socio-morale⁴ iar inițiatorii ori adepții/susținătorii lor au luptat pentru impunerea acestora. Rând pe rând, toate obiectivele și revendicările sociale ale femeilor au reușit să se realizeze. Apoi, odată cu atingerea scopurilor sociale, valorile morale care aduceau demnitatea femeii la egalitate cu cea a bărbatului au căzut în derizoriu. Paradoxul situației nu este singular, dar este, credem, cel mai grăitor.

vorbim despre *planul transcendent și cel immanent*, cărora le corespund în domeniul cunoașterii cadrul conceptual, teoretic, abstract, respectiv planul empiric, al realității imediate.

³ Ne referim la fenomenul sclaviei, la prigonirea primilor comunități de creștini, la asimilarea violentă a aborigenilor, la inchiziție, precum și la fenomenul discriminărilor de orice fel.

⁴ Câteva exemple de principii și valori social-morale, apărute în contextul nașterii noii ordini sociale, sunt: valorile naționale, binele superior al statului, valorile democratice, drepturi sociale, drepturile omului, dreptate socială, egalitate, fraternitate ș.a.

De obicei, dinamica unei societăți care provoacă o mutație în sistemul său de valori declanșează un fenomen care este răspunzător de relația dihotomică dintre planurile de cercetare ale eticii⁵. Acest fenomen îl numim *golirea de conținut, de sens, a valorilor, principiilor și conceptelor morale*. Așadar, într-o societate în care valorile morale sunt utilizate abuziv și excesiv, ele se demonetizează; când sunt puse în slujba unei ideologii non-etice, manipulative, devin demagogice și peiorative, iar calitatea sistemului de valori devine descendentă. Teza pe care tocmai am formulat-o, și pe care dorim s-o argumentăm în continuare, va constitui temeiul unei alte ipoteze pe care dorim s-o susținem în desfășurarea acestui eseu. Ea face referire la *subiectul cercetării oricărui domeniu socio-uman, implicit și al eticii – omul – posesorul conduitei și al comportamentelor morale*. Încercând să nu cădem în capcana reducăționismului psihologizant, lansăm ipoteza că, în contextul unei societăți în care principiile morale au fost perimate, este important să ne orientăm atenția către *persoană*. Omul deține în natura sa esențială mecanisme care-i permit să-și construiască propriul sistem de valori morale. În procesul formării și evoluției sale ca individualitate, dotat fiind cu o personalitate unică, este capabil să facă *alegeri*. Având la îndemână libertatea alegerii neconstrângătoare, poate deveni tot ceea ce dorește să fie.

În planul vieții publice apar mereu idei cu încărcătură valorică, morală. Cei care le formulează cred în ele, încearcă să le impună în mentalul colectiv, în legi. Câteva generații pot să stea sub semnul unui set de valori morale dominante care pot marca o epocă. Pe măsură ce contextul istoric și cauzele sociale ori oamenii care au crezut în el și au generat acel set de valori dispar, respectivele principii morale însele se alimentează artificial din resturi ale mentalului colectiv, din încercări de recuperare a tradiției, însă generațiile noi le vor percepe ca stereotipii de limbaj, golite de sens. În planul realității, din perspectiva subiectului, acel set de valori morale nu mai poate fi transpus în comportament moral, nu mai provoacă fapte și conduite morale.

În plan conceptual, pur teoretic, aceste idei sunt păstrate, analizate critic, încadrate unui sistem axiologic solid; evaluarea unui set de valori morale se măsoară în contribuțiile pe care le-a adus dimensiunii etice a culturii și civilizației, în modelele pe care le-a creat la un moment dat într-o societate căpătând caracter de universalitate și de necesitate; își conservă sensul, conținutul ideatic. Acum se produce ceea ce am numit încă de la început dihotomia, separația celor două planuri ale cercetării. Planul

⁵ În cazul eticii numim planul realității, în care se manifestă subiectul cercetării (adică omul) - *etică aplicată*.

Analele Universității Dunărea de Jos, Galați, fasc. XX, Sociologie, nr. 7, 2012, pp. 66-79.

conceptual conservă sensul original al valorilor morale, fiind surse importante de reflecție filosofică și de evoluție spirituală.

În planul realității sociale devalorizarea unui set de principii și de norme morale poate avea cauze multiple, la fel cum și consecințele pot fi profunde și de durată. Perioadele intermediare, de trecere a unei societăți de la un set de principii morale la un altul, sunt caracterizate de un vacuum valoric, de lipsa criteriilor de selecție a valorilor, ori de dominarea nonvalorilor.

În continuarea acestui studiu ne propunem să construim o argumentare cât mai convingătoare, susținută științific de câteva exemple și interpretări interdisciplinare care vor evidenția că atunci când, în planul realității sociale, anumite valori esențiale se golesc de sens, singură, persoana este cea care, prin valorificarea potențialului său natural, își poate alcătui propriul sistem de valori morale, trăind și bazându-și realitatea propriei existențe pe acesta.

Caracterul - un set individual de valori morale

Motto: „...trăiesc de mulți ani în Beligania.”
(Radu Beligan)

Până aici am făcut separația, credem noi utilă pentru desfășurarea logică a lucrării, dintre *planul conceptual și planul real*, al unei științe umaniste. În etică, valorile și principiile morale au dimensiune universală pentru că reprezintă treapta cea mai de sus a ierarhiei calitative. Ne ducem cu gândul la Ideea platoniciană a Binelui. La nivel metaforic, valorile morale se regăsesc în planul realității sociale și personale ale individului asemeni unor copii infidele ale principiilor etice conceptualizate în plan științific, pe care spiritul uman le-a creat.

Tot la nivel teoretic aceste valori și principii morale sunt organizate în seturi de norme, legi, reguli, cutume, obicei, tradiții, credințe cu încărcătură morală. Ele au fost create de spiritul uman, fie formulate de oameni charismatici, lideri, formatori de opinii, fie născute în sânul comunităților umane dornice să se organizeze social. Un lucru este sigur: omul este capabil să creeze un sistem de valori morale (ori un sistem de valori, în general), pentru că *stă în natura lui intrinsecă*. Astfel, știind că personalitatea omului cuprinde temperamentul, caracterul, aptitudinile, creativitatea, este de înțeles cum omul este capabil să genereze, atât la nivel individual, cât și la nivel social, un sistem axiologic.

Într-o descriere foarte generală spunem că, în condițiile existenței și funcționării unui sistem de valori morale într-o societate, dimensiunea morală a omului se dobândește prin educație și din mediul social în care trăiește. Latura dobândită a omului îi permite acestuia să se adapteze la viața socială și să-și însușească un comportament dezirabil, ajută la reglarea comportamentului, impune atitudini cu o direcție constantă, echilibrează conduita umană, îl ajută pe individ să fie sigur pe el și pe alegerile sale. Luând contact cu valorile morale ale mediului său social este inițial pacient apoi actor moral, fiind capabil să facă *alegeri*. Alegerile individuale sunt efectul apropierei unora dintre valorile morale pe care mediul social i le-a propus.

Modelele sunt de asemeni o sursă de formare a caracterului unei persoane.

Ce se întâmplă, însă, atunci când într-o societate (așadar în planul realității), principiile și normele morale se golesc de sens, iar nivelul moral și de educație al unei societăți scade suficient încât nonvaloarea devine unul dintre etaloanele preferate de un segment consistent, dacă nu chiar dominant, al populației? Vacuumul de valori de la nivelul unei societăți amputează acesteia capacitatea creatoare reflectată în planificarea unor *proiecte de dezvoltare* a societății pe termen lung, iar acea societate doar *supraviețuiește*, caută soluții de moment, și stagnează în ignoranță. Recunoaștem în această situație descrisă modelul moral propus de Nietzsche.

Caracterele oamenilor continuă să se modeleze chiar și în aceste condiții. Rămâne să vedem în ce fel reușește individul să-și modeleze propriul sistem de valori morale în condițiile unui mediu social general imoral. Apelează la modele și face alegeri. Își manifestă adeziunea la un model moral și îl adaptează la propria sa conștiință unică. Acționează și se manifestă în conformitate cu alegerea făcută, se atașează se grupul social subscris acestui model moral. Devine creatorul propriului sistem moral și dă sens unor precepte morale pe care nu le identifică la nivelul societății de care aparține. Își construiește chiar propria lume, un plan al realității care-i permite să supraviețuiască într-o societate care doar supraviețuiește și reușește să se dezvolte creator pe baza sistemului personal de valori.

Vom prezenta în continuare cu ce dificultăți se confruntă aceste persoane care aleg să trăiască într-un sistem de valori diferit de cel al general acceptat într-o societate. Totuși, cum acest subiect este amplu și de dezvoltă pe multe ramificații, vom opta să ne referim la un singur caz/fenomen: discriminarea de gen.

Câteva abordări etice ale discriminării de gen

Motto: „Cu penele altuia te poți împodobi dar nu poți zbura.”
(Lucian Blaga)

În cele prezentate anterior am urmărit să justificăm ideea că, în planul realității sociale, principiile morale se golesc de conținutul lor inițial. Pe fondul unei degradări a valorilor morale dintr-o societate, persoana își construiește propriul sistem de valori morale, prin trăsăturile caracteriale pe care le dobândește. Cum mediul social nu-i oferă un sistem de valori, el devine propriul său creator, modelele sale morale fiind cele autentice, universal și necesar valabile. Dacă golirea de conținut a valorilor morale provoacă dihotomia dintre planul teoretic și cel al realității, puterea creatoare a individului de a-și crea propriul sistem moral le reunește.

Totodată, am remarcat că ascendența unui sistem de valori morale pe scara axiologică s-a produs de-a lungul istoriei, în urma necesității de a înlătura niște *anomalii* ale unor sisteme morale bine încheiate. Una dintre acestea – statutul de inferioritate al femeii, va face obiectul de studiu din paginile ce urmează; schema de lucru în această prezentare succintă a eticii feministe este aceeași: pe de o parte vom identifica planul noțional, pe de altă parte vrem să dezvoltăm o analiză a planului realității, unde comportamentul discriminatoriu pe criterii de gen este expresia deprecierei unui principiu moral și social esențial al feminiștilor – cel al statutului egal dintre femei și bărbați în toate sectoarele vieții publice.

Înainte să trecem la prezentarea celor propuse doresc să subliniez o particularitate atitudinală a unora dintre femei, care, aderând la alt sistem de valori decât cel propus de feminism, susțin că nu se simt discriminate. Spre exemplificare, ne referim la acele femei care au aderat și și-au apropiat preceptele morale ale doctrinei creștine. În interiorul bisericii în actul implicării ritualice, în rolul care i se atribuie de către canoane, femeia are un statut de inferioritate; cu toate acestea, creștinele practicante, trăitoare, nu recunosc în acest statut o deteriorare morală a poziției lor în raport, sau în cadrul comunității bisericești. Aceasta se întâmplă deoarece cadrul de referință este cel al dogmei creștine în care ele cred. Modelul moral preluat de ele nu pune în discuție acest aspect al inegalității de rol în cadrul comunității bisericești. Paradoxul situației descrise este valabil și în alte cadre sociale, acolo unde chiar femeile devin cele mai aprige contestatoare ale eticii egalitariste feministe. De aici și până la *autodiscriminare* nu mai este decât un pas.

Feminismul a apărut ca mișcare de protest împotriva inegalităților sociale și de statut juridic dintre femei și bărbați. Ordinea socială și valorile patriarhale au ținut femeia dependentă de bărbat, legată de mediul domestic în care, în mod natural, ea este stăpână. „Lumea familiei, a educației copiilor, a moralității și senzualității este privată, domestică, pe când lumea muncii, a cetățeniei, a legalității și raționalității este publică” (Gates, 2001, p. 31).

Discriminarea „reprezintă un comportament negativ față de indivizii membri ai unui out-group despre care avem prejudecăți.” (Bourhis și Leyens, coord, 1997, p. 126). Prejudecata, crede Allport, este o atitudine negativă sau o predispoziție de a adopta un comportament negativ față de un grup sau față de membrii acestui grup, bazată pe o generalizare eronată și rigidă. Iar generalizările de acest tip provin din stereotipuri. Personalitatea autoritară este asociată statusului de *cap de familie*. Discriminarea de gen continuă să se manifeste întrucât suportul *cultural și etic* al realității sociale actuale este cel al „standardelor de performanță în funcție de calitățile masculine, prin definirea capacității femeilor de a fi competitive sub regula neutralității de gen, dar de fapt, prin roluri definite de către bărbați. Căci normele morale, legile și instituțiile sunt făcute de către bărbați, în acord cu interesele lor.” (Miroiu, 2002, p. 93)

Mihaela MIROIU crede că astăzi, deși există legi privind egalitatea sexelor, care asigură și chiar își propun să protejeze femeia, nu au venit destul de eficient în întâmpinarea nevoilor femeilor. Femeia rămâne exclusiv în sfera privată având statutul de prestatoare de servicii sexuale și gospodărești pentru bărbați. Libertatea de exprimare publică ori politică rămâne apanajul bărbaților, menținându-se prejudecata: *bărbatul este capul familiei*, deși trăsăturile acestui statut sunt cu prisosință îndeplinite de femei (este vorba în principal de întreținerea familiei). În epoca noastră femeia își câștigă singură existența deși lucrează în principal în sectoare feminizate și mai slab plătite. Nivelul venitului său este mai redus, dar nu datorită calității ori cantității de muncă depuse ci datorită unor reguli patriarhale. Munca este definită doar ca muncă în afara casei și retribuită. Plata pentru serviciile casnice pe care femeia le îndeplinește zilnic nu este considerată muncă. Ca urmare, combaterea discriminării prin legi care asigură „dreptatea” și „egalitatea” femeilor, în vreme ce nu există roluri sociale feminine care să valorifice existența acestor legi, este de prisos. În locul luptei pentru egalitate și dreptate, unii feministi, ca de pildă Elizabeth GROSZ preferă câștigarea *autonomiei*. „Autonomia presupune dreptul de a accepta sau respinge acest gen de norme standard în funcție de *propria autodefinire*. Egalitatea înseamnă mai degrabă acceptarea unor standarde date și conformarea la cerințele acestora. O persoană autonomă are însă

dreptul de a le respinge și de a crea altele." (Miroiu, 2002, p. 94) Invitația feministelor contemporane de a crea noi standarde are în vedere formularea acestora din perspectiva *experiențelor femeiești* (Miroiu, 2002, p. 96), care să vină în completarea celor bărbătești. A face ierarhii⁶ ale acestor experiențe de gen ori a le considera fundamentale ori superioare pe unele în detrimentul celorlalte, este, desigur, o atitudine extremistă și indezirabilă.

Răsare acum o întrebare firească legată de rezolvarea contradicției dintre principiul autonomiei, care promovează un *neconformism*, o *nesupunere* la normele și legile sociale și de familie existente într-o societate, și principiul *dreptului la privatitate*. Acest drept presupune *neamestecul statului în viața de familie*, privită ca pe o colectivitate. „Avem de-a face cu o protejare a interesului colectivității unite numită familie, cu prețul autonomiei individului, cu o ignorare a nevoii omenești de privatitate în înțelesuri mai adânci, cum ar fi cel al autonomiei persoanei.” (Miroiu, 2002, p. 95) Or, dacă prin modificarea unor politici sociale care ar avea în vedere și experiențele femeiești s-ar găsi cazuri, situații în care este necesar să se intervină, atunci acest drept așa cum este el formulat, ar fi încălcat. Rezolvarea se găsește în ceea ce am numit mai sus *privatitatea persoanei*.

Am analizat succint câteva dintre valorile etice ale feminismului care ar putea combate discriminarea de gen.

August Comte face, în *Course de philosophie positive*, o analiză a rolului feminin (din perspectiva științei biologice) și consideră că inegalitatea sexelor este justificată prin aceea că femeile sunt, în general, superioare bărbaților printr-o mai mare dezvoltare a simpatiei și a sociabilității, dar le sunt inferioare în privința inteligenței și a rațiunii. Continuând discursul pozitivist, E. Durkheim realizează o diviziune a muncii pe criteriul sexului, pe care sociologul o consideră *sursa solidarității conjugale*. Diviziunea sexuală a muncii se accentuează în timp provocând diferențieri morfologice, iar dacă sexele nu s-ar fi separat cu totul, societatea nu s-ar fi născut. Evoluția ulterioară a sociologiei și curente de analiză care s-au dezvoltat cuprind perspective diferite de analiză asupra genului. Max Weber folosea raționamente închise atunci când se referea la gen. „Semnificația acțiunii femeilor este căutată în modul în care statusul lor reflectă statusul taților și soților lor. Ca urmare, dispăre neutralitatea axiologică proclamată, iar propriile valori, structurate în impactul prejudecăților privind genul, sunt implicate în formularea judecăților valorizatoare legate de realitatea percepută. Tema genului rămâne astfel

⁶ Așa cum afirmă, de pildă, Schopenhauer atunci când susține că dreptatea este o virtute bărbătească, iar caritatea o virtute femeiască.

încărcată de judecăți explicative și valorice apriori formate în cadrul unor modele culturale transmise prin *inconștientul colectiv* în înțelesul pe care-l dă Lucian Blaga acestui concept.” (Grünberg, 2002, p. 46) Ni se pare de bun simț părerea că trebuie să se țină seama de experiențele femeiești atunci când sunt elaborate standarde sociale. Astfel, fenomenul invizibilității femeii în societate ar fi înlăturat. Rămâne problema mentalității misogine prin care unele dintre experiențele femeiești sunt trivializate. Acest lucru se întâmplă datorită devalorizării acestor experiențe, pentru că ele nu se potrivesc, ori mai mult, intră în contradicție cu valorile și experiențele masculine, ori, pur și simplu pentru că experiențele femeiești folosesc la altceva decât la o conviețuire pe teme de egalitate.

O altă perspectivă culturală la care dorim să facem referire are o dimensiune morală și una spirituală și se referă la *sensurile culturale, simbolice ale apropierii dintre femei și natură*. Feminismul natural amintit de Culiianu, care justifica atât de bine misoginia ascetului musulman, se referă la *căderea în păcat*. Mai precis femeia este mereu asociată cu momentul începerii istoriei. Anterior acestui moment se produce, după expresia lui Rosemary R. Reuther, „căderea în dominare”, împreună cu tot arsenalul ideologic-filosofic și religios care o însoțește. *Dominarea* se face prin *numire*; este vorba de o dominare culturală, simbol al puterii, de luare în posesie, specifică întregii umanități. „După cădere, partea bărbătească a umanității reține pentru sine acest prerogativ, primul său act fiind acela de a-și numi perechea femeiască Eva. Nereciprocitatea în numire creează prima asimetrie dintre cei doi protagoniști ai umanității, inițial diferiți doar ca atribute sexuale necesare reproducerii.” (Miroiu, 2002, p. 14) Prin numire, omul, ca specie, ia în stăpânire întreg pământul și-l supune. Supunerea se face și prin modelul darwinist al luptei pentru existență, cei mai tari supraviețuind. În descrierea particularităților de gen, o caracteristică de bază a masculinității este forța fizică, modelul violent, traduse cultural în metafore distructive de genul *Big-Bang*, ca model al începutului lumii. În antiteză, valorile și modelul feminin sunt legate de viață, de gestație, de naștere, dar din perspectivă evoluționistă, femeia este o ființă lipsită de apărare, dependentă de bărbat care o ia și pe ea în supunere. Argumentele aduse în sprijinul acestei idei sunt întărite de textul biblic al *Genezei*. Inițial se spune că Dumnezeu a făcut om după chipul și asemănarea sa, „a făcut bărbat și femeie.” (F. 1.26-27). „și a zis Domnul Dumnezeu: <<nu e bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el>>”. (F.2.18). Femeia devine cealaltă jumătate, „o creație modelată, numită, înzestrată cu determinări suplimentare: din partea lui Dumnezeu ea nu este o creație originară, ci este parte din Adam; determinată de bărbat pentru că el i-a spus cine este (Eva). În plus ea este și purtătoarea vinei căderii în păcat,

simbol al căderii în dominare. Modelul cultural descris este doar începutul unei întregi mentalități patriarhale preluat inclusiv în creștinism.⁷ (Miroiu, 2002, pp. 35-61)

Ni se pare util să poposim asupra specificului ortodox al problematicii feminine și al spațiului românesc. Credem că, pe temeiul învățaturii creștine primare, problema purtării răspunderii păcatului originar numai de către femeie este cu totul eronată. Nu în sensul recunoașterii de către aceasta a greșelii și a vinei, ci în sensul în care bărbatul i-a aruncat pe umeri această povară istorică, justificându-și astfel dominația. În acest sens pasajul din *Facere* este grăitor: „9. Și a strigat Domnul Dumnezeu pe Adam și i-a zis: *Adame, unde ești?* 10. Răspuns-a acesta: *Am auzit glasul Tău în rai și m-am temut, căci sunt gol, și m-am ascuns.* 11. Și i-a zis Dumnezeu: *Cine ți-a spus că ești gol? Nu cumva ai mâncat din pomul din care ți-am poruncit să nu mănânci?* 12. Zis-a Adam: *Femeia care mi-ai dat-o să fie cu mine, aceea mi-a dat din pom și am mâncat.* 13. Și a zis Domnul Dumnezeu către femeie: *Pentru ce ai făcut aceasta?* Iar femeia a zis: *Șarpele m-a amăgit și eu am mâncat.*” (Biblia, *Facerea*, cap 3.10-13, p.13) Neasumarea răspunderii protopărinților este o vină egală. Diferența apare acolo unde Adam, învinuind-o pe femeie de încălcarea poruncii, o face răspunzătoare de alungarea amândouă din rai. Dar femeia pe cine să dea vina? Pe șarpe? Orice ar simboliza șarpele acesta nu poate fi făcut răspunzător, în sensul purtării pe umeri a vinei. Blestemul pe care Dumnezeu îl aruncă asupra șarpelui se transformă în natura sa proprie de a viețui. Dumnezeu îi pedepsește pe propopărinți în mod egal, dar bărbatul aruncă întreaga vină pe umerii femeii. Problema *nerecunoașterii greșelii pentru păcatul neascultării de Dumnezeu de către Adam și Eva este motivul apariției „șapului ispășitor.”*

Tradiția religioasă creștină (în speță cea ortodoxă) se vede confruntată în prezent cu întrebări referitoare la statutul și drepturile femeii, așa cum au fost acestea afirmate de-a lungul istoriei și cum au fost argumentate în operele teologice. Preocupările teologilor ortodocși actuale în această problematică sunt caracterizate, încă, de o netemeinică cercetare a operelor Sfinților Părinți, această lipsă lăsând loc în continuare perpetuării practicilor și atitudinilor discriminatorii în cadrul Bisericii. Cred că punctul de pornire a unei serioase *reevaluări a poziției în Biserică și în societate a femeii* îl constituie antropologia patristică – unul dintre capitolele centrale ale viziunii creștine asupra creației și societății umane în ansamblu.

⁷ Discuția pe marginea statutului femeii pornește de la păcatul originar, are în vedere mai multe aspecte delicate din existența ei și din natura ei: „necurăția” lunară și interzicerea de a intra în biserică 40 de zile după momentul nașterii, interzicerea intrării în altar, rolul care i se indică în textul slujbei din taina căsătoriei.

Conform lui Michele LeDoeuff, o feministă este aceea femeie care nu lasă pe nimeni să gândească în locul ei. Or, tradiția creștină este populată de femei care nu numai că gândesc dar chiar pun în lumină egalitatea cu bărbatul. Unul dintre cele mai cunoscute exemple în acest sens îl constituie relatarea întâlnirii la marginea orașului dintre un călugăr al deșertului egiptean și o prostituată. Omul lui Dumnezeu este deranjat de privirile insistente ale femeii și îi adresează cuvinte aspre, însă femeia, la judecata plină de batjocură și dovedind orice lipsă de smerenie din partea anahoretului, îi replică: „Eu privesc la tine, pentru că din tine sunt luată, dar tu ar trebui să privești în pământ, pentru că tu din pământ ești luat”. Acesta este unul dintre cele mai grave exemple care pot dovedi, fără lipsă de îndoială, două lucruri: 1. atitudinea referitoare la femeie caracterizează, deși nu în generalitate, mentalitatea masculină a antichității creștine; 2. femeia se dovedește, atunci când i se oferă prilejul, mult superioară bărbatului, căzut pradă complexelor și frustrărilor de tot felul. În literatura creștină a deșertului, femeia este prezentă și sub chipul pustnicilor, numite *amma*⁸, care și-au asumat lupta ascetică și au dus-o în chip desăvârșit, asemenea bărbaților – femei faimoase a căror viață a intrat în hagiografia creștină. Acest fapt istoric coroborat cu interpretarea corectă a textelor tradiției creștine care fac referire la femei duc la afirmarea convingerii că „în întreaga documentație veche asupra Părinților deșertului nu există nici măcar un singur fapt și nici un singur cuvânt care să justifice afirmația modernă” (Regnault, 1997, p. 62) că părinții creștini detestau femeile. Dimpotrivă, ei fac minuni în favoarea lor sau se folosesc de sfaturile și înțelepciunea unora dintre ele.

Preocupările actuale ale teologilor ortodocși încearcă să revalorizeze tradiția scripturistică și dogmatică creștină despre rolul femeii în societate pe bazele revelației hristice și a vieții creștine autentice. De la Paul Evdokimov, care în 1978 publica *La femme et le salut du monde*, (*Femeia și mântuirea lumii* (ed. rom.), Editura Christiana, București, 1995) până la teologii contemporani, români (Manolache, 1994) sau din altă parte, este prezentă reflecția, din diferite perspective și plecând de la surse diferite, asupra problemicii pe care o ridică feminismul.

Ceea ce trebuie remarcat este faptul că în orice lucrare de antropologie creștină ortodoxă, fie că aparține unui autor al tradiției sau unui teolog modern, nu se face diferența între bărbat și femeie, natura umană fiind considerată în întregul ei, sub cele două aspecte ale sale definite de gen, iar referirea se face la om – creația lui Dumnezeu.

⁸ *Amma* este corespondentul feminin al *avva*, ambele desemnând în ochii celor neinițiați, măsura spirituală la care au ajuns cei ce dețin acest nume.

Analele Universității Dunărea de Jos, Galați, fasc. XX, Sociologie, nr. 7, 2012, pp. 66-79.

Antropologia creștină arată că Sfinții Părinți au fost preocupați de modul în care răscumpărarea naturii umane în Hristos trebuia să devină o certitudine în viața fiecărui om, indiferent dacă este femeie sau bărbat. Astfel, din modul cum definim *păcatul* și cum acesta afectează natura umană (nu doar unul dintre genuri), se poate vedea dacă femeia „beneficiază” de un statut discriminator. La o lectură atentă a textelor patristice, sesizăm că viziunea asupra păcatului protopărinților este una „corectă politic”: păcatul este un act în care inteligența, puterea de judecată, temperamentul, sentimentele și aspirațiile spre mai bine au acționat și lucrat împreună spre un scop (cu toate că era un scop absurd).

Este vorba de un act moral în care *toată personalitatea omului* a fost implicată. (Răducă 1996) În *antropologia restaurării*, atunci când teologii tradiției se referă la îndumnezeire (*theosis*), ei au în vedere natura umană în ansamblu, nu doar o parte a ei, feminină sau masculină. Intuiția teologiei creștine constă în aceea că natura omului nu este o entitate autonomă statică, ci o realitate dinamică a cărei determinare esențială este legătura cu Dumnezeu, Creatorul ei și izvorul vieții.

Parte integrantă a antropologiei o constituie *mariologia* care, având ca punct central persoana Maicii Domnului, *arhetipul Preoției împărătești feminine*, afirmă că „femeia se împlinește în maternitatea duhovnicească, în puterea pe care o are când este cu adevărat *făptură nouă*, puterea de a-L zămislit pe Dumnezeu în sufletele devastate”. (Clement, Olivier, în prefață la Paul Evdokimov, *Femeia și mântuirea lumii*, p. 7, ed. rom.)

Cartea lui Paul Evdokimov, la vremea apariției sale, era considerată ca făcând parte din vastul proces de reconstituire și asimilare creatoare a elementelor Tradiției Sfinților Părinți, în vederea realizării unei noi sinteze a teologiei creștine ortodoxe necesară secolului 20. Pentru teologul rus, condiția feminină nu este nici izolată de cea masculină, nici inferiorizată. Evdokimov așează în această carte propria sa interpretare asupra feminismului, ca mișcare filosofică a secolului 20, privită în „adevărurile și neadevărurile lui”, susținând că vocația femeii nu este legată de societate, ci de omenire; câmpul ei de acțiune nu este civilizația, ci *cultura*. Femeia este purtătoarea valorilor, locul unde acestea trăiesc. „În vârful cel mai înalt al lumii (...) se află Roaba Domnului, manifestare a ființei umane restabilite în adevărul ei inițial. Să apere lumea bărbaților ca mamă și ca fecioară s-o mântuiască, dându-i un suflet, sufletul său. Iată chemarea femeii.” (Evdokimov, 1995, p. 191).

Teologii contemporani, buni cunoscători ai tradiției ortodoxe, încearcă să răspundă, de pe bazele revelației biblice și a istoriei patristice, la provocările pe care feminismul le adresează religiei în general și

creștinismului în special. Astfel, J.-M. Hennaux S.J. și H. Legrand O.P. publică în *Nouvelle Revue Theologique* două studii (*La femme et le sacerdoce eternal*; H. Legrand O.P., *Les femmes sont-elle a l'image de Dieu de la meme maniere que les hommes? Sondage dans les enonces de quelques Peres grecs*, revistă a Facultății de Teologie, Bruxelles, tom 128/nr. 2, aprilie-iunie 2006) în care se încearcă elucidarea relației dintre condiția feminină și îndeplinirea funcției sacerdotale pornind de la întrebarea asupra relației dintre Dumnezeu și om așa cum este exprimată ea în textul Sfintei Scripturi, respectiv un răspuns la întrebarea dacă, în concepția patristică, femeia este creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu în aceeași manieră ca și bărbatul. J.-M. Hennaux S.J. sesizează că poziția femeii raportată la sacerdoțiu este în mod obișnuit exprimată în manieră negativă: femeia este exclusă de la slujirea sacerdotală. Acest mod de a concluziona asupra unei chestiuni, care ocupă un loc important în timpul nostru caracterizat de cercetări și contestări, este insuficient și nu satisface rigorile argumentării. Demersul autorului, inspirat din meditația asupra Scripturii, intenționează să facă un pas înainte în căutarea unei formule pozitive de raportare a femeii la sacerdoțiu și să arate că o asemenea formulare corespunde revelației nou-testamentare. De cealaltă parte, H. Legrand O.P. arată că întrebarea referitoare la natura feminină ar fi fost acum jumătate de secol o curiozitate de erudit care n-ar fi afectat gândirea teologică decât marginal. Pentru sensibilitatea actuală, valorizarea teologică a problematicii genului nu mai este o chestiune minoră. Prăbușirea androcentrismului în societatea occidentală a fost atât de rapidă și profundă, încât este imposibil să nu recunoaștem importanța acestei valorizări. Studiul lui H. Legrand O.P. relevă faptul că, la nivelul tradiției dogmatice din care fac parte Părinții greci, răspunsurile sunt diferite, dar ele nu pot fi ignorate în contextul societății occidentale actuale în care este resimțită necesitatea unei noi inculturații iar salvarea unor tradiții de gândire este uneori mai degrabă o dificultate decât un ajutor.

Concluzii

O suprapunere de modele morale poate avea ca efect anularea lor reciprocă. Feminismul, prin toate articulațiile sale, demonstrează că lupta pentru apărarea unor drepturi sociale și de valoare morală se dovedește uneori lipsită de sens. Alegerile individuale sau de grup determină în cele din urmă cadrul moral urmat de indivizi în evoluția lor personală. Perimarea valorilor morale la nivelul realității sociale declanșează două reacții neexclusive: pe de o parte apar alte valori morale pentru care luptă

un grup social, pe de altă parte se manifestă reacția individuală de autoapărare împotriva influențelor unei societăți imorale.

Bibliografie

- Biblia, Facerea*, cap. 3.10-13, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București.
- BOURHIS, Richard, Y., LEYENS, Jaques-Philippe, (coord.), *Stereotipuri, discriminare și relații intergrupuri*, Polirom, 1997.
- COMTE, August, (1907-1908), *Course de philosophie positive*, vol.I-VI, ediția a V-a, 1830-1842, Paris.
- CULIANU, Ioan, *Petru, Eros și magie în Renaștere 1484*, [traducere de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, Postfață de Sorin Antohi], Nemira, 1994.
- Dicționar de sociologie, Oxford* [editat de Gordon MARSHALL, traducere și glosar de Sergiu BĂLȚĂTESCU], Univers Enciclopedic, București, 2003.
- GATES, Moira., *Feminism și filosofie*, Polirom, 2001.
- EVDOKIMOV, Paul, *Femeia și mântuirea lumii*, (ed. rom.), introducere de Olivier CLEMENT.
- GRÚNBERG, Laura, *(R)evoluții în sociologia feministă – repere teoretice, contexte românești*, Polirom, 2002.
- J.-M. Hennaux S.J., *La femme et le sacerdoce eternal*; H. Legrand O.P., *Les femmes sont-elle a l'image de Dieu de la meme maniere que les hommes? Sondage dans les enonces de quelques Peres grecs*, în *Nouvelle Revue Theologique*, revistă a Facultății de Teologie, Bruxelles, tom 128/nr. 2, aprilie-iunie 2006.
- MANOLACHE, Anca, *Problematica feminină în Biserica lui Hristos. Un capitol de antropologie creștină*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1994.
- MIROIU, Mihaela, *Convênio – despre natură, femei și morală*, [ediția a II-a], Polirom, 2002.
- RĂDUCĂ, Vasile, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa. Căderea în păcat și restaurarea omului*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996.
- REGNAULTL, Lucien, *Viața cotidiană a Părinților deșertului în Egiptul secolului IV*, Editura Deisis, Sibiu, 1997.