

ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”
ȘCOALA DOCTORALĂ DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE (SDFP)
SCOSAAR

TEZĂ DE DOCTORAT

***ȘTIINȚA SACRĂ* LA DIMITRIE CANTEMIR ȘI
ABORDĂRILE MODERNE ALE CUNOAȘTERII**

Conducător științific:

CS I dr. Marius Augustin Drăghici

Doctorand:

TODERIȚĂ RUSU

2024

CUPRINS

Introducere	5
1. Obiectul și metoda cercetării	5
2. Starea problemei	7
3. Relevanța cercetării	9
4. Structura lucrării	10
I. Conceptul contemporan de cunoaștere	14
I.1. Necesitatea unui referențial	15
I.2. Clauze ale cunoașterii teoretice	19
I.3. Alte clauze ale cunoașterii	26
I.4. Un referențial posibil	32
II. Conceptul modern de cunoaștere	36
II.1. Locke și epistemologia senzualistă	38
II.2. Leibniz și epistemologia raționalistă	48
II.3. Elemente ale epistemologiei kantiene	55
II.4. Conceptul modern de cunoaștere: întemeierea ei pe sursă	59
III. Relevanța filosofică a formației lui Cantemir	64
III.1. Poziții teoretice	66
III.2. Cantemir în tinerețe: primul clivaj – Ortodoxie și islam	76
III.3. Cantemir – prinț moldav	87
III.4. Cantemir la maturitate: al doilea clivaj – tradiționalism ortodox și modernitate europeană	92
IV. Știința sacră	97
IV.1. Cunoașterea naturală	98
IV.2. Cunoașterea supra-naturală	108
IV.3. Perspectiva lui Cantemir	117
V. Concluzii	126
Bibliografie	130

Rezumat

Cuvinte cheie: Cantemir, Sacrosanctae, știință, cunoaștere, contemplare

Obiectiv și metode. Titlul lucrării indică obiectivul vizat, o cercetare de profunzime asupra conceptului de „știință sacră” așa cum apare el formulat de Cantemir în *Sacrosanctae...*, precum și în alte lucrări. Acest obiectiv este precizat prin felul în care este gândită cunoașterea în filosofia modernă, în particular, pe cele două filiere, raționalistă (Leibniz), respectiv senzualistă (Locke). Obiectivul vizează în același timp plasarea felului în care înțelege Dimitrie Cantemir știința (sacră) în interiorul disputelor despre cunoaștere din epoca modernă, posibilitatea unei ierarhizări, în viziunea principelui, a diverselor grade de cunoaștere până la știința sacră inclusiv – ierarhizare care este aptă a produce și o evaluare a diverselor modalități de cunoaștere. În plus, având în vedere insistența lui Cantemir asupra liberului arbitru, cercetarea sondează și teza că ideile sale despre cunoaștere și despre ierarhia acesteia nu sunt unele dogmatice, dimpotrivă: autorul își lasă, ba chiar își îndeamnă cititorul la a evalua singur fiecare tip de cunoaștere și la a se poziționa în raport cu acestea. În această situație, metoda a fost adaptată unui „pluralism al cunoașterii” ca obiect al cercetării, considerat în principal la două niveluri: la cel la care au fost evidențiate metodele adaptate fiecărei perspective asupra cunoașterii, aici am încercat să scoatem în evidență diferitele metode (raționalistă sau senzualistă etc.) și să arătăm cum anume sunt *compatibile* în viziunea lui Cantemir și, prin urmare, cum pot fi analizate într-un context comun – cel al unei discuții despre cunoaștere *in sens larg*, una care să includă și alte modalități decât cele frecventate în epistemologie; la al doilea nivel al abordării am distins ceea ce transmite Cantemir despre știința sacră și despre cunoaștere de ceea ce presupune contextul modern despre cunoaștere, iar pe de altă parte, am schițat un referențial dinspre care s-a realizat analiza, care a avut fundal concepția contemporană clasică despre cunoaștere.

În sinteză, ceea ce s-a avut în vedere este o împletire a metodei analitice – sau a analizei conceptuale – cu metoda istorică, în sensul că acestea nu lucrează „izolat” (pe o porțiune – cu Locke – ar fi pusă la lucru metoda istorică; iar pe altă porțiune – precum concepția curentă despre cunoaștere – ar fi pusă la lucru metoda analitică). Am utilizat metodele alternativ și împreună uneori, în sensul că am scos istoric la suprafață poziția lui Dimitrie Cantemir, dar asociindu-i totodată o analiză a conceptului de cunoaștere și a celui de „știință sacră” în respectivul context, inclusiv prin punerea lui în contrast cu modul contemporan de a gândi aceste probleme.

Primul capitol este dedicat analizării conceptului contemporan de cunoaștere. Această analiză a fost necesară întrucât conceptul contemporan de cunoaștere este luat ca un referențial pentru analiza și evaluarea conceptului modern de cunoaștere și, în particular, a felului în care înțelege Cantemir știința sacră – dinspre noi cei de astăzi. Acest concept contemporan exprimă nivelul de la care sunt studiate conceptul de cunoaștere în epoca modernă, precum și concepția despre știința sacră a domnitorului moldovean.

Acest prim capitol al lucrării are un marcat caracter metodologic, chiar dacă la prima lectură acesta apare ca unul substanțial, în care este investigat conceptul de cunoaștere așa cum se prezintă el astăzi în mod clasic. Altfel spus, capitolul este împărțit în patru subcapitole, dintre care primul vizează necesitatea de a introduce în analiză și conceptul clasic contemporan de cunoaștere. Această necesitate constă în faptul că ajută la precizarea punctului de vedere din care analizăm ideile lui Dimitrie Cantemir și ale modernității. Mai exact, în acest capitol este vizat cel mai înalt nivel interpretativ, acela la care se plasează cercetarea proprie. Clarificările de aici vor facilita analizele dedicate lui Cantemir și filosofiei moderne.

Al doilea subcapitol este dedicat analizei conceptului contemporan de cunoaștere în forma lui standard, anume bazat pe satisfacerea a trei exigențe: existența unei opinii, adevărul opiniei și întemeierea adevărului acesteia. De asemenea, vom discuta și cele două exigențe ale cunoașterii științifice: comunicarea intersubiectivă și verificarea intersubiectivă. Atenția va fi îndreptată către construirea unui model prin care ne reprezentăm astăzi cunoașterea, astfel încât folosindu-l pe acesta să avem instrumentele necesare pentru a analiza pozițiile moderne despre cunoaștere, inclusiv pe cea a lui Cantemir. Acest model are doar rol orientativ și, fiind în această poziție, raportarea analizelor filosofiei moderne la el nu trebuie interpretată ca un demers evaluator categoric, ci tot ca o modalitate de a ne orienta cercetarea și susținerile despre pozițiile moderne.

Așa cum s-a putut observa, conceptul contemporan de cunoaștere, inclusiv cel al cunoașterii științifice, chiar dacă presupune pentru realizarea acesteia apelul la experiență, la experiment, la observație etc., conceptul ca atare se referă în ultimă instanță la cunoașterea comunicabilă, verbală, la acele aspecte care pot fi formulate în propoziții și apoi coagulate în teorii. Dar nu putem ignora faptul că, la nivelul cel mai tare al cunoașterii, acela științific, înainte de a formula în propoziții chiar și mai ales înainte de a formula în teorii, cercetătorii au o anumită intuiție, un simț al problemelor și chiar al soluțiilor. Aceasta este o componentă a cunoașterii a cărei importanță nu poate fi negată și care are, cel puțin în primele ei momente, un caracter non-verbal. Este acea cunoaștere la care se referă Russell distingând

între cunoașterea prin descriere care este verbală și cea prin familiarizare care este nonverbală. Intenția noastră este de a arăta că, în materie de cunoaștere, trebuie să fim mai supli, mai flexibili decât moștenirea pe care am primit-o din modernitate – aceea în principal raționalistă – și decât moștenirea apropiată a filosofilor de la Viena și Berlin care au fost cei mai importanți în formularea conceptului devenit astăzi clasic de cunoaștere la începutul și jumătatea secolului al XX-lea.

Această flexibilizare a conceptului permite în același timp o deschidere către alte utilizări ale conceptului de cunoaștere – cum este utilizarea în limbajul lui Cantemir despre știința sacră – și în același timp admite un anumit control asupra susținerilor noastre. Toate acestea sunt tratate în cel de-al treilea subcapitol al primului capitol.

În cel de-al patrulea subcapitol vom preciza care este conceptul contemporan de cunoaștere cu care lucrăm, pe care îl folosim ca pe un instrument în analiza ideilor lui Cantemir și ale filosofiei moderne. Este un concept care are în centru accepția clasică a cunoașterii, căreia însă i se adaugă și aspecte care țin de o vedere mai largă asupra cunoașterii menită să includă și utilizări proprii altor domenii decât știința (de exemplu, teologiei). Argumentăm că realitatea, inclusiv aceea a persoanei, este mai complexă și ne oferă informații despre ea mai bogate decât acelea strict științifice. Relația cu un prieten nu este întotdeauna verbală, și nici nu este întotdeauna supusă unor criterii de cunoaștere științifică, nici măcar întotdeauna unor criterii de cunoaștere comună. Este ușor de observat că extinderea conceptului de cunoaștere pe care o practicăm este destinată să capteze în mulțimea modalităților de cunoaștere și pe aceea proprie științei sacre despre care tratează Cantemir.

În al doilea capitol am abordat conceptul modern de cunoaștere, acela cu care se află în strânsă relație ideile lui Cantemir. Este un concept de cunoaștere care pune accentul pe sursa cunoașterii, întrucât se consideră că întemeierea cunoașterii se poate face pe sursa acesteia, pe faptul că sursa aduce informații, garantând/întemeind totodată și adevărul acestora. Analiza se va concentra pe ideile senzualiste ale lui Locke (primul subcapitol – Locke și epistemologia senzualistă) și pe cele raționaliste ale lui Leibniz (al doilea subcapitol – Leibniz și epistemologia raționalistă), cu care Cantemir se afla în relații directe. Fiecare dintre cei doi mari filosofi consideră că simțurile, respectiv intelectul nu ne înșală oferind astfel temei adevărului susținerilor noastre. Vom pune ideile acestor gânditori în relație cu raționalismul cartezian care generează tradiția de gândire corespunzătoare, dar ne vom referi și la Kant, la felul în care acesta integrează istoria, depășind în același timp modelul de gândire anterior. Pe scurt, Descartes, Locke, Leibniz folosesc contextul genezei în chip

imediat în folosul contextului întemeierii. Kant nu este preocupat atât de întemeierea adevărului unei opinii, *in abstracto*, cât de a arăta cum este posibilă orice cunoaștere, sau, mai exact, orice raportare la obiect (al treilea subcapitol – Elemente de epistemologie kantiană). Se poate spune că Imm. Kant este interesat numai incidental de contextul genezei, dar tocmai făcând această separație, Kant ne arată de unde este posibil să studiem, independent, și contextul întemeierii (deschiderea spre al patrulea subcapitol – Conceptul modern de cunoaștere: întemeierea ei pe sursă).

Raționalismului cartezian Locke îi răspunde cu un senzualism, cu o cunoaștere care are drept sursă în totalitate simțurile externe și interne. Față de Locke, Leibniz se situează într-o continuitate cu raționalismul cartezian, dar pe o treaptă superioară. Dacă Locke afirmă că intelectul este „o tablă goală”, că în intelect nu există nimic altceva decât ceea ce este adus de către simțuri, Leibniz argumentează că și dacă lucrurile ar sta astfel – ceea ce nu este cazul – în afara senzațiilor și percepțiilor lockeene ar exista totuși „intelectul însuși”, adică o structură complexă cu facultăți specifice, aptă de a lucra asupra datelor aduse de simțuri. Evident însă, așa cum vom arăta, Leibniz merge chiar mai departe, afirmând că în fiecare monadă este înscrisă nu doar întreaga ei traiectorie, ci și propriul ei mod de a se raporta la mediul celorlalte monade; în cazul monadei, care este sufletul uman, sunt înscrise toate ideile, toată cunoașterea, desfășurarea vieții nefăcând altceva decât să le actualizeze.

Am încercat să arătăm cum anume se realizează trecerile de la Descartes și până la Kant în privința conturării conceptului modern de cunoaștere. Astfel, la Descartes accentul cade încă pe ontologie, chiar pe o definiție aristoteliciană a substanței, substanța intensională: sufletul există separat de substanța extinsă, de corpuri. Cum simțurile presupun – cel puțin cele externe – un schimb intens (prin urmare posibil) cu corpurile, odată ce Descartes definește sufletul ca substanță separată (și pe acesta îl consideră omul) el nu poate decât să adopte ideile înnăscute pentru a justifica cunoașterea intelectuală. Mediul cultural în care lucrează Locke este unul care acordă mult mai multă importanță corporalității și facultăților omului gândit ca un întreg, cu corp și suflet. La Locke, sursa senzualismului este pe de o parte această tradiție britanică deja formată și pe care el o va consolida, iar pe de altă parte dorința de a depăși dificultățile cartezianismului. Poziția filosofică a lui Locke este, de asemenea, influențată de atașamentul său religios, precum și de acela pentru ideile liberale la afirmarea cărora a contribuit substanțial. Am arătat că toate aceste condiționări au lucrat împreună, că tradiția senzualistă britanică a mers împreună cu religia și cu ideile liberale; așa au stat lucrurile cel puțin la Locke.

Trecerea de la Locke la Leibniz s-a făcut în primul rând pe seama poziției afirmate de către Leibniz însuși de a răspunde senzualismului afirmând raționalismul. În același timp, nu trebuie să scăpăm din vedere accentul speculativ care va fi propriu filosofiei germane începând chiar din vremea lui Leibniz; după cum trebuie să reamintim că interesul său pentru matematică este imposibil să nu fi influențat poziția sa în materie de cunoaștere.

În descrierea acestei evoluții, punctul final este analiza câtorva idei ale lui Imm. Kant. Frecvent filosofia kantiană a cunoașterii este prezentată ca un fel de sinteză între empirism și raționalism. Această afirmație nu este greșită, dar am încercat să precizăm cum anume trebuie ea înțeleasă. Poziția cheie este faptul că Immanuel Kant vrea să determine cum este posibilă cunoașterea; cum este posibilă cunoașterea înseamnă altceva decât cunoașterea însăși; dacă la Locke sau chiar la Leibniz putem lucra cu o propoziție și putem spune că principala pretenție a celor doi despre adevărul acestei propoziții este chiar ceea ce îi interesează pe filosofii respectivi, la Kant principalul interes este *cum* este cu puțință să formulezi acea propoziție, iar adevărul este o chestiune secundară. La Locke, propoziția este cu puțință pentru că ne-o furnizează simțurile; cum aceasta este sigur, atenția se îndreaptă către adevăr, pe întemeierea adevărului; la Leibniz lucrurile stau analog, o propoziție este sigură pe calea rațiunii, iar atenția se îndreaptă spre felul în care adevărul ei este întemeiat de către rațiune. Diferența dintre cum este posibil adevărul și dacă propoziția este adevărată există, dar nu este cea mai importantă. La Kant accentul cade pe cum este posibilă cunoașterea. Acest „cum este posibilă” presupune și simțurile, și intelectul, și imaginația; dacă arătăm cum este cu puțință, am realizat sarcina principală, adevărul nu intră în principala preocupare a lui Kant; întemeierea lui este o operație succesivă. Sau, mai simplu spus, procesul cunoașterii la Kant este același și dacă greșim și ajungem la fals și dacă lucrăm corect și ajungem la adevăr. Kant este interesat în primul rând să arate cum este posibil procesul, nu cum se realizează adevărul. În aceste condiții, într-adevăr, simțurile, respectiv rațiunea sunt condiții de posibilitate ale cunoașterii; dar felul cum este posibilă cunoașterea este una, rezultatul adevărat sau fals este altă problemă.

Am arătat că la Locke și la Leibniz, simțurile, respectiv rațiunea erau temei al adevărului; la Kant sunt doar temei al posibilității cunoașterii. La finalul capitolului încercăm să precizăm aspectul că, în principal, anume la Locke și la Leibniz, interesul filosofilor în privința conceptului de cunoaștere este îndreptat către sursa cunoașterii, către contextul genezei, dar acest context al genezei este relevant pentru contextul întemeierii în sensul că pentru senzualiști simțurile garantează întemeierea adevărului, adică a cunoașterii, iar pentru raționaliști intelectul, rațiunea conferă această garanție. Kant reprezintă o ruptură și în acest

sens, în măsura în care nu folosește conceptul genezei pentru a consolida contextul întemeierii. De aici încolo poate începe filosofia analitică și concentrarea pe întemeiere.

Conceptul modern cu care am lucrat ca instrument pentru a înțelege cum își poziționează Cantemir știința sacră este acela care presupune în centru *sursa* ca întemeiere, cu precizările de mai sus.

Capitolul al treilea (Relevanța filosofică a formației lui Cantemir) studiază modul în care viața prințului Cantemir (în special aceea culturală și intelectuală) influențează formația sa filosofică și ideile pe care ni le propune. Într-un prim sub-capitol (Poziții teoretice) studiem tradiția mai îndepărtată, dar foarte prezentă în opera lui Cantemir, pornind de la vechii greci, de la Platon în special, trecând prin câțiva teologi și filosofi greci vechi: Origene și Plotin, Pseudo Dionisie, Profir, Ioan Damaschin. Apoi ne vom referi la doi teologi latini, Augustin și Toma, pentru a încheia analiza cu unii filosofi și teologi greci moderni: Georgios Gemistos (Plethon), Teofil Coridaleu și Ieremia Cacavelas. Al doilea sub-capitol (Cantemir în tinerețe: primul clivaj – Ortodoxie și islam) se referă la datele pe care le culege Cantemir din clivajul dintre creștinismul ortodox și islam în perioada de tinerețe petrecută la Istanbul. Al treilea sub-capitol (Cantemir Prinț moldav) tratează despre evoluția spre maturitate a lui Cantemir pe seama clivajului dintre Rusia ortodoxă și Prusia catolică și protestantă (al patrulea sub-capitol: Cantemir la maturitate: al doilea clivaj – tradiționalism ortodox și modernitate europeană). Argumentăm că Dimitrie Cantemir parcurge o dezvoltare ulterioară care exprimă atașamentul său pentru Ortodoxie și patriotismul său strâns legat de acest atașament, fiind în același timp supus unor influențe exterioare puternice și în bună măsură diferite între ele. Opera domnitorului moldav este realmente o reflectare filtrată intelectual a acestei multitudini de aspecte, făcând din el un veritabil spirit universal.

În ce privește relevanța filosofică a formației lui Cantemir, am vizat anumite aspecte ale formației sale, adică tocmai acele filoane culturale care au avut o influență majoră asupra gândirii principelui moldovean. Întrucât această formație este decupată în mod util prin perioadele vieții lui Cantemir, am adoptat distincția dintre influențele pe care le-a primit gândirea acestuia în tinerețe, respectiv la maturitate. *Sacrosanctae...* este o operă de tinerețe, dar Cantemir nu și-a revizuit de-a lungul vieții pozițiile din această lucrare. Le-a îmbogățit, le-a nuanțat, dar a păstrat mereu poziția excelentă a științei sacre.

Am arătat că *știința sacră* este o sintagmă cu o istorie specifică, una care merită analizată atent și dincolo de stratul pur lingvistic. Tocmai pentru că rădăcinile cunoașterii moderne cu care se află în dialog Cantemir sunt mult mai vechi, primul sub-paragraf al capitolului este dedicat studierii acestor rădăcini și a modului în care dezvoltările lor s-au

împletit pentru a conduce până la gândirea catemiriană. Este cunoscut celui familiarizat cu acest domeniu de studiu aspectul că unele dintre pozițiile moderne sau chiar contemporane pot avea aceleași rădăcini la Aristotel, la Platon, la medievalii latini sau greci, dar că ele se împletesc într-un fel pentru a duce la Descartes și într-alt fel la Kant; rafinările de pe acest parcurs sunt esențiale pentru înțelegerea corectă a ceea ce transmite Cantemir în *Sacrosanctae...*

Astfel, în primul subcapitol am pornit sistematic de la vechii greci, în particular de la cunoașterea platoniciană prin contemplare; am trecut apoi prin analiza teologiei de limbă greacă și latină din primele secole ale creștinismului și prin analiza ideilor despre cunoaștere ale filosofilor de la sfârșitul antichității și din Evul Mediu. În ordinea formării lui Cantemir am avut în vedere și contextul islamic, în interiorul căruia – nu numai geografic, ci și cultural – acesta își scrie lucrarea. În încheierea subcapitolului, am acordat mai multă atenție gânditorilor greci, filosofilor teologi care, începând cu Georgios Gemistos (Plethon), trecând prin Teofil Coridaleu și încheind cu Ieremia Cacavelas, au fost cu toții în egală măsură interesați de moștenirea lor filosofică greacă, dar și de felul în care s-a dezvoltat gândirea occidentală latină, pornind de la aceeași moștenire greco-romană.

Al doilea subcapitol tratează despre etapa de tinerețe a formării lui Dimitrie Cantemir – perioadă în care viitorul principe se află la Constantinopol (prinț creștin ortodox trimis zălog în cea mai importantă țară islamică a vremii); perioadă deosebit de importantă pentru el, deoarece, în spatele vieții aparent liniștite care împacă foarte bine dubla pregătire la Academia sultanilor și la aceea a patriarhilor ortodocși, trebuie să se afle incompatibilitatea dintre credința sa ortodoxă și dependența sa de mediul islamic turc.

Privită din această perspectivă, *Sacrosanctae...* nu este doar o lucrare de tinerețe a unui filosof cu un atașament religios creștin-ortodox, ci este chiar o declarație de nesupunere, de patriotism, de aderență la trăsăturile esențiale ale poporului român: înainte de a fi prinț și de-a se lupta cu turcii, este ca o declarație de independență și de identitate spirituală a domnitorului moldovean. Am analizat în acest subcapitol disciplinele studiate în cele două școli urmate de Cantemir, având ca principală finalitate de a arăta cum aceste școli și aceste discipline și-au găsit ecou nu numai în producția sa filosofică din respectiva perioadă, ci și în cea ulterioară.

Metodologic, analiza noastră s-a bazat pe acest dualism antinomic dintre un creștinism ortodox și un islam turcic. Această poziționare ne-a permis să evidențiem comunicările și dificultățile de comunicare dintre cele două planuri în care se mișcă domnitorul cărturar și felul în care soluționează el problemele acestui dificil dialog.

Cel de-al treilea subcapitol a fost dedicat unor referințe la Dimitrie Cantemir ca principe moldovean care instituie limbajul filosofic în Țările Române și își arată patriotismul inclusiv pe calea armelor.

Cel de-al patrulea subcapitol a vizat perioada de maturitate a gândirii domnitorului moldovean și analizează felul în care se poziționează acesta față de cultura rusă, respectiv față de cea occidentală, în particular prusacă, în cadrul Academiei de la Berlin. Și aici Cantemir se mișcă în două planuri, acela al culturii ruse care are în centru creștinismul ortodox, față de care este el însuși angajat, respectiv acela al culturii germanice cu tradiția sa mistică și contemplativă, care însă în vremea lui Cantemir este în mod marcat raționalistă și speculativă. Există totuși o deosebire esențială între desfășurarea activității lui Cantemir din tinerețe între două planuri practic incompatibile în profunzime, dar cu eforturi de a conviețui, respectiv desfășurarea vieții sale de maturitate, între două planuri, cel rus și cel prusac, unde cel puțin elitele ruse fac un efort de europeanizare tocmai pe seama culturii germanice. În analiza noastră am semnalat remarca totuși că și între aceste două planuri din urmă, în profunzime, este vorba despre o relație dificilă între creștinismul ortodox și cel catolic sau protestant.

Am argumentat că Dimitrie Cantemir a știut să culeagă din fiecare dintre cele două situații aspectele care l-au interesat pentru a-și preciza propria gândire. Gândirea sa și, în particular, aceea față de știința sacră pot fi mai bine înțelese dacă observăm că aceste două clivaje, între ortodoxie și islam, respectiv între cultura rusă și cea germanică sunt bune instrumente pentru a descrie ceea ce este ireductibil în Cantemir – angajamentul său față de Moldova și una dintre virtuțile ei esențiale, apărarea creștinismului ortodox – respectiv ceea ce este rezultat al erudiției și al influențelor culturilor în care s-a mișcat.

Rezumând, obiectivul cercetării noastre până în acest punct a fost de a arăta că, în concepția lui Dimitrie Cantemir, fiecare persoană se bucură de libertatea de a cunoaște, inclusiv prin contemplare, și fiecare este liber să ierarhizeze arheologic diversele forme de cunoaștere; dar că, în ceea ce-l privește pe Cantemir, opțiunea sa (explicită) este în primul rând pentru știința sacră, care este trăsătura definitivă pentru creștinismul ortodox și pentru poporul român.

Al patrulea și ultimul capitol al lucrării este și cel mai substanțial. Aici este avută în vedere concepția lui Dimitrie Cantemir despre cunoaștere și știința sacră. Filosoful se exprimă uneori metaforic pentru a se adecva obiectului lucrării sale – știința sacră. În ce ne privește, am utilizat mai ales termenii tehnici de astăzi pentru a avea rigoarea necesară în evaluarea ideilor cantemiriene. În acord cu această idee, primul subcapitol (Cunoașterea

naturală) este dedicat studierii cunoașterii naturale, fie în forma ei senzualistă/empiristă, fie în cea raționalistă, așa cum o înțelege Cantemir în *Sacrosanctae...*. Al doilea subcapitol (Cunoașterea supranaturală) este probabil cel mai sensibil pentru că tratează despre înțelesul pe care îl dă Cantemir științei sacre, adică despre un concept de cunoaștere care trece dincolo de ceea ce este natural; în cazul acestei forme de cunoaștere, supranaturale, accentul cade pe Revelație, pe comuniunea cu Dumnezeu, pe contemplare și pe iubire. În al treilea subcapitol (Perspectiva lui Dimitrie Cantemir) sunt descrise, analizate și formulate ceea ce considerăm a constitui principala noastră contribuție originală, și anume ierarhizarea formelor de cunoaștere așa cum considerăm că le concepe Dimitrie Cantemir. Apoi urmează argumentarea că, într-un spirit în care toleranța religioasă și cercetarea modernă sunt întru totul de acord, anume investigarea liberă, liberul arbitru de a cerceta, Cantemir nu ne impune propriile ierarhii și evaluări. El își descrie propria poziție făcând din ea, în același timp – aceasta face orice filosofie – un referențial pentru liberul arbitru al fiecăruia dintre noi, astfel încât fiecare să ne putem stabili ierarhiile și evaluările în cunoștință de cauză.

Trebuie spus că perspectiva lui Cantemir exprimă un mod metafizic de a vedea știința sacră, care se întemeiază pe atașamentul religios al lui Cantemir. Structura lucrării arată acest lucru: filosoful pornește de la ontologie, de la principiile pe care le numește teologo-fizice pentru a trece apoi la modul în care aceste principii lucrează în creerea universului, urmărind cursul creației, lucrarea naturii; Cantemir se oprește în special asupra mișcării locului, duratei și eternității continuând cu studierea vieții, adică cu descrierea formei cvadruple a lucrurilor. Abia în final analizează felul în care se prezintă înveștmântată știința sacră, tratând despre conservarea lucrurilor și libertatea sufletului. Cantemir are un limbaj care îmbină exprimarea metaforică cu utilizarea unor termeni tehnici din filosofie și din teologie.

Această procedură utilizată de Cantemir nu este datorare tinereții filosofului sau unei înclinații a acestuia pentru poezie sau speculație excesivă. Așa cum metoda trebuie să fie adaptată obiectului cercetării, astfel încât dacă obiectul, așa cum este cazul cu știința și cunoașterea, se prezintă la mai multe niveluri și în mai multe forme iar metoda trebuie să se adecveze acestei pluralități, la fel stau lucrurile și cu limbajul folosit în expunere, precum și cu însăși ordinea expunerii.

Ceea ce într-un studiu de natură scientistă poate apărea ca rostire lipsită de o semnificație și o referință clare, pentru un teolog contemplativ și chiar pentru un filosof speculativ același lucru poate apărea ca o formă adecvată de a exprima acel tip de cunoaștere pe care îl are în vedere Cantemir. Am încercat să arătăm că filosoful are conștiința

complexității și dificultăților cu care se confruntă și găsește o soluție echilibrată pentru a-și formula ideile.

Analiza acestui capitol ar fi putut decurge urmând pas cu pas cele șase capitole ale lucrării lui Cantemir; poate că ar fi fost un mod potrivit de a descrie, de a prezenta lucrarea domnitorului. Dar cercetarea noastră vrea să arate cum anume se prezintă gândirea lui Cantemir despre cunoaștere și știința sacră pentru cercetătorul de astăzi, în lumina conceptului contemporan de cunoaștere. Așadar, am optat să tratăm chestiunea după o ordine pe care am crezut-o mai potrivită pentru ca ideile lui Cantemir, pe de o parte, să intre mai profund în dialog cu conceptul modern de cunoaștere, iar pe de alta să ne spună ceva și nouă, care suntem hrăniți cu conceptul contemporan.

Capitolul a fost împărțit în trei subcapitole; deja din această structurare se va înțelege că limbajul folosit de către noi este unul mai apropiat de limbajul filosofic de astăzi și chiar de cel modern decât de limbajul complex cantemirian cu termeni teologici și filosofici.

Primul subcapitol este dedicat cunoașterii naturale; el acoperă acele părți din Cantemir care vorbesc despre lucrarea naturală, despre timp, mișcare etc. și chiar despre viață. Este un capitol în care am organizat ideile lui Cantemir prin raportare la cunoașterea obținută prin simțuri și din rațiune ca facultate naturală. Când vorbim însă despre natură și despre faptul că simțurile și rațiunea participă la cunoașterea naturală, trebuie avut în vedere că facem acest lucru cu referire la Cantemir, adică la un gânditor care, așa cum se vede chiar din succesiunea ideilor în opera sa, face din natură și, prin urmare și din instrumentele de cunoaștere pe care aceasta ni le pune la dispoziție, o parte a creației divine. Dacă vrem să valorificăm formulările cantemiriene nu o putem face doar din perspectiva noastră, ci și ținând seama de poziționarea gânditorului.

Al doilea subcapitol este dedicat analizei cunoașterii supranaturale. Trebuie făcută observația simplă că folosind aceste termen am încercat să respectăm felul în care se poziționează Cantemir, teologo-fizic. Dacă am fi folosit termenul contemplare, acesta ar fi acoperit de exemplu un raport de tip filosofic platonician cu principiul, dar ar fi fost mai puțin decât ceea ce intenționează să ne spună Cantemir. Știința sacră are temeiul în Dumnezeu, în sensul că acesta ne revelează, în diverse forme, prin creația însăși, prin teofanii, prin iubire, propria ființă și ne oferă astfel un instrument care depășește simțurile, argumentele discursive etc.; dar este o cunoaștere care nu ne aparține mai puțin, ne este proprie. Supranaturalul nu trebuie înțeles ca excepțional, ca miraculos pentru că la Dumnezeu simțurile, rațiunea sau Revelația sunt la fel de naturale, țin de ceea ce constituie legătura noastră cu El, cu accentul căzând teocentric. Ceea ce facem noi acum este cercetarea rațională, o cercetare care respectă

exigențele logicii și ale argumentării, dar care nu poate exclude – chiar și scoțându-l pe Dumnezeu din discuție – faptul că stă în natura noastră de oameni să ne punem aceste probleme despre cunoaștere în sens mai larg.

În ultimul subcapitol invocăm obiectivul principal al cercetării; încercăm să argumentăm că, pe de o parte, Cantemir face o construcție filosofică, dar pe de alta finalitatea ei nu se află în faptul că el, Cantemir preferă ierarhia cunoașterii care are pe cea mai înaltă treaptă știința sacră și nici în faptul că ne oferă o teorie filosofică. Finalitatea pe care considerăm că o urmărește Cantemir face apel la persoană și la liberul arbitru al acesteia, la faptul că Creatorul ne-a vrut și ne-a făcut în așa fel încât să fim familiari cu toate aceste forme ale cunoașterii și fiecare dintre noi să fie liber să aleagă ierarhia pe care o consideră mai întemeiată.

Concluzia cercetării reține rezultatele obținute: descrierea și analiza poziției lui Cantemir față de știința sacră; prezentarea ierarhiei nivelurilor cunoașterii în concepția lui Dimitrie Cantemir; evidențierea angajamentului său pentru știința sacră, dar și a respectului – promovat atât de cercetarea științifică, cât și de libertatea susținută de religie – pentru ca fiecare dintre noi să ne stabilim în mod educat propriile ierarhii și valorizări în materie de cunoaștere.

Reluăm câteva remarci din finalul lucrării despre drumul parcurs în cercetare, de la fixarea conceptului contemporan de cunoaștere utilizat ca instrument de lucru pentru analiza ideilor lui Cantemir despre știința sacră și despre cunoaștere, la precizarea modului în care pozițiile filosofilor moderni (în special cele ale lui Locke și ale lui Leibniz) au conturat un concept de cunoaștere specific epocii (care astăzi este cu precădere înțeles în termeni de întemeiere a adevărului pe sursa lui), pentru a ajunge la nucleul lucrării, dedicat poziției lui Cantemir: dedicat mai întâi felului în care viața acestuia, desfășurată în situații complexe, dobândește relevanță filosofică, și, în fine, felului în care Cantemir reușește să îmbine în viziunea sa despre știința sacră propriile angajamente cu variatele influențe culturale asimilate.

Una dintre noutățile acestei cercetări constă în chiar justificarea atașamentului cantemirian pentru un anumit tip de cunoaștere și în particular pentru știința sacră. În plus, insistența lui Cantemir asupra liberului arbitru a condus la susținerea unei ipoteze poate mai curajoase, dar, considerăm, solid întemeiate: fiecare persoană, cunoscând descrierea pe care Cantemir o face cunoașterii, este liberă să evalueze nivelurile cunoașterii și ierarhia lor, chiar dacă pentru filosof știința sacră este supremă. Acesta este un rezultat inedit în cercetarea operei principelui, dar este unul firesc în măsura în care spiritul cercetător al științei și

toleranța propovăduită genuin de religie se întâlnesc în a-i recunoaște fiecăruia dreptul la evaluarea cunoașterii.

Analizând conceptul modern de cunoaștere, principala concluzie la care am ajuns a fost aceea că, la filosofi precum Descartes, Locke și Leibniz, în conceptul de cunoaștere, pe lângă simțuri și intelect, pe lângă ceea ce este controlabil prin intermediul lor, este inclusă și o facultate care trimite la un principiu metafizic. Fie că această facultate este veracitatea divină (Descartes), revelația ordinii divine (Locke) sau armonia prestabilită (Leibniz), am constatat că, în modelul modern al cunoașterii (cel puțin la începutul modernității), este inclusă o anumită facultate care dă acces la divinitate (printr-o colaborare a acesteia cu omul); și acest rezultat, considerăm, reprezintă un element de noutate în exegeză.

Modelul cunoașterii prezent la cei de mai sus este acela pe care îl vom întâlni și la Dimitrie Cantemir, unde știința sacră se adaugă simțurilor și intelectului pentru a asigura cunoașterea. Particularitatea acestor filosofi moderni rezidă însă în faptul de a interpreta această ultimă facultate ca fiind adecvată modului în care ei înșiși concep principiul metafizic. Astfel, la Descartes, la Locke și chiar la Leibniz, invocarea principiului metafizic și a cunoașterii sale de către om are mai degrabă un caracter de excepție; accentul cade asupra construcției cunoașterii naturale, iar aspectul supranatural intervine doar în punctele în care fie trebuie asumată religia creștină ca o formă de conformare (Locke), fie este asumată o facultate superioară din necesități constructive ale sistemului respectiv (Leibniz).

Referitor la conceptul unic modern de cunoaștere, o altă achiziție relevantă constă în argumentarea că, deja la Kant, este instituită explicit separația între un model al cunoașterii naturale și un model al moralei, care mai admite măcar ca judecător suprem divinitatea. O diferență majoră dintre modul în care gândește Kant în plină modernitate și modul în care gândește filosofia analitică astăzi rezidă în faptul că, la Kant, încă mai subzistă o legătură între cunoașterea naturală și morală prin faptul că aceeași rațiune are un uz teoretic în cunoaștere și un uz practic în morală; uzul teoretic al rațiunii are în vedere în principal ideile speculative ca un cadru pentru cunoaștere (sensibilitate, intelect, imaginație), dar este facultatea prin care persoanele se raportează moral între ele ca noumene.

Analizând influența exercitată de viața lui Dimitrie Cantemir asupra ideilor sale, constatarea principală la care am ajuns a fost că, în cazul său, ca de altminteri și în al altor filosofi, viața personală cu evenimentele ei și-au găsit un veritabil ecou în planul gândirii/creației. Am argumentat că nu putem înțelege *Sacrosanctae*... în absența unei raportări la clivajul trăit de prinț la Istanbul între religia, educația și formația sa ortodoxă, pe de o parte, și cultura islamică dominantă, pe de altă parte. Dacă scoatem lucrările de tinerețe

din această confruntare, care avea loc în chiar persoana lui Cantemir, riscăm să considerăm, cum regretabil s-a făcut nu rareori, *Divanul, Sacrosanctae...* ca simple note de tânăr studios, dacă nu chiar ca texte lipsite de sens. Am argumentat apoi că, aflat în Rusia, cărturarul moldovean se află în prezența unui alt clivaj, acela între știința modernă occidentală, pe care o cunoaște în calitate de membru al Academiei din Berlin, și adeziunea sa nestrămutată pentru Ortodoxie. În acest sens, am argumentat că, în lucrările domnitorului, este urmărită metoda occidentală a descrierii, a analizei faptelor, dar am și argumentat totodată că, în concepția lui Cantemir, aceste proceduri nu împieteză asupra atașamentului său față de gândirea ortodoxă; dimpotrivă, cel puțin în ceea ce privește susținerea liberului arbitru uman, atât de către știință, cât și de către religie.

Analizând *Sacrosanctae...*, am arătat că Dimitrie Cantemir critică filosofia păgână bazată pe simțuri și pe rațiune calculatoare, după cum critică și scolastica aflată prea mult sub influența gândirii păgânilor. Noutatea cea mai relevantă aici consistă în descrierea modelului unic de cunoaștere cu care lucrează Cantemir, model în care intelectul este gândit ca mijlocitor între simțuri și știința sacră; iar aceasta din urmă reprezintă o marcă a divinității în om, prin care este primită Revelația divină și prin care intelectul și simțurile pot fi conduse spre Adevăr, adică spre Dumnezeu, care este Calea, Adevărul și Viața. Formulând aceste argumente, am facilitat înțelegerea faptului că, pentru Cantemir, gândirea ortodoxă este realmente una ortodoxă, iar fizica pe care ne-o propune el, ca de altminteri și etica pe care ne-o propune, este *teologo-fizică* și *teologo-etică*. Nu în ultimul rând, o altă noutate relevantă a cercetării întreprinse rezidă în ideea că Dimitrie Cantemir este un puternic susținător al liberului arbitru, astfel încât fiecare dintre noi are libertatea de a exercita modelul cunoașterii fie spre adevăr, fie spre fals: adevărul forțat ar fi însă mai rău decât falsul, din perspectiva lui Cantemir. Aceasta reprezintă o lecție utilă chiar pentru înțelegerea contemporană a epistemologiei, atunci când cercetătorii se consideră uneori prea ușor liberi de angajamente.

Rezultatele prezentei cercetări se pot constitui, credem, inclusiv ca un argument pentru a verifica mai întâi pe operele de maturitate ale principelui cum anume funcționează modelul său pentru cunoaștere. În cuprinsul lucrării, am făcut numai câteva referiri răzlețe la acest aspect care ar merita dezvoltat; după cum ar merita dezvoltate, credem, și cele câteva elemente caracteristice pentru cunoaștere enumerate în finalul ultimului capitol.