

RAISON ET INTELLECT DANS *SACRO-SANCTAE SCIENTIAE INDEPINGIBILIS IMAGO* DE DIMITRIE CANTEMIR

VLAD ALEXANDRESCU

Reason and intellect in Dimitrie Cantemir's *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*. Cantemir's theory of knowledge is based on a Christian anthropology, whose pivot is original sin and the separation of man from the paradisiacal state. Pure intellect is the faculty that man has preserved from the state before the fall, and the subtle philosophical and theological path in *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago* (1700), at the same time an intellectual autobiography and an exemplary itinerary offered to the reader, proposes its own perspective on restoring the control of this prime faculty over reason and the senses. The intellect can access simple, undifferentiated truth in a Neo-Platonic key. For Cantemir, this is the contemplation of the divine image in man, present through the seeds of truth planted in the intellect, by means of which it rises above the visible marks to the ineffable image, above representations, to the unrepresentable. Just as, in the attempt to know God, man overcomes the cataphatic path towards the apophatic one, opening himself to a contemplation guided by love, man's self-knowledge overcomes the condition of representation or imagination, outlining an apophatic anthropology, the only one capable of accounting, *per speculum et in aenigmate*, for the dignity of the intellectual soul.

Keywords: Dimitrie Cantemir, neo-Aristotelian philosophy, intellect, neo-Platonism, Dionysius the Areopagite, Van Helmont.

Ces dernières années, il s'est manifesté un regain d'intérêt pour l'activité proprement philosophique de Dimitrie Cantemir, le prince-philosophe des débuts de la modernité roumaine*. Cette direction de recherche vient contredire l'avis généralement reçu dans l'entre-deux-guerres et dans le régime communiste, selon lequel le jeune Cantemir, se trouvant sous l'influence de son maître Jérémias Cacavelas, aurait traversé une étape mystique et obscurantiste dans sa jeunesse, mais,

Vlad Alexandrescu ✉
Université de Bucarest
5-7, rue Edgar Quinet, 010017 Bucarest,
E-mail: valexandrescu@gmail.com

* La recherche pour cet article a bénéficié d'une subvention du Ministère Roumain de l'Éducation et de la Recherche, CNCS-UEFISCDI, projet no PN-III-P4-ID-PCE-2020-0887, dans le cadre du PNCDI III.

Rev. Roum. Philosophie, **68**, 1, p. 195–211, București, 2024

lorsqu'il eut atteint la maturité, ses préoccupations philosophiques fantaisistes auraient évolué vers l'écriture de l'histoire et vers des ambitions politiques plus conformes pour un prince des Lumières. Cette approche défiante trouve son origine chez les grands historiens roumains de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, tels Grigore Tocilescu et Nicolae Iorga¹, qui avaient peu de goût pour les spéculations philosophiques et qui, se tenant sur des positions positivistes, préféraient célébrer les acquis sûrs des ouvrages de Cantemir, tels les données géographiques précises fournies par la *Descriptio Moldaviae*, ou les faits historiques racontés dans la monumentale *Historia incrementorum atque decrementorum Aulae Othmanicae*. Elle fut confirmée, en 1926, par P.P. Panaitescu² 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.

Les philosophes roumains furent cependant plus réservés à jeter le discrédit sur tout un pan de l'activité du prince, qui, faut-il le remarquer, ne se restreint pas à sa jeunesse, puisque vers 1714, alors qu'il vivait déjà en Russie, Cantemir écrit la magnifique *Lettre sur la conscience*, qu'il dédie au comte Gavriil Ivanovitch Golovkin, où il élabore sur le concept de conscience, qu'il rattache à toute une tradition philosophique occidentale³. Lucian Blaga consacre au *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago* une conférence intéressante en 1948, dont le texte demeura pourtant non publié de son vivant⁴, où il célèbre « les subtilités d'un raffinement ultime que l'auteur développe en abordant les problèmes philosophiques ». Plus tard, défiant les prises de position des philosophes marxistes exprimées entre temps, Petru Vaida jeta une nouvelle lumière sur les textes de Cantemir, défendant l'idée que celui-ci incarnait, dans l'espace roumain, l'idéal de l'humanisme civique de la Renaissance⁵.

L'objet de cet article n'est pas de retracer la réception de l'ouvrage de jeunesse de Cantemir, que les différents historiens de la pensée n'ont pu consulter que dans une ancienne traduction roumaine fautive et incomplète, souvent critiquée pour son vocabulaire imprécis⁶. Le lecteur intéressé trouvera cette présentation

¹ Aux yeux de Nicolae Iorga, les ouvrages philosophiques de Cantemir étaient des « compilations illisibles », N. Iorga, *Istoria literaturii românești. Introducere sintetică*, București, 1929, p. 311. Mais le résumé que Iorga en donne révèle le fait que le grand savant n'avait pas consulté le *Sacro-sanctae*, puisqu'il connaissait les ouvrages de Cantemir par la seule édition ancienne des *Œuvres* de l'Académie Roumaine, qui ne l'avait pas publié.

² P.P. Panaitescu, « Le Prince Démètre Cantemir et le mouvement intellectuel russe sous Pierre le Grand », in *Revue des études slaves*, VI, 1926, pp. 225–262.

³ Eugen Lozovan, « La lettre sur la conscience de D. Cantemir », in *Revue des Études Roumaines*, XV, 1975, pp. 67–84. Alois Tăutu, cité par Lozovan, y avait identifié comme lectures les augustinien Saint Ambroise, Saint Grégoire le Grand et Hugues de Saint Victor, mais aussi le traité *De anima* attribué à Saint Bernard.

⁴ Publié fragmentairement sous le titre „Inorogul”, in *Luceafărul*, XI, nr. 39, 1968, p. 8–11, puis, intégralement, comme “*Dimitrie Cantemir*”, in Lucian Blaga, *Izvoade (eseuri, conferințe, articole)*, București, Minerva, 1972, pp. 242–268.

⁵ Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir și Umanismul*, București, Minerva, 1972.

⁶ Dimitrie Cantemir, *Metafizica*, trad. par Nicodim Locusteanu, București, Editura Ancora [1928].

ailleurs⁷. Entre temps, une édition scientifique du texte latin et une traduction française permet d'avoir une vue exacte sur cet ouvrage⁸. Elle fournit, me semble-t-il, une nouvelle occasion pour réévaluer la culture philosophique et la formation théologique du jeune Cantemir. En particulier, l'examen des notions de raison et d'intellect ouvre une voie privilégiée afin de mieux comprendre la position du prince par rapport à la tradition grecque ancienne et chrétienne-orientale du début de la modernité.

Une analyse de l'écrit de Cantemir mettra en évidence à quel point l'anthropologie développée ici est différente de la plupart des écrits dévotionnels circulant à l'époque dans l'espace sud-est européen. L'objectif évident de l'ouvrage est de proposer une philosophie chrétienne, voire orthodoxe, qui puisse rendre compte avant tout de la nature profonde de l'homme, mais aussi de la façon dont celui-ci comprend les phénomènes de la nature. D'où le sous-titre de l'ouvrage, une « théologo-physique », qui annonce un traitement unifié des thèmes de la philosophie naturelle et de la théologie, tel que peut l'inspirer le livre de la nature éclairé par la foi.

La mise en parallèle du livre de la nature et du livre de la Bible afin de tirer du premier des raisons en faveur de la foi est une démarche courante dans la littérature apologétique. Augustin subordonnait le premier au second, mais, à la Renaissance, l'approche de chacun d'eux avait acquis une certaine autonomie, chez Montaigne, par exemple, ce qui conduira au XVIII^e siècle au développement d'une théologie naturelle, c'est-à-dire d'une tentative de déduire l'existence de Dieu et d'en dénombrer les attributs à travers les lumières que l'homme a grâce à la raison et qu'il développe par l'étude de la nature, l'œuvre par excellence qui est sortie des mains de Dieu lui-même.

Pour situer Cantemir dans ce très long parcours, qui va d'Augustin à la théologie naturelle du XVIII^e siècle, il n'est donc pas superflu de s'interroger sur la place de la raison dans *Sacro-sanctae scientiae indepungibilis imago*, c'est-à-dire de cette faculté de l'âme qui puisse conduire à trouver les moyens de démontrer, sans tenir compte des moyens de la théologie révélée, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, une voie que le V^e Concile du Latran (1513) avait recommandée aux philosophes et que beaucoup avaient empruntée au XVII^e siècle, le plus célèbre d'entre eux étant bien sûr René Descartes.

Or, à première vue, on constate que, chez Cantemir, la raison est la faculté de l'âme la plus décriée, à côté de la faculté des sens. La raison est « errante »

⁷ Vlad Alexandrescu, „La fortune de *Sacro-sanctae scientiae indepungibilis imago* de Dimitrie Cantemir. Une approche des origines de la modernité par l'histoire intellectuelle”, *Revue Roumaine d'Histoire*, 1–4, 2014, pp. 63–76.

⁸ Démètre Cantemir, *L'Image infigurable de la science sacro-sainte*, ouvrage publié sous la direction de Vlad Alexandrescu, édition critique de Dan Slușanschi et Liviu Stroia, traduction, introduction, glossaire, notes, index et bibliographie de Vlad Alexandrescu, Paris, Honoré Champion, 2016. Toutes les références, dans ce qui suit, sont données à cette édition, en indiquant le livre (en chiffres romains) et le chapitre (en chiffres arabes).

(*Épître dédicatoire*), elle crée dans le cerveau des « fictions », ou « de purs êtres de raison » (IV, 8), elle invente des « machinations » (VI, 5), des « tours » (*Index rerum*). Son statut ontologique est secondaire, car, dans son état paradisiaque de Création, l'homme n'avait pas besoin de la raison. « Avant la chute, pas de raison, pas de sens », écrit Cantemir (*Index rerum*), car l'homme avait une connaissance directe, immédiate, des choses. On voit ici clairement que la théorie de la connaissance implicite utilisée par Cantemir est aristotélicienne. « La raison est un instrument sensitif » (*Index*), écrit-il, empruntant le modèle dominant de la réception des données sensibles par les sens, de la formation de notions communes accompagnées d'images par l'imagination, de leur mise en discours et de leur traitement par la raison. Un modèle qu'il maintient pour décrire la condition post-lapsaire de l'homme, mais auquel il oppose, comme nous le verrons, une connaissance par l'intellect, dont les conditions de possibilité demeurent aussi problématiques que souhaitables.

Cependant, le modèle aristotélicien est remis en question, principalement parce que les échos de l'aristotélisme padouan se font encore entendre à Constantinople, où Cantemir écrit son ouvrage⁹. Ce qu'il dénonce vigoureusement, c'est notamment l'interprétation qu'Alexandre d'Aphrodise donne de la métaphysique d'Aristote au sujet des formes en général et, en particulier, ses commentaires faisant de l'intellect une faculté qui se développerait graduellement. Ainsi, Cantemir note :

Car ils posent par définition (malheur à ceux qui enseignent à l'instar des Gentils !) que l'homme est un animal raisonnable, mortel, capable d'intelligence et de science. Dans cette définition il est à noter : premièrement, qu'il est différent des autres animaux par la seule rationalité sensitive. Deuxièmement, qu'il acquiert son intellect « *habitualis* » par une activité continue, comme si l'intellect et l'acte de l'intelligence étaient adventices, accidentels, étrangers et postérieurs au sujet même. (V, 10)

L'expression *intellectus habitualis*, ou *speculativus*, trouve son origine chez Alexandre d'Aphrodise, qui, en commentant Aristote, distingue trois types d'intellect (*Commentaire au De Anima*, 81–82), traduits en latin par les expressions *intellectus materialis*, *habitualis* et *agens*. L'*intellectus habitualis* est un état de l'intellect matériel que possèdent les personnes éduquées qui ont fait l'effort d'actualiser leur

⁹ Sur l'influence probable de l'enseignement padouan sur Théophyle Corydalée, l'organisateur de l'Académie Patriarcale de Constantinople, notamment sur la question de la double vérité, voir Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir și Umanismul*, éd. cit., pp. 222–234. Sur le néo-aristotélisme de Corydalée, voir Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'oeuvre de Théophyle Corydalée (1570–1646)*, 2^e édition révisée et complétée, Thessalonique, Institute for Balkan Studies, 1967, pp. 187–223, et, récemment, Șerban N. Nicolau, « Începuturile neoaristotelismului românesc. Teofil Corydaleu », *Revista de filosofie*, LXIX (2022), 3, pp. 345–362.

capacité de penser, avant qu'elle ne soit définitivement actualisée par l'*intellectus agens*.

Le terme d'*intellectus in habitu* ou *speculativus* apparaît également chez Averroès, avec le sens d'actualisation des contenus de connaissance, dans le domaine de l'*intellectus materialis* auquel chaque homme participe¹⁰. Ingrid Craemer-Ruegenberg résume que l'*intellectus habitualis* détient une position mitoyenne par rapport à l'être en dehors du devenir et impérissable de tout ce qui est spirituel. Pour autant qu'il tient de l'*intellectus materialis*, il est en dehors du devenir et impérissable, mais par rapport à l'intellection de vérité qu'un homme particulier accomplit, il est dans le devenir et aussi périssable, tant que les contenus de savoir ne sont pas immortalisés par l'enseignement et la tradition¹¹.

La raison pour laquelle Cantemir attaque cette définition de l'homme est triple : la différence spécifique de la raison n'est pas le véritable trait distinctif de l'homme ; l'intellect et l'intelligence ne sont pas des acquisitions graduelles, conditionnelles, de l'homme ; l'image et la ressemblance de Dieu, imprégnées dans l'âme de l'homme, ne permettent pas de le classer parmi les autres animaux.

Le pivot de l'explication de l'homme est, chez Cantemir, comme chez Augustin, mais aussi chez Blaise Pascal, le péché originel. La corruption de l'homme provient, curieusement, d'une révolte de l'intellect, c'est-à-dire de la faculté originelle de connaissance, dont l'instigateur est l'archange rebelle. Lucifer, se souvenant « de sa propre chute et du péché intellectuel de ses compagnons » (III, 25), pousse Ève à enfreindre le commandement divin, en l'appâtant « d'abord par une élévation intellectuelle » (II, 22)¹², afin d'obscurcir sa connaissance intellectuelle, simple et complète, qu'elle avait acquise dès la Création, par laquelle elle connaissait la vérité simple.

Comme « la science intellectuelle les embrassait tous les deux [Adam et Ève] en tant que participant de la même Image et chacun d'eux jouissait d'une faculté et d'une liberté égales (III, 24), le Malveillant « était certain que, par la chute de la femme, l'homme allait aussi s'écrouler, c'est-à-dire qu'après avoir péché intellectuellement contre Dieu il n'eût pu échapper d'aucune façon à un tel lien connaturel et se garder de tomber en même temps » (III, 25).

Le péché originel est donc le dispositif par lequel Cantemir explique l'obscurcissement de la faculté de l'intellect, mais aussi l'appropriation de la nouvelle faculté de la raison : « C'est par la raison que l'homme a appris la science

¹⁰ Averrois Cordubensis *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, éd. F. Stuart Crawford, coll. « Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem », *Versionum Latinarum volumen VI, 1*, Cambridge, Mass., The Medieval Academy of America, 1953, livre III, pp. 499–500.

¹¹ Ingrid Craemer-Ruegenberg, „Alberts Seelen- und Intellektlehre“, in Albert Zimmermann (hrsg.), *Albert der Grosse : seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung*, Berlin, New York, de Gruyter, 1981, p. 108.

¹² Lat. *intellectualis elevatio*, avec un sens attesté plus rarement, comme par exemple dans : „*causa formalis [peccati primi angeli] erat elevatio* », Alexandre de Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, II, 19.

du bien et du mal » (*Index rerum*). L'interdiction divine de manger de l'arbre de la connaissance est explicitement associée à l'acquisition de cette dernière : « ne pas désirer de connaître le bien et le mal, afin que [...], obscurcissant en lui l'efficace de la brillante Image divine, [...] il ne se formât pas en lui un genre ambigu de connaissance et, par conséquent, qu'il ne souffrît pas d'apprendre, outre ce qu'il savait, la science sensitive et composée (III, 20). Le fruit défendu apporte donc avec lui la connaissance par les sens, qui s'ajoute ainsi à la connaissance originelle par l'intellect, en obscurcissant cette dernière.

Pour faire avancer cette recherche, il est nécessaire de comprendre le modèle de l'âme que Cantemir garde à l'esprit, tel qu'il peut être documenté dans son écrit. En décrivant le moment dramatique de la corruption de l'état paradisiaque de l'homme par le péché originel, il note : « le Ténébreux subjugué la splendeur aux ténèbres, le très Méchant assujettit l'immatériel au matériel, l'intellectuel et le spirituel aux choses sensibles et brutales et le très Sale souille d'une manière répugnante la beauté ineffable de *cette forme vraiment substantielle* » (III, 28 ; j. s.). L'intellect humain, ou âme intellectuelle, est ici appelé forme substantielle, en accord avec le Concile de Vienne (1311–1312), le V^e Concile de Latran (1513) et la *Ratio studiorum* des Jésuites (1598–1599), mais contre Averroès. « Je ne voyais pas non plus la matière engendrer des formes de son giron, où elle n'en avait pas de préparées » (II, 18), écrit-il, rejetant ainsi clairement la mortalité de l'âme intellectuelle prônée par Alexandre, qui disait que les formes sont extraites de la puissance de la matière¹³.

Ainsi la notion de « forme substantielle » devient-elle suspecte pour Cantemir, car la théorie selon laquelle la forme infuse la matière comporte le danger de croire qu'elle périt avec elle, ce qui conduirait, par voie de conséquence, à une conception mortaliste de l'âme. Bref, Cantemir perçoit la théorie des formes substantielles, développée dans le néo-aristotélisme de toutes les orientations, comme une conséquence naturelle de l'interprétation padouane d'Aristote (à travers Alexandre et Averroès). Le fait que l'homme soit un cas particulier parmi les êtres vivants, étant considéré comme doté d'une âme intellectuelle, ne lui apparaît pas comme une garantie suffisante d'immortalité. Ainsi, la notion de forme substantielle n'est appropriée que pour décrire la nature des animaux, qui sont dotés d'une autonomie apparente de leurs mouvements, mais n'atteignent pas l'immortalité :

La troisième est la forme substantielle, qui n'est cependant pas une substance, parce que, bien qu'elle soit vivante, motrice et sensitive, qu'elle se comporte à la façon d'une substance séparée du corps et qu'elle se manifeste de temps en temps dans les animaux à travers le mouvement arbitral des sens, exactement comme si celui-ci était le résultat d'un choix, et aussi non sans

¹³ Alain de Libera, „Le magistère philosophe : de Vienne à Latran V”, in: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 157^e année, 4, 2013, pp. 1465–1480.

un certain langage imaginaire, elle n'est, cependant, pas substantiellement permanente et, pour autant, ne s'appelle pas substance, mais seulement forme substantielle (V, 8).¹⁴

Voyons à présent comment Cantemir retrace l'histoire de l'âme intellectuelle dans la tradition aristotélicienne :

Les anciens Physiciens, tant les Professeurs que leurs élèves, dirent que l'âme est triple¹⁵, tout en déclarant qu'il n'y a qu'une seule et unique forme, qu'ils appellent substantielle et, de plus, procéderait du giron de la matière¹⁶ et consisterait dans un certain assemblage non d'éléments, mais de leurs qualités.

Tard, enfin, quelques-uns furent obligés de sauver l'âme de l'homme de la tyrannie d'un tel délire et finirent par avouer que, en tant qu'immortelle et

¹⁴ Lat. *forma substantialis*. L'inspiration de la classification quadruple des formes de Cantemir vient directement de Van Helmont : « La troisième classe de choses possède, enfin, une forme vivante, non par ressemblance, mais véritablement mobile et sensorielle. Aussi s'appelle-t-elle, du même terme, forme substantielle, non cependant du nom absolu de substance, mais seulement substantielle, comme si elle se comportait à la manière d'une substance spirituelle séparée », J.B. van Helmont, *Formarum ortus*, 68, in *Opera omnia*, additis his de novo Tractatibus aliquot posthumis ejusdem authoris, maxime curiosis pariter ac perutilissimis, antehac non in lucem editis; una cum indicibus rerum ac verborum locupletissimis, ita et accuratissimis, Francofurti, sumtibus Johannis Justi Erythropili, typis Johannis Philippi Andreae, MDCLXXXII, pp. 138–139. Néanmoins, on en trouve une classification quadruple déjà chez Pseudo-Denys, *Noms divins*, 4, 4, PG 3, 700 B : « c'est du Bien que tout reçoit structure et existence, comme mû par une cause absolument parfaite, où il n'est rien qui ne subsiste, protégé pour ainsi dire et pénétré de part en part par la Toute Puissance fondamentale, pôle de toute conversion, où chaque chose trouve sa propre limite et vers quoi elles tendent toutes; par mode de connaissance si elles sont douées d'intelligence et de raison; par mode de sensation si elles sont douées de sensibilité; pour celles qui n'ont point de sens, par le mouvement naturel de l'instinct vital; pour celles en fin qui ne sont pas même vivantes et qui n'ont que l'être brut, par leur simple aptitude à recevoir la participation des essences » ; voir aussi 4, 20, PG 3, 720 A : Certains êtres participent totalement au Bien, d'autres en sont plus ou moins privés, d'autres n'obtiennent qu'une présence plus ténue du Bien, et chez d'autres encore le Bien n'apparaît plus que sous forme d'écho très affaibli », traduction Maurice de Gandillac, Aubier, Paris [1943].

¹⁵ Doctrine aristotélicienne de la triplicité de l'âme humaine : âme sensitive, végétative, intellectuelle.

¹⁶ Selon l'interprétation de la métaphysique d'Aristote par Alexandre d'Aphrodise, mais surtout celle reprise à Padoue par Pietro Pomponazzi. « Pour Alexandre, la forme est issue de la matière même, elle préexiste dans la matière, par l'effet d'une disposition antérieure. Elle se développe dans la matière, en étant cependant distincte », Cléobule Tsourkas, *op. cit.*, p. 188. Pour l'épigenèse de l'âme chez Alexandre, voir son commentaire au *De anima*, 25, 2–3 : „ἡ γὰρ δύναμις καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπιγινόμενον τῆ κατὰ τὸν τοιόνδε λόγον κρᾶσει τῶν σωμάτων ψυχῆ...”, « Car l'âme est la puissance et la forme qui suit le mélange des corps dans une certaine proportion » ; cf. aussi 26, 22. L'interprétation matérialiste classique d'Alexandre (P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*, Liège-Paris, Droz, 1942) a été, sinon contredite, du moins considérablement nuancée par les commentateurs plus récents; voir Marwan Rashed, *Essentialisme, Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin, New York, De Gruyter, coll. „Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina. Quelle und Studien”, 2007.

immatérielle, elle ne peut être produite de la matière transmutable et inconstante¹⁷. Enfin ne manquèrent pas non plus des cœurs plus purs qui, rendant un service pieux à l'âme, pensèrent qu'elle est créée de rien, dans un instant¹⁸, par Dieu, le Très-Bon et le Très-Grand, et qu'elle est surnaturellement unie [*couniri*] à la matière, rattachée à celle-ci par un lien coexistentiel et destinée à régir le corps animal (V, 7).

Essayant, comme on le voit, de dépasser la notion de « forme substantielle », Cantemir aboutit à une substantialisation de l'âme intellectuelle, à l'instar de Descartes et de toute la tradition cartésienne, qui avait affirmé un dualisme des substances et le fait que l'homme est une union des deux substances. Il est évident que, par cette substantialisation, il arrive à sécuriser l'immortalité de l'âme, en opposant en même temps un déni général au néo-aristotélisme des formes substantielles.

Dans cette décision, Cantemir est clairement redevable à J.B. van Helmont ; il lui emprunte la notion de « substance formelle », qui désigne l'intellect. Pour ce dernier, la *substantia formalis* est propre à l'intellect humain et, « ayant une durée infinie, ne sera jamais détruite »¹⁹. Pour Cantemir aussi, l'homme est doté d'une « substance formelle, créée, certes, une fois, mais vouée à ne jamais périr » (V, 8). Il est intéressant de noter que la notion d'intellect transcende ici la distinction aristotélicienne entre intellect passif et actif, dépassant ainsi la polémique sur la mortalité ou l'immortalité de l'un ou de l'autre, développée à Padoue dans la lignée d'Alexandre d'Aphrodise, d'Averroès et de Pietro Pomponazzi.

Si, métaphysiquement, la nature de l'homme semble s'éclairer en postulant une substance à part, créée et immortelle, qui constitue l'âme intellectuelle, il n'en va pas de même pour ce que l'on pourrait appeler la psychologie élaborée par Cantemir, c'est-à-dire la reconstruction du fonctionnement de l'âme, sur le modèle ou en opposition à la théorie aristotélicienne du *De anima*.

Dès lors il devient clair qu'une telle définition grossière devait être donnée au corps cadavérique et non à l'homme en son entier – puisque tous les fidèles sont persuadés par la splendeur de la foi que l'âme de l'homme, fût-elle séparée du corps, ou bien dans le corps restauré par la résurrection commune, entend intellectuellement, de même que les autres esprits intellectuels, tout à la perfection, sans aucun mouvement de la raison ; la fulguration très éclatante de cette lumière respandit même dans cet état d'union [avec le

¹⁷ Cantemir évoque peut-être ici la position averroïste. Remarquons, cependant, qu'il n'y a aucune référence à l'intellect agent, ni à un « intellect abstrait » qui, après la mort, se joindrait à une âme collective.

¹⁸ Il est difficile d'identifier les auteurs auxquels Cantemir fait référence ici, peut-être Augustin, cf. *De Genesi ad litteram*, in *Œuvres de saint Augustin*, Tournai, Desclée de Brouwer, 1972, tome 2, p. 155.

¹⁹ J. B. van Helmont, *Formarum ortus*, 68, éd. cit., p. 139.

corps], donc également dans les choses que nous connaissons par la foi être telles que nous les connaissons et que nous entendons être telles que nous entendons. Là où la raison est totalement mortifiée, la vigueur de l'intellect fleurit. (V, 10)

On voit l'argument : puisque le corps ne joue aucun rôle dans le processus d'intellection de l'âme séparée, de l'âme unie au corps glorieux après la résurrection ou bien des intelligences séparées, il n'y a aucune raison de croire qu'il joue quelque rôle que ce soit dans l'entendement de l'âme qui lui est unie. Cantemir reprend ici une doctrine platonicienne, filtrée par le néo-platonisme et, certainement, par l'enseignement de Pseudo-Denys l'Aréopagite. Selon ce dernier, « purifiées de toute matérialité, c'est de façon intellectuelle, immatérielle, unitive, qu'elles [les puissances intellectuelles] saisissent par intuition les intelligibles divins »²⁰. La connaissance parfaite est donc conçue sur le modèle de l'homme d'avant la chute, semblable, à cet égard aux esprits séparés.

Néanmoins, telle n'est pas la condition de l'homme dans l'état présent. Même s'il la décrit comme gravement affectée par le péché originel, Cantemir, ne sombre pas dans un pessimisme gnoséologique. L'homme voulant éclairer de nouveau son intellect, après les ténèbres résultant du péché originel, doit réaliser un état de lucidité, en partie induit par lui-même, en partie octroyé par la grâce.

Tard enfin, écrit Cantemir, après avoir parcouru les étendues de l'esprit, «à travers bien des hasards, par tant de passes critiques»²¹, et atteignant, je ne sais comment, le moment de la compréhension par l'intellect²², j'hésitais, presque inconscient, comme frappé par la foudre²³, s'il fallait assimiler le moment intellectuel à une flèche céleste, ou à un éclair qui brille à travers les nuages sombres (I, 2).

Le livre I de *Sacro-sanctae* détaille plusieurs étapes du parcours que l'apprenti-philosophe, personnage dans lequel l'auteur se représente lui-même et qu'il propose également comme modèle au lecteur, entreprend pour recevoir l'enseignement véritable. Il traverse une crise de la connaissance qui se manifeste

²⁰ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Noms divins*, VII, 2, PG 3, 868 B, trad. M. de Gandillac.

²¹ Citation de Virgile, *Énéide*, I, 204 ; j'utilise la traduction de Jacques Perret, Paris, Les Belles Lettres, coll. « des Universités de France », 1981.

²² Lat. *toñ intellectualiter intelligere*. Pour Cantemir, la logique dirige l'intellect de façon à ce qu'il ne se trompe pas dans ses opérations ; mais l'intellect se dirige aussi lui-même, au fur et à mesure qu'il opère en acte, car il se reflète lui-même pour se modeler lui-même en vue d'accomplir son but. L'objet vrai de tout art est celui par l'obtention duquel cet art demeure en repos et ne continue plus d'opérer. La logique, une fois que l'intellect opère correctement selon la deuxième et la troisième opération de l'esprit, demeure en repos. *Compendiolum*, mss. 20, in *Operale Principelui Demetriu Cantemiru*, Academia Română, vol. 6, 1883, p. 428.

²³ Lat. *attonitus*, frappé de la foudre, de stupeur, mais le mot marque aussi l'état d'exaltation précédant une extase ou une inspiration divine.

par de vaines tentatives de peindre le portrait de la vraie connaissance, l'amenant à vivre un profond désespoir qui culmine dans la perte de la connaissance. Il entre dans un état de *visio somnialis*, une vision onirique, dans laquelle il lui est donné de contempler des simulacres des états du monde, symbolisant la mutabilité et la périssabilité des choses matérielles et des relations entre les hommes (I, 8).

Et tandis que toutes ces choses, tout à l'entour et aussi loin que je pusse voir, – non tant d'admirables spectacles que des simulacres redoutables – étouffaient presque le moment de compréhension par l'intellect²⁴ et étaient sur le point d'éteindre la lumière ineffable du Prototype de la Charité éternelle²⁵ – hélas pour moi, vermisseau ! – m'oubliant moi-même, à demi mort, j'attendais avec anxiété quels seraient la fin et le dénouement d'un tel spectacle inénarrable. (I, 9)

Moralement ébranlé pour avoir aperçu l'inconstance et la relativité des choses terrestres, il est conduit vers un état de grâce, où lui est montrée, dans une splendide allégorie, la Science sacrée²⁶ sous les traits d'un personnage à l'allure royale, ancien des jours comme le temps, portant couronne et sceptre, tenant un arc et une flèche, drapé dans un vêtement sans couture, dont l'étrange éclat est donné par la coexistence de toutes les couleurs en chaque point de son tissu. Celui-ci offre enfin au disciple ce qu'il avait tenté en vain d'obtenir par son propre travail.

Le narrateur-personnage fait ici l'expérience d'une *visio intellectualis*, une vision de l'intellect, à travers laquelle il entrevoit le Divin et communique avec lui. Augustin, qui consacre le XII^e livre du *De Genesi ad litteram* à la question des différents types de visions, précise²⁷, en donnant quelques exemples de *visio intellectualis*, dont l'extase de saint Pierre²⁸, que l'homme ne peut avoir ce genre de vision que s'il meurt en quelque sorte dans cette vie, soit en quittant définitivement son corps, soit en étant tellement éloigné et aliéné de ses sens corporels qu'il ne sache pas, lorsqu'il est saisi et ravi par cette vision, s'il se trouve encore dans son corps ou s'il est déjà hors du corps, comme le dit l'Apôtre. Selon J.B. van Helmont, la vision intellectuelle résulte d'une séparation entre l'homme intérieur et l'homme extérieur²⁹, deux notions que Cantemir thématise également longuement (II, 19).

²⁴ Lat. *toñ intellectualiter intelligere*, même expression que celle citée ci-dessus.

²⁵ Le Christ, le Verbe de Dieu fait homme, cf. V, 13.

²⁶ L'identification n'en est donnée par l'auteur que dans le livre IV, ch. 2.

²⁷ *De Genesi ad litteram*, XII, 17, 55.

²⁸ *Actes*, 10 : 11 et suiv.

²⁹ « C'est ainsi que saint Ambroise fut visiblement présent aux funérailles de saint Martin, bien que, selon le corps, il se trouvait à une grande distance de là. Il fut spirituellement présent aux funérailles, par l'esprit de l'homme extérieur visible et non autrement. Car lorsque, dans cette extase qui arrive à l'homme intérieur, la plupart des saints voient une multitude de choses qui ne sont pas là, cela se passe en dehors de tout temps et en dehors de tout lieu, par une unité et une réunion des forces supérieures et par une vision intellectuelle, et non par une présence visible », J. B. van Helmont, *De magnetica vulnerum curatione*, 85, éd. cit., p. 720.

Ce parcours intérieur crée chez le disciple les conditions d'une restauration de l'état primitif de l'homme, dans lequel la raison est mise en sourdine, laissant la voie libre à l'intellect :

En fin de compte, comme libéré, non par mon travail, mais par celui même qui m'avait créé, de la ratiocination corporelle et détaché afin de comprendre intellectuellement, peut-être puisque *la nuit à la nuit fournit un certain genre d'intelligence*³⁰, je gisais à terre, prostré, presque inanimé. (I, 7)

Il parvient ainsi à surmonter les obstacles inhérents à la condition post-lapsaire, dans laquelle l'intellect, réduit à une « étincelle enveloppée de ténèbres et obscure » (*Épître dédicatoire*), est « captif de l'action sournoise du mensonge » (*ibid.*). Comprendre que dans cette condition il est généralement « accaparé dans la vallée de misère, au sommet des angoisses et dans l'obscurité des choses inconnues » (I, 1) permet cependant à l'homme de retrouver une juste vision de lui-même, à savoir que « l'intellect est une puissance innée de l'âme, qui lui est propre et substantielle ; alors que la raison, ou plutôt, abstraitement, la rationalité, lui est adventice, qu'elle est servante de l'intellect et un instrument sensible propre à modérer seulement les appétits corporels et, en tant que telle, simplement non nécessaire à l'âme » (V, 10).

Le rétablissement de la hiérarchie des deux facultés de connaissance ouvre la voie à l'illumination progressive de la véritable identité de l'homme. Ainsi l'homme finit-il par percevoir, gravée en lui, l'image divine du Créateur : « L'image intérieure de l'homme ne peut être saisie par la raison, mais doit être admirée par l'intellect » (*Index rerum*)³¹. En découvrant cette image, l'homme peut, dans une certaine mesure, parcourir le chemin inverse de la chute : « La restauration doit être tentée non par les sens, mais par l'intellect » (*Index rerum*), écrit Cantemir³².

Rejetant d'abord la tromperie des sens et l'exercice stérile de la raison, Cantemir semble édifier les fondements de la connaissance sur ce que l'intellect peut trouver, en se contemplant lui-même, à partir de la connaissance originelle lui ayant été laissée par Dieu. C'est la véritable « image de Dieu » plantée dans l'homme intérieur, que l'on ne peut atteindre qu'en écartant « les inventions de la raison » (*Lettre*) et la « science sensitive » (*passim*).

³⁰ Lat. « *nox nocti aliquod intelligentiae suppeditet genus* », cf. *Ps.*, 19 (18) : 3, « *nox nocti indicat scientiam* » (Vulgate) ; « une nuit en donne la connaissance à une autre nuit » (traduction *Bible de Port-Royal*, comme aussi pour les traductions suivantes de la Bible). Le vers du Psaume signale une disponibilité spéciale pour recevoir l'enseignement sacré.

³¹ Bien entendu, la référence cardinale est ici *Genèse* 1 : 26 et 27 : « Il dit ensuite : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance », « Dieu créa donc l'homme à son image ; il le créa à l'image de Dieu ».

³² Pour la problématique de l'image dans *Sacro-sanctae*, on pourra consulter Ovidiu Achim, « Ineffable, imaginable, unpicturable in Dimitrie Cantemir's *Sacro-sanctae Scientiae Indepingibilis Imago* (1700) », in *Hermeneia*, 31, 2023, pp. 37–56.

La raison semble donc complètement exclue du processus de connaissance de soi, comme chez Van Helmont : « Et lorsque l'âme se comprend intellectuellement elle-même, ou en elle-même, elle est sans raison et sans image d'elle-même par laquelle elle se puisse représenter. C'est-à-dire que l'âme ne peut pas plus s'appréhender par la raison, de même qu'elle ne peut le faire par des images »³³.

La purification de la connaissance de soi apporte également une connaissance véritable du monde extérieur. Distinguer la vérité relève de la clairvoyance de l'intellect, qui passe outre les subtilités de la raison. Une fois de plus, pour Cantemir, le ton est donné par Van Helmont :

J'ai ainsi appris que la raison ne réside pas vraiment dans l'intellect, mais en dehors de lui. En effet, c'est dans l'intellect que se trouve, sans intermédiaire, la vérité, car la vérité, une fois comprise, n'est rien d'autre que l'adéquation de l'intellect aux choses elles-mêmes. À savoir, l'intellect connaît les choses telles qu'elles sont ; aussi, à son tour, l'intellect se présente-t-il comme vrai par rapport aux choses elles-mêmes, précisément à travers les choses elles-mêmes. Puisque l'être des choses est, de lui-même, toujours vrai, l'essence des choses est aussi la vérité elle-même. C'est pourquoi l'intellect, qui porte (*fertur*) sur elles, est toujours, sans intermédiaire, vrai. Mais comme l'imagination, ou sa raison, est un mode indirect (*obliquus*) d'entendre, qui procède par raisonnement et par discours, et non suite à la transformation par adéquation, alors ce mode rationnel abuse et trompe l'intellect. Mais ce qui est bon, ce qui est juste, ce qui est unique et ce qui est vrai sont toujours, d'une seule et même manière, dans l'intellect. Car ceux-ci se trouvent dans l'intellect au moment de l'adéquation, mais le mal, ce qui est tordu, ce qui est indirect, ce qui est faux et varié se trouvent, de diverses manières, par la raison, dans la partie imaginative.³⁴

Mais quelle est la connaissance que l'intellect fournit à l'homme ? Qu'est-ce donc que la « science sacro-sainte » ? En ce qui concerne le monde physique, celui des choses, le fonctionnement de la nature semble reposer sur des causes secondes, selon un programme établi à l'avance par le Dieu Créateur, qui est toujours à l'œuvre dans sa Création. Les concepts d'archée et de ferment de Van Helmont trouvent ici leur place, tout comme chez le maître flamand.

Puis, pour ce qui est de la restauration du monde d'avant la chute, dans une perspective eschatologique : là où les sens et la raison voient la corruption et la mort, l'intellect voit les lois de la nature à l'œuvre, conformément à l'ordre divin. Vues à travers les deux facultés de connaissance, les choses ont toutes un double contour, selon qu'elles sont regardées dans la règle de leur existence mondaine ou dans celle de leur devenir :

³³ Van Helmont, *Imago Mentis*, 5, éd. cit., p. 254.

³⁴ Van Helmont, *Venatio scientiarum*, 32–33, éd. cit., p. 24.

Ainsi les choses particulières, certes, semblent-elles, quant aux sens, se corrompre, mourir et s'annihiler, mais, quant à l'intellect, elles sont obligées, une fois réduites à leurs éléments premiers, à œuvrer afin d'obtenir derechef leur perfection. Et ainsi nous entendons que leur travail continuel les dirige non vers la corruption, mais vers la perfection. (III, 5)

L'homme lui-même peut être vu selon les deux modes. Le dispositif central du péché originel se reflète, sur le plan moral, dans le double comportement des fils d'Adam et permet à Cantemir de formuler une double définition de l'homme, dans laquelle les deux facultés, l'intellect et la raison, trouvent chacune leur place, située, sur le plan de la valeur, aux extrêmes du spectre moral :

C'est de là qu'est tirée la double définition théologique et vraie de l'homme double. La première est : « L'homme est Abel le Juste, comme une Personne de la Trinité Sacro-Sainte, qui est capable de la science intellectuelle, est Immortel, observe le commandement divin et connaît la pénitence ». Et la seconde : « L'homme est Caïn l'Injuste, comme l'un de la foule des diables, qui est capable de science rationnelle, est mortel, n'observe pas le commandement divin et ignore la pénitence » (III, 2).

Bien que les définitions de l'homme intérieur et de l'homme extérieur soient si exclusives l'une de l'autre, Cantemir esquisse toutefois un moyen de faire coexister les deux facultés et, par conséquent, d'accéder à la véritable connaissance dès ici-bas. Ce qui est clair en tout cas, c'est que « la Science Sacrée est insaisissable par les sens et les forces de la raison ne la comprennent pas non plus » (I, 17). Le premier pas, que le disciple découvre en écoutant la voix silencieuse de son propre intellect, consiste à « relever l'intellect humilié par les sens, du plus bas au plus haut degré, non pas tant par la science que par la piété » (I, 1). « Je commençai à rassembler dans le faisceau de ma compréhension intellectuelle, écrit-il, quelque chose de cette lumière primitive obscurcie, qui renvoyait ses rayons comme par un corps assez épais mais tout de même transparent » (I, 12).

Le passage évoque discrètement le mythe platonicien de la caverne³⁵. Le disciple accepte, sur le conseil de son maître spirituel, de considérer comme des simulacres les tableaux qu'il vient de contempler. Mais ceux-ci n'ont pas pour unique fonction de figurer différentes hypostases de la vanité humaine. Il existe une fonction propédeutique des sens et de la raison. Si « la cause de la corruption de l'homme, ce sont le sens et la raison » (*Index rerum*), ils servent néanmoins à l'homme, dans sa condition actuelle, à retrouver l'entendement dans son état originel. « Ce n'est que par la médiation des choses successives [dans le temps] que l'intellect s'élève, jusqu'à un certain point, au-dessus du sensible et du perceptible, de sa particularité à son universalité – et ceci par la grâce de Dieu et la recherche véritable de la Science Sacrée » (V, 1). Ainsi, en parcourant la diversité

³⁵ Platon, *République*, VII, 514 a – 519 e.

des choses qui sont dans le temps, l'intellect s'aperçoit que le « temps est un guide de la créature vers le Dieu Supraintellectuel, Un, Éternel et Infini » (IV, 24)³⁶, de même que, sur le même exemple du temps, celui-ci « se relève et se dirige de la vie particulière et sensible vers la vie universelle et incompréhensible » (V, 2).

On perçoit bien ici la proximité de Cantemir aux textes du Pseudo-Denys, et, par-delà, à la tradition néo-platonicienne³⁷ :

Cette Vie Universelle, quoiqu'elle donne et accorde tout à tous, ne s'unit cependant pas, dis-je, substantiellement aux choses, ne se laisse pas appréhender par elles et, enfin, ne pâtit rien d'elles, car soit ce sont des suppôts qu'elle vivifie, ou des êtres qu'elle informe, soit ils cessent d'être ; la Vie Universelle est, a été et sera la même : car Ce qui est, est – et ne peut jamais être compris comme n'étant pas, et, en outre, il se révèle intellectuellement demeurer à jamais le même, infranchissable (*intransibilis*), immuable (*impermutable*), inaltérable, pur (*impermiscibilis*), dans sa persistance et identité éternelles³⁸. (V, 6)

Par « l'entendement pur », le disciple entend que l'homme est un « mélange mystérieux [*mystica mistura*] de mortalité et d'immortalité », qu'il « revêt deux formes et jouit d'autant de vies » (V, 9). Dans la condition terrestre, l'homme mène ses deux vies, et l'aide de la grâce divine peut lui permettre de donner le plus de vie possible à l'homme intérieur. La raison est en permanente contradiction avec l'intellect. « La raison est un instrument sensitif. Si la raison est mortifiée, l'intellect revit » (*Index rerum*). Mais l'intellect peut faire travailler la raison : ainsi, « l'intellect peut-il réclamer de la raison le bien, en l'entendant de façon simple, et le mal de façon multiple » (*Index rerum*).

³⁶ Pour le traitement de la question du temps par Cantemir, voir Vlad Alexandrescu, « Time in Dimitrie Cantemir's *Sacro-sanctae Scientiae Indepingibilis Imago* (1700) », in *Transylvanian Review*, vol. XXXII, 3, 2023.

³⁷ Cf. Plotin, *Ennéade V*, 2 : « Le pouvoir et la nature de l'âme deviendront encore plus clairs et plus évidents si l'on imagine ici comment elle fait tourner le ciel et le conduit par ses propres volontés. Car elle se donne à lui dans toute son étendue, si grande soit-elle ; tous les intervalles, grands et petits, sont animés. Plusieurs corps ne peuvent être à la même place ; l'un est ici et l'autre là, et ils sont séparés l'un de l'autre, qu'ils soient ou non dans des régions contraires. L'âme n'est pas ainsi ; elle ne se fragmente pas pour animer par chacune de ses parties chaque partie du corps ; mais toutes les parties vivent par l'âme toute entière, elle est toute présente partout, semblable, par son unité et son omniprésence, au père qui l'a engendrée » (trad. Émile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, coll. « des Universités de France », 1976, p. 17).

³⁸ Cf. Denys l'Aréopagite, *Noms divins*, VI, 1, PG 3, 856 B : « Et comme nous avons dit de l'Être qu'il est l'être en soi des durées perpétuelles, il faut redire ici que cette Vie divine, qui est au-dessus de toute vie, vivifie et conserve la vie en soi et que toute vie, comme tout mouvement vital, procèdent de cette Vie qui transcende toute vie et tout principe de toute vie. C'est à elle encore que les âmes doivent leur caractère indestructible et c'est elle qui fait vivre tous les animaux et tous les végétaux qui reçoivent de la vie l'écho le plus affaibli. » (trad. M. de Gandillac)

Si l'ennemi a amené l'homme à connaître le bien et le mal, par la science fondée sur les sens, l'homme n'abandonnera pas le combat lui permettant d'accéder à la connaissance intellectuelle. Même si « c'est par la raison que l'homme a appris la science du bien et du mal » (*Index rerum*), ce sont toujours la raison et les sens qui lui fourniront la fenêtre par laquelle il pourra s'élever à nouveau vers la « science sacro-sainte », car « dans le sens apparaît la corruption, dans l'intellect, la perfection » (*Index rerum*) :

Le serpent, étant le plus rusé de tous les animaux³⁹, a inculqué à l'homme la rationalité sensitive et s'est offert à lui seul pour pédagogue, et l'homme fut le seul à apprendre, par la rationalité sensorielle adventive, la science du bien et du mal. Bien qu'il soit enclin, par cette seule faculté, aux mauvais jugements et hostile au bien simple, l'homme est pourtant contraint par une autre partie – à savoir par l'âme intellectuelle –, à désirer essentiellement ce qui est de façon simple le bien ; et il est élevé, d'un côté, comme à travers les ténèbres opaques de la sensorialité et les passages très étroits de l'animalité, et, de l'autre, par les rayons que lui envoie l'intellect, à appréhender le bien de façon simple et le mal de façon multiple ; aussi s'ensuit-il nécessairement que l'homme sensitif est beaucoup plus enclin à raisonner, plus habile et plus prudent que les autres animaux, disposant notamment d'une faculté étonnante de composer, diviser, trier, comparer et discerner les choses. (V, 11)

Certes, la contemplation de la diversité des choses, de la multiplicité du monde et l'exercice discriminatoire et combinatoire de la raison ne sont pas sans danger. Ils peuvent conduire non seulement à des mouvements inattendus des « esprits internes susceptibles de pâtre », mais aussi à des pathologies psychologiques graves, dont il mentionne « le délire symptomatique et la folie superstitieuse » :

Mais, cependant, plus l'homme s'adonne à la partie animale, plus les rayons intellectuels de l'âme sont hébétés et obscurcis, et il acquiert des images variées et multiformes venant des sens mortels (par l'effet desquelles et avec lesquelles s'accomplit la perfection de la ratiocination), de sorte qu'il peut très facilement accueillir, affirmer et distinguer les idées presque innombrables des formes et les diversités des idoles (*idola*) qui lui apparaissent, les altérités (*alleitates*) et les identités des choses hétéroclites – et inversement, l'appréhension des unes à travers les autres.

On peut le voir le mieux dans le symptôme du délire et dans la folie des superstitions, dans lesquels les sens de la rationalité ne sont pas mortifiés, ou hébétés (comme il semble à certains), mais la faculté animale de l'âme sensitive, gravissant les degrés irréguliers des sens, est dépourvue de toute lumière intellectuelle. (V, 11)

³⁹ Cf. *Genèse*, 3 : 1 : „Le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs que Yahvé Dieu avait faits”.

Il en ressort que la progression vers la connaissance intellectuelle nécessite un accompagnement spirituel particulier. Certes, l'homme est assisté par la grâce divine, mais une part importante de ses choix relève de son libre arbitre, dont Cantemir ne cesse de souligner le caractère essentiel.

Une thérapeutique de la connaissance devient ainsi nécessaire. L'homme doit faire attention à ne pas « mettre en danger son intellect dans la confusion de la science fondée sur les sens » (I, 8), car celle-ci est « porteuse de mort » (I, 2), par le fait d'apporter avec elle l'oubli de la lumière vivifiante. Ignorer les vrais principes des choses naturelles, écrit Cantemir par métaphore, « lui fait boire de la coupe de Circé à tel point qu'il se transforme non seulement d'une créature intellectuelle dans une créature non intellectuelle, mais aussi, pour ainsi dire, d'un être presque dans un non-être » (I, 12). Il y a une « maladie des sens », dont la science sacrée promet « la guérison » (I, 12).

Certes, la connaissance de l'homme ne peut approcher de la connaissance d'un esprit séparé, en raison même du régime de l'union : « quelque chose de créé ne peut avoir une science simple d'une autre chose créée, parce que lui-même n'est pas simple, mais composé d'intellect et de sens » (II, 2). Surtout au début de cet exercice, l'homme doit combattre contre lui-même, puisque « la graisse sensitive s'interpose encore, jetant sur la faculté brillante de l'intellect des ombres opaques » (II, 12). Mais la promesse d'une vision béatifique le nourrit et l'éclaire : « celui qui est créé verra un jour par la simplicité de l'intellect le Créateur tel qu'Il est et il connaîtra ainsi en Lui par présence⁴⁰ toutes les choses qui sont » (II, 12).

Enhardi par cet espoir, en dépassant le sensible et le perceptible, l'homme peut s'élever au-dessus des choses successives vers l'intuition de l'éternité et, dans son état de créature, avoir une première intuition du créateur : « l'intellect créé est ravi d'une certaine façon ineffable, en considérant l'Éternité, vers la connaissance du Créateur Incréé, de Celui sans commencement duquel tout commence, de Celui sans fin par lequel tout finit, et de Celui qui est tout l'être de tous les êtres » (IV, 24).

Ce n'est donc qu'à travers cette intuition que l'homme peut apercevoir l'image de Dieu empreinte dans lui-même et qu'il se saisit lui-même dans son entière dignité ontologique :

La forme de l'homme intérieur est une substance formelle, une créature immatérielle, un esprit intellectuel, une Image Divine et de Dieu, une figure mystique défiante [*typus Deificus*], une Vie subsistante, vivant éternellement de façon dépendante du premier Modèle, impassible, immuable et inaltérable selon les sens, immortelle, désirant véritablement, parfaitement et honnêtement le bien et l'honnête, la plus noble des créatures à la fois terrestres et célestes, l'ouvrage le plus chéri par Dieu et Empire Divin, dans lequel la Source de

⁴⁰ Lat. *praesentative*, sans la médiation d'une représentation (d'une espèce).

vie⁴¹, le Roi de gloire⁴² daigne entrer et l'Auteur des dons parfaits se repose, règne et gouverne. (V, 10)

Quelles conclusions peut-on tirer de cette recherche ? Tout d'abord, que dans les pages de *Sacro-sanctae* il y a une rupture évidente avec la tradition de l'aristotélisme padouan, dans la mesure où elle pourrait conduire à une conception mortaliste de l'âme et privilégier la connaissance par la raison et les sens, une voie que l'on peut rapidement caractériser comme une philosophie de la nature fondée dans l'expérience. Avec cette option, souvent affirmée dans son œuvre, Cantemir rompt également avec la tradition métaphysique néo-aristotélicienne des formes substantielles, dominante en Occident jusqu'à la métaphysique de Descartes. Pour des raisons, peut-être, similaires, il opte, comme Descartes, mais probablement sous l'influence de Van Helmont, pour un dualisme radical, qui conçoit l'homme comme l'union de deux substances distinctes. Dans cette option, il me semble qu'il cherche à reprendre des éléments de la philosophie platonicienne qui ont survécu dans la pensée chrétienne. Ainsi, la vision intellectuelle sur laquelle Cantemir construit l'itinéraire de *Sacro-sanctae* ressemble à certains égards au parcours initiatique de certains dialogues de Platon, qui conduit les disciples de la philosophie à l'intuition de la séparation de l'âme et du corps et de l'immortalité de l'âme. Dans la suite, cependant, à l'intellect, le νοῦς, il correspond une vision des choses divines et une perspective sur sa propre âme, qui sont toutefois dépourvues des accents coutumiers dans les textes de l'ascétisme chrétien. L'équilibre entre homme intérieur et homme extérieur est assuré précisément par la maîtrise de l'intellect sur la raison, qui peut fournir à l'homme les données lui permettant de juger de son propre chemin vers la vérité et le bien.

⁴¹ Cf. *Psaumes*, 36 : 9 : « en toi est la source de vie, par ta lumière nous voyons la lumière ».

⁴² Cf. *Psaumes*, 24 : 7–8 : « Portes, levez vos frontons, élevez-vous, portails antiques, qu'il entre, le roi de gloire ! Qui est-il, ce roi de gloire ? C'est Yahvé, le fort, le vaillant, Yahvé, le vaillant des combats ».

