

**UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA” din IAȘI**

**FACULTATEA DE ISTORIE**

**Învățământ la distanță**

**CURS SPECIAL DE ISTORIE MEDIEVALĂ  
UNIVERSALĂ**

**Metafora corpului în cultura medievală a  
Occidentului latin**

**Autor și Titular:**

**Prof.univ.dr. Alexandru-Florin PLATON**

**ANUL III**

**SEMESTRUL I**

**2016-2017**



## Metafora corpului în cultura medievală a Occidentului latin<sup>1</sup>

Dintre toate simbolurile Evului Mediu, cel al *corpului* face, fără îndoială, parte din categoria celor mai importante și mai evidente, totodată. Niciînd, poate, capacitatea sa de sugestie nu a fost mai mare ca în această epocă, care i-a atribuit menirea de a servi atât ca emblemă a organizării sociale și politice și semn distinctiv al noii culturi curtene din secolele XIV-XV, cât și ca mijloc privilegiat de expresie pentru o multitudine de practici și concepții religioase, medicale și filosofice<sup>2</sup>. De altfel, nu numai medievalitatea are privilegiul de a număra printre reperele sale fundamentale acest semnificant deosebit. După cum s-a și observat, "nici o cultură, fie ea «primitivă» sau «sofisticată», embrionară sau entropică nu poate funcționa în afara unor reprezentări specifice despre corpul membrilor săi [sau] despre corpul ipostaziat al ansamblului social cu care aceștia se simt solidari"<sup>3</sup>. Parte a naturii, corpul este, în același timp -dar, poate, și mai mult, încă- "o construcție în ordinea culturii"<sup>4</sup>, constituind nu numai subiectul unor discursuri dintre cele mai diferite (medical, filosofic, religios etc.), dar și o posibilă "cheie" interpretativă, valabilă deopotrivă pentru principalele domenii ale vieții sociale (de la instituții până la raporturile de putere și la autoritate) și, nu mai puțin, pentru unele aspecte esențiale ale existenței, cum ar fi limbajul, moartea sau escatologia. Cu alte cuvinte, corpul este un *simbol total*, evocând semnificațiile cele mai diverse, în cadrul unei culturi a cărei paradigmă o reflectă<sup>5</sup>. El nu este, desigur, străin nici spiritualității medievale care, pornind de la o religie a Întrupării și Învierii, trebuia inevitabil să înscrie între modelele sale de referință și o viziune constituită despre corporalitate. Născută odată cu predicția morală sistematică din perioada de început a noii credințe, această viziune - după cum pe bună dreptate s-a constatat - avea să se "nuanțeze [și] să se desăvârșească [mult] mai târziu, prin intermediul teologiei speculative"<sup>6</sup>.

Nu stă în intenția acestor pagini, interesate doar de ipostazele corporalității în imaginarul colectiv și, mai ales, de chipul ei de semnificant major în câteva dintre cele mai faimoase scrieri cu caracter ecleziologic și politic ale epocii, de a urmări până în cele mai mărunte detalii modul cum s-a articulat și s-a exprimat doctrina creștină despre corp

---

<sup>1</sup> Termenul de "metaforă" nu are aici valoarea unei simple figuri de stil. Dimpotrivă, urmînd îndeaproape sensul pe care i-l conferă Otto Gerhard Oexle, înțelegem și noi prin "metaforă" o "definiție [implicită a realității] prin mijlocirea unei imagini" (cf. *Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens* in František Graus (Hg.), *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme*, Jan Thorbecke Verlag, Sigmaringen, 1987, p. 66).

<sup>2</sup> Michael Camille, *The image and the self: unwriting late medieval bodies in Framing medieval bodies*. Edited by Sarah Kay & Miri Rubin, Manchester University Press, Manchester and New York, 1994, p. 62.

<sup>3</sup> Teodor Baconsky, *Cuvînt înainte* la Marius Lazurca, *Invenția trupului*, București, Ed. Anastasia, s.l., s. a., p. 1.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 3-4

<sup>5</sup> Ceea ce nu înseamnă, totuși, că sensurile pe care el le degajă nu pot fi și universale și, dacă nu indiferente la durată, în orice caz, modificîndu-se foarte greu. Există, bunăoară, înțelesuri ale corpului care, deși formate într-un anumit context, posedă relevanța unui veritabil arhetip, depășind cu mult nivelul temporal de elaborare și transmițîndu-se fără modificări importante tuturor celorlalte epoci. Imaginea organică a societății, ca un ansamblu ale cărui componente sînt strîns legate între ele și reciproc influențabile, constituie unul din exemplele cele mai semnificative (și mai cunoscute, totodată) în acest sens, fiind un *topos* comun al imaginarului colectiv din Antichitate pînă astăzi.

<sup>6</sup> Marius Lazurca, *op. cit.*, p. 94.

(constituită, în liniile sale esențiale, potrivit unei recente și convingătoare demonstrații<sup>7</sup>, încă din perioada patristică). Pentru obiectivul nostru limitat, este de ajuns să reamintim în această privință doar câteva idei și, în primul rând, pe aceea - altminteri binecunoscută - că, în cultura creștină - tributară, și în această privință, antropologiei elenistice și dualismului platonician - corpul nu se bucura de autonomia pe care și-a câștigat-o în epocile ulterioare. În Evul Mediu, dar și mai înainte, încă, el nu era înțeles decât în relație cu *sufletul*, a cărui calitate o exprima în modul cel mai direct. De aceea, pentru teologii vremii (între care și Grigore cel Mare, autor, între altele, al unei *Reguli Pastorale*) unui suflet sănătos nu-i putea corespunde decât un trup având aceeași însușire, ființele marcate de soartă prin diformități fizice - șchiopii, cocoșaii, orbii etc. - neputând fi, prin urmare, "consacrate" și făcute demne de a administra sfintele taine și de a oficia ritul divin<sup>8</sup>. În virtutea aceleiași ierarhii, mișcările corpului erau întotdeauna interpretate ca trădând mișcările sufletului, păcatul fiind invariabil vizualizat printr-o tară fizică sau o maladie, ca lepra, de exemplu, "*boala prin excelență simbolică și ideologică a Evului Mediu*"<sup>9</sup>.

Rolul de "oglinză" rezervat trupului este, în sine, mai semnificativ decât pare, și ar fi o gravă eroare dacă l-am concepe ca denotând (doar) o calitate pasivă sau - mai rău - degradantă. De fapt, întâlnim aici aceeași ezitare a doctrinei creștine, pe care am sesizat-o, de exemplu, și în modul de a concepe timpul, între asumarea hotărâtă a originalității și, pe de altă parte, respectul față de tradiția instituită. Întocmai cum, în ceea ce privește durata, creștinismul s-a arătat incapabil de a renunța pe deplin la circularitatea de sorginte arhaică și greacă, în favoarea unui traiect ireversibil, liniar, tot astfel, în materie de corp, atitudinea sa a fost, încă de la început, în mod declarat ambivalentă, lăsând deschisă calea unor virtualități interpretative și evolutive pline - cum avea să se vadă mai târziu - de cele mai neașteptate urmări. Dacă, pe de o parte, teologia creștină așează un semn de egalitate între trup și "carne", asociindu-le cu păcatul originar, cu locul prin excelență al desfrîului, lăcomiei și violenței, nu este mai puțin adevărat că ea le vede pe amîndouă ca indisolubil legate și de miracolul Întrupării și al Mîntuirii, și, ca atare, aducînd oamenilor promisiunea recuperării Paradisului pierdut. De asemenea, sacrificarea cotidiană, prin Euharistie, a trupului lui Hristos era interpretată ca o reiterare neconținută a misterului Revelației, de natură să transmită lumii vestea sfîrșitului timpurilor și a viitoarei resurecții. Dacă mai adăugăm la dosarul acestor piese justificative și faptul că în drumul spre sfințenie (sau, dimpotrivă, spre Infern) corpul era un însoțitor nedespărțit al sufletului, destinul sublim (sau detestabil) al acestuia pregătindu-se în

<sup>7</sup> *Ibidem, passim.*

<sup>8</sup> Această prescripție este, de fapt, vetero-testamentară (Levitic 21, 16-20), apărînd, ca atare, în toate textele medievale și, bineînțeles, și în *Cartea Regului Pastorale* a lui Grigore cel Mare. Iată pasajul cel mai semnificativ (Dumnezeu i se adresează lui Moise): "*Așadar, nimeni, de va avea vreun beteșug trupesc, să nu se apropie de cele sfinte, nici orbul, nici șchiopul, nici cel cu nasul mic, mare sau strîmb, nici cel cu piciorul frînt sau cu mîna frîntă, nici cel ghebos, nici cel cu albeață la ochi, nici cel cu puroi în ochi, nici cel cu rîie sau pecingine, nici cel cu părțile bărbătești vătămăte*" (Sfîntul Grigorie cel Mare (Dialogul), *Cartea Regulei Pastorale (Cartea grijii pastorale)*. Traducere, prefață și note de Preot profesor Alexandru Moisiu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, partea I-a, cap. 11, p. 45-46). Regăsim aici, după cum bine se observă, ecoul faimosului dicton din *Satirele* lui Juvenal, *Mens sana in corpore sano*.

<sup>9</sup> Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval. Eseuri*. Traducere și note de Marina Rădulescu, București, Ed. Meridiane, 1991, p. 177. V. și Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, p. 66.

și prin corp<sup>10</sup>, avem un eșantion sugestiv al amplei hermeneutici antropologice medievale, care - spre deosebire de modernitate, generatoare, precum se știe, a unei fracturi între cele două elemente<sup>11</sup> - rezerva trupului un rol activ nu de tot neglijabil în viața creștină. Însăși viziunea "holistă" asupra Universului care era, după cum am constatat, o veritabilă cheie de boltă a mentalului colectiv medieval, confirmă această concluzie. Asociind într-o unitate indivizibilă imanentul și transcendentul, spiritualul și temporalul, regnul celest și cel pământean, paradigma interpretativă a epocii nu se putea, firește, contrazice tocmai în acest punct. Corpul și sufletul au fost, prin urmare, relaționate în același chip, organic, ceea ce nu excludea, desigur, poziționarea lor diferită pe scara imaginară a perfecțiunii. Nici chiar curentele gnostice din Antichitatea târzie, a căror doctrină era întemeiată, esențialmente, pe o accentuată devalorizare a corpului, nu au putut evita ambivalența despre care vorbim: identificînd trupul cu expresia unei creații denaturate, ele au fost constrînse a-i recunoaște și o vagă asemănare cu lumea divină, în măsura în care, mai toate, erau de acord cu faptul că înfățișarea primului om oglindea întocmai chipul lui Dumnezeu<sup>12</sup>. Alte exemple vin să întărească aceeași concluzie. Grigore de Nyssa, bunăoară, în tratatul său din 379 d. Hr., *De hominis opificio* ("Despre crearea omului"), nu avea în vedere doar sufletul și puterile cognitive ale acestuia, ci și trupul care, prin structura și chiar prin funcțiile sale cele mai nobile, putea oferi un cadru optim de manifestare a demnității omului<sup>13</sup>. De asemenea, călugărul englez care scria pe la 1180/1183 (*terminus a quo*) *Purgatoriul Sfîntului Patrick*, povestind o călătorie pe lumea cealaltă, își cerea iertare cititorilor săi pentru faptul că, intenționînd să vorbească despre chinurile celor acoperiți de păcate și despre bucuriile celor drepti, nu putea evoca decît trupul sau ceva asemănător acestuia. Același autor, referindu-se la Fericitul Augustin și Sf. Grigore, îi invoca simultan pentru a explica felul cum sufletul poate fi pedepsit numai prin ispășire trupească. În același sens, ori de cîte ori iconografia medievală este pusă în situația de a reprezenta partea imaterială a ființei umane, ea o înfățișează, invariabil, sub formă trupească, aidoma unui mic adult sau copil<sup>14</sup>. Tot astfel, în conformitate

<sup>10</sup> Atît damnațiunea, cît și sanctitatea erau, în Evul Mediu, în primul rînd un limbaj al corpului sau, potrivit inspiratei expresii a lui Piero Camporesi, "*un discours asupra cărnii impasibile*" (apud André Vauchez, *The Saint in Medieval Callings*. Edited by Jacques Le Goff. Translated by Lydia G. Cochrane, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1990, p. 332).

<sup>11</sup> Potrivit mai multor observații, spiritul modern ar fi adus cu sine, între alte transformări, și o "distanțare mefientă" între om și corpul său, între *eu* și realitatea fiziologică, ceea ce a confirmat, treptat, primatul inexorabil al interiorității și erijarea *eu*-lui la rangul de sursă privilegiată de semnificații (Paul Zumthor, *La Mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 41; v. în același sens și penetrantele comentarii ale Ioan Petru Culianu referitoare la semnificația simbolică a vestimentației protestante, care, prin croiala ei specială destinată să ascundă formele, a rupt definitiv cu valorizarea renaștistă a formelor; *Eros și magie în Renașterea. 1484*. Traducere de Dan Petrescu. Prefață de Mircea Eliade. Postfață de Sorin Antohi. Traducerea textelor din limba latină: Ana Cojan și Ion Acsan, București, Ed. Nemira, 1994, p. 290 sqq).

<sup>12</sup> V. pe larg în această privință Michael A. Williams, *Divine Image - Prison of Flesh: Perceptions of the Body in Ancient Gnosticism*, in *Fragments for A History of the Human Body*. Edited by Michel Feher, Ramona Nadaff, Nadia Tazi. Part One, Urzone, New York 1989, p. 129-147.

<sup>13</sup> Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 18, 66.

<sup>14</sup> Cf. Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval*, p. 178-179. Este interesant de observat aici că respectiva imagine - care, fapt încă și mai semnificativ, nu are decît o vagă justificare scripturară - nu era, în toate cazurile, aceeași: dacă sufletele oamenilor obișnuiți sau ale păcătoșilor declarați erau, invariabil, înfățișate dezbrăcate, cele ale defuncțiilor reputați prin sanctitate apăreau, în schimb,

cu principiul fundamental al doctrinei creștine potrivit căruia profanul se deosebește de sacru, dar participă la el, una din convingerile generale ale epocii era că divinul nu se putea dezvălui decât prin contactul dintre spiritual și trupesc, fapt atestat în chipuri diferite, fie de vindecările miraculoase prin atingere, operate de regii taumaturgi sau de sfinți, de mirosurile delicate emanate de cadavrele persoanelor cu o reputație de sanctitate, fie - în sfârșit - de o sumedenie de alte semne tot atât de curente și, implicit, cu o mare forță de convingere. Corpul sfânt, bunăoară, adorat prin resturile sale (relicve) și investit cu rara virtute de a produce miracole reprezintă o dovadă concludentă a aceleiași ambivalențe<sup>15</sup>. Toate aceste dovezi - și altele, încă, pe care nu le mai amintim - ne conduc spre concluzia, confirmată, în ultima vreme, de numeroase cercetări<sup>16</sup>, că dimensiunea corporală a pietății medievale era mult mai accentuată decât se admite îndeobște, fiind expresia unei concepții unitare, psihosomate, despre ființă, oglindită de majoritatea principalelor texte teologice ale epocii.

Acest versant al doctrinei creștine care manifestă o atitudine vag binevoitoare față de trup nu este fără corespondent în tradiție. Precedentul său exemplar se găsește în antropologia iudaică, fiind cu atât mai interesant de analizat, cu cât viziunea acesteia în aceeași privință este, spre deosebire de creștinism, esențialmente pozitivă. Contrar tradiției patristice și teologilor de mai târziu ai Bisericii, comentatorii Talmudului nu defineau trupul prin distanța care-l separă de suflet, ci, după cum s-a observat, "*prin faptul că oferea un teritoriu de acțiune... pentru viața sufletului*". După părerea lor, sufletul se manifesta întotdeauna prin intermediul corpului, trupul putînd, la rîndu-i, influența puternic dinamica sufletească a persoanei. "*Puritatea trupului conduce spre puritatea spirituală*" glăsuiește un vechi aforism rabinic, evocînd întocmai această constatare. Astfel sînd lucrurile, Vechiul Testament gîdea mîntuirea nu în sensul creștin, de mai târziu, ca o disociere între corp și suflet, ci mai degrabă ca o armonizare a lor. Această punere de acord nu excludea, firește, înțîietatea de drept a sufletului în economia salvării, numai că nici nu o fundamenta pe negarea fără nuanțe a trupului, cum au procedat ulterior tendințele creștine radicale. În tradiția iudaică echilibrul a fost o rigoare permanent respectată<sup>17</sup>.

O atitudine oarecum asemănătoare este lesne decelabilă și în antichitatea greacă, deși strînsa unitate dintre cele două componente ale ființei - postulată, printre mulți alții, și de

înveșmîntate, cum se observă la mai multe monumente de artă (iconografice sau sculpturale) elaborate în secolele XIV - XV în lumea catolică (pentru exemplele respective, v. Peter Dinzelsbacher (Hrsg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1993, p. 160 *sqq.* Potrivit interpretării lui R. Sprandel - autorul care comentează aceste exemple - cele două ipostaze ale sufletului ar fi expresia mai curînd a dimensiunii pastorale și pedagogice a activității Bisericii din perioada amintită, decât a teologiei savante, rămasă, în ceea ce privește aspectul imaterial al corpului, fidelă textului sacru, unde nu întîlnim nici o mențiune de acest tip. Este dificil de spus dacă predicăția religioasă despre sufletul vizualizat era expresia involuntară a unei influențe subterane exercitată de cultura populară sau, dimpotrivă, rezultatul unui efort deliberat de educație a mulțimii de *illiterati*, întreprins de elita cultivată a timpului. Cert este că Biserica pare că și-a gîndit și aplicat strategia de captare spirituală simultan pe două planuri - savant și popular - fără a vedea aici vreo contradicție.

<sup>15</sup> Hervé Martin, *Mentalités médiévales, XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, P. U. F., 1996, p. 37-38, 353-354; Hans-Henning Kortüm, *Menschen und Mentalitäten. Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*, Akademie Verlag, Berlin, 1996, p. 317 *sqq.*

<sup>16</sup> Cf., *inter alia*, Caroline Walker Bynum, *The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages in Fragments for A History of the Human Body...*, p. 161-219 (cu multe exemple și referințe esențiale pentru întreaga chestiune în note).

<sup>17</sup> Cf. Marius Lazurca, *op. cit.*, p. 99.

Aristotel - a fost constant contrabalansată în spațiul acestei culturi de perspective absolut contrare - cum ar fi cele orifice și pitagoreice sau aceea elaborată de filosofii ionieni din secolul al VI-lea î. Hr. - care, insistând asupra diferenței calitativ superioare a sufletului în raport cu trupul, anticipau de puțin câteva din cele mai cunoscute curente spirituale medievale, “ortodoxe” sau eretice<sup>18</sup>. Avem, încă o dată, aici, dovada, cum nu se poate mai grăitoare a contradictoriei diversități a surselor din care și-a extras creștinismul esența, ceea ce face din sinteza sa o performanță cu atât mai interesantă.

Părăsind, acum, discursul antropologic - prea puțin compatibil, cum spuneam, cu scopul limitat al rîndurilor de față - și trecînd la chestiunea, nu mai puțin interesantă, a prezenței corpului între simbolurile dominante ale medievalității, se cuvine să începem prin a observa că el este lesne sesizabil, ca un motiv central, în toate cele trei metafore esențiale care subîntind deopotrivă cultura epocii și imaginarul colectiv: *metafora cosmică*, *metafora ecleziologică* și *metafora politică*<sup>19</sup>.

Servind ca bază a reînnoirii reflecției teologice din secolul al XII-lea și susținînd pentru încă patru secole speculațiile alchimice, astrologice și medicale din mediile savante catolice, prima dintre aceste metafore, aceea *cosmică*, “vedea” în corpul uman și în toate părțile sale componente replica fidelă, deși la scară redusă, a însăși Universului înconjurător. Deloc surprinzătoare, ținînd cont de paradigma mentală a timpului, această imagine a omului ca *minor mundus* sau ca *homo signorum*<sup>20</sup> - proprie, de altfel, tuturor culturilor arhaice - trebuie, dimpotrivă, considerată drept expresia cea mai elaborată a comuniunii profunde a oamenilor Evului Mediu cu natura, tradusă - cum am constatat deja - prin fluiditatea neîntreruptă a frontierelor și permanența întrepătrunderilor. Originea ei este, însă, mult mai veche decît medievalitatea și nu coboară numai pînă în Antichitate. Potrivit interpretărilor astăzi clasice ale lui Mircea Eliade, sorgintea unei asemenea analogii se află în cea mai îndepărtată preistorie, “începînd cu un anumit stadiu de cultură [cînd] omul se socotea...o parte din Creația zeilor sau, cu alte cuvinte, găsea în el însuși «sfîntenia» pe care o recunoaștea în Cosmos. Viața [sa] era, prin urmare, omologată vieții cosmice care, ca lucrare divină”, era întrevăzută ca imaginea exemplară a existenței umane<sup>21</sup>. Mai aproape în timp, tradiția iudaică ne îngăduie să sesizăm aceeași dominantă imagistică. Fundamentîndu-și interpretarea pe pasajele din *Geneză* și referindu-se la importanța individului (îndeosebi a trupului), rabinii o comparau cu aceea a Universului întreg, în deplină concordanță, de altfel, cu spiritul *Talmudului*, care propune un sistem amănunțit de corespondențe între părțile corpului și cele ale Cosmosului creat, vizibile, ulterior, și în panoplia de imagini a creștinismului. Din perspectiva deschisă de învățații iudei, orice atentat la viața umană dobîndea proporțiile unei agresiuni împotriva întregii firi, după cum o viață salvată era ipostaziată ca expresia particularizată a mîntuirii universale. Locuitor al spațiului intermediar dintre lumea terestră și lumea celestă, omul depindea esențialmente de amîndouă. Deși aparținea prin trup terestrului,

<sup>18</sup> Pentru o discuție amănunțită a atitudinii antichității grecești despre corp și suflet, cf. Peter Dinzelsbacher (Hrsg.), *op. cit.*, p. 154-160 (cu referințe bibliografice esențiale).

<sup>19</sup> Este de la sine înțeles că această distincție este aici pur didactică, neregăsindu-se ca atare în variatele texte ale epocii. Potrivit percepției holiste a medievalității, invocată de atîtea ori pînă acum, cele trei metafore menționate apar strîns legate între ele, deschizîndu-se una în cealaltă, aidoma păpușilor Matrioșka. Cel mai corect însă ar fi să le considerăm drept tot atîtea ipostaze ale unei *singure* metafore organologice, pe care o exprimă, după necesități, accentuînd asupra unui unghi sau a altuia.

<sup>20</sup> Michael Camille, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 64-68.

<sup>21</sup> Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*. Traducere de Brîndușa Prelipceanu, București, Ed. Humanitas, 1995, p. 142, 143.

prin suflet omul se aseamăna lumii angelice și lui Dumnezeu însuși, datorită lui fiind, de aceea, de a se înscrie într-o necurmată mișcare ascendentă<sup>22</sup>.

La vechii greci, de asemenea, corporalitatea Universului - imaginat ca un sistem organic, ca o ființă (*zôon*), un *Kosmos* guvernat de o coerență interioară sau *logos*, potrivit definiției prezente la Heraclit sau la stoici<sup>23</sup> - constituia un *topos* la fel de frecvent, în concordanță - cum, de altfel, s-a și observat - cu interpretările pe care le degajă literatura filosofică a vremii.

În culturile medievale vest-europene, figurarea aceleiași analogii pare, însă, și mai evidentă, fiind sesizabilă pretutindeni și în aproape toate tipurile de scrieri. Un scurt inventar, fie și aleatoriu, în această privință este cât se poate de revelator. Vechea poezie scandinavă, de exemplu, ilustrează nenumărate comparații între părțile corpului uman și elementele sau componentele naturii, pe potriva funcției sau poziției fiecăreia: astfel, capul era asemănat întotdeauna în acest tip de creație cerului, degetele - ramurilor, apa - "sîngelui pămîntului", pietrele și stîncile - oaselor, iarba și pădurea - părului, în spiritul celei mai depline concordanțe<sup>24</sup>. Referindu-se la structura lumii ("*ansamblul tuturor lucrurilor, care se compun din cer și din pămînt*"), Isidor din Sevilla considera că, în sens mistic, ea este "*semnul omului*". "*Întocmai cum aceea - continua el - este constituită de patru elemente, așa și acesta se compune dintr-un amestec de patru umori, a căror combinație formează o singură ființă*". Amintind de prezența analogiei dintre om și natură inclusiv la antici, episcopul sevillan este printre primii (dacă nu chiar primul) care folosesc, la începuturile Evului Mediu, în mod explicit expresiile de "*cosmos*" și "*microcosmos*", inaugurînd, astfel, o terminologie care va deveni în secolele următoare curentă<sup>25</sup>.

În Cartea de rugăciuni (*Liber Divinorum*), atribuită Hildegardei din Bingen (călugăriță renană din a doua jumătate a secolului al XII-lea, considerată a avea virtuți vizionare și terapeutice)<sup>26</sup>, o faimoasă figură alegorică - ilustrînd întocmai vocabulele isidoriene -

<sup>22</sup> Marius Lazurca, *op. cit.*, p. 96-98.

<sup>23</sup> Cf. Andrei Cornea, *Scriere și oralitate în cultura antică*, București, Ed. Cartea Românească, 1988, p. 81.

<sup>24</sup> Aaron J. Gourevitch, *Les catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 40, 50, 62-63.

<sup>25</sup> Isidorus Hispalensis, *De natura rerum*. Am folosit ediția critică a lui Jacques Fontaine, Isidore de Seville, *Traité de la nature*, Bordeaux, 1960, cap. IX. Înaintea autorului *Etimologiilor*, cel care a evocat aceeași analogie dintre microcosmos și macrocosmos a fost Dionisie pseudo-Areopagitul, dar în forma corespondențelor dintre părțile (respectiv însușirile) trupului și "*puterile cerești*". "*Așa, de pildă, - scrie el - facultățile optice înseamnă privirea cea mai perspicace și fără suferință spre luminile cerești, precum și receptivitatea simplă, elastică, nereflectară...a iluminărilor divine. Simțul miroosului, ce are calitatea de a distinge, înseamnă puterea de a percepe, pe cât posibil, mirosul cel plăcut ce depășește mintea și de a deosebi atent și apoi a evita tot ce nu seamănă acestuia (celui plăcut). Simțul auzului înseamnă puterea de a primi inspirația divină și a o reține cu pricepere. Simțul gusstului înseamnă săturarea cu hrana spirituală și primirea de hrană divină...*", ș. a. m. d. (Dionisie pseudo-Areopagitul, *Ierarhia cerească. Ierarhia bisericască*. Traducere și studiu introductiv de Cicerone Iordăchescu. Postfață de Ștefan Afloroaiei, Iași, Institutul European, 1994, p. 70).

<sup>26</sup> Istoria tradiției manuscrise a acestui opuscul nu este cunoscută cu exactitate. Primul manuscris al cărții (păstrat la München și databil din perioada 1180-1190 sau puțin mai devreme) este originar din regiunea situată între Rin și Mosella. Cea de-a doua versiune manuscrisă, conservată la Viena este posterioară (din jurul anului 1200) și provine din Austria Inferioară (Niederösterreich). Cu toate că de factură diferită, cele două manuscrise sînt, în mod vizibil, înrudite, comportînd fiecare cîte 72, respectiv 73 de miniaturi, asociate cu rugăciuni în limba germană. Miniaturile reprezintă scene din



înfățișează macrocosmosul în forma unui cerc - simbol al perfecțiunii și eternității - așezat între brațele Naturii, dominată, la rîndu-i, de Înțelepciunea divină. În interiorul cercului se găsește o ființă umană - simbolizînd microcosmosul - purtînd în ea, potrivit mențiunii autoarei, cerul, pămîntul și toate lucrurile. Aceeași corespondență se ghicește și într-una din miniaturile care împodobesc opera maicii starețe Herrade din Landsberg, de origine alsaciană, omul-microcosmos fiind înfățișat aici înconjurat de planete și de cele patru elemente ale Universului (focul, apa, pămîntul și aerul), care îi erau constitutive și lui<sup>27</sup>. Poetului din cel de-al XII-lea veac, Alain din Lille (Alanus de Insulis), natura îi apărea sub chipul unei femei purtînd ca diademă stelele zodiacului și înveșmîntată într-o rochie pe care erau figurate păsările, plantele și animalele, dispuse în ordinea corespunzătoare Creației. Vînturile erau, de asemenea, reprezentate alegoric prin personaje sau figuri umane, pămîntul fiind ilustrat tot sub o înfățișare de femeie. Convinși de realitatea aceleiași analogii, Honorius Augustodunensis, autorul celebrului *Elucidarium* (compus la sfîrșitul secolului al XI-lea și începutul celui următor), invoca spre edificare identitatea dintre substanța corporală a omului și aceea a Cosmosului, probată, potrivit opiniei sale, de prezența celor patru elemente fundamentale în ambele ipostaze: *pămîntul* (*carnea* ființei umane), *apa* (adică *sîngele*), *aerul* (sau *respirația*) și *focul* (echivalat cu *căldura*). Analogiile postulate de episcopul din Autun nu se opresc, însă, aici, ci se răsfrîng asupra tuturor componentelor corporale. Rotunjimea capului, constată autorul, este aidoma sferei celeste, iar cele șapte orificii ale sale concordă cu cele șapte armonii ale cerului. Ochii sînt ca astrele. Pieptul, pe unde "trec" respirația și tusea, se aseamănă aerului în care se agită vînturile și tunetele. Pîntecele conține toate lichidele, așa cum marea conține toate fluviile. Picioarele poartă povara trupului, întocmai ca pămîntul, care poartă toate lucrurile. Fața omului amintește de focul celest, auzul - de aerul superior, în timp ce mirosul - de cel inferior. Gustul său corespunde apei, iar simțul tactil - iarăși - pămîntului. Oasele au duritatea pietrelor, unghiile amintesc de creșterea arborilor, părul este asemenea ierbii, iar simțurile subliniază apropierea de animale. Enumerarea acestor asemănări continuă aproape la nesfîrșit, ca și cum autorul ar fi ținut să confere demonstrației sale o cît mai mare forță de convingere<sup>28</sup>.

Faimoasa *Legenda aurea*, scrisă în secolul al XIII de Jacques de Voragine (Jacopo da Varazzo), conține, riguros, aceeași tipologie comparativă, evocată însă mai concis și îmbogățită cu analogii care asociază diferitelor organe simțurile, stările de spirit și, bineînțeles, umorile. "*Am spus - scrie călugărul dominican - că trupul nostru e format din patru elemente care au în noi patru locașuri, căci focul ne stăpînește ochii, aerul limba și urechile, apa organele sexuale, iar pămîntul mîinile și picioarele. În ochi sălășluiește*

---

Vechiul Testament, începînd cu Facerea, și din Noul Testament, referitoare, acestea, îndeosebi, la minunile săvîrșite de Hristos. Acest tip de carte de rugăciuni reprezintă o raritate pentru secolul al XII-lea, fiind o prefigurare timpurie a așa-numitelor "cărți ale orelor" (*Les livres d'heures*) de la sfîrșitul Evului Mediu (Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 155).

<sup>27</sup> Figurarea analogiilor dintre corp și sistemul astral nu avea numai o semnificație teoretică, ci și o utilitate practică, indicîndu-le bunăoară chirurgilor epocii (care erau și bărbieri) perioadele faste sau nefaste pentru aplicarea terapiei prin sîngerare. În 1427, Carol al VII-lea a hotărît ca toți bărbierii din regat să afișeze în prăvăliile lor diagrama acestor corespondențe, "*pour le bien de la chose publique et pour pourveoir a la saintete du corps humaine*" (*apud* Michael Camille, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 68).

<sup>28</sup> *Apud* Hervé Martin, *op. cit.*, p. 135.

*curiozitatea, în limbă și în urechi veselia și glumele; în organele sexuale voluptatea; în mâini și picioare - cruzimea*”<sup>29</sup>.

Un tip identic de analogie este sugerat și de asocierea corpului omenesc cu tot ceea ce evoca degenerescența, decrepitudinea și moartea. Predicile din ampla serie tematică a “disprețului față de lume” (*Contemptus Mundi*), de pildă, sînt mai toate construite pe simbolul corpului bătrîn, menit să indice atît efemeritatea și goliciunea acestei lumi, cît și perisabilitatea omului, chemat, astfel, stăruitor, a-și concentra atenția și resursele asupra mîntuirii sufletului. În același context, antiteza personificată dintre bătrînețe și tinerețe, de nenumărate ori reluată în scrierile (îndeosebi parenetice) din secolul al XIV-lea, era întrebuițată cu un scop riguros identic: acela de a reaminti cititorilor-ascultători caracterul trecător al vieții. Dacă trupul tînăr simboliza, invariabil, versantul “solar” al lumii naturale și, deopotrivă, al personalității umane (căldura, eflorescența plantelor, puterea, dragostea, frumusețea etc.), corpul bătrîn, în schimb, trebuia să amintească tuturor de versantul ei “nocturn”, asociat frigului, slăbiciunii, urîteniei și morții, intim legate de întuneric, iarnă și de Timpul necruțător (simbolizat întotdeauna de un personaj vîrstnic). Trupul era, așadar, un perpetuu *memento* al sfîrșitului, fiind investit - faptul reiese, din nou, în chip evident - cu funcția unui simbol global<sup>30</sup>.

În fine, pentru a încheia această trecere în revistă, să mai amintim și considerațiile pe aceeași temă ale lui Raoul (Radulfus) Glaber care, în capitolul din *Istoriile* sale dedicat nenumăratelor corespondențe considerate - și de el - a ipostazia strînsa uniune dintre Cer și Pămînt, reia obișnuita comparație a omului cu macrocosmosul, văzînd în ea cea mai exemplară dezvăluire a analogiei dintre vizibil și invizibil, natural și supranatural. “*La aceste conexiuni speculative între elemente, virtuți și Evanghelii, trebuie...pe drept cuvînt - scrie el - asociat [și] omul, în slujba căruia sînt puse toate acestea. Căci substanța vieții sale a fost numită de filosofi greci microcosmos, adică lumea cea mică. Vederea și auzul, slujitoarele inteligenței și ale rațiunii, se raportează la eterul superior, cel mai subtil între elemente, sublim între toate, mai nobil și mai curat. Vine apoi mirosul, semnificînd aerul și forța. Gustul este foarte propice să dea apei și temperanței o semnificație adecvată. Și pipăitul, cel mai jos dintre toate, mai ferm și mai greoi decît celelalte, conține în el expresia perfectă a pămîntului și a justiției*”<sup>31</sup>.

O variantă deosebit de interesantă a omului ca rezumat al Universului este și așa-numitul “corp grotesc”, temeinic analizat de Mihail Bahtin într-o carte astăzi celebră<sup>32</sup>. Ilustrare exemplară a comuniunii - specifice Evului Mediu - dintre ființa umană și natură, acest motiv - vizibil atît în formele hiperbolice ale artelor plastice, literaturii și folclorului, cît și în serbările populare și carnavalurile din perioada medievală tîrzie și Renaștere - se dezvăluie în epoca la care ne referim printr-o sumedenie de imagini, de la “omul-fiară” și “omul-plantă” (“copac”), pînă la “muntele antropomorf”, creaturile cefalopode și miriapodele zugrăvite mai tîrziu în tablourile lui Bosch și Bruegel. Potrivit lui Bahtin, în “corpul grotesc” predomină corpul imund, protuberanțele și orificiile care asociază trupul naturii. Importanța

<sup>29</sup> Jacques de Voragine, *Legenda de aur*, vol. I. Traducere, îngrijire și prefață de Livia Titieni, Cluj-Napoca. Ed. Dacia, 1998, p. 169-170.

<sup>30</sup> Cf. Shulamith Shahar, *The old body in medieval culture in Framing medieval bodies...*, p. 164-167 (v. și n. 2).

<sup>31</sup> *Apud* Georges Duby, *Anul 1000*. Traducere de Maria Ivănescu. Postfață de Mihai-Răzvan Ungureanu, Iași, Ed. Polirom, 1996, p. 69.

<sup>32</sup> *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, 1970, cap. V-VI (v. și Aaron J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 58-59).

funcțiilor sale analo-erotice și digestive simbolizează dependența de metamorfozele morții și ale nașterii, ale îmbătrînirii și întineririi, totul avînd menirea de a sublinia aspectele fecundității și forțele productive ale naturii. Într-un contrast perfect cu noțiunea modernă de corp, bine delimitată și individualizată, “corpul grotesc” - permanent reînnoit, cosmic, universal și nemuritor - se înfățișa ca non-individualizat și nedeterminat, precum și într-o relație perpetuă cu pămîntul care îl genera și îl absorbea succesiv. Între corp și lume toate frontierele erau astfel abolite, indistincția și comunicarea dintre ele devenind complete.

Cea de-a doua metaforă-simbol a corporalității dominantă în mentalitatea medievală, aceea *ecleziologică*, interpreta atît societatea creștină, cît și Biserica romană ca formînd un singur trup, un corp mistic, dezvoltînd, astfel, o comparație prezentă în mai multe locuri din *Epistolele pauline*<sup>33</sup> și, pe de altă parte, reluînd o tipologie a organizării care constituise un subiect de intensă reflecție și în Antichitatea greacă<sup>34</sup>. Dar, dacă aceasta din urmă pare a fi privilegiat, în cadrul semnificativului global al *corpului*, relația “cap-intestine-membre”

---

<sup>33</sup> “Căci după cum într-un trup avem mai multe mădule și mădulele n-au toate aceeași lucrare, tot așa și noi, fiind mulți, sîntem un singur trup în Hristos și fiecare în parte mădulele unii altora” (*Epistola către Romani*, 12.4.5). “Căci după cum trupul este unul și are multe mădule, dar după cum toate mădulele trupului, măcar că sînt mai multe, sînt un singur trup, tot așa este și Hristos” (*Întîia epistolă către Corinteni*, 12.12). Aceeași comparație este prezentă în mai multe pasaje din epistole: *Corinteni I*. 12. 27; *Efeseni* 4. 15. 16; *Coloseni* 1. 24 etc. *Noul Testament*. The Gideons International (Romanian), s. a.

<sup>34</sup> Anticipînd îndeaproape modelul medieval al societății tripartite, Platon, bunăoară, considera că armonia internă a Cetății este dată de o ordine socială organică, în care fiecare face doar acele lucruri care sînt pe potrivă condiției sale și atunci cînd trebuie. În conformitate cu această ordine, de inspirație divină, locuitorii Cetății se împărțeau, potrivit filosofului grec, în trei categorii distincte: cei sortiți să conducă sau gardienii, auxiliarii sau ostașii și, pe treapta cea mai de jos - și cei mai numeroși dintre toți - membrii clasei productive (țărani, meșteșugari, lucrători). Fiecărui grup îi corespundea o virtute cardinală (înțelepciunea, vitejia și chibzuința, cea de a patra, dreptatea, împlinindu-se în măsura în care fiecare “stare” era capabilă să acționeze în așa fel, încît să se conformeze cît mai bine cu propria sa natură) și, de asemenea, cîte o parte a sufletului, echivalentă funcției sale specifice. Platon insistă asupra separației riguroase a rolurilor îndeplinite de cele trei “clase”, care, dacă s-ar amesteca ar periclita echilibrul întregii Cetăți, contravenind totodată inegalității naturale dintre oameni și principiului subsecvent al subordonării universale între clase, ființe, lucruri etc. (Platon, *Republica* în *Opere*, vol. V. Ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția. Cuvînt prevenitor de Constantin Noica. Traducere, interpretare, lămuriri preliminare, note și anexă de Andrei Cornea, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1986, Partea a II-a, p. 133 *sqq*; *cf.*, de asemenea, R. N. Berki, *The History of Political Thought. A Short Introduction*, Dent: London and Melbourne, 1984, p. 48 *sqq*; John Bowle, *Western Political Thought. An Historical Introduction from the Origins to Rousseau*, Methuen, London, Barnes & Noble, New York, 1961, p. 38 *sqq*; Otto Gerhard Oexle, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 77-78). Mențiuni ale metaforei organiciste în cultura greacă se regăsesc, între altele, și în fabulele lui Esop (206 și 286), în timp ce, în tradiția romană, aceeași imagine apare legată de faimosul episod al secesiunii plebeilor pe Muntele Sacru (Aventin) din anul 494 î. Hr. și de discursul rostit cu acest prilej de consulul Menenius Agrippa (*cf.* Jacques Le Goff, *Head or Hart? The Political Use of the Body Metaphors in the Middle Ages in Fragments for A History of the Human Body...*, Part Three, p. 13). Pentru detalii suplimentare referitoare la ocurențele metaforei organiciste în Antichitatea clasică (îndeosebi în ipostaza ei politică), v. *infra* și n. 59. Aceeași metaforă apare și în *Codex Theodosianus* (9.14.3), în următoarea formulare: “*virorum illustrium qui consiliis et consistorio nostro interesunt, senatorum etiam, nam ipsi pars corporis nostri sunt*” (*apud* Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1957, p. 208, n. 42).

(*caput/venter/membra*) - cum o sugerează și apologia atribuită de Titus Livius lui Menenius Agrippa - în simbolistica reciclată a creștinismului, prioritățile au fost radical schimbate în favoarea perechii “cap-inimă”, primul element - asociat ulterior, după caz, lui Dumnezeu, Hristos, Papei, Împăratului și Romei - continuînd, totuși, ca la romani<sup>35</sup>, a se bucura de o considerație specială, atît în calitatea sa de receptacol al sufletului (adică al forței vitale a unei persoane), cît și - implicit - ca organ director al întregului trup<sup>36</sup>. Faptul nu face decît să sublinieze, o dată mai mult, valoarea acordată de creștinism noțiunii de “înălțime” în relație cu tradiționalul raport “sus-jos”, destinat încă de la început a rezuma viziunea esențialmente ierarhică despre Univers a noii religii. Biserica, înțeleasă ca un corp mistic (*corpus mysticum*) al tuturor credincioșilor, al cărui cap este Hristos (el însuși avîndu-l în “creștet” pe Dumnezeu), a devenit, astfel, un simbol-cheie al întregii gîndiri creștine, nutrinđ întregul imaginar social și politic medieval.

Expresia “corp mistic” - care, *nota bene*, trebuie deosebită de “*corpus Christi*”, prezentă în Epistolele pauliniene - nu are, contrar așteptărilor, o tradiție biblică, fiind mai recentă decît o indică aparențele. Ea începe a fi folosită, în contextul unei celebre controversă despre Euharistie, deabia în perioada carolingiană, fiind menită a evoca “trupul mistic” al lui Hristos, în opoziție cu “trupul său adevărat” (*proprium et verum corpus*), care pătimize și murise<sup>37</sup>. În limbajul teologilor carolingieni, *corpus mysticum* nu se referea, așadar, la trupul Bisericii și nici la unicitatea și unitatea societății creștine, ci doar la ostia sfințită. Cu cîteva excepții ne semnificative, acesta a rămas, pentru cîteva secole, înțelesul consacrat al expresiei, Biserica și societatea creștină continuînd a fi desemnate, ca la Walafriđ Strabon (†849), de pildă, prin același *corpus Christi* paulinian. Va trebui să așteptăm mijlocul celui de-al XII-lea veac pentru a observa, în sfîrșit, o intervertire de sensuri, *corpus mysticum* începînd a fi din ce în ce mai sistematic utilizat ca epitomă a Bisericii și trupului organizat al comunității creștine, corespondentul său (*corpus Christi*), ajungînd, dimpotrivă, a fi identificat cu Euharistia. Se prea poate ca transformarea să nu fi fost întîmplătoare. Ea ar putea avea o legătură cu marea dispută din secolele XI-XII referitoare la transsubstanțiere cînd, pentru a răspunde doctrinelor lui Bérenger din Tours și altor aserțiuni eretice și iudaice (care, fie că tindeau să spiritualizeze excesiv noțiunea de împărtășanie, fie că -precum învățații evrei- aruncau în derizoriu

---

<sup>35</sup> Capul avea un rol simbolic important și în mitologia greacă (fapt atestat, între altele, de poemele homerice), fiind asociat tuturor gesturilor semnificative. Bunăoară, *încuviințarea* din cap - gestul suprem de ratificare- simboliza asentimentul zeilor sau, literalmente, transferul unui cuvînt din ordinea ipoteticului, în aceea a realității. În limba greacă, *kraino* (κραίνο)- *kraînein* (κραίνειν) - de la rădăcina *kar* (καρ) (= “cap”) - are înțelesul de “stăpînire”, “guvernare” și, într-un sens mai larg, de ceea ce conferă legitimitate, face executoriu etc., în general de sancțiune figurată printr-o mișcare a capului (v. pentru toate aceste interpretări, Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, “*Pouvoir, droit, religion*”, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 35-42).

<sup>36</sup> Practicile *decapitării*, atît de frecvente în societăți arhaice, antice și medievale, evocă tocmai această credință în puterea energetică a capului, a cărui distrugere sau apropiere avea menirea de a “transfera” personalitatea și puterea acestuia asupra învingătorului (Paul-Henri Stahl, *Histoire de la décapitation*, Paris, P. U. F., 1986, *apud* Jacques Le Goff, *Head or Heart? .....*, *loc. cit.*, p. 13).

<sup>37</sup> Disputa, care a durat mai mulți ani, a avut loc între doi călugări de la mînăstirea din Corbie, Paschasius Radpertus și Ratramnus, ultimul considerînd că ceea ce credincioșii primeau prin sfînta cuminecătură nu era adevăratul trup al Mîntuitorului, ci doar cel “figurat” (pentru întreaga discuție semantică a expresiei *corpus mysticum*, precum și pentru evoluția ei de-a lungul Evului Mediu, v. Ernst H. Kantorowicz, *op. cit.*, p. 195-197, 206).

umanitatea Mântuitorului<sup>38</sup>), Biserica a trebuit să accentueze și mai puternic prezența *efectivă* a lui Hristos în Euharistie, evidențiindu-i atât ipostaza umană, cât și cea divină. Așa s-ar explica de ce pâinea sfințită a început acum să fie numită *corpus verum* sau *corpus naturale*, ori, literalmente, *corpus Christi*, în timp ce *corpus mysticum* a fost transferat din ordinea liturgică în aceea politică, ca pentru a legitima, prin spiritualizare, latura instituțională și juridică a Bisericii, dezvoltată oarecum în exces pe parcursul Ceartei pentru Investitură din secolele XI-XII. Din sfera unei distincții christologice clasice între cele două *naturi* ale lui Hristos, binomul *corpus verum* și *corpus mysticum* s-a strămutat, astfel, în domeniul organicist al celor două *corpuri*, schimbându-și radical înțelesul. Evoluția lexicală și semantică a celor doi termeni era, însă, departe de a se opri aici.

În noua sa ipostază instituțional-politică, noțiunea de “corp mistic” a avut, multă vreme, un conținut antropomorf *anonim*, evocând, *stricto sensu*, doar un simplu “corp”, al cărui cap era Hristos, iar membrele - clerul, fără vreo altă determinare. Treptat, însă, expresia a fost asociată unei comparații mai concrete, desemnând trupul *efectiv* al Mântuitorului, corpul său individual (*corpus verum*, *corpus naturale*), termen care, la rîndu-i, a încetat de a mai denota doar natura umană a lui Isus, prezentă în împărtășanie, pentru a cîștiga, în varianta *corpus Christi mysticum*, și un sens corporativ, specific unui prototip uman colectiv. Un pas mai departe pe acest drum a fost făcut prin substituirea (frecventă la Toma d’Aquino) a lui *corpus Christi mysticum* prin *corpus Ecclesiae mysticum*, potrivit unui înțeles deopotrivă metafizic și juridic-corporativ, oarecum distinct de cel social și corporativ, sugerat de expresia precedentă. În varianta *persona mystica*, folosită tot de “doctorul angelic”, nuanța juridică a noului termen a devenit și mai apăsată, vocabula ajungînd, la finele secolului al XIII-lea și, îndeosebi, la începutul celui următor, să desemneze în mod curent dimensiunea politico-juridică a Bisericii (deloc întâmplător numită, cu începere de acum, de teoreticienii pontificali și *regnum/principatus ecclesiasticum*, *apostolicus* sau *papalis*). Sensul acestei evoluții este cum nu se poate mai limpede: de la o conotație sacră și liturgică, noțiunea de *corpus mysticum* a mers, progresiv, în direcția uneia seculare și politice, cu rostul de a exalta poziția quasi-imperială a Papei în cadrul unei Biserici care nu se mai definea ca o comunitate spirituală, ci ca un *corpus iuridicum*, riguros ierarhic.

Cît despre *imaginea* denotată de toate aceste expresii, ea a avut un parcurs mai puțin sinuos. Utilizată încă din perioada timpurie a Evului Mediu de Cassiodor, sesizabilă în cele dintîi formulări ale doctrinei petrine<sup>39</sup>, în scrierile lui Grigore cel Mare, în *Comentariul* lui Beda Venerabilul la *Cîntarea Cîntărilor*, precum și în alte texte religioase sau de altă natură<sup>40</sup>, imaginea a fost utilizată în perioada carolingiană atât ca o structură ideologică subiacentă organizării politice (o organizare în care Împăratul era, firește, “capul”), cât și ca mijloc de persuasiune în apelurile la unitate lansate de autoritatea centrală în perioada războaielor civile.

---

<sup>38</sup> Pentru disputele din secolul al XII-lea dintre creștini și evrei referitoare la Încarnare (în care teologia iudaică vedea o dovadă a condiției inferioare a Mântuitorului), v. Anna Sapir Abulafia, *Bodies in the Jewish-Christian debate in Framing medieval bodies...*, p. 123-137.

<sup>39</sup> Walter Ullmann, *The Growth of the Papal Government in the Middle Ages. A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power*, Methuen & Co. Ltd, London, 1962, 2<sup>nd</sup> edition, p. 2 sqq, 25.

<sup>40</sup> De pildă, în *Epistula ypogastris*, document datînd, poate, din secolul al VI-lea și figurînd în manuscrisele din secolele X-XI, care descrie corpul ca un microcosmos, în care capul este Împăratul, pîntecele un căpcăun terifiant, stomacul - regele, iar vezica - o servitoare (cf. Marie-Christine Pouchelle, *Corps et chirurgie à l’apogée du Moyen Âge. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel*, Paris, Flammarion, 1983, p. 194).

Confirmată în conotațiile sale esențiale de abatele Suger și de Durand de Mende<sup>41</sup>, care au contribuit la asocierea ei definitivă cu instituția ecleziastică, metafora corporală va deveni în secolele XI-XII o piesă de bază în eșafodajul menit a demonstra nu numai rolul dominant al sacerdoțiului în societate, dar și primatul pontifical în cadrul Bisericii și al Creștinătății. Un pasaj din tratatul *Adversus simoniacos*, elaborat în 1057 de Humbert de Moyenmoutier - un călugăr din Lorena, devenit cardinal de Silva Candida și promotor consecvent al “reformei gregoriene” - constituie, din acest unghi, unul din eșantioanele cele mai timpurii (și elocvente, totodată), care are, după cum s-a observat<sup>42</sup>, și meritul de a combina imaginea organicistă cu faimoasa schemă a societății tripartite, care tocmai își începea îndelungata-i carieră în Occidentul medieval. “*Ordinul clerical - scrie eruditul cardinal - este primul în Biserică, aidoma ochilor în cap...Puterea laică este ca pieptul și brațele, a căror putere este obișnuită să asculte de Biserică și s-o apere. Cît despre mase, care seamănă membrilor inferioare și extremităților trupului, ele sînt supuse puterii ecleziastice și seculare, dar sînt în același timp indispensabile acestei puteri*”<sup>43</sup>. Honorius Augustodunensis, propagator, și el, al ideilor gregoriene, este încă și mai minuțios în comparațiile pe care le face. “*Ochii - afirmă el în comentariul intitulat Expositio in Cantica Canticarum (I, 1) - sînt cei care învață [pe alții], adică apostolii; urechile sînt cele care ascultă, adică călugării; nările sînt cei care practică discreția, adică adevărații magiștri; gura sînt cei care spun cuvintele bune, adică preoții*”<sup>44</sup>. Mai puțin atras decît cei doi contemporani ai săi de aceste subtilități descriptive, dar tot atît de hotărît în apărarea primatului ecleziastic, Petrus Damianus - ermit și cardinal reformator - nu ezita, nici el, să compare Biserica romană cu “*capul întregii religii creștine*” (*caput totius Christianae religionis*), aidoma lui Grigore al VII-lea însuși, care vedea în Roma “capul” tuturor celorlalte biserici, datoare, în calitatea lor de *membra*, a i se supune<sup>45</sup>. Ambii - și cu siguranță nu numai ei - concepeau această strictă subordonare nu doar ca pe un mijloc de dominație. Mult mai mult decît atît, ei afirmau prin identitatea dintre cap și Biserică un principiu fundamental de coerență, condiția însăși a armoniei lumii (calitate redată în latina epocii, poate nu tocmai întîmplător, prin același cuvînt: *coherentia*), a cărei conservare era indisolubil legată de respectarea de către fiecare organ a funcției pentru care fusese creat, ceea ce excludea nu numai orice aspirație de autonomie (necum de independență), ci și orice interferență a respectivelor funcții<sup>46</sup>. Orice perturbare a acestei ordini firești (cu atît mai naturală, cu cît reflecta o întocmire divină) nu putea fi decît dăunătoare ansamblului, constituind, în oricare din chipurile ei de manifestare, un motiv de excludere și reprimare<sup>47</sup>.

<sup>41</sup> Amîndoi asociază incinta bisericii unui corp, cu capul, brațele și picioarele orientate după punctele cardinale, inima fiind centrul (*apud* P. Zumthor, *La Mesure...*, p. 101).

<sup>42</sup> Jacques Le Goff, *Head or Heart? .....*, *loc. cit.*, p. 16.

<sup>43</sup> *Apud ibidem*, p. 16-17. V. și André Vauchez, *Les laïcs au Moyen Âge*, Paris, 1987, p. 52 și, pentru același pasaj, J. H. Burns, *Histoire de la pensée politique médiévale, 350-1450*, Paris, P. U. F., 1993, p. 242.

<sup>44</sup> “*Ut puta oculi sunt doctores ut apostoli, aures obedientes ut monachi, nares discreti ut magistri, os bona loquentes ut presbyteri*” (*apud* J. H. Burns, *op. cit.*, p. 242-243).

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> Walter Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Barnes & Noble Inc., New York, 1966, p. 66-67; Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, Routledge, London and New York, 1996, p. 29, 31.

<sup>47</sup> Leproșii, de pildă, erau în Evul Mediu, o categorie socialmente exclusă nu numai din cauza maladiei contagioase de care sufereau, ci și întrucît ea evoca *dezorganizarea* corpului prin *amestecul funcțiilor* între organe. Pentru Henri de Mondeville, bunăoară -chirurgul lui Filip al IV-lea-, deformarea fizionomică a leproșilor era atît de gravă, încît aceștia - scria el - par “*a vorbi cu nasul*”

Același cardinal Humbert, citat mai sus, afirma - îndemnînd, astfel, în mod explicit la continuarea neabătută a mișcării reformatoare - că maladia “capului” pontifical însemna și boala bisericilor membre (*De sancta romana ecclesia*). La aproape un secol distanță, în 1146, Bernard de Clairvaux evoca o imagine riguros identică atunci cînd, reproșînd romanilor de a-l fi părăsit pe Eugeniu al III-lea, scria: “*Capul suferă [iar] suferința [lui] nu poate să nu atingă și cele mai mici și mai îndepărtate părți ale corpului. Deoarece capul suferă, corpul din care fac parte eu însumi ca un membru nu poate scăpa de suferință*”<sup>48</sup>.

O altă expresie, poate printre cele mai cunoscute, ale metaforei organiciste (în care relația “cap-Biserică-Papă”, deși nu este menționată, se ghicește lesne în arier-plan) este, fără îndoială, și aceea produsă probabil în prima jumătate a veacului al XIII-lea de Jacques de Vitry (†1240), unul din cei mai mari predicatori ai timpului, cu studii făcute la Paris, episcop de Accra și cardinal episcop de Tusculum. Într-una din cele trei predici adresate “mai marilor vremii și cavalerilor” (*Ad potentes et milites*), învățatul teolog configurează același model organicist de structurare a Bisericii (în *ordines*), de acum banal, potrivit căruia Hristos era căpetenia, clericii și prelații - ochii, iar principii și cavalerii - brațele. Comparațiile sale erau însă, de multă vreme, locuri comune ale limbajului politic medieval<sup>49</sup>.

Aceeași viziune organicistă o întîlnim și în referințele despre societatea medievală și aceasta cu atît mai mult cu cît prin însăși natura și maniera sa de organizare, aceasta interzicea

(cf. Marie-Christine Pouchelle, *op. cit.*, p. 196). Acesta este, poate, și motivul pentru care lepra era, în epocă, asociată cu o maledicție divină, de natură a prejudicia iremediabil funcțiile (*officia*) atribuite de Dumnezeu și de natură diferitelor membre.

<sup>48</sup> “*Dolor nempe in capite est, ac per hoc minime alienus ne a minimis quidem vel extremis quibusque corporis partibus.....quia cum sit capitis, non potest non esse et corporis, cujus membrum sum ego.....*”. Cf. *Epistolae*, CCXLIII, 2.3 (*Patrologia Latina*, vol.182, [col.438 CD - 439 B]; *V. și The Letters of St. Bernard de Clairvaux*. Newly translated by Bruno Scott James, *Letter 319* ("To the Roman People When They Rebelled Against Pope Eugenius"), Henry Regnery Company, Chicago, 1953, p. 391-394). În aceeași epistolă, referindu-se la absența Papei din Roma (izgonit de revolta locuitorilor), Sfîntul Bernard scrie: “*Ce este acum Roma, dacă nu corp fără cap, o față cu ochii scoși.....?*”.

<sup>49</sup> Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval*, p. 334-336. Un pasaj din cunoscuta bulă pontificală *Unam Sanctam*, emisă de Bonifaciu al VIII-lea la 18 noiembrie 1302 evocă o imagine întrutotul identică, asemănînd Biserica unui corp mistic, avîndu-l drept cap pe Hristos, prin persoana vicarului său terestru (cf. Joseph Canning, *op. cit.*, p. 139). O interpretare, mult mai timpurie, a Bisericii ca un “corp mistic” este și aceea evocată de Anselm de Havelberg în *Dialogurile* sale (prima jumătate a secolului al XII-lea), care este cu atît mai interesantă, cu cît asociază metaforei în discuție și o pronunțată dimensiune istorică, mai puțin evidentă în alte texte. “*...Există - scrie episcopul german - un singur trup al Bisericii, căruia Sfîntul Duh îi dă viață, pe care îl conduce și îl guvernează*”. În acest trup, continuă el, Sfîntul Duh se distribuie în mai multe calități diferite (“*cuvîntul înțelepciunii*”, “*cuvîntul cunoașterii*”, “*credința*” ș. a. m. d.), ceea ce creează unora falsa impresie de risipire, instabilitate și contradicție. În realitate, deși se distribuie, acest principiu divin nu se împarte, unitatea corporală a Bisericii, creată și menținută de el, rămînd intactă. “*Astfel - încheie Anselm - apare evident că trupul Bisericii, care este unul, este însuflețit de Sfîntul Duh, care este unul, unic în el însuși și multiplu în distribuția multiformă a darurilor sale. Acest adevărat trup al Bisericii (Verum hoc corpus Ecclesiae), însuflețit de Sfîntul Duh și împărțit, diversificat, în diferite mădulare, corespunzătoare diferitelor vârste și epoci, a început prinn cel dintîi drept, Abel, și se va sfîrși în ultimul ales, mereu unul în credința unică, dar diversificat în forme multiple de varietatea multiplă a obiceiurilor de trai*” (Anselme de Havelberg, *Dialogues*. Livre I, “Renouveau dans l’Église”. Texte latin, note préliminaire, traduction, notes et appendice par Gaston Salet, s. j., Paris, Les Éditions du Cerf, 1966, II, 1143 D - 1144 C, p. 41-45 (*Sources Chrétiennes* N° 118); v. și *supra*, cap. III, n. 51).

individului de a exista și a se defini altcumva decât *în* și *prin* comunitatea de origine sau apartenență (altfel spus, prin “privirea” celorlalți). Întruchipare a unui model holist de ființare a raporturilor inter-umane, în care - spre deosebire de modelul individualist modern unde ordinea ansamblului este considerată o rezultată naturală a manifestării libere a cetățenilor asociați - întregul prima asupra părții, societatea acestei epoci nu numai că era și ea, aidoma corpului omenesc, imaginată ca un ansamblu compozit, dar chiar și *exista* ca atare, legăturile dintre elementele sale alcătuitoare fiind, cel puțin formal, de strictă interdependență. Constituită prin uniunea mai multor “corpuri” particulare, fie acestea structuri familiale, raporturi feudo-vasalice, grupări monastice sau canoniale, bresle urbane sau asociații universitare, ea își afla coeziunea și individualizarea grație unor înrudiri “transversale”, reale sau simbolice, anumitor semne de recunoaștere (nume, blazon, o limbă comună, embleme etc.), precum și unor ritualuri și gesturi distinctive, cu rol integrator. Apartenența la una din aceste comunități nu era pentru omul medieval facultativă; ea era, dimpotrivă, o gravă necesitate, în afara cazului oarecum ambiguu al ermitului, nicăieri în această societate nefiind de aflat vreun loc rezervat individului izolat. Fiecare persoană aparținea unui *ordo* precis (cuvânt care ține, nu întâmplător, de vocabularul liturgic), ceea ce denotă caracterul profund ritualizat al societății timpului, în cadrul căreia, printr-o serie de gesturi comune și recunoscute de toți, dependența de grup era de fiecare dată reiterată. Întreaga colectivitate se concepea, astfel, ca un singur corp.

Ritualizarea nu marca, însă, doar apartenența comunitară. În egală măsură, ea consfințea și transferurile sociale (cel puțin acolo unde acestea erau posibile), orice reinsertie comunitară a individului fiind confirmată printr-un ansamblu de ceremonii care nu puteau fi ocolite. Ceea ce Arnold van Gennep a scris mai demult despre practicile dominante în societățile arhaice se aplică, păstrând proporțiile, aproape perfect și medievalității, fără a mai fi nevoie de vreo adăugire<sup>50</sup>. La triburile germanice - și, în general, la cele barbare - spiritul comunitar constituia, de asemenea, o trăsătură definitorie. De la naștere și până la moarte, viața individului era determinată, la aceste populații, de grupul de apartenență, orice posibilitate de schimbare sau de modificare temporară a condiției originare fiind exclusă. Fiecare se năștea în această societate cu un sistem deja prestabilit de cutume, moștenea un cod etic care era cel al grupului și avea datoria de a se conforma unui model de conduită determinat de conștiința apartenenței colective, adecvat scopurilor fixate de comunitate în conformitate cu statutul și propriile-i necesități<sup>51</sup>. Indiferent de calitățile personale, individul era apreciat prin prisma însușirilor și a clișeele asociate de mentalitatea comună grupului din care făcea parte.

---

<sup>50</sup> “Viața individuală, oricare ar fi tipul de societate, constă din a trece succesiv de la o vîrstă la alta, de la o ocupație la alta. Acolo unde vîrstele și ocupațiile sînt separate, trecerea este însoțită de acte speciale..., care, la semi-civilizați, constau din ceremonii, pentru că la ei nici un act nu e absolut independent de sacru. Orice schimbare în starea unui individ comportă la ei acțiuni și reacțiuni între sacru și profan care trebuie reglementate și supravegheate, astfel încît societatea generală să nu sufere nici lezări, nici deteriorări” (Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*. Traducere de Lucia Berdan și Nora Vasilescu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu. Postfață de Lucia Berdan, Iași, Ed. Polirom, 1996, p. 16 și *passim*).

<sup>51</sup> Aceeași amprentă colectivă asupra conduitei individuale este evidentă și mai tîrziu, în Evul Mediu, ca o adevărată “structură” socială. Conduita *cavalerului*, de pildă, depindea în întregime de “spectatori”, adică de cei ce erau egali săi pe plan social, născîndu-se și evoluînd din exigențele acestora. Ea era expresia unui cod specific, a cărui nesocotire sau încălcare atrăgea numai decît marginalizarea sau excluderea din comunitate. Existența socială a cavalerului era, așadar, un “joc” permanent, cu reguli care nu puteau fi încălcate (*cf.* A. J. Gourevitch, *op. cit.*, p. 306).



Bunăoară, dacă frumusețea, inteligența, cinstea, onoarea, mărinimia - pe scurt, superioritatea - erau atributele elitei nobiliare, antonimele acestora erau, în schimb, considerate însușiri specifice vulgului, fiindu-i atașate într-o manieră indelebilă. Ceea ce frapează la aceste calități -particularizându-le în raport cu felul *nostru* de a vedea astăzi lucrurile- sînt omogenitatea și uniformitatea lor: caracterele generale ale unui grup - ca, de altfel, și conceptele morale, estetice și juridice menite a le da consistență - nu puteau cuprinde trăsături antinomice de tipul frumusețe-răutate, inteligență-urîțenie, onestitate-prostie etc., alături care erau, practic, de neînchipuit. Nu diversitatea, ci monotonia constituia nota distinctivă a fiecărui set de însușiri. Valorizarea superioară a unei categorii îi conferea, firește, acesteia în lumea barbară, numeroase avantaje, ca să nu amintim decît de dreptul la despăgubiri sporite în urma prejudiciilor suferite. În același timp, însă, ea implica și responsabilități sporite, riscul unor grave penalizări în caz de greșeală sau felonie fiind, la acest nivel, incomparabil mai mare decît în cazul categoriilor inferioare. În lumea triburilor germanice, compensațiile sociale trebuiau ample meritate.

Acest model comunitar de organizare socială, căruia medievalitatea i-a conferit forma cea mai împlinită de expresie, este de regulă interpretat mai mult ca rezultanta accidentală a factorilor specifici perioadei de sfîrșit a Antichității, decît ca ceva moștenit sau ca întrupare a unei paradigme mentale. Pe cît a fost, însă, acest model de întîmplător, pe atît este el de *structural*, unghiul cel mai potrivit de a-l înțelege fiind cel de ipostază a articulării *religioase* a unei societăți, dominată de povara iremisibilă a trecutului fondator și a tradiției suverane. Nu dezagregarea lentă a statului roman și tulburările produse de marile invazii au pus societatea vest-europeană în fața exigenței de a inventa un tip alternativ și “compensatoriu” de solidaritate, apt de a se substitui raporturilor juridice dintre cetățeni și puterea politică. Mai mult decît o “descoperire”, se cuvine, din contra, să vedem aici *recuperarea* sau *actualizarea* unor relații *deja* existente, care, în condițiile date, au putut deveni cu atît mai repede dominante, cu cît se înrădăcinau într-o modalitate specifică și extrem de veche de a privi lumea, proprie, de altfel, întregii “preistorii”. Pe de altă parte, nu trebuie nici o clipă să credem că spiritul de asociere, strînsa solidaritate a membrilor comunităților medievale și caracterul sinalagmatic al relațiilor dintre ei ar fi fost echivalente cu un ipotetic principiu de egalitate socială (cu toate că, pentru mentalitatea modernă, o asemenea consecuție este cît se poate de logică). Pe lîngă cele deja amintite în legătură cu diferența calitativă a însușirilor de grup la vechii germani, însăși organicitatea sub semnul căreia se concepea societatea Evului Mediu sfida o astfel de idee. De fapt, nu egalitatea, ci *ierarhia* se afla - după cum am mai constatat - la temelia organizării acestei societăți, deopotrivă pentru că lumea terestră era imaginată ca o reflectare fidelă a celei divine (care nu era nici ea egalitară) și, în al doilea rînd, din cauza *serviciului* (sau a funcției) care, fiind în Evul Mediu un criteriu important de valorizare socială, crea el însuși clasificări, după calitatea și natura activităților care intrau în sfera sa - extrem de largă - de cuprindere. El producea, astfel, meritul social și conotațiile simbolice ale fiecărei categorii, structurînd întreaga societate într-o înfinitate de gradații (*ordines*), a căror acceptare decurgea - cum s-a spus - din convingerea unanimă în “*fundamentarea lor metafizică*”<sup>52</sup>. Imaginea organicistă a societății medievale nu trebuie, așadar, privită - cum s-a întîmplat, de regulă, pînă acum - ca o simplă construcție ideologică, un artefact menit să legitimizeze proiectele puterii temporale de instituire a suveranității sau de

---

<sup>52</sup> Cf. Otto Gerhard Oexle, *op. cit., loc. cit.*, p. 80.

protejare a ordinii social-politice împotriva eventualelor sfidări<sup>53</sup>. Mult mai mult decât atât, ea constituia expresia *aplicată* a unei reflecții generale despre lume în întregul ei, mai precis, despre modul în care varietatea și diversitatea ontologică a lucrurilor și ființelor reușeau să se articuleze în cadrul unei totalități armonice, a cărei coerență era considerată - în mod cu totul paradoxal din punctul nostru actual de vedere, dar în concordanță deplină cu spiritul epocii - ca o rezultată a *însăși* inegalității de “amplasament” constitutivă Cosmosului, așa cum îl crease Dumnezeu. “*Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*” (“Rînduiala lucrurilor egale și inegale, care arată fiecăruia locul ce i se cuvine”): aceste cuvinte ale Fericitului Augustin exprimă, poate, cel mai limpede convingerea generală a timpului în caracterul divin al organizării lumii, tocmai de aceea intangibilă<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Aceasta este tendința manifestată de majoritatea interpretărilor “societății tripartite”. Pentru Michel Rouche, de exemplu, ea reprezintă un “tip-ideal”, care nu are nici o legătură cu structura socială a epocii (cf. *De l'Orient à l'Occident. Les origines de la tripartition fonctionnelle et les causes de son adoption par l'Europe chrétienne à la fin du X<sup>e</sup> siècle in Occident et Orient au X<sup>e</sup> siècle*, Dijon, 1979, p. 43). Jean-Pierre Poly și Eric Bournazel văd în această imagine o “schemă abstractă”, departe de adevărata compartimentare a funcțiilor sociale (cf. *La mutation féodale, X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1980, p. 229, 233), în timp ce pentru André Vauchez ea este o expresie ideologică, menită să sacralizeze structurile sociale, transformându-le în realități imuabile (apud Robert Fossier, *Le Moyen Âge*, vol. 2, “L'Eveil de l'Europe, 950-1250”, Paris, Armand Colin, 1990, p. 89 sqq). Pentru Jacques Le Goff, aceeași imagine este, de asemenea, “o armă ideologică” (cf. *Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale*, “Annales, E. S. C.”, n° 6, 1979, p.1208, cu ample referințe la istoriografia “celor trei ordine”, de aflat și din Otto Gerhard Oexle, *op. cit., loc. cit.*, p. 66, n. 11). Una dintre cele mai complete și cunoscute analize ale genezei modelului tripartit a fost întreprinsă de Georges Duby într-un text astăzi clasic, devenit, de curînd, disponibil și în limba română: *Cele trei ordine sau imaginarul feudalismului*. Traducere de Elena-Natalia Ionescu și Constanța Tănăsescu, București, Ed. Meridiane, 1998.

<sup>54</sup> Un exemplu analog îl constituie și pledoaria în favoarea aceleiași organizări a Hildegardei din Bingen, existentă în scrisoarea din 1148/50, adresată călugăriței T[enxwind], stareța unei mînăstiri din Andernach, care condamnase într-o epistolă anterioară exclusivismul social al comunității conduse de călugărița renană și respectul arătat de ea compartimentării în *ordines*, pe motiv că o asemenea separație nu numai că era contrară voinței lui Dumnezeu-tatăl, care nu făcuse nici o distincție între supușii săi, dar și învățăturii Fiului, care își alesese Apostolii dintre cei mai săraci și disprețuiți oameni. Invocînd același text al Noului Testament, care îi servise drept referent și preopinentei ei, celebra stareță demonstra că fusese însăși voința Domnului, dezvăluită de Creație, ca o stare inferioară să nu se ridice mai presus de cele superioare (*quod minor ordo super superiorem non ascendat*) - cum făcuseră Satan și cei dinții oameni - și, pe de altă parte, că se află chiar în esența acestei organizări - proprie nu numai ființelor cuvîntătoare, ci și animalelor - ca fiecare să-și cunoască limitele specifice, fără a încerca să le nesocotească (“*Bonum est, ne homo montem apprehendat, quem movere non poterit, sed in valle subsistat, paulatim discens, quod capere potest*”. “*Bine este ca omul să nu apuce muntele pe care nu-l poate urni, ci în vale să rămîină, învățînd puțin cîte puțin ce poate să ia*”). Iată, însă, integral pasajul cel mai semnificativ: “*Ideo et discretio sit in hoc, ne diversus populus in unum gregem congregatus, in superbia elationis et in ignominia diversitatis dissipetur, et praecipue ne honestas morum ibi dirumpatur, cum se invicem odio dilaniant, quando altior ordo super inferiorem cadit, et quando inferior super altiorem ascendit, quia Deus discernit populum in terra sicut et in coelo, videlicet angelos, archangelos, thronos, dominationes, cherubim et seraphim discernens*”. (“*Și de aceea să fie o separare [pentru ca] nu [cumva] un popor felurit, adunat fiind într-o singură turmă, să se destrame prin trufia măririi și prin rușinoasă împetrișare și, mai cu seamă, să nu i se strice bunul nume al moravurilor, de vreme ce [aceștia] se sfișie cu ură unii pe alții cînd un ordin superior peste cel inferior cade și cînd cel inferior se ridică peste cel de deasupra, căci Dumnezeu deosebește poporul pe pămînt la fel ca și în cer, [adică] separînd îngerii, arhanghelii,*

Nimic nu este, cu siguranță, mai revelatoare pentru optica organicistă din care era privită societatea medievală decât descrierea pe care i-o face Adalbéron din Laon<sup>55</sup>

---

*tronurile, stăpînirile, heruvimii și serafimii*"; cf. *Patrologia Latina*, vol. 197, *Sanctae Hildegardis abbatissae epistolarum liber; T. abbatissae Anturnacensis ad Hildegardem*, [col. 0336B - 0337B]; *Responsum Hildegardis* [col. 0337B - 0338D]. Pasajul citat se găsește în [col. 0338B]. V. și Otto Gerhard Oexle, *op. cit., loc. cit.*, p. 110, unde apare numele complet al corespondentei ascunsă sub inițiala T.). Demn de reținut este și faptul că această dispută are loc pe fondul unei contestări tot mai insistente a modelului tripartit de organizare socială de pe pozițiile mai vechii spiritualități evanghelice, centrată pe asceză și sărăcie, care, spre deosebire de perioada apariției sale (secolul al XI-lea), tindea acum, potrivit unei dezvoltări cât se poate de logice, să-și asocieze și dimensiunea inedită a unui egalitarism universal, indiferent nu numai la barierele sociale și culturale, ci și la cele sexuale (pentru mai multe detalii, v. *infra*).

<sup>55</sup> Cancelar al lui Lothar V în 974, apoi episcop de Laon, între anii 977 și 1030, Adalbéron și-a conceput scrierea din care face parte fragmentul care urmează (un poem în versuri, redactat către 1025, dedicat regelui Robert cel Pios și intitulat *Carmen ad Rotbertum regem francorum*) ca pe o satiră împotriva călugărilor cluniacensi care, uitînd de misiunea lor strict spirituală și purtați de valul de fervoare religioasă specific timpului, manifestau un gust pronunțat pentru meșteșugul armelor, încercînd să impună adevărata credință și "pacea lui Dumnezeu" -cum observa autorul- ca un adevărat *bellicus ordo*. Acest lucru i se părea lui Adalbéron deosebit de periculos, întrucît nesocotind justa distribuție a rolurilor sociale, amenința însăși coerența lumii care se întemeia tocmai pe această repartiție (*Adalberonis Carmen ad Rotbertum regem francorum*, *Patrologia Latina*, vol. 141, [col. 0771 - 0785]. Un foarte interesant și detaliat comentariu al textului este făcut de Georges Duby în *Cele trei ordine...*, p. 68 *sqq.* Pentru evocarea contextului în care a fost elaborată scrierea și, de asemenea, pentru cele mai îndepărtate antecedente ale imaginii tripartite a societății -de aflat în Anglia ultimilor ani ai secolului al X-lea și ai celor dinții ai secolului al XI-lea, sub pana abatelui Aelfric (Aelfricus Cantuariensis)- v. pe larg comentariul lui Otto Gerhard Oexle, *op. cit., loc. cit.*, p. 91 *sqq.*, conținînd și cîteva fragmente din versiunea originală a unei epistole din 1003/1005, adresată de călugărul englez superiorului său, episcopul Wulfstan (Wulfinum) de York, referitoare la organizarea societății creștine. Iată unul dintre ele, fără îndoială printre cele mai importante: "***Ordo laborum acquirit nobis victam, et ordo bellatorum debet armis patriam nostram ab incursibus hostium defendere, et ordo oratorum, id sunt clerici et monachi et episcopi, qui electi sunt ad spirituales militia, debent orare pro omnibus et servitiis seu officiis dei semper insistere et fidem catholicam predicare et sancta charisma dare fidelibus. Et omnis qui ad istam militiam ordinatur, etsi antea secularia arma habuit, debet ea deponere tempore ordinationis et assumere spiritualia arma: loriam iustitiae et scutum fidei et galeam salutis et gladium spiritus, quod est verbum dei et bellare viriliter contra spiritualia nequitia. Qui ad istam militiam pervenit et vult postea secularibus armis uti contra hostes carnales, nonne erit apostata, recedens a militia dei ad militiam secularem? Ergo non potest in ambabus militiis simul stare, quia illa manus que humanum sanguinem effuderit non potest digne domini calicem sanctificare***"; "*Cei ce muncesc ne obțin hrana și cei ce luptă trebuie să apere cu armele patria noastră de incursiunile dușmanilor și cei ce se roagă, adică preoții și călugării și episcopii, care sînt aleși pentru armata spirituală, trebuie să se roage pentru toți și să se străduiască mereu în slujba sau îndatoririle față de Domnul și să predice credința catolică și să dea credincioșilor sfintele daruri. Și oricine este orînduit acestei armate, chiar dacă a avut înainte arme seculare, trebuie să le părăsească orînduirii temporale și să-și însușească armele spiritului: lancea dreptății și scutul credinței și coiful mîntuirii și sabia spiritului, care este Cuvîntul Domnului, și să lupte cu bărbăție împotriva neputinței spiritului. Cel care a ajuns la acest serviciu și vrea după aceea să se folosească de arme seculare împotriva dușmanilor carnali, oare nu va fi apostat, decăzînd din armata Domnului în serviciul secular? Așadar, [acela] nu poate să stea în ambele servicii în același timp, fiindcă acea mîna care a vărsat sînge omenesc nu poate fi demn să sfințească potirul lui Dumnezeu*"). Particularitatea cuvîntului "militia", prezent pretutindeni în textele medievale de cea mai

(Adalberonis Laudunensis), de numele căruia se leagă astăzi unul din cele mai cunoscute pasaje din literatura istorică medievală. În pofida lungimii sale, fragmentul merită reamintit, fie și numai pentru că ne dispensează de orice comentarii:

“...Ordinea divină - scrie eminentul episcop - este variat alcătuită, după a cărei înfățișare s-a organizat și ordinea pămînteană [...]. Societatea credincioșilor [este] una, statul este întreit. Legea omenească distinge [pe lângă clerici] două condiții: nobilii și șerbii care nu depind de aceeași lege. Dintre cei dintîi, doi sînt [în frunte]: unul guvernează, celălalt poruncește; prin învățătura lor statul e considerat puternic. Sînt alții pe care nu-i ține în frîu nici o putere, dacă se feresc de crimele pedepsite de sceptrul regilor. Aceștia sînt războinicii, protectorii Bisericii, [care] apără pe cei mari și cei mici din popor și astfel păstrează obiceiurile tuturor și [de] asemenea ale lor [înșiși]. Alta [este] împărțirea șerbilor. Această rasă nefericită nu posedă nimic fără trudă. Cine poate, numărînd semnele abacului, să socotească ocupațiile, alergătura și atîtea munci ale șerbilor? Bani, veșminte, hrană sînt [furnizate] tuturor de șerbi. Căci nici un om liber nu poate trăi fără șerbi [...]”.

“Casa lui Dumnezeu pe care o credem una, este deci împărțită în trei. Acum alții se roagă, [alții] luptă și alții muncesc: aceste trei [părți] sînt în același timp și nu suferă despărțire. Pe serviciile uneia stau astfel operele celorlalte două; cu schimbul [fiecare] pe rînd dă naștere la ușurarea întregului. Prin urmare, o astfel de legătură triplă este una: această lege triumfă, această lume trăiește liniștită în pace. Se topesc legile și iată toată pacea se scurge”<sup>56</sup>.

varită speță -inclusiv aici- nu rezidă doar într-o încărcătură semantică neobișnuit de diversă, care cuprinde deopotrivă sensuri punctuale (“sprijin”, “ajutor”, “cîștig” etc.) și complexe (“funcție” - îndeosebi publică-, “serviciu vasalic”, “însoțitori înarmați” ș. a. m. d.), ci și în identitatea pe care o stabilește între funcția seculară militară și aceea religioasă, fapt cît se poate de grăitor pentru dimensiunea militantă inerentă creștinismului medieval, scoasă și mai bine în evidență de curente reformatoare din jurul anului 1000 (pentru variatele sensuri evocate, v. *inter alia* J. F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, Leiden, E. J. Brill, 1954-1958, p. 680-681).

<sup>56</sup> Am utilizat pentru traducerea acestui pasaj originalul în limba latină, coroborat cu traducerea în franceză din Pierre Riché, Georges Tate, *Textes et documents d'histoire du Moyen Âge, V<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles*, vol. II, *Milieu [du] VIII<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1974, p. 486-491. Diferențele dintre cele două versiuni sînt, cu excepția majoră a finalului, neesențiale. Versiunea recent publicată în Georges Duby, *Anul 1000...*, p. 75-77 ni se pare prea puțin fidelă față de litera originalului. Iată și fragmentele din textul de bază, extrase din *Patrologia Latina*, în care P[raesul] (= “abate”) îl desemnează pe autor, iar R[ex] pe rege:

“P.

*...Distinctus disponitur ordo supernus:/Cujus ad exemplar terrenus fertur haberi.../ Res fidei simplex, status est in ordine triplex. /Lex humana duas indicit conditiones: /Nobilis et servus simili non lege tenentur. / Nam primi duo sunt, alter regit, imperat alter; / Quorum praecepto respublica firma videtur. / Sunt alii, quales constringit nulla potestas; / Crimina si fugiunt, quae regum sceptrum coercent. / Hi bellatores, tutores Ecclesiarum, / Defendunt vulgi majores atque minores, /Cunctos et sese parili sic more tuentur. / Altera servorum divisio conditionum.*

R.

*Hoc genus afflictum, nil possidet absque labore. / Quis signis abaci numerando retexere possit / Servorum studium, cursus, tantosque labores?*

P.

*Thesaurus, vestis, cunctis sunt pascua servi./ Nam valet ingenuus sine servis vivere nullus.[..] Triplex ergo Dei domus est, quae creditur una. / Nunc orant alii, pugnant, aliique laborant: /*

Riguros identică în substanța ei cu această viziune, evocarea aceleiași metafore organice în tratatul de chirurgie al lui Henri de Mondeville diferă, însă, de interpretarea episcopului din Laon (*episcopi Laudunensis*), prin perfecta sinonimie dintre diviziunile sociale și clivajele anatomice, pe care o învederează. “Corpurile” socio-profesionale care ilustrează viața materială a societății sînt, potrivit savantului autor, analoge membrilor solide ale trupului (oase, cartilaje, nervi, mușchi, “*membre nerveuse*”). Altele, în schimb, precum membrele carnoase - fesele, umerii etc. sînt slabe, asemenea femeilor, copiilor, eunucilor, oamenilor flegmatici și efeminați, orașenilor și călugărilor, practic, tuturor celor ce trăiesc cea mai mare a timpului “*la umbră, în liniște și fără să facă nimic*”. Mai importanți și mai nobili, totodată, ochii și creierul sînt asociate de chirurgul regelui Franței prinților și prelaților, în timp ce nasul, stomacul și comisurile craniene sînt, pentru el, aidoma “oamenilor de condiție modestă” (“*hommes de petit état*”). Deși toate aceste părți apar inițial, în tratatul la care ne referim, nu numai distincte, ci și înzestrate cu afectivitate și rațiune, ele sînt corelate de autor prin relații de solidaritate (*colligantia*) și simpatie (*compassio*), care fondează o veritabilă fiziologie. Capul, de pildă, este legat de stomac, ochiul de creier, mamelele de uter, în timp ce coapsa “ține” cu piciorul. Inima este, după Henri de Mondeville, “recunoscătoare” plămînelui pentru aerul pe care-l primește, cedîndu-i drept răsplată, pentru a se hrăni, sîngele din care se alimentează ea însăși<sup>57</sup>. Asemenea raportări sînt mai numeroase în textul lui Mondeville decît cele pe care le putem aminti aici. Cele semnalate sînt, totuși, suficiente pentru a ne convinge de originalitatea deosebită a autorului, pe care i-o vom constata, imediat, și în altă privință.

Transpusă în plan *politic*, metafora ecleziologică și-a schimbat denumirea din *corpus Christi/Ecclesiae mysticum*, în *corpus Reipublice mysticum* - termen care, în mod limpede inspirat, dacă nu chiar determinat de precedentul, a fost inventat nu numai cu scopul vădit de a asocia comunității politice aceeași dimensiune eternă ca și a Bisericii, legitimînd-o simbolic și situînd-o pe același plan cu aceasta, dar și pentru a justifica ierarhiile existente, în frunte cu monarhul feudal<sup>58</sup>.

Ipostaza politică a metaforei organologice este însă cu mult mai veche decît epoca pe care o avem aici în vedere<sup>59</sup>. Originea ei - ca mai tuturor fundamentelor gîndirii medievale - se cuvine căutată în lumea greacă de la finele secolului al V-lea î. Hr., într-o literatură, al cărei numitor comun - ideea *armoniei* (“*homonoia*”) - se întîlnește deopotrivă în scrierile sofîștilor (Gorgias, Antiphon), ale istoricilor (Thukydides) și în unele fragmente din Democrit. Concepută drept unic antidot de natură a pune capăt discordiilor profunde care măcinau *polis*-urile grecești, restabilind înțelegerea dintre ele, armonia - care apare la autorii menționați corelată cu un cadru limitat și foarte specific (familie, oraș) - este, cu începere din veacul următor (al IV-lea î. Hr.) și de la Isokrates înainte, lărgită la ansamblul lumii grecești, în contextul amenințării persane comune. Nu întîmplător, după aceea, atingerea și apărarea

*Quae tria sunt simul, et scissuram non patiuntur. / Unius officio sic stant operata duorum / Alternis vicibus cunctis solamina praebent. / Est igitur simplex talis connexio triplex: / Sic lex praevaluit, sic mundus pace quievit. / Tabescunt leges, et pax jam defluit omnis”* (*Patrologia Latina* vol. 141 [col. 0773 - 0783], pentru pasajele reproduse).

<sup>57</sup> Cf. Marie-Christine Pouchelle, *op. cit.*, p. 183 *sqq* și 189 *sqq*.

<sup>58</sup> Cf. Jacques Krynen, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII<sup>ème</sup> - XV<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Éditions Gallimard, 1996, p. 244. Autorul consideră că, aplicată politicului, metafora corpului avea menirea de a sugera și diversificarea activităților socio-profesionale, specifică secolelor XII-XIII, fenomen care nu putea fi integrat modelului social organicist decît pe această cale.

<sup>59</sup> V. pentru informațiile din fragmentele care urmează erudita sinteză a lui Tilman Struve, *Die Entwicklung der organologischer Staatsauffassung im Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1978.

stăruitoare a acestui deziderat au tins să devină într-o măsură din ce în ce mai mare sarcinile primordiale ale omului de stat. Totuși în acest stadiu, analogia fățișă dintre “armonie” și corpul uman nu este încă prezentă. Singurele forme de expresie ale acestei apropieri sînt reprezentările și noțiunile din domeniul medical (“boala”, “congestia”, “febra” etc.), utilizate pentru a descrie simptomele patologice ale vieții politice (ca, bunăoară, “agitația”). “Maladiile” vieții comunitare ajung astfel intim legate de maladiile corpului printr-o sinonimie care va supraviețui pînă tîrziu, spre finele Evului Mediu. De abia în *Dialogurile* platoniciene (“Republica” și, îndeosebi, “Timaios”), metafora corpului uman va fi pentru întîia dată limpede exprimată în corelație cu Statul.

Lui Platon, acesta îi apare cu atît mai desăvîrșit, cu cît imită în structurarea sa articularea corpului uman. În logica unei analogii care pune un semn de egalitate între unitatea individului și aceea a statului, discipolul lui Socrates deosebește trei nivele ale sufletului, identice în rostul și poziția lor celor trei “clase” (“stări”) constitutive cetății sale ideale<sup>60</sup>. În același timp, pentru a descrie cît mai exact diferitele stări parcurse de evoluția statului, filosoful nu numai că întrebuițează, aidoma predecesorilor săi, numeroase noțiuni din domeniul medical, menite a defini semiologia corpului politic. În egală măsură, tocmai prin acest procedeu, el face încă un pas important în direcția acreditării omologiei dintre rolul profilactic-curativ al medicului și cel al omului de stat, contribuind astfel la crearea unei imagini - aceea a “regelui-medic” (*princeps/rex medicus rei publicae*) - care va avea parte în Evul Mediu de o popularitate deosebită.

Dacă la Platon metafora politică organicistă este destinată a sublinia, esențialmente, unitatea ca temei al analogiei dintre stat și organismul uman, la Aristotel, dimpotrivă, evocarea ei trimite stăruitor la alcătuirea entităților astfel corelate. Accentului pe *formă*, Stagiritul îi substituie interesul pentru *structura* celor două “corpuri”, autorul “Politicii” evidențiindu-le metodic complexitatea și varietatea constitutivă, organizarea ierarhică, interdependența și complementaritatea elementelor ce le compun. Altfel spus, dezvoltînd imaginea organologică moștenită de la înaintașii săi, Aristotel subliniază dimensiunea *funcțională, fiziologică*, a organismului politic și uman, conceput de el, spre deosebire de Platon, nu doar ca suma părților sale componente, ci ca un Întreg investit cu o coerență proprie. Această interpretare reprezintă, în epocă, o noutate capitală. Acolo unde autorul “Republicii” vedea numai o simplă asemănare, la rigoare aleatorie, rivalul său constata o identitate de esență. Principiul organic al funcționării trupului omenesc nu este, pentru Aristotel, altfel decît principiul structurant la statului. Amîndouă sînt, în concepția sa, riguros identice, corpul politic avînd aceeași alcătuire ca orice ființă vie. Acesta este, de altfel, și motivul pentru care întemeietorul Liceului nu se mulțumește să uzeze doar de primul termen al comparației, pornind de la corp și ajungînd la stat. Procedînd și invers, el răstoarnă, uneori, raportul, folosind exemplul celui din urmă pentru a descrie conexiunile care predomină în cel dintîi.

Semnificativă pentru această nouă perspectivă este distincția făcută de filosof între organele dominante și cel subordonate (ierarhizare pe care o regăsim și la Platon, în forma amintitelor deosebiri stabilite de el între nivelele sufletului, respectiv ale “stărilor” sociale). Întocmai cum, afirmă Aristotel, în cadrul organismului există o ierarhie a organelor ale căror funcții (superioare și inferioare) sînt vitale pentru viață, la fel și în stat, există anumite părți (categoriile profesionale), a căror menire constă în îndeplinirea rosturilor necesare

---

<sup>60</sup> *V. infra*, n. 34.

comunității. Organizarea lor reflectă aceeași ierarhie, unele exercitând funcții administrative, altele funcții economice.

Contribuția aristotelică la dezvoltarea metaforei politice organiciste este prezentă, într-o ipostază mai complexă, și în sursele latine, fără, însă, ca acest lucru să îndreptățească în vreun fel afirmarea unei continuități directe, fie “programatică”, fie spontană, între ele. Gradul sporit de complexitate la care ne referim este sugerat mai întâi de asocierea corpului cu mai multe tipuri de comunități umane (*civitas, rei publica, imperium*), inclusiv cu “poporul” și diversele “stări” sociale, ultima corelație fiind evocată ori de câte ori autorii (precum Cicero, de exemplu) doreau să sublinieze mai bine diferențierea internă a unei societăți. Pe de altă parte, în literatura latină, nu numai statul, ca atare, este în repetate rânduri descris în forma unei structuri organice. Aceeași metaforă definește și părțile sale constitutive (Senatul, Poporul etc.), caracterizarea lor drept “corpuri” rămânând pînă astăzi un topos comun al vocabularului politic. În fine, ceea ce mai particularizează amintita sofisticare a metaforei politice în orizontul gândirii politice romane este și distincția - care se va transmite ai domă veacurilor următoare - dintre *corpus* și *caput*, însoțită, ca un complement indispensabil, de accentuarea statutului preeminent al celui din urmă (detaliu care, potrivit unor observații avizate, este întrutotul inedit, neavînd vreun corespondent în tradiția politică greacă și elenistică<sup>61</sup>). Întocmai cum trupul nu poate exista fără cap, tot astfel nici statul nu poate ființa fără un conducător, indiferent dacă acesta este o persoană sau un organism colectiv. Capul nu are, însă, în corpul uman și în cel politic, doar o înțîietate simbolică. Pentru autorii latini din epoca Republicii și a Imperiului, importanța sa este conferită în primul rînd de rolul activ jucat de acest organ în ansamblul din care face parte, căruia îi determină nemijlocit, deopotrivă sănătatea și boala. Atît timp cît capul este sănătos, și membrele trupului sînt sănătoase. Boala sau disfuncționalitatea lui le afectează, de asemenea, pe toate. Pe de altă parte, absența capului, ori detașarea sa de corp atrag primejdia unei dizarmonii generale și, totodată, a distrugerii întregii comunități, pericol generat și de confruntarea mai multor capete pentru înțîietate.

Interpretată dintr-un și mai accentuat unghi politic, această corespondență se adîncește, uneori, simțitor, asociindu-și relația dintre *rațiune* (ca parte a sufletului, *recte* a capului) și *lege*, inserată, tot ca la Cicero, într-o reflecție mai largă, referitoare la actul guvernării și conduita legislatorului. Ai domă rațiunii, care reglementează și temperează impulsurile trupului, asigurîndu-i o funcționare normală, legii (respectiv dreptul) îi revine același rol capital de conservare a unității întregului organism politic. Dacă statul este, în lipsa legii, neputincios, fiind incapabil de a asigura părților sale o corectă întrebuințare, nici corpul nu poate, fără rațiune, să-și condiționeze judicios membrele, a căror funcționalitate depinde în cel mai înalt grad de acest “vehicol” al impulsurilor. Pe de altă parte, menirea normativă (“temperantă”) a legii și rațiunii impune capului (conducătorului politic) o cerință precisă: aceea de a veghea la sănătatea întregului, guvernînd, cu echitate, spre folosul tuturor. Sinonimia dintre funcția de conducere și terapia medicală apare astfel, și aici, cu toată claritatea, întărind contururile unei imagini care va face, precum am spus, o îndelungată carieră.

Intima corelație dintre corpul politic și cel uman, așa cum ni se înfățișează ea în tradiția romană, nu putea lăsa deoparte aspectul esențial al evoluției lor organice. Și în această privință, se poate constata o identitate perfectă. După modelul organismului uman, statul este și el investit cu un parcurs scandat de creștere, înflorire și decădere, întrutotul asemănător

---

<sup>61</sup> *Apud* Tilman Struve, *op. cit.*, p. 27.

vieții. Singura diferență - dar considerabilă - dintre ființa umană și “corpul” politic constă în modul cum se încheie această evoluție. Dacă cea dintâi moare, perpetuându-se doar prin urmașii săi, statul este, în schimb, capabil de a începe un nou ciclu și de a-și adjudeca, aidoma Cosmosului, veșnicia, în măsura în care este orînduit în chip corespunzător. De aceea, dezvoltarea, judecată drept nemăsurată și imprevizibilă prin efectele ei, a statului roman în epoca imperială a fost de natură a stîrni, nu o dată, printre observatorii timpului, mari temeri în privința aptitudinii conducătorilor de a afla soluțiile cele mai indicate pentru a-l face să dureze, ceea ce, pentru unii dintre cercetătorii de astăzi constituie o dovadă convingătoare a faptului că reperul fundamental al analizei politice în perioada imperială a continuat să rămînă structura reprezentată de anticul *civitas (polis)*<sup>62</sup>.

Ar fi, desigur, o exagerare să se creadă că aceste interpretări greco-romane ale organizării politice cu ajutorul metaforei corporale s-au transmis întocmai Evului Mediu, în forma unei continuități liniare. O continuitate a existat, firește, numai că, aidoma întregii tradiții reflexive antice, ea a fost, cel puțin în faza timpurie a medievalității, parțială și, în mare măsură, imperfectă, distorsiunea temelor preluate datorîndu-se atît filtrului hermeneutic creștin, cît și intermediarilor înșiși, care au înlesnit această continuitate. De altfel, precum se știe, în cultură, împrumuturile și interferențele se cuvin, întotdeauna, analizate circumstanțiat, regula de urmărit aici fiind aceea a fragmentarului și prelucrării, nicidecum a integralității și fidelității actului de receptare. Două au fost filierele prin care metafora politică organologică s-a transmis Evului Mediu: interpretarea augustiniană a istoriei și comentariul lui Calcidius (neoplatonician creștin din secolele IV - V d. Hr.) la dialogul “Timaios”.

Pentru Augustin<sup>63</sup>, dimensiunea corporală a “cetății terestre” (*civitas terrena*) - identificată de el cu Imperiul roman - rezultă din însăși structura ei compozită: părțile care o compun (în speță teritoriile dependente de Roma) sînt organic legate unele de altele, relație ce conferă “armonie” întregului, asigurînd unitatea statului roman. Armonia nu constituie, așa cum o vede autorul “Confesiunilor”, rezultatul unei anumite politici sau, în orice caz, nu numai atît. Ea este, de fapt, o *ordine naturală* proprie tuturor ființelor, orice dezbinare a “organelor” componente fiind o sfidare a acestei legi. În același timp, ea reprezintă nivelul cel mai înalt atins de “expresiile armonice” situate pe treptele intermediare (de exemplu, familia), a căror concordie constituie un model pentru coerența statului.

Natura organică a “cetății terestre” reiese și din supunerea ei față de legea evoluției și a schimbării, potrivit ciclurilor naturale ale creșterii, înfloririi și decăderii. Ea are, așadar, un început și un sfîrșit, chiar dacă acesta din urmă nu poate fi nici calculat și nici anticipat de către oameni (ci numai de Dumnezeu).

Spre deosebire de ea, “cetatea lui Dumnezeu” (*civitas dei*) este eternă, părțile sale constitutive - de asemenea organic corelate - conservîndu-și interdependența și după moarte. Pe urmele Apostolului Pavel, Augustin se referă și el la complementul divin al “cetății terestre” ca la un *membrum/corpus Christi* sau *ecclesia*, care îl are drept “cap” (*caput*) pe Hristos însuși, factor generator al întregului trup și al funcțiilor sale organice<sup>64</sup>.

Dacă utilizarea augustiniană a metaforei corporale nu aduce, în esență, nici o schimbare semnificativă interpretărilor greco-romane și pauliniene pe care se întemeiază, nu același

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 31-33.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 47 *sqq.*

<sup>64</sup> Este interesant de observat că această precizare anatomică în relație cu “cetatea” divină” nu se oglindește și la nivelul “cetății terestre”: referirile lui Augustin la “capul” dominant al acesteia sînt, practic, inexistente.



lucru se poate spune despre comentariul lui Calcidius<sup>65</sup>. Cea dintâi modificare a metaforei, care transpune aici, îi privește însăși structura. În timp ce la Platon și Aristotel, relația care o evidențiază este una binară, între *corpul uman* și *corpul statului*, la amintitul autor ea devine ternară, între om, Stat și Cosmos, toate cele trei entități avînd o structură organică și ierarhică nu numai absolut identică, ci și reciproc reflectată: o instanță dominantă (Dumnezeu în Cosmos, capul în organismul uman, Senatul în cadrul statului), una intermediară (îngerii, inima, războinicii), cu rolul de a transmite directivele “vîrfului”, alta inferioară, a cărei funcție este de a urma întocmai prescripțiile superioare. Ei îi corespund, pe rînd, ființa umană în Cosmos, organele subalterne în ființa umană și meșteșugarii în “corpul politic” (poziție care, în treacăt fie spus, pune cum nu se poate mai grăitor în lumină mediocra valorizare a muncii în Antichitatea tîrzie). Premisa transparentă a acestei imagini tripartite este că trupul uman (microcosmosul) reprezintă oglinda fidelă a Universului (macrocosmosului) - corelație absentă în opera platoniciană, dar apărută uleterior, în mediile culturale elenistice - și, pe de altă parte, un model pentru construcția statului (aceasta din urmă reflectîndu-se și în structurarea sufletului, defînită, în virtutea aceleiași corespodente a nivelelor, prin *rațiune* - localizată în cap -, *curaj* - situat în inimă - și *poftele* necuviincioase, corespunzătoare celei mai de jos trepte). În al doilea rînd, se cuvine să remarcăm aici însemnătatea acordată de autor *inimii*, a cărei centralitate este pentru prima dată menționată în legătură cu o structură cosmică și politică organică, chiar dacă funcția directoare este, în continuare, atribuită capului. Acest amănunt va reapare, în Evul Mediu, de la un anumit moment înainte, cu toată vigoarea, producînd, după cum vom vedea, o adevărată mutație în metafora politică organologică. În fine, în ceea ce privește noutatea interpretării calcidiene mai este cazul să notăm și faptul că, în comparație cu reprezentările organologice mai timpurii, care accentuau, cum am constatat, armonia părților componente, comentariul la care ne referim, dezvoltînd interpretarea aristotelică, reliefează cu precădere aspectul *ierarhic* al aranjării organelor față de cap, în conformitate atît cu logica mai sus amintitei omologii ternare, cît și cu “desfășurarea” verticală a perspectivei pe care ea o introduce. Paralelismul dintre diversele “stări” ale statului, organele corpului omenesc și dispunerea entităților celeste va deveni o structură fundamentală a mentalului colectiv medieval, constituind și un important punct de legătură cu teoriile referitoare la “ordinele” constitutive ale societății creștine.

Civilizația medievală nu-și va însuși, la început, toate aceste interpretări. În perioada ei timpurie, viziunea dominantă nu va fi aceea a unui corp politic autonom, ci, potrivit exegezei augustiniene, imbricat în structura mai cuprinzătoare a Bisericii, interpretată, după tradiția pauliniană, ca “trup al lui Hristos” sau comunitate a tuturor credincioșilor. Va trebui să așteptăm evenimentele celui de-al XI-lea veac, pentru a constata apariția celor dintâi utilizări ale metaforei ecleziologice în relație cu o alcătuire politică aflată într-un proces din ce în ce mai rapid de individualizare.

Unul din cele mai timpurii exemple în acest sens datează din perioada Ceartei pentru Investitură, autorul ei -un anonim partizan al Imperiului- pretinzînd că entitatea pe care o reprezenta forma *unum corpus reipublicae*. La mijlocul secolului al XIII-lea, la Vincent de Beauvais, formularea apare sensibil schimbată (*corpus reipublicae mysticum*), într-un sens care denotă clar transferul din domeniul ecleziastic<sup>66</sup>. În perioada următoare, aidoma

<sup>65</sup> Cf. Tilman Struve, *op. cit.*, p. 67-79.

<sup>66</sup> Cf. *Speculum doctrinale*, apud Ernst H. Kantorowicz, *op. cit.*, p. 208, n. 43. Aceeași expresie se întîlnește și la franciscanul Gilbert din Tournai, contemporan cu Vincent și autor al unui tratat intitulat *Eruditio regnum et principum*. Interesant este, însă, faptul că, în timp ce franciscanul se referă la “stat” ca la un corp mistic în cadrul corpului mistic al Bisericii (înțeleasă ca o comunitate a tuturor

omonimului său, “corpul mistic” al statului a dobândit și o conotație juridică (de “persoană fictivă”), expresia inițială (*corpus mysticum*) începînd a fi folosită alternativ cu termeni precum *corpus fictum*, *corpus imaginatum*, *corpus representatum* etc., toți cu un evident caracter legal. Acest transfer din plan religios în plan juridic al metaforei organiciste a avut un efect covârșitor. Conjugîndu-se și cu aristotelismul, care a asociat lui *corpus mysticum* înțelesul unui “corp politic” sau “corp moral și politic”, investit cu o finalitate pur naturală, “vizibilă”, doctrina “regatului ca un corp” și-a pierdut dimensiunea *corporală*, reconstituindu-se în ipostaza *corporativă* a unei *universitas*, al cărei atribut mistic, restrîns acum la un nivel strict terestru, continua, desigur, să denote specificul transcendent al guvernării, dar al uneia care nu se mai înrădăcina într-un “dincolo” inaccesibil, ci în natura transpersonală și atemporală (deci perpetuă), a Statului terestru. Schițată încă din secolul al XIII-lea, această schimbare de sens s-a confirmat două veacuri mai tîrziu, prefigurînd gîndirea politică modernă<sup>67</sup>.

În ipostaza ei “scripturară”, imaginea “regatului ca un corp” se regăsește într-o formă aproape clasică de expresie în faimosul tratat *Polycraticus*<sup>68</sup> al nu mai puțin celebrului John din Salisbury (Joannes Saresberiensis) (cca. 1119-1180). Educat în atmosfera intelectuală a Universității din Paris și a școlii din Chartres (unde se pare că a studiat cîndva, între anii 1132 și 1140), prezent, după aceea, în anturajul arhiepiscopului Theobald de Canterbury și în imediata apropiere a lui Thomas Becket (al cărui secretar a fost și căruia i-a rămas fidel pînă la moarte<sup>69</sup>), John din Salisbury scrie - faptul e cît se poate de semnificativ - în perioada dominată de “renașterea” culturală a celui de-al XII-lea veac și marcată de apogeul regalității angevine, cînd disputa dintre Becket și regele său nu întunecase încă orizontul vieții politice insulare, iar fidelitatea autorului față de ambele tipuri de autoritate instituită - laică și religioasă - nu ajunsese încă a-l pune în dilematica situație de a alege persoana căreia să-i dedice serviciile. Așa se explică de ce opera sa divulgă un spectru larg de lecturi și influențe, ideile dobîndite pe parcursul formației sale cărturărești și inspirate de raporturile politice la vîrf din monarhia engleză (în proximitatea cărora s-a situat și la evoluția cărora a fost martor), conjugîndu-se în cadrul ei, sistematic, cu sugestii extrase din operele lui Vergilius, Suetonius,

---

credincioșilor), Vincent din Beauvais vorbește despre același lucru ca despre un corp mistic *in sine* (*ibidem*, p. 208).

<sup>67</sup> Pentru întreaga demonstrație, *ibid.*, p. 302-312. De asemenea, v. studiul lui Marcel Gauchet, *Dezvrăjirea lumii. O istorie politică a religiei*. Traducere și postfață de Vasile Tonoiu, București, Ed. Științifică, 1995 - o excelentă și convingătoare analiză a genezei modernității, interpretată ca un proces de prelucrare și reciclare a materialelor teologice

<sup>68</sup> Titlul complet al scrierii (terminată în 1159 și numărînd, după unele estimări, aproximativ 250.000 de cuvinte) este *Polycraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* (“*Polycraticus* sau despre fleacurile curtenilor și urmele filosofilor”; cf. *Patrologia Latina*, vol. 199 [col. 0379 - 0822D]; Joseph Canning, *op. cit.*, p. 110-111). Ea a fost considerată drept “*prima operă completă de teorie politică scrisă în Evul Mediu*” (Michael Camille, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 68).

<sup>69</sup> Secretar al lui Becket, John din Salisbury și-a însoțit protectorul pe continent, în timpul exilului acestuia, unde se pare că a și rămas după 1176, de vreme ce, în același an, el devine episcop de Chartres, funcție pe care o va păstra, după toate aparențele, pînă la stingerea sa din viață, patru ani mai tîrziu (Pentru biografia personajului și ambianța culturală din epoca sa, v. *inter alia* Christopher Brooke, *John of Salisbury and his world* și Pierre Riché, *Jean de Salisbury et le monde scolaire du XII<sup>e</sup> siècle*, ambele în vol. *The world of John of Salisbury*. Edited by Michael Wilks, Basil and Blackwell, Oxford, 1984, p. 1-20, respectiv 39-62; cf., de asemenea, John Bowle, *op. cit.*, p. 184 și Joseph Canning, *op. cit.*, p. 111. Nu toți autorii sînt de acord cu prezența autorului, ca student, la Chartres.)

Plutarh sau Plinius, fără a mai vorbi de Terențiu și Petronius, ale căror scrieri, de asemenea, i-au oferit canonicului englez numeroase modele<sup>70</sup>. În plus, autorul probează ample cunoștințe de istorie greacă și romană, o judecată politică realistă și o perspicacitate deosebită în cântărirea oamenilor și a lucrurilor, ceea ce face din cărțile sale (pe lângă scrierea deja menționată, John din Salisbury este și autorul unui *Metalogicon*) documente cu atât mai prețioase, sporindu-le considerabil interesul<sup>71</sup>.

Potrivit autorului englez, “*Statul este, după cum îi place lui Plutarh*<sup>72</sup> [să arate], *acel corp care este însuflețit prin dar divin, și [care] acționează din imboldul celei mai înalte*

---

<sup>70</sup> Autorul îi citează pe clasici mai mult de 1000 de ori, mai des decât Biblia și pe Părinți. Cititorii scrierii au fost atât de impresionați de amplele cunoștințe ale autorului, încât unii -ca, bunăoară, Vitalis de Furno, la începutul secolului al XIV-lea- au crezut chiar că *Polycraticus* fusese scris în Antichitate (cf. J. H. Burns, *op. cit.*, p. 309).

<sup>71</sup> De altfel, *Polycraticus* nu este doar un simplu tratat general despre guvernare și organizarea puterii în cadrul regatului englez. El ne oferă, de asemenea (poate chiar în primul rând) prețioase informații și despre moravurile epocii, obiceiurile nobilimii engleze, credințele sociale dominante (în astrologie, profeții, vise etc.) și practicile menite a le da relief, despre justiție și administrarea ei, despre "fiziologia" carieriştilor, a ambițioșilor și ipocriților, precum și despre o serie întreagă de alte elemente, care conferă cărții valoarea unei autentice mărturii (John Bowle, *op. cit.*, p. 185, n. 1). După cum s-a observat, scrierea - compusă, de fapt, din mai multe părți, redactate separat, în perioade diferite și puse cap la cap în 1159 - pare preocupată mai puțin de particularitățile și modalitățile obiective de funcționare a puterii și instituțiilor acesteia, cât de conduita și moravurile oamenilor de curte. Prin aceasta, *Polycraticus* aparține în mod evident textelor de tip *specula*, destinate principilor și slujitorilor lor, avînd ca scop îndreptarea anumitor neajunsuri morale prin învățăminte filosofice și exemple de comportare corectă. Pe de altă parte, ea probează și o puternică înfrîurire directă a dreptului roman, căruia episcopul de Chartres îi atribuia calitatea de a fi, după cum a observat Walter Ullmann, instrumentul cel mai în măsură de a apăra în mod plauzibil și persuasiv forma monarhică de guvernare (*apud* J. H. Burns, *op. cit.*, p. 199, 310-311).

<sup>72</sup> John din Salisbury însuși și-a prezentat aserțiunile (și îndeosebi pe cele din Cartea a V-a și a VI-a a tratatului său) ca întemeindu-se pe o presupusă scriere a lui Plutarh, *Institutio Traiani*, despre care specialiștii contemporani au discutat îndelung dacă este o operă originală a istoricului grec, un text apocrif produs la finele Antichității sau o pură invenție a clericului englez însuși (care, spre a fi mai convingător cu atribuirea postulată, pare a fi inserat deliberat în text o serie de termeni anacronici - “senat”, “chestori” - incompatibili cu realitățile instituționale și politice ale Evului Mediu). Opinia generală este că ar fi vorba aici, în cel mai bun caz, de o ficțiune (scrierea în cauză nemaifiind menționată în altă parte), elaborată de autor cu scopul de a conferi ideilor sale o mai mare greutate. Cît privește, însă, influențele ciceroniene, vergiliene sau platoniciene (ultimele ajunse, probabil, la John din Salisbury pe filiera comentariului lui Guillaume din Conches (cca. 1080-1154) la *Timaios (Glosae super Platonem)*, același autor fiind și interpretul unei glose a lui Macrobius la *Somnium Scipionis (Glosae super Macrobius)*, de asemenea cunoscută călugărului englez), acestea sînt cît se poate de reale. De altfel, corespondențele stabilite de autorul lui *Polycraticus* între membrele corpului uman și cele ale corpului politic (*v. infra*) sînt frapant de asemănătoare cu cele prezente în glosele platoniciene ale lui Guillaume din Conches, singura lor deosebire constînd în identificarea, de către ultimul, a unui al patrulea grup, format din țărani, păstori și vînători, asemănați “picioarelor” statului și creditați cu o funcție nutritivă (detaliu care marchează, indiscutabil, un pas important în direcția reabilitării unor profesii inițial conotate negativ și, în general, a revalorizării muncii; *v. mai pe larg supra*, cap. 4). Tilman Struve vede aici o dovadă convingătoare că John din Salisbury a fost puternic influențat în redactarea *Polycraticului*, de profesorul său din Chartres (cf. *op. cit.*, p. 126. De asemenea, Joseph Canning, *op. cit.*, p. 112 și Jacques Le Goff, *Head or Heart? .....*, *loc. cit.*, p. 17-18, care este și el de părere că fragmentul prezentat de John din Salisbury drept un text antic original este, de fapt, o pastişă a autorului însuși).

*echităţi şi este guvernat de cumpătarea raţiunii. Acele [lucruri] care într-adevăr instituie şi inspiră în noi cultivarea credinţei şi ne transmit cultul lui Dumnezeu (ca să nu spunem al zeilor, după Plutarh), deţin locul sufletului în corpul Statului. Într-adevăr, cei ce veghează la cultul religiei s-ar cuveni priviţi şi veneraţi ca sufletul corpului. Cine oare se îndoieşte [că] slujitorii sfinţeniei lui Dumnezeu sînt delegaţii lui? Aşadar, după cum sufletul are întîietate [asupra] întregului corp: tot aşa aceia pe care acela [Plutarh - n. ns., Al-F. P.] îi numeşte perfecţii pietăţii comandă întregului corp...”.*

*“Principele, într-adevăr, deţine locul capului în Stat, [fiind] supus numai lui Dumnezeu şi celor care acţionează în locul lui pe pămînt, deoarece şi în corpul omenesc capul este animat şi guvernat de suflet. Locul inimii îl deţine senatul, de la care încep lucrările bune şi rele. Îndatoririle ochilor, urechilor şi limbii şi le atribuie judecătorii şi guvernatorii provinciilor. Funcţionarii şi soldaţii corespund mîinilor. Cei care întotdeauna îl sprijină pe principe sînt asemenaţi coastelor. Pe chestori şi grefieri, nu îi numesc pe aceia, zic, care păzesc temniţele, ci [pe] administratorii lucrurilor private [Plutarh îi] raportează [la] imaginea stomacului şi intestinelor. Dacă acestea adună [bogăţie] cu mare lăcomie, şi păstrează cu încăpăţinare cele adunate, generează boli nenumărate şi incurabile, astfel încît, prin stricăciunea lor ruina întregului corp devine o ameninţare. Picioarelor care, într-adevăr, fără încetare se sprijină pe pămînt, le corespund ţăranii, căroră grija capului cu atît mai mult [le] este necesară, cu cît [ei] descoperă mai multe piedici în timp ce păşesc pe pămînt în ascultarea corpului şi acestora, care înalţă, menţin şi mişcă înainte povara întregului corp, se cuvine mai cu dreptate, sufragiul apărătorilor”<sup>73</sup>. Sănătatea comunităţii -*

---

<sup>73</sup> Iată integral fragmentul în limba latină: *“Est autem Respublica, sicut Plutarcho placet, corpus quoddam, quod divini muneris beneficio animatur, et summae aequitatis agitur nutu, et regitur quodam moderamine rationis. Ea vero quae cultum religionis in nobis instituunt, et informant, et Dei (ne secundum Plutarchum deorum dicam) caeremonias tradunt, vicem animae in corpore Reipublicae obtinent. Illos vero, qui religionis cultui praesunt, quasi animam corporis suspicere et venerari oportet. Quis enim sanctitatis ministros Dei ipsius vicarios esse ambigit? Porro sicut anima totius habet corporis principatum: ita et hi, quos ille religionis praefectos vocat, toti corpori praesunt...”*

*“Princeps vero capit in Republica obtinet locum, uni subjectus Deo, et his qui vices illius agunt in terris, quoniam et in humano corpore, ab anima vegetatur caput et regitur. Cordis locum senatus obtinet, a quo bonorum operum et malorum procedunt initia. Oculorum, aurium, et linguae officia, sibi vindicant iudices et praesides provinciarum. Officiales et milites manibus coaptantur. Qui semper assistunt principi, lateribus assimilantur. Quaestores et commentarienses, non illos dico qui carceribus praesunt, sed comites rerum privatarum, ad ventris et intestinorum refert imaginem. Quae si immensa aviditate congesserint et congesta tenacius reservaverint, innumerabiles et incurabiles generant morbos, ut vitio eorum totius corporis ruina immineat. Pedibus vero solo jugiter inhaerentibus, agricolae coaptantur, quibus capitum providentia tanto magis necessaria est, quo plura inveniunt offendicula, dum in obsequio corporis in terra gradiuntur, eisque justius tegumentorum debetur suffragium, qui totius corporis erigunt, sustinent, et promovent molem”* (Patrologia Latina, vol. 199 [col. 0540B - 0541A]. De asemenea, Keith Sidwell, *Reading Medieval Latin*, Cambridge University Press, 1995, p. 297-298, unde fragmentul este retranscris, cu uşoare modificări, în grafia latinei medievale: *“Est autem res publica, sicut Plutarco placet, corpus quoddam quod diuini muneris beneficio animatur et summae aequitatis agitur nutu et regitur quodam moderamine rationis. Ea uero quae cultum religionis in nobis instituunt et informant et Dei (ne secundum Plutarcum deorum dicam) cerimonias tradunt, uicem animae in corpore rei publicae obtinent. Illos uero qui religionis cultui praesunt, quasi animam corporis suspicere et uenerari oportet. Quis enim sanctitatis ministros Dei ipsius uicarios esse ambigit? Porro, sicut*

scrie autorul - va fi puternică și înfloritoare atunci și numai atunci când membrele superioare le vor proteja pe cele inferioare, iar cele inferioare vor răspunde cu credință și pe deplin în aceeași măsură cererilor drepte ale celor superioare. Încarnând "puterea publică" (*res publica*), principele depinde de puterea tuturor și pentru ca puterea sa proprie să nu slăbească, el trebuie să păstreze sănătatea tuturor membrilor. John din Salisbury mai adaugă faptul că întreaga comunitate este susținută de Legi, al căror braț îi poate urmări, la nevoie, deopotrivă pe dușmani și cetățeni.

Mai multe lucruri transpar din acest extraordinar de interesant text. Primul îl reprezintă, desigur, chiar mutația produsă la nivelul însuși al referentului corporal. Deși autorul este un cleric, iar protectorul său - căruia, de altfel, îi dedică și cartea - un înalt ierarh, nu Biserica, în ansamblu, este corpul despre care vorbește aici John din Salisbury, ci *statul monarhic*. Nu Hristos sau vicarul său joacă rolul capului, ci *principele temporal*. Membrii clerului - "prefecții pietății" - își păstrează, desigur, înțințietatea, scoasă și mai bine în evidență prin asemănarea lor cu sufletul, care guvernează întregul corp. Statul despre a cărui funcționare teoretizează episcopul de Chartres nu ajunsese încă, în a doua jumătate a secolului al XII-lea, a fi conceput ca autonom. Cu toate acestea, preeminența sa discursivă nu apare aici mai puțin limpede, ceea ce legitimează concluzia că *Polycraticus* poate fi fără greș considerat drept cea dintâi expunere sistematică a ideologiei laice a puterii și a organizării sociale, într-o formă care anticipează, dar fără a le prefigura, analizele din veacul al XIV-lea<sup>74</sup>. Dacă mai era

---

*anima totius habet corporis principatum, ita et hii, quos ille religionis praefecto uocat, toti corpori praesunt...".*

*"Princeps vero capitis in res publica optinet locum uni subiectus Deo et his qui uices illius agunt in terris, quoniam et in corpore humano ab anima uegetatur caput et regitur. Cordis locum senatus optinet, a quo bonorum operum et malorum procedunt initia. Oculorum, aurium et linguae officia sibi uendicant iudices et praesides provinciarum. Officiales et milites manibus coaptantur. Qui semper adsistunt principi, lateribus assimilantur. Quaestores et commentarienses (non illos dico qui carceribus praesunt, sed comites rerum priuatarum) ad uentris et intestinorum refert imaginem. Quae, si immensa auiditate congesserint et congesta tenacius reseruauerint, innumerabiles et incurabiles generant morbos, ut uitio eorum totius corporis ruina immineat. Pedibus uero solo iugiter inherentibus agricolae coaptantur, quibus capitis prouidentia tanto magis necessaria est, quo plura inueniunt offendicula, dum in obsequio corporis in terra gradiuntur, eisque iustius tegumentorum debetur suffragium, qui totius corporis erigunt, sustinent et promouent molem."* Același pasaj în limba latină se află și la Joseph Canning, *op. cit.*, p. 111-112 și n. 87; John Bowle, *op. cit.*, p. 186-187; Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 191-192. Cea mai bună ediție integrală a scrierii pe care o discutăm, îi aparține lui Clemens C. I. Webb: *Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*. Recognovit et prolegomenis, apparatu critico, commentario, indicibus intruxit Clemens C. I. Webb, A. M., Tom I - II, Oxonii, 1909. Unveränderter Nachdruck, Frankfurt am Main, 1965. Cele mai ilustrative pasaje în limba latină sînt de găsit și la Tilman Struve, *op. cit.*, p. 123-148, în note. De asemenea, v. *The Portable Medieval Reader*, edited, and with an introduction, by James Bruce Ross and Mary Martin McLaughlin, New York, The Viking Press, 1972, p. 47-49, 129-130, cu fragmente din versiunea engleză a textului, provenind din ediția demnă de încredere - și cea mai des citată - a lui John Dickinson (*The Statesman's Book of John of Salisbury*. Being the Fourth, Fifth, and Sixth Books, and Selections from the Seventh and Eighth books of the *Policraticus*. Translated into English with an Introduction by John Dickinson, A. M., Ph. D., Alfred A. Knopf, New York, 1927. Mulțumim d-urilor Diana Terchea și Camelia Sărbușcă, pentru verificarea traducerilor din limba latină, precum și d-nei Doina Doroftei pentru sugestii utile în aceeași privință).

<sup>74</sup> Constatarea este confirmată și de faptul că, deși subliniază primatul clerului în corpul politic, John din Salisbury nu întrebunțeză analogia pe care se întemeiază acest primat (clerul = sufletul) în

nevoie de vreo dovadă spre a ne convinge de faptul că expresiile desacralizate ale politicului și socialului, devenite curente mai târziu, au apărut și s-au dezvoltat nu în afara și în opoziție cu religiosul, ci ca urmare a unei reflecții sistematice asupra datelor lui, aceasta este, cu siguranță, printre cele mai revelatoare. Considerațiile lui John din Salisbury despre rolul principelui și atribuțiile sale și-au asociat în secolele următoare ipostaze pe care autorul lor era departe de a le bănuși.

A doua noutate pe care o acreditează textul învățatului cleric constă în descoperirea potrivit căreia funcționarea mecanismului social și politic depinde de un organ motor, el însuși complex, care este *curtea*<sup>75</sup>. Înțelegem mai exact, de aici, sensul întregii sale lucrări: ea nu este o simplă evocare, o descriere de circumstanță a unui model ideologic, oarecum de tipul celei adalbéroniene. După cum, de altfel, s-a și observat<sup>76</sup>, ea este, în realitate, o “oglină a curții” (*speculum curiae*) înțeleasă ca sistem multiplicat - “policratic” - al puterii, al cărei exercițiu eficient implică nu numai aptitudinile principelui - “capul” suveran -, ci și priceperea și devotamentul tuturor agenților săi “corporali”. Proasta funcționare a sistemului trebuie, desigur, pusă în primul rând pe seama organului tutelar. Dar, ea poate veni și de la membre, ceea ce-l obligă pe principe să vegheze atent la sănătatea lor. Deși, prin afinități și interese John din Salisbury pare a fi fost mai curînd un “gregorian” și, ca atare, un apărător convins - dar nu fanatic - al drepturilor suprematiste ale clerului (altfel, solidaritatea sa indefectibilă cu Becket nici nu ar putea fi explicată), prin tipul de reflecție pe care-l transmite prin *Polycraticus*, el inaugurează, cum am văzut și mai sus, un nou mod de interpretare a raporturilor de putere la nivelul temporalului, evaluate din unghiul unei însemnătăți sporite, care îl situează fără greș în avangarda gândirii politice a epocii.

Acest unghi inedit din care concepe John din Salisbury relațiile politice provine, negreșit, dintr-o nouă perspectivă asupra metaforei corporale însăși, iar contribuția autorului la dezvoltarea ei reprezintă, fără tăgadă, aspectul cel mai important al textului pe care îl subscie. Cantitativă, mai întîi, această contribuție constă într-o extrem de amănunțită repertoriere a corespondențelor dintre părțile corpului și componentele statului monarhic, fără vreo asemănare, prin amploare, cu ceea ce făcuseră, în aceeași privință, predecesorii săi. Din acest unghi, *Polycraticus* reprezintă un indiciu perfect al procesului de hipertrofie progresivă a structurilor și funcțiilor politice, caracteristic monarhiilor feudale din secolele XII - XIII, atît în Anglia, cît și pe continent. Dar, textul lui John din Salisbury nu evocă numai

---

sensul ei gregorian, clasic, cu scopul de a demonstra preeminența *absolută* a Bisericii asupra Statului. Nuanța pe care el i-o asociază, aceea referitoare la autoritatea supremă a lui Dumnezeu, care inspiră și pune în mișcare și sufletul (deci și pe membrii clerului), relativizează simțitor această supremație (v. în acest sens Tilman Struve, *op. cit.*, p. 125, 139-140; idem, *The importance of the organism in the political theory of John of Salisbury in The world of John of Salisbury...*, p. 314 *sqq.* O opinie ușor diferită este formulată de Michel Senellart, potrivit căruia, deși John din Salisbury este “*primul autor care, încă din secolul al XII-lea, a comparat Statul cu un organism viu*” ideile sale rămîn totuși strîns legate de teologie, în pofida încrederii manifestată de el în raționalitatea lumii. În acest sens, *Polycraticus* îi apare autorului francez mai curînd ca un “*text reacționar*”, rod al unui original efort “*de a adapta o gîndire hierocratică, concepută în funcție de iminența sfîrșitului lumii, la structurile unei temporalități tot mai deschise*”, decît ca o sfidare a modului tradițional de gîndire; cf. *Artele guvernării. De la concepul de “regimen” medieval la cel de guvernare*. Traducere din limba franceză de Sanda Oprescu, București, Ed. Meridiane, 1998, p. 130. Același punct de vedere, mai succint expus, și la Charles Petit-Dutaillis, *La monarchie féodale en France et en Angleterre, X<sup>e</sup> - XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 1933, p. 130-134).

<sup>75</sup> Cf. Georges Duby, *Cele trei ordine...*, p. 366 *sqq.*

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 367.

o viziune anatomică a celor două “corpuri”. El oglindește, în egală măsură - mai corect spus ar fi în primul rând - și o concepție fiziologică despre organism, preocupată de a scoate la iveală modul de funcționare a statului, prin analogie cu trupul uman. Potrivit unor cercetări relativ recente<sup>77</sup>, tocmai aici se cuvine căutat sensul major al lui *Polycraticus*. John din Salisbury nu se mulțumește doar să pună în paralel organele statului cu cele ale corpului. Mai mult decât suma părților sale componente, comunitatea politică îi apare canonicului din Chartres drept rezultanta interdependenței și a reciprocității *funcțiilor* dintre organe, fiecare jucând un rol vital pentru bunăstarea și armonia întregului corp. Principiul subordonării ierarhice a organelor rămîne, firește, unul constitutiv, nefiind anulat sau diminuat de recunoașterea egalei lor îndreptățiri funcționale. Spre deosebire, însă, de modelele clasice de la care se revendică autorul, la John din Salisbury acest principiu apare ca fiind secundar în raport cu scopul suprem al funcționării întregii “mașinării” organice, care este “binele colectiv” al tuturor părților componente. Tocmai prin aceasta, marchează *Polycraticus*, schimbarea radicală în reflecția teologico-politică medievală, pe care am constatat-o mai sus: pledoaria implicită a textului vizează nu atât precedența folosului comun față de interesele private (recunoscută și de autorii mai vechi), cât, mai ales, acreditarea imaginii unui stat conceput ca o entitate ale cărei țeluri sînt coextensive cu binele social cel mai înalt. Așa se și explică de ce autorul nu discută doar despre calitățile conducătorului (regelui) potrivit modelului tradițional, oferit de “oglinzile principilor”. Pe lângă virtuțile “capului”, ceea ce îl preocupă pe John din Salisbury sînt - precum am văzut - și calitățile morale și comportamentul social al “curtenilor”, considerate la fel de importante pentru o bună guvernare.

În fine, se mai cuvine să observăm că felul în care canonicul englez concepe organizarea ansamblului social și, îndeosebi, repartitia principalelor funcții în cadrul statului (între “principe”, adică regele și ipoteticul “senat”) confirmă importanța deținută de binomul “cap-inimă” în imaginarul politic medieval. În același timp, conotațiile evident peiorative atașate de autor stomacului și intestinelor (a căror constipație este considerată semnul unuia din păcatele capitale - avariția - și, implicit, indiciul lipsei de generozitate, care constituia o valoare fundamentală, deopotrivă socială și religioasă) subliniază, o dată mai mult, distanța considerabilă adoptată de medievalitate față de sistemul antic de interpretare, care rezervase organelor interne (în special ficatului), în concepția despre ierarhia internă a corpului, principala semnificație<sup>78</sup>. Demn de semnalat este însă și faptul că viziunea lui John din Salisbury despre structura societății nu era deloc diferită de modul în care vedea medicina antică alcătuirea trupului omenesc. Mai mult, chiar, există între ele o concordanță aproape perfectă, care merită a fi relevată. Potrivit lui Oribasus, Soranos și Galienus, de pildă, toate organele interne ale ființei umane se caracterizau printr-o solidaritate funcțională extrem de strînsă, comunicînd direct sau indirect între ele și constituind, laolaltă, un sistem circulator

---

<sup>77</sup> Cf. Cary J. Nederman, *The Physiological Significance of the Organic Metaphor in John of Salisbury's "Polycraticus"*, “History of Political Thought”, vol. VIII, N° 2, Summer 1987, p. 211-223. De asemenea, Tilman Struve, *op. cit.*, p. 129, unde evidențierea aceleiași particularități a textului (cartea lui Struve a fost publicată, reamintim, în 1978) contrazice pretenția la paternitate asumată în această privință de Nederman.

<sup>78</sup> Potrivit observației lui Jacques Le Goff, repudierea de către creștinism a tuturor formelor de divinație păgînă a anihilat complet prestigiul cu care fusese investit ficatul în practicile augurilor, conferindu-i în schimb un sens apăsător negativ de sălaș al voluptății și concupiscentei, situat, alături de stomac și intestine, în zona *inferioară* a corpului, global conotată într-o manieră tot atât de negativă (Jacques Le Goff, *Head or Heart? .....*, *loc. cit.*, p. 20).

deosebit de complex, care asigura menținerea *pneumei* (“suflul vital”) și, implicit, supraviețuirea. Dacă în corpul social regele avea înțietatea și, totodată, răspunderea cea mai înaltă, în corpul închipuit de medici creierul deținea aceeași poziție, funcția sa fiind de a transforma “suflul vital” interior, răspândit în trup prin acțiunea lichidelor organismului (sângele, sperma), într-un soi de “pneuma psihică”, considerată la fel de importantă pentru echilibrul biologic ca și aceea organică. Analogiile de acest fel, ale scrierii lui John din Salisbury cu viziuni mai vechi, de sorginte antică, sînt nenumărate, trădînd o dată în plus sursele din care s-a inspirat, probabil, autorul englez în redactarea operei sale ori, cel puțin, forța de sugestie a ambianței culturale din perioada în care a trăit.

După John din Salisbury, în secolul al XII-lea, metafora politică organicistă a fost reluată în epocă și în veacurile următoare de nenumărate ori, devenind, cu variantele de rigoare, un adevărat laitmotiv al literaturii medievale, fie că este vorba de “oglinzile” principilor (*specula*), de lucrările teologice subscrise de Toma d'Aquino sau - mai tîrziu - de tratatele de specialitate, ca cel - deja menționat - de chirurgie, redactat de Henri de Mondeville către 1306-1320. În *De institutio novitiorum*, de exemplu, elaborat de Hugues de Saint-Victor în același secol cu *Polycraticus*, dar înaintea acestuia (autorul a trăit între cca. 1096 și 1140/1141), tema pe care urma să o evoce autorul englez apare întocmai, cu singura -dar esențială- excepție a inversării termenilor fundamentali ai metaforei: dacă la John din Salisbury enumerarea părților corpului omenesc avea să sugereze funcția esențială îndeplinită de fiecare componentă socială și administrativă a regatului, canonicul francez, dimpotrivă, descrie membrele *reale* ale trupului, insistînd asupra “guvernării” (*regere*) pe care rațiunea, aidoma regelui, trebuie să le-o impună tuturor prin mijlocirea disciplinei. Întorcînd pe dos modelul organicist dar static al regatului evocat de contemporanul său englez, Hugues construiește astfel o imagine *dinamică* a corpului omenesc, definit prin gesturi ordonate de membrele sale. O variantă foarte asemănătoare, dar, de astă dată, a corpului *dereglat* poate fi înțilnită și la un alt autor din aceeași epocă, tot insular, numit Pseudo John din Salisbury, probabil din cauza similitudinii aparte a scrierii sale (intitulată *De membris conspirantibus*) cu *Polycraticus*, de care am vorbit<sup>79</sup>. Urmărind să înfățișeze efectele devastatoare asupra armoniei regatului pe care le-ar putea avea o eventuală discordie dintre supuși și putere sau dintre factorii guvernării și luînd drept exemplu corpul omenesc, anonimul autor imaginează o situație în care tirania stomacului, prin care acesta își “asumase” în cadrul organismului depline puteri, este pusă în cauză de limbă. Atacat în acest fel, stomacul ripostează spunînd că poziția sa mediană (*a medio*) în corpul omenesc îl face cel mai indicat pentru a stabili măsura (*tenere modum*) întregului trup, punîndu-l la adăpost de excese sau de privațiuni abuzive, care ar genera toate relele. Nu soluționarea conflictului interesează în cadrul de față. Merită, totuși, încă o dată, observată aici, pe lîngă semnificativa reabilitare a stomacului însoțind aceeași metaforă “corporală” (care era, precum se vede, extrem de uzitată), și similitudinea frapantă a povestirii menționate cu aceea mai veche, legată de numele lui Menenius Agrippa - semn că autorul la care ne referim nu era, nici el, străin de temele clasice de inspirație.

Secolul al XIV-lea marchează, la începutul său și mai ales în Franța, o multiplicare destul de însemnată, dar nu fără unele schimbări majore, a imaginilor organiciste ale regatului, simptom cert al evoluțiilor prin care trece în perioada respectivă regalitatea capețiană și, totodată, al procesului lent de edificare a statului centralizat. Un tratat anonim

---

<sup>79</sup> *Patrologia Latina* include scrierea printre cele ale autorului *Polycraticului* (vol. 199 [col. 1005 - 1008D]).



din 1302, bunăoară, intitulat *Rex pacificus*<sup>80</sup> (produs în contextul conflictului dintre Filip al IV-lea și Bonifaciu al VIII-lea, pentru a proba drepturile preeminente ale regelui în raport cu Papalitatea) reia pe larg tradiționala comparație a omului-microcosmos și imaginea corpului uman ca simbol al organismului social, dar - fapt semnificativ - în cadrul unei extrem de interesante - și novatoare - analize, în care tradiționalul raport dintre *cap* și *inimă* - organe considerate esențiale pentru buna funcționare a întregului sistem politic și social -, deși continuă să dețină un loc central, apare de astă dată inversat, în favoarea *ultimului* termen<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> Titlul complet este *Rex pacificus. Questio de potestate papae*.

<sup>81</sup> Însemnătatea simbolică deosebită a *inimii* pe tot parcursul Evului Mediu, dar mai ales cu începere din secolele XIII-XIV a fost, cu certitudine, o consecință a redescoperirii aristotelismului, doctrină în care acest organ apare investit cu funcția primordială de centru al simțurilor și sufletului (cf. Michael Camille, *op. cit., loc. cit.*, p. 70). Curios de constatat aici este faptul că principalul text al filosofului din Stagira care evocă preeminența inimii nu este *Politica*, ci mult mai puțin cunoscutul tratat despre animale, tradus în jurul anului 1220 în limba latină dintr-o versiune arabă de către Michael Scotus, la Toledo (*De animalibus translatio Scoti*, împărțită în 19 cărți, după cum urmează: *Historia animalium* în 10 cărți, *De partibus animalium* în 4 cărți și *De generatione animalium* în 5 cărți). Aristotel dezvoltă aici teoria potrivit căreia fiecare ființă posedă o sursă formativă a vieții, de la care pornesc atât dezvoltarea părților sale, cât și impulsul funcționării lor. Această cauză producătoare de viață este sufletul, dar care nu-și poate exercita înrîurirea asupra corpului decât prin intermediul unui organ, care este *inima*. Din acest motiv, ea apare prima în procesul generativ. Asimilată de gândirea arabă, interpretarea aristotelică a fost inclusă de Al-Farabi, medic și filosof mort în 950, în teoria sa despre statul ideal, expusă în două scrieri - "Statul exemplar" și "Conducerea statului" - care oglindesc întocmai modelul din care s-au inspirat. Premisa lui Al-Farabi este că trupul uman este identic celui politic, amîndouă fiind interdependente și organizate ierarhic în "trepte" diferite, după calitatea și funcția pe care o îndeplinesc, dar provenind dintr-un principiu generator unic. Organul central al corpului uman și, în același timp, sursa generativă a celorlalte, este inima, centru al percepțiilor senzoriale și sediul dispozițiilor sufletești. După ea, vin, în ordine, creierul, ficatul și splina care, împreună cu inima, reprezintă cele patru organe principale. După cum inima le guvernează, tot astfel și ele stăpînesc asupra celorlalte organe. Conformația statului monarhic este analogă corpului uman. Aidoma inimii în organism, peste el guvernează regele, sprijinit de celelalte componente, care îndeplinesc funcții subalterne, menținînd astfel coeziunea întregului. Precum inima, regele este, și el, factorul generator al organelor asupra cărora stăpînește, stabilindu-le succesiunea și asigurîndu-le unitatea. Indiferent de mărimea și importanța lor, toate membrele, chiar și cele mai neînsemnate, au o funcție necesară pentru Întregul din care fac parte. De aceea, întocmai ca un medic, monarhul trebuie să aibă grijă, fără deosebire, de toate părțile corpului, măsurile sale de guvernare răsfrîngîndu-se asupra tuturor. Dacă această regulă de bază nu este respectată, actul guvernării nu este eficient, iar "maladia" se poate generaliza în corp, amenințîndu-l cu disoluția. Deși Al-Farabi este cel dintîi care, după Aristotel, subliniază însemnătatea inimii ca organ central atât al corpului, cât și al statului, înrîurirea sa asupra gândirii medievale (ca, de altfel, a tuturor teoriilor arabe despre stat) a fost, din acest unghi, practic nulă Abia receptarea tratatului aristotelic despre animale va contribui la schimbarea percepției creștine despre ierarhia organelor în corp (cf. Tilman Struve, *op. cit.*, p. 152, n. 15; p. 263, 71-86). O mențiune, de asemenea, destul de timpurie, a rolului preeminent al inimii în organismul uman se găsește și în tratatul *De animalibus libri XXVI*, scris între 1258 și 1263 de Albert cel Mare (Albertus Magnus). Autorul consideră că inima are în organismul uman o importanță asemănătoare cu a Primului Motor imobil în cadrul Universului, fiind, în organismul animal, aidoma unui principe care, din mijlocul regatului, își transmite poruncile prin slujbașii săi (*Cor enim situatur in medio animalis sicut princeps in regno, et sicut princeps sua imperia mittit et mandat ad singulos partes regni per suos ministros, sic cor vitam et virtutem ad singula membra per sua organa mittit*) (*ibidem*, p. 311-312 și n. 93 pentru citat). Referindu-se și la geneza hermafrodiților - creaturi frecvent întîlnite în textele medievale de cea mai diversă factură -, eminentul teolog consideră, în spiritul

Spre deosebire de *Polycraticus*, care, după cum am văzut, identificase cele două organe cu monarhul, respectiv cu clerul, la autorul din 1302 *capul* societății creștine este întruchipat acum nu de rege, ci de Suveranul Pontif, influența sa pozitivă asupra întregului corp exercitându-se prin intermediul nervilor, închipuiți a figura, prin rețeaua lor, ierarhia ecleziastică. Rolul lor era de a uni membrele între ele și pe acestea cu capul, al cărui loc deținut de Papă ca garant al unității credinței, era imaginat asemenea lui Hristos însuși în universul spiritual creștin. *Inima*, dimpotrivă, considerată de anonimul autor drept fundament al corpului politic (*fundamentum corpus reipublicae*), îndeplinea funcția regelui, fiind locul de pornire al venelor care distribuiau părților corpului social, prin ordonanțe, legi și cutume legiuite - *consuetudines legitimaes*, toate substanțele hrănitore necesare vieții. Anticipând cu două decenii interpretarea acreditată de Marsiglio din Padova (Marsilius Patavinus), prin *Defensor Pacis*, tratatul sugera, astfel, nu numai că regele era superior Papei (din moment ce *el* era cel ce asigura circulația sîngelui în trup), dar și că, aidoma relației dintre cele două organe, jurisdicțiile lor erau separate, fiecare posedînd atribuții distincte și neinterferabile<sup>82</sup>.

*Rex pacificus* nu este în epocă singurul document de această factură. Doar cu cîțiva ani mai înainte, după unele opinii în jurul anului 1285<sup>83</sup>, Gilles din Roma (Aegidius Romanus, 1243/1247 - 1316), un binecunoscut jurist și apărător al intereselor regalității, stabilea o relație identică între inimă și persoana monarhului, în cadrul unui tratat intitulat *De regimine principum*, adresat ca text de educație politică viitorului rege Filip al IV-lea cel Frumos. Preluînd de acum banala analogie dintre organismul uman și corpul politic, Gilles considera că structura amîndorura este una de tip ierarhic, definită deopotrivă prin interdependența și sprijinul reciproc al membrilor și, pe de altă parte, prin subordonarea comună față de un organ central, inima - izvor al vieții și cauza generatoare a funcției fiecărui organ. Aidoma ei,

---

aceleiași logici, că sexul lor prevalent (cel care îi face să se comporte fie ca femei, fie ca bărbați) este determinat de inimă (*apud* Miri Rubin, *The person in the form: medieval challenges to bodily 'order'* în *Framing medieval bodies...*, p. 102). Rolul dacă nu primordial, în orice caz foarte important al inimii pare a avea, în aceeași epocă, și o confirmare iconografică, în piesele care înfățișează ritualul încoronării. Miniaturile așa-numitului *ordo* din Reims (1230/1250) (discutate într-un alt context și cu un alt scop de Yannick Carré) arată că unele gesturi fundamentale - de adeziune și autoritate - sînt înfățișate fie prin mîna aplicată pe piept (primul caz), fie prin mîna situată în dreptul pieptului (al doilea caz) (*cf.* Yannick Carré, *Le baiser sur la bouche au Moyen Âge. Rites, symboles, mentalités, à travers les textes et les images, XI<sup>e</sup> - XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1992, p. 282).

<sup>82</sup> Pentru analiza detaliată a textului, v. Jacques Le Goff, *Head or Heart? .....*, *loc. cit.*, p. 21-22; de asemenea, Tilman Struve, *op. cit.*, p. 257, n. 2. Concepția unui corp uman cu dublu circuit (al nervilor, emanînd de la cap și al venelor și arterelor izvorînd din inimă) oglindește fidel cunoștințele medievale despre fiziologie, așa cum fuseseră acestea moștenite de la Isidor din Sevilla și consolidate pe parcursul treptatei promovări simbolice și metaforice a inimii la rangul de organ vital. Pentru autorul *Etimologiilor*, numele capului (*caput*) se explică prin aceea că toate sentimentele și nervii (*sensus omnes et nervi*) își au tocmai aici originea (*initium capiunt*). Inima (*cor*), derivată din grecescul *kardian* sau din latinul *cura* (= "grijă", "preocupare") este identificată tot de el ca sălaș al bunăvoinței și cauză a cunoașterii (în consens și cu înțeleșurile din Noul Testament, potrivit cărora inima nu este doar locul forțelor vitale, ci și un simbol al vieții afective și al interiorității, de obicei într-un sens metaforic). Interpretarea isidoriană consideră că din inimă pornesc două artere: una pe partea stîngă, intens irigată și a doua pe dreapta, posedînd mai mult spirit (*spiritus*). De aceea, consideră învățatul sevillan noi luăm pulsul întotdeauna pe partea dreaptă (poziție care își află aici una din cele mai timpurii expresii ale superiorității în raport cu stînga) (Jacques Le Goff, *Head or Heart? .....*, *loc. cit.*, p. 22).

<sup>83</sup> *Cf.* Tilman Struve, *op. cit.*, p.185, 190-192.

regele ocupă poziția mediană în organismul politic, distribuind funcțiile și bunurile care se cuvin fiecărui membru. Fidel, însă, și comparației tradiționale, autorul asocia persoanei regale și capul, considerat drept principala sursă a impulsului “activist” al celorlalte organe. Întocmai ca el, regele (*caput regni*) îi apare lui Gilles ca partea cea mai importantă a corpului politic, care, dăruită fiind cu puterile rațiunii și înțelepciunii, guvernează, fie singur, fie ajutat de consilieri, comunitatea organică a tuturor cetățenilor, aidoma lui Dumnezeu, în calitate de *caput et princeps universi*.

Aceeași dublă analogie (“cap” - “inimă”), dar, de astă dată, în raport cu Hristos și Papa este vizibilă în tratatul *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, scris aproximativ în jurul aceleiași date (a doua jumătate sau finele secolului al XIII-lea) de Tolomeo da Lucca (1236 - 1326/1327), apărător al drepturilor pontificale și discipol al lui Toma d’Aquino (a cărui scriere, *De regimine principum ad regem Cypri*, a și continuat-o). Pornind de la tradiționala reprezentare a Bisericii ca un *corpus Christi* și urmărind să evidențieze principiul motrice al întregului, călugărul dominican începe prin a observa că, întocmai cum corpul natural constă dintr-un cap și membre, la fel și *corpus mysticum ecclesiae* este împărțit într-un număr de *officia*, care depind de o cauză comună, întruchipată de Hristos, capul corpului mistic al Bisericii și sursă a mișcării și percepțiilor senzoriale. Respectând întocmai principiul constitutiv al naturii și lumii celeste, această dispunere ierarhică se insera, după opinia juristului luccan, care urma aici faimoasa concepție despre Cosmos a lui Pseudo Dyonisie Areopagitul, în organizarea întregului Univers, ale cărui trepte erau imaginate a se desfășura de sus în jos, în funcție de gradul de “perfectiune” (adică de asemănare cu esența Divinității) al ființelor situate pe ele. Ca *vicarius Christi*, Papa are, prin urmare, deplina legitimitate pentru a revendica în cadrul Bisericii preeminența absolută. De aceea, întocmai cum toate procesele vitale din ființa umană sînt impulsionate de suflet cu sprijinul inimii (investită de autor, după modelul aristotelic, cu calitatea de izvor al mișcării), la fel și acțiunile în cadrul Bisericii, inclusiv actul conducerii ei, au drept origine persoana Papei, în calitate de reprezentant al lui Hristos. Suveranul Pontif era, așadar, investit de autor cu aceeași funcție de *principium motus* ca inima în organismul uman, în timp ce Hristos - capul Bisericii - era ipostaza veșnic vie a sufletului<sup>84</sup>.

Mai puțin amicale față de Biserică decît acesta și interpretînd istoria prin analogie cu embriologia, alte texte de epocă rezervă, de asemenea, *inimii* un rol superior, dar unul în exclusivitate, pe temeiul faptului că, după cum la făt cordul se formează înaintea altor organe, tot astfel și regalitatea ar fi apărut odinioară înaintea sacerdoțiului (ceea ce ne sugerează, prin contrast, că anonimul creator al lui *Rex pacificus*, despre care știm că provenea din mediul universitar parizian nu fusese totuși, în ciuda faptului că utilizase și el aceeași analogie, atît de ostil intereselor clerului, de vreme ce îi recunoscuse acestuia privilegiul unei sfere exclusive de competență<sup>85</sup>). Procedînd în același spirit, scrieri, precum mai sus amintitul tratat chirurgical al lui Henri de Mondeville, medic al lui Filip al IV-lea cel Frumos, fac să derive sufletul dinspre “tronul” central al inimii, atribuindu-i, totodată, privilegiul de a comanda toate mișcările corpului<sup>86</sup>.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 223-225.

<sup>85</sup> Această analogie este prezentă și în *Rex pacificus* (v. *supra*).

<sup>86</sup> Secolul al XIV-lea pare, astfel, a fi optat definitiv pentru asocierea inimii cu sufletul, după două veacuri de ezitări, cînd ultimul termen fusese corelat fie cu inima, fie cu sîngele, fie, bineînțeles, cu capul (v. în acest sens considerațiile din *Legenda de aur*, ediția citată, p. 249). În aceeași ordine de idei, este deosebit de interesant faptul că Henri de Mondeville face să reiasă rolul preeminent al inimii în cadrul organismului din modul în care explică el producerea accidentelor fiziologice: “...*Sincopa* -

Cum să ne explicăm această mutație referențială? Să fie ea expresia unei percepții mai nete, odată cu secolele XII-XIII, a multiplelor maladii ale capului și în primul rând a *neburniei*, supusă, cu începere de acum, nu numai unei constante devalorizări din unghiul tradiționalei ei calități de formă a comunicării cu transcendentul, ci, corelativ, și unei observații din ce în ce mai apăsătoare clinice, la aprofundarea căreia au contribuit, rând pe rând, mai mulți autori, de la Hildegarde din Bingen, la Vincent de Beauvais și Arnaud de Villeneuve?<sup>87</sup> Sau se cuvine a o interpreta doar ca pe un simplu progres al cunoașterii anatomice? În orice caz, revenind la textul menționat al lui Henri de Mondeville, este interesant și - deopotrivă - deosebit de semnificativ de observat în acest context că, în timp ce la John din Salisbury regalitatea - asemănată, după cum am văzut, *capului* - era, alături de suflet, componenta esențială a unei imagini a societății politice de tip *piramidal*, la medicul lui Filip al IV-lea, precum și în celelalte texte amintite, aceeași imagine apare, dimpotrivă, *concentrică* și *spațială*, ca și cum autorii ar fi dorit să sublinieze mai bine caracterul *închis* al regatului, protejat de orice intruziune<sup>88</sup>. Sugerînd glisarea lentă a centrului de greutate al simbolismului medieval de la un tip esențialmente mistic de ierarhie (exprimat prin cuplul "sus-jos"), la unul nou, orizontal și spațial, definit de preeminența *centrului vizibil* (de unde și semnificația neașteptată a cuvîntului "centralizare"), schimbarea este cît se poate de revelatoare și pentru apariția ideii de suveranitate monarhică, coincidentă - nu întâmplător - tocmai cu această perioadă<sup>89</sup>. Servindu-se și de etimologiile isidoriene (de exemplu prin derivarea *ad hoc* și absolut îndoielnică a cuvîntului grec *basileus* de la *basis* = "temelie"), partizanii regalității franceze vor concepe, în continuare, tot mai stăruitor statul monarhic ca fiind localizat în elementele fundamentale ale organismului, *inima* și *sîngele*, a căror fascinație (valabilă mai ales în cazul ultimului element) nu va înceta, de altfel, să crească în imaginarul politic al epocii<sup>90</sup>.

---

scrie chirurgul regal - *se produce în felul următor: teama pe care ei* [oamenii sănătoși - n. ns. Al.-F-P.] *o resimt face să sufere inima; celorlalte membre li se face milă de suferința ei și, pentru a o reconforta, îi trimit toate spiritele și toată căldura lor; ca și cum acolo* [în inimă - n. ns. Al.-F-P.] *s-ar întruni un capîtu general al spiritelor, astfel încît, acestea fiind reunite și reanimate, forța vitală a inimii este reconfortată [...]. În timp ce acest capîtu al spiritelor este adunat în inimă, membrele exterioare rămîn sărăcite de spirit și căldură, de sensibilitate și mișcare, ceea ce face ca pacientul să cadă în sincopă"* (apud Marie-Christine Pouchelle, *op. cit.*, p. 190).

<sup>87</sup> Pentru progresiva schimbare a atitudinii față de neburnie în această perioadă, v. Hervé Martin, *op. cit.*, p. 431 *sqq.*

<sup>88</sup> Pentru chirurgul lui Filip cel Frumos, inima ("*membrum principalissimum*"), care dă sînge, căldură și spirit tuturor celorlalte membre ale corpului, este așezată chiar în mijlocul pieptului, "*întocmai ca regele în mijlocul regatului său*" (*ibidem*, p. 198-199; Michael Camille, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 23). Este interesant de observat că același organ juca (joacă) în mitologia politică ebraică un rol asemănător, Israelul fiind sistematic asociat cu imaginea "inimii suferinde" și, pe de altă parte, considerat "inima omenirii" (*cf.* Josy Eisenberg, *Judaismul*, București, Ed. Humanitas, 1994, p. 86).

<sup>89</sup> Marie-Christine Pouchelle crede că această schimbare de accent trebuie interpretată ca semn al unei mutații valorice, care tindea, în epocă, să rezerve economicului un loc din ce în ce mai important în menținerea echilibrului statal. Din acest unghi, rolul inimii, de a concentra și distribui fluxurile sangvine, îi apărea lui Henri de Mondeville mai important decît funcția diriguitoare a capului (*op. cit.*, p. 199-200). Fără a nega această interpretare, noi credem că semnificația politic-spațială, la care ne-am referit, nu trebuie, nici ea, exclusă.

<sup>90</sup> Deosebit de sugestivă pentru înțelesul simbolic atașat inimii este și practica funerară a perioadei (în speță a secolului al XIV-lea), care consta din înhumarea separată a trupului și a inimii regilor. Froissart, în *Cronicile* căruia motivul inimii ocupă un loc central (menit fiind a simboliza sau a defini succint fiecare personalitate la care se referă autorul), relatează că Robert Bruce, regele Scoției a

Spre deosebire de continent, evoluția aceleiași imagini în Anglia a împrumutat, cu începere din cel de-al XIII-lea veac, o turnură sensibil diferită. Nu este vorba numai de conservarea identității dintre “cap” și “rege” în cadrul corpului mistic al regatului (recurentă, totuși, și dincolo de Canal în secolul următor<sup>91</sup>). Mai mult decât atât, odată cu perioada amintită, monarhul s-a văzut constrâns să împartă această poziție preeminentă cu consiliul și Parlamentul, ceea ce sugerează limpede consensualitatea dintre mutațiile imaginarului și realitatea politică. Ocazional, chiar, rolul “corpului” este atribuit ultimei instanțe, cum s-a întâmplat, bunăoară, în 1365, când o hotărîre judiciară formulată de Eduard al III-lea a trebuit să includă în protocolul său recunoașterea formală a acestui lucru. Cîteva decenii mai tîrziu, în 1401, la închiderea sesiunii parlamentare, Speakerul Camerei Comunelor găsea de cuviință să compare corpul politic al regatului cu Sfînta Treime, procedurile instituției pe care o reprezenta fiind, cu același prilej, asemănate de orator celebrării liturghiei<sup>92</sup>. Astfel de exemple devin în perioada următoare aproape curente, atestînd un raport de forțe în mod clar favorabil amintitei instituții.

Ipostaza adoptată de metafora corporală în Anglia ni se pare semnificativă mai mult decât prin calitatea ei de simplă ilustrare a unui model politic particular și nu numai pentru spațiul geografic amintit. Destinată, între altele, cum am văzut, să confirme toate ierarhiile în vigoare și să evidențieze rolul dominant al monarhului în Stat, metafora politică organicistă pare, la prima vedere, a fi fost inventată pentru a justifica un tip - să-l numim cu un cuvînt impropriu pentru această epocă - “autocrat” de guvernare, în cadrul căruia membrele subordonate nu le este rezervat nici un rol, nu doar din cauza poziției lor inferioare, ci și a unei totale dependențe față de “capul” suveran. Pe deasupra, imaginea, de atîtea ori reluată, a corpului dereglat, intim legată de ideea trebuinței fiecărui “organ” de a-și respecta riguros funcția pentru care a fost creat, îndreaptă, aparent, spre aceeași concluzie: suveranitatea monarhului este atît de întinsă, încît devine, practic, nelimitată. Or, tocmai interpretarea inversă este cea corectă! Întrucît se exercita de sus în jos și într-un spațiu organizat ca o structură organică, autoritatea monarhului nu putea fi neîngrădită - departe de așa ceva! -, ci, dimpotrivă, drastic limitată de principiul însuși al coerenței ansamblului politic și social. Cea

---

cerut înainte de a muri ca inima să-i fie dusă la Sfîntul Mormînt de la Ierusalim, ca expresie a visului său nerealizat de cruciadă (cf. Hervé Martin, *op. cit.*, p. 57-58). Se cuvine, totuși, să observăm că, în pofida asimilării din ce în ce mai curente a monarhiei cu *inima*, mai vechea similitudine dintre aceasta și *cap* nu și-a pierdut cu totul funcționalitatea. O reîntîlnim, bunăoară, în veacul următor, al XV-lea, în tratatele (care datează din 1419) ale juristului Jean de Terrevermeille, format la Universitatea din Montpellier și devenit, prin forța împrejurărilor atît de critice ale Războiului De O Sută de Ani, apărător al drepturilor Delfinului -viitorul Carol VII- împotriva burgunzilor. Potrivit teoriei sale, viața regatului francez - imaginat de autor ca un *corpus mysticum*, comparabil corpului mistic al lui Hristos și “corpului moral și politic” (*corpus morale et politicum*) al lui Aristotel - depinde în întregime de fidelitatea față de cap, adică de rege, care simbolizează însuși principiul unității. În consecință, răzvrătirea ducelui de Burgundia împotriva regelui său este cea mai gravă crimă posibilă, scoțîndu-l pe făptuitor în afara comunității social-politice și făcînd din el un tiran, un eretic, un Antihrist. Uciderea sa (tiranucidul) devine, astfel, o obligație morală supremă, întrucît numai ea putea îngădui restaurarea ordinii în regat (*ordo regni*) și - implicit - revenirea la vechea ordine naturală a lucrurilor, sub comandamentul neștirbit al regelui (*apud* Jacques Le Goff în *Histoire de France. L'État et les pouvoirs*, Paris, Fayard, 1996, p. 156; idem, *Head or Heart? ...*, *loc. cit.*, p. 23). Opera poetică a lui Eustache Deschamps, din același secol, evidențiază conservarea aceleiași identități (*apud* Jacques Krynen, *op. cit.*, p. 250-251).

<sup>91</sup> *V. supra.*

<sup>92</sup> Cf. Ernst H. Kantorowicz, *op. cit.*, p. 225 sqq.

mai importantă dintre constrângerile derivate de aici - enunțată în toate textele pe care le-am menționat - era, indiscutabil, aceea a reciprocității. Întocmai cum toate organele corpului politic erau concepute ca dependente de fluxurile vitale ale capului, și acesta era, la rîndu-i, strîns condiționat de buna funcționare a întregului, dator fiind a veghea la bunăstarea și apărarea fiecărui membru. Nu tirania decurgea, precum se vede, din modelul politic organicist. Acesta anticipa, de fapt - chiar dacă încă vag și nedefinit -, nici mai mult nici mai puțin decît o condiție de bază a democrației, ceea ce arată încă o dată cît de mult datorează filosofia politică modernă anumitor principii medievale de organizare socială. Jean Gerson, în Franța secolului al XV-lea, a ilustrat cu exactitate dominantă sinalagmatică a metaforei corporale atunci cînd a scris că *“toate membrele unui adevărat corp [trebuie] să se expună pentru salvarea capului [, dar și acesta] este dator supușilor săi cu credință, protecție și apărare. O bunătate pretinde o alta”*<sup>93</sup>. El exprima însă un punct de vedere general, înrădăcinat -faptul este evident- în tradiționalul sistem al relațiilor de dependență.

Frecvența ieșită din comun a metaforelor politice organiciste începînd cu cel de-al XII-lea veac (în care Tilman Struve a văzut expresia unei carențe conceptuale<sup>94</sup>, dar care se înrădăcinează, de fapt, precum am mai spus, în viziunea “holistă” a Evului Mediu despre Univers) nu se datorează numai poziției privilegiate ocupate de *corp* în cadrul structurilor mentale specifice medievalității. De fapt, însăși această poziție a fost în intervalul respectiv confirmată și consolidată de noile concepții despre trup și funcționarea lui care și-au făcut drum, acum, în conștiința epocii, fie ca urmare a recuperării directe și din ce în ce mai sistematice a valorilor culturii clasice, fie - mai obișnuit - a integrării în circuitul intelectual vest-european a scrierilor de specialitate arabe sau arabizante (și iudaice), mai prompte, precum se știe, în a valorifica pe larg moștenirea Antichității. Vechea idee a “corpului-mașină” (*machina corporea*), de exemplu, folosită mai înainte și de Galienus, devine în secolul al XII-lea o temă importantă a speculațiilor savante asupra microcosmosului și macrocosmosului. Din secolul al XIII-lea, cunoașterea lărgită a *Fizicii* lui Aristotel și a Tratatului său despre suflet<sup>95</sup>, precum și traducerea operelor lui Avicenna permit aprofundarea speculațiilor referitoare la activitatea corpului și la interacțiunea organelor sale, fapt care se observă în aproape toate scrierile și la autorii cei mai importanți ai epocii. Albertus Magnus, de pildă, studiind funcționarea corpului-motor, constată că inima comandă mușchilor care trag de membre sau își slăbesc tensiunea pentru a le mișca într-o direcție sau alta ori -în fine- exercită două forțe egale și de sens contrar asupra aceluiași membru pentru a-l ține imobil și

<sup>93</sup> Iată citatul integral: *“Ung roy n'est pas une personne singuliere, maiz est une puissance publique ordonee pour le salut de tout le commun...[...]. Selon ce que par l'enseignement de nature tous les membrez en ung vray corps se exposent pour le salut du chief, pareillement estre doit ou corps mistique dez vraiz subgetz a leur seigneur. Mais aussi d'aultre part le chief doit adrecier et gouverner les aultres membrez. Car aultrement ce seroit destruction; proprement, car chief sans corps ne peust durer. Ceste verite est contre l'erreur de ceulx qui ont voulu dire que ung seigneur n'est de riens tenuz ou obligez a ses subgetz, qui est contre doict divin et naturelle equite et la vraye foye de seignourie; comme les subiects doivent foy, subside et service a leur seigneur aussi le seigneur doibt foy, protection et defence a ses subiectz. L'une bonte l'autre requiert”* (apud Jacques Krynen, *op. cit.*, p. 251).

<sup>94</sup> Cf. *Die Entwicklung...*, p. 290. Pe de altă parte, autorul are perfectă dreptate să considere că ipostazele metaforei politice a corpului nu au fost doar simple construcții teoretice, ci trădează o vădită intenționalitate practică, prin scopul asumat de a stimula constituirea unei forme de organizare cît mai apropiată, dacă nu chiar aidoma modelului propus (*ibidem*, p. 317 sq).

<sup>95</sup> Scriere care, în treacăt fie spus, inaugurează o nouă interpretare a sufletului, într-un sens din ce în ce mai psihologic și natural (cf. Peter Dinzelbacher (Hrsg.), *op. cit.*, p. 174-176).

drept<sup>96</sup>. Pentru Henri de Mondeville, de care am mai vorbit, nu numai membrele constituie “instrumentele organice” (*organica instrumenta*) ale sufletului care le comandă mișcările, ci și componentele fizice ale acestora: carnea, nervii, mușchii, ligamentele și oasele. Ultimele fiind, după formă, asemănătoare pieselor unei mașini, iar ligamentele unor corzi și articulațiile unor pîrghii, mișcarea întregului corp - redusă, astfel, la o problemă de mecanică - devine, constată autorul, produsul tuturor forțelor care se adaugă sau se opun și, deopotrivă, al efectelor de pîrghie. Carnetele lui Villard de Honnecourt, de asemenea, sugerează, prin schițele lor, cît de importantă ajunsese în epocă ideea de energie a corpului în plină activitate și, prin extensie, analogia sa cu “mașinile” apărute tot atunci în construcții.

Elocvente pentru interesul arătat de savanții epocii problemei funcționării corpului omenesc, toate aceste dovezi - și altele, încă - oglindesc, însă, tot atît de mult, și un proces - foarte lent, e drept - de *reabilitare explicită* a trupului, care prefigurează îndeaproape modelul umanist al Renașterii și, prin el, modernitatea (în forma - o reamintim - disocierii sale de suflet). Tratatul, de atîtea ori amintit, al chirurgului regelui Filip al IV-lea, de pildă, denotă o preocupare cu totul ne semnificativă pentru suflet, ca, de altfel, și pentru problema mîntuirii. Nu sufletul (*anima*) îl preocupă pe autorul francez, ci valoarea socio-economică a corpului, căruia - fapt cît se poate de semnificativ - îi este atribuită și capacitatea de a genera spiritul. Mergînd chiar mai departe, Henri de Mondeville consideră că “*toate defectele sufletului rezultă din aspectul corpului*” (“*les défauts de l’âme résultent de la complexion du corps*”), vindecarea celui dintîi trebuind, prin urmare, să înceapă cu tămăduirea ultimului<sup>97</sup>. Curente mistice de la finele secolului al XIII-lea și de pe parcursul celui următor, tind, de asemenea, să rezerve corpului (și inimii!<sup>98</sup>) un loc din ce în ce mai important în comuniunea cu Dumnezeu, cum se observă, între altele, și din noua interpretare asociată extazului: dacă în trecut, în perioadele marcate de efortul Bisericii de a impune o credință riguros conformă cu o serie de standarde universale, manifestările indubitabile ale contactului cu transcendentul se vedeau exclusiv printr-o *gestică* particulară (rămasă, de altfel, proprie pietății tradiționale), revelatoare devin acum, dimpotrivă, *reacțiile* corpului însuși, investit, astfel, cu dreptul de a participa, în sensul cel mai deplin al cuvîntului, la actul sacru al comuniunii. Despre unii mistici cuprinși de extaz (Catherina din Sienna) se spunea, de pildă, că levitează; despre alții că au membrele ca paralizate. Alții, ca Robert din Salentino și Julienne din Norwich, se autoflagelau sau, aidoma lui Heinrich Suso, își supuneau trupul la cele mai inimaginabile chinuri pentru a imita mai bine patimile lui Hristos ori adoptau ipostaza unor adevărați “posedați”. Exemplele sînt, la drept vorbind, nenumărate, dar ceea ce le face asemănătoare este faptul că, indiferent de natura lor concretă, toate par a se recomanda mai mult sau mai puțin explicit de la modelul Sfîntului Francisc primind stigmatetele (care a fost pentru curente mistice un veritabil prototip) și, totodată, de la o nouă formă de pietate, de expresie preponderent feminină<sup>99</sup>, centrată nu pe latura spirituală a divinității lui Hristos, ca pînă

<sup>96</sup> Cf. Albertus Magnus, *De animalibus* (apud Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 235).

<sup>97</sup> Cf. Marie-Christine Pouchelle, *op. cit.*, p. 192 *sqq.*

<sup>98</sup> În literatura mistică din secolul al XIV-lea, de expresie feminină, caracterizată prin personificarea spațiului divin, precum și prin contactul corporal și verbal cu Mîntuitorul, inima reprezintă un simbol central, diversele ei ipostaze vizualizate (“inima-care-palpită”, “inima-trandafir” etc.) conotînd alegoric întreaga viziune (apud Peter Dinzelsbacher, *Vision Visionsliteratur im Mittelalter*, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1981, *passim* și, mai ales, p. 146 *sqq.*).

<sup>99</sup> Pentru întreaga demonstrație referitoare la importanța misticii feminine în spiritualitatea secolelor XIII-XV și la natura ei predominant corporală, v. Caroline Walker Bynum, *op. cit.*, *loc. cit.*, p.163-198. Potrivit autoarei, ceea ce explică această dimensiune a pietății feminine a epocii nu este

atunci, ci pe dimensiunea sa umană, corporală<sup>100</sup>. Un secol mai târziu (al XV-lea), corpul începe să joace un rol activ și în rugăciune, cum putem observa, bunăoară, dintr-o scriere din 1475, intitulată *Praeceptorium legis*, al cărei autor, Johannes Nieder, un dominican și, totodată, un faimos inchiuzitor din zona renană, ne oferă, în acest sens, cea dintâi justificare ideologică foarte clară<sup>101</sup>. Sîntem, însă, deja, în această epocă, în plină Renaștere, ceea ce, desigur, nu constituie neapărat o explicație pentru atitudinea călugărului, dar, cel puțin, un factor care ar fi putut-o încuraja. Noul statut cucerit de corpul omenesc în cadrul celui mai refractar la schimbare sector al vieții sociale a timpului este cît se poate de simptomatic: consecință a unor succesive reevaluări anterioare, el reprezintă, totodată, primul pas hotărît pe calea unei evoluții care va deveni ulterior din ce în ce mai pronunțată.

Oricît ar părea, însă, de ciudat, această tot mai evidentă reconsiderare a corpului în economia sfințeniei și interesul crescînd față de el ca obiect de cercetare nu s-au asociat, totuși, cum ar fi fost de așteptat, și cu fortificarea tradiționalului model organicist de structurare socială și a metaforei corespondente, care l-a ilustrat constant. S-ar spune, chiar, că dimpotrivă: cu cît respectivul interes a devenit mai pronunțat, cu atît interpretarea conținută de acest simbol a slăbit în intensitate; cu cît trupul s-a impus, *per se*, ca ipostază emblematică a ordinii naturale, cu atît dimensiunea sa metafizică a devenit, aparent, mai neinteresantă, căzînd treptat în desuetudine. Este ca și cum noua preocupare față de formele concrete ale lumii “ideale” și modul lor de îmbinare în cadrul universului material s-ar fi disociat treptat de duplicatele lor invizibile, expediindu-le definitiv în cea mai îndepărtată solitudine. Între multe altele, trei ar fi, după părerea noastră, principalele explicații ale acestui fapt.

Prima trebuie căutată, neîndoindu-ne, în popularitatea noilor forme de spiritualitate creștină din secolele XII-XIV, care, atît prin tipurile lor inedite de agregare comunitară, cît și prin valorile pe care le profesau se adresau, fără deosebire, *tuturor* membrilor societății, “scurtcircuitînd”, astfel, ierarhia socială și subminînd-o în însuși principiul ei întemeietor: tripartiția funcțională.

---

doar experiența educațională și culturală a femeilor, marcată de absența unei pregătiri teologice și, indiferent de nivelul social, mai apropiată de cultura populară, spontană și afectivă. În egală măsură, ea este și urmarea faptului că singura cale de acces la misterul transcendenței îngăduită elementului feminin de oficialii Bisericii în Evul Mediu era, în genere, tocmai *aceasta*, esențialmente irațională și neelaborată, care, în plus, prezenta și avantajul de a contrazice în mod convingător doctrinele dualiste eretice, aprig combătute, cu începere din cel de-al XII-lea veac, de instituția ecleziastică (ceea ce constituie încă o explicație a încurajării pietății feminine). Nu mai este nevoie să precizăm că treptata reabilitare culturală a “celui de-al doilea sex”, cu începere din aceeași perioadă, a fost posibilă și grație acestei inedite emancipări religioase..

<sup>100</sup> Aceeași valorizare a trupului o denotă și mutațiile produse în practica judiciară a vremii, din ce în ce mai înclinată să substituie vechiului procedeu al amenzilor reparatorii și al mărturiilor orale, prestate de jurători, prin penalități preponderent corporale (biciuiri, amputări, stigmatizări etc.), asociate prestigiului inedit al testimoniuului individual și noului obicei al extragerii dovezilor prin tortură (ultimele două - *dovada* și *tortura* - devenind, cu începere din secolele XIV-XV, adevărate efigii ale sistemului juridic european; cf. Peter Dinzelbacher (Hrsg.), *op. cit.*, p., 160-165. De asemenea, Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p., 316-320).

<sup>101</sup> Deoarece Dumnezeu a creat corpul - afirmă Nieder - deoarece Fiul s-a încarnat într-un trup, iar trupul este promis Mîntuirii în eternitate, el este, de aceea, demn de a servi în rugăciune. Pe de altă parte, călugărul dominican distinge între “rugăciunea corpului” și aceea a sufletului, fapt care poate fi considerat aproape fără ezitare revoluționar pentru acea vreme, din moment ce rugăciunea și gesturile ei (amănunțit descrise și comentate de diferiți ecleziologi) fuseseră pînă atunci interpretate ca avînd drept scop doar înălțarea sufletului (Jean-Claude Schmitt, *op. cit.*, p. 313).



În al doilea rînd - și aici atingem o problemă capitală -, amintitul interes față de trup și modul său de funcționare, precum și reabilitarea statutului său axiologic, oglindit de practicile religioase ale vremii, nu constituie -cum s-ar crede- expresii ale unei conjuncții recuperate cu sufletul, ci, dimpotrivă, simptomul cel mai clar al *separării* lor iremediabile. Nu tradiționala viziune organică, integrată, a Universului ni se dezvăluie, din nou, aici, cît percepția inedită a autonomiei lumii și a “autojustificării” componentelor sale materiale, incapabile de a se mai racorda, începînd de acum, la sacru, altcumva decît prin diminuarea propriei condiții sau autoanihilare. Chinuirea corpului ca modalitate predilectă de manifestare a pietății în cadrul noului tip de “economie a sfințeniei” nu trebuie, așadar, interpretată ca semn al unei regăsiri. Ea este, din contra, simptomul *pierderii* irecuperabile a proximității cu Divinul și al înstrăinării față de un Absolut, a cărui recîștigare nu mai apare, în cel mai bun caz, posibilă decît cu o singură condiție: mortificarea și distrugerea a tot ceea ce-l contrazice<sup>102</sup>.

Nimic nu conferă în plan teologic o expresie mai potrivită acestei noi viziuni decît nominalismul ockhamian care, prin fundamentele sale, deopotrivă implicite și explicite (și anume: inaccesibila depărtarea a lui Dumnezeu și neputința ființei umane de a se apropia de el decît pe cale pur intuitivă; misterul de nepătruns al planurilor sale și posibilitatea consecutivă a intelectului de a cunoaște cu adevărat nu universalul - de vreme ce acesta nu există decît în suflet - ci numai individualul - *singulare intellegitur*) a compromis și mai mult tradiționala credință într-o ordine generală inteligibilă, distrugînd, totodată, și vechiul principiu al unității dintre cunoaștere și etică, pe care se construise concepția despre structurarea în *ordines* a lumii și societății. Prin aceasta, teoria teologului franciscan nu numai că a acreditat posibilitatea unui tip radical nou de inteligibilitate, dedus nu din mai vechiul postulat al concordanței dintre *intellect* și *lucru* (sau dintre capacitatea de a ști a omului și configurația reală a lumii), ci din aptitudinea, infinit mai modestă, atribuită minții umane de a elabora seturi coerente de propoziții asupra unor fenomene, sortite să rămîină definitiv ascunse în esența lor. Subliniind, însă, caracterul relativ al cunoașterii, ea a distrus, în același timp, și convingerea fermă în unitatea și unicitatea ei, deschizînd, astfel, larg accesul la formularea unei pluralități de concepții concurente despre lume și societate, legitimate doar de coerența lor intrinsecă și de singularitatea actului cognitiv<sup>103</sup>. Aflăm aici, cum bine se observă, forma incipientă a viitoarei modalități *moderne* de practicare a științei, care va abolii definitiv dimensiunea metafizică a corpului, nu înainte, însă, de a fi reconvertit *sufletul* în *psihic*, refăcînd, astfel, dar pe un plan pur material, conjuncția lor de odinioară.

---

<sup>102</sup> Deosebit de semnificativă pentru distincția netă dintre *corpus* și *anima*, pe care se întemeiază întreaga pietate mistică este, între altele, și concepția despre suflet pusă în lumină de scrierile Magistrului Eckhart (cca. 1260-cca. 1328). Dacă trupul -expresie a materialului și vizibilului- este destinat să îmbătrînească și să dispară, sufletul, dimpotrivă, constituit după chipul lui Dumnezeu, rămîne, potrivit misticului renan, veșnic tînăr, putîndu-se regenera și purifica (cf. Shulamith Shahar, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 178 *sqq*). Pe de altă parte, latura preponderent corporală a misticii feminine, de care am vorbit (perfect onorabilă, de altfel), pare a contrazice adîncimea acestei dihotomii, pledînd, mai curînd, pentru continuitatea corelației dintre corp și suflet. Aceasta este, în orice caz, opinia - deja citată - a Carolinei Walker Bynum (v. *supra*, n. 16 și 99).

<sup>103</sup> Cf. Otto Gerhard Oexle, *op. cit.*, *loc. cit.*, p. 109-117. De asemenea, Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice pînă la sfîrșitul secolului al XIV-lea*. Traducere de Ileana Stănescu, București, Ed. Humanitas, 1995, p. 589-605.

## Bibliografie selectivă

### IZVOARE

- ARISTOTEL, *Politica*, București, Ed. Antet, 1996.
- ARISTOTLE, *Parts of the animals*. With an English translation by A. L. PECK, Harvard University Press, 1937, 1993<sup>6</sup>.
- CHRISTINE DE PIZAN, *Le livre du corps de policie*. Édition critique par Robert H. LUCAS, Genève, Droz, 1967.
- DANTE, *Monarchie* in idem, *Œuvres complètes*. Traduction et commentaires par André Pézard, Paris, Gallimard, 1965.
- JOHN OF PARIS, *On Royal and Papal Power*. A Translation, with Introduction, of the *De Potestate Regia et Papali* of John of Paris by Arthur P. Monahan, Columbia University Press, 1974.
- \*\*\* *Le Songe du Vergier*. Édité d'après le manuscrit royal 19 C IV de la British Library par Marion SCHNERB-LIEVRE, Tomes I-II, Paris, Éditions du CNRS, 1982.
- *Li livres du gouvernement des rois*. A XIII<sup>th</sup> Century French Version of EGIDIO COLONNA's *De regimine principum*. Now first published from the Kerr Ms., together with introduction and notes and full page facsimile by Samuel Paul MOLENAER, AMS Press, Inc., New York, 1966.
- \*\*\* *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor. 1. De institutione novitiorum. De virtute orandi. De lauda caritatis. De arrha animae*. Texte latin par H. B. FEISS et P. SICARD. Traduction française par D. POIREL, H. ROCHAIS et P. SICARD. Introductions, notes et appendices par D. POIREL, Brepols, 1997.
- MARSILE DE PADOUE, *Le Défenseur de la paix*. Traduction, Introduction et Commentaire par Jeannine QUILLET, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1968.
- *On Ecclesiastical Power* by GILLES OF ROME / *De Ecclesiastica Potestate* by AEGIDIUS ROMANUS. Translated with an introduction by Arthur P. MONAHAN, The Edwin Mellen Press, Lewiston, Queenston, Lampeter, 1990.
- *On the Government of Rulers / De Regimine Principum Ptolemy of Lucca with portions attributed to Thomas Aquinas*. Translated by James M. Blythe, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1997.
- PLATON, *Timaios* in idem, *Opere complete*, IV. Ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, București, Humanitas, 2004, p. 274-374.
- PLATON, Alexandru-Florin, RĂDVAN, Laurențiu, *de la Cetatea lui Dumnezeu la Edictul din Nantes. Izvoare de istorie medievală*, Iași, Ed. Polirom, 2005.
- \*\*\* *Quaestio de Potestate Papae (Rex Pacificus) / An Enquiry Into the Power of the Pope*. A Critical Edition and Translation by R. W. DYSON, The Edwin Mellen Press, Lewiston, Queenston, Lampeter, s. a.

- *Scrierile Părinților Apostolici*. Traducere, note și indici de Preot Dr. Dumitru Fecioru, București, 1995.
- *The Statesman's Book of John of Salisbury*. Translated by John DICKINSON. New York, Alfred A. Knopf, 1927.

## LITERATURĂ SECUNDARĂ

### a) Sociologia și antropologia corpului

- LE BRETON, David, *Antropologia corpului și modernitatea*. Traducere de Doina Lică, Timișoara, Editura Amarcord, 2002.
- COAKLEY, Sarah (editor), *Religia și trupul*. Traducere de Dan Șerban Sava, București, Editura Univers, 2003.
- CHABEL, Malek, *Le corps en Islam*, Paris, P. U. F., 1984.
- DOUGLAS, Mary, *Natural symbols. Explorations in cosmology*, London, Barrie & Rockliff, 1970.
- LORENZ, Maren, *Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte*, Ed. Diskord, Tübingen, 2000.
- SHILLING, Chris, *The Body and the Social Theory*, Sage Publications, London, Newbury Park, New Dehli, 1993.

### b) Studii aplicate

- PLATON, Alexandru-Florin, *Metafora „corpului politic” în cultura medievală a Occidentului latin (secolele XIII-XIV) în „Caiete de antropologie istorică”, Anul II, nr. 2 (4), iulie-decembrie 2003, p. 9-29.*
- Idem, *La métaphore du „corps politique” dans la culture de l'Occident latin (XIIIe-XIVe siècles) în Confesiune și cultură în Evul Mediu. In honorem Ion Toderășcu*. Studii reunite de Bogdan-Petru Maleon și Alexandru-Florin Platon, Iași, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2004, p. 267-295.
- \*\*\* *Anima e corpo nella cultura medievale*. Atti del V Convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Venezia, 25-28 settembre 1995, a cura di CARLA CASAGRANDE e SILVANA VECCHIO, Simel, Edizione del Galuzzo, 1999.
- BERTELLI, Sergio, *The King's Body. Sacred Rituals of Power in Medieval and Early Modern Europe*. Translated by R. Burr Litchfield,, Pennsylvania University Press, 2001.
- BRUNNER, Otto, CONZE, Werner, KOSELLECK, Reinhart (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historischen Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 4, Klett-Cotta, 1978 (art. „Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper”).
- DE BAECQUE, Antoine, *The Body Politic. Corporeal Metaphor in Revolutionary France, 1770-1800*. Translated by Charlotte Mandel, Stanford University Press, 1997.
- DOHRN-VAN ROSSUM, Gerhard, *Politischer Körper, Organismus, Organisation. Zur Geschichte natürlicher Metaphorik und Begrifflichkeit in der politischen Sprache*, Bielefeld, 1977.

- FEHER, Michel, NADAFF Ramona, (editors), *Fragments for A History of the Human Body*, Part I-III, New York, Urzone, 1989.
- GULDIN Rainer, *Körpermetaphern. Zum Verhältnis von Politik und Medizin*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1999.
- HALE, David George, *The Body Politic. A Political Metaphor in Renaissance English Literature*, The Hague-Paris, Mouton, 1971.
- HARRIS, Jonathan Gil, *Foreign Bodies and the Body Politic. Discourses of Social Pathology in Early Modern England*, Cambridge University Press, 1998.
- KURDZIALEK, Marian, *Der Mensch als Abbild der Kosmos in Der Begriff der Representatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*. Herausgegeben von Albert Zimmermann, Waler de Gruyter, Berli, New York, 1971, p. 35-75.
- LAQUEUR, Thomas, *Corpul și sexul de la greci la Freud*. Traducere din engleză de Narcis Zărnescu, București, Ed. Humanitas, 1998.
- \*\*\* *Le corps dans la société espagnole des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*. Études réunies et présentées par Augustin Redondo, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1990.
- \*\*\* *Le corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Du corps métaphorique aux métaphores corporelles*. Études réunies et présentées par Augustin Redondo, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1992.
- *Le corps et ses énigmes au Moyen Âge*. Sous la direction de Bernard Ribémont. Actes du colloque Orléans, 15- 16 mai 1992, Caen 1993.
- *Le Corps*. Introduction, choix de textes, commentaires, vade-mecum et bibliographie par Éva Lévine et Patricia Touboul, Paris, Flammarion, 2002.
- \*\*\* *Le „cuer” au Moyen Âge (Réalité et Senefience)*, „Senefience”, N<sup>o</sup> 30 /1991.
- LE GOFF, Jacques, TRUONG, Nicolas, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Éditions Liana Levi, 2003.
- \*\*\* *Maladies, médecine et sociétés. Approches historiques pour le présent*. Actes du VI<sup>e</sup> Colloque d'Histoire au Présent, Tome I, Éditions de L' Harmattan et Histoire au Présent, 1993, p. 177-184.
- MELZER, Sara E., NORBERG, Kathryn (editors), *From the Royal to the Republican Body. Incorporating the Political in Seventeenth-and Eighteenth Century France*, University of California Press, 1998.
- \*\*\* „Micrologus. Natura, Scienze e Società Medievali / Nature, Science and Medieval Societies”, XI, 2003 (nr. tematic: „Il cuore / The Heart).
- OTRAM, Dorinda, *The Body and the French Revolution. Sex, Class, and Political Culture*, Yale University Press, 1989.
- PARAVICINI BAGLIANI, Agostino, *Der Leib des Papstes. Eine Theologie der Hinfälligkeit*. Aus dem Italienischem übersetzt von Ansgar Wildermann, München, Verlag C. H. Beck, 1997.
- PEIL, Dietmar, *Untersuchungen zur Staats-und Herrschaftsmetaphorik in literarischen Zeugnissen von der Antike bis zur Gegenwart*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1983.
- QUILLET, Jeannine, *Cheile puterii în Evul Mediu*, București, Editura Corint, 2003.
- RIGOTTI, Francesca, *Metafore della politica*. Bologna, Il Mulino, 1989.

- SCHLANGER, Judith, *Les métaphores de l'organisme*, Paris, L'Harmattan, 1971.
- SCHOLZ, Susanne, *Body Narratives. Writing the Nation and Fashioning the Subject in Early Modern England*, MacMillan Press, 2000.
- STAHL, Paul-Henri, *Histoire de la décapitation*, Paris, P. U. F., 1986.
- STRUVE, Tilman, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1978.