

I. UMANISMUL, CUNOAȘTEREA ȘTIINȚIFICĂ ȘI CREAȚIA ARTISTICĂ

ARISTOTELISMUL MEDIEVAL ȘI UMANISMUL RENASCENTIST. REFLECȚII LA ÎMPLINIREA A 500 DE ANI DE LA MOARTEA LUI LEONARDO DA VINCI

Alexandru Florin PLATON*

MEDIEVAL ARISTOTELIANISM AND RENAISSANCE HUMANISM. REFLECTIONS ON THE 500TH ANNIVERSARY OF THE DEATH OF LEONARDO DA VINCI (Abstract)

This study proposes a reflection on the relationship between the Middle Ages and the Renaissance, taking into account the major changes that had taken place especially during the 12th and 13th centuries. The rethinking of the status of the human being in the world and the reconfiguration of the relationship between Nature and the "celestial kingdom" are two of them, occasioned by the rediscovery of the Aristotelian corpus. Thus, in our vision, we can explain during the Renaissance the crystallization of a new concept of man and his abilities; including the emergence of a personality of the height of Leonardo da Vinci.

Keywords: *a cultural history of Renaissance, historiography, Aristotelianism, Leonardo da Vinci.*

În istoriografia europeană mai veche, interesată, spre deosebire de aceea postmodernă, mai cu seamă de problema *schimbării* în istorie (și, implicit, de periodizarea momentelor care au scindat-o), raportul dintre Renaștere și Evul Mediu a constituit, cum bine se știe, subiectul unor intense dezbateri. O primă interpretare a acestui raport – multă vreme canonică – a considerat Renașterea o epocă nu numai distinctă, ci și opusă Evului Mediu, prin ideile, atitudinile, imaginile dominante și, nu în ultimul rând, prin viziunea sa despre ființa umană. Formulată de Jakob Burckhardt într-o carte celebră (*Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860¹), această concepție a fost îmbrățișată de un mare număr de istorici, inclusiv de cei marxști, deoarece, printre alte motive, ea confirma și presupoziția evoluționistă despre durată (ca *progres*), care definea – cu particularitățile de rigoare – perspectiva de ansamblu despre trecut a secolului al XIX-lea. Pe de altă parte, ea era și perfect verosimilă: invocînd, ca

* prof. univ. dr., Universitatea „Al. Ioan Cuza” Iași.

¹ V. și Burckhardt, [1969] 2000.

argument, nu numai noutatea indiscutabilă a formelor culturii și mentalităților, dar și conștiința istorică a epocii, această interpretare scotea puternic în relief sentimentul distanței nutrită de contemporani față de ceea ce aceștia numeau, atunci, *media aetas*, *media tempore* sau *media tempestas* (adică Evul Mediu, cum a fost cunoscut acest interstițiu mai târziu), un sentiment considerat – și pe bună dreptate – indiciul unei modalități cu totul originale de percepere a timpului.

Schimbarea acestei concepții – care nu a subminat-o pe cealaltă, ci, mai degrabă, a complinit-o, întrucât i-a adăugat un aspect ce îi lipsea – s-a produs în 1927. Inițiatorul ei a fost istoricul american Charles Homer Haskins – un autor care ipostiază cazul rarism al unei reputații științifice datorate unei singure cărți: *The Renaissance of the 12th Century* (Harvard University Press, 1927). Teza lui Haskins, validă pînă astăzi, afirma că, departe de a fi fost un simplu interval lipsit de relief între două epoci istorice marcate de realizări excepționale – cum afirmaseră umaniștii secolelor XV-XVI – Evul Mediu fusese, dimpotrivă, începînd cu cel de-al XII-lea veac, martorul unor importante prefaceri în structurile civilizației și, mai ales în cultură, care meritau la fel de mult ca și *Quattrocento*-ul de mai târziu să fie puse semnul unei adevărate Renașteri. Comutînd accentul interpretării de pe ruptura temporală reprezentată de Renașterea italiană pe antecedentele care o pregătiseră (cum ar fi: recuperarea culturii greco-latine prin intermediul comentatorilor arabi, ulterior în variantele sale originale, apariția universităților, dezvoltarea teologiei scolastice, emergența literaturilor vernaculare etc.), istoricul american evidenția continuitatea (relativă, desigur) dintre cele două epoci, atenuînd mult din noutatea absolută cu care fusese creditată epoca lui Michelangelo și Leonardo da Vinci de generațiile de după Burckhardt.

Ca și cealaltă teorie, la vremea ei, interpretarea lui Haskins a fost la fel de bine primită în mediile intelectuale ale timpului. A contribuit mult la acest lucru și contextul istoriografic din cel de-al treilea deceniu al secolului XX, marcat de abandonarea istoriei pozitivistice de tip ranke-an (în Germania), ilustrată în Franța de Charles Langlois și Charles Seignobos, în favoarea unei concepții noi despre istorie, sociologică și economică, caracterizată de interesul pentru fenomenele „de adîncime” ale trecutului, în măsură – credeau adepții ei – să confere istoriei un statut cu adevărat științific, prin recursul la o cauzalitate explicativă mai complexă. Din acest unghi, cîteva exemple, alese dintr-o largă panoplie de interpretări consensuale nu sînt lipsite de interes.

Fără a nega specificitatea Renașterii italiene, Jacques Le Goff, de pildă, bine-cunoscutul medievist din cea de a treia generație a Școlii de la „Annales” considera că nu se poate vorbi de o opoziție netă între această epocă și precedenta, de vreme ce multe din structurile lumii medievale, cu reprezentările lor (precum imaginea „celor trei ordine”), ca și formele de pietate au rămas, cu minime schimbări, aceleași². Opinia sa era similară cu aceea a unui alt eminent istoric francez, Jean Delumeau, care afirma, fără echivoc, următoarele în deschiderea sintezei pe care a consacrat-o în 1967 chiar epocii în discuție. „Dacă s-ar înlătura din cărțile de istorie cei doi termeni solidari – și solidar inexacți – de «Ev Mediu» și de «Renaștere», înțelegerea perioadei care se întinde de la Filip cel Frumos pînă la Henric al IV-lea ne-ar fi ușurată.

² Le Goff, 1970: 476-478.

Dintr-un singur condei s-ar lăsa deoparte un lot întreg de prejudecăți. Mai cu seamă ne-am descotorosi de ideea că o tăietură brutală a despărțit un veac al întunericului de un veac al luminii”³. Nici conceptul de „Proto-renăștere”, la elaborarea căruia au contribuit, printre alții, Erwin Panofsky⁴ și Viktor Lazarev⁵ nu iese din această paradigmă a continuității. Adoptat de mai mulți autori, el este sugestiv pentru tentativa de a lega și mai strâns Renașterea de Evul Mediu, fie că prologul celei dintîi a fost situat în secolul al XII-lea (cum a făcut-o Panofsky, urmîndu-l pe Charles Homer Haskins) sau în cel de-al XIII-lea, ca Viktor Lazarev și alții⁶.

O mențiune specială pentru echilibrul său merită punctul de vedere al lui N. Iorga. Acceptînd ideea unei anumite continuități între Evul Mediu și Renaștere, istoricul român a remarcat, totuși, deosebirea de anvergură dintre ele în privința modului în care a tratat fiecare moștenirea Antichității. Dacă cel dintîi (Evul Mediu) – nota Iorga – a selectat din cultura clasică numai acele idei capabile de a argumenta și susține dogma religioasă (deoarece – cum scria el – această epocă „era închisă în forma creștină”), Renașterea, în schimb, a preluat global această cultură, ridicînd-o la rangul unui model demn de urmat⁷. Pînă la un punct, opinia lui Iorga coincide și cu aceea a lui Andrei Oțetea, al cărui merit este de a fi elaborat cea dintîi sinteză despre Renaștere din istoriografia română postbelică⁸ (urmată de o alta, despre Reformă⁹). În ciuda inevitabilelor concesii făcute ideologiei dominante a epocii, cartea sa – prefigurată de mai multe studii publicate de autor înainte de război în revista „Viața Românească” – se poate citi, cu precauțiile de rigoare, și astăzi, mai ales că nu ocolește dezbaterile în jurul celor două concepte („Ev Mediu” și „Renaștere”), oferind un crochiu foarte viu al interpretărilor suscitade de problema raportului dintre ele¹⁰.

Evident, în ambianța istoriografică de astăzi, atît de diferită față de aceea în care problemele periodizării istoriei generau vii controverse, o dispută ca aceea pe care tocmai am evocat-o este puternic datată, fiind închisă într-o tradiție intelectuală devenită ea însăși un subiect de reflecție și analiză. Cu toate acestea, actualitatea ei nu pare a se fi epuizat cu totul. Problema raportului dintre Evul Mediu și Renaștere rămîne una de interes, chiar și în condițiile în care imaginea despre trecut, dominantă astăzi, privilegiază, în ciuda puternicei sale fragmentări, mai curînd continuitățile decît rupturile, supraviețuirile mai mult decît noutățile absolute. În spiritul dimensiunii antropologice și descriptive asociată acestei imagini începînd cu ultimul deceniu al secolului precedent (al XX-lea), schimbarea în istorie nu mai este, nici ea, percepută în registrul unei răsturnări globale („revoluționare”) de situație, ci, mai curînd al unei acumulări de factori care se grupează, se rearanjează și interacționează

³ Delumeau, 1995, I: 9.

⁴ Panofsky, 1974.

⁵ Lazarev, 1983; Lazarev, 1984; Lazarev, 1985.

⁶ V. Lazarev, 1983:12-22. Pentru discuția în legătură cu acest concept, v. *inter alia* Matthews Sanford 1974, *The Twelfth-Century-Renaissance or Proto-Renaissance* în Brian Tierney, *The Middle Ages*, vol. II, *Readings in Medieval History*, 2nd edition, Alfred A. Knopf, Random House, New York, 1974, p. 216-225. De asemenea, François. Masai, *La notion de Renaissance. Équivoques et malentendus* în Chaim Perelman (ed.), *Les catégories en histoire*, Bruxelles, 1969, p. 66 și urm.

⁷ Iorga, 1987: 210-211.

⁸ Oțetea, 1964.

⁹ Oțetea, 1968.

¹⁰ Oțetea, 1964: 25-26, 30-37, 40-45.

permanent, generînd transformări sectoriale, perfect aleatorii în acțiunea, răsfrîngerile și efectele și lor.

Aplicată relației dintre formele mentale și culturale ale Evului Mediu și cele ale Renașterii, această perspectivă – pe care o împărtășim întrutotul – se încadrează, desigur, în rîndul acelor puncte de vedere care accentuează unitatea dintre cele două epoci, nu separația lor. Ea nu reiterează totuși, fără nuanțe, vechea teză a continuității. Interesul și, totodată, utilitatea cognitivă a acestei perspective constau în faptul că ne ajută să înțelegem într-un chip mai complex decît au putut-o face interpretările mai vechi cum anume una dintre particularitățile considerate definitorii ale civilizației renașcentiste – noua imagine a omului și înțelegerea rostului acestuia în lume, adică ceea ce s-a numit *umanism* – s-a conturat, de fapt, mai înainte, ca urmare a unei schimbări majore, culturale și mentale, care, desigur, nu a „pregătît-o”, ci numai a făcut-o posibilă. Acest lucru s-a întîmplat pentru că schimbarea la care ne referim – una între multe altele – a avut, prin refracțiile sale și în conjuncție cu alți factori, efecte neașteptate. Este vorba de recuperarea aristotelismului de către cultura medievală a Occidentului latin, în perioada de vîrf a Evului Mediu, un fenomen în care Fernand Braudel a văzut, pe bună dreptate, o veritabilă „revoluție științifică”¹¹, iar Norman F. Cantor – între mulți alții – o amplă „cotitură în istoria gîndirii occidentale”¹². Despre acest important fenomen cultural și contribuția sa la conturarea imaginii renașcentiste despre om va fi vorba în cele ce urmează.

Începutul reintroducerii scrierilor lui Aristotel în cultura medievală occidentală datează aproximativ din a doua decadă a secolului al XII-lea¹³. Acum au fost traduse în latină o parte din operele sale majore – *Fizica*, *Metafizica* și, în special, *Organonul* (acesta integral) – precum și cîteva scrieri mai scurte din domeniul istoriei naturale, în completarea celor lăsate de Boetius (c. 470-525) cu cîteva secole mai înainte.

Perioada hotărîtoare a acestui proces de recuperare a coincis însă cu secolul al XIII-lea. Acum s-a desăvîrșit întîlnirea decisivă a peripatetismului cu gîndirea creștină și s-au făcut simțite primele sale efecte asupra universului speculativ al timpului.

Indiscutabil aristotelismul celui de-al XIII-lea veac l-a depășit cu mult pe cel din secolul precedent. Mai întîi, pentru ca era mai complet, tratatelor din epoca dinainte adăugîndu-li-se acum așa-numitele „opere biologice” (îndeosebi *Istoria animalelor*) și *Politica*, ale căror prime versiuni latine, datorate lui Michael Scotus și Guillaume de Moerbeke (Guillelmus de Morbeka) datează din cca 1220, respectiv cca. 1250. În al doilea rînd, circulația textelor aristotelice în cercurile universitare a fost, în acest secol, mult mai amplă, cum o probează și faptul că majoritatea tratatelor care aparțin filosofului din Stagira au făcut obiectul unui număr sporit de copii.

Pe de altă parte, dacă doctrina lui Aristotel fusese primită în secolul al XII-lea exclusiv prin intermediul comentatorilor arabi, în secolul următor, grație numărului mai mare de traduceri, ea a sfîrșit prin a fi complet asimilată, suscitînd în mediile savante care au receptat-o interpretări numeroase și originale.

Întreaga istorie intelectuală a secolului al XIII-lea se confundă, de fapt, cu aceea a atitudinilor diverse față de Aristotel și arabi, în circumstanțele în care

¹¹ Braudel, 1984, III: 94.

¹² Cantor, 1959: 388.

¹³ Pentru informațiile care urmează, v. Platon, 1993-1994: 215-235, 155-169, cu informațiile bibliografice de acolo.

cunoașterea completă a doctrinei filosofului grec îi revelase, de acum, potențialul destructurant în raport cu normele convenționale.

Cum bine se știe, ceea ce definește în cel mai înalt grad această doctrină este o viziune asupra lumii diferită de aceea a lui Platon. Separației platoniciene dintre lumea inteligibilă, a Ideilor pure – domeniu al realităților stabile și imuabile – și, pe de altă parte, lumea sensibilă (adică naturală sau a cōpiilor celeilalte) – teritoriu al lucrurilor instabile, în continuă mișcare și tocmai de aceea, refractare cunoașterii, Aristotel îi opune o singură lume, în care inteligibilul nu mai este transcendent universului sensibil (ca la Platon), ci *o parte* a acestuia, chiar dacă separată de el (cf. *Metafizica*). Dualitatea platoniciană a lumilor a devenit, astfel, la întemeietorul Liceului, dualitatea regiunilor unei *singure* lumi, păstrându-și în rest, distincțiile caracteristice.

Aducând „transcendentul” platonician în sfera de captație a „imanentului” (adică a lumii vizibile, cognoscibilă prin simțuri și rațiune), Aristotel amorsa, implicit, un proces de revalorizare a ceea ce la înaintașul său fusese numai o simplă proiecție lipsită de relief. În noua sa interpretare, Natura (sau cu termenul folosit de filosof, „sublunarul”) căpăta o consistență proprie care, chiar dacă nu o scotea de sub incidența regnului „celest”, o credita, cel puțin, cu o autonomie considerabilă în raporturile dintre ele. Faptul este limpede oglindit de interpretarea dată de fondatorul Liceului mișcării (cf. *Fizica*). Concepută ca o neconținută întrupare a formei în materie, mișcarea (înțeleasă nu numai literal, ci și ca evoluție, transformare, schimbare) era pentru Aristotel un atribut esențial al lumii sensibile în întregul ei. La originea ei se afla ceea ce filosoful a numit *primum movens* sau Primul Motor imobil. Acesta declanșa mișcarea printr-un simplu impuls, dar nu mai intervenea în ceea ce se întâmpla ca urmare a acestui act, acționînd doar ca o cauză finală, nu și eficientă a lucrurilor. Impulsul nu „crea”, însă, lumea (Natura); el nu făcea decît să potențeze o însușire constitutivă a acesteia, „actualizînd” un principiu intrinsec, capabil după aceea să se propage la nesfîrșit prin autoregenerare fără a mai reclama intervenția entității care îi dăduse naștere.

Aristotel a dedicat descrierii acestei lumi și clasificării ființelor sale cinci tratate fundamentale (*Istoria animalelor*, *Părțile animalelor*, *Mișcarea animalelor*, *Deplasarea animalelor* și *Generarea animalelor*), a căror extraordinară popularitate în Evul Mediu și în secolele următoare a supraviețuit intactă, pînă la apariția noii taxonomii a organismelor vii, elaborată de Carl Linnaeus (1707-1778). Traducerea lor – efectuată, cum am spus, în secolul al XIII-lea – nu numai că a pus la dispoziția lumii savante a timpului o vastă enciclopedie a lumii naturale (mai exact, a ființelor sale însuflețite, căci asta înțelegea Aristotel prin „animale”), dar a și arătat cît de folositoare și chiar plăcută putea fi studierea ei pentru toți cei „înclinați spre filosofie”. Lucrurile cerești, afirmă Aristotel, sînt „excelente și divine, dar mai puțin accesibile cunoașterii”; cel mult – scrie el – putem avea o idee despre ele, formată cu ajutorul simțurilor. Dar, faptul că lumea naturală (aceea „sublunară” sau de „jos”), în care trăim oferă, prin accesibilitatea ei, posibilitatea unei cunoașteri mai ușoare și sigure compensează ceea ce nu putem afla despre cealaltă „lume”, întrucît și aici ca și dincolo funcționează aceeași coerență în felul în care există lucrurile, caracterizată prin „absența întîmplării și tendința [fiecărei componente] spre un scop”. De aceea, spune Aristotel, „fiecare tărîm al naturii este minunat” iar studierea Naturii procură „o plăcere uimitoare”¹⁴.

¹⁴ Aristotle, (1995), *Parts of animals*, I. 5, 644b25-645a30 în *The Complete Works*:1003-1004.

În acest univers natural și autonom, legat de Ființa Supremă nu ca o creație, ci doar ca act potențat, ființa umană ocupa un loc aparte. „Dacă cineva crede că cercetarea ... lumii animale constituie o sarcină lipsită de valoare – scrie Aristotel – trebuie să respecte la fel de puțin studiul omului”¹⁵. Presupozitia acestei aprecieri este evidentă: pentru filosoful din Stagira omul era, esențialmente, o ființă naturală, împărtaşind cu celelalte „animale” toate atributele universului sensibil. Dintre acestea, unul din cele mai importante era traiul comunitar. „Animal politic”, prin excelență (mai exact, prin „natura” sa¹⁶), omul, pentru Aristotel, nu se definea și nu dobîndea capacitatea de a-și exercita virtuțile decît laolaltă cu semenii săi în cadrul unic al Statului, o formă superioară și preexistentă de organizare¹⁷, specifică numai lui. Statul, la rîndul său, nu își afla rațiunea pentru care fusese creat, decît în fericirea celor care îl populau. În felul acesta, între Stat și om – ca entități naturale – se crea o legătură indisolubilă, aproape organică, alimentată de respectul comun pentru cele trei principii fundamentale – măsura, posibilul, convenabilul – concepute de filosof ca fiind proprii atît educației civice, prin care oamenii erau învățați cum să-și trăiască destinul comunitar, cît și acțiunii politice, care realiza scopul ultim al Statului.

Înțeles în acest mod, ca ființă socială a cărei împlinire se realiza în viața trepidantă a Cetății, omul nu mai avea de ce să viseze – cum îl îndemnase Platon – la iluzoria transcendență a lumii absolute a Ideilor. Singura sa morală (cf. *Etica Nicomahică*) trebuia să fie, prin urmare, una a finitudinii, care să-l „împace” cu lumea, dîndu-i acea rară înțelepciune a limitelor, capabilă să-l ferească de ambiții nemăsurate, în schimbul șanseii nu mai puțin tentante de a „epuiza sfera posibilului” (Pindar).

Dar, dacă prin însușirile sale ființa umană nu se deosebea de restul viețuitoarelor, afară, poate, de gradul de complexitate al modului ei de socializare, două particularități o deosebeau totuși de celelalte „animale”, situîndu-o pe treapta lor cea mai de sus și a Naturii, totodată. Prima era chiar poziția sa erectă. Singulară în lumea „sublunară”, aceasta era în acord cu „firea și substanța [omului], asemănătoare cu a zeilor”; o asemănare care, pentru Aristotel, explică și dimensiunea cognitivă a ființei umane, căci – scrie el – „este funcția a ceea ce este asemănător cu zeii să gîndească și să fie înțelept”¹⁸.

A doua trăsătură distinctivă a omului constă în *sufletul* său, a cărui însemnătate, origine și structură au fost concepute de Aristotel la fel, într-un mod diferit de interpretarea lui Platon.

Dintre obiectele sau lucrurile care merită cunoscute – scrie filosoful în tratatul cu titlul omonim consacrat acestei entități¹⁹ – sufletul este cel mai demn de acest lucru și, în același timp, cel mai de preț. Cunoașterea sufletului – continuă el – contribuie la progresul adevărului și, mai presus de orice, la înțelegerea pe care o putem dobîndi despre Natură, pentru că sufletul este, într-un sens, principiul vieții animale²⁰ sau, cum spune Aristotel în altă parte²¹, „caracteristica esențială a unui animal”, „forma [oricărei] ființe vii”, „cauza [sa] sa finală”. „Ceva fără suflet nu poate exista”,

¹⁵ *Ibidem*, I. 5, 645a25: 1004.

¹⁶ Aristotle, (1969 a), I. 1, 10: 11.

¹⁷ *Ibidem*, I. 1, 11: 11.

¹⁸ *Parts of animals...*, IV. 10, 686a 25, loc. cit., p. 1070.

¹⁹ Aristotle, 1995, *On the soul* în *The Complete Works*.

²⁰ Aristotle, 1995, *ibidem*, I. 1, 402a1, *The Complete Works* : 661.

²¹ Aristotle, 1995, *Parts of animals...*, I. 1, 641a20-645b10, *The Complete Works*: 997-998.

iar „cînd sufletul încetează să mai existe, ceea ce rămîne nu mai este un animal, iar părțile sale nu rămîn decît ca pure configurații, ca la animalele din fabulă, transformate în pietre”²². Acesta este și motivul pentru care – potrivit filosofului – discutarea a tot ceea ce ține de suflet și analiza sufletului, în genere, fac parte din știința naturii, care include totul.

Toate animalele, ca și plantele, au, prin urmare, suflet, dar nu unul multiplu sau divizibil, cum afirmase Platon, ci unitar, deși compus din mai multe părți distincte²³. Numite de Aristotel „puteri psihice”²⁴, „potențe” sau „facultăți”²⁵, aceste părți, în număr de cinci sau șase²⁶, sînt – afirmă el – prezente în mod diferit în fiecare viețuitoare, complexitatea fiecăreia decurgînd din numărul de facultăți posedate de fiecare. Dintre toate ființele vii, numai omul le are pe toate și, în primul rînd, „puterea de a gîndi” sau „de a reflecta”²⁷, ceea ce face din el exemplarul cel mai reușit al lumii.

Aristotel nu spune niciunde explicit *ce este* sufletul (o substanță?; o cantitate?; o calitate?), dar constată că orice se poate afirma despre el implică invariabil și *corpul*. Nu există nici o situație în care o acțiune a sufletului sau *asupra* sufletului – precum mînia, curajul, pofta și, în general, senzațiile – să nu se manifeste și prin reacțiile trupului²⁸. Toate afectele sufletului presupun această relație cu necesitate.

Dar, spune el, există și interpretări potrivit cărora sufletul ar avea o existență independentă de corp, o esență în sine, care l-ar face să se miște singur și să imprime mișcare. El discută aceste interpretări în cartea I-a a tratatului menționat²⁹, unde este expusă și teoria lui Platon despre „sufletul rațional” (intelectul sau gîndirea)³⁰. Toți cei – constată filosoful – care vorbesc despre suflet ca despre un lucru care conține în sine mișcarea și își este sieși suficient, deși îl situează într-un trup, nu spun de ce fac acest lucru sau de ce sufletul ar avea nevoie de o asemenea alăturare³¹. Or, afirmă Aristotel, o asemenea explicație nu poate fi omisă, pentru că, din faptul că unul – adică sufletul – este principiul activ, iar celălalt – corpul – este o entitate asupra căreia acționează sufletul, rezultă că trebuie să existe între ele o anumită afinitate sau cum scrie filosoful, „o comunitate de natură” adică de esență, pentru că altfel interacțiunea lor nu ar fi posibilă³².

²² Aristotle, 1995, *On the soul*, I. 1, 402a1-403b15, *The Complete Works*: 641-643.

²³ Aristotle, 1995, idem, I. 1, 402b5 (*The Complete Works*:642).

²⁴ Aristotle, 1995, idem, II. 2, 414a30 (*The Complete Works*: 659).

²⁵ Aristotle, 1995, idem, *passim*.

²⁶ Este vorba de sufletul *nutritiv*, *apetitiv*, *senzitiv* (senzorial), *locomotor* și „*puterea de a gîndi*” (Aristotle 1995, idem, II. 3, 414a25-30; III. 9, 432b1, *The Complete Works*:687). Într-un alt pasaj, Aristotel adaugă acestei serii și sufletul *imaginativ* (III. 9, 432b1, *The Complete Works* 1995:687).

²⁷ Pentru Aristotel – care se apropia, aici, de concepția platoniciană – gîndirea era „un fel diferit de suflet”, care se deosebea de celelalte ca „ceea ce este etern de ceea ce este perisabil” (*On the soul*, II. 2, 413b25-30 și 414b25-30, *The Complete Works*:658).

²⁸ Aristotle, 1995 idem, 403a5, *The Complete Works*: 642; 403a10-20, 25, 643. V. și ediția în limba română a tratatului: „... Se observă – scrie Aristotel – că nici o afecțiune din cele mai frecvente nu e pusă în mișcare, nici nu se operează fără corp, ca de exemplu: mînia, îndrăzneala, dorința și, în genere, orice simțămînt. Totuși, se pare că, în cel mai înalt grad, îi este proprie cugetarea ... Se pare că și toate afectele sufletului sînt unite cu un corp: mînia, blîndețea, teama, mila, îndrăzneala, ba chiar și bucuria și iubirea, precum și ura (Căci odată cu acestea e afectat într-un fel și corpul)” (Aristotel, 1969 b:27).

²⁹ Aristotle, 1995, *On the soul*, I. 2, 403b20-405b30, *The Complete Works*: 643-646.

³⁰ Idem, I. 2. 404b15-25, *The Complete Works*: 645.

³¹ Idem, I. 3. 407b15-20, *The Complete Works*: 649.

³² *Ibidem*.

Fără să reabiliteze, propriu-zis, trupul (pe care cultura greacă – se știe prea bine – nu îl desconsidera) concepția aristotelică despre suflet, la fel ca și aceea despre Natură, a deschis celor ce au intrat în contact cu ea în cercurile savante din Occidentul secolului al XIII-lea perspectiva unei reevaluări neașteptate a lumii și imaginii omului în cadrul ei. Această reevaluare s-a materializat, pe deplin, în Renaștere. Nu este, de aceea, o exagerare să se spună că noua concepție despre lume și om a acestei epoci își are rădăcinile în aristotelismul medieval.

Nu trebuie însă uitat că ceea ce numim, printr-o expresie devenită șablon „concepția despre lume și om” a epocii renașcentiste a fost totuși infinit mai complexă și diversă decât o sugerează acest enunț (prea) unificator. Continuitățile (certe sau relative, cum vrem să le numim, ca aceea de mai sus) s-au îmbinat cu multe elemente noi într-o sinteză care exprimă specificul epocii. Nominalismul occamian, de pildă, construit pe temeiul unei disjunții clare între rațiune (aplicată, ca instrument cognitiv, doar lumii naturale) și credința orientată spre universul divin (posibil de atins, considera rebelul teolog oxonian, numai printr-o percepție intuitivă³³) coexistă în Renaștere cu reprezentările antropomorfe ale lumii, care, în buna tradiție a secolelor anterioare, postulau mai departe corespondența mimetică dintre om și Univers și o nu mai puțin strictă interdependență între Natură și lumile cerești. Proiecția simbolică a celor din urmă în realitatea naturală a rămas și în Renaștere o dominantă mentală, nutrind – cum a arătat, între alții, Claude-Gilbert Dubois, într-o carte remarcabilă – toate „artele magice” care au luat naștere sau au continuat să se dezvolte în această perioadă, de la alchimie și astrologie, la ermetism și Kabbala³⁴. Pe de altă parte, noua atitudine față de Natură – creație divină dar guvernată de legi proprii și, prin urmare, autonomă – a încurajat luarea ei în posesie și exploatarea resurselor sale în spiritul unui mercantilism dominant, stimulat să se dezvolte prin „depoetizarea obiectelor”³⁵.

Umanismul renașcentist nu se sustrage nici el acestei structuri contradictorii – expresie a unei continuități în schimbare. Unul din aspectele sale esențiale a fost, cum s-a spus de atâtea ori, *individualismul*. Fie în ipostaza unor noi tipuri sociale (*condottierul*, omul de afaceri, copilul, femeia)³⁶, a unor atitudini și sentimente inedite (gustul pentru celebritate, solitudinea și melancolia, teama de moarte) sau a unei ființe educată prin imitarea și prelucrarea creatoare a clasicilor greco-romani, noua reprezentare a omului în Renaștere a fost, invariabil, considerată nu numai definitorie pentru această epocă, dar și manifestarea cea mai clară a opoziției sale față de Evul Mediu. Atît de specifică a fost apreciată această concepție despre ființa umană pentru interstițiul la care ne referim, încît, nu numai umanismul, în ansamblu, ci întreaga Renaștere a fost, sintetic, caracterizată ca trecerea de la „o metafizică a sufletului esențial” la o „fenomenologie a eu-lui existențial”. Claude-Gilbert Dubois, căruia îi datorăm această penetrantă formulă a explicat-o, citîndu-l pe Montaigne nu ca dorința omului de a fi ceea ce vrea să fie, ci numai ce poate fi³⁷. Printr-o altă

³³ Cf. Gilson, 1922, *passim*. De asemenea, Chaunu, 1984:123-128; Duby, 1988, II:75-77; Vlăduțescu, 1973:186-197.

³⁴ Dubois, 1985:79-100, 103-111.

³⁵ Dubois, 1985: 204.

³⁶ Pentru informațiile care urmează, v. Delumeau, 1995, II:102-124.

³⁷ Dubois, 1985: 228-231, 233.

fericită expresie, el – și mulți alții – au descris același fenomen ca o „recentrare antropologică a lumii”, întemeiată nu pe tradiționala dualitatea antinomică suflet-corp, specifică „evului de mijloc”, ci pe *unitatea* dintre ele, ilustrată de valorizarea nudității și de ideea, la fel de nouă, a conștiinței de sine a ființei umane³⁸.

În chip evident, aceste caracterizări sînt corecte, dar, neîndoielnic, supralicitează originalitatea umanismului. Exactitatea lor în raport cu spectaculosul fenomen la care se referă nu trebuie să ignore faptul că – așa cum am încercat să arătăm – regîndirea statutului ființei umane în lume și reconfigurarea relației dintre Natură și „regnul celést” fuseseră inițiate cu două secole mai devreme, prin redescoperirea *corpus*-ului aristotelic. Acesta a fost, credem, unul din factorii importanți care au făcut posibilă în Renaștere, cristalizarea unei noi concepții despre om și capacitățile sale; inclusiv apariția unei personalități ca Leonardo da Vinci.

Referințe

- Aristotle (1995) *The Complete Works of the Revised Oxford Translation*, edited by Jonathan Barnes, vol. I. Bollingen series LXXI/2, Princeton University Press.
- Aristotle (1969 a) *Politics*. with an English translation by H. Rackham, M. A., London: William Heinemann Ltd., Harvard University Press.
- Aristotel (1969 b) *Despre suflet*, traducere și note N. I. Ștefănescu, studiu introductiv de Al. Boboc, București: Editura Științifică.
- Braudel, Fernand (1984) *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV^e-XVIII^e siècles)*, T. III, *Le Temps du monde*, Paris: Armand Colin.
- Burckhardt, Jakob [1969] (2000) *Cultura Renașterii în Italia*, vol. I-II, traducere de Nicolae Balotă, colecția „Biblioteca pentru toți”, București: Editura pentru Literatură, 1969 (ediția, a II-a, București: Minerva, 2000).
- Cantor, Norman F. (1959) *Medieval History. The Life and Death of a Civilization*, 2nd edition, New York, London.
- Chaunu, Pierre (1984) *Le Temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La Crise de la Chrétienté, 1250-1550*, Bruxelles: Éditions Complexe.
- Delumeau, Jean (1995) *Civilizația Renașterii*, vol. I-II, traducere de Dan Chelaru, București: Meridiane.
- Dubois, Claude-Gilbert (1985) *L'imaginaire de la Renaissance*, Paris: P. U. F.
- Duby, Georges (1988) *Arta și societatea, 980-1420*, vol. II, traducere și note de Marina Rădulescu, prefață de Răzvan Theodorescu, București: Meridiane.
- Gilson, Étienne (1922) *La philosophie au Moyen Âge*, vol. II, *De S. Thomas d'Aquin à G. d'Occam*, Paris: Payot.
- Iorga, N. (1987) *Evoluția ideii de libertate*, ediție îngrijită, studiu introductiv și note de Ilie Bădescu, București: Meridiane.
- Le Goff, Jacques (1970) *Civilizația Occidentului medieval*, traducere din limba franceză de Maria Holban, cuvînt înainte de M. Berza, București: Editura Științifică.
- Lazarev, Viktor (1983) *Originile Renașterii italiene. Protorenașterea*, traducere de Vasile Florea, București: Meridiane.
- Lazarev, Viktor (1985) *Originile Renașterii italiene – Quattrocento-ul timpuriu*, traducere de Vasile Florea, București: Meridiane.
- Masai, François (1969) „La notion de Renaissance. Équivoques et malentendus” în Chaïm Perelman (ed.), *Les catégories en histoire*, Bruxelles.

³⁸ Dubois, 1985:199-207.

- Matthews Sanford, Eva (1974) „The Twelfth-Century-Renaissance or Proto-Renaissance” în Brian Tierney, *The Middle Ages*, vol. II, *Readings in Medieval History*, 2nd edition, Alfred A. Knopf, New York: Random House, p. 216-225.
- Oțetea, Andrei (1964) *Renașterea*, București: Editura Științifică.
- Oțetea, Andrei (1968) *Renașterea și Reforma*, București: Editura Științifică.
- Panofsky, Erwin (1974) *Renaștere și renașteri în arta occidentală*, traducere de Sorin Mărculescu, București: Meridiane.
- Platon, Alexandru-Florin (1993-1994) „Impactul aristotelic asupra gândirii medievale a Occidentului latin” (I-II), *Anuarul Institutului de Istorie «A. D. Xenopol»*, T. XXX-XXXI, Iași.
- Vlăduțescu, Gheorghe (1973) *Introducere în istoria filozofiei medievale: lumini și umbre în gndirea Evului Mediu european*, București: Editura Enciclopedică.