

DIMITRIE CANTEMIR: MIZE ALE GÂNDIRII FILOSOFICE TIMPURI

Ștefan Afloroaei*

Știm că Dimitrie Cantemir își scrie primele lucrări filosofice aproximativ între 1697 și 1700, în cursul celei de-a treia șederi de durată la Constantinopol. Acest interval e resimțit de el însuși ca unul de exil și confruntări politice nesfârșite. Despre grijile și apăsarea aceluși timp vorbește în scrisoarea adresată lui Ieremia Cacavela și care însoțește, în drumul către Iași, manuscrisul *Icoanei de nezugrăvit a științei preasfinte*. După câteva amintiri fugare, descrie drama trăită în anii de „robie la Bosfor”, comparabilă, pentru autor, cu cea biblică din Egipt. „Lipsit de frați și de surori, lipsit de rude și de cei apropiați, lipsit, în sfârșit, de proprietățile părintești și, cum se spune de obicei, de toate bunurile și – ce este cel mai apăsător dintre toate și mai greu decât orice se poate gândi – lipsit de tine, îndrumătorul meu, rămas fără dascăl, și încă la vârsta cea mai lunecoasă și de primejdioasă zdruncinare /.../. Au năvălit așadar, în casa mea neînsemnată, întâmplări – de dinlăuntru și din afară – dușmănoase, aprige, fără măsură și sălbatice. Sunt pustiit, jefuit și primejduit de întâmplări nemaipomenite” (Cantemir 2017: III). Limbajul din această scrisoare este în bună măsură aluziv, uneori cu sesizabile ecouri din profetii biblice. Sigur, la Constantinopol, cursul lucrurilor nu a stat doar sub semnul unei continue drame și meditații (Câdea 2003: 3–4, 17–21). Cel puțin în câteva privințe îi putem da crezare lui Cantemir, mai ales că are în vedere ceea ce singur trăiește și resimte profund în acei ani. Poate fi văzut deopotrivă ca un diplomat ambițios și o figură solitară, „om de lume și ascet de bibliotecă” (Călinescu 1982: 42). Probabil că, în dese rânduri, nu-i rămâne decât să se dedice studiului erudit și să reflecteze cu toată gravitatea asupra noii condiții umane. Va scrie în doar câțiva ani *Divanul*, 1698, apoi *Micul compendiu de logică*, va copia fragmente din lucrările lui Jan Baptista van Helmont, la care adaugă note și însemnări proprii, plus un elogiu în latină și română, un cuvânt către prietenul cititor și un index. În primăvara lui 1700 încheie primul tom din tratatul *Icoana de nezugrăvit a științei preasfinte*, însoțindu-l cu o scrisoare către Ieremia Cacavela, un cuvânt de laudă adus Tatălui ceresc, un index și un glosar. Am putea crede că astfel de pagini – impresionante ca număr și conținut – exprimă o formă intelectuală de asceză și un excelent exercițiu reflexiv. Ele asigură, într-o privință, cetatea filosofică a lui Cantemir, tocmai atunci când cealaltă cetate, politică, s-a

* Departamentul de Filosofie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, membru corespondent al Academiei Române; stefan_afloroaei@yahoo.com

dovedit vulnerabilă (Afloroaei 2012: 87–114). Viziunea filosofică a lui Cantemir este astfel configurată în datele ei mari. Se va reface în anii care vor urma cu alte analize și reflecții, precum cele din *Istoria ieroglifică* (1703–1705), *O cercetare naturală a monarhiilor* (1714), *Mărirea și decăderea Curții Othmane* (1714–1716), *Pasaje neclare în catehism* (1720–1721) și altele.

Revin însă la scrierile sale timpurii, îndeosebi *Icoana de nezugrăvit a științei preasfinte*. Este greu de spus din ce motive Cantemir își propune să scrie o lucrare filosofică atât de amplă, cu subtile distincții conceptuale și interpretări alegorice, deopotrivă cu o viziune morală aproape ascetică. Cititorul are în față o scriere de o anvergură impresionantă, ce aduce în atenție, bunăoară, problema cunoașterii și a inițierii în cele revelate, accesul anevoios la adevărul originar, viziunea creștină a creației și cursul complicat al celor create, căderea și salvarea omului, temporalitatea, durata și veșnicia, viața concretă și cea universală, providența divină și voința liberă, destinul omului, sensul întâmplării și rânduiala celor existente. Scrisă în latină, este adresată mai ales unor medii savante. Problematika amplă, referințele livrești și mai ales șirul nesfârșit de replici ne spun că era destinată să participe la o confruntare importantă în cultura europeană din acea vreme. Totuși ce motive puteau să-l anime pe Cantemir în scrierea acestei impresionante cărți?

Ea a trezit de timpuriu nedumeriri și destule neînțelegeri. În legătură cu *Divanul*, Nicolae Iorga spune că pare o lucrare „fără scop” (1901: 275, 1929: 311). La fel putea spune și cu privire la *Icoana de nezugrăvit...*, în care, de altfel, vede doar niște „compilații ilizibile”. Un sentiment ciudat cu privire la ea, vorbindu-se fie de inutilitatea ei, fie de unele slăbiciuni grave, întâlnim și la alți exegeți. Bunăoară, Petre P. Panaitescu vede în această scriere o relansare a misticii ortodoxe (mistica fiind echivalată de autor cu o formă suspectă de obscurantism) (1958: 47; 1964: 613). Pentru Dan Bădărău, ea reprezintă „momentul de gravă rătăcire /a lui Cantemir/, cu caracter izolat și singular” (întrucât ar face „apologia obscurantismului teologic”) (1964: 130–131, 370). Interpretul îl va inspira în chip nefericit pe William H. McNeill, care, la rândul lui, e reluat de Allen G. Debus (2002: 311–312, 394–410), spre a spune că *Icoana de nezugrăvit...* nu e decât o parafrază a câtorva texte extrase din Van Helmont. Preluându-i sentința, Nicolae Bagdasar o situează sub nemijlocita influență a teosofiei lui Van Helmont (1941: 6–9). Ideea irelevanței acestei scrieri, atenuată puțin, revine la Petru Vaida atunci când spune că, dintr-o „perspectivă umanistă”, se poate trece ușor peste ea (1972: 77–78). Fiind în joc de regulă motivații și criteriile exterioare conținutului filosofic al scrierii, aceasta e considerată cu ușurință obscură, o compilație sau o parafrază, o simplă paranteză între scrierile cu adevărat relevante. La distanță de astfel de atitudini se situează G. Călinescu, pentru care, chiar dacă originalitatea lucrării apare „redușă din punct de vedere ideologic”, este totuși „plină de vervă și de umor dialectic”, „o mare artă de a înscena abstracțiunile” (1982: 37). Află în ea multe: „viziune apocaliptică” și „apariții ermetice”, teosofie (căci admite la început „revelația creștină prin scriptură, însă cu un corectiv ce

îndreptățește ieșirea din curata teologie: filosoful aprofundează adevărul creștin prin iluminării proprii și caută în textele examinate ca niște hieroglifice sensuri absconse”), kabbalism, cosmogonie vanhelmontiană, dar și dialectică, „grațioase evocări”, picturalitate în abstracții, un spiritualism ce duce către idealismul german. Capitolul despre viață apare „ca o adevărată schiță de fenomenologie a spiritului”; fondul metafizic al discuției este evident, de pildă, când Cantemir spune că „nimeni nu trăiește decât în viața universală” (1982: 38). Mai târziu, Virgil Cândea notează, cu referire la primele scrieri, că ar fi vizibilă marea dorință a lui Cantemir „de a-și stabili o reputație culturală” și de a-și realiza visul politic; „fără alte arme în surghiunul său decât inteligența și învățătura, care îl făceau însă /pe Cantemir/ remarcabil în societatea vremii, /era firesc/ să-și pună zestrea culturală în slujba țelurilor imediate”; principele ar fi căutat un gen de reabilitare culturală a imaginii Cantemireștilor, într-o epocă în care diplomații și spiritele cultivate „iau locul oamenilor de arme” (Cândea 1969: XIX–XX). Va vorbi cu îndreptățire, mai târziu, despre deschiderea către patristică și cunoașterea apofatică în scrierile lui Cantemir (1994). Sunt totuși puțini cei care au apreciat dimensiunea metafizică a acestei scrieri. De pildă, Lucian Blaga, atunci când o consideră o expresie elevată a doctrinei creștine ortodoxe, ce face loc unor „subtilități de un rafinament ultim” (1972: 142–168). Sensibilitatea filosofică a principelui este remarcată și de Constantin Noica (1967). În studii recente, Alexandru Surdu o va socoti o lucrare „pur filosofică” (1995: 62–63), iar Vlad Alexandrescu, o viziune elaborată „asupra a ceea ce ar trebui să fie o filosofie creștină” (2016: 59).

Este posibil ca unele motivații culturale și politice, precum cele formulate de Virgil Cândea, să fi fost în parte reale. Eventual să trimită la unele efecte reale ale acestor scrieri în epocă, dincolo de intenția autorului. În definitiv, „tendențele de sens ale unui text trec, de regulă, mult dincolo de ceea ce autorul a avut în minte” (Hans-Georg Gadamer). Însă e greu de crezut că principele a dorit, de pildă, să devină o voce stridentă a misticii ori a teosofiei din acea epocă. Sau că ar fi voit să impresioneze cu astfel de scrieri elitele politice și savante ale vremii, spre a-și realiza visul politic. În acest scop ar fi avut, la timpul respectiv, căi și mijloace mult mai eficiente. Nu scrii tomuri masive de metafizică pentru a convinge o putere imperială străină că meriți tronul țării tale. Nu scrii o lucrare de logică spre a convinge elita politică a vremii că adevărul și dreptatea sunt de partea ta. Cred că au fost mai puțin luate în seamă mențiunile explicite ale lui Cantemir cu privire la scrierile sale. Bunăoară, străduința lui de a susține o formă elevată de cultură în limba română: un mod de gândire conceptual, un limbaj filosofic propriu-zis, exersarea unor modalități adecvate de interpretare, buna deschidere către științe și teologie și, în cele din urmă, realizarea unei forme reale de *aedificatio*. În acest sens, scrierea *Divanul* cunoaște o dublă versiune, română și greacă, iar *Micul compendiu de logică* urma să fie tradus în română (așa cum aflăm din *Istoria ieroglifică*). Cât privește *Icoana de nezugrăvit...*, ce reface în plan metafizic „giudețul sufletului cu trupul”, această scriere e trimisă la Iași spre publicare, iar *Elogiul pentru autor* este scris în latină și în moldavă.

Cuvântul către cititor ce însoțește asemenea scrieri îndeamnă la o justă cunoaștere a stărilor de lucruri și o bună înțelegere de sine. Cum spune în „Epistola către cititor” ce însoțește *Divanul*, cărțile există spre a fi citite și cercetate de ceilalți, care, însă, nu trebuie să rămână doar cu lectura lor, ci să pună în aplicare cele bine scrise, să îndrepte cele greșite și, astfel, să sporească ei înșiși în dobândirea binelui. Așadar, e vorba de o bună edificare culturală și morală a oamenilor din această parte a lumii europene. Pentru Cantemir, contează realmente starea istorică a oamenilor de aici, limba și învățătura lor, cărțile de care au nevoie, educația lor morală și socială.

Însă altceva aș dori acum să aduc în atenție. Anume, în scrierile amintite, este evidentă atitudinea propriu-zis filosofică a lui Cantemir, vocația sa autentic metafizică, speculativă. Despre acest lucru s-a vorbit mai puțin (probabil întrucât nu înseamnă ceva spectaculos, nici prea elocvent pentru exegetul atras de studiul unor ideologii sau al unor forme mentale). Știm totuși că unele cercetări, precum cele de logică sau metafizică, nu pot fi motivate prin interese obișnuite. Nu slujesc unor nevoi elementare sau unor interese sociale imediate. Metafizica, de pildă, cum bine a observat Aristotel, nu e cultivată în vederea vreunui folos imediat, ci spre a dobândi un alt gen de înțelegere a lucrurilor și, cu aceasta, un grad sporit de libertate a spiritului (I, 981 b, 983 a). Probabil de aceea ar putea să ne apară uneori abstractă, străină vieții obișnuite sau chiar gratuită. Convins de importanța unor cercetări filosofice, Cantemir elaborează în doar câțiva ani o lucrare de logică, *Micul compendiu...*, una de etică, *Divanul...* (1698), și o alta, *Icoana de nezugrăvit...* (1700), de filosofie creștină a naturii și metafizică. Aceasta din urmă trebuia să fie un gen de *opera magna*, având proiectate inițial trei tomuri distincte: unul de teologie fizică, unul de teologie etică și un altul de teologie metafizică. Însă nu va fi dus la capăt decât primul tom, Cantemir având grijă să includă în acesta destule chestiuni de etică și de metafizică.

În cazul lui Cantemir, vocația metafizică – sau speculativă, în accepțiunea veche a cuvântului – e ușor recognoscibilă. Ca tânăr intelectual, Cantemir nu doar se inițiază în filosofie, ci reia cercetarea acesteia cu toate treptele ei consacrate în școlile timpului. La vremea respectivă, după cercetări preliminare de logică și retorică, urmau cele de filosofie a naturii („fizică”), apoi cele de etică și, în cele din urmă, reflecția metafizică. Așa cum spune într-o notă autobiografică, în școala de la Constantinopol se preda „întreg parcursul filosofiei”, prin grija unor „învățați vestiți pentru credința și știința lor” (Cantemir 2015: 201–203). Cantemir duce la capăt parcursul filosofiei, încât asumă acel mod de reflecție speculativ pe care îl reprezintă metafizica însăși. De altfel, folosește frecvent acești termeni: „metafizică”, „speculație” sau „contemplare”, „viziune”. Termenul „speculație”, de pildă, îl reia în cel puțin două accepțiuni: ca înțelegere conceptuală sau logică („abstractă”) și deopotrivă ca viziune inspirată a celor esențiale, contemplație. Așa cum știm, latinescul *speculatio* traduce adesea, filosofic și teologic, grecescul *theoria* („viziune”, „contemplație”). În *Micul compendiu de logică* și în *Icoana de*

nezugrăvit..., termenul se anunță cu o recurență greu de ignorat. *Micul compendiu*, bunăoară, distinge trei feluri de speculație: (a) operație logică de formare a unui concept, (b) surprindere – senzorială și rațională – a esenței celor reale /în astronomie, de pildă/, (c) concepere a genului celor existente și aducere în ființă („acest lucru îi este hărăzit numai lui Dumnezeu, care a creat ceva din neființă”) (p. 41). Iar în *Icoana de nezugrăvit...*, atitudinea speculativă e înțeleasă fie ca orientare a privirii către cele prealabile, metafizice (care, așa cum spune, comportă prin ele însele universalitate), fie în felul cunoașterii enigmatice (ca în oglindă, *ut in speculo*) a celor divine, cunoaștere despre care vorbesc frecvent epistolele pauline și scrierile patristice. În definitiv, recunoașterea și exprimarea adevărului este, pentru Cantemir, o lucrare de natură speculativă și apofatică (Câdea 1994). Delimitarea acestei intenționalități filosofice – alături de cea fizică (în sensul de filosofie a naturii) și de cea etică – are o lungă tradiție în cultura europeană, fiind prezentă, de pildă, în mediul gândirii aristotelice și al celei stoice. Cantemir are în vedere acest lucru; așa cum spune, omul s-a dedicat din vechime anumitor științe, „unul, filozofiei naturii, altul, celei morale; unul, spun, fizicii universale, altul (ca și cum fizica ar fi nedemnă de un asemenea talent), metafizicii...” (2017: 156). Cu privire la prezența termenului și relevanța lui în *Icoana de nezugrăvit...*, am discutat deja în paginile introductive la recenta traducere în limba română a *Icoanei de nezugrăvit ...* (cf. Afloroaei 2017: secțiunea II. 3c). Să ne amintim, mai mult decât ca o mică ciudățenie, că în *Divanul* folosește termenul vechi „privală” (cu pl. „privele”), adică „priveală”, o privire din înalt și cuprinzătoare, așadar contemplație (Cantemir 2003: 33, 82, 95). O compară cu privirea păsărilor ce zboară la înălțime („pasirile zburătoare sint cereștile privele”; 32 ms.); în alt loc vorbește de „dumnădzăiasca privală”, contemplarea lui Dumnezeu („Și măcar că între omenestii ochi multă vreme și mulți ani 80 sau 100 să văd, însă aceia ce în dumnădzăiasca privală iaste, aceia cunoaște. Că pentru puțini cu rele fapte, mulți pierdzi, mărturisește: ‚Că o mie de ani înaintea ochilor tăi, Doamne, ca dzua de eri ci-au trecut’ /Psal. 89, sh. 4” (95).

Aș adăuga aici încă un lucru. Cantemir înțelege bine că omul manifestă – prin însăși natura sa de ființă rațională – o dispoziție speculativă, metafizică. Înțelege totodată că această dispoziție nu este nici pură și nici gratuită, în sensul obișnuit al termenilor. Nu este pură întrucât omul, așa cum îl cunoaștem noi în istorie, a suportat deja evenimentul căderii (a pierdut „lumina aceea de nestins”, puterea inițială de cunoaștere – imediată și deplină – a adevărului /cf. *Scurta introducere* la scrierea de logică, p. II/; Dumnezeu însă i-a dat spre vindecare o „lumină naturală”, ca omul să poată ajunge totuși la „cunoașterea adevăratei înțelepciuni” / p. III/). Și nu este gratuită întrucât, cel care își exersează dispoziția metafizică, are parte de o mai bună înțelegere a lucrurilor și, cu aceasta, de o anumită libertate a spiritului. Era firesc prin urmare ca învățatul principe să se dedice unor cercetări metafizice, unui exercițiu speculativ extins și rafinat. Urmările acestui efort nu sunt ușor de recunoscut în evoluția modernă a culturii române, însă, privindu-l chiar și de la distanță, constatăi imediat că rămâne un fapt la nesfârșit admirabil. Ai în față, astfel, imaginea „unui om

superior” (Călinescu 1982: 42), a unui scriitor care se situează cu dezinvoltură în planul elevat al ideilor unei epoci.

Nu cumva această vocație, metafizică și teologică, îl ține pe Cantemir la distanță de noile științe ale timpului și de problematica umană concretă ? Devine cumva o conștiință mistică retrasă, așa cum s-a spus în câteva rânduri ? În *Icoana de nezugrăvit...*, atitudinea lui Cantemir este, cel mai adesea, fie a unui om tulburat peste măsură de vanitatea științelor timpului, fie a unuia destinat să stea de strajă la frontierele „științei sacre”, hotărât să lupte până la capăt pentru apărarea acesteia. Ce se petrece de fapt în spatele acestei conștiințe profund afectate, cuprinse uneori de o grijă care o cutremură inexplicabil și îi întreține sentimentul a ceva grav ? Așa cum știm, în epoca respectivă se modifică profund raportul dintre experiența științifică și cea teologică. Unele științe ating un mare prestigiu, precum matematica, fizica și astronomia. Se anunță un nou mod de a face știință, analitico-experimental, instituindu-se un model cognitiv ce părea să nu aibă în epocă nici o concurență. Metafizica și teologia, dar și gândirea politică sau morală, artele timpului, toate resimt puterea acestui nou model de cunoaștere. Vechea unitate dintre știință, filozofie și teologie suferă enorm, devine deodată problematică. Își pun această problemă îndeosebi gânditorii cu o multiplă disponibilitate, atât științifică, cât și metafizică sau teologică, precum Jan Batista van Helmont, Blaise Pascal, Isaac Newton sau G. W. Leibniz. Pentru ei, unitatea cunoașterii nu era o chestiune abstractă; dacă se dovedea dificilă sau imposibilă, la fel se putea spune și cu privire la edificarea de sine a omului. Cu sensibilitatea sa deopotrivă științifică și religioasă, Cantemir resimte gravitatea noii situații spirituale a timpului. Constată în dese rânduri că științele ajung străine experienței morale și religioase, iar filosofia, străină atât unora cât și celeilalte. În acest fel, omul, cu lumea care îi este proprie, apare ca o ființă profund scindată. Astfel aș înțelege insistența lui Cantemir – uneori de o recurență ciudată, obositoare – asupra ideii că adevărata știință este simplă, una și aceeași pentru fizician și teolog, pentru păgân și creștin, pentru cei vechi și cei noi. Revin la un singur loc în care Cantemir deplânge această stranie sciziune între științe și teologie: „Rațiunea /timpului nostru.../ trage concluzia: unul și același adevăr teologii s-au deprins să-l trateze teologic, iar cercetătorii lumii fizice, fizic, cu precizie, și să declare adevărul simplu recurgând la o artă sau la o știință compozită: ei nu găsesc piedici în axiomele lor contradictorii și nici în părerile prea deosebite unele de altele. Dinaintea acestora, venerabile părinte, până și intelectul cel mai împăcat se tulbură” (Cantemir 2017: VI; ideea o întâlnim și în alte locuri, de pildă la pp. VIII, 213 sau 278–279). Asemeni celor pe care îi invocă, stoici și creștini, orientali mistici și savanți de formație occidentală, Cantemir a crezut în posibilitatea omului de a recupera unitatea originară a cunoașterii. În această privință, se apropie de acei gânditori care îi apăreau atunci atât ca oameni ai unei vechi tradiții spirituale, simbolice, cât și ca minți deschise științelor moderne.

Astfel se explică în cazul său, din câte cred, unele idei filosofice tari, metafizice în cele din urmă. Ele privesc, de pildă, creația celor existente și accesul la adevărul originar, latura naturală și supranaturală a celor create, temporalitatea și veșnicia, viața concretă și cea universală, condiția și destinul omului, rânduiala celor existente. Mă voi opri în continuare doar la câteva dintre ele, reluând într-o altă formă, abreviată și eliberată de referințe, unele considerații din studiul introductiv ce însoțește traducerea recentă în română a scrierilor filosofice ale lui Cantemir redactate în limba latină.

De pildă, ideea că adevărul nu poate fi decât unul și același („adevărul diverselor științe este același, simplu și în formă unitară”) (Cantemir 2017: V), că există o unitate originară, prin creație, a celor existente („razele veșniciei, ale timpului și ale vieții sunt aceleași și decurg din cel veșnic, unul și același”) (163). La fel și ideea că orice lucru creat comportă ceva tainic; atâta vreme cât această lume, lăsată de la bun început în grija omului, este opera lui Dumnezeu, ea deține ceva cu adevărat tainic („toate cele create sunt mistere datorită principiului supranatural și sunt înfățișate tot ca mister în ordinea păstrării lor”) (61). De fapt, lumea descoperă atât ceva tainic, misterios, cât și ceva pe măsura puterilor omenești. Omul însuși, cu dubla sa alcătuire, trupească și spirituală, reprezintă un fapt natural și deopotrivă un mister (61–62). Cantemir afirmă în fond ceva mult mai îndrăzneț, anume că orice fapt din această lume, câtă vreme e vorba de o lume creată, comportă ceva natural și ceva tainic. Este firesc în acest caz să ai în vedere atât latura naturală a celor create, cât și cea supranaturală, atât ceea ce urmează o ordine văzută, cât și ceea ce o transcende. Cantemir exprimă limpede această idee perfect paradoxală. O face într-o epocă în care gândirea savantă caută deja să separe cu grijă între datele naturale – care se supun verificării neutre – și cele supranaturale. Așadar, orice fenomen, chiar și cele pe care le socotim obișnuite – ploaia și tunetul, cursul apelor, încolțirea plantelor și prezența unor specii de vietăți, succesiunea constantă a unor stări de lucruri – descoperă ceva natural și deopotrivă ceva tainic. Ne-am putea totuși întreba, cu acea neîncredere care ne caracterizează acum: oare într-adevăr orice lucru comportă ceva tainic, până și firul de praf, bătaia vântului sau căderea unei frunze, iarba câmpului sau un fapt banal? În definitiv, chiar și un furt sau o crimă, teroarea însăși? Pentru Cantemir, nimic nu e în afara celor rânduite dintru început sau a celor posibile prin mersul creației. Orice lucru își află o formă de posibilitate și un loc în cuprinsul creației („nimic ce se poate naște sau deveni, atât în mod natural, cât și supranatural, cum este binele și desăvârșitul, nu există fără a fi prevăzut de providența dumnezeiască...”) (245). Are în vedere, bunăoară, pământul cu toate ale lui și faptele nobile ale omului, dar și păcatul acestuia, pizmuirea celuilalt și crima, diferite moduri de încălcare a poruncilor, servitutea și robia, boala și războiul. Însă va distinge între ceea ce ține nemijlocit de creația divină, ca mod propriu de existență („toate încep în chip supranatural, pornind de la existența lor proprie”) (225) și ceea ce se îndepărtează de acesta, fie printr-o evoluție în abatere, fie prin accident.

Cantemir nu e singurul care cultivă această idee, însă, așa cum am văzut, îi conferă un caracter profund paradoxal. Savantul de care se lasă inspirat, Jan Baptista van Helmont, susținuse deja că știința și teologia creștină ar putea din nou să comunice în mod esențial. Iar Blaise Pascal, în același secol, vorbește despre trei ordini ale existenței (a celor corporale, a celor spirituale și a iubirii lui Dumnezeu), ordinul superior cunoscându-le întocmai pe celelalte, care, la rândul lor și în măsura eliberării de propriile limite, pot accede la cel dintâi (*Cugetări*, § 793). Să nu uităm de Nicolas Malebranche sau de G. W. Leibniz, atrași deopotrivă, chiar dacă sub alte interpretări, de unitatea celor două ontologii amintite mai sus. Însă, repet, sursa acestui paradox se află în literatura patristică, la Dionisie Areopagitul și Maxim Mărturisitorul, unde își găsește întreaga lui strălucire. Reafirmarea lui explicită și extinsă de către Cantemir are și un scop polemic. Filosoful observă că științele timpului, așa cum evoluează în mediul european, tind către o perspectivă exclusiv naturalistă, atrase fiind doar de cunoașterea „senzorială” și „rațională”. În aparență totul ar fi în regulă, însă acest mod de a gândi reduce orice fenomen la cauze naturale și la ceea ce pentru un naturalist înseamnă „număr, potență, act, formă și materie”; prin urmare, unii savanți socotesc că știința sacră ar fi „nepotrivită naturii și neștiutoare a celor fizice” (Cantemir 2017: 101–102). Limbajul științei face tot mai vizibilă orientarea către experiment, calcul și evidențe ușor verificabile. A aduce în discuție doar cauze și efecte de acest fel înseamnă a ignora faptul că natura însăși ține de cele create. Cantemir oferă exemple mai greu de respins, chiar indecidabile pentru omul de astăzi: diferențierea și păstrarea speciilor (108–111), armonia corpurilor cerești (147), ordinea și conservarea naturii (198), viața (în universalitatea ei cosmică) și timpul (în relația lui esențială cu eternitatea). Probabil că unii dintre noi ar fi sceptici astăzi cu privire la ceva „sacru” sau „miraculos” în cazul acestor fenomene, dar cred că ar accepta ideea că ele sunt, bunăoară, inepuizabile și într-o privință incomprehensibile pentru gândirea logică. Ar accepta probabil și ideea unor limite de netrecut ale cunoașterii omenești și ale voinței noastre tehnice.

Ca să-și susțină asemenea idei, Cantemir pune la lucru o hermeneutică impresionantă. Se lasă atras de interpretarea simbolică și spirituală până și în cazul unor fenomene obișnuite din natură. Face acest lucru, de pildă, când le raportează la actul de creație și la rânduiala divină, la evenimentul căderii și certitudinea revelată a mântuirii omului. Resimte continuu nevoia să dubleze lectura literală cu cea spirituală, anagogică, un efort realmente admirabil și care dă seama, uneori, de subtilitatea interpretativă a autorului. Nu acceptă teoria dublului adevăr, întrucât ea ascunde ideea unei sciziuni profunde în ontologia acestei lumi, ca și cum ar fi vorba de două lumi străine. Însă nici ideea unei confruntări nesfârșite – de fapt, a unui război de uzură – între perspectiva creștină și cea „modernă”. Revine mereu la „condiția omului”, până și atunci când sunt în discuție fenomene ce par străine vieții omenești. Vorbește bunăoară despre felul în care este cercetată „imaginea decăderii condiției umane” (*humana conditionis lapsus... figura speculata*, 88), condiția

adamică („starea însăși de nevinovăție sau fericirea însăși, de care se bucura omul mai înainte de săvârșirea păcatului”, 94), „noblețea condiției omenești” (61), atitudinea luciferică față de aceasta (24), căderea și decăderea condiției umane (88), posibilitatea redobândirii condiției inițiale. Cantemir înțelege astfel că recunoașterea adevărului nu contează doar cognitiv, tehnic, ci deopotrivă în ceea ce privește modul de conviețuire umană și starea spirituală a timpului.

Să vedem succint în ce fel asumă Cantemir problematica metafizică a timpului. Consideră de la bun început că timpul, ca și viața, excede puterile omului („toate cele create și pământurile naturii se supun omului, doar două scapă cu totul de sub stăpânirea omului, anume timpul și viața”) (160). Timpul urmează a fi înțeles plecând de la ceea ce înseamnă veșnicia divină, și nu de la modurile temporale specifice celor create. În definitiv, „toate sunt înfățișate în el /în timp/, dar el nu e în nimic, decât în veșnicie /in aeternitate/” (161). Există un „înțeles sacru al timpului” (191), anume eternitatea însăși, chiar dacă „nicio creatură nu va merita în chip propriu să fie numită eternă și perpetuă” (192). Nimic nu stă în analogie cu eternitatea lui Dumnezeu, nici măcar eternitatea angelică, diferența dintre ele fiind „ca aceea dintre nimic și tot” (192). Înțelesul eternității i se cuvine înainte de toate lui Dumnezeu, chiar dacă în absolut Dumnezeu este mai presus de orice (195). În unitate originară cu veșnicia, timpul este într-o privință unul și același lucru cu aceasta; nu întâmplător, „dificultatea de a cunoaște timpul, viața și veșnicia decurge din unitatea razelor strălucirii ei” (162). Sub un alt înțeles, timpul se distinge de veșnicia divină, procedează din ea și vine „după” ea, aflându-se între puterea veșnic creatoare și cele create (159). În universalitatea lui, timpul se oferă el însuși celor particulare, le dă acestora timp după măsura lor, iar ele participă la realitatea timpului, așa cum și acesta participă la veșnicia divină (207). Prin urmare, timpul și viața sunt mai presus de puterile omului (fiind „supuse doar providenței dumnezeiești”, 161). Omul poate stăpâni unele lucruri din această lume, însăși „această lume” în contingențele ei temporale, dar nu timpul și viața ca atare. Nu poți înțelege timpul dacă în prealabil nu ai un înțeles propriu al veșniciei, nu poți descrie duratele unor lucruri dacă în prealabil nu cunoști caracterul universal al timpului. Recunoscând mai întâi veșnicia, poți vorbi cu înțeles despre „ev” și „secol”, vârstă a lumii sau epocă, durată finită, succesiune sau alternanță. Înțelegi de fapt că timpul, ca durată universală, participă la durata veșnică, fiind într-o privință una și aceeași cu aceasta, iar duratele particulare, proprii unor stări de lucruri, participă la durata universală; tocmai prin această participare lucrurile sunt „în timp” și obțin timp, au durată și durează. Așadar, puterea timpului și a vieții provine din unitatea lor cu veșnicia, toate având aceeași sursă („razele veșniciei, ale timpului și ale vieții sunt aceleași și decurg din Cel Veșnic, unul și același”, 163). Nu doar că au caracter prealabil și universal, ci descoperă o anumită plenitudine în ordinea creației. Însă puterea lor poate fi recunoscută și în altă manieră. Ele anunță, odată cu posibilitatea unor decizii omenești, înseși limitele acestora și ceea ce le transcende. E suficient să ne gândim,

bunăoară, la timpul vieții și cel al morții, la succesiunea unor vârste sau epoci, la conjugarea atâtor decizii diferite și nașterea unor efecte istorice imprevizibile. Cu fiecare asemenea fapt ai în față nu doar o formă de „nesupunere” a timpului, ci și resursele lui inepuizabile. Nu se descoperă doar ceea ce rezistă voinței omenești, ci deopotrivă ceea ce o excede. Cu alte cuvinte, puterea timpului înseamnă altceva decât relativitatea lui, așa cum ne apare astăzi, ca dependență de actele cognitive sau de voința noastră tehnică.

Își face loc, în acest efort de înțelegere a timpului, un motiv drag lui Cantemir, frecvent în aceste pagini și în alte lucrări ale lui. Este vorba de motivul metafizic al oglinzii (*speculum*, odată cu termenii apropiați, *speculor*, *specularis*, *speculativus*). Va spune cu privire la timp că „toate sunt înfățișate în el /ca într-o oglindă/, dar el nu e în nimic, decât în veșnicie /in aeternitate/” (161). Reia ideea într-o formă mai explicită: „Acestea /lucrurile create/ însă nu se pot arăta decât în oglinda timpului /in temporis speculo/ și în viața particulară. Căci timpul este oglinda creaturii /speculum creaturae/, în care sunt înfățișate unele care au fost, unele care sunt și unele care pot să fie” (161). Imediat revine asupra formulării: „timpul, după cum a fost definit, este oglinda creaturilor /speculum creaturarum/, în care celui care privește cu credință i se arată cele de după creație” (163). Așadar, timpul și viața reprezintă oglinda în care cele create pot fi văzute așa cum realmente sunt. Pe de o parte, timpul se oglindește în eternitate: își are sursa în aceasta, este cuprins de aceasta și participă la ea, își află în ea înțelesul lui cel mai propriu. Pe de altă parte, timpul este oglinda tuturor creaturilor, trecute, prezente și viitoare; în cuprinsul lui se delimitează ceea ce e propriu fiecărei făpturi în parte. Privind lucrurile cu mersul lor în oglinda timpului, omul vede în chip simultan stări trecute, prezente și viitoare. Acest fapt îi dă posibilitatea de a le delimita și a le raporta pe unele la altele. Dacă nu le-ar privi în oglinda timpului, distincte și totuși legate, ar putea crede fie că nu există, fie că nu au nicio semnificație. Cum ține de o ontologie proprie celor care ființează „între” („între mai înainte și mai apoi”, între puterea creatoare și cele create; 159), timpul participă la o vastă economie speculară. Se oglindește în veșnicie și este, la rândul lui, „oglindea creaturii” (161). O asemenea perspectivă deține o dimensiune speculativă, în accepțiunea veche a cuvântului: înțelegerea celor sacre devine posibilă indirect și în parte, așadar „ca în oglindă” (*ut in speculo*). Lucrurile create urmează a fi privite în oglinda timpului, iar acesta, în oglinda eternității, acolo unde, în chip indirect sau simbolic, se descoperă realitatea lui deplină. Însă timpul e considerat nu doar obiect de cercetare, ci și realitate care se oferă contemplării. Când este cercetat, calea potrivită este cea a reducăției unor date – particulare sau contingente, empirice – până la sesizarea a ceva propriu. Însă mintea recunoaște elementul tainic și mirabil al timpului când, bunăoară, îl vede ca „strălucitoare splendoare a veșniciei” (211). Există un anume apofatism al timpului, ignorat de cei care, reducând timpul fie la mișcare („măsură a mișcării”), fie la unele atribute temporale, consideră că astfel îl pot defini. Deși vorbește despre ceva esențial timpului, Cantemir va preciza că acesta

nu poate fi definit ca atare, nici după gen și diferență specifică, nici după categorii (cantitate, calitate, relație etc.), însă nici altfel, de pildă matematic, încercând un fel de diviziune a timpului în „puncte indivizibile” (171). Ultima modalitate de înțelegere devenise deja extinsă în rândul celor care considerau că natura trebuie „să se supună matematicii”, că „timpul și părțile lui sunt născute, făcute și compuse din puncte matematice indivizibile”. Nu modelul matematic în sine este pus în discuție, ci pretenția de a-l considera suficient prin sine. Aporia la care conduce este că încearcă să compună timpul, o entitate „pozitivă, afirmativă, reală, actuală, esențială, prezentă”, din puncte care, indivizibile fiind, nu reprezintă decât „nimicul pur, privativ și negativ”. Instrumentele vechi și noi de măsurare a timpului ar fi încurajat acest mod de înțelegere. Iar încercarea de a cunoaște timpul „prin instrumente artisanale” înseamnă, în afară de un efort zadarnic, „primejdia unei blasfemii împotriva lui Dumnezeu” (173). Ce am putea constata deocamdată în chestiunea timpului? O asemenea discuție solicită trei termeni, trei semnificații distincte ale temporalității (în limbajul autorului: „durata particulară”, „timpul universal” și „eternitatea”). Relația dintre acești termeni – în orizontul ideii de creație a lumii – explică unele enunțuri tari ale lui Cantemir. De pildă, faptul că timpul, ca și viața, excede puterile omului („toate cele create și pământurile naturii se supun omului, doar două scapă cu totul de sub stăpânirea omului, anume timpul și viața”) (160). Există un „înțeles sacru al timpului” (191), anume veșnicia divină, deși, sub un alt înțeles, timpul se distinge de aceasta, procede din ea și se situează între puterea veșnic creatoare și cele create. Asemenea vieții, reprezintă o natură mediatore („există între mai înainte și mai apoi”, „după Dumnezeu și înainte de orice creatură”) (159, 197). Neobișnuit apare caracterul specular al timpului: „toate sunt înfățișate în el /ca într-o oglindă/, dar el nu e în nimic, decât în veșnicie /in aeternitate/” (161). Cele create urmează a fi privite în oglinda timpului, iar acesta, în oglinda veșniciei, cea care, în chip simbolic, îi descoperă adevărata realitate. Surprinzătoare pentru mintea omului de astăzi este și ideea donării timpului: acesta dă – distribuie, împarte – celor particulare temporalitatea care li se cuvine după o anumită măsură; în consecință, ele participă la realitatea universală a timpului, așa cum și acesta participă la veșnicia divină (207). Știm, desigur, că redescoperirea unor pagini din literatura patristică și noile cercetări de fenomenologie oferă o cale de înțelegere a acestei idei.

Față de cei care au în vedere doar condiția naturală a omului, Cantemir va urma o altă cale, mai deschisă și mai comprehensivă. Descrie în definitiv trei imagini ale ființei umane, una teologică (sau „evlavioasă”), una filosofică (precum cea veche, greacă) și o alta naturalistă („fizică”, „senzorială”), tot mai frecvent întâlnită în epoca sa. Ce va spune în această privință? Prin însuși faptul că este creat, omul este definit înainte de toate de însuși Creatorul său. Așadar, prima imagine – sau definiție a omului – este cea teologică, dată de Dumnezeu prin ceea ce spune și face atunci când creează omul (92). Cine nu recunoaște dreptatea și iubirea Creatorului nu va înțelege această definiție; chiar dacă vede, bunăoară, cum decade omul și cum se revoltă, nu

vede și posibilitatea salvării. Avea să fie concepută totodată, prin vechii gânditori greci, o definiție filosofică a omului. Ajunge bine cunoscută în formula ei de școală: omul este o ființă rațională (sau, într-o altă variantă: omul este o ființă rațională și muritoare) (229). Față de cea teologică, nu implică decisiv faptul originar al asemănării cu divinitatea. Definiția filosofică pretinde un gen de universalitate neutră: orice om este o ființă rațională și muritoare. Chiar și atunci când nu respectă porunca divină și nu se căiește, omul rămâne o ființă rațională. Cantemir observă că, de fapt, omul este rațional chiar și în unele cazuri ciudate, „în manifestarea delirului și în /conduitele aberante, precum/ sminteala superstițiilor”. Rațiunea (lat. *ratio*) apare acum ca o facultate legată de simțuri, în prelungirea sau în slujba lor. Acest lucru justifică unele expresii aparent ciudate, precum „simț rațional” și „rațiune senzorială”, „rațiune corporală” (cf. pp. 12, 231, 233–234). Cele două componente ale sufletului omenesc, „sufletul senzorial” și „sufletul intelectual”, nu sunt în fond separate. Deși prin cea dintâi omul „este potrivit binelui simplu”, prin cea de-a doua „se străduiește în chip esențial să caute ceea ce este bun în mod simplu, și este cumva înălțat de razele intelectuale ce i se trimit /.../ să înțeleagă binele în mod simplu și răul în mod multiplu” (234). Concluzia este realmente surprinzătoare. „De aceea urmează în chip necesar că omul senzorial este cu mult mai rațional decât celelalte animale, mai abil și mai prudent, și anume se distinge printr-o capacitate admirabilă de a alcătui lucruri, de a le despărți, de a le alege, a le compara și a le distinge. De aici se adună toată materia, atât a eticii profane, cât și a sfintei teologii etice”. Contează în cele din urmă, așadar, tendința dominantă, dedicarea prevalentă, cum spune Cantemir. În consecință, cu adevărat definitoriu pentru om ar fi intelectul contemplativ (lat. *intellectus*), facultatea superioară de recunoaștere a adevărului și de comuniune cu acesta.

Există însă, observă Cantemir, și o altă definiție dată omului, mai recentă, pe care unii o acceptă într-o manieră aproape inconștientă. Față de celelalte două, teologică și filosofică, ea se situează mult mai jos. O numește „definiție fizică”, întrucât privește omul ca simplă viețuitoare, chiar dacă mai bine adaptată decât celelalte, cu simțurile și inteligența mai evoluate în unele privințe. Definiția fizică ne oferă puține despre om, ne vorbește mai ales despre „simpla deprindere de a trăi” (92). Omul apare acum ca o ființă supusă unor nevoi elementare, își caută hrană și adăpost, siguranța grupului și unele satisfacții obișnuite; umblă întruna cu „picioarele lui goale, pe pământ, spini și țepi”, cu pielea rănită și carnea străpunsă, cu răni sângerânde și năpădit de suferințele simțurilor. Toate acestea pot fi întâlnite în întâmplările obișnuite ale vieții: „zămislirea femeii, apăsarea pântecelui, sleirea puterilor, chinurile cumplite ale nașterii, urlatul nou-născutului, anevoința alăptatului, puținătatea hranei, schimbarea vârstelor și noianul de nenociri ce vin unele peste altele de-a lungul întregii vieți” (89). De această definiție se leagă noile încercări, moderne, de a situa omul și celelalte viețuitoare la același nivel ontologic. Cel care, „în vremurile noi”, vorbește de înrudirea sa cu animalele, dar uită de asemănarea sa

cu Dumnezeu, preferă să se vadă pe sine ca simplu viețuitor – unul mai bine sau mai rău adaptat întâmplărilor acestei lumi. Așadar, dacă vrei să înțelegi ce se petrece cu omul (Cantemir spune: să cercetezi „imaginea condiției umane”, 88), trebuie să vezi ce definiție acceptă omul cu privire la sine, în ce fel se lasă definit sau în ce fel se înțelege singur pe sine.

Aș încheia spunând că astfel de pagini, de filosofie autentică, presupun un exercițiu elevat al gândirii, o putere aparte de analiză și conceptualizare, o viziune asupra existenței în cele din urmă. Este vorba, în cazul lui Cantemir, nu doar de erudiție și o capacitate reflexivă neobișnuită, ci și de un curaj speculativ rar întâlnit la vremea respectivă. În același timp, poate fi ușor sesizată situarea filosofică între gândirea de inspirație patristică și cea modernă, occidentală. Autorii pe care-i invocă de obicei nu se fac recunoscuți printr-un anume radicalism în stilul lor de gândire. Dimpotrivă, apar mai curând asemeni unor mediatori între două epoci și între spații spirituale diferite. Pe urmele lor, Cantemir cultivă un model de comprehensiune deschis atât față de spiritul analitic, savant, cât și față de gândirea simbolică sau experiența religioasă. În fond, modernitatea filosofică se constituie și pe această cale, nu doar pe cea a unei gândiri secularizate sau radicale. Cel puțin pentru unele medii culturale, precum cele din estul Europei, această cale distinctă, ce cultivă raportarea pozitivă la tradiție și la gândirea simbolică, pare ușor de recunoscut.

BIBLIOGRAFIE

- Afloroaei, Ștefan, 2012: *Cetea metafizică a unui principe*, în Bogdan Crețu (coord.), Dimitrie Cantemir, *Perspective interdisciplinare*, Iași, Editura Institutul European.
- Afloroaei, Ștefan, 2017: *Elemente ale unei ample viziuni filosofice*, studiu introductiv la Dimitrie Cantemir, *Icoana de nezugrăvit a științei preasfinte, Pasaje neclare în Cathehism, O cercetare naturală a monarhiilor, Elogiu pentru autor, Mic compendiu de logică*, traducere de Ioana Costa, ediție critică de Florentina Nicolae, București, Editura Academiei Române.
- Alexandrescu, Vlad, 2016: *Introduction à Démètre Cantemir, L'Image infigurabile de la Science Sacro-Sainte*, ouvrage publié sous la direction de Vlad Alexandrescu, édition critique de Dan Slușanschi et Liviu Stroia, traduction, glossaire, notes, index et bibliographie de Vlad Alexandrescu, Paris, Honoré Champion.
- Bagdasar, Nicolae, 1941: *Dimitrie Cantemir*, în N. Bagdasar, Tr. Herseni, Șt. Bârsănescu, *Istoria filosofiei moderne, V. Filosofia românească de la origini până astăzi*, București.
- Bădărău, Dan, 1964: *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, București, Editura Academiei.
- Blaa, Lucian, 1972: *Dimitrie Cantemir*, în volumul *Izvoade (eseuri, conferințe, articole)*, București, Editura Minerva.
- Cantemir, Dimitrie, 1995: *Mic compendiu asupra întregii învățăături a logicii*, traducere de Dan Slușanschi, București, Editura Științifică.
- Cantemir, Dimitrie, 2003: *Divanul, sau Gâlceava înțeleptului cu lumea, sau Giudețul sufletului cu trupul*, în Dimitrie Cantemir, *Opere, I*, București, Editura Academiei Române
- Cantemir, Dimitrie, 2015: *Istoria mării și decăderii Curții Othmane*, vol. II, traducere de Ioana Costa, București, Editura Academiei Române.
- Cantemir, Dimitrie, 2017: *Icoana de nezugrăvit a științei preasfinte, Pasaje neclare în Cathehism, O cercetare naturală a monarhiilor, Elogiu pentru autor, Mic compendiu de logică*, traducere de Ioana Costa, ediție critică de Florentina Nicolae, studiu introductiv de Ștefan Afloroaei,

- București, Editura Academiei Române; referințele la această scriere sunt făcute prin indicarea în text a paginii de manuscris.
- Călinescu, G., 1982: *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, București, Editura Minerva.
- Cândea, Virgil, 1969: *Studiu introductiv la Dimitrie Cantemir, Divanul*, București, Editura pentru Literatură.
- Cândea, Virgil, 2003: *Studiu introductiv la Dimitrie Cantemir, Divanul*, în Dimitrie Cantemir, *Opere*, I, București, Editura Academiei Române.
- Cândea, Virgil, 1994: *Cunoașterea apofatică în gândirea lui Dimitrie Cantemir*, în „Academica”, anul V, nr. 1 (49).
- Debus, Allen G., 2002: *The Chemical Philosophy: Paracelsian science and medicine in the sixteenth and seventeenth centuries*, Courier Dover Publications.
- Iorga, Nicolae, 1901: *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea*, vol. I, București.
- Iorga, Nicolae, 1929: *Istoria literaturii românești. Introducere sintetică*, București.
- Noica, Constantin, 1967: *Aristotelismul în Principatele Române în sec. XVII–XVIII*, în „Studii clasice”, IX.
- Panaiteescu, Petre P., 1958: *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, București.
- Panaiteescu, Petre P., 1964: *Istoria literaturii române*, București.
- Surdu, Alexandru, 1995: *Studiu introductiv la Dimitrie Cantemir, Mic compendiu asupra întregii învățătură a logicii*, traducere de Dan Slușanschi, București, Editura Științifică.
- Vaida, Petru, 1972: *Dimitrie Cantemir și umanismul*, București, Editura Minerva.

DIMITRIE CANTEMIR: STAKES OF EARLY PHILOSOPHICAL THINKING

ABSTRACT

The early writings of Cantemir, *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago* (The Unportrayable Icon of All-holy Science, 1700), received mostly unfavorable reviews. It was considered obscure, for instance, a simple compilation or a note between his truly relevant writings. Few appreciated the actually philosophical reflection of Cantemir (as did Lucian Blaga). What I would like to argue is that in that writing his authentic metaphysical calling became obvious. The metaphysical or speculative attitude (in the old acceptation of the term) was understood by Cantemir either as orientation of the mind towards the previous, the metaphysical (which, in his words, “is inherently universal”), or as enigmatically and partially knowledge (ut in speculo) of the divine, previously mentioned by Christian scholars. Thus we can explain some hard philosophical ideas in his writings, such as that the truth cannot be but one and the same, that there is an original unity, through the creation, of the existing. Similarly there is the idea that any created thing is inherently natural and lasting, supernatural. In contrast to those that regard only the natural condition of man, Cantemir talks of three images thereof: a theological one, a philosophical one (“metaphysical”) and a naturalistic one (“physical”), the latter being rather frequently encountered in his time. The pages in which he approaches such matters reveal a distinct power of analysis and conceptualization, a really advanced speculative endeavor.

Keywords: Dimitrie Cantemir, metaphysical calling, speculative attitude, the sacred truth, the condition of man