

# Filosofia umanului în opera lui Dimitrie Cantemir

Conf. dr. Victor Voicu

## Resumé

*Dans la première partie du travail, La philosophie de l'humain dans l'oeuvre de D. Cantemir, l'auteur discute le modèle de vie proposé par le premier philosophe systématique roumain, un modèle qui combine les principes de la morale chrétienne avec ceux de la morale laïque.*

*La deuxième partie du travail présente la philosophie de l'histoire du philosophe roumain trouvée dans les livres : *Monarchiorum physica examinatio et Incrementa atque decrementa aulae othomanicae* dans lesquels il veut relever le sens de l'histoire et dans l'oeuvre *L'histoire hiéroglyphique* dans laquelle l'auteur, en transférant la réalité dans le plan de la fiction, propose un modèle socio-politique restaurateur.*

Deseori, „fășnirea din neființă a primului filosof român” (Ion Ianoși) a fost apreciată drept un „miracol”. Unicitatea lui Dimitrie Cantemir în spațiul cultural moldovean de la intersecția secolelor XVII și XVIII este incontestabilă, dar apariția cărturarului nu s-a realizat într-un *vacuum* filosofic. Să nu uităm că principiile Cantemir a fost precedat de un Neagoe Basarab a cărui scriere principală, presărată de idei etice și politice, dar și cu evidente implicații metafizice, a caracterizat umanismul românesc al secolului al XVI-lea, de un Miron Costin – autor al unei concepții despre istorie fundamentată gnoseologic și alții, fiind, totodată, influențat de variate surse, de la cele antice grecești până la unele contemporane lui.

Opera lui Cantemir rămâne totuși un fenomen de excepție în cadrul culturii noastre vechi. Este primul creator de sistem în literatura filosofică românească (cum îl caracterizează N. Bagdazar), mai exact spus rămâne cărturarul la care întâlnim prima prezentare atât a unor idei forte ale umanismului medieval și renescentist (fie răsăritean, fie occidental), cât și a propriilor sale adausuri. Această evidență cred că l-a determinat pe investigatorul terminologiei filosofice Ioan Oprea să-l numească pe Cantemir drept „spiritul filosofic desăvârșit al culturii vechi și cel mai autentic propagator al lexicului filosofic de la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul celui următor” (Ioan Oprea, *Terminologia filosofică românească modernă*, Editura științifică, București, 1996, p. 64), cu toate că modernizarea limbii și culturii noastre (inclusiv a celei filosofice) nu a putut urma – constată în continuare autorul citat – ritmul pe care i-l impusese învățatul moldovean.

Prin Cantemir (dar, în parte cel puțin și ceva mai înainte, prin Neagoe Basarab) filosofia câștigă pentru prima dată la români elementul fără de care nu se poate manifesta: interpretarea realității pe baza încrederii necondiționate în puterea rațiunii concomitent cu renunțarea la superstiții și prejudecăți, la acei *idola mentis* mult criticați în epocă de Fr. Bacon. Cultivarea rațiunii rămâne o constantă a operei cantemiriene, chiar și atunci când pare că o discreditează oarecum când compara *știința sacră* cu

cea *profană*. Faptul că atare transpare și în concepția sa etică, domeniu filosofic în care se întretaie elemente ale dogmaticii creștine cu semnificative adăugiri mirene. Și în acest domeniu al reflecțiilor sale Cantemir se prezintă ca un gânditor modern (în sensul atribuit termenului de Ion Ianoși) care „opune reprezentărilor tradiționale un set de idei noi – nonconformiste în cadrul conformismului” (Ion Ianoși, *O istorie a filosofiei românești*, Editura Apostrof, Cluj, 1996, p. 22).

## 1. Modelul de viață propus

Originalitatea lui Dimitrie Cantemir în tratarea acestei probleme constă nu atât în conținutul ideatic, cât mai ales în modalitatea de tratare precum și în unele completări aduse concepției epocii, care-l distanțează de dogmatismul rigid al Evului Mediu occidental. Mărturie în acest sens sunt și spusele lui Lucian Blaga conform căruia „nu trebuie totuși să uităm că Dimitrie Cantemir se ferește parcă într-adins să descopere vreodată adevăruri ce ar contrazice învățătura creștină. El pare călăuzit în această privință de un principiu pe care îl trece sub tăcere: asta înseamnă că el rămâne ortodox în esență și *teosofic* în formă (cf. *Dimensiunea metafizică a operei lui Lucian Blaga. Antologie de texte din și despre opera sa filosofică*; Introduce și comentarii de Angela Botez, Editura Științifică, București, 1996, p. 172).

Indiscutabil, nu poate fi contestată definirea concepției etice a lui D. Cantemir drept *morală religioasă*. Atât în *Divanul* cât și în *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* – principalele sale scrieri din perioada tinereții – cărturarul va dovedi o aplecare spre problemele ce țin de etica fundată în plan religios (sub influența, mai ales, a dascălului său pentru care a avut o stimă constantă Ieremia Cacavela). Se observă însă și o anumită distanțare, tipică umaniștilor, de fundamentalismul religios (fie el ortodox sau catolic) prin schimbarea opticii despre locul omului în lume. Acest fapt îl are în vedere și Dan Bădărău când afirmă că „*Divanul* nu este o carte bisericească, ci o carte profană de educație într-un spirit ortodox, dar cu tot felul de trimiteri la texte filosofice ale antichității păgâne, care cu greu își

puteau găsi echivalente în literatura românească a timpului" (Dan Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, Editura Academiei, București, 1964, p. 113).

În adevăr, D. Cantemir încearcă, cel puțin în *Divanul*, să aducă pacea în suflet și trup prin acceptarea adevăratelor valori etice de către suflet, acceptare realizabilă doar prin cunoaștere întrucât „neștiința și necunoaștința lucrurilor carile pre lesne sunt a se cunoaște, a multe răutăți pricină este” (Dimitrie Cantemir, *Divanul*, Editura Academiei, București, 1974, p. 182). Putem remarca aici îndemnul cantemirian al cunoașterii normelor și valorilor etice ca o etapă semnificativă spre autocunoaștere, spre cunoașterea de sine.

Maniera socratică de abordare a problemei este evidentă. În plus, la Cantemir cunoașterea de sine are, între altele și rolul de a ne apropia de Dumnezeu, prin faptul că omul, conștientizând că este trecător, pieritor și supus vicisitudinilor sorții, găsește scăpare numai prin credința în Dumnezeu, prin orientarea spre El. Doar credința (în special cea ortodoxă) ne poate salva și feri de nenorociri.

Apoi, cunoașterea îi permite omului să înțeleagă că locul unde se face „curățirea” sa în vederea obținerii mântuirii și a transferului spre tărâmul beatitudinii depline nu mai este purgatoriul (ca în concepția catolică), ci **lumea aceasta**: „cunoscătorului om, lumea aceasta muncă și iad îi iaste (*Divanul*, ed.cit., p. 171); mai mult, „curățenia” omului se poate face prin propriile sale fapte. În introducerea la *Compendiolum universae logices institutiones*, de exemplu, vorbind de căderea în păcat a lui Adam și a Evei, anunță că Dumnezeu le-a dăruit oamenilor posibilitatea de a reveni din păcatul originar prin cunoașterea adevăratei înțelepciuni.

Concluzia este, de altfel, un efect așteptat al modului în care Cantemir conduce dialogul dintre Înțelept și Lume. Întregul conținut ideatic al dialogului vizează o facilă biruință previzibilă a credinței ascetice, credință temperată însă de argumente lumestii ce nu pot fi eludate. Așa că, modelul de viață propus de gânditorul român concordă cu dogmatica ortodoxă, numai că Înțeleptul său nu îndeamnă spre asceză, ci spre **viața în lume**. Morala propusă de el este o morală practică, ce presupune acțiunea și nu doar contemplarea și inactivitatea. Morala activă a lui Cantemir ni se dezvăluie încă din prima carte a *Divanului*, unde autorul ne spune: „nu rob, ci stăpân lumii Dumnezeu te-au lăsat; pentru aceasta tu pre dânsa, iară nu ea pre tine să stăpânească” (*Divanul*, p. 167). Iar această „stăpânire a lumii” nu se poate realiza doar prin contemplație și izolare de lume, ci prin muncă: „nu celor leneși, ci celor osteniți Dumnezău darurile sale dă” (*Idem*, p. 169).

Dumnezeu ocrotește pe oameni dar, pentru a-și menține existența, ei înșiși trebuie să muncească; dacă și animalele se zbat pentru hrană, cu atât mai mult omul – ca ființă rațională – va trebui să facă acest lucru. Căci omul este, după expresia lui

Cantemir, „purtătoriu de duh simțitoriu”. Și, deși lumea aceasta este desconsiderată în raport cu lumea „de dincolo”, autorul nu îndeamnă la izolare, ci la implicare în lume în scopul îndreptării ei. În acest context, respinge practicarea orgoliului, a mândriei, neagă rolul avuției (materiale) în ridicarea spirituală a omului.

Este adevărat că lumea este văzută de Dimitrie Cantemir ca o închisoare pentru suflet, dar recomandă depărtarea nu neapărat de lume, ci de idealurile urmărite de ea, o adevărată despărțire între om și această lume neputând avea loc decât după moarte. Pe planul vieții telurice o separare om-lume se poate face, în concepția cantemiriană, căci în această lume fericirea absolută nu poate fi atinsă. Omul trebuie totuși să lupte pentru a obține ceea ce poate și ceea ce este posibil în contextul lumii sale. Și, pentru a obține mai mult, trebuie să o facă mai bună.

Modelul de viață propus de Dimitrie Cantemir nu se limitează la expunerea și cultivarea normelor civice proprii moralei răsăritului (îndeosebi în varianta sa ortodoxă) ci, fără a intra în contradicție cu gândirea răsăriteană, vizează un comportament etic mai cuprinzător ce înglobează și viziunea stoică și cea protestantă. Tocmai acest lucru va face din Dimitrie Cantemir un precursor, în răsărit, al gândirii libere, prințul moldovean fiind un liber cugetător aproape de sensul deplin al termenului. Noul în etica cantemiriană constă, așadar, în depășirea perspectivei dogmaticii creștine prin însumarea mai multor puncte de vedere convergente, fără a intenționa înlăturarea acestora.

Ideea de mai sus poate fi argumentată și cu alte idei cuprinse în conținutul *Divanului* (și nu numai) care, nefiind neapărat anticreștine, cultivă și alte puncte de vedere ce erau în contrast cu cenzura societății feudale profund marcată de creștinism, îndeosebi în varianta sa protestantă sau catolică. Așa este ideea privind promovarea unei morale care privește raporturile sociale prin prisma criteriului folosului societății (nu neapărat prin prisma criteriilor religioase). Este vorba de **utilitatea socială** a moralei.

În acest context, Cantemir aduce o corecție ideii biblice despre bine și rău. Potrivit bibliei, omul, prin păcatul originar, are o mai mare deschidere spre rău decât spre bine căci nu ar fi fost nevoie de întruparea lui Iisus Christos pentru a salva omul, dacă putea să se mântuie de unul singur. Dimitrie Cantemir originează însă răul în necunoaștere. Omul așadar, nu este rău de la natură, iar cunoașterea este o premisă a mântuirii căci cine cunoaște știe și ce trebuie să facă pentru a nu păcătui (cu condiția să existe și **voința** mântuirii). Iar păcatul cel mare este îndepărtarea de Dumnezeu. Definind răul ca „lipsă a binelui”, Cantemir îl consideră – în *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* – unde tratează, între altele, și problema Providenței și a liberului arbitru – efect și al acestuia din urmă întrucât libera voință, din cauza slăbiciunii ei, ne poate înclina nu numai spre bine, ci și spre rău, care-și are cauza în îndepărtarea de

Dumnezeu. Și, dacă omul ar fi capabil să cunoască acest lucru, ar putea evita păcatul și împietatea ca fațete ale răului. Ideea bunătății naturale a omului o întâlnim și în *Locuri obscure în catehismul unui anonim* unde scrie că „toți oamenii se nasc buni din punct de vedere natural și toți, dacă vor, pot deveni buni din punct de vedere moral”. Numai după naștere, ei pot contracta moravuri rele. „Dacă unii s-ar fi născut răi, în zadar ar fi fost supuși învățăturilor evlavioase, bune și cinstitute, căci cele naturale, potrivit unei axiome, rămân cum au început”. De aici, și convingerea – lui Cantemir – în puterea educației.

\*

**Justificarea religioasă a modelului de viață propus.** Scopul ultim al *Divanului* este de a-l îndruma pe laic în așa fel încât acesta să poată atinge fericirea în lumea cealaltă: „nu într-acesta veac, ci în cel viitor viața a ți se lungi silește”.

Credința autorului în perspectiva unei vieți după moarte (temă împărtășită de toate cultele din sânul creștinismului) este în deplin acord cu ortodoxismul care se distinge de catolicism, între altele, și prin eliminarea purgatorului. În adevăr, Cantemir va contesta existența unui loc în lumea de dincolo (ca alternativă pentru iad) din care, cei pedepsiți aici, să poată accede ulterior la rai. În concepția sa purgatorul este asociat acestei lumi, doar lumea aceasta este locul unde e încercat și pregătit omul pentru lumea cealaltă; aici se purifică omul și nu în purgatoriu.

Dar, pentru ca speranța în lumea viitoare să aibă un fundmanet, pentru a fi credibilă și realizabilă, trebuie să fie cineva care să o garanteze. În acord cu concepția creștină, Cantemir afirmă că garantul respectiv nu poate fi decât Dumnezeu întrucât El este cel care ne răsplătește după faptele noastre. Chiar perspectiva eshatologică nu ar avea nici un fundament în absența lui Dumnezeu.

De aici necesitatea de a demonstra existența lui Dumnezeu. În acord și cu raționalismul epocii, îndeosebi cel de sorginte carteziană și leibniziană, cărturarul român nu se va mulțumi doar să afirme existența divinității, ci va introduce o perspectivă logică, o perspectivă argumentativă. El va declara: „pre Dumnezău de pe faptele sale cunoaște” (*Divanul*, Editura Academiei, București, 1974, p. 131); cu alte cuvinte, noi ne dăm seama de existența divinității, conștientizăm acest lucru, prin măreția și frumusețea Universului. Creația deci, ne dezvăluie creatorul. Așadar, pentru demonstrarea existenței divine, Dimitrie Cantemir pornește de la perfecțiunea Creatorului care a construit Universul. Acest argument (prezent, de altfel încă la Platon și Aristotel) prin care se susține că lumea trebuie să aibă o cauză și, prin urmare, un autor divin, este numit argument cosmologic.

Demonstrarea existenței lui Dumnezeu îi va folosi apoi lui Cantemir la fundamentarea eticii sale, având convingerea că numai prin aplicarea

principiilor morale putem accede la mântuire. O cale de obținere a mântuirii este răbdarea. Tema o întâlnim și în scrierile Sfinților Părinți dar cărturarul român vizează și aspectul practic al răbdării, considerată un mijloc eficace de depășire a tuturor obstacolelor vieții: „nevoința sufereală ciarcă, iar sufereala a toate rabdă, iar răbdarea cu vreme mai mult izbândește” (*Istoria ieroglică*, Editura Academiei, București, 1973, p. 207). Mai mult, cel ce acceptă situația are șanse sporite de salvare; aceasta întrucât „capul plecat nu numai pre cei milostivi, ce și pre cei nemilostivi spre milostivire pornește” (*Idem*, p. 138).

În acest context ideatic, Dimitrie Cantemir adoptă, în parte, și concepția fatalistă conform căreia destinul este inevitabil. Omul trebuie să învețe a suporta loviturile destinului, inclusiv ideea morții; evidența morții nu trebuie să conducă la teamă, căci moartea nu este neapărat un rău; nu trebuie să ne temem de moarte, ci se impune doar cugetarea asupra acesteia în vederea reconsiderării propriei noastre vieți (nu se poate să nu remarcăm, aici și o anumită influență stoică). De asemenea, nu are sens să ne împotrivim nici sorții, căci aceasta nu este dată „de sus”; de aceea trebuie să ne obișnuim cu ea în speranța că după necazuri va veni și binele, că după furtună va veni și soarele. În fața sorții nu putem decât să fim răbdători, căci împotrivirea nu are sorți de izbândă, în timp ce răbdarea aduce speranța, inclusiv în viața de dincolo.

\*

#### Rezonanțe civice ale eticii cantemiriene.

Apariția *Istoriei ieroglice* marchează o nouă fațetă a gândirii etice cantemiriene. Autorul pare acum mai pragmatic, depărtându-se de idealismul etic religios. Fără a-și pierde credința, se dovedește a fi un ortodox cu spirit practic.

Prin *Istoria ieroglică*, lucrare preponderent istorică, dar nu numai istorică, Dimitrie Cantemir va realiza mai multe obiective demne de remarcat și pe plan metafizic, etic și politologic, cartea respectivă fiind un veritabil **sumum** al gândirii sale. Între acestea se remarcă: obținerea autonomiei în gândire, dar în acord cu învățăturile ortodoxe care nu trebuie eludate, ci însușite și cultivate pe baza înțelegerii; enunțarea unor idei socio-politice destul de înaintate pentru sud-estul european al timpului său; axarea pe realitate, în sensul că omul nu mai este privit prin prisma lui **cum trebuie** să fie, ci prin prisma lui **cum este** el în realitate. Se constată în această lucrare, odată cu îndepărtarea de fundamentalismul religios, aplecarea spre praxis, spre problemele cu care țările române se confruntau: stăpânirea otomană și conflictul de interese ce domina societatea românească de atunci.

Din acest motiv, în *Istoria ieroglică* interesul pentru problemele religioase pare oarecum secundar, scopul lucrării fiind cu totul altul. De altfel, exegeții operei lui Cantemir califică lucrarea amintită drept „un roman satirico-politic” (Dan Bădărău,

*Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, Editura Academiei, București, 1964, p. 152). Cărturarul conștientizează că în contextul intrigilor și luptelor intestinale din principatele române rolul divinității este insignifiant sau insuficient, problemele de stat putând fi rezolvate nu numai (și nu în primul rând) de providență, ci de inteligența civică. Divinitatea nu este negată, dar nu mai este luată mereu în calcul. Comparativ cu *Divanul*, unde biblia este citată în aproape toate paginile, *Istoria hieroglică* pare a cultiva mai mult aspectul profan, laic al moralei, constatându-se o anumită îndepărtare și de autoritatea sfinților părinți.

În lucrare aflăm multe **principii etice cu utilitate practică** și cu semnificație politică. Cantemir condamnă aici orgoliul nemăsurat, setea de mărire care produce rău atât celui dornic de mărire, cât și celor din jurul său prin influențele pe care le exercită asupra acestora. Tot aici ne este dezvăluit rolul nefast jucat de minciună în viața politică (și nu numai), sunt criticate prietenii bazate doar pe interese meschine și egoiste, sunt incriminate, de asemenea, invidia, „pizma” și orgoliul care orbesc vederea omului.

Mai grav este faptul că invidia distruge unitatea statului, făcându-l mult mai vulnerabil la atacurile din exterior, urmare a lipsei unor țeluri comune care să depășească interesele de clasă și partizane. Dimitrie Cantemir își dă seama că **numai unitatea este aptă să asigure coeziune și forță principatelor** române. Fără unitatea de idei și fapte nu se poate face nici un progres, căci pizma, invidia și orgoliul sunt contrare unirii forțelor pentru un țel, oricare ar fi el. Convingerea lui (motivată, în parte și subiectiv) era că unitatea clasei boierești în jurul domnitorului este acea condiție esențială pentru propășirea țării. În viziunea sa, numai o politică unitară, care să întrunească asentimentul tuturor, poate face dintr-o monarhie o forță, însăși coeziunea statului clădindu-se doar pe unitatea cetățenilor săi. Pentru un stat – ne spune autorul – neînțelegerea dintre cetățeni este mult mai periculoasă decât dușmănia străinilor.

În acest context problematic aduce în discuție și **problema libertății**, subliniind că nu este de dorit o prea mare libertate căci ea ar echivala cu anarhia (deși nu folosește acest cuvânt). Prea multă libertate ar dăuna tuturor membrilor societății: „căci vroia slobodă obiciuită iaste mult spre rău și împotriva adevărului, decât spre bine și spre plăcerea adevărului puterea sa a-și arăta” (*Istoria ieroglică*, ed. Cit., p. 83). Considerăm firesc să credem că ideea respectivă este o consecință politică concretă a tratării metafizice a raportului dintre providență și liberul arbitru realizată în *Divanul* și *Sacrosanctae*.

Din acest motiv „praxiologia” cantemiriană sugerează că trebuie să facem numai ceea ce se impune, dar aceasta în urma unei analize raționale și responsabile întrucât un plan sau un gând greșit nu poate să conducă la rezultate pozitive. Iar omul trebuie judecat și apreciat după capacitatea de a-și analiza gândurile, după istețimea și cunoștințele sale

și nu după poziția socială. Nu rangul social relevă valoarea proprie a unei persoane căci „unde lipsesc creierii din cap, acolo covârșește coada peste cap și cine vrednicia capului nu pricepe, acela lungimea cozii la mare cinste ține” (*idem*, p. 114). În spiritul umanismului european, cărturarul moldovean acordă mai multă importanță nobleței sufletești decât celei a rangului; mai mult, pentru el nobilul trebuie să fie un om de onoare care să-și respecte angajamentele.

Să mai amintim și faptul că gânditorul român se declară și împotriva adoptării unor „modele” străine care nu-și pot găsi aplicabilitate și nu pot avea aderență la mentalitățile și spiritul poporului, nefiind în concordanță cu ceea ce dorește acesta; sugerează a se proceda „cum din veci și din bătrâni are a fi fost obicinuit, iar nu după ceva nou și de curând scornit” (*idem*, p. 72).

Putem constata că filosofia lui Dimitrie Cantemir este o filosofie a bunului simț. Toate sfaturile sale au o utilitate practică. Cărturarul a intenționat să axeze filosofia în cotidianul uman, privind omul așa cum e, cu grijile și nevoile sale. În toate lucrările sale cu rezonanțe metafizice, dar mai ales în *istoria ieroglică*, realitatea nu mai este privită doar dintr-un singur unghi de vedere, iar oamenii nu mai sunt împărțiți doar în buni și răi, ci fiecare este considerat capabil de a desluși, chiar și parțial, binele pentru a putea salva cel puțin aparențele.

**Elemente de filosofia istoriei.** Preocupările legate de istorie ocupă un loc preponderent în ansamblul operei lui Dimitrie Cantemir, mai ales în etapa a doua a creației sale dedicată, aproape în exclusivitate cercetărilor științifice. De altfel, fama europeană i-o va aduce știința, scrierile din tinerețe (preponderent filosofice și literare) plătind un vizibil tribut atât tradiției teologice cât și unor limite în originalitate (cf. Ion Ianoși). *Creșterea și descreșterea imperiului otoman* (1714-1716) îl va face cunoscut în Europa secolului al XVIII-lea, iar *Hronicul vechimii româno-moldovlahilor* (1717-1723) a avut, în epocă, cea mai mare importanță pentru istoria culturii române, făcând legătura între școala cronicarilor umaniști și iluminismul Școlii ardelenice.

Filosofia istoriei este schițată în mica lucrare *Monarchiorum physica examinatio* (*Interpretarea naturală a monarhiilor*, scrisă în 1714). Aici încearcă să încadreze într-o viziune filosofică ideea – răspândită în epocă – a „creșterii și descreșterii” statelor și imperiilor. Dimitrie Cantemir folosește ca punct de plecare ideea stolnicului Cantacuzino despre cele trei etape prin care trec statele: „urcare”, „stare” (în sens de staționare) și „pogorâre”, căutând să o fundamenteze prin filosofia aristotelică. Ideea respectivă o combină cu schema medievală a celor patru monarhii universale (de Est = asiro-babilonienii și perșii; de Sud = Egiptul și Imperiul macedonean; de Vest = Roma și Imperiul romano-german); de Nord = Imperiul rus), schemă căreia Cantemir își propune să-i dea o interpretare rațională, conformă cu „filosofia fizicii”.

Ca urmare, aplică filosofiei istoriei conceptele și principiile natur-filosofiei sale – „ordinea naturii”, „legea mișcării ciclice” – precum și doctrina aristotelică a generației și corupției. Toate lucrurile particulare, ne spune Cantemir, sunt supuse legii nașterii și pieirii, iar „din descompunerea unuia urmează nașterea altuia”. Între aceste lucruri include și monarhiile care vor parcurge și ele, potrivit „ordinii neîntrerupte a naturii”, ciclul: naștere – decădere – îmbătrânire – pieire.

Explicarea ordinii succesiunii monarhiilor este asemănătoare concepțiilor astrologice din vremea Renașterii (mai ales în averroism) conform cărora, urmare a faptului că „primul maror” (sfera cerească cea mai din afară a sistemului astronomic aristotelico-ptolomeic) se mișcă „din ordinul Creatorului”, de la răsărit la apus, ea va antrena cu sine toate existențele terestre. Ca urmare, centrul de putere al monarhiilor se deplasează conform unui cerc care începe la răsărit; prima monarhie a fost cea din est, a doua a fost cea din sud, a treia a fost cea din vest, iar a patra (care urmează acum – în „acum”-ul din timpul lui Cantemir) este cea din nord. (Cf. *Istoria filosofiei românești*, vol. I, Editura Academiei, 1972, p. 92-94).

Se impune aici remarca (făcută, de altfel, de istorici ai filosofiei române) că, în concepția cantemiriană, conceptul de „ordine a naturii” nu aparține științei moderne, ci ține de speculațiile concepției aristotelico-scolastică de factură finalistă. Din punctul de vedere al lui Dimitrie Cantemir, Imperiul otoman era un „monstru” care se opune legilor naturii, fapt pentru care trebuie să piară. Ideea caracterului necesar al evoluției naturale, precum și formularea creșterii și descreșterii ca lege istorică universală au constituit totuși, cu tot aspectul speculativ inerent epocii, punctul culminant al raționalismului cantemirian, apropiindu-l pe cărturarul nostru de iluminismul timpuriu.

Concepția filosofică din *Interpretarea naturală a monarhiilor* va fi aplicată în *istoria creșterii și descreșterii curții otomane*. Tratarea problemei este însă mai mult imperativă, Cantemir nerealizând, aici, o cercetare sistematică a cauzelor care ar fi determinat ascensiunea și apoi decăderea imperiului otoman. De altfel, cadrul general al viziunii sale naturaliste nici nu-i permite o investigare a cauzalității istorice concrete. Chiar atunci când aduce în discuție principiul cauzalității, acesta este aplicat nu ca principiu explicativ, ci doar ca o regulă a metodei de reconstituire. Stabilirea faptelor este realizată pornind de la izvoare.

Elemente de filosofia istoriei întâlnim și în *Istoria ieroglifică*, lucrare mai timpurie (scrisă în 1705, la vârsta de 32 ani) care-l plasează și în galeria utopismului. Lucrarea este scrisă – conform exegeților săi (de exemplu: Adriana Babeti în *studiul introductiv* la ediția din 1997 a lucrării amintite, ediție îngrijită de P.P. Panaitescu și I. Verdeș) – dintr-o nevoie imperioasă a autorului de a instaura și stăpâni sensul existenței sociale. Și, întrucât istoria reală nu se lăsa modelată după voința principelui (ce urmărea

mai ales hegemonia politică), Cantemir transferă realitatea pe planul ficțiunii și transformă istoria în **hieroglifă**, codificând-o; a apelat la o formulă literară prin care labirintul obscur al realului socio-politic se ordonează, se reasează după propria-i voință. Ordonând și reordonând evenimente, numind locuri, ani, dar mai ales oameni pe care-i descrie cu chipuri de păsări, de „dobitoace” și „alte jigăanii și lighioi”, Cantemir, în fapt, nu transcrie istoria, ci o re-scrie proiectând-o însă într-un cu totul alt domeniu – cel al imaginarului –, chiar dacă epoca poate fi reconstituită (cu ajutorul cronicilor vremii, de exemplu) și în ciuda atenționării (prinsă chiar în subtitlul lucrării) că tot ce urmează a fi scris s-a întâmplat cu adevărat, că i s-a întâmplat chiar lui.

Așa că, *Istoria ieroglifică* nu este numai istorie reală, ci este și hieroglifă a istoriei, este o alegorie a acesteia. Folosirea alegoriei este veche; pentru antici ea nu era doar un procedeu artistic (exprimarea unor idei abstracte prin mijloace concrete), ci un mod de a se raporta la lume și de a o interpreta, era o formă a gândirii simbolice, reflexul unei conștiințe care stabilește permanent concordanțe între planul real, concret și cel metafizic. Nici alegoria animalieră nu este o noutate adusă de Cantemir. A mai folosit-o: Homer, Aristofan, Pliniu, Esop, precum și autori ai Evului Mediu occidental sau oriental (cf. A. Babeti, *Studiul* citat, p. XXIII). Dar, din spiritul alegorismului antic și medieval Cantemir a preluat mai ales caracterul său cosmic, ordonator, ierarhizator și plin de sens. În cele din urmă, fantasticul pătrunde în zonele de profunzime ale realului, devine o viziune asupra acestuia.

Mai reține atenția și creionarea celor **doi poli ai lumii** pe care-i figurează *Istoria ieroglifică*: unul fals, Cetatea Epithimiei (= poftă, dorință, cupiditate) numită și „împărăția peștilor” și altul „adevărat”, numit Muntele și care simbolizează înălțimea aeriană. Iar Inorogul, urmărit și hăituit de dușmani văzuți sau nevăzuți, de propriile sale fantasmе (politice sau culturale), se va liniști, în mod înțelept, în însuși centrul simbolic al lumii pe care-l atinge în final: Muntele, unde încetează conflictele, luptele, dezordinile și se restabilește pacea și ordinea. Finalul se impune a fi discutat nu numai ca o visată armonizare a conflictelor, ci și ca un model socio-politic ce se vrea a fi restaurator.

Între problemele de filosofia istoriei aduse în discuție de Dimitrie Cantemir pot fi inserate și reflecțiile și sfaturile sale privind **relațiile ce se impun a fi instituite între domnitor și societatea civilă** în vederea unei guvernări loiale și benefică pentru țară.

Se remarcă aici o oarecare inconsecvență ideatică. Pe de o parte, formulează ideea – asemănătoare oarecum teoriei **dreptului natural** – potrivit căreia un popor împilat are dreptul să se revolte, drept pe care nimeni nu i-l poate lua; însăși firea umană impune ca toți oamenii să fie liberi și participanți egali atât la bunăstare, cât și la luarea deciziilor. Așa că acolo „unde pravila în silă și în

tărie, iar nu în bună dreptate se socotește, acolo nici o ascultare a supușilor trebuitoare nu iaste" (*Istoria ieroglifică*, ediția citată, p. 87).

Pe de altă parte, domnitorul moldovean, pentru a justifica necesitate dinastiei și în acord cu țelul său hegemonic, adoptă o **atitudine elitistă** când afirmă că, tot prin „fire” (= prin natura lucrurilor), unii se nasc și sunt sortiți să fie stăpâni, iar alții supuși. De aceea el vede în domn pe cel ce trebuie să direcționeze poporul căci acesta nu ar fi în stare să se guverneze singur: „voia gloatelor și a noroadelor proaste – scrie el – iaste ca îmbletul calului neînvățat și desfrânat carile, din netocmita și slobodzita repeciune, de multe ori în râpi adânci și de maluri înalte cu capul în gios dă” (*Idem*, p. 112). Din acest motiv, Dimitrie Cantemir nu acceptă republica – formă de guvernământ care, pentru el, este aproape tot una cu anarhia. Și, pentru a o evita, poporul nu se poate dispensa de monarh care-l conduce așa „cum și corpul este condus de cap”.

În acest context, Cantemir își expune și punctul de vedere cu privire la principiile unei conduceri ideale a statului. Conducerea nu poate fi realizată fără autoritate, dar trebuie evitată asprimea care nu poate avea efecte benefice; dacă domnul aplică această procedură, poporul nu-l va sprijini și, chiar va unelti împotriva lui. Apoi, autoritarismul nu trebuie să ajungă la absolutism; domnul trebuie să conducă energic, cu hotărâre, trebuie să-și pună planurile în aplicare cu rapiditate, dar se impune să asculte și de sfaturile consilierilor săi căci, judecând și acționând numai de unul singur, ar putea greși pentru că „cineva oricât de înțelept și oricât de bine a lucrărilor socotitoriu ar fi, singur, numai cu socotiala sa îmblând, în cea de pre urmă a greși cu puțință iaste” (*Idem*, p. 114).

O bună guvernare așadar, presupune consultarea de către domn a unui „sfat” (= adunare deliberativă, consiliu), o singură minte neputând fi atât de cuprinzătoare încât să poată cuprinde, doar ea, problemele unui stat. Mai mult, sfatul este văzut ca o stavilă împotriva tiraniei și dictaturii, argumentând că „unde tirania lipsind, giudecata dreaptă iaste să se facă”, în timp ce tiranul dorește să-și satisfacă doar dorințele sale, nu și pe ale poporului pe care îl guvernează.

De asemenea, domnitorul trebuie să ducă întotdeauna o politică de echilibru, să nu depășească anumite limite – condiții cu totul necesare pentru menținerea tronului. Cantemir recomandă apoi, reținerea în legătură cu ambițiile de extindere a autorității și asupra altor teritorii, cât și în legătură cu practica răzbnării (vizând aici pe Constantin Brâncoveanu).

În scurta sa perioadă de domnie, Dimitrie Cantemir a intenționat și chiar a încercat să-și aplice ideile (novatoare pentru timpul său); a încercat să atragă de partea sa pe marii boieri dar a intenționat, concomitent, și o stopare a puterii oligarhice a marilor boieri (a căror interese intraseră în conflict cu interesele generale ale țării și, implicit, ale domnitorului), prin atragerea de partea scaunului domnesc a micii boierimi, a târgoveților și țăranilor și prin încheierea, în acest scop, a unui tratat secret de alianță cu țarul Petru I al Rusiei. Din cauza condițiilor și evenimentelor istorice ce au intervenit în evoluția societăților sud-est europene de atunci, intenția domnitorului moldovean nu s-a putut finaliza. Neputând să-și obiectiveze ideile, și le-a expus însă în creația literară, așa că lucrările sale – îndeosebi cele ce țin de istoriografie – reflectă, în esență, disputa dintre două sisteme de gândire: cel al monarhiei absolute și cel al anarhiei boierești.