

**NEBUNIA ÎN LITERATURA ROMÂNĂ DIDACTICĂ
DIN SECOLELE AL XVI-LEA – AL XVII-LEA:
DE LA CONTEMPTUS MUNDI LA UMANISMUL OPTIMIST**

Gabriel-Andrei STAN

La folie est une idée qui a une occurrence historique. Elle témoigne de différentes reconfigurations selon la vision du monde dominante dans une époque historique. Elle fait sentir sa présence dans la littérature parénétiq ue dès les XVI^e et XVII^e siècles. Sous l'autorité de la pensée religieuse, la folie a une pluralité de significations, largement négatives: elle est à la fois péché et punition divine. Sous l'influence de la vision optimiste de l'humanisme, l'idée de la folie élargit son champ de référence et va devenir un problème de la morale du savoir. La folie reste dans la culture roumaine jusqu'à la seconde moitié du XIX^e siècle sous l'autorité de l'Eglise. La lenteur du processus de sécularisation dans la culture roumaine est l'une des principales causes du retard dans le transfert de gestion de la folie de l'Eglise vers l'Etat. La sécularisation tardive de la folie a retardé l'apparition du discours scientifique psychiatrique.

Mots-clés : folie, péché, punition divine, savoir, sécularisation

Încercarea de a defini nebunia se lovește adesea de obstacole care vizează, în general, o pluralitate de semnificații camuflete sub această etichetă cât se poate de generală. Privită din punct de vedere cultural, nebunia este un „umbrelă” care adăpostește laolaltă un repertoriu întreg de concepții cu privire la diferite aspecte ale comportamentului uman deviant. Având în vedere ambiguitatea acestei noțiuni, considerăm fructuoasă abordarea care privește nebunia drept o *idee*. Istoria ideilor a susținut deja teza dialogului dintre diverse manifestări ale unei idei în diferite perioade istorice, aducând lumină asupra modului în care schimbările se produc. Așadar, vom adopta și noi această abordare istorico-critică pe care o vom aplica noțiunii de *nebunie*. Mai exact, vom pleca de la premisa că nebunia are, ca orice idee, o ocurență istorică și este supusă, implicit, unui proces de reconfigurare care variază de la o epocă la alta în conformitate cu discursul filosofic și cu viziunea despre lume dominantă într-o anumită perioadă. Prin integrarea ei într-un sistem de gândire devine astfel posibilă identificarea semnificațiilor ascunse dincolo de paravanul unei etichete mult prea vaste. Privind nebunia drept *anormalitate*, îi putem restabili o semnificație integrând-o în raportul antitetice pe care aceasta îl dezvoltă cu *discursul normativ* al unei anumite epoci. Obiectul prezentului studiu îl reprezintă nebunia în literatura română didactică veche din secolele al XVI-lea – al XVII-lea. Structural, lucrarea cuprinde două părți: prima parte este dedicată noțiunii de *nebunie* în două opere populare cu caracter didactic care au circulat în cultura română încă de la sfârșitul secolului al XVI-lea, *Fiziologul* și *Floarea darurilor*; a doua parte analizează semnificațiile *nebuniei* în literatura didactică cultă, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie* și *Divanul sau*

Gâlceava înțeleptului cu lumea sau Giudețul trupului cu sufletul de Dimitrie Cantemir.

Fiziologul este „o curioasă carte de științe naturale, în care animale, păsări, reptile și pești sunt descrise cu obiceiurile lor, după tradiții populare, pentru a fi apoi interpretate ca simboluri ale unor idei morale și religioase”¹. Din punct de vedere structural, cartea urmărește o împărțire simetrică, fiecare capitol fiind compus din două părți: o parte ce descrie viețuitoarele și comportamentele lor reale sau fabuloase și o parte ce interpretează simbolic comportamentele acestora în conformitate cu morala creștină. În ceea ce privește originile operei, cercetătorii sunt de părere că ea a fost scrisă la Alexandria, în Egipt, între secolele al II-lea și al III-lea d.Hr². Apărut într-un spațiu de confluență a culturilor greacă, iudaică, orientală și creștină, *Fiziologul* a pătruns repede în Bizanț, iar de aici va ajunge în secolele al IV-lea – al V-lea în Occident, sub denumirea *Bestiarii*³. Tot din Bizanț opera pătrunde și în spațiul slav sud-dunărean, tradus cu certitudine în limbile bulgară și sârbă. În cultura română *Fiziologul* își face apariția prin traduceri din limbile slave de sud și din neogreacă, existând la Biblioteca Academiei Române 12 manuscrise ale traducerilor din slavă. Mai există, de asemenea, alte 3 variante românești ale *Fiziologului* din neogreacă, alcătuit de Damaschin Studitul. Dintre acestea numai două exemplare s-au păstrat la Biblioteca Academiei Române. Cea mai veche variantă românească o reprezintă ms. rom. BAR 1436, o traducere din slavă. După părerea lui Nicolae Cartoian, manuscrisul a fost copiat în anul 1693 de către Costea Dascălul la Biserica Sf. Nicolae din Șcheii Brașovului. Această variantă este redată și în ediția citată de noi.

Nebunia apare destul de timid în *Fiziologul*, fiind asemuită comportamentului zimbrului. Grație dimensiunilor reduse ale capitolului, îl vom reda aici în întregime:

Cuvânt de zimbru. Zimbrul <lăcuiește>în pustie și nu bea // apă 60 de zile și merge să bea apă și-i caută și plânge mult, că știe că deaca va bea apă să va îmbăta ca și de vin. Și, deaca bea apă, el să îmbată și iase la pădure și să ucide de toț copacii până întră în frundză și să învăluiaște cu frundză și adoarme greu; și-l află vânătorii și-l ucig, bat. Așe și tu, ome, beai și mănânci și te veselești până ce te îmbeți cu beția și cu nebunii și te află moartea învăluit întru acelea și te vor ucide dracii, vânătorii.

¹ Nicolae Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, București, vol. I, 1929, p. 188.

² Luisa Valmarin apud V. Guruianu, *Studiu filologic în Cele mai vechi cărți populare în literatura română*, vol. II: *Fiziologul. Archirie și Anadan*, Minerva, București, 1997, p. 13.

³ Nicolae Cartoian, *Istoria literaturii române vechi*, prefață de Dan Zamfirescu, postfață și bibliografie finale de Dan Simonescu, Minerva, București, 1980, p. 124.

Alegoria este cât se poate de explicită. Zimbrul simbolizează omul care cedează poftelor trupului și se amăgește în desfătări, aflându-și în cele din urmă sfârșitul. Judecata de la final corespunde moralei creștine, unde nebunia devine un *păcat*, ea fiind sinonimă cu *poftetele carnale*. Pentru a înțelege mai bine modul în care nebunia capătă stigmatul păcatului, va trebui să ne oprim asupra concepției dominante despre om și locul acestuia în lume în Evul Mediu creștin.

În Evul Mediu creștin, fie el apusean sau răsăritean, concepția filosofică despre om este una profund religioasă. Omul, creație a lui Dumnezeu, și-a schimbat statutul ontologic după săvârșirea păcatului original, alungarea din Rai fiind o consecință directă a neascultării poruncii divine. Așadar, lui îi devine proprie lumea terestră în care trebuie să-și răscumpere păcatele pentru a putea fi acceptat din nou în împărăția cerului. Principala problemă în gândirea religioasă despre om o reprezintă interpretarea ambivalentă a *lumii* din Biblie. O primă concepție despre lume se formează prin încărcarea termenului cu o conotație profund negativă. Conturată pe fundalul unui dualism existențial, lumea este introdusă într-o relație de opoziție cu un plan ontologic superior, reprezentat prin împărăția lui Dumnezeu. Așadar, pământul devine împărăția lui Satan, locul unde domnește Răul și din care omul trebuie să se elibereze pentru a ajunge înapoi la Dumnezeu. O influență deosebită în formarea acestei viziuni a exercitat-o preluarea în spirit creștin a platonismului în scolastica Evului Mediu¹. O a doua interpretare a lumii terestre nu se mai produce printr-o opoziție directă cu lumea din ceruri, pământul fiind locul în care omul este trimis pentru a-și răscumpăra păcatele. Așadar, „lumea nu face obiectul condamnării, ci al răscumpărării”². Prevalarea primei accepțiuni a termenului a condus în perioada Evului Mediu la o filosofie a disprețului față de lume (*contemptus mundi*), promovată cu tărie în morala creștină secole de-a rândul.

Modelul ascetic al comportamentului uman devine *normă* pentru orice creștin, el fiind promovat mai întâi în scrierile teologice ale Sfinților Părinți din Orient, răspândindu-se rapid în perioada Evului Mediu în Bizanț și în Europa occidentală. Pornind de la motivul deșertăciunii lumii din Eccleziast, teologii creștini realizează o adevărată ofensivă împotriva *lumii*, disprețuind-o pentru caracterul ei efemer, sufletul fiind închis într-o „temniță a cărnii”, sursă neconținută de păcate ce-l duc pe om la pierzanie. Așadar, așa cum afirmă istoricul francez Jean Delumeau, „mentalitatea obsidională a fost însoțită de o culpabilizare masivă, de o promovare fără precedent a interiorizării și a conștiinței morale”³. Deosebit de

¹ Cf. Jean Delumeau, *Păcatul și frica. Culpabilizarea în Occident (Secolele XIII-XVIII)*, trad. de Ingrid Ilinca și Cora Chiriac, vol. I, Polirom, Iași, 1997, p. 13.

² *Ibidem*, p. 16.

³ *Ibidem*, p. 7.

importante sunt consecințele pe care le-a avut în mentalitatea creștină, în special în cea ortodoxă, culpabilizarea instituită de o „filosofie” a *păcatului*: pe de o parte asistăm la favorizarea introspecției ca reacție a omului în fața păcatelor pe care lumea le aduce cu sine, dar și ca modalitate de protecție și păstrare a purității, iar pe de altă parte, în mod paradoxal, printr-o sensibilitate exacerbată a conștiinței morale, se produce o liberalizare a omului, mai importantă decât latura socială a existenței sale fiind propria individualitate, propriul examen interior și acțiunile întreprinse de fiecare în vederea salvării. În acest sens, fără a face o analiză substanțială, credem că doctrina isihastă este un exemplu grăitor pentru creștinismul răsăritean.

Floarea darurilor sau *Fiore di virtù*, în original, este un tratat de morală, compus la începutul secolului al XIV-lea la Bologna de către un anume frate Tommaso. Identitatea autorului este neclară, fiind subiect de dispută pentru cercetători. În literatura română opera a avut o tradiție deosebit de bogată: ea numără 36 de manuscrise românești și cinci ediții. Studiile afirmă că cea mai veche traducere românească o reprezintă manuscrisul 4620 din BAR, având un text bilingv slavo-român, „scris după toate probabilitățile la mănăstirea Putna în intervalul 1592 – 1604”¹. Ulterioare acestuia sunt versiunile românești întâlnite în *Codex Neagoeanus* din anul 1620 și în manuscrisul 1436 din BAR executat de Costea Dacălul în anul 1693 la Șcheii Brașovului². Legătura dintre ediția *Florii darurilor* din anul 1693 și *Fiziolog* este evidentă, copistul considerând că ele formează o singură operă, fapt pentru care în manuscris *Fiziologul* este o continuare a *Florii darurilor*.

Compozițional, opera are o structură simetrică: este alcătuită din 35 de capitole care desemnează perechi de virtuți și vicii, ultimul capitol fiind destinat virtuții moderației, care nu are un viciu corespondent. Fiecare capitol are, la rândul său, o organizare simetrică la fel de riguroasă: definiția virtuții/viciului, alegoria respectivei virtuți/viciu printr-un animal sau pasăre preluate din *Bestiarii/Fiziolog*, maxime și cugetări, iar la final o mică istorioară ce servește în calitate de exemplu edificator. Apărută în perioada Renașterii, *Floarea darurilor* este o operă alegorică religioasă cu un caracter profund moralizator. Spre deosebire de *Fiziolog*, opera este impregnată de spiritul umanismului renascentist: în acest sens stau măturie atât rigurozitatea geometrică a formei, numeroasele sentințe din clasicii Antichității grece și latine, preluate în spirit creștin, dar și o concepție mult mai

¹ Alexandra Moraru, *Studiu filologic la Floarea darurilor în Cele mai vechi cărți populare în literatura română*, vol. I, Ed. Minerva, București, 1996, p. 17.

² Pandele Olteanu, *Opera Fiore di virtù în lumina studiilor din trecut și până în prezent* în Pandele Olteanu, *Floarea darurilor sau Fiore di virtù*, studiu, ediție critică pe versiuni după manuscrise, traducere și glosar în context comparat, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1992, p. 25.

liberală despre om, eliberat de greutatea covârșitoare a păcatului din perioada Evului Mediu.

Nebunia este definită în carte prin însăși apartenența ei la seria viciilor omenești, ceea ce demonstrează o continuitate a accepțiunii medievale a termenului înțeles drept *păcat*. Însă, autorul realizează în *Floarea darurilor* o clasificare mult mai complexă a noțiunii generale de nebunie, identificând mai multe manifestări ale aceluiași fenomen, citându-l direct pe Platon:

Nebuniia ce easte, cum spune Platon: Easte în multe chipure nebuniia. Și easte nebuniia de o are omul pururi și easte nebuniia de prinde omul la luni nooa. Și această nebu//niia a luni<i> easte ca și nebuniia ce e de fire. Și easte nebuniia ce are omul minte puțină, ce vine de la inema ceaea reaoa. Și alta e cumu e celora ce lă lipseaste minte de tot. Și easte nebuniia de merge în multe chipure. Și aceasta nebuniia vine în patru lucrure oarecum: Întâiu, easte că nu caută nice u<n> lucru/ să socoteaste cu mintea. A doua, easte cându nu socoteaste omul ceaea de apoi, ce-i va veni. A treia, easte când e omul pripealnic // și face lucrul și nu adastă să socotească cumu-l va face. A patra, easte când nu va să facă bine priatnicului lui de ce el ceare: și s-ară înceape să facă bine, el nu săvârșaste până apoi. Și easte nebuniia de un lucru bună, de ce înceape și nu sfârșaste¹.

Observăm că autorul *Florii darurilor* împarte nebunia în mai multe categorii: în funcție de perioada în care ea se manifestă, există o nebunie „permanentă” și o nebunie intermitentă, precum cea pe care o au lunaticii. Mai există tipul de nebunie „ce vine de la inema ceaea reaoa”. Cu alte cuvinte, autorul face referire la *melancolie*, care apare atunci când sentimentele negative pornite din „inimă” guvernează ființa umană, preluând controlul asupra „minții”. Mai departe distingem nebunia care provine din lipsa înțelepciunii (în text, a „minții”). Și aceasta este compusă din patru ipostaze: prima o întâlnim atunci când omul nu „socoteaste cu mintea”, adică atunci când se lasă condus de impulsuri și pasiuni. În manuscrisul italian din Siena (cca 1350) apare și continuarea ce lipsește în versiunea românească: „[...] ma farli puro sì come li vene dal core” („[...] ci să le săvârșească numai cum le vine la inimă”²). A doua ipostază a nebuniei constă într-o lipsă de prevedere a consecințelor unor acțiuni, ce se leagă de cea de-a treia, înțeleasă drept imprudență. Ar trebui să ne oprim puțin asupra acestei definiții, întrucât, așa cum vom vedea mai târziu, ea reprezintă chintesența ideii de nebunie pentru autorul italian. Virtutea corespunzătoare viciului nebuniei este *prevederea*. Iată ce definiție i se oferă acesteia:

¹ *Cele mai vechi cărți populare...*, ed. cit., pp. 146-147. Aici și mai departe vom reda textul celui mai vechi manuscris românesc (4620 BAR), redat în ediția citată.

² Olteanu, *op. cit.*, p. 73.

Prevederea este când va omul să facă vrun lucru și va întâiu să prevază cum îi va fi lucrul până apoi, și de va să grăiască, să vază unde-i razimă cuvântul și de bine e, au de rău e: și atunci să înceapă să facă și să grăiască. // Cum și Tulie dzise, că sânt trei lucrure: Întâiu, easte să ție omul minte. A doua, este minte omului, cum să aleagă lucrurile ce va să facă: ce faci să fie de bine și binele să aleagă den rău. Și a treia, easte prevederea, ca să cunoști de-ntâiu lucru ce veri să faci. Aceste trei darure vin într-alte doua: svatul și nevoința¹.

Așadar, prevederea este virtutea opusă nebuniei. În fapt, ea reprezintă *înțelepciunea*, înțeleasă drept capacitate de a distinge între bine și rău. Prin analogie, nebunia înseamnă în *Floarea darurilor* incapacitatea omului de a alege între bine și rău din cauza faptului că se lasă guvernat de sentimente („de inimă”). În ceea ce privește a patra ipostază a nebuniei, varianta românească modifică textul original italian. În textul românesc ni se spune că ea apare atunci când omul nu își ajută prietenul la nevoie, spre deosebire de originalul italian în care nebunia este echivalată eșecului rezultat din neglijență și lene. Traducătorul român a ales să introducă o componentă morală deosebit de importantă, întrucât până la acest punct nebunia este definită numai în raport cu propria individualitate a omului. Însă traducerea adaugă o componentă morală ce vizează omul în raport cu celălalt, neacordarea ajutorului fiind sancționată și catalogată drept viciu.

Nebunia este asemănată simbolic bouului sălbatic. Izbitoare similitudini găsim între alegoria din *Fiziolog* și cea din *Floarea darurilor*:

Și poate să se închipuiască nebuniia ceaea reaoa bouului sălbatec. Și are un obicei de nu suferă să vadză roșiu înaintea lui. Și când vor vânătorii să-l prinză, ei se îmbracă cu haine roșii și mergu acolo unde este bou. Și el, deca-i vede rușindu, aleargă cu mare mânie, să-i ucigă și să-i calce. Și de ne//buniia lui, nemică nu dobândește. Și aleargă spre ei și vânătorul se pune după un copaciu: și bouului <i> pare că va lovi pre om și lovește copaciu. Și atâta lovește tare, cât nu mai poate să iasă de acolo. Atunci vin alalți de-l ucig².

Dacă în *Fiziolog* zimbrul își afla pieirea din cauza păcatului desfrânării, aici bouul sălbatic este ucis pentru că el acționează așa cum îi dictează impulsurile. Cu alte cuvinte, în ambele opere nebunia este înțeleasă ca problemă morală. Dacă *Fiziologul* tratează nebunia în exclusivitate din perspectivă religioasă, în *Floarea darurilor* autorul nu mai vorbește în termeni strict religioși, ci ne aflăm mai degrabă în domeniul unei morale „în curs de laicizare”. Cu toate acestea, trebuie să ținem cont că în spațiul românesc opera a fost receptată în spirit creștin³.

¹ *Cele mai vechi cărți populare...*, ed. cit., pp. 143-144.

² *Cele mai vechi cărți populare...*, ed. cit., p. 147.

³ Biserica este principalul factor care a înlesnit larga răspândire a operei în spațiul românesc de-a lungul timpului. Spre exemplu, Antim Ivireanu tipărește în 1700 opera la Snagov, acestei ediții

A treia parte a capitolului, ce conține sentințe reprezentative asupra viciului tratat, demonstrează faptul că nebunia continuă să fie percepută în *Floarea darurilor* din perspectivă religioasă, chiar dacă un spirit liberal evident o distinge de modul de înțelegere specific Evului Mediu. Toate sentințele referitoare la nebunie îi aparțin lui Solomon, autorul anonim alegând să facă trimitere la autoritatea Bibliei:

Solomon dzise: „Nu grăi niceodată cu nebunul, că nu-i plac lui cuvintele tale; nice grăi tu de ce-i plac lui”. Încă: „Cine grăiaște cu ne/bunul mai bine să doarmă”. Și iarăș: „Nebunul când îmblă pre cale, câți oameni veade, toți i pere că-s nebuni ca el”. Și iarăș: „Nebunul, în răsuri sare glasul lui, și înțeleptul râde cu smerenii”. Iarăș: „Mai bine e să te întâmpini cu leulu și cu ursul când lă ia cineva puii, decât cu un nebun mânios”¹.

Este ușor de observat că raportarea afectivă la nebunie este una negativă. Cu un puternic caracter moralizator, opera promovează o atitudine „defensivă” față de persoana nebunului. Acesta face parte din seria personajelor marginale ale societății, condamnate la excludere. Motivele segregării nebunului vizează fie un comportament deviant, care contravine modelului ascetic promovat de Biserică, fie un potențial pericol pentru viața celor din jur. Cu toate acestea, observațiile noastre nu ar trebui să se limiteze numai la prezentarea acestor aspecte negative care vorbesc despre un raport manifestat între societate și persoana nebunului. Acesta beneficiază de un statut social mult mai complex, nuanțat de poziția ontologică pe care accepțiunea religioasă i-o conferă.

Dacă privim documentele juridice din secolul al XVII-lea din spațiul românesc o să constatăm un lucru deosebit de important referitor la nebunie și nebun. În anul 1646 se tipărește în Moldova, sub domnia lui Vasile Lupu, culegerea de legi intitulată *Carte românească de învățătură de la pravilele împărătești și de la alte giudeațe cu dzisa și cu toată cheltuiala lui Vasile Voievodul și Domnul Țării Moldovei, di în multe scripturi tălmăcită, di în limba ilenească pre limba românească*. La șase ani diferență, apare în Țara Românească, sub domnia lui Matei Basarab, cartea de legi cu titlul *Îndreptarea legii cu Dumnezeu care are toată judecata arhierească și împărătească de toate vinile preoțești și mirenești*. Ambele lucrări au la bază vechiul drept bizantin și conțin dispoziții de drept laic, penal și agrar. Articolele de drept laic din culegerea de legi din Muntenia sunt preluate din

urmându-i în secolul al XIX-lea alte patru. De asemenea, interesant de remarcat faptul că în 1930 apare la mănăstirea Cernica o variantă modificată a operei, cu titlul *Floarea darurilor cu mici modificări folositoare vieții creștine*. Exagerând importanța acesteia, diaconul Firmilian afirmă că „Floarea darurilor a fost șapte secole pâinea poporului și una din cărțile cele mai răspândite” (*Apud Pandele Olteanu, Opera Fiore di virtù în lumina studiilor din trecut și până în prezent*, în Olteanu, ed. cit., p. 26).

¹ *Cele mai vechi cărți populare...*, ed. cit., p. 147.

legislația moldovenească, aranjate însă în altă ordine. În ambele coduri de legi, nebunia este definită drept „pricină pentru carea să îndeamnă giudețul a mai micșura certarea celui vinovat [...] d vreamă ce învață și pravila: omul ce va fi dennafară de minte, macar ce greșală are face, nu să va certa”¹. Așadar, indiferent de gravitatea delictului pe care nebunul îl săvârșește, acesta se bucură de principiul iresponsabilității penale, fiind scutit de orice pedeapsă: „Când va fi neștine nebun și dennafară de minte și de-ș va ucide tată-său, sau pre fiiu-său, acestuia să nu i să dea nice un feal de certare, pentru căce agiunge-i lui certare că iaste nebun și fără de mente”². Ne întrebăm atunci, firește, cum se explică această atitudine pasivă a Statului față de nebun. Explicația vine tot din textul legii, acolo unde se spune „pentru căce agiunge-i lui certare că iaste nebun și fără de mente”. Aflată sub autoritatea Bisericii, nebunia este în același timp *păcat*, dar și *pedeapsă divină*, iar Statul nu se poate implica în nici un fel în această problemă, întrucât nebunul dă socoteală direct lui Dumnezeu pentru faptele sale. Așa se explică, între altele, faptul că locul de „tratament” al nebunilor era mănăstirea, iar remediul consta din post, rugăciune și, în general, un regim de „reabilitare” morală. Cu toate acestea, ei duc o existență liberă. Odată ce nebunia va fi secularizată, Statul asumându-și răspunderea pentru „smintiți”, se va produce ceea ce Michel Foucault va numi „Marea Închidere”³.

Întorcându-ne la *Floarea darurilor*, înțelegem cu atât mai bine atitudinea defensivă față de nebunie, din moment ce aceasta se bucură de iresponsabilitate penală. Ultima parte a capitolului conține acel *exemplum* sau istorioară explicativă. Ni se povestește cum Aristotel pornise călare cu Alexandru-Împărat prin Macedonia, iar la un moment dat întâlnesc în mijlocul drumului un nebun care stătea pe o piatră. Un soldat a vrut să se ducă să-l dea jos pe nebun și să elibereze drumul, când Aristotel îi spune: „Nu pișcareț piatra, ce să stea desupra pietrei!”. Iar la final autorul atrage atenția că „nu-i ziseră om aceluia, că era nebun”⁴. Această afirmație ar trebui înțeleasă tot din perspectiva locului pe care nebunul îl ocupă în lume. El duce o existență la granița societății, întrucât este plasat în afara autorității laice, a Statului, problema sa fiind una de natură divină și, prin urmare, dă socoteală doar lui Dumnezeu.

Continuând tradiția medievală creștină, *Floarea darurilor* înfățișează nebunia tot în termeni morali, însă într-o manieră mult mai liberală, dovadă a

¹ *Carte românească de învățătură*, ed. critică condusă de acad. Andrei Rădulescu, Ed. Academiei RPR, București, 1961, p. 166, și *Îndreptarea legii*, ed. critică condusă de acad. Andrei Rădulescu, Ed. Academiei RPR, București, 1961, p. 337.

² *Carte de învățătură...*, p. 94; *Îndreptarea legii...*, p. 240.

³ Michel Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, traducere Mircea Vasilescu, Humanitas, București, 1996.

⁴ *Cele mai vechi cărți populare...*, ed. cit., p. 147.

influenței ideilor umanismului renescentist. Înlăturând culpabilizarea copleșitoare instaurată de modelul unei morale creștine ascetice, *Floarea darurilor* nuanțează problema nebuniei ca păcat, deoarece acesta nu mai este o urmare a poftelor trupului, ci imposibilitatea de a alege între bine și rău. Ambiguitatea semantică a noțiunii de nebunie crește, ea fiind receptată în același timp ca *păcat*, dar și *pedeapsă divină*.

O altă operă importantă a genului parenetic din literatura română o reprezintă *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*. Scrisă în slavonă, limba cultă a secolului al XVI-lea, opera a devenit cunoscută prin traducerea românească ce datează din secolul al XVII-lea și prin traducerea greacă prescurtată, făcută între sfârșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea. Caracterul didactic este evident și transpare încă din titlu, *Învățăturile* fiind un îndrumar de morală creștină, de politică internă și diplomatică. Departate de a fi o temă centrală în economia lucrării, nebunia își face simțită prezența pe fundalul gândirii filosofice dominante în epocă.

În încercarea de a-și educa fiul în conformitate cu modelul ascetic de comportament specific perioadei medievale, Neagoe Basarab realizează un portret moral ideal al omului. Așadar, „bunătățile” (înțelegem virtuțile) pe care omul trebuie să le posede sunt credința, judecata cea dreaptă, milostenia și curățenia inimii și a sufletului. Lipsa uneia dintre aceste virtuți conduce în mod necesar la pierzanie, fapt pentru care fiecare om este dator să se păzească neîncetat din calea păcatului. În opoziție cu acest model de conduită se află desfrânații, cei corupți de poftele lumesti. Acesta este primul moment în care apare menționată nebunia, fiind explicată prin trimiterea directă la învățătura din Biblie a Sfântului Pavel:

Oamenii aceștea n-au ispitit să aibă pre Dumnezeu în cugetele lor, pentru aceia și Dumnezeu i-au dat în mintea și în firea cea nebună, ca să facă cele ce nu să cad și cele ce sântu pline de toată nedreptatea: curvii, ficleșuguri, răutăți, pizme, ucideri, pohte, înșelăciuni, lucruri rele, neascultări de părinți, neînțelegători, țiitori de pizmă și nepaznici de jurământ și nemilostivi, care nu pricep dreptatea lui Dumnezeu și carii de acestea vor face lucruri ca acestea, vrednici sântu de moarte și vinovați judecării lui Dumnezeu cei înfricoșate”¹.

Din fragmentul citat observăm că nebunia este definită pe fundalul unei concepții a disprețului față de lumea terestră, fiind „nepriceperea dreptății lui Dumnezeu”. Măștile sub care se ascunde nebunia reprezintă ipostaze concrete ale păcatelor născute din abaterea de la modelul moral de comportament. Cu toate

¹ *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, text ales și stabilit de Florica Moșil și Dan Zamfirescu, traducerea originalului slavon de Gheorghe Mihăilă, repere istorico-literare de Andrei Rusu, Minerva, București, 1984, p. 136.

acestea, nebunia este „nepricepere”, ceea ce trimite, din punct de vedere filosofic, la problema cunoașterii. Departe de a vorbi despre cunoaștere în termenii raționalismului occidental din secolul al XVII-lea, textul *Învățăturilor* atrage atenția asupra unei cunoașteri de ordin moral. Fără să discute problema cunoașterii lui Dumnezeu, citatul din Biblie atribuit Sfântului Pavel definește nebunia drept necunoaștere a *dreptății* lui Dumnezeu, adică a voinței Sale, concretizată în modelul de comportament ascetic promovat de morala creștină. Asistăm aici la un salt calitativ deosebit de important în conturarea ideii de nebunie: dacă în perioada Evului Mediu ea era strict o problemă morală (recunoscută concupiscentă sau păcat al desfrânării), la sfârșitul secolului al XVI-lea nebunia comportă două elemente de natură diferită: pe de o parte i se atribuie acesteia o trăsătură de natură epistemologică (fiind „nepricepere”), iar pe de altă parte își păstrează un puternic atribut moral (ea rămâne o problemă a Binelui și Răului, a unui tip de comportament vizat drept moral sau imoral). Așadar, nebunia devine o idee de graniță între cunoaștere și morală. Acest lucru ni se explică mai departe în citatul Sfântului Petru:

[...] înțelepciunea și cugetul trupesc iaste moartea, iar cugetul sufletesc iaste viața și pacea; pentru că cugetul ce trupesc iaste vrajbă spre Dumnezeu. Dreptu aceia, nimenea să nu să amăgească, ci de va gândi cineva întru voi, că iaste înțeleptu, el să fie întru toate nebun, ca apoi să fie înțeleptu; că înțelepciunea lumii aceștia iaste nebunie la Dumnezeu”¹.

Opoziția *înțelepciune-nebunie* este un motiv recurent în literatura veche. Ea se naște în contextul curentului de gândire neoplatonist, care promovează o viziune duală a existenței formată din două planuri ontologice diferite: pe de o parte lumea terestră înțeleasă drept loc al mirajelor și al iluziilor (motivul *deșertăciunii deșertăciunilor* din Ecleziașt fiind un exemplu grăitor), iar pe de altă parte un plan transcendent al Adevărului absolut și al esenței. Pe cale de consecință, *înțelepciunea lumii* (acel „cuget trupesc”) nu poate fi altceva decât sursă de eroare („nebunie la Dumnezeu”). Pentru a dobândi adevărata înțelepciune nu este suficientă simpla rațiune, ci este nevoie de harul (în termenii ortodoxiei) sau de grația (în catolicism) divină. Harul divin poate fi primit prin simpla practicare a virtuților morale, adică prin acceptarea unui model ascetic. Doar astfel omul poate accede la o cunoaștere de ordin moral. În acest context, ideea de nebunie capătă o reconfigurare semantică, fiind de data aceasta atât o problemă morală, cât și una a cunoașterii.

¹ *Învățăturile lui Neagoe Basarab*, ed. cit., p.136.

La sfârșitul secolului al XVII-lea, mai exact în anul 1698, apare la Iași *Divanul sau Gâlceava înțeleptului cu lumea sau Giudețul trupului cu sufletul* de Dimitrie Cantemir, prima operă cu caracter filosofic din literatura română. Având o structură tripartită evidentă, *Divanul* reprezintă o cugetare filosofică asupra condiției umane, concretizată în dialogul simbolic dintre Înțelept și Lume. Dacă prima parte a scrierii redă dialogul propriu-zis dintre cele două personaje simbolice, partea a doua funcționează ca o anexă a primeia, în care argumentele Înțeleptului sunt întărite prin citate biblice, maxime și cugetări ale filosofilor antici greci, latini și orientali, precum și trimiteri la scrierile unor gânditori occidentali contemporani. A treia parte însă, poate cea mai controversată, reprezintă pilonul didactic al întregii opere: ea constă din șaptezeci și șapte de ponturi „pentru a preafericirii între lume și între înțelept, sau între trup și suflet păci”¹. „Ponturile” vădesc un spirit umanist manifest, o mare influență asupra lui Cantemir având opera unitarianului polonez Andreas Wissowatius *Stimuli virtutum*. Tratată în deja cunoscuta opoziție cu *înțelepciunea*, concepția nebuniei în *Divanul* continuă linia de graniță dintre cunoaștere și morală, însă cu semnificative modificări calitative care necesită o analiză aprofundată. Cu toate acestea, se impune, credem noi, înțelegerea contextului istoric în care se dezvoltă umanismul românesc în secolul al XVII-lea pentru a putea ajunge la o imagine adecvată a ideilor din epocă.

Secolul al XVII-lea este o perioadă de intensă activitate culturală în Țările Române. În 1645 se întemeiază, sub domnia lui Vasile Lupu, Academia de la Iași, iar în 1675 Academia de la București. Aceste două instituții de învățământ superior au ca model Academia din Constantinopol care, din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, cunoaște un reviriment cultural important².

După cum afirmă istoricii, ideile umaniste au pătruns în spațiul românesc prin două filoane diferite. Pe de o parte, ele și-au croit drum prin intermediul doctrinei catolice iezuite care promovează un umanism moderat în spiritul Contrareforme și care se dezvoltă în Polonia, Lituania și la Kiev. Primii profesori ai școlii de la Trei Ierarhi din Iași au fost tineri instruiți la Kiev în jurul mitropolitului Petru Movilă. Un al doilea filon, poate mult mai important, este concretizat prin

¹ Dimitrie Cantemir, *Divanul sau Gâlceava înțeleptului cu lumea sau Giudețul sufletului cu trupul*, text stabilit, traducerea versiunii grecești, comentarii și glosar de Virgil Cândea, postfață și bibliografie de Alexandru Dușu, Minerva, București, 1990, p. 126.

² După cucerirea Constantinopolului de către otomani, învățații greci aleg calea exilului pe malul Mediteranei, în special în Italia renascentistă. Acesta este un moment în care cultura răsăriteană și cea apuseană intră din nou într-un dialog benefic, influențându-se reciproc. Școliți la universitățile italiene, în special la Padova și Bologna, „luminații” greci se întorc la Constantinopol unde vor reforma învățământul prin introducerea ideilor umanismului occidental în diferite cursuri ale Academiei constantinopolitane (Cf. Dan Bădărașu, *Feudalismul și ortodoxia în Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, Ed. Academiei RPR, București, 1964, pp. 10-15.)

influența culturii grecești în Țările Române, manifestată puternic până după plecarea fanarioților¹. Învățații greci, promotori ai ortodoxismului, transmit ideile umaniste preluate din Occident într-o formă religioasă, preluată și de cultura română în dezvoltare².

Faptul că în cultura română ideile umaniste au fost receptate în conformitate cu spiritul religios dominant al epocii transpune și în *Divanul* lui Cantemir. Disputa filosofică dintre Înțelept și Lume urmează tradiționala opoziție binară între cele două planuri existențiale: lumea este un spațiu al zădărniceii, omul fiind nevoit să evite ispitele ei pentru a-și putea asigura salvarea în împărăția cerurilor. Așadar, dialogul dintre cele două personaje este compus din încercările Lumii de-al convinge pe Înțelept să o îndrăgească și să i se supună și argumentele raționale pe care cel din urmă le aduce, pas cu pas, în vederea demontării tezelor celuilalt interlocutor. Pe acest fundal nebunia își face apariția în opoziție cu înțelepciunea. Dimitrie Cantemir reia și el celebrul citat biblic în care „înțelepciunea lumii nebunie iaste”. Nebunia definită drept înțelepciune iluzorie introduce din nou termenul într-un discurs filosofic al cunoașterii, ea fiind de fapt o cunoaștere falsă. Explicația pe care Înțeleptul o dă vizează, de data aceasta, o componentă de ordin moral:

Iară cea dinlontrul capului lumină iaste socotiala minții mele, cu carea de lumini dătătorul Dumnădzău m-au luminat ca a socoti să poci. De vreme ce faptele cuvîntului său sint așa de frumoase, așa de ghizdave, așa de luminoase, cu cît el mai frumos, mai ghizdav, mai luminos va fi? ! Au nu vor avea osebite cît întunericul cu lumina? Căci așa și Ioan propoveduiaște că: „Dumnădzău lumină, iară lumea-i întuneric” [Io.3, 19]. Deci fiind tu întuneric, cum nu te voiu urî, și fiind el lumină, cum nu-1 voiu îndrăgi? Că ce feliu și fără de minte a fi acela carele mai vîrtos întunerecul decît lumina ar iubi? Adevărat, acela decît tine ari fi mai nebun!³

În discursul Înțeleptului întâlnim din nou menționată nebunia, însă de data aceasta explicată mult mai clar. Înzestrat cu rațiune („cea dinlontrul capului lumină”), omul are libertatea de a dispune de această facultate după bunul plac. Folosirea rațiunii fără ca aceasta să conducă omul spre alegerea binelui, adică spre

¹ *Idem*, pp. 36-37.

² Problema întârzierii temporale a umanismului în spațiul românesc este condiționată, pe de o parte, de o serie de factori politico-economici, iar pe de altă parte, de o conștiință culturală și religioasă care a modelat noile idei după propriile necesități. Așadar, ar fi o greșeală să considerăm această întârziere strict din punct de vedere valoric, ignorând aspecte ce țin mai degrabă de o anumită structură a culturii noastre, în care modelul cultural bizantin a exercitat o puternică influență mult timp după căderea Constantinopolului (Cf. Virgil Cândea, *Rațiunea dominantă*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1979, p. 12).

³ Cantemir, *op. cit.*, p. 24.

lauda și iubirea lui Dumnezeu înseamnă trădarea propriei naturi umane. Pe cale de consecință, nebunia devine la Cantemir, în contextul umanismului românesc, o falsă cunoaștere ce duce la pierzanie. Caracterul fals rezidă în lipsa direcției morale care trebuie să ghideze rațiunea pentru ca aceasta să poată ajunge la cunoașterea desăvârșită. Observăm, așadar, că nebunia este și în scrierea cantemiriană o problemă cu o dublă origine: ea își are rădăcinile atât în domeniul cunoașterii, cât și în cel al moralei. Însă noutatea gândirii filosofice a lui Dimitrie Cantemir trebuie găsită în viziunea liberală, și implicit optimistă, a omului. Deși *Divanul* continuă, la început, linia tradițională a disprețului față de lume, Înțeleptul și Lumea ajung, în final, la pace. Armonizarea omului cu lumea în care trăiește se datorează eliberării acestuia de sub culpabilizarea instaurată de concepția ascetică a *păcatului* prin regâstigarea demnității naturii umane. Rațiunea marchează un salt ontologic uriaș al omului, din „condamnat”, el devenind stăpân al lumii. Însă cunoașterea lucrurilor exterioare nu este suficientă; întrucât omul nu poate afla firea lui Dumnezeu „cea ascunsă” în mod nemijlocit, cunoașterea desăvârșită presupune în mod necesar o cunoaștere de tip moral, adică înțelegerea voinței divine.

De înșămnat iaste dară întru a lui Dumnădzău cunoștință, nu pre atîta a firii sale, a ființii ceii ascunse, pre cît mai vîrtos a voiî sale ceii de la dînsul descoperită, cu cunoștința a cuprinde. Adecă, ca să știe omul ce poștește Dumnădzău de la dînsul și cum în dumnădzăeștile porunci — mai cu de-adîns prin Isus Hristos, fiiul lui Dumnădzău, unul născut — date să îmbie¹.

Privită din punct de vedere cultural, *nebunia* este o idee ce are o ocurență istorică. Ea suferă diferite reconfigurări în funcție de viziunea despre lume dominantă într-o anumită epocă istorică. În literatura română veche ea își face simțită prezența cu prisosință în secolele al XVI-lea – al XVII-lea. Aflată sub autoritatea gândirii religioase, nebunia beneficiază de o pluralitate de semnificații, în mare parte negative: ea este atât *păcat* (întrucât rezultă din abaterea de la morala creștină), dar și *pedeapsă divină*. Sub influența viziunii optimiste a umanismului, ideea nebuniei își lărgeste domeniul de referință, ea fiind o problemă a cunoașterii. Umanismul românesc este impregnat de spiritul religios, ceea ce face ca nebunia să fie receptată drept abatere de la cunoașterea morală. Mențiunile culturale ale nebuniei în spațiul românesc de dinainte de secolul al XIX-lea sunt, după cum se poate vedea, extrem de puține. În cultura română, nebunia rămâne până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea sub autoritatea Bisericii. Ritmul lent al procesului secularizării în cultura română este una dintre principalele cauze ale

¹ *Ibidem*, pp. 130-131.

întârzierii transferului de autoritate asupra nebuniei dinspre Biserică spre Stat. Secularizarea tardivă a nebuniei a influențat și întârzierea apariției discursului științific psihiatric.

Bibliografie primară

CANTEMIR, Dimitrie, *Divanul sau Gâlceava înțeleptului cu lumea sau Giudețul sufletului cu trupul*, text stabilit, traducerea versiunii grecești, comentarii și glosar de Virgil Cândea, postfață și bibliografie de Alexandru Dușu, Minerva, București, 1990

Carte românească de învățătură, ed. critică condusă de acad. Andrei Rădulescu, Ed. Academiei RPR, București, 1961

Cele mai vechi cărți populare în literatura română, vol. I, Ed. Minerva, București, 1996

Cele mai vechi cărți populare în literatura română, vol. II: *Fiziologul. Archirie și Anadan*, Minerva, București, 1997

Îndreptarea legii, ed. critică condusă de acad. Andrei Rădulescu, Ed. Academiei RPR, București, 1961

Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie, text ales și stabilit de Florica Moșil și Dan Zamfirescu, traducerea originalului slavon de Gheorghe Mihăilă, repere istorico-literare de Andrei Rusu, Minerva, București, 1984

Bibliografie secundară

BĂDĂRĂU, Dan, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, Ed. Academiei RPR, București, 1964

CARTOJAN, Nicolae, *Cărțile populare în literatura românească*, București, vol. I, 1929

CARTOJAN, Nicolae, *Istoria literaturii române vechi*, prefață de Dan Zamfirescu, postfață și bibliografii finale de Dan Simonescu, Minerva, București, 1980

CÂNDEA, Virgil, *Rațiunea dominantă*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1979

DELUMEAU, Jean, *Păcatul și frica. Culpabilizarea în Occident (Secolele XIII-XVIII)*, trad. de Ingrid Ilinca și Cora Chiriac, vol. I, Polirom, Iași, 1997

FOUCAULT, Michel, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, traducere Mircea Vasilescu, Humanitas, București, 1996

OLTEANU, Pandele, *Floarea darurilor sau Fiore di virtù*, studiu, ediție critică pe versiuni după manuscrise, traducere și glosar în context comparat, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1992