

ȘTIINȚA ÎN ACCEPȚIUNEA LUI DIMITRIE CANTEMIR

TODERIȚĂ RUSU

Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru” al Academiei Române

Abstract. In my paper, I attempt to investigate Dimitrie Cantemir’s view on science as we may find it in his *Sacrosanctae*.... I argue that he believes that only knowledge revealed in the form of charity provides access to the transcendent; to understand the actuality of Cantemir’s views, I place them in the context of the beginning of the modern science and the continuation of the Aristotelian tradition in southeastern Europe.

Keywords: theoretical science, practical science, productive science, divine grace, mercy.

1. INTRODUCERE

Prin educație, prin destin și prin operă, Dimitrie Cantemir este o personalitate polivalentă ale cărei lucrări se întind de la muzică la filosofie, trecând prin istorie și geografie; însă, mai mult decât lucrările, faptele sale sunt aproape deconcertante: fiu de Domn zălog la Istanbul, student în cele mai importante școli ale locului, domnitor în Moldova, prieten al lui Petru cel Mare, care îl introduce în tainele masoneriei, savant cu recunoaștere europeană, membru al Academiei de la Berlin și cunoscut al lui Leibniz. Nu ar fi de mirare dacă, așa cum a ieșit la iveală manuscrisul lucrării *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, se va mai întâmpla și în viitor să apară la lumină noi lucrări (sau cel puțin noi valențe ale operei) ale domnitorului de la a cărui naștere se împlinesc 350 de ani. Opera și omul sunt covârșitoare și rămân încă a fi descoperite, pentru a se forma o imagine a întregului¹. Ceea ce ne putem propune astăzi este să deslușim mai bine fiecare dintre multiplele aspecte ale creației sale. Este aceasta o etapă necesară pentru formarea unei imagini a întregului. Sunt numeroase interpretările și punctele de

¹ Vlad T. Popescu, „Prefață”, în Dimitrie Cantemir, *Metafizica. Știința sacro-sanctă*, București, 2015, pp. 6–7.

vedere, nu totdeauna neutre, asupra unei opere de o asemenea bogăție; nu de puține ori exegeza se manifestă encomiastic și chiar prin aceasta într-un anume fel izolator, punându-l aproape în condiție de unicitate pe Cantemir. Este adevărat că, într-un anume sens, el se află la începutul culturii filosofice românești, aceasta dacă socotim încercările sale de a forma o limbă filosofică românească², de a trata subiecte mai abstracte decât acelea de morală din *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*; dar, în multe alte privințe, sunt încă de studiat și, mai ales, de pus în contextul adecvat contribuțiile lui Cantemir.

Tocmai un asemenea demers este realizat în prezentul studiu, anume: focalizarea atenției asupra unui termen, acela de *știință*, în încercarea de a-l înțelege într-un dublu context cu care Cantemir era familiarizat sau despre care, cel puțin, se poate pretinde că autorul avea cunoștință. Acest dublu context este de stabilit în secolele 17–18 în cultura occidentală, respectiv în aceea răsăriteană. Vreau să fac precizarea, încă de la început, că aceste două contexte sunt separate mai degrabă metodologic; în realitate există un comerț între ele la diferite niveluri: savanți care au conștiința ambelor, domenii de viață care subîntind ambele contexte (de exemplu religia creștină etc.). Așa cum cititorul probabil a intuit, cele două contexte sunt nu doar relevante, ci necesar a fi descrise pentru o înțelegere corectă a poziției lui Cantemir despre știință; acestea sunt, deci, geneza științei galileo-newtoniene în vestul Europei, într-o zonă care include savanți din sud până în nord, respectiv perpetuarea tradiției aristoteliciene în răsăritul Europei, de asemenea din sud până în nord în aceeași perioadă de timp. Cele două contexte au legături între ele, una dintre cele mai puternice fiind aceea la care Cantemir însuși participă, sprijinită ca politică culturală de către Petru cel Mare, de către Prusia prin Academia berlineză³. Această legătură are loc în mijlocul Europei între două culturi de religie diferită, dar cu un interes comun, acela de a arăta că este posibil dialogul celor două zone culturale. Pentru toți cei care cu ușurință afirmă că răsăritul Europei este defazat, că practicarea aristotelismului este simptomul unei întârzieri în istorie nu strică să reamintim că o personalitate precum Cantemir, profund familiarizată cu tradiția aristoteliciană și moșternirea ei creștină în răsăritul ortodox, îl frecventează la propriu pe Leibniz, adică o persoană care își disputa cu Newton descoperirea analizei matematice; pe cale de consecință este imposibil să nu cunoști, în fotoliul Academiei berlineze fiind, contextul culturii occidentale. Este drept că lucrarea rămasă în manuscris putea fi anterioară acestei familiarizări sporite a lui Cantemir cu occidentul și ar fi corect să avansăm chiar ipoteza că lucrarea nu este publicată,

² Marius Augustin Drăghici, „Introducere”, în *Mic compendiu de epistemologie românească*, Marius Augustin Drăghici, Oana Vasilescu (editori), București, Editura Academiei Române, 2022, p. 25: „Odată cu invocarea lui Cantemir se deschide deci și contextul propriu-zis al prezenței problemelor de teorie a cunoașterii în primele texte cu caracter filosofic de la noi, iar această prezență trimite la problema limbajului filosofic românesc. (...) Din acest punct de vedere, invocarea lui Cantemir la originea deopotrivă a primelor lucrări de gândire filosofică românească, respectiv a apariției primilor termeni cu caracter gnoseologic poate fi considerată una justificată.”

³ *** *Dmitry Kantemir*, în <https://www.britannica.com/biography/Dmitry-Kantemir>.

ci lăsată în manuscris tocmai pentru că autorul ei a avut aceste puncte de vedere. În opinia mea, aceasta este o ipoteză care nu rezistă din mai multe motive: în primul rând, pentru că autorul nu a infirmat-o nicăieri, după știința mea (or, era simplu să o facă); apoi, pentru că în anumite interpretări lucrarea este legată de opera lui Van Helmont, or acesta – indiferent de gândirea sa speculativă – putea furniza timpuriu lui Cantemir suficiente informații despre contextul cuturii occidentale în pragul secolului 17; în fine (iar acesta este, în opinia mea, cel mai puternic argument), felul în care gândește știința Cantemir în *Sacrosanctae...* prezintă o deschidere care vine din tradiția anticilor și pe care scientismul modern a reușit să o debiliteze o vreme. Tocmai despre această actualitate a modului în care înțelege Cantemir știința este acest articol. Chiar dacă filosoful nu ar fi gândit atât de pragmatic cum o spun eu acum, există posibilitatea ca *Sacrosanctae...* să fi rămas în manuscris nu pentru că era în urma timpurilor, ci pentru că încă nu-i venise vremea. Aceasta mă străduiesc să arăt analizând felul în care înțelege Cantemir știința în lucrarea respectivă. Mai simplu și mai direct spus, atunci când vine vorba despre personalități și moduri de a gândi precum cele ale lui Cantemir, este mai potrivit să pornești de la o ipoteză subliniat pozitivă, decât de la una excesiv negativă.

Finalitatea acestui text este modestă, poate părea chiar limitată, dar o asemenea investigație asupra unui aspect pus în contextele relevante oferă o informație care, conjugată cu rezultate ale unor cercetări asemănătoare, ne poate conduce la acea dorită imagine a întregii personalități și opere dominate de claritate și realizată fără *parti pris*. În acord cu această finalitate, mijloacele desfășurate sunt de natură istorică și analitică. Istorică este investigația celor două contexte, al generării științei galielo-newtoniene, respectiv al perpetuării tradiției aristoteliciene; analitică este investigarea semnificațiilor termenului *știință* în fiecare dintre aceste contexte și la Cantemir însuși. Conform finalității și metodei textului, această introducere este urmată de o secțiune în care este analizată știința modernă occidentală, alta în care este studiată tradiția aristoteliciană păstrată în răsărit și în final este evidențiată actualitatea gândirii lui Cantemir despre știință în *Sacrosanctae...*

2. ȘTIINȚA MODERNĂ

Ca oricare alt concept, și acela de știință modernă este un construct⁴; atunci când vorbim astăzi despre el nu suntem la nivelul la care se aflau Newton, Leibniz, Cantemir și alții; mai mult, este chiar îndoielnic faptul că am putea reconstitui astăzi ce însemna știința modernă la momentul producerii trecerii de la paradigma aristoteliciană la cea galileo-newtoniană. Ceea ce putem însă face este o dublă mișcare, pe de o parte să încercăm să dăm la o parte încărcătura adusă în secolele

⁴ Vezi George E. Smith, "The methodology of the Principia", în I. Bernard Cohen and George E. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Newton*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 157.

19 și 20 acestui concept, iar pe de alta să încercăm să schițăm cum se vede știința în câteva momente și la câteva personalități din secolele 17–18.

Acest tip de investigație este cu atât mai necesar cu cât ea este făcută pentru a descoperi semnificația și actualitatea unei viziuni despre știință a unui autor care are o strânsă relație cu vederile religiei și teologiei asupra realității. În plus, pentru că analiza noastră este una filosofică, adică una discursivă, ceea ce ne interesează nu sunt în primul rând descoperirile științifice ca atare, rupturile produse de acestea, ci felul în care sunt aceste schimbări gândite, adică interpretate, la momentul realizării lor, dacă este cu putință, chiar de către autorii lor, respectiv astăzi. Așadar, în acest paragraf urmăresc două idei: să clarific și să mă distanțez acolo unde este necesar de accepțiunea dată științei moderne în secolele 19 și 20, respectiv să reconstitui câteva dintre liniile de forță ale științei așa cum era ea interpretată în secolele 17–18, încercând să evidențiez ceea ce poate fi util pentru clarificarea poziției lui Cantemir⁵.

În ceea ce privește prima linie de analiză, este limpede că la nivelul interpretării științei moderne și al întemeierii modului nostru de a gândi despre ea, ruptura nu s-a produs nici cu Galileo, nici cu Newton, ci cu Auguste Comte. Acesta impune ideea celor trei stadii prin care a trecut cunoașterea umană: religie, metafizică, știință (stadiul pozitiv)⁶; chiar dacă acestea nu sunt într-o succesiune perfectă, sunt pentru Comte într-o distincție conceptuală perfectă; chiar dacă excluziunea reciprocă nu este exprimată, condițiile ei de posibilitate sunt puse. După ce și-a pregătit terenul, Comte se concentrează pe știință, pe matematică, fizică etc., luând în seamă doar ceea ce este observație și corelare la nivelul faptelor observate; legile sunt populate pe baza inducției din observație, singura presupuziție discutabilă fiind omogenitatea legilor; dar Comte are grijă să arate că metoda pozitivă, științifică, presupune permanenta raportare a legilor descoperite prin inducție la observație⁷. Aceasta este principala notă a conceptului științei moderne, raportul în dublu sens dintre date factuale și lege științifică. Legea științifică se controlează prin inducție de la fapte, iar J. St. Mill va confirma acest mod de a o înțelege; odată formulată, legea este contrastată cu faptele într-o încercare de a o verifica sau de a o falsifica. În prima parte a secolului 20, concepția standard despre știință este formulată în descendența aceleia a lui Comte de către gânditori precum Carnap sau Hempel. În pofida numeroaselor încercări de a flexibiliza înțelegerea modernă a științei, până astăzi realismul științific, bazat pe presupuzițiile existenței unei lumi exterioare, accesibilității ei etc., rămâne orientarea dominantă în epistemologie și cea mai importantă moștenire a secolelor 19 și 20 în privința înțelegerii științei moderne.

⁵ Marius Augustin Drăghici, „Introducere”, în *Mic compendiu de epistemologie românească*, ed. cit., p. 30: „Așadar, Cantemir nu gândește în paradigma de secol XIX a opoziției dintre gândirea științifică și aceea religioasă, căci există un referențial la care ne putem raporta felul în care el gândește știința, iar acesta este constituit pe două direcții: distincția dintre cunoașterea intuitivă și cea discursivă, respectiv o hermeneutică specială, care constă în interpretarea lumii ca o carte de semne, de urme ale Principiului.”

⁶ Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, Paris, Bachelier, 1830, vol. 1, pp. 3–4.

⁷ *Ibidem*, pp. 11–12.

Dacă lucrurile ar sta doar astfel, ele nu ar reprezenta un risc prea mare pentru înțelegerea corectă a ceea ce susține Dimitrie Cantemir. Din păcate, în secolul 19 și chiar la începutul secolului 20 a existat, mai degrabă printre popularizatorii științei, decât printre savanți, un puternic curent⁸ antireligios și antiteologic. Reprezentanții acestuia au pretins că religia și teologia sunt de-a dreptul obscurantiste, antiștiințifice, cu o lungă istorie a opoziției față de descoperirile științifice, a cenzurării acestora și chiar a suprimării fizice a unora dintre purtătorii ideilor științifice. Fără a nega faptul că asemenea secvențe extreme au existat în încercarea Bisericii de a își impune autoritatea atunci când aceasta începuse deja să slăbească (adică de la pre-Renaștere încoace), este suficient să observăm că Biserica a fost, prin reprezentanții ei, aceea care ne-a transmis cultura antică, care a făcut primele școli și universități, primele spitale etc. Nenumărate descoperiri se datorează oamenilor ei sau acelor care au avut credință religioasă. Eticheta opoziției dintre știință și religie, a incompatibilităților a fost și este încă puternică mai degrabă în simțul comun decât printre savanți sau teologi. Dar tocmai pentru că a intrat în simțul comun, această etichetă pe de o parte este dificil de eliminat, iar pe de alta este dezirabil să fie eliminată. Mai ales dacă vrem să înțelegem corect ceea ce vom vedea imediat că ne spune Cantemir despre știință.

Trecând acum la ceea ce înțelegeau modernii în secolele 17–18 prin știință, vom observa că aceștia au un concept despre știința modernă mult mai puțin ideologizat, încărcat cu considerații părtinitoare. Există autori, printre care David Hume este exemplar, care aproape programatic critică religia creștină și toate susținerile ei. Pentru asemenea autori, știința și religia sunt incompatibile, religiei nu-i poate fi recunoscut un discurs despre știință. Însă majoritatea autorilor, un filosof cum este Locke, dar mai ales un savant care este la rădăcina științei moderne, Newton, consideră că nu există excluziune între știință și religie. Newton socotește că Dumnezeu este chiar cauza ordinii pe care o descrie prin legile sale matematice ale naturii⁹. La o inspecție atentă, probabil exemplară pentru modalitatea în care se poziționau savanții în secolele 17–18 este disputa lui Galilei cu autoritățile catolice ale vremii în privința teoriei heliocentrice a lui Copernic, opusă aceleia geocentrice a lui Ptolemeu. La o primă privire, avem în procesul lui Galilei desfășurat pe o lungă perioadă de timp chiar exemplul Bisericii care își vede amenințată autoritatea și simte nevoia să și-o impună cu forța; finalul istoriei cu Galileo renunțând la pozițiile sale este cel mai puternic argument pentru acest mod de a vedea lucrurile. Dar dacă ne uităm mai atent, vedem că: Biserica este încă puternică, rezultă chiar din faptul că și-a impus punctul de vedere; cu toate acestea, disputa cu Galilei durează zeci de ani, perioadă în care se succed la Roma mai mulți papi; i se explică savantului în mod repetat și – oricât de surprizător ar părea – chiar cu argumente

⁸ Spre exemplu, John William Draper, *The Conflict between Religion and Science*, New York, Appleton & Comp., 1875, *passim*.

⁹ Isaac Newton, *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, New York, Daniel Adee, 1846, pp. 942–943.

științifice (de către cardinalul Bellarmino) că teoria lui Copernic nu este încă suficient întemeiată¹⁰. Faptul că Biserica ulterior nu numai că a acceptat heliocentrismul, dar oamenii ei au produs numeroase realizări științifice (Big Bang-ul este doar un exemplu) arată că nu este vorba despre nicio incompatibilitate; iar momentele de tensiune au fost mai degrabă excepții în care s-au conjugat două fragilități, aceea a Bisericii în societate, respectiv aceea a conducătorilor ei.

Aceste considerații sunt suficiente pentru a înțelege că atunci când vorbim despre știința modernă trebuie să avem în vedere o formă de realism științific¹¹ care nu epuizează căile cunoașterii umane; dacă din punctul de vedere al întemeierii cognitive știința modernă este mai solidă, aceasta nu elimină alte accepțiuni ale termenului știință și alte angajamente ale omului.

3. TRADIȚIA ARISTOTELICIANĂ

În acest paragraf urmez două linii de argumentare. Prima este aceea că a existat o tradiție aristoteliciană în răsăritul Europei, în particular la Istanbul, dar și la Iași, tradiție pe care Cantemir a cunoscut-o încă din anii săi de formare; acest aspect este important pentru că familiarizarea cu aristotelismul, cu filosofia greacă explică pozițiile savantului din lucrarea *Sacrosanctae...*, așa cum sunt ele interpretate în acest articol. A doua linie de argumentare este să arăt în ce consta poziția aristoteliciană despre știință, aceea care i-a fost transmisă lui Cantemir prin educație; poziție care, pe de o parte, la începuturile creștinismului chiar, a putut influența discursul teologic, dar care, pe de altă parte, chiar mai important, prezintă știința într-o manieră care nu exclude, dimpotrivă, poate justifica, vederile lui Cantemir despre știință inspirate teologic; vederi care sunt de actualitate chiar și astăzi.

Împrejurările istorice din secolul 15 până în secolul 18, în particular căderea Bizanțului și apoi stăpânirea otomană a răsăritului Europei par să fi reprezentat un obstacol în calea păstrării tradiției aristoteliciene, așa cum a avut ea loc în Occident până la impunerea paradigmei științifice galileo-newtoniene. Este cunoscut faptul că pentru Islamul Sunni al otomanilor *falsifa* filosofia a fost adeseori văzută nu ca o disciplină, ci ca o școală concurentă și de aceea moștenirea grecilor nu s-a bucurat de aceeași atenție ca în apus. Cu toate acestea, se poate stabili o linie clară de transmitere a filosofiei grecești până în secolele 17 și 18. În ce privește perioada bizantină, există o legătură strânsă între moștenirea filosofiei grecești, interpretările teologice ale acesteia în particular, după marea schismă din 1054 în teologia ortodoxă. Ultimul moment remarcabil al perioadei bizantine de continuare a tradiției grecești este reprezentat de către Georgios Gemistos Plethon, un platonician convins aflat în legătură cu școala lui Marsiglio Ficino, și care a scris o lucrare numită

¹⁰ Vezi Luca Arcangeli, *At the Roots of the 1616 Decree: Robert Bellarmine's Letter to Paolo Foscarini*, în <https://inters.org/copernicanism-bellarmino-foscarini>.

¹¹ Stathis Psilos, *Scientific Realism*, London, Routledge, 1999, pp. XV–XVI.

Legile încercând să hrănească păgânismul anticilor ca ultimă soluție de a împiedica prăbușirea imperiului bizantin. Planul nu a reușit, dar aceasta nu a însemnat și ruperea legăturilor cu tradiția vechilor greci, în particular cu filosofia lui Aristotel. La doar un an după căderea Constantinopolului, patriarhul Gennadius Scholarius a înființat Academia Patriarhală din Fanar, prin care s-a perpetuat studierea filosofiei aristoteliciene, chiar s-a putut vorbi în Imperiu, în particular la Istanbul și la Atena, despre un neo-aristotelism. Teofil Coridaleu (1570–1646), discipol al lui Cremonini, este una dintre figurile cele mai importante ale continuității acestei tradiții, prin comentariile sale asupra filosofiei aristoteliciene (unele traduse la noi de către C. Noica), raspândite în spațiul sud-est european.¹² Discipolul acestuia, Eugen Yannoulis, a avut numeroși studenți care au transmis cunoștințele despre aristotelism în întreg sud-estul Europei și în special în Academia Patriarhală de la Istanbul.

Este documentat faptul că Dimitrie Cantemir a studiat cu Ieremia Cacavelas limbile greacă, latină și slavonă lucrând, după obiceiul epocii, pe textele cele mai relevante din limbile respective. Astfel, este neîndoielnic faptul că încă înainte de a ajunge ca ostatic la Istanbul, Cantemir nu era străin de moștenirea aristoteliciană. La Istanbul studiază la principalele două școli din capitala otomană, care oferă o educație instituționalizată specifică fiecărei culturi, otomană, respectiv greacă-ortodoxă. Cantemir a studiat la Enderun (adică Școala Palatului), unde s-a interesat mai ales de muzică, astfel explicându-se publicarea tratatului său despre acest subiect. După cum spune el însuși (în *Incrementa atque decrementa aulae othomanicae*), în Academia Patriarhală (el fiind primul care folosește numele de Academie) a studiat filosofie, dogmatică etc.; printre profesorii pe care îi menționează aici se află și filosofii peripateticieni Antonius și Spandonius¹³. Acestea sunt suficiente pentru a argumenta prima idee a acestui paragraf, aceea că tradiția aristoteliciană s-a perpetuat la Istanbul astfel încât Cantemir s-a putut bucura de cunoașterea solidă a aristotelismului chiar înainte de a scrie *Sacrosanctae*...

Există, datorită contextului în care gândim astăzi, o puternică înclinație, pe de o parte, de a proiecta înțelesurile contemporane asupra operelor trecutului, iar pe de alta, de a sistematiza aceste opere din perspectiva acestor semnificații; iar apoi, interpretările pe care le facem sunt condiționate de aceste constructe. Desigur, nu este locul aici să facem analize extinse, dar acest avertisment este necesar pentru a evita o înțelegere prea sistematică, prea canonică și astfel reduționistă a unui filosof care el însuși a gândit în manieră sistematică. Cu toate acestea, atunci când vorbim despre felul în care înțelege Aristotel știința, este potrivit să observăm și faptul că autorul însuși folosește o multitudine de termeni pentru a se referi la aceasta: *episteme*, *gnosis*, chiar *dianoia* etc. Dar, mai mult decât această pluralitate terminologică, este semnificativă împrejurarea că Aristotel are în vedere mai

¹² Eugen Denize, „Imaginea Italiei în opera stolnicului Constantin Cantacuzino”, în Diana Fotescu, Marian Constantin (coord.), *Studii și articole de istorie și istoria artei*, București, Editura Sigma, 2001, p. 56.

¹³ Zeynet Sözen, *Theaching the Prince: inside the Enderun and the Patriarchal Academy*, pre-print, pp. 1–2.

degrabă cunoașterea, decât știința așa cum o înțelegem noi astăzi, ca moștenire a filosofiei moderne despre care vorbeam anterior. D. Ross, probabil cel mai bun specialist în Aristotel din secolul 20, atrăgea atenția asupra acestui aspect și asupra înțelegerii limitate a termenilor aristotelicieni despre cunoaștere¹⁴. Pe de altă parte, dacă este vorba despre gradul de siguranță pe care ni-l asigură disciplinele numite cu termenii amintiți, atunci putem să vorbim despre știință, adică despre un grad sporit de cunoaștere și de certitudine a cunoașterii; dar nu reducând această cunoaștere la știința așa cum a fost ea conceptualizată din modernitate până astăzi. Așadar, când menționez aici știința, trebuie avute în vedere aceste precizări; avându-le în vedere, înțelegem corect în ce anume a constat tradiția pe care a moștenit-o Cantemir în Academia Patriarhală din Fanar. Aristotel se referă în mai multe locuri la clasificarea științelor, una dintre cele mai clare fiind aceea scurtă din *Metafizica* în care spune: „științele sunt practice, productive, teoretice”¹⁵. La rândul lor, științele teoretice sunt filosofia primă (numită mai târziu *metafizică*), matematica și filosofia secundă (numită mai târziu *fizică*); atunci când vorbește despre teoria principiului ca principiu, Aristotel folosește termenul *teologia*; științele productive sunt medicina, agricultura etc.; iar științele practice sunt etica, politica etc. Pe lângă aceste variații terminologice care servesc argumentele contextuale ale lui Aristotel, există o unitate destul de clară în privința faptului că fiecare dintre științe oferă cunoaștere, reprezintă o anumită certitudine în materie de cunoaștere; desigur, științele teoretice, în special cunoașterea principiului, nu doar a principiului în sine (*teologia*), ci și a principiului în actul său de întemeiere (*prote philosophia*) sunt superioare celorlalte științe, cine cunoaște principiile întregului îl cunoaște și pe acesta, în timp ce aceia care cunosc doar o parte, una dintre științele subordonate, nu au perspectiva întregului. Oricât ar părea de paradoxal, știința în înțelesul ei de astăzi este mai potrivită pentru a denumi această cunoaștere parțială; fiecare disciplină științifică oferă cunoașterea unui domeniu. Prin comparație, dacă cineva ar avea astăzi – utilizând terminologia contemporană – însuși codul, modelul, după care există și funcționează universul, prin aplicarea acestuia ar putea cunoaște, chiar cu mai mari șanse de adevăr decât specialistul într-un domeniu, ce anume se întâmplă în domeniul respectiv. Sigur, astăzi cineva ar argumenta că acesta este un argument prin design inteligent. Dar țin să atrag atenția că Auguste Comte însuși apoi J. St. Mill etc. presupuneau o omogenitate a legilor sau a naturii, iar pentru ca știința noastră să funcționeze astăzi, această presupuziție este încă asumată. Dar o omogenitate nu este decât un model: acela pe care Einstein încerca să-l descopere pas cu pas prin știință, acela pe care Heisenberg îl considera la propriu Dumnezeu ca fundament al cunoașterii.

Această scurtă trecere în revistă a modului în care gândește Aristotel despre știință a condus la două rezultate: primul este acela că avem mai multe căi de cunoaștere decât cea strict teoretică; al doilea este acela că, chiar pe cale teoretică,

¹⁴ Sir David Ross, *Aristotle*, London, Routledge, 1995, p. 21.

¹⁵ *Metafizica*, 1025 b 25, în b 154, Aristotle, *Metaphysics*, London, Penguin Books, 1998.

facem apel la idei cum sunt omogenitatea naturii, universalitatea legilor etc.; or, chiar în acest caz, la întrebarea despre fundamentul acestor idei, despre ce este mai probabil – ca această omogenitate să fie rezultatul unui design sau al întâmplării – răspunsul nu este încă stabilit cu certitudine, problema se află în dispută. Aici începe actualitatea lui Cantemir.

4. ACTUALITATEA PERSPECTIVEI LUI DIMITRIE CANTEMIR

Pretenția că analiza modului în care gândește Aristotel poate reprezenta un cadru de referință față de care putem înțelege mai bine care sunt finalitățile lui Cantemir în *Sacrosanctae...* suscită imediat un semn de întrebare pentru că Dimitrie Cantemir afirmă că modul în care gândește el știința este diferit chiar de cele ale lui Platon și Aristotel¹⁶. Răspunsul la această întâmpinare este dublu: pe de o parte, trebuie reținut ceea ce vede Cantemir pozitiv în filosofia greacă, pe de alta, iar aceasta este fundamental pentru că, chiar dacă perspectiva lui Cantemir este mai degrabă teologico-simbolică, referința la stratificarea aristoteliciană a științei consolidează ideea că termenul *știință* are mai multe accepțiuni decât aceea modernă. Procedând de la o anumită interpretare și sistematizare a afirmațiilor de multe ori metaforice, simbolice ale lui Cantemir, vom putea reconstitui o imagine a științei așa cum ne-o propune el despre care vom putea susține cu temei că este îndreptățită să intre în dialog cu ideile pe care le-am expus despre știința modernă și tradiția aristoteliciană.

Nu există îndoială că în lucrarea lui Cantemir și în primul rând în aspectul care ne interesează, concepția sa despre știință, se întâlnesc două filoane fundamentale; pentru a fi corect, unul fundamental și un altul important, dar secundar. Filonul fundamental este acela al religiei creștine; el dă substanța pozițiilor lui Cantemir; celălalt filon este acela al prezentării substanței, care se face în bună măsură sub influența unui simbolism ce și-ar putea avea originile la Van Helmont. Acest simbolism nu este deosebit de elaborat și nici dificil de descifrat; motiv pentru care nu mă ocup de aspectul simbolismului, nici de moștenirea diversilor ezoteriști occidentali; în schimb, motivul chiar mai important pentru care mă concentrez asupra substanței și asupra poziției religiei creștine în analiza pe care o fac este acela că la acest aspect se referă imaginea despre știință propusă de Cantemir.

Înainte de a avansa în analiză trebuie să observăm că Domnitorul își scrie lucrarea în latină atunci când are la îndemână cel puțin alte două limbi de cultură mai răspândite în sud-estul european, greaca și slavona. Se pot face speculații despre faptul că în latină se poate face o trecere mai ușoară de la poziția religioasă la aceea masonică sau de la textul religios la acela ocultist, ezoteric pentru motivul că deja în latină asemenea încercări fuseseră făcute. Putem de asemenea specula

¹⁶ Dimitrie Cantemir, *Metafizica. Știința sacro-sanctă*, ed. cit., p. 22.

asupra aspectului că Dimitrie Cantemir, tânăr fiind, ar fi manifestat astfel ambiția de a fi accesibilă lucrarea sa unor personalități instruite în occident. Oricum ar sta lucrurile, alegerea limbii în care a scris nu este indiferentă; această alegere ne atenționează că lucrarea nu este gândită în chip exclusiv sau dominant pentru lumea ortodoxă. De altminteri, acest aspect este în concordanță cu evoluția Domnitorului al cărui prieten ulterior Petru cel Mare este el însuși un occidentalizant sub multiple aspecte. Lucrurile stau cu certitudine așa, iar aceasta este deja o indicație asupra faptului că filosoful a vrut ca lucrarea sa să nu fie interpretată strict în modalitățile misticiei răsăritene. Știința despre care vorbește Cantemir nu este ceva tainic și în afara oricărei caracterizări, în pofida titlului lucrării; de altfel, întreaga lucrare este o înfirmare a titlului sau măcar o ponderare a lui. Pe această linie de gândire trebuie să adăugăm că în mod cert lui Cantemir îi este cunoscut apofatismul lui pseudo-Dionisie Areopagitul (și teologia majoritară răsăriteană catafatică), dar nu pe această direcție de argumentare se așază el, ci pe aceea pe care au stat Platon, Aristotel și care prin limba latină este mai asociată cu teologia occidentului decât cu aceea a răsăritului. Este o concluzie surprinzătoare, dar după mine inevitabilă și susținută de cele ce voi arăta în continuare.

Mă refer doar la câteva momente ale argumentării lui Cantemir în ordinea formulării unui concept al științe sacrosanctae. Primul dintre ele este acela că filosoful scrie; prima impresie poate fi aceea că vrea să-și clarifice situația personală înainte de a intra în aspectele teoretice; această impresie este întărită de faptul că întreaga lucrare se deschide cu câteva remarci despre ce ar putea fi știința pe care o caută. Pe parcursul lecturii se impune ideea că scrierea acesteia la persoana întâia nu este o simplă ocazie de a te detașa și poziționa față de opera ta; totalmente opus, ceea ce ne transmite Cantemir este că obiectul căutării sale, știința de a picta nepictabilul, nu poate fi obținută pe calea simțurilor, nici măcar pe calea intelectului, nu poate consta dintr-un set de susțineri abstracte; știința respectivă vorbește, totuși, fiecăruia dintre noi¹⁷. Din punctul de vedere al științei de astăzi, pare o erezie, dar care sunt argumentele pentru a respinge ideea că putem avea o știință printr-o experiență personală într-un mod cu totul special? Dacă ne gândim că până și Russell, un ateu convins, admitea că există cunoaștere prin familiarizare¹⁸, de ce nu am admite că poate exista un tip de familiaritate cu ceea ce nu poate fi pus în concepte, ci doar în metafore și simboluri?¹⁹. După ce expune ideea pe care și-o face despre această știință prea sfântă, Cantemir argumentează că ea nu poate fi atinsă pe calea simțurilor și nici măcar pe calea intelectului. Iar după ce face și această precizare, excluzând capacitatea științelor serio-intelective de a descrie

¹⁷ Henry Chadwick, "Christian and the Roman Universalism in the fourth Century", în Lionel R. Wickam et al. (eds.) *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, Leiden, Brill, 1993, pp. 31–32.

¹⁸ Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 25.

¹⁹ Un asemenea tip de cunoaștere nici măcar nu exclude cerința verificării și explicării intersubiective specifice științei contemporane, din moment ce în modalități diferite putem împărtăși cu alții familiarizarea noastră cu ceea ce este dincolo de concept.

obiectul cercetărilor sale, Cantemir încearcă să precizeze mai bine în ce constă totuși știința aceasta care îl implică personal, care include și depășește simțurile și intelectul. În actul de cunoaștere așa cum îl înțelegem în mod obișnuit, există și o deschidere, o ofertă a realității înseși către noi, dar există și o cucerire a acesteia de către subiectul cunoscător. În știința pe care o are în vedere Cantemir, ajungem la natura lucrurilor și, în particular, la descrierea divinității, a transcendentului. Pe seama grației, a darului făcut de Dumnezeu omului, transcendentul se revelează, se arată în creația sa care devine o sumă de simboluri, se revelează în persoana noastră alcătuită după chipul Său. În mod absolut remarcabil, Cantemir vorbește despre această revelație, despre acest dar făcut lui, constând în personificarea iubirii creștine, caritatea²⁰. Iubirea creștină este aceea care se manifestă în întreaga creație și în autorul însuși în primul rând. Tot ceea ce urmează – și nu voi insista aici – întreaga lucrare este un exercițiu anastrofic, un drum în oglindă făcut prin iubire de la creație către divinitate.

Desigur, există nuanțe asupra cărora nu mă pot apleca într-un articol, dar ceea ce spune Cantemir în esență este că știința pe care o are în vedere, aceea care îi permite să cunoască însăși divinitatea, este iubirea și este iubirea pentru că aceasta se regăsește dinspre Dumnezeu către creatură în fiecare aspect al acesteia.

Dacă ne uităm din perspectiva acestui rezultat la contextul la care el a fost generat de către Cantemir observăm câteva lucruri semnificative: mai întâi, perspectiva la care se referă Cantemir nu exclude nici știința modernă, nici știința în sens aristotelician; apoi, știința ca iubire, ca încercare de a stabili o relație personală cu existentele și cu temeiul lor, este un demers diferit de mistică, de agnosticism; în fine, în mod pozitiv, știința înțeleasă ca o comuniune cu natura și cu Creatorul ei – pentru că aceasta este iubirea creștină – poate oferi noi perspective de cunoaștere într-o lume în care știința înseamnă în mod exclusiv neutralitate, în care am uitat până și de aspectele practice și productive ale cunoașterii. Nu este exagerat, cred, să considerăm că în *acest* sens vederile despre știință ale lui Cantemir sunt (încă) de actualitate.

²⁰ Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, p. 29.