

**LA FORTUNE DE SACRO-SANCTAE SCIENTIAE
INDEPINGIBILIS IMAGO
DE DIMITRIE CANTEMIR.
UNE APPROCHE DES ORIGINES DE LA MODERNITÉ PAR
L’HISTOIRE INTELLECTUELLE**

VLAD ALEXANDRESCU

Résumé: Dans un premier temps, l’auteur réfléchit sur le caractère inter- et pluri-disciplinaire de l’histoire intellectuelle et sa pertinence pour l’étude des origines de la modernité européenne, par contraste avec les approches structuralistes et post-structuralistes. Comme exemple, il se penche sur le traité philosophique le plus important de D. Cantemir, que les aléas des courants idéologiques positiviste et marxiste ont malmené durant plus de cent ans jusqu’à le défigurer complètement.

I. Questions de méthode: l’histoire intellectuelle

Il sera question, dans cet article, d’une discipline dont il s’agit de mesurer à la fois la nouveauté et les résultats dans le domaine interdisciplinaire par nature qu’est l’histoire de la culture à l’âge classique. Nous expérimentons, en effet, sans arrêt que la culture européenne des XVI^e–XVIII^e siècles est un continuum d’événements politiques et sociaux, d’échanges économiques, de religion, de philosophies, de sciences, d’œuvres littéraires et de régimes d’enseignement dont la fragmentation par sujets, par siècles, par nationalités ou par langues correspond plutôt aux impératifs des divisions universitaires qu’à des clivages réels des phénomènes que nous étudions¹.

Il est vrai que nous avons tous traversé une période, la période de nos études, où ces cloisons nous semblaient plus rigides, et elles étaient réellement plus rigides, surtout celles qui enfermaient l’études des langues et des littératures dans des départements différents. Les études littéraires françaises se gardaient bien de s’appuyer sur des faits parallèles dans les phénomènes d’outre-Manche. Ainsi, parler de Hamlet, lorsqu’il était question de Corneille, semblait une hérésie. Même lorsqu’il était évident que Shakespeare et Corneille avaient eu recours au procédé du théâtre dans le théâtre, comme dans *l’Illusion comique* (1636). L’histoire de la littérature roumaine ne faisait mention de Marcel Proust que pour lui préférer l’écrivain roumain Camil Petrescu, et les arides recherches de celui-ci sur Bergson et sur Husserl étaient vite jetées aux orties. La démarche comparative était assez

¹ Arthur O. Lovejoy, “Reflections on the History of Ideas”, in *Journal of the History of Ideas*, I, 1, January (1940), p. 3–23.

vite discréditée, en enfermant les deux éléments comparés dans des «paradigmes» différents, un concept qui convenait bien à l'isolement dans lequel la Roumanie s'était confinée avant 1989. Il ne faut pas oublier que le régime communiste aspirait à créer un «nouvel homme», et que toute séparation aussi bien du passé que des traditions vivantes conservées en Occident était la bienvenue.

Il est vrai que ce courant de pensée s'était imposé chez nous sous la pression intellectuelle, qui n'avait rien d'étanche, des approches structuralistes des années '70 et '80, qui exaltaient, par contre, l'étanchéité des paradigmes. Avec Claude Lévi-Strauss, il était à la mode de se pencher sur les tribus indiennes du Nord du continent américain et de montrer que les traits caractéristiques de leurs comportements sociaux contrastaient selon leur position géographique en carrés intercalés, comme sur un échiquier, selon des systèmes d'oppositions qui n'avaient rien d'historique². Michel Foucault blindait cette position, dans *Les Mots et les choses* (1966), en s'inspirant librement de *The Structure of Scientific Revolutions* de Thomas Kuhn, publiée en 1962, en énonçant le principe de l'incommunicabilité des *épistémès*. Les époques apparaissaient soudain comme séparées l'une de l'autre par de tyranniques «conditions du discours». Ainsi, à titre d'exemple, Foucault pouvait écrire à propos de l'homme à l'âge classique cette phrase ahurissante: «Avant la fin du XVIII^e siècle, l'homme n'existait pas. Non plus que la puissance de la vie, la fécondité du travail, ou l'épaisseur historique du langage. C'est une toute récente créature que la démiurgie du savoir a fabriquée de ses mains, il y a moins de deux cents ans»³. D'autre part, il affirmait que notre modernité et l'âge classique sont coupés l'un de l'autre selon le même principe de l'incommunicabilité des paradigmes.

Il est cependant très difficile d'étudier l'histoire de la culture européenne sous cet angle. Il devient malaisé, sinon impossible, de rendre compte du souhait formulé par Descartes dans le *Discours de la méthode* de «nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature»⁴. Tout le programme de conservation de la santé et de prolongement de la durée de vie qu'il défend dans la sixième partie du *Discours* semble correspondre parfaitement aux souhaits les plus secrets de la modernité tardive. Perforation des paradigmes? Brèche dans l'*épistémè*?

Je crois, pour ma part, qu'il faut prendre résolument distance par rapport aux modèles structuralistes et même post-structuralistes, et pratiquer l'histoire intellectuelle comme une approche interdisciplinaire de la culture européenne. Dans les mots d'Arthur O. Lovejoy, "*the processes of the human mind are in perpetual interplay and ideas are the most migratory things in the world*"⁵.

Je crois aussi que nous vivons dans cette même modernité que construisaient, à leurs corps défendant, Machiavel, Montaigne, Francis Bacon, Descartes, Spinoza. Je crois qu'il n'y a pas d'autre césure pour comprendre cette modernité naissante

² Cf., par exemple, Claude Lévi-Strauss, *La voix des masques*, Genève, Skira, 1975.

³ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, p. 319.

⁴ Descartes, *Discours de la méthode*, VI, AT VI 61-62.

⁵ Arthur O. Lovejoy, "Reflections on the History of Ideas", *loc. cit.*, p. 4.

que le manque de culture des générations successives et que ce manque de culture risque de se creuser et de s'approfondir du fait de l'anhistorisme promu parfois au rang de vertu.

Je ferais confiance à mon éducation française, pour laquelle la *cultura animi* était la valeur principale qu'un historien des idées avait à rechercher et à reconstruire dans les figures du passé. Quelle est exactement la part des idées et celles des références littéraires dans la *cultura animi*, et quel exercice critique est nécessaire afin d'établir le rôle de la culture dans la société européenne à l'âge classique sont deux autres points importants pour l'histoire intellectuelle. Denis Kambouchner l'exprimait de façon convaincante:

«Je crois, et certains débats actuels en Europe et hors d'Europe nous montrent, que cette critique, considérée dans sa forme la plus réfléchie, et en tant que telle nullement antinomique avec un certain *combat pour la culture*, est aujourd'hui l'une des tâches les plus urgentes et cruciales que nous devons ensemble assumer. Cette critique a sa partie historique: elle passe notamment par le relevé le plus fin des conflits et contestations intellectuelles auxquelles les représentations classiques de la culture ont donné lieu, et de la part qu'ont prise dans le destin de ces représentations les auteurs les plus considérables de l'âge moderne»⁶.

Il y a, certes, une filiation entre l'histoire intellectuelle et l'histoire des idées, telle qu'elle était pratiquée par l'historien américain Arthur O. Lovejoy, le fondateur du fameux *Journal of the History of Ideas*, dont le but était de retracer, depuis l'Antiquité jusqu'aux temps modernes, les sens des unités-idées, considérées comme essentiellement invariables, telles des molécules⁷. Néanmoins, les historiens de la pensée ont corrigé cette approche, en énonçant la nécessité de comprendre beaucoup du contexte d'un auteur afin de pouvoir en évaluer les idées⁸. Le seul contexte social fut vite jugé, lui aussi, comme trop restrictif et les historiens de la pensée essayèrent de diversifier leurs instruments. Dans un livre récent, François Dosse soulève des objections importantes contre l'histoire des mentalités:

«On est passé d'une histoire des mentalités triomphante dans les années 1970 à une histoire intellectuelle ou culturelle sur la base d'une critique de plus en plus radicale du mode de réductionnisme impliqué par un déterminisme sociologique»⁹.

⁶ Denis Kambouchner, «Descartes et le problème de la culture», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, tome 92 (1998), n° 3, p. 6.

⁷ Arthur Lovejoy, *art. cit.*

⁸ Une excellente présentation critique par Riccardo Bavaj, "Intellectual History", in: *Docupedia-Zeitgeschichte*, 13. 9.2010, URL: https://docupedia.de/zg/Intellectual_History?oldid=84627

⁹ François Dosse, *La Marche des idées: Histoire des intellectuels - Histoire intellectuelle*, Paris, La Découverte, 2003, p. 140.

Et il est réjouissant de voir que l'histoire intellectuelle a étendu ses méthodes, de façon à se réapproprier l'héritage des disciplines allemandes de la *Kulturgeschichte* and *Geistesgeschichte*, telles que Ernst Cassirer, Peter Gay, Felix Gilbert et Leo Strauss¹⁰ les avaient pratiquées. En Grande Bretagne, l'histoire intellectuelle a bénéficié du prestige d'un philosophe important, tel R. G. Collingwood, qui soutenait que "history is the study of mind"¹¹.

Aux Etats-Unis, l'histoire intellectuelle a été comprise de façon plus large. Daniel Garber a beaucoup contribué par ses études au développement de l'histoire intellectuelle de l'âge classique. Dans son discours de réception du doctorat *Honoris Causa* de l'Université de Bucarest, Daniel Garber disait:

"At this time it is also very easy to become anxious about whether what we are doing really matters in the larger scheme of things, how we fit into the larger cultural context in which we work. At this juncture it is particularly important for philosophy to recover its past, its *real* past. The collegial history of philosophy reinforces our current predicament, replaying on the historical stage our current philosophical conceptions. Ironically enough, the antiquarian history of philosophy can help us to look at philosophy itself and its relations with other disciplines and with the larger world in a fresh new way"¹².

Tout en poursuivant les objectifs de l'histoire intellectuelle, je crois qu'il faut se faire aider par deux disciplines dont il ne faut plus rappeler la noblesse, à savoir l'analyse philologique et l'iconologie. En effet, on ne peut même pas imaginer la culture de l'âge classique sans les acquis de la philologie allemande et en particulier sans la thèse forte de Ernst Robert Curtius qui voyait la littérature européenne comme partie d'une tradition ininterrompue qui avait commencé avec les auteurs grecs et latins et continué à travers le Moyen Âge. Curtius n'acceptait pas de rupture entre ces deux traditions, pas de division qui aurait séparé les périodes historiques les unes des autres et justifié de défendre un établissement des littératures nationales sans rapport les unes aux autres¹³. Curtius a concentré sa recherche sur la *Toposforschung*, qui regarde l'étude de la littérature, mais les historiens de la pensée ont adopté sa thèse dans un sens particulier, dans lequel certains mots étaient porteurs de traditions intellectuelles qui étaient toujours à l'œuvre dans les textes de l'Europe à l'âge classique. Enfin, dans certains stades de la recherche on

¹⁰ Voir notamment Leo Strauss, "Persecution and the Art of Writing", in *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, Chicago University Press, [1952] repr. 1988, p. 22–38.

¹¹ R. G. Collingwood, *The Principles of History*, W. H. Dray and Jan Van der Dussen (éds.), Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 46.

¹² University of Bucharest, *Doctor Honoris Causa Daniel Garber*, [Bucharest, Bucharest University Press, 2012,] p. 24.

¹³ William Calin, "Ernst Robert Curtius: The Achievement of a Humanist", in David D. Metzger, Leslie J. Workman, Kathleen Verduin (eds.), *Medievalism and the Academy*, vol. 1, Cambridge, D. S. Brewer, 1999, p. 218–227.

peut se laisser guider par l'iconologie (où théorie des images), telle qu'elle fut développée par Aby Warburg et, puis, par Erwin Panofsky. Ces deux illustres savants ont démontré une fois pour toutes que les images furent, tout au long de la culture de l'Europe, un dépôt d'idées non moins important que les mots remplis de sens et ils ont éclairé de façon remarquable les textes à travers les images et les images à travers les textes, afin de restituer la charge de valeurs intellectuelles et d'attentes de chaque ouvrage caractéristique de la Modernité. Personnellement j'ai toujours été guidé par le concept warburgien du „*Nachleben*”, que je considère comme très puissant pour rendre compte du fait que l'écrivain est toujours immergé dans un monde d'idées vivantes, qu'il dépend de lui de faire accéder à une nouvelle vie, de la même façon dont une forme, selon Warburg, ne survit pas simplement à la mort des formes qui l'ont combattue et concurrencée: mais elle survit, “symptomatiquement et phantomatiquement” à sa propre mort, disparaissant à un certain moment du temps et réapparaissant plus tard, à un moment où les gens ne s'attendaient peut-être pas à la voir ressurgir¹⁴. Mais tout comme les formes, les idées sont souvent réutilisées d'une manière différente et deviennent des articulations d'une pensée qui est bien différente de celle d'où les idées ont été empruntées. Les historiens de la pensée ont la lourde responsabilité de reconstruire dans chaque cas le chemin que les idées se sont frayés pour migrer d'un auteur à l'autre. Comme il est évident, l'histoire intellectuelle rejette toute incommunicabilité des paradigmes, je dirais même qu'elle met en cause la notion même de paradigme. Au contraire, l'historien de la pensée présuppose la circulation des idées et a comme tâche de mettre en lumière les éléments qui ont formé le paysage intellectuel en discussion et puis de tenter d'intégrer chacun de ces éléments dans l'horizon plus large dans lequel ils étaient opérationnels. Ce n'est qu'ainsi qu'il devient possible de comparer les notions envisagées d'un point de vue fonctionnel.

II: Étude de cas: *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago* de Dimitrie Cantemir

Mon exemple sera la pensée philosophique et théologique de Dimitrie Cantemir. Il est remarquable que dans un temps de censure idéologique communiste les historiens roumains aient pu continuer à travailler sur les textes de Cantemir, qui, aussi bien dans ses textes de jeunesse, tel *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago* (1700), que dans ses écrits de la dernière période de sa vie, tels *Lieux obscurs dans le Catéchisme...* ou bien *Panégyrique de Pierre le Grand*, aspirait de toutes ses forces à ce que Pierre Duhem allait appeler une «révolution théologique»¹⁵. Dans ce contexte, Petru Vaida, un chercheur en philosophie, écrivit une thèse¹⁶

¹⁴ Voir l'excellent ouvrage de Georges Didi-Huberman, *L'image survivante*, Paris, Minuit, 2002, p. 67.

¹⁵ Pierre Duhem, *Le système du monde*, Hermann, Paris, tome II, pp. 494–501.

¹⁶ Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir și Umanismul*, București, Minerva, 1972.

dans laquelle il défendit l'idée que le prince roumain incarnait, dans l'espace roumain, l'idéal de l'humanisme civique de la Renaissance, et que l'on pouvait identifier dans ses écrits bien des traits qui l'opposaient à la conception chrétienne médiévale et à la doctrine de l'Eglise. Cette thèse avait le mérite de proposer une nouvelle lecture des textes de Cantemir dans l'esprit de l'histoire intellectuelle et ses résultats auraient été sans doute beaucoup plus exacts s'ils n'avaient pas été lourdement entravés par l'orientation idéologique de l'époque.

Voyons cependant quelle fut la fortune de *Sacro-sanctae scientiae* durant les cent ans qui s'étaient écoulés depuis la découverte, parmi les ouvrages inédits du Prince Cantemir, en Russie, de ce manuscrit datant de sa jeunesse.

Campant sur des positions positivistes, les grands historiens roumains de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle avaient jeté le discrédit sur le traité de Cantemir. A leurs yeux, bien qu'ayant traversé une étape mystique et obscurantiste dans sa jeunesse sous l'influence de Jérémias Cacavelas et, par là, des cercles mystiques orthodoxes, Cantemir aurait quitté, ayant atteint la maturité, ses préoccupations philosophiques fantaisistes et évolué vers l'écriture de l'histoire et vers des ambitions politiques plus conformes pour un prince des Lumières. Cette vue, explicitement formulée par P. P. Panaitescu en 1926¹⁷, s'appuyait sur des avis exprimés par Gr. Tocilescu et par N. Iorga et fut adoptée aussi par l'historiographie de la période communiste qui, pour des raisons faciles à comprendre, préféra promouvoir l'image d'un Cantemir tourné vers les idéaux de progrès des Lumières.

Il est vrai que la découverte du *Sacro-sanctae* en 1878 avait apporté la stupeur dans les milieux académiques de Bucarest. L'Académie Roumaine avait envoyé Grigore Tocilescu en Russie pour trouver *Descriptio Moldaviae*, et il en était rentré avec *Sacro-sanctae* et avec d'autres manuscrits théologiques qu'il avait découverts dans la Bibliothèque de l'Académie de Théologie de Serguiev Possad. La quête identitaire romantique du jeune Royaume de Roumanie se voyait déboutée, du moins pour ce qui était de ses aspirations nationales. Même si son talent et ses connaissances de latiniste avaient permis à Tocilescu de recopier à la main le manuscrit entier, une fois de retour à Bucarest il ne sut pas vraiment quoi en faire. Ses notes au sujet de *Sacro-sanctae*...¹⁸, prises en vue de la rédaction d'une monographie consacrée à Cantemir, oscillent entre l'analyse de l'ouvrage au fil de l'herbe et l'exaspération que lui provoque celui-ci. Le sentiment de ses collègues n'en est pas très différent. Face à cet accueil plutôt frais, l'on décida de s'adresser à l'étranger. Deux des ouvrages de Cantemir recopiés par Tocilescu, le *Compendiolum universae logices institutionis* et le *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*, furent envoyés pour expertise à Richard Wahle, professeur à l'Université de Tchernowitz. Elève d'Ernst Mach, ami de Sigmund Freud, Wahle était un philosophe de l'école positiviste. Formé à Vienne, il rejetait la métaphysique, car il

¹⁷ P.P. Panaitescu, „Le Prince Démètre Cantemir et le mouvement intellectuel russe sous Pierre le Grand”, in *Revue des études slaves*, VI, 1926, p. 225–262.

¹⁸ Bibliothèque de l'Académie Roumaine, Cabinet des manuscrits, mss. roum. 5148-II, feuillets 433–453.

ne croyait pas à l'existence d'une vérité certaine. Toute connaissance était pour lui la présence d'une représentation dans sa dépendance du je. Il réduisait la psychologie à son substrat physiologique. De 1895 à 1917, professeur de philosophie à l'Université de Tchernowitz, il enseigna de 1917 à 1933 à l'Université de Vienne¹⁹. Les compte-rendus de Wahle se trouvent parmi les papiers de Gr. Tocilescu, à la Bibliothèque de l'Académie Roumaine²⁰. Son rapport sur *Sacro-sanctae* est assez décevant. A part une analyse de l'ouvrage, qui démontre qu'il l'a bien lu, Richard Wahle donne deux pages de remarques générales. Tout en s'excusant de son manque de temps et de bibliographie²¹, il n'hésite pas à ranger le traité de Cantemir parmi les ouvrages usuels de la «spéculation chrétienne», même s'il reconnaît que l'auteur se distancie par rapport aux expressions devenues habituelles dans la tradition inaugurée par saint Thomas d'Aquin²². Il remarque les caractéristiques littéraires de l'ouvrage, tels que les jeux de mots, une certaine longueur de l'expression²³, un goût pour l'accumulation d'adjectifs et de compléments de nom, une prédilection pour l'antithèse et la contradiction qu'il rapproche de celle de saint Augustin. Pour ce qui est de la généalogie des idées, Wahle demeure assez embarrassé et, même s'il avance plusieurs fois le nom de saint Augustin, il reconnaît lui-même que l'on ne saurait parler d'un lien de dépendance de Cantemir par rapport à celui-ci²⁴. Enfin, pour ce qui est du rapport de Cantemir à Van Helmont, il avoue ne pas avoir pu le mettre à l'épreuve, faute de temps et de moyens.

¹⁹ Ouvrages: *Gehirn und Bewusstsein*, 1884; *Die geometrische Methode des Spinoza*, 1888; *Das Ganze der Philosophie und ihr Ende*, 1894; *Kurze Erklärung der Ethik von Spinoza*, 1899; *Über den Mechanismus des geistigen Lebens*, 1906; *Josua*, 1912; *Die Tragikomödie der Weisheit*, 1915; *Entstehung der Charaktere*, 1928; *Grundlagen einer neuen Psychiatrie*, 1931; *Fröhliches Register der paar philosophischen Wahrheiten*, 1934.

²⁰ Son rapport sur le *Sacro-sanctae*..., non signé, contient, en 29 pages, un résumé chapitre par chapitre, une évaluation générale de l'ouvrage (*Bemerkungen*) et quelques propositions pour en retrouver les sources intellectuelles (*Literatur*), Cabinet des manuscrits, mss. roum., n° 5148-II., feuillets 80r – 95v.

²¹ „Auch wollen obige Äusserungen natürlich kein abschliessendes Urtheil geben, da es bei der kurzen Zeit, in der ich mich mit Cantemir beschäftigen konnte, natürlich nicht möglich war, ausführlichere Vergleichen anzustellen. Dazu gehört ausserdem eine bedeutend grössere Literaturkenntnis der älteren Kirchenschriftsteller als ich sie besitze“, Rapport Wahle, *folio* 94v.

²² „Das Verständnis des Werkes hängt zum grössten Theile ab von dem Verständnis des späten Latein und besonders der *termini technici*, die in der christlichen Speculation usuell geworden. Cantemir weicht allerdings in manchen Punkten wie z.B. Definition der Natur, *respective* Wesenheit, die er als *lumen formale* bezeichnet (cf. I. V. c. 7) von den wenigstens in der Zeit nach Thomas Aquinas üblich gewordenen Ausdrücken zum Theile ab, meist aber sind die von ihm gewählten Worte in Anbetracht der eigenthümlichen Art seines Werkes leicht als gleichwertig mit denen der sonstigen Schriftsteller zu erkennen“, *ibidem*, *folio* 94r.

²³ „...eine gewisse Breite des Ausdrucks infolge deren ein Gedanke in mehreren Wendungen wiederkehrt oder an mehreren Beispielen durchgeführt wird“, *ibidem*, *folio* 94v.

²⁴ „Was sein Verhältnis zu anderen Schriftstellern betrifft, so müsste man eine genaue Vergleichung mit den einschlägigen Materien behandelnden Kirchenvätern anstellen. Er selbst führt, wie in der Inhaltsangabe bemerkt wurde, den hl. Augustinus an, den er öfters lobend erwähnt, aber auch an dieser betreffenden Stelle selbst lässt sich kaum eine besondere Abhängigkeit annehmen, im Gegentheil sucht er dessen Gedanken weiterzuführen und über das von ihm Gebotene hinauszusehen“, *ibidem*, *folio* 94v.

Les érudits roumains n'étaient sans doute pas mieux préparés à lire les ouvrages philosophiques de Cantemir. Aux yeux de Nicolae Iorga, ceux-ci étaient des «compilations illisibles»²⁵. Mais le résumé que Iorga en donne révèle le fait que le grand savant n'avait même pas vu *Sacro-sactae*, puisqu'il connaissait les ouvrages de Cantemir par la seule édition ancienne de l'Académie, qui ne l'avait pas publié²⁶.

La première traduction en roumain du traité de Cantemir²⁷ ne fut pas bien accueillie. Nicodim Locusteanu, professeur de latin au Lycée «Spiru Haret» de Bucarest, traducteur de Tite-Live et exégète de Plaute, était pourtant une figure intéressante des années 1920. Professeur de Mircea Eliade et d'Arșavir Acterian, il s'était forgé la réputation d'un connaisseur de l'anthroposophie de Rudolf Steiner, de la Kabbale et de la magie et, s'il fallait en croire d'aucuns, il était aussi un praticien des sciences occultes²⁸. Sa version roumaine du *Sacrosanctae scientiae* a avant tout le mérite d'avoir mis en circulation le texte philosophique principal de Cantemir, qui, pour plus de deux cents ans, était resté inconnu. Outre l'imprécision terminologique de sa traduction, il convient de remarquer deux manques qui limitaient *a priori* la possibilité d'aboutir à une traduction satisfaisante du texte de Cantemir : premièrement, l'absence d'une édition du texte latin du traité qui, jusqu'à l'édition critique qu'en donnèrent récemment le regretté Dan Slușanschi et Liviu Stroia²⁹, entravait les études sur Cantemir. Locusteanu dut traduire en roumain d'après la copie manuscrite prise par Grigore Tocilescu à la Laure de la Trinité-Saint-Serge au début de l'année 1878 et déposée au Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine, texte que cependant il ne publia pas. Deuxièmement, le manque d'une préparation philosophique systématique du traducteur, qui abordait le texte plutôt en philologue, sensible à la beauté littéraire de celui-ci et moins attentif à la rigueur de l'idée que ce celui-ci s'efforce de communiquer sous le drapage codifié du latin savant, tel qu'on l'écrivait à Constantinople vers 1700³⁰.

²⁵ N. Iorga, *Istoria literaturii românești. Introducere sintetică*, București, 1929, p. 311.

²⁶ Des ouvrages à caractère philosophique, note Iorga, „deux sont écrits en latin. Dans *Compendiolum universae logices institutionis*, précédé par deux préfaces, dont une n'a aucun sens, et l'autre aucune utilité – de même que tout le livre –, sont données, par phrases courtes, d'école, les normes logiques du temps. Dans *Ioannis-Baptistae Van Helmont, toparchae in Merode etc. encomium*, l'auteur se propose de faire des éloges à cet illustre penseur, mais la lecture du texte roumain, en bas, ou du texte latin, en haut, ne laisse par d'autres impressions que celle d'un amoncellement désordonné de mots abstraits”, *ibidem*, p. 311.

²⁷ Dimitrie Cantemir, *Metafizica*, din latinește de Nicodim Locusteanu, cu o prefață de Em. C. Grigoraș, București, Editura Ancora, S. Benvenisti & Co., col. „Biblioteca universală” [1928].

²⁸ A propos du personnage de Nicodim Locusteanu, voir aussi Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*, Paris, La Découverte, 2003, p. 41–42.

²⁹ Dimitrie Cantemir, *L'immagine irrafigurabile della Scienza Sacro-Santa*, a cura di Vlad Alexandrescu, traduzione di Igor Agostini e Vlad Alexandrescu, introduzione e note di Vlad Alexandrescu, edizione critica del testo latino di Dan Slușanschi e Liviu Stroia, Firenze, Le Monnier Università, 2012.

³⁰ Deux manques bien sentis par les chercheurs: «Une édition scientifique des oeuvres de Cantemir se fait encore attendre... Il est à croire que ceux qui recommenceront à l'avenir à étudier la pensée philosophique de Cantemir jouiront, pour ce qui est des documents mis à leur disposition, de

À la décharge du premier traducteur, il convient cependant de dire que traduire *Sacrosanctae Scientiae* était certainement en 1928 une entreprise à contre-courant. Malgré quelques échos favorables, parmi lesquels il faut citer l'appréciation positive de Lucian Blaga³¹, la première traduction de l'ouvrage de Cantemir fut sévèrement jugée par plusieurs exégètes. Dan Bădărău, par exemple, le premier à avoir consacré un livre à la philosophie de Cantemir, regrette de ne pas avoir disposé d'une version roumaine satisfaisante de l'écrit latin du prince et déplore «le vocabulaire imprécis de la seule traduction qui existe»³². Petru Vaida critique plusieurs fois dans son livre la qualité de cette traduction³³.

Dans un ouvrage collectif, intitulé *Histoire de la philosophie moderne* et édité par la Société Roumaine de Philosophie, N. Bagdasar déplorait le fait que les historiens de la culture roumaine ignoraient ou minimisaient le travail philosophique de Cantemir³⁴. Tout en remarquant «l'esprit spéculatif» de Cantemir et en l'appréciant comme «un penseur original», il avait déjà salué la traduction en roumain de *Sacro-sanctae*³⁵. C'est d'ailleurs cette seule traduction qu'il utilise pour rendre compte de l'ouvrage de Cantemir³⁶. Il est bizarre cependant de voir N. Bagdasar juger que, dans le *Sacro-sanctae*, Cantemir «s'élève à une conception moins orthodoxe du monde et de la vie, du fait qu'il subit l'influence de la secte théosophique dont le représentant le plus important est van Helmont». Même s'il fait un compte-rendu des thèses principales du *Sacro-sanctae*, Bagdasar affirme que,

conditions dont nous n'avons pu bénéficier. En tout premier lieu, nous espérons que dans l'édition projetée, la soi-disant *Métaphysique* sera traduite à nouveau frais par un chercheur particulièrement sérieux, bon latiniste et en même temps compétent dans les questions de philosophie médiévale, qui puisse passer judicieusement et soigneusement en revue tout le texte, même si cela lui coûtât un grand sacrifice de temps. Il ne fait aucun doute que, dans de telles conditions, cet important ouvrage de Cantemir pourrait dévoiler certains de ses aspects pas encore étudiés, peut-être pas même encore soupçonnés...», Dan Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, București, Editura Academiei R.P.R., 1964, *Avant-propos*, p. 5-7.

³¹ «Par malheur, *La Science sacrosainte*, c'est-à-dire sa *Métaphysique*, écrite en latin, est restée inconnue jusqu'à il y a presque vingt ans, lorsqu'elle a paru dans la bonne traduction de Nicodim Locusteanu et précédée de quelques notes introductives moins heureuses de Em. Grigoraș», Lucian Blaga, „Dimitrie Cantemir” [texte écrit en 1948], in *Izvoade (eseuri, conferințe, articole)*, éd. cit., p. 142-168.

³² «...en ce qui concerne l'ouvrage très étendu *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* nous nous sommes obligé de nous contenter de la version roumaine totalement insatisfaisante de Grigoraș imprimée sous le titre fantaisiste de *Metafizica...*», Dan Bădărău, *Filosofia lui Dimitrie Cantemir*, București, Editura Academiei R.P.R., 1964, *Cuvînt înainte*, p. 5-7.

³³ Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir și Umanismul*, p. 116, note 1; p. 173, note 1; p. 221, p. 225, note 1.

³⁴ N. Bagdasar, chap. *Dimitrie Cantemir*, in N. Bagdasar, Traian Herseni, S. S. Bârsănescu, *Istoria filosofiei moderne*, București, 1941, vol. V, *Filosofia românească de la origini până astăzi*, p. 3-20. „Une réédition en roumain de tous ses ouvrages philosophiques s'impose, dans des conditions techniques qui les rendent attrayants (nous pensons en premier lieu à la traduction de *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*!). Une autre attitude de nos historiens de la littérature à l'égard de l'œuvre philosophique de D. Cantemir s'impose également!”, p. 6.

³⁵ Compte rendu dans *Revista de filosofie*, 16, 1931, p. 91-92.

³⁶ N. Bagdasar, chap. *Dimitrie Cantemir*, in *Istoria filosofiei moderne*, vol. V, p. 9.

chez Cantemir, l'on ne saurait parler d'originalité dans le vrai sens du terme³⁷. La conclusion est surprenante, car, dans ces pages de présentation, il n'y a aucun travail d'histoire intellectuelle.

D'autres historiens de la culture roumaines font au passage des mentions pas plus obligeantes à l'égard du Prince moldave: «Écrivant dans une langue universelle pour les érudits qui ne s'étaient pas encore débarrassés du préjugé de la langue latine, en tant que blason du mandarinat scientifique, D. Cantemir pratique une philosophie théologique rudimentaire et est un érudit aux multiples connaissances», note par exemple, Pompiliu Constantinescu³⁸.

C'est Lucian Blaga qui change totalement de ton, dans le texte d'une conférence rédigée vers 1948, mais non publiée de son vivant³⁹. En effet, selon Blaga, le *Sacro-sanctae* est l'ouvrage de Cantemir «le moins connu, mais le plus concluant», lorsqu'on tente de situer cet auteur «sur un plan spirituel». Tout en annonçant une évaluation qui n'est pas toujours en accord avec l'opinion courante, L. Blaga compare *Sacro-sanctae* à un mémoire de maîtrise ou à une thèse de doctorat d'un étudiant de nos jours. En effet, comme l'auteur était très jeune à l'époque où il l'écrivait, d'autant plus remarquables sont «la maturité de son style, l'assurance dont il manie les notions métaphysiques et l'audace avec laquelle il s'attaque aux problèmes les plus graves et les plus abstraits». Après avoir rejeté énergiquement la qualification de "théosophique", Blaga affirme que l'ouvrage de Cantemir représente «purement et simplement la doctrine chrétienne orthodoxe». Tout en admirant «les subtilités d'un raffinement ultime que l'auteur développe en abordant les problèmes philosophiques», parmi lesquelles il cite la connaissance simple, attribuée à l'esprit divin, et la connaissance composée, attribuée à l'homme, Blaga déplore le traitement «d'une désolante naïveté» par Cantemir des questions scientifiques. A titre d'exemple, il cite les explications «surnaturelles et bigotes de l'éclair et du tremblement de terre, par l'intervention directe de la puissance divine» et déplore que les connaissances de Cantemir sur la nature n'emboîtent pas le pas de Galilée, de Descartes et de Newton, qui se fondaient sur les mathématiques et l'expériment. Mais, affirme Blaga, à l'époque de Cantemir, la rivalité de la science de la nature cultivée par nombre de philosophes naturels, d'orientation mystique, et de la philosophie naturelle mathématique-expérimentale n'était pas encore décidée. «Jean Baptiste van Helmont descend de la science de Paracelse et, par là-même, de la mystique du Moyen Âge, qui, à son tour, avait ses précurseurs parmi les gnostiques de l'Antiquité et les philosophes présocratiques». Sur cette base, Blaga défend l'adoption par Cantemir des archées de Van Helmont, des «facteurs

³⁷ *Ibidem*, p. 6.

³⁸ Pompiliu Constantinescu, „Umanism erudit și estetic”, in *Vremea*, VII, 1934, nos 352, 353, 354.

³⁹ Publié fragmentairement sous le titre „Inorogul”, in *Luceafărul*, XI, nr. 39, 1968, p. 8–11, puis, intégralement, „Dimitrie Cantemir”, in Lucian Blaga, *Izvoade (eseuri, conferințe, articole)*, București, ediție îngrijită de Dorli Blaga și Petre Nicolau, prefată de George Gană, Minerva, 1972, p. 242–268.

secrets» œuvrant dans la nature, qui ne portent pas atteinte à l'unité de la métaphysique orthodoxe. Cantemir aurait combattu d'autres idées de Van Helmont qui périlcliaient la doctrine orthodoxe, telle la croyance que les puissances astrales pourraient influencer le destin des hommes, en défendant la thèse du libre arbitre conformément à la conception des Pères de l'Église. D'autre part, affirme Blaga, il ne faut pas oublier que Newton regardait l'espace comme sensorium Dei et qu'il s'adonnait aussi à des commentaires alambiqués de l'Apocalypse de Jean. Blaga termine son évaluation en rappelant que, cent ans plus tard, les romantiques allemands nourrissaient à une philosophie naturelle aux mêmes origines mystiques et que Lamarck, agitait, autour de 1820, contre la chimie scientifique naissante, des idées dans le même sillage que celles de Cantemir. Enfin, conclut Blaga, Schelling aurait attaché un grand prix, tout au moins dans la dernière phase de son activité, à la métaphysique de Cantemir et, s'il avait découvert le manuscrit latin de *Sacro-sanctae*, Vladimir Soloviov, aurait reconnu Démètre Cantemir pour «le premier et non le moindre de ses précurseurs ayant vécu sur le sol russe».

Dans la période communiste, les préjugés du XIX^e siècle positiviste furent, hélas !, quintuplés par l'idéologie marxiste. Même lorsqu'ils se sont arrêtés sur le contenu du *Sacro-sanctae scientiae*, ces savants ont essayé de forger de toutes pièces des points sur lesquels Cantemir aurait été en désaccord avec la doctrine de l'Église orthodoxe, en le qualifiant tantôt de déiste⁴⁰, tantôt d'hérétique⁴¹, tantôt d'animiste⁴², tantôt de négateur du principe chrétien de la création *ex nihilo*⁴³.

Le ton en fut donné par P. P. Panaitescu, qui rangea le *Sacro-sanctae* parmi les ouvrages de «mystique orthodoxe»⁴⁴. Tout en saluant les quelques «éléments scientifiques» intégrés dans l'ouvrage, il qualifia la position de Cantemir de

⁴⁰ P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, București, Editura Academiei R.P.R., 1958, p. 56.

⁴¹ P. P. Panaitescu, *ibidem*, p. 57, repris par Petru Vaida, „Dimitrie Cantemir”, in D. Ghișe, N. Gogoneață (éds.), *Istoria filozofiei românești*, vol. I, seconde édition, Bucarest, Editions de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie, 1985, p. 192.

⁴² Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, Bucarest, Editions de l'Académie de la République Populaire de Roumanie, 1964, p. 282: «une entreprise d'orientation animiste qui est loin de correspondre aux exigences de l'orthodoxie», à propos de la théorie des formes quadruples, qui investit d'une forme élémentaire et, partant, d'un certain seuil de vie des corps inanimés, tels la pierre, la gemme, le métal, etc. Notons que si Cantemir était animiste en 1700, Leibniz le sera aussi en 1714 avec la *Monadologie*!

⁴³ Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 250–255: la Création se ferait à partir d'éléments préexistants, tels l'eau. Cette conclusion est simplement fautive. La succession de l'apparition des images dans le miroir figure le temps de la création. D'autre part, Cantemir appelle l'eau un être créé, voir *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*, II, 4 et attaque souvent le principe grec *ex nihilo nihil*.

⁴⁴ P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir*, p. 55. Nous passons sous silence les cris de ralliement du marxisme communiste, dépourvu de tout autre intérêt que celui de déclencher la chasse aux sorcières; voir, à titre d'exemple, l'article de C.I. Gulian, „Dimitrie Cantemir, un mare patriot și cărturar”, in *Lupta de clasă*, V^e série, XXXIII^e année, n^o 9, septembre 1953, qui traçait l'exigence d'examiner l'œuvre de Cantemir du point de vue de l'émancipation de la pensée de la tutelle de la théologie.

« mystique ». Il en mit en partie la responsabilité sur les épaules de Cacavelas et de Mélétiós, qui auraient dirigé les pensées du jeune Cantemir dans une voie étrangère à ses propres tendances spirituelles et à sa formation sociale⁴⁵. Mais, afin de donner aussi une explication psychologique de l'apparition du *Sacro-sanctae*, il parla de la crise morale qu'aurait traversée Cantemir à cette époque, qui l'aurait conduit à se retirer de la vie sociale et à avoir des moments de faiblesse et de renonciation. Le *Sacro-sanctae* aurait été l'expression de cette retraite de la vie sociale⁴⁶. Comme toute explication marxiste devait aussi avoir un volet de société, Panaitescu forgea une hypothèse complémentaire, selon laquelle l'ouvrage de Cantemir aurait été vivement attendu par les milieux intellectuels chrétiens, et en particulier grecs, de l'Empire Ottoman, qui l'auraient accueilli comme un instrument de leur affirmation philosophique, leur permettant de récupérer les idéaux d'indépendance et de gloire de la Grèce ancienne et byzantine et trouver une expression à leur désir d'émancipation du joug turc⁴⁷. Panaitescu sculpta ainsi une effigie de Cantemir qui est demeurée plus ou moins canonique durant le régime communiste. En effet, en raison des contraintes idéologiques liées à sa constitution, celui-ci préféra véhiculer l'image d'un Cantemir au visage tourné vers les idéaux de progrès des Lumières et s'éloignant de ses lectures de jeunesse en théologie apophatique et en alchimie paracelsienne et helmontienne⁴⁸. La maturité lui aurait apporté en partage de cultiver la discipline rigoureuse de l'histoire⁴⁹.

Dan Bădărău, un philosophe professionnel, éditeur de la métaphysique d'Aristote en roumain, articula cependant quelques années plus tard une position plus nuancée. Même s'il devait sacrifier largement à la censure du temps, il reconnaissait d'emblée le *Sacro-sanctae*... comme «l'une des œuvres majeures» de Cantemir⁵⁰. Pour Bădărău, le but de cet ouvrage était «de consolider la foi religieuse, tout en s'assurant l'aide de la science nouvelle de son époque, et de la soustraire à l'influence de la scolastique vétuste et stérile»⁵¹. Même si, dans la préface de son ouvrage sur Cantemir, il

⁴⁵ *Ibidem*, p. 59.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 60.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Dans la conclusion du chapitre consacré au *Sacro-sanctae*..., Panaitescu parle de l'oubli progressif de ces préoccupations dans la carrière de Cantemir: „Son intérêt pour les sciences humanistes perce, par conséquent, aussi dans l'ouvrage où il avait déclaré qu'il le reniait et qu'il ne se consacrerait qu'à la science sacrée, qu'il allait d'ailleurs bientôt oublier pour la plupart”, p. 61.

⁴⁹ Dan Bădărău exprime pourtant une opinion contre ce préjugé: „La pression de certains événements au cours desquels Cantemir a joué un rôle important se trouve à la base de ses travaux récents dans le domaine de l'histoire; de plus en plus fréquents et de plus en plus importants, ces travaux ont pu créer l'illusion d'une vocation sur le tard de Cantemir et d'un développement de son esprit dans le sens où le mystique naïf de sa jeunesse serait devenu à l'époque de la maturité un historien aguerri. Nous, qui ne sommes pas en proie à une telle illusion, nous voyons dans Dimitrie Cantemir un esprit éclairé, aux opinions avancées...”, *op. cit.*, p. 8. Malheureusement cependant, les contraintes idéologiques marxistes ainsi que l'auto-censure pratiquée par le traducteur en roumain de la *Métaphysique* d'Aristote eurent pour effet des distorsions majeures dans l'interprétation des idées philosophiques de Cantemir.

⁵⁰ Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 130.

⁵¹ *Ibidem*, p. 135.

déclare ne pas partager l'«illusion» d'un «développement de l'esprit» de Cantemir, au sens où «le mystique naïf de la jeunesse fût devenu à l'époque de la maturité un historien consommé»⁵², la fin du chapitre consacré au *Sacro-sanctae*... le surprend tombant dans le même poncif⁵³.

Petru Vaida, un chercheur en philosophie de la génération suivante, tenta de recentrer le regard sur ce qu'il appelait l'«humanisme» de Cantemir. Tout en laissant de côté la question de savoir si l'on peut situer Cantemir dans le courant humaniste, observons simplement que, pour l'analyse du *Sacro-sanctae*, cette entreprise ressemble davantage à un carcan qu'à mise en perspective naturelle. «*L'image de la science sacrée* (1700), écrit Petru Vaida, [...] marque de plusieurs points de vue, y compris de ce celui de la conception de l'homme, un regrès par rapport au *Divan*. L'anthropologie et l'éthique de *L'image de la science*, construite sur les problèmes du péché et du salut, des rapports du libre-arbitre et de la grâce, développe les thèmes classiques de la conception chrétienne, avec une nuance mystique due, en partie, à l'influence de l'hermétisme de van Helmont. La raison (*ratio*) y est rejetée comme une source d'erreur et de péché et il lui est opposé l'intellect (*intellectus*) comme faculté de l'intuition mystique. La définition aristotélécienne de l'homme comme animal raisonnable y est combattue avec véhémence, comme d'ailleurs tout ce qui tient à la culture et à la philosophie antiques»⁵⁴. P. Vaida met ce changement d'attitude par rapport aux valeurs de l'antiquité classique sur le compte d'une polémique contre le courant humaniste et profane néo-grec du XVII^e siècle et d'une prise de position en faveur du courant traditionaliste orthodoxe⁵⁵. Cantemir se serait opposé au néo-aristotélisme des adeptes de Théophyle Corydalée, sans forcément pencher définitivement du côté du courant conservateur des traditionalistes orthodoxes, qui auraient, eux, incliné vers le catholicisme et la philosophie scolastique⁵⁶. Quoi qu'il en soit, l'auteur conclut que, à ses débuts, dans *Sacro-sanctae*, Cantemir rejetait la théorie de la double vérité, qui avait été jadis professée par Th. Corydalée, «essayant d'absorber la science et la philosophie dans la théologie, respectivement dans la théosophie». Ce n'est qu'après, affirme-t-il prolongeant le même stéréotype que ces prédécesseurs, que «la nécessité de séparer le domaine de la science de celui de la foi s'est imposée, progressivement, dans la pensée de Cantemir, en étroite liaison avec le progrès de ses préoccupations scientifiques, d'histoire, de géographie, d'études orientales, etc.»⁵⁷.

C'est ici qu'il faut mentionner la position de Virgil Cârdea, un grand promoteur des études sur Cantemir en Roumanie, qui, en intellectuel raffiné et grand connaisseur

⁵² *Ibidem*, *Avant-propos*, p. 8.

⁵³ «Les préoccupations métaphysiques et théosophiques de circonstance relatives à la science sacrée ne représentaient rien d'autre qu'un ajournement de recherches sur un plan prophane, qui répondaient à sa vraie vocation», *ibidem*, p. 136.

⁵⁴ Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir și Umanismul*, p. 77–78.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 183.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 228. Pour le combat des deux courants à Constantinople et dans le monde grec en général, P. Vaida cite l'article de Victor Papacostea, „Originile învățământului superior în Țara Românească”, in *Studii*, 5, 1961.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 242.

de l'ambiance intellectuelle du XVII^e siècle dans les pays du Sud-Est européen⁵⁸, avait émis certaines réserves contre ceux qui tenaient à tout prix à constater une «évolution progressiste» de la pensée de Cantemir. «La division même de son œuvre en phases – mystique et rationaliste – n'est d'ailleurs pas convaincante», notait-il dans l'étude introductive du *Divan*⁵⁹. Cependant, comme il n'eut pas à s'occuper particulièrement de *Sacro-sanctae*, V. Cârdea en resta là. L'appréciation qu'il fit, au passage, de cet ouvrage demeura dans la lignée de l'évaluation d'avant-guerre⁶⁰. Ce n'est qu'en 1993 qu'il détailla sa pensée, dans un petit essai à caractère plus général⁶¹. Malheureusement, il n'avait pu développer ce programme de recherche durant son activité créatrice et la question de l'interprétation de la philosophie de Cantemir demeure enière jusqu'à nos jours.

⁵⁸ Voir, à titre d'exemple, son article „Les intellectuels du Sud-Est européen au XVII^e siècle”, in *Revue des Études Sud-Est Européennes*, VIII, 1970, n° 2, p. 181–230 et n° 4, p. 623–668.

⁵⁹ D. Cantemir, *Divanul*, 1974, p. 23.

⁶⁰ «Dans *Sacro-sanctae scientiae indepungibilis imago*, son [i.e. de Cantemir] attitude théosophique, à la manière de van Helmont, le disciple de Paracelse, Cantemir tente une réconciliation entre la théologie et les sciences naturelles, où l'hermétisme et le symbolisme médiéval tiennent un rôle majeur. C'est là, sans doute, la plus nette affirmation de Cantemir en faveur de l'ésotérisme, de l'initiation, de l'illumination – ce qui le sépare en égale mesure de la pureté doctrinaire chrétienne et de la science sensorielle du néoaristotélisme », V. Cârdea, « Quelques notes sur la pensée de Démètre Cantemir », in *Dacoromania. Jahrbuch für östliche Latinität*, 2 (1974) p. 18.

⁶¹ «Cantemir n'aurait pu être un rationaliste, à son époque, et dans le climat culturel où il travaillait: en Moldavie, au Levant ou en Russie. Car, fondamentalement, on ne peut distinguer dans l'histoire du christianisme oriental les deux courants (idéaliste et rationaliste) dont on a tellement fait état dans l'histoire de la culture russe à l'époque communiste. Pour les historiens communistes de l'ancienne culture russe, chercher le «combat de l'ancien et du nouveau» dans la culture de l'Europe Orientale et du Levant n'était qu'une façon de sauver son poste d'enseignant d'Université ou de chercheur dans un institut de recherches. La philosophie ou la pensée chrétienne orientale est, ainsi que l'a montré Vladimir Lossky dans un livre remarquable paru en 1944, *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient*, une pensée mystique. Quoi que l'on fasse, il est impossible d'y trouver un combat des mystiques et des rationalistes; il n'y a pas de rationalistes dans la théologie, du moins pas de rationalistes au sens des communistes ou au sens de la pensée contemporaine.

Cantemir, ce Cantemir qui écrivit le *Divan* et qui fit un tour de force en utilisant des sources catholiques telles que Bersuire ou des sources unitariennes telles que Wissowatius pour en arriver tout de même aux conclusions d'un livre orthodoxe, d'un manuel de réalisation intérieure pour ses orthodoxes de l'Orient, un tel savant ne pouvait être un rationaliste. L'homme qui se dressa contre l'attitude de Théophane Prokopovitch, un agent du modernisme dans la pensée russe à l'époque de Pierre le Grand, et contre l'opuscule de celui-ci sur l'éducation des enfants ne pouvait être un rationaliste. On ne peut penser Cantemir sous cette catégorie, et sa curiosité pour une certaine philosophie occidentale, dont celle de van Helmont, ou pour d'autres courants de pensée contemporains doivent être considérés en rapport avec une attitude orthodoxe inébranlable», Virgil Cârdea, «Dimitrie Cantemir – evoluția interpretărilor», in *Vieața nouă*, nouvelle série, II^e année (1993), tome VII, p. 19 (notre traduction).