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 parénétique dès les XVIe et XVIIe 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 XIXe 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 loveşte adesea de obstacole care vizează, în general, o pluralitate de semnificaţii camuflate sub această etichetă cât se poate de generală. Privită din punct de vedere cultural, nebunia este un „umbrelă" care adăposteşte laolaltă un repertoriu întreg de concepţii cu privire la diferite aspecte ale comportamentului uman deviant. Având în vedere ambiguitatea acestei noţiuni, considerăm fructuoasă abordarea care priveşte nebunia drept o *idee*. Istoria ideilor a susţinut deja teza dialogului dintre diverse manifestări ale unei idei în diferite perioade istorice, aducând lumină asupra modului în care schimbările se produc. Aşadar, vom adopta şi noi această abordare istorico-critică pe care o vom aplica noţiunii de *nebunie*. Mai exact, vom pleca de la premisa că nebunia are, ca orice idee, o ocurenţă istorică şi este supusă, implicit, unui proces de reconfigurare care variază de la o epocă la alta în conformitate cu discursul filosofic şi cu viziunea despre lume dominantă într-o anume perioadă. Prin integrarea ei într-un sistem de gândire devine astfel posibilă identificarea semnificaţiilor ascunse dincolo de paravanul unei etichete mult prea vaste. Privind nebunia drept *anormalitate*, îi putem restabili o semnificaţie integrând-o în raportul antitetic 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 părţi: prima parte este dedicată noţiunii de nebunie în două opere populare cu caracter didactic care au circulat în cultura română încă de la sfârşitul secolului al XVI-lea, *Fiziologul* şi *Floarea darurilor*; a doua parte analizează semnificaţiile nebuniei în literatura didactică cultă, *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie* şi *Divanul sau*

BDD-A27168 © 2016 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 06:05:08 UTC)

Gâlceava înţeleptului cu lumea sau Giudeţul trupului cu sufletul de Dimitrie Cantemir.

Fiziologul este „o curioasă carte de ştiinţe naturale, în care animale, păsări, reptile şi peşti sunt descrise cu obiceiurile lor, după tradiţii populare, pentru a fi apoi interpretate ca simboluri ale unor idei morale şi religioase"[1]. Din punct de vedere structural, cartea urmăreşte o împărţire simetrică, fiecare capitol fiind compus din două părţi: o parte ce descrie vieţuitoarele şi comportamentele lor reale sau fabuloase şi o parte ce interpretează simbolic comportamentele acestora în conformitate cu morala creştină. În ceea ce priveşte originile operei, cercetătorii sunt de părere că ea a fost scrisă la Alexandria, în Egipt, între secolele al II-lea şi al III-lea d.Hr[2]. Apărut într-un spaţiu de confluenţă a culturilor greacă, iudaică, orientală şi creştină, *Fiziologul* a pătruns repede în Bizanţ, iar de aici va ajunge în secolele al IV-lea – al V-lea în Occident, sub denumirea *Bestiarii*[3]. Tot din Bizanţ opera pătrunde şi în spaţiul slav sud-dunărean, tradus cu certitudine în limbile bulgară şi sârbă. În cultura română *Fiziologul* îşi face apariţia prin traducerile din limbile slave de sud şi din neogreacă, existând la Biblioteca Academiei Române 12 manuscrise ale traducerilor din slavă. Mai există, de asemenea, alte 3 variante româneşti 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 Cartojan, manuscrisul a fost copiat în anul 1693 de către Costea Dascălul la Biserica Sf. Nicolae din Şcheii Braşovului. Această variantă este redată şi în ediţia citată de noi.

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

> *Cuvânt de zimbru*. Zimbrul <lăcuieşte>în pustie şi nu bea // apă 60 de dzile şi mearge să bea apă şi-i caută şi plânge mult, că ştie că deaca va bea apă să va îmbăta ca şi de vin. Şi, deaca bea apă, el să îmbată şi iase la pădure şi să ucide de toţ copacii până întră în frundză şi să învăluiaşte cu frundză şi adoarme greu; şi-l află vânătorii şi-l ucig, bat.
> Aşe şi tu, ome, beai şi mănânci şi te veseleşti până ce te îmbeţi cu beţiia şi cu nebuniia şi te află moartea învăluit întru acelea şi te vor ucide dracii, vânătorii.

[1] Nicolae Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească*, Bucureşti, vol. I, 1929, p. 188.
[2] Luisa Valmarin *apud* V. Guruianu, *Studiu filologic* în *Cele mai vechi cărţi populare în literatura română*, vol. II: *Fiziologul. Archirie şi Anadan*, Minerva, Bucureşti, 1997, p. 13.
[3] Nicolae Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, prefaţă de Dan Zamfirescu, postfaţă şi bibliografii finale de Dan Simonescu, Minerva, Bucureşti, 1980, p. 124.

BDD-A27168 © 2016 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 06:05:08 UTC)

Alegoria este cât se poate de explicită. Zimbrul simbolizează omul care cedează poftelor trupului şi se amăgeşte în desfătări, aflându-şi în cele din urmă sfârşitul. Judecata de la final corespunde moralei creştine, unde nebunia devine un *păcat*, ea fiind sinonimă cu *poftele carnale*. Pentru a înţelege mai bine modul în care nebunia capătă stigmatul păcatului, va trebui să ne oprim asupra concepţei dominante despre om şi locul acestuia în lume în Evul Mediu creştin.

În Evul Mediu creştin, fie el apusean sau răsăritean, concepţia filosofică despre om este una profund religioasă. Omul, creaţie a lui Dumnezeu, şi-a schimbat statutul ontologic după săvârşirea păcatului originar, alungarea din Rai fiind o consecinţă directă a neascultării poruncii divine. Aşadar, lui îi devine proprie lumea terestră în care trebuie să-şi răscumpere păcatele pentru a putea fi acceptat din nou în împărăţia cerului. Principala problemă în gândirea religioasă despre om o reprezintă interpretarea ambivalentă a *lumii* din Biblie. O primă concepţie despre lume se formează prin încărcarea termenului cu o conotaţie profund negativă. Conturată pe fundalul unui dualism existenţial, lumea este introdusă într-o relaţie de opoziţie cu un plan ontologic superior, reprezentat prin împărăţia lui Dumnezeu. Aşadar, pământul devine împărăţia lui Satan, locul unde domneşte Răul şi din care omul trebuie să se elibereze pentru a ajunge înapoi la Dumnezeu. O influenţă deosebită în formarea acestei viziuni a exercitat-o preluarea în spirit creştin a platonismului în scolastica Evului Mediu[1]. O a doua interpretare a lumii terestre nu se mai produce printr-o opoziţie directă cu lumea din ceruri, pământul fiind locul în care omul este trimis pentru a-şi răscumpăra păcatele. Aşadar, „lumea nu face obiectul condamnării, ci al răscumpărării”[2]. Prevalarea primei accepţiuni a termenului a condus în perioada Evului Mediu la o filosofie a disprețului față de lume (*contemptus mundi*), promovată cu tărie în morala creştină secole de-a rândul.

Modelul ascetic al comportamentului uman devine *normă* pentru orice creştin, el fiind promovat mai întâi în scrierile teologice ale Sfinţilor Părinţi din Orient, răspândindu-se rapid în perioada Evului Mediu în Bizanţ şi în Europa occidentală. Pornind de la motivul deşertăciunii lumii din Eccleziast, teologii creştini realizează o adevărată ofensivă împotriva *lumii*, disprețuind-o pentru caracterul ei efemer, sufletul fiind închis într-o „temniţă a cărnii”, sursă necontenită de păcate ce-l duc pe om la pierzanie. Aşadar, aşa cum afirmă istoricul francez Jean Delumeau, „mentalitatea obsidională a fost însoţită de o culpabilizare masivă, de o promovare fără precedent a interiorizării şi a conştiinţei morale"[3]. Deosebit de

[1] Cf. Jean Delumeau, *Păcatul şi frica. Culpabilizarea în Occident (Secolele XIII-XVIII)*, trad. de Ingrid Ilinca şi Cora Chiriac, vol. I, Polirom, Iaşi, 1997, p. 13.
[2] *Ibidem*, p. 16.
[3] *Ibidem*, p. 7.

BDD-A27168 © 2016 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 06:05:08 UTC)

importante sunt consecinţele pe care le-a avut în mentalitatea creştină, în special în cea ortodoxă, culpabilizarea instituită de o „filosofie" a *păcatului*: pe de o parte asistăm la favorizarea introspecţiei ca reacţie a omului în faţa păcatelor pe care lumea le aduce cu sine, dar şi ca modalitate de protecţie şi păstrare a purităţii, iar pe de altă parte, în mod paradoxal, printr-o sensibilitate exacerbată a conştiinţei morale, se produce o liberalizare a omului, mai importantă decât latura socială a existenţei sale fiind propria individualitate, propriul examen interor şi acţiunile întreprinse de fiecare în vederea salvării. În acest sens, fără a face o analiză substanţială, credem că doctrina isihastă este un exemplu grăitor pentru creştinismul 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 Tommasso. Identitatea autorului este neclară, fiind subiect de dispută pentru cercetători. În literatura română opera a avut o tradiţie deosebit de bogată: ea numără 36 de manuscrise româneşti şi cinci ediţii. Studiile afirmă că cea mai veche traducere românească o reprezintă manuscrisul 4620 din BAR, având un text bilingv slavo-român, „scris după toate probabilităţile la mănăstirea Putna în intervalul 1592 – 1604"[1]. Ulterioare acestuia sunt versiunile româneşti întâlnite în *Codex Neagoeanus* din anul 1620 şi în manuscrisul 1436 din BAR executat de Costea Dacălul în anul 1693 la Şcheii Braşovului[2]. Legătura dintre ediţia *Florii darurilor* din anul 1693 şi *Fiziolog* este evidentă, copistul considerând că ele formează o singură operă, fapt pentru care în manuscris *Fiziologul* este o continuare a *Florii darurilor*.

Compoziţional, opera are o structură simetrică: este alcătuită din 35 de capitole care desemnează perechi de virtuţi şi vicii, ultimul capitol fiind destinat virtuţii moderaţiei, care nu are un viciu corespondent. Fiecare capitol are, la rândul său, o organizare simetrică la fel de riguroasă: definiţia virtuţii/viciului, alegoria respectivei virtuţi/viciu printr-un animal sau pasăre preluate din *Bestiarii*/*Fiziolog*, maxime şi cugetări, iar la final o mică istorioară ce serveşte în calitate de exemplu edificator. Apărută în perioada Renaşterii, *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 mărturie atât rigurozitatea geometrică a formei, numeroasele sentinţe din clasicii Antichităţii greci şi latine, preluate în spirit creştin, dar şi o concepţie mult mai

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

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

BDD-A27168 © 2016 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 06:05:08 UTC)

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

Nebunia este definită în carte prin însăşi apartenenţa ei la seria viciilor omeneşti, ceea ce demonstrează o continuitate a accepţiuni medievale a termenului înţeles drept *păcat*. Însă, autorul realizează în *Floarea darurilor* o clasificare mult mai complexă a noţiunii generale de nebunie, identificând mai multe manifestări ale aceluiaşi fenomen, citându-l direct pe Platon:

> Nebuniia ce easte, cum spune Platon: Easte în multe chipure nebuniia. Şi easte nebuniia de o are omul pururi şi easte nebuniia de prinde omul la luni nooa. Şi această nebu//niia a luni<i> easte ca şi nebuniia ce e de fire. Şi easte nebuniia ce are omul minte puţină, ce vine de la inema ceaea reaoa. Şi alta e cumu e celora ce lă lipseaşte minte de tot. Şi easte nebuniia de mearge în multe chipure. Şi aceasta nebuniia vine în patru lucrure oarecum: Întâiu, easte că nu caută nice u<n> lucru/ să socoteaşte cu mintea. A doua, easte cându nu socoteaşte omul ceaea de apoi, ce-i va veni. A treia, easte când e omul pripealnic // şi face lucrul şi nu adastă să socotească cumu-l va face. A patra, easte când nu va să facă bine priiatnicului lui de ce el ceare: şi s-ară înceape să facă bine, el nu săvârşaşte până apoi. Şi easte nebuniia de un lucru bună, de ce înceape şi nu sfârşaşte[1].

Observăm că autorul *Florii darurilor* împarte nebunia în mai multe categorii: în funcţie de perioada în care ea se manifestă, există o nebunie „permanentă" şi 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 fiinţa umană, preluând controlul asupra „minţii". Mai departe distingem nebunia care provine din lipsa înţelepciunii (în text, a „minţii"). Şi aceasta este compusă din patru ipostaze: prima o întâlnim atunci când omul nu „socoteaşte cu mintea", adică atunci când se lasă condus de impulsuri şi pasiuni. În manuscrisul italian din Siena (cca 1350) apare şi continuarea ce lipseşte în versiunea românească: „[...] ma farli puro sì come li vene dal core" („[...] ci să le săvârşească numai cum le vine la inimă"[2]). A doua ipostază a nebuniei constă într-o lipsă de prevedere a consecinţelor unor acţiuni, ce se leagă de cea de-a treia, înţeleasă drept imprudenţă. Ar trebui să ne oprim puţin asupra acestei definiţii, întrucât, aşa cum vom vedea mai târziu, ea reprezintă chintesenţa ideii de nebunie pentru autorul italian. Virtutea corespunzătoare viciului nebuniei este *prevederea*. Iată ce definiţie i se oferă acesteia:

---

[1] *Cele mai vechi cărţi populare...*, ed. cit., pp. 146-147. Aici şi mai departe vom reda textul celui mai vechi manuscris românesc (4620 BAR), redat în ediţia citată.
[2] Olteanu, *op. cit.*, p. 73.

BDD-A27168 © 2016 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 06:05:08 UTC)

> Prevederea este când va omul să facă vrun lucru şi va întâiu să prevază cum îi va fi lucrul până apoi, şi de va să grăiască, să vază unde-i razimă cuvântul şi de bine e, au de rău e: şi atunce să înceapă să facă şi să grăiască. // Cum şi Tulie dzise, că sânt trei lucrure: Întâiu, easte să ţie omul minte. A doua, este minte omului, cum să aleagă lucrurile ce va să facă: ce faci să fie de bine şi binele să aleagă den rău. Şi a treia, easte prevederea, ca să cunoşti de-ntâiu lucru ce veri să faci. Aceste trei darure vin într-alte doua: svatul şi nevoinţa[1].

Aşadar, prevederea este virtutea opusă nebuniei. În fapt, ea reprezintă *înţelepciunea*, înţeleasă drept capacitate de a distinge între bine şi rău. Prin analogie, nebunia înseamnă în *Floarea darurilor* incapacitatea omului de a alege între bine şi rău din cauza faptului că se lasă guvernat de sentimente („de inimă"). În ceea ce priveşte a patra ipostază a nebuniei, varianta românească modifică textul original italian. În textul românesc ni se spune că ea apare atunci când omul nu îşi ajută prietenul la nevoie, spre deosebire de originalul italian în care nebunia este echivalată eşecului rezultat din neglijenţă şi 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 sancţionată şi catalogată drept viciu.

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

> Şi poate să se închipuiască nebuniia ceaea reaoa boului sălbatec. Şi are un obiceaiu de nu sufere să vadză roşiu înaintea lui. Şi când vor vânătorii să-l prinză, ei se îmbracă cu haine roşii şi mergu acolo unde este boul. Şi el, deca-i veade ruşindu, aleargă cu mare mânie, să-i ucigă şi să-i calce. Şi de ne//buniia lui, nemică nu dobândeaşte. Şi aleargă spre ei ţi vânătorul se pune după un copaciu: şi boului <i> pare că va lovi pre om şi loveaşte copaciul. Şi atâta loveaşte tare, cât nu mai poate să iasă de acolea. Atunci vin alalţi de-l ucig[2].

Dacă în *Fiziolog* zimbrul îşi afla pieirea din cauza păcatului desfrânării, aici boul sălbatic este ucis pentru că el acţionează aşa cum îi dictează impulsurile. Cu alte cuvinte, în ambele opere nebunia este înţeleasă ca problemă morală. Dacă *Fiziologul* tratează nebunia în exclusivitate din perspectivă religioasă, în *Floarea darurilor* autorul nu mai vorbeşte în termeni strict religioşi, ci ne aflăm mai degrabă în domeniul unei morale „în curs de laicizare". Cu toate acestea, trebuie să ţinem cont că în spaţiul românesc opera a fost receptată în spirit creştin[3].

---

[1] *Cele mai vechi cărţi populare...*, ed. cit., pp. 143-144.
[2] *Cele mai vechi cărţi populare...*, ed. cit., p. 147.
[3] Biserica este principalul factor care a înlesnit larga răspândire a operei în spaţiul românesc de-a lungul timpului. Spre exemplu, Antim Ivireanu tipăreşte în 1700 opera la Snagov, acestei ediţii

BDD-A27168 © 2016 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 06:05:08 UTC)

A treia parte a capitolului, ce conţine sentinţe 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 înţelegere specific Evului Mediu. Toate sentinţele referitoare la nebunie îi aparţin 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 grăiaşte cu ne/bunul mai bine să doarmă". Şi iarăş: „Nebunul când îmblă pre cale, câţi oameni veade, toţi i pere că-s nebuni ca el". Şi iarăş: „Nebunul, în râsuri sare glasul lui, şi înţeleptul râde cu smerenii". Iarăş: „Mai bine e să te întâmpini cu leulu şi cu ursul când lă ia cineva puii, decât cu un nebun mânios"[1].

Este uşor de observat că raportarea afectivă la nebunie este una negativă. Cu un puternic caracter moralizator, opera promovează o atitudine „defensivă" faţă de persoana nebunului. Acesta face parte din seria personajelor marginale ale societăţii, condamnate la excluziune. Motivele segregării nebunului vizează fie un comportament deviant, care contravine modelului ascetic promovat de Biserică, fie un potenţial pericol pentru viaţa celor din jur. Cu toate acestea, observaţiile noastre nu ar trebui să se limiteze numai la prezentarea acestor aspecte negative care vorbesc despre un raport manifestat între societate şi persoana nebunului. Acesta beneficiază de un statut social mult mai complex, nuanţat de poziţia ontologică pe care accepţiunea religioasă i-o conferă.

Dacă privim documentele juridice din secolul al XVII-lea din spaţiul românesc o să constatăm un lucru deosebit de important referitor la nebunie şi nebun. În anul 1646 se tipăreşte în Moldova, sub domnia lui Vasile Lupu, culegerea de legi intitulată *Carte românească de învăţătură de la pravilele împărăteşti şi de la alte giudeaţe cu dzisa şi cu toată cheltuiala lui Vasile Voievodul şi Domnul Ţării Moldovei, di în multe scripturi tălmăcită, di în limba ilenească pre limba românească*. La şase ani diferenţă, apare în Ţara Românească, sub domnia lui Matei Basarab, cartea de legi cu titlul *Îndreptarea legii cu Dumnezeu care are toată judecata arhierească şi împărătească de toate vinile preoţeşti şi mireneşti*. Ambele lucrări au la bază vechiul drept bizantin şi conţin dispoziţii de drept laic, penal şi 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 vieţii creştine*. Exagerând importanţa acesteia, diaconul Firmilian afirmă că „Floarea darurilor a fost şapte secole pâinea poporului şi una din cărţile cele mai răspândite" (*Apud* Pandele Olteanu, *Opera Fiore di virtù în lumina studiilor din trecut şi până în prezent,* în Olteanu, *ed. cit.*, p. 26).

[1] *Cele mai vechi cărţi populare...*, ed. cit., p. 147.

BDD-A27168 © 2016 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 06:05:08 UTC)

legislaţia moldovenească, aranjate însă în altă ordine. În ambele coduri de legi, nebunia este definită drept „pricină pentru carea să îndeamnă giudeţul a mai micşura certarea celui vinovat [...]; d vreame ce învaţă şi pravila: omul ce va fi dennafară de minte, macar ce greşală are face, nu să va certa”[1]. Aşadar, indiferent de gravitatea delictului pe care nebunul îl săvârşeşte, acesta se bucură de principiul iresponsabilităţii penale, fiind scutit de orice pedeapsă: „Când va fi neştine nebun şi dennafară de minte şi de-ş 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 şi fără de mente”[2]. Ne întrebăm atunci, firește, cum se explică această atitudine pasivă a Statului faţă de nebun. Explicaţia vine tot din textul legii, acolo unde se spune „pentru căce agiunge-i lui certare că iaste nebun şi fără de mente”. Aflată sub autoritatea Bisericii, nebunia este în acelaşi timp *păcat*, dar şi *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. Aşa se explică, între altele, faptul că locul de „tratament” al nebunilor era mănăstirea, iar remediul consta din post, rugăciune şi, în general, un regim de „reabilitare” morală. Cu toate acestea, ei duc o existenţă liberă. Odată ce nebunia va fi secularizată, Statul asumându-şi răspunderea pentru „smintiţi”, se va produce ceea ce Michel Foucault va numi „Marea Închidere”[3].

Întorcându-ne la *Floarea darurilor*, înţelegem cu atât mai bine atitudinea defensivă faţă de nebunie, din moment ce aceasta se bucură de iresponsabilitate penală. Ultima parte a capitolului conţine acel *exemplum* sau istorioară explicativă. Ni se povesteşte 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 şi să elibereze drumul, când Aristotel îi spune: „Nu pişcareţ piatra, ce să stea desupra pietrei!”. Iar la final autorul atrage atenţia că „nu-i ziseră om aceluia, că era nebun”[4]. Această afirmaţie ar trebui înţeleasă tot din perspectiva locului pe care nebunul îl ocupă în lume. El duce o existenţă la graniţa societăţii, întrucât este plasat în afara autorităţii laice, a Statului, problema sa fiind una de natură divină şi, prin urmare, dă socoteală doar lui Dumnezeu.

Continuând tradiţia medievală creştină, *Floarea darurilor* înfăţişează nebunia tot în termeni morali, însă într-o manieră mult mai liberală, dovadă a

[1] *Carte romînească de învăţătură*, ed. critică condusă de acad. Andrei Rădulescu, Ed. Academiei RPR, Bucureşti, 1961, p. 166, şi *Îndreptarea legii*, ed. critică condusă de acad. Andrei Rădulescu, Ed. Academiei RPR, Bucureşti, 1961, p. 337.
[2] *Carte de învăţătură...*, p. 94; *Îndreptarea legii...*, p. 240.
[3] Michel Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, traducere Mircea Vasilescu, Humanitas, Bucureşti, 1996.
[4] *Cele mai vechi cărţi populare...*, ed. cit., p. 147.

BDD-A27168 © 2016 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 06:05:08 UTC)

influenţei ideilor umanismului renascentist. Înlăturând culpabilizarea copleşitoare instaurată de modelul unei morale creştine ascetice, *Floarea darurilor* nuanţează problema nebuniei ca păcat, deoarece acesta nu mai este o urmare a poftelor trupului, ci imposibilitatea de a alege între bine şi rău. Ambiguitatea semantică a noţiunii de nebunie creşte, ea fiind receptată în acelaşi timp ca *păcat*, dar şi *pedeapsă divină*.

O altă operă importantă a genului parenetic din literatura română o reprezintă *Învăţăturile 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 şi prin traducerea greacă prescurtată, făcută între sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul secolului al XVII-lea. Caracterul didactic este evident şi transpare încă din titlu, *Învăţăturile* fiind un îndrumar de morală creştină, de politică internă şi diplomatică. Departe de a fi o temă centrală în economia lucrării, nebunia îşi face simţită prezenţa pe fundalul gândirii filosofice dominante în epocă.

În încercarea de a-şi educa fiul în conformitate cu modelul ascetic de comportament specific perioadei medievale, Neagoe Basarab realizează un portret moral ideal al omului. Aşadar, „bunătăţile" (înţelegem virtuţile) pe care omul trebuie să le posede sunt credinţa, judecata cea dreaptă, milostenia şi curăţenia inimii şi a sufletului. Lipsa uneia dintre aceste virtuţi conduce în mod necesar la pierzanie, fapt pentru care fiecare om este dator să se păzească neîncetat din calea păcatului. În opoziţie cu acest model de conduită se află desfrânaţii, cei corupţi de poftele lumeşti. Acesta este primul moment în care apare menţionată nebunia, fiind explicată prin trimiterea directă la învăţătura din Biblie a Sfântului Pavel:

> Oamenii aceştea n-au ispitit să aibă pre Dumnezeu în cugetele lor, pentru aceia şi Dumnezeu i-au dat în mintea şi în firea cea nebună, ca să facă cele ce nu să cad şi cele ce sântu pline de toată nedreptatea: curvii, ficleşuguri, răutăţi, pizme, ucideri, pohte, înşelăciuni, lucruri rele, neascultări de părinţi, neînţelegători, ţiitori de pizmă şi nepaznici de jurământ şi nemilostivi, care nu pricep dreptatea lui Dumnezeu şi carii de acestea vor face lucruri ca acestea, vrednici sântu de moarte şi vinovaţi judecăţii lui Dumnezeu cei înfricoşate"[1].

Din fragmentul citat observăm că nebunia este definită pe fundalul unei concepţii a dispreţului faţă de lumea terestră, fiind „nepriceperea dreptăţii lui Dumnezeu". Măştile sub care se ascunde nebunia reprezintă ipostaze concrete ale păcatelor născute din abaterea de la modelul moral de comportament. Cu toate

[1] *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, text ales şi stabilit de Florica Moisil şi Dan Zamfirescu, traducerea originalului slavon de Gheorghe Mihăilă, repere istorico-literare de Andrei Rusu, Minerva, Bucureşti, 1984, p. 136.

BDD-A27168 © 2016 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 06:05:08 UTC)

acestea, nebunia este „nepricepere", ceea ce trimite, din punct de vedere filosofic, la problema cunoaşterii. Departe de a vorbi despre cunoaştere în termenii raţionalismului occidental din secolul al XVII-lea, textul *Învăţăturilor* atrage atenţia asupra unei cunoaşteri de ordin moral. Fără să discute problema cunoaşterii lui Dumnezeu, citatul din Biblie atribuit Sfântului Pavel defineşte nebunia drept necunoaştere a *dreptăţii* lui Dumnezeu, adică a voinţei Sale, concretizată în modelul de comportament ascetic promovat de morala creştină. 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 concupiscenţă sau păcat al desfrânării), la sfârşitul 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 îşi păstrează un puternic atribut moral (ea rămâne o problemă a Binelui şi Răului, a unui tip de comportament vizat drept moral sau imoral). Aşadar, nebunia devine o idee de graniţă între cunoaştere şi morală. Acest lucru ni se explică mai departe în citatul Sfântului Petru:

> [...] înţelepciunea şi cugetul trupescu iaste moartea, iar cugetul sufletescu iaste viaţa şi pacea; pentru că cugetul ce trupescu iaste vrajbă spre Dumnezeu. Dreptu aceia, nimenea să nu să amăgească, ci de va gândi cineva întru voi, că iaste înţeleptu, el să fie întru toate nebun, ca apoi să fie înţeleptu; că înţelepciunea lumii aceştiia iaste nebunie la Dumnezeu"[1].

Opoziţia *înţelepciune-nebunie* este un motiv recurent în literatura veche. Ea se naşte în contextul curentului de gândire neoplatonist, care promovează o viziune dual a existenţei formată din două planuri ontologice diferite: pe de o parte lumea terestră înţeleasă drept loc al mirajelor şi al iluziilor (motivul *deşertăciunii deşertăciunilor* din Ecleziast fiind un exemplu grăitor), iar pe de altă parte un plan transcendental al Adevărului absolut şi al esenţei. Pe cale de consecinţă, *înţelepciunea lumii* (acel „cuget trupesc") nu poate fi altceva decât sursă de eroare („nebunie la Dumnezeu"). Pentru a dobândi adevărata înţelepciune nu este suficientă simpla raţiune, ci este nevoie de harul (în termenii ortodoxiei) sau de graţia (în catolicism) divină. Harul divin poate fi primit prin simpla practicare a virtuţilor morale, adică prin acceptarea unui model ascetic. Doar astfel omul poate accede la o cunoaştere de ordin moral. În acest context, ideea de nebunie capătă o reconfigurare semantică, fiind de data aceasta atât o problemă morală, cât şi una a cunoaşterii.

[1] *Învăţăturile lui Neagoe Basarab*, *ed. cit.*, p.136.

BDD-A27168 © 2016 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 06:05:08 UTC)

La sfârşitul secolului al XVII-lea, mai exact în anul 1698, apare la Iaşi *Divanul sau Gâlceava înţeleptului cu lumea sau Giudeţul 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 condiţiei umane, concretizată în dialogul simbolic dintre Înţelept şi Lume. Dacă prima parte a scrierii redă dialogul propriu-zis dintre cele două personaje simbolice, partea a doua funcţionează ca o anexă a primeia, în care argumentele Înţeleptului sunt întărite prin citate biblice, maxime şi cugetări ale filosofilor antici greci, latini şi orientali, precum şi trimiteri la scrierile unor gânditori occidentali contemporani. A treia parte însă, poate cea mai controversată, reprezintă pilonul didactic al întregii opere: ea constă din şaptezeci şi şapte de ponturi „pentru a preafericitii între lume şi între înţelept, sau între trup şi suflet păci”[1]. „Ponturile” vădesc un spirit umanist manifest, o mare influenţă asupra lui Cantemir având opera unitarianului polonez Andreas Wissowatius *Stimuli virtutum*. Tratată în deja cunoscuta opoziţie cu *înţelepciunea*, concepţia nebuniei în *Divanul* continuă linia de graniţă dintre cunoaştere şi morală, însă cu semnificative modificări calitative care necesită o analiză aprofundată. Cu toate acestea, se impune, credem noi, înţelegerea 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 Ţările Române. În 1645 se întemeiază, sub domnia lui Vasile Lupu, Academia de la Iaşi, iar în 1675 Academia de la Bucureşti. Aceste două instituţii de învăţământ superior au ca model Academia din Constantinopol care, din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, cunoaşte un reviriment cultural important[2].

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

[1] Dimitrie Cantemir, *Divanul sau Gâlceava înţeleptului cu lumea sau Giudeţul sufletului cu trupul*, text stabilit, traducerea versiunii greceşti, comentarii şi glosar de Virgil Cândea, postfaţă şi bibliografie de Alexandru Duţu, Minerva, Bucureşti, 1990, p. 126.

[2] După cucerirea Constantinopolului de către otomani, învăţaţii greci aleg calea exilului pe malul Mediteranei, în special în Italia renascentistă. Acesta este un moment în care cultura răsăriteană şi cea apuseană intră din nou într-un dialog benefic, influenţându-se reciproc. Şcoliţi la universităţile italiene, în special la Padova şi Bologna, „luminaţii” greci se întorc la Constantinopol unde vor reforma învăţământul prin introducerea ideilor umanismului occidental în diferite cursuri ale Academiei constantinopolitane (Cf. Dan Bădărău, *Feudalismul şi ortodoxia* în *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, Ed. Academiei RPR, Bucureşti, 1964, pp. 10-15.)

BDD-A27168 © 2016 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 06:05:08 UTC)

influenţa culturii greceşti în Ţările Române, manifestată puternic până după plecarea fanarioţilor[1]. Învăţaţii greci, promotori ai ortodoxismului, transmit ideile umaniste preluate din Occident într-o formă religioasă, preluată şi de cultura română în dezvoltare[2].

Faptul că în cultura română ideile umaniste au fost receptate în conformitate cu spiritul religios dominant al epocii transpare şi în *Divanul* lui Cantemir. Disputa filosofică dintre Înţelept şi Lume urmează tradiţionala opoziţie binară între cele două planuri existenţiale: lumea este un spaţiu al zădărniciei, omul fiind nevoit să evite ispitele ei pentru a-şi putea asigura salvarea în împărăţia cerurilor. Aşadar, dialogul dintre cele două personaje este compus din încercările Lumii de-al convinge pe Înţelept să o îndrăgească şi să i se supună şi argumentele raţionale pe care cel din urmă le aduce, pas cu pas, în vederea demontării tezelor celuilalt interlocutor. Pe acest fundal nebunia îşi face apariţia în opoziţie cu înţelepciunea. Dimitrie Cantemir reia şi el celebrul citat biblic în care „înţelepciunea lumii nebunie iaste". Nebunia definită drept înţelepciune iluzorie introduce din nou termenul într-un discurs filosofic al cunoaşterii, ea fiind de fapt o cunoaştere falsă. Explicaţia pe care Înţeleptul o dă vizează, de data aceasta, o componentă de ordin moral:

> Iară cea dinlontrul capului lumină iaste socotiala minţii mele, cu carea de lumini dătătoriul Dumnădzău m-au luminat ca a socoti să poci. De vreme ce faptele cuvîntului său sint aşea de frumoase, aşea de ghizdave, aşea de luminoase, cu cît el mai frumos, mai ghizdav, mai luminos va fi? ! Au nu vor avea osebire cît întunericul cu lumina? Căci aşea şi Ioan propoveduiaşte că: „Dumnădzău lumină, iară lumea-i întuneric" *[Io.*3, 19]. Deci fiind tu întuneric, cum nu te voiu urî, şi fiind el lumină, cum nu-1 voiu îndrăgi? Că ce feliu şi 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 Înţeleptului întâlnim din nou menţionată nebunia, însă de data aceasta explicată mult mai clar. Înzestrat cu raţiune („cea dinlontrul capului lumină"), omul are libertatea de a dispune de această facultate după bunul plac. Folosirea raţiunii fără ca aceasta să conducă omul spre alegerea binelui, adică spre

[1] *Idem*, pp. 36-37.

[2] Problema întârzierii temporale a umanismului în spaţiul românesc este condiţionată, pe de o parte, de o serie de factori politico-economici, iar pe de altă parte, de o conştiinţă culturală şi religioasă care a modelat noile idei după propriile necesităţi. Aşadar, ar fi o greşeală să considerăm această întârziere strict din punct de vedere valoric, ignorând aspecte ce ţin mai degrabă de o anumită structură a culturii noastre, în care modelul cultural bizantin a exercitat o puternică influenţă mult timp după căderea Constantinopolului (Cf. Virgil Cândea, *Raţiunea dominantă*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1979, p. 12).

[3] Cantemir, *op. cit.*, p. 24.

BDD-A27168 © 2016 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 06:05:08 UTC)

lauda şi iubirea lui Dumnezeu înseamnă trădarea propriei naturi umane. Pe cale de consecinţă, nebunia devine la Cantemir, în contextul umanismului românesc, o falsă cunoaştere ce duce la pierzanie. Caracterul fals rezidă în lipsa direcţiei morale care trebuie să ghideze raţiunea pentru ca aceasta să poată ajunge la cunoaşterea desăvârşită. Observăm, aşadar, că nebunia este şi în scrierea cantemiriană o problemă cu o dublă origine: ea îşi are rădăcinile atât în domeniul cunoaşterii, cât şi în cel al moralei. Însă noutatea gândirii filosofice a lui Dimitrie Cantemir trebuie găsită în viziunea liberală, şi implicit optimistă, a omului. Deşi *Divanul* continuă, la început, linia tradiţională a dispreţului faţă de lume, Înţeleptul şi Lumea ajung, în final, la pace. Armonizarea omului cu lumea în care trăieşte se datorează eliberării acestuia de sub culpabilizarea instaurată de concepţia ascetică a *păcatului* prin regâştigarea demnităţii naturii umane. Raţiunea marchează un salt ontologic uriaş al omului, din „condamnat", el devenind stăpân al lumii. Însă cunoaşterea lucrurilor exterioare nu este suficientă; întrucât omul nu poate afla firea lui Dumnezeu „cea ascunsă" în mod nemijlocit, cunoaşterea desăvârşită presupune în mod necesar o cunoaştere de tip moral, adică înţelegerea voinţei divine.

> De însămnat iaste dară întru a lui Dumnădzău cunoştinţă, nu pre atîta a firii sale, a fiinţii ceii ascunse, pre cît mai vîrtos a voii sale ceii de la dînsul descoperită, cu cunoştinţa a cuprinde. Adecă, ca să ştie omul ce poftește Dumnădzău de la dînsul şi cum în dumnădzăeştile porunci — mai cu de-adins prin Isus Hristos, fiiul lui Dumnădzău, unul născut — date să îmbie[1].

Privită din punct de vedere cultural, *nebunia* este o idee ce are o ocurenţă istorică. Ea suferă diferite reconfigurări în funcţie de viziunea despre lume dominantă într-o anumită epocă istorică. În literatura română veche ea îşi face simţită prezenţa cu prisosinţă în secolele al XVI-lea – al XVII-lea. Aflată sub autoritatea gândirii religioase, nebunia beneficiază de o pluralitate de semnificaţii, în mare parte negative: ea este atât *păcat* (întrucât rezultă din abaterea de la morala creştină), dar şi *pedeapsă divină*. Sub influenţa viziunii optimiste a umanismului, ideea nebuniei îşi lărgeşte domeniul de referinţă, ea fiind o problemă a cunoaşterii. Umanismul românesc este impregnat de spiritul religios, ceea ce face ca nebunia să fie receptată drept abatere de la cunoaşterea morală. Menţiunile culturale ale nebuniei în spaţiul românesc de dinainte de secolul al XIX-lea sunt, după cum se poate vedea, extrem de puţine. 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.

BDD-A27168 © 2016 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 06:05:08 UTC)

întârzierii transferului de autoritate asupra nebuniei dinspre Biserică spre Stat. Secularizarea tardivă a nebuniei a influenţat şi întârzierea apariţiei discursului ştiinţific psihiatric.

Bibliografie primară

CANTEMIR, Dimitrie, *Divanul sau Gâlceava înţeleptului cu lumea sau Giudeţul sufletului cu trupul*, text stabilit, traducerea versiunii greceşti, comentarii şi glosar de Virgil Cândea, postfaţă şi bibliografie de Alexandru Duţu, Minerva, Bucureşti, 1990

Carte romînească de învăţătură, ed. critică condusă de acad. Andrei Rădulescu, Ed. Academiei RPR, Bucureşti, 1961

Cele mai vechi cărţi populare în literatura română, vol. I, Ed. Minerva, Bucureşti, 1996

Cele mai vechi cărţi populare în literatura română, vol. II: *Fiziologul. Archirie şi Anadan*, Minerva, Bucureşti, 1997

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

Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie, text ales şi stabilit de Florica Moisil şi Dan Zamfirescu, traducerea originalului slavon de Gheorghe Mihăilă, repere istorico-literare de Andrei Rusu, Minerva, Bucureşti, 1984

Bibliografie secundară

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

CARTOJAN, Nicolae, *Cărţile populare în literatura românească*, Bucureşti, vol. I, 1929

CARTOJAN, Nicolae, *Istoria literaturii române vechi*, prefaţă de Dan Zamfirescu, postfaţă şi bibliografii finale de Dan Simonescu, Minerva, Bucureşti, 1980

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

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

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

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

BDD-A27168 © 2016 Editura Universităţii din Bucureşti
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 06:05:08 UTC)