

ΒΥΖΑΝΤΙΟ - ΒΕΝΕΤΙΑ - ΝΕΩΤΕΡΟΣ ΕΛΛΗΝΙΣΜΟΣ
ΜΙΑ ΠΕΡΙΠΛΑΝΗΣΗ ΣΤΟΝ ΚΟΣΜΟ
ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗΣ ΣΚΕΨΗΣ

Πρακτικά συνεδρίου
Αθήνα 7-9 Νοεμβρίου 2003

Διοργάνωση:

Πρόγραμμα Ιστορίας των Επιστημών, ΚΝΕ/ΕΙΕ
Ινστιτούτο Βυζαντινών & Μεταβυζαντινών Σπουδών Βενετίας

Επιμέλεια
Γιώργος Ν. Βλαχάκης
Θύμιος Νικολαΐδης

Επιμέλεια - Παραγωγή εντύπου:
ToDe Publications
e-mail: todegk@otenet.gr

Copyright © 2004:
Programme d'histoire des sciences
Institut de Recherches Néohelléniques
Fondation Nationale de la Recherche Scientifique
48, av. Vassileos Constantinou, 11635 Athènes, Grèce
tél: 210 7273556, fax: 210 7246212, e-mail: kne@eie.gr

ISBN 960-7916-36-0

Χορηγοί:
Υπουργείο Πολιτισμού
Γενική Γραμματεία Έρευνας και Τεχνολογίας

ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ
Αθήνα 2004

1923.

P. Ver Eecke, *Serenus d'Antinoë. Le livre de la Section du cylindre et le livre de la Section du cône. Oeuvres traduites pour la première fois du grec en français*, Bruges, 1929.

P. Ver Eecke, *Pappus d'Alexandrie La Collection mathématique*, 2 volumes, Bruges, 1933 (traduction).

P. Ver Eecke, *Euclide L'optique et la Catoptrique*, Bruges, 1938 (traduction).

P. Ver Eecke, *Les opusculs mathématiques de Didyme, Diophante et Anthémius, suivis du fragment mathématique de Bobbio*, Bruges, 1940 (traduction).

G. Verbeke, *Jean Philopon Commentaire sur le De anima d'Aristote. traduction de Guillaume de Moerbeke*, Louvain, 1966.

J. Verpeaux, "Le cursus honorum de Théodore Métochite", *Revue des Etudes Byzantines*, 17, 1959, p. 195-8.

E. de Vries-van der Velden, *Théodore Métochite. Une réévaluation*, Amsterdam, 1987.

A. Wartelle, *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses contemporains*, Paris, 1963.

L.G. Westerink et J. Trouillard, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, C.U.F., Paris, 1990.

J. Whittaker, "Harpocraton and Serenus in a Paris manuscript", *Scriptorium*, 33, 1, 1979, p. 59-62.

N.G. Wilson, "Three byzantine scribes", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 14, 1973, p. 223-228.

-*Scholars of Byzantium*, Londres, 1983.

W. Wolska-Conus, "Les écoles de Psellos et de Xiphilin sous Constantin IX Monomaque", *Travaux et Mémoires*, 6, 1976, p. 223-243.

N. Zeegers-Vander Vorst, "L'arithmétique d'un quadrivium anonyme du XI^e siècle", *L'Antiquité classique*, 32,1, 1963, p. 129-161.

C. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XI^e siècle, Michel Psellus*, Paris, 1920.

H.G. Zeuthen, *Histoire des mathématiques dans l'Antiquité et le Moyen-Age*, Copenhagen, 1893, traduction J. Mascart, Paris, 1902.

Μανώλης Πατηνώτης

Οι Pestifarae Questiones του Κυρίλλου Λουκάρεως και η ανάδυση του κορυθαλικού προγράμματος

1. Θρησκευτικός Ουμανισμός και Νεοαριστοτελισμός

Οι ιστορικοί της φιλοσοφίας και των επιστημών που ασχολούνται με το νεότερο ελληνικό πνευματικό χώρο γνωρίζουν την καθοριστική σημασία που είχε η διδασκαλία του Θεόφιλου Κορυθαλέα (περ. 1566-1646) για την «αναβίωση του ελληνικού στοχασμού» [Henderson, 1994]. Παρ' όλα αυτά, οι λεπτομέρειες της φιλοσοφικής σύνθεσης του Κορυθαλέα παραμένουν σε μεγάλο βαθμό άγνωστες. Μολονότι τα σημαντικότερα υπομνήματα του Αθηναίου φιλοσόφου έχουν εκδοθεί από το 18ο αιώνα, ελάχιστοι είναι οι μελετητές που ανέλαβαν να φέρουν εις πέρας το ηρωικό εγχείρημα της μελέτης ενός τόσο απαιτητικού υλικού, το οποίο, συν τους άλλους, περιθωριοποιήθηκε από την ίδια την ιστορία. Οι ιστορικοί των επιστημών και της φιλοσοφίας ασχολούνται περισσότερο με το ξεπέραςμα του κορυθαλικού αριστοτελισμού και την έλευση των νέων φιλοσοφικών ρευμάτων στην ελληνική παιδεία του 18ου αιώνα. Ως εκ τούτου, τείνουν να αντιλαμβάνονται τον κορυθαλισμό ως ένα εμπόδιο που έπρεπε να παραμεριστεί και όντως παραμερίστηκε από τον άνεμο της νεωτερικότητας που φύσηξε στην ελληνική σκέψη τις τελευταίες προεπαναστατικές δεκαετίες.

Έτσι, οι συνθήκες ανάδυσης του κορυθαλικού προγράμματος κατά τις πρώτες δεκαετίες του 17ου αιώνα παραμένουν, στην ουσία, άγνωστες. Η ελληνική ιστοριογραφία αναπαράγει εδώ και πολλά χρόνια ένα στερεότυπο σχήμα, οι απαρχές του οποίου βρίσκονται στον Κ. Θ. Δημαρά και στο βιογράφο του Κορυθαλέα, Κλεόβουλο Τσούρκα [Tsourkas, 1967]. Είναι γνωστό ότι ο Δημαράς εισηγήθηκε τον όρο «Ελληνικός Διαφωτισμός», ο οποίος, συνοδευόμενος από την κατάλληλη περιοδολόγηση, σηματοδότησε το πλαίσιο μελέτης της νεότερης ελληνικής ιστορίας των ιδεών [Δημα-

ράς, 1945]. Απ' όσο γνωρίζω, ωστόσο, ο Δημαράς είναι ο άνθρωπος που εισηγήθηκε κι έναν άλλο όρο, ο οποίος ριζωσε εξίσου βαθιά στην ελληνική ιστοριογραφία: τον όρο «θρησκευτικός ουμανισμός». Ο όρος αυτός αποσκοπούσε στην περιγραφική μορφοποίηση της περιόδου κατά την οποία άρχισε η αναβίωση του ελληνικού φιλοσοφικού στοχασμού, ενάμιση αιώνα πριν από τα χρόνια του «Ελληνικού Διαφωτισμού» [Δημαράς, 1993: 4].

Σύμφωνα με την τρέχουσα αντίληψη, ο θρησκευτικός ουμανισμός είναι η κίνηση που εγκαινιάζεται από τον πατριάρχη Κύριλλο Λούκαρη στις αρχές της δεκαετίας του 1620. Την περίοδο εκείνη, ο Λούκαρης προσπαθεί να αναχαιτίσει την επέλαση των Καθολικών στην Ορθόδοξη Ανατολή. Γρήγορα αντιλαμβάνεται ότι ένας τρόπος να φέρει εις πέρας αυτό το έργο είναι η τόνωση της ανώτερης ελληνικής παιδείας, και μάλιστα της παιδείας που προσφέρει στα υποψήφια στελέχη του Οικουμενικού Πατριαρχείου το σημαντικότερο εκπαιδευτικό ίδρυμα της εποχής, η Πατριαρχική Ακαδημία. Για το σκοπό αυτό καλεί στην Κωνσταντινούπολη τον Αθηναίο φιλόσοφο Θεόφιλο Κορυδαλέα και τον αναθέτει την αδιοργάνωση και τη διεύθυνση της Μεγάλης Σχολής. Ο Κορυδαλέας, όπως και ο Λούκαρης, είχε σπουδάσει στην Πάντοβα και οι εκπαιδευτικές διαδρομές των δύο ανδρών, μολοντί δεν συμπίπτουν χρονικά, διασταυρώνονται στο έδαφος μιας κοινής εμπειρίας: της γνωριμίας τους με το νεοαριστοτελισμό του Cesare Cremonini. Ο Κορυδαλέας, ουσιαστικά, καλείται στην Κωνσταντινούπολη για να αναβαθμίσει τις αριστοτελικές σπουδές σύμφωνα με το πνεύμα των υπομνηματιστών της νεοαριστοτελικής παράδοσης. Οι πολιτικοί σχεδιασμοί αλλά και το φιλελεύθερο πνεύμα του Κύριλλου Λούκαρη δημιούργησαν το πλαίσιο στο οποίο μπόρεσε να καρποφορήσει η διδασκαλία του Κορυδαλέα, παρά το τραγικό τέλος που βρήκε ο ίδιος ο Λούκαρης και το πολιτικό του πρόγραμμα. Για πρώτη φορά μετά την Άλωση, ο Λούκαρης υποστήριξε την ενότητα του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού με το χριστιανικό «δίνοντας μια δεύτερη πνοή, ύστερα από αιώνες, στον βυζαντινό ουμανισμό. Μετά την άλωση και ως τον Κύριλλο, ο ελληνισμός δεν είχε ανάγκη την αρχαία Ελλάδα, η παράδοσή του ήταν το Βυζάντιο και αυτό αρκούσε. Η συνειδητοποίηση μιας μακρότερης ιστορικής συνέχειας είναι το πρώτο, και σημαντικότερο, βήμα για μια πνευματική αναγέννηση» [Νικολαΐδης, 1994: 102].

Ορισμένοι έχουν επιφυλάξεις για τη χρήση του όρου «ουμανισμός», που εισηγείται ο Δημαράς για να περιγράψει το νέο κλίμα που διαμορφώνεται στην ελληνική φιλοσοφία: Ο Ε. Νικολαΐδης, για παράδειγμα, σημειώνει ότι ο όρος «ουμανισμός» χρησιμοποιήθηκε καταχρηστικά από τον Δημαρά γιατί το συγκεκριμένο ρεύμα «δεν φέρνει, όπως ο ουμανισμός, στο προσκήνιο τον άνθρωπο, αλλά συγκεκριμένα τις αρχαίες ελληνικές γνώσεις» [Νικολαΐδης, 1994: 101]. Άλλοι θεωρούν ότι η χρήση του όρου αποδίδει με ακρίβεια την ουσία του εγχειρήματος του Λούκαρη: Ο Henderson, λόγου χάριν, σημειώνει: «Η συστηματική ανώτερη εκπαίδευση, που ήταν αναγκαστικά εκκλησιαστική [...] έγινε ανθρωπιστική κατά τούτο: ότι χειραγωγούσε τους σπουδαστές σε μια μέθοδο στοχασμού, που τα κριτήριά του ήταν μάλλον προϊόν της ανθρωπίνης προσπάθειας για έρευνα παρά κάτι “δοσμένο” από την αυθεντία ή καθιερωμένο από την αποκάλυψη» [Henderson, 1994: 25-26]. Αυτό στο οποίο συμφωνούν όλοι, ωστόσο, είναι ότι ο Κύριλλος Λούκαρης κατόρθωσε να δημιουργήσει ένα ενοποιητικό πλαίσιο, στο εσωτερικό του οποίου η Ορθοδοξία θα συνυπήρχε με τις αριστοτελικές σπουδές, όπως τις οργάνωσε ο μαθητής του Cesare Cremonini, Θεόφιλος Κορυδαλέας. Ανεξάρτητα από το εάν το πλαίσιο αυτό επέτρεψε στην Ορθοδοξία να αντιμετωπίσει αποτελεσματικά την Καθολική προπαγάνδα, το μακροπρόθεσμο αποτέλεσμα της σύνθεσης ήταν η «εδραίωση της αριστοτελικής φιλοσοφίας, με τη μορφή βέβαια του νεοαριστοτελισμού, στην ελληνική παιδεία» [Κιτρομηλίδης, 1996: 30].

Τι ακριβώς είναι ο νεοαριστοτελισμός, όμως; Ο όρος είναι αρκετά βεβαρυσμένος, αν λάβει κανείς υπόψη του ότι παραπέμπει σε ένα ανάλογο ιστορικό ρεύμα που είχε μακρά και σημαντική ιστορική διαδρομή: τον νεοπλατωνισμό. Ο νεοαριστοτελισμός, ωστόσο, δεν εμφανίζεται σε κανένα από τα μεγάλα φιλοσοφικά λεξικά. Έχω την υποψία — η οποία, φυσικά, χηΐζει περαιτέρω φιλολογικής τεκμηρίωσης — ότι η λέξη εισήχθη στην ελληνική βιβλιογραφία από τους μελετητές του Κλεόβουλου Τσουρκα, ο οποίος αφιερώνει ένα κεφάλαιο της εργασίας του για τον Κορυδαλέα στην παρουσίαση του παδοβάνικου νεοαριστοτελισμού¹. Στο μεγαλύτερο μέρος της ελληνικής βιβλιογραφίας, ωστόσο, οι αναφορές στις λεπτομέρειες

¹ «Les courants philosophiques à Padoue au XVIe et XVIIe siècles», στο Tsourkas, 1967: 179-195.

της νεοαριστοτελικής φιλοσοφικής σύνθεσης είναι περιορισμένες, αν όχι ανύπαρκτες, και εξαντλούνται σε συνοπτικές περιγραφές, όπως η ακόλουθη: Ο νεοαριστοτελισμός είναι «το αποτέλεσμα της νέας ανάγνωσης του Αριστοτέλη [...] η εγκατάλειψη της μεσαιωνικής παράδοσης του σχολαστικού αριστοτελισμού, που είχε την καταγωγή του στον αριστοτελισμό του Αβερρόη, και η αντικατάστασή του από μια φυσιοκρατική ερμηνεία της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Οι νεοαριστοτελικοί της Πάδοβας επιχειρούσαν να διαχωρίσουν το θρησκευτικό δόγμα από τη φυσική φιλοσοφία και να εξηγήσουν τα φαινόμενά του φυσικού κόσμου αποκλειστικά με αναφορά σε έννοιες υλικής αιτιότητας» [Κιτρομηλίδης, 1996: 29].

Ο σκοπός αυτής της εργασίας είναι να μελετήσει σε μεγαλύτερο βάθος την έννοια του νεοαριστοτελισμού και να σκιαγραφήσει το ιστορικό πλαίσιο μέσα από το οποίο αναδύθηκε επίσης, να ανιχνεύσει τις βασικές γνωσιολογικές αρχές του κορυφαίου νεοαριστοτελισμού και να θέσει ορισμένα νέα ερωτήματα σχετικά με το χαρακτήρα του «θρησκευτικού ουμανισμού».

2. Αριστοτελισμοί

«Ο τίτλος αυτός ενδέχεται να προκαλέσει σύγχυση σε πολλούς αναγνώστες, αλλά δεν πρόκειται για τυπογραφικό λάθος. Ο πληθυντικός της δεύτερης λέξης είναι απολύτως σωστός.» Τα λόγια αυτά ανήκουν στον Charles B. Schmitt, έναν από τους σημαντικότερους μελετητές του αναγεννησιακού αριστοτελισμού. Ο τίτλος στον οποίο αναφέρεται είναι “Renaissance Aristotelianisms” και εισάγει την πρώτη από τις διαλέξεις του που περιλαμβάνονται στον τόμο *Aristotle and the Renaissance*. «Η άποψή μου» εξηγεί, «είναι ότι η κατηγορία αριστοτελισμός δεν αρκεί για να περιγράψει όλο το εύρος των ποικίλων θεωρήσεων, απόψεων, προσεγγίσεων στο ζήτημα της γνώσης, στάσεων απέναντι στην αυθεντία, τρόπων αξιοποίησης των πηγών και μεθόδων ανάλυσης, που χαρακτηρίζουν τη δραστηριότητα των αναγεννησιακών οπαδών του Αριστοτέλη. Οι περισσότερες συζητήσεις που διεξάγονται στις μέρες μας² δίνουν ελάχιστη προσοχή στο πλήθος των διαφορετικών θεωρήσεων που μπορούν να ανιχνευθούν στο πλαίσιο της περιπατητικής παράδοσης» [Schmitt, 1983: 10].

² Οι διαλέξεις του Schmitt δόθηκαν τον Απρίλιο του 1980.

Ο Schmitt επισημαίνει ένα φαινόμενο, το οποίο πολλοί ιστορικοί της νεότερης επιστήμης τείνουν να αγνοήσουν: Επί αιώνες, οι «αριστοτελικοί» συνήθιζαν να ενσωματώνουν στο πλαίσιο του «αριστοτελισμού» διάφορες ιδέες που δεν προέρχονταν από την επεξεργασία της ίδιας της αριστοτελικής σκέψης. Μάλιστα, από τα πρώτα χρόνια της περιόδου που ο αριστοτελισμός κυριάρχησε εκ νέου στο δυτικό κόσμο (γύρω στον 12ο αιώνα, δηλαδή) οι οπαδοί του επέδειξαν τρομερή ευκολία στο να ενσωματώνουν στο σύστημά τους ιδέες που βρισκόνταν ακόμα και σε πλήρη διάσταση με τις απόψεις του ίδιου του Αριστοτέλη. Από αυτή την άποψη, ένα μείζον χαρακτηριστικό του μεσαιωνικού αριστοτελισμού ήταν η μεγάλη ικανότητα υποδοχής, η «χωρητικότητα» του (*capaciousness*). Το χαρακτηριστικό αυτό διατηρήθηκε και κατά τους νεότερους χρόνους, τον 16ο και τον 17ο αιώνα, ένα αρκετά συνηθισμένο φαινόμενο ήταν να εντάσσουν οι αριστοτελικοί στο σύστημά τους στοιχεία από αντίπαλες φιλοσοφικές θεωρήσεις. Ακόμα και κρίσιμες αναθεωρήσεις σε ζητήματα φυσικής φιλοσοφίας και κοσμολογίας δεν δυσκολεύτηκαν να βρουν το δρόμο τους στη σκέψη πολλών περριπατητικών φιλοσόφων, χωρίς να οδηγήσουν, αναγκαστικά, σε ρήξη με τον πυρήνα της αριστοτελικής μεθοδολογίας [Meiser, 1993]. Από αυτή την άποψη, ο αριστοτελισμός των νεότερων χρόνων δεν είναι παρά ένα σύνολο ομαδοποιήσεων (*sects*) που συμφωνούν μόνο σε ορισμένα θεμελιώδη ζητήματα, ενώ διαφοροποιούνται σε πολλά άλλα που μπορεί, στην πορεία, να αποδειχθούν εξίσου κρίσιμα. Αυτό, όμως, έχει μια σημαντική συνέπεια για το σημερινό ιστορικό: Αν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε είναι εξαιρετικά δύσκολο να μιλήσουμε για «αριστοτελική» φυσική, για «αριστοτελική» κοσμολογία και, σε τελευταία ανάλυση, για μια ενιαία και ομοιογενή «αριστοτελική» φιλοσοφία [Grant, 1987: 343-344].

Η διαπίστωση αυτή σχετίζεται στενά με το θέμα που μελετάμε εδώ: Ο Θεόφιλος Κορυθαλέας διδάχτηκε τον αριστοτελισμό στην Πάντοβα: ποιον αριστοτελισμό, όμως; Την εποχή που ο Κορυθαλέας σπουδάζει στην Πάντοβα, οι τοπικές εκφράσεις της αριστοτελικής φιλοσοφίας έχουν χάσει το δυναμισμό τους. Αυτό δεν οφείλεται τόσο στο ότι ο αριστοτελισμός παραχωρεί τη θέση του στην αναδυόμενη επιστήμη που εκπροσωπούν ο Γαλιλαίος και ο Harvey όσο στο ότι μεγάλο μέρος των φιλοσόφων που ασχολούνται με το σχολιασμό των αριστοτελικών κειμένων δεν είναι, πλέον, σε θέση

να προσφέρουν νέες ιδέες και πρωτότυπες ερμηνείες. Με ελάχιστες εξαιρέσεις, όπως είναι ο Jacopo Zabarella (1532-1589), ο οποίος επιχειρεί να διευρύνει τον περί φύσεως λόγο του Αριστοτέλη με παρατηρησιακές μεθόδους, οι Ιταλοί αριστοτελικοί των αρχών του 17ου αιώνα είναι μια ομάδα «κουρασμένων και εξαντλημένων φιλοσόφων». Σχολιαστές όπως ο Cesare Cremonini (1550-1631), ο Fortunio Liceti (1577-1657), ο Giorgio Raguseo (1580-1623) και ο Scipione Chiaramonte (1565-1652) -για να αναφέρουμε μερικούς από τους παραγωγικότερους και επιφανέστερους- δεν ήταν στοχαστές μεγάλης εμβέλειας και σίγουρα δεν βρίσκονταν στο επίπεδο των σύγχρονών τους Βορειοευρωπαίων, όπως ο Daniel Sennert (1572-1637), ο Emmanuel Maignan (1601-1676) και ο Hermann Conring (1606-1681), οι οποίοι τροποποιώντας δημιουργικά την αριστοτελική βάση της σκέψης τους παρήγαγαν μια διευρυμένη προσέγγιση στα ζητήματα της φυσικής φιλοσοφίας, που τους επέτρεψε να συμπορευτούν σε σημαντικό βαθμό με τις αναζητήσεις της νεωτερικής [Schmitt, 1980: 6-7].

Μία από τις βασικές αιτίες αυτού του φαινομένου είναι ότι, στο πνευματικό πλαίσιο που διαμορφώθηκε από την Αντιμεταρρύθμιση, η αναζήτηση της φιλοσοφικής πρωτοτυπίας είχε υποβαθμιστεί σημαντικά. Η Καθολική Εκκλησία ενθάρρυνε την επάνοδο στη μελέτη της αριστοτελικής φιλοσοφίας υπό το πρίσμα της θεολογίας. Το ρεύμα αυτό, το οποίο είναι γενικότερα γνωστό ως «σχολαστικός» αριστοτελισμός ή «σχολαστικισμός», αντιπροσώπευε τη σύνθεση των απόψεων του Αριστοτέλη με τα δόγματα της χριστιανικής πίστης και είχε τις ρίζες του στους μεσαιωνικούς υπομνηματιστές. Μολονότι σήμερα οι μελετητές αμφιβάλλουν για το κατά πόσο μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε ένα συγκεντρωτικό όρο προκειμένου να αναφερθούμε σε μια τόσο μεγάλη ποικιλία προσεγγίσεων (όπως αυτές που εκτίθενται στα έργα του Άνσελμου, του Bonaventura και του Θωμά Ακινάτη, για παράδειγμα)³, παραμένει γεγονός ότι η προσπάθεια συμφιλίωσης του λόγου με την πίστη αποτρέπει το κόκκινο νήμα που συνδέει μεταξύ τους όλες αυτές τις διανοητικές απόπειρες. Σύμφωνα με την κυρίαρχη ερμηνευτική κα-

³ Βλ. ενδεικτικά: «There is, strictly speaking, no such thing as Scholasticism. As the term was originally used it presupposed that a single philosophy was taught in the universities of late medieval Europe, but there was no such philosophy.» [«Scholasticism» στο CDP, 1999: 819].

τεύθυνση, η φιλοσοφία και ιδιαίτερα εκείνος ο κλάδος της γνώσης που μελετά το φυσικό κόσμο, δηλαδή η φυσική φιλοσοφία, είναι γνωσιολογικά υποδεέστερος της θεολογίας, άρα και οι αλήθειες της εμπειρίας είναι υποδεέστερες των εξ αποκαλύψεως αληθειών⁴. Κατά τον 16ο αιώνα, η αριστοτελική παράδοση στα ιταλικά πανεπιστήμια άρχισε να χάνει το σφρίγος της, πιεσμένη από την αναζωογόνηση μιας παιδείας ολοένα και περισσότερο ευθυγραμμισμένης με τα προτάγματα της θρησκείας. Το πνευματικό τοπίο κατακλύστηκε από μεγάλο αριθμό απολογητικών έργων που επιχειρούσαν να αναδειξουν τη θεολογική διάσταση των αριστοτελικών θέσεων, ενώ ταυτόχρονα οι θεολογικές σπουδές αναπτύσσονταν ραγδαία και έτειναν να κυριαρχήσουν στα πανεπιστήμια [Schmitt, 1980: 7-8].

Στο πλαίσιο της πολυσυλλεκτικότητας της αριστοτελικής παράδοσης, ωστόσο, μέχρι τα τέλη του 16ου αιώνα στα ιταλικά πανεπιστήμια επιβιώνει και ένα άλλο ρεύμα, το οποίο έχει, κατά βάση, νεοπλατωνική προέλευση. Οι απαρχές αυτού του ρεύματος βρίσκονται στην υπομνηματιστική παράδοση που εγκαινιάστηκε με τα έργα του Αβερρόη [Ibn Rushd (1126-1198)]. Ο αβερροϊσμός αποτελούσε μια επίσης θεολογική ερμηνεία του Αριστοτέλη, αλλά ήταν λιγότερο συνδεδεμένος με το χριστιανικό δόγμα. Η κεντρική ιδέα του Άραβα φιλοσόφου ήταν ότι υπάρχει μία και μοναδική αλήθεια, η οποία αντανακλά το θεϊκό νόμο και είναι ανιχνεύσιμη διά του λόγου. Αντίθετα, όμως, από τους οπαδούς της σχολαστικής

⁴ Και στο ζήτημα αυτό έχουμε μεγάλη ποικιλία προσεγγίσεων. Γύρω στον 13ο αιώνα, η πολιτικά και ιδεολογικά κυρίαρχη άποψη είναι ότι η φιλοσοφία αποτελεί τη «θεραπεινίδα» της θεολογίας. Από την τάση αυτή, ωστόσο, διαχωρίζονται διάφοροι μεσαιωνικοί σχολιαστές. Έχει ξεχωριστό ενδιαφέρον ότι ένας από αυτούς είναι ο μετέπειτα προστάτης άγιος της Καθολικής Εκκλησίας, Θωμάς Ακινάτης. Ο Ακινάτης εκφράζει τη φιλελεύθερη τάση στο πλαίσιο του μεσαιωνικού σχολαστικισμού. Η σύνθεση μεταξύ χριστιανικής θεολογίας και αριστοτελισμού που προτίνει αποβλέπει σε μια αβίαστη συμφωνία ανάμεσα στα δύο και όχι στην υπαγωγή του ενός στο άλλο. Βεβαίως, η φιλοσοφία συνεχίζει να υπόκειται της θεολογίας, εφόσον η δεύτερη μας εξασφαλίζει πρόσβαση σε αλήθειες που είναι απροσπέλαστες διά του λόγου, όπως για παράδειγμα η τριαδική φύση θεότητας. Η θεολογία είναι προς τη φιλοσοφία, ό,τι είναι το τέλει προς το ατελές. Παρ' όλα αυτά, ο Ακινάτης υπερασπίζεται όχι μόνο τη φιλοσοφία, αλλά και τη σχετική αυτονομία της από θεολογικές παρεμβάσεις, γιατί θεωρεί ότι είναι αδύνατο να υπάρξει πραγματική σύγκρουση μεταξύ πίστης και λόγου, εφόσον και τα δύο έχουν θεϊκή προέλευση [«Aquinas», CDP, 1999: 37 και Lindberg, 1997: 326-327].

φιλοσοφίας, οι αβερροϊστές πίστευαν ότι η ανακάλυψη και η ερμηνεία αυτής της αλήθειας αποτελεί έργο των φιλοσόφων και όχι των θεολόγων. Ο λατινικός αβερροϊσμός δέχτηκε σφοδρές επιθέσεις, κυρίως από τους σχολαστικούς φιλοσόφους, αλλά και από πολλούς εκπροσώπους του αναγεννησιακού ουμανισμού, για το ζήτημα της αθανασίας της ψυχής. Επηρεασμένοι από νεοπλατωνικές και παμπυχιστικές αντιλήψεις, οι οπαδοί αυτής της παράδοσης υποστήριζαν ότι η ψυχή, μολονότι είναι αθάνατη, δεν είναι ατομική. Αυτό που διαφοροποιεί τις ατομικές υποστάσεις είναι το υλικό σώμα, αλλά μετά το θάνατο του τελευταίου η απρόσωπη ψυχή ενώνεται με την παγκόσμια διάνοια και χάνει την ατομικότητά της. Το γεγονός ότι αυτή η άποψη αντιφάσκει προς την ορθόδοξη ερμηνεία των χριστιανικών Γραφών είναι μία από τις αιτίες που ο αβερροϊσμός συνδέθηκε με το δόγμα της «διπλής αλήθειας»: Σύμφωνα με τους αντιπάλους τους, οι οπαδοί του Αβερρόη δέχονταν στο φιλοσοφικό επίπεδο την αλήθεια που απορρέει από την ερμηνεία των αριστοτελικών κειμένων και στο θεολογικό την αλήθεια των Γραφών. Οι ίδιοι ωστόσο, δεν υιοθετούσαν αυτή την άποψη και υποστήριζαν ότι η διπλή αλήθεια έγκειται στο γεγονός ότι η φιλοσοφία ασχολείται με ό,τι θα μπορούσε να είναι αληθές χάρη στη φυσική αναγκαιότητα και η θεολογία με ό,τι είναι πράγματι αληθές χάρη στη θεϊκή παρέμβαση [«Averroes» και «Double Truth», CDP, 1999: 63 και 243 αντίστοιχα].

Από τη δεύτερη δεκαετία του 16ου αιώνα κάνει την εμφάνισή του στην Πάντοβα και ένα τρίτο ρεύμα, το οποίο επιχειρεί να προσεγγίσει την αριστοτελική «ορθοδοξία» με ένα ριζικά διαφορετικό τρόπο. Πρόκειται για τους φιλοσόφους που έγιναν γνωστοί ως «αλεξανδριστές» (alessandrini, από το όνομα του Αλέξανδρου Αφροδισιέα) και, στην ελληνική βιβλιογραφία, ως «νεοαριστοτελικούς». Θα πρέπει να σημειωθεί ότι η αναζήτηση της αριστοτελικής «ορθοδοξίας» αποτέλεσε το έμβλημα πολλών φιλοσόφων των πρώτων νεότερων χρόνων, στο γενικό πλαίσιο της εναντίωσής τους στις σχολαστικές ερμηνείες. Ο αριστοτελισμός του 16ου και του 17ου αιώνα σηματοδοτείται από μεγάλο αριθμό προσπαθειών που έχουν στόχο την ανακάλυψη του «πραγματικού» Αριστοτέλη και τον καθαρισμό της σκέψης του από τις σχολαστικές επιρροές που τον κρατούν σε απόσταση από τα διανοητικά επιτεύγματα των «νεωτέρων» [Mercer, 1993]. Οι νέοι αριστοτελιστές της Πάντοβα αποτελούν μία από τις πολλές εκφράσεις αυτού του ρεύματος. Επιδιώ-

κουν να αποκαταστήσουν την «ορθόδοξη» ερμηνεία των αριστοτελικών θέσεων στρέφοντας την προσοχή τους στα πρωτότυπα κείμενα του Αριστοτέλη, καθώς και στα κείμενα των ελληνοφώνων σχολιαστών του, που εκδίδονται για πρώτη φορά εκείνη την περίοδο.

Πολύ γρήγορα, οι αλεξανδριστές έρχονται σε ρήξη με τους Άραβες σχολιαστές για δύο κυρίως λόγους. Πρώτον, γιατί έχοντας στη διάθεσή τους τα κλασικά ελληνικά κείμενα επιδιώκουν να παρακάμψουν την αραβική μεσολάβηση στη μελέτη των αριστοτελικών ιδεών. Δεύτερον, γιατί επιθυμώντας να υπερασπιστούν την ανθρώπινη ατομικότητα, στο πλαίσιο του νεοεμφανιζόμενου ουμανισμού, αρνούνται να συμφιλιωθούν με τον παμπυχισμό που είναι σύμφυτος με την αραβική ερμηνευτική παράδοση. Για το ίδιο ζήτημα, όμως, έρχονται σε ρήξη και με τους Καθολικούς σχολιαστές. Το 1516, μόλις τρία χρόνια μετά την πρώτη έκδοση, από τον Άλδο Μανούτιο, των σχολίων του Αλέξανδρου Αφροδισιέα, αλλά και τη δημοσίευση της παπικής βούλας Apostolici regiminis, εκδίδεται η πραγματεία *De immortalitate animae* (Περί της Αθανασίας της Ψυχής). Ο συγγραφέας της, Pietro Pomponazzi (1462-1525), διεκδικώντας για τον εαυτό του την αριστοτελική «ορθοδοξία», αντλεί επιχειρήματα από τον Αφροδισιέα για να αρνηθεί την αθανασία της ψυχής. Το έργο του, το οποίο κατά βάση στρέφεται κατά των αβερροϊστών, προκαλεί σοβαρές αντιδράσεις και από την πλευρά της Καθολικής Εκκλησίας. Αυτό είναι εύλογο, αφού το περιεχόμενο της παπικής βούλας Apostolici regiminis αφορούσε, ακριβώς, την αναβίωση κάποιων «ξεπερασμένων και ασεβών» πεποιθήσεων που σχετίζονται με την αθανασία της ψυχής. Οι πεποιθήσεις αυτές δεν είναι άλλες από την ιδέα ότι η ανθρώπινη ψυχή είναι θνητή ή ότι είναι αθάνατη, αλλά αποτελεί μέρος μίας και μοναδικής καθολικής ψυχής. Η παπική βούλα επικύρωσε την ορθότητα της θέσης της Εκκλησίας⁵, σύμφωνα με την οποία η ψυχή είναι το είδος του σώματος (με την αριστοτελική έννοια του όρου) και σε κάθε ανθρώπινο σώμα αντιστοιχεί μία ατομική έλλογη ψυχή, η οποία είναι αθάνατη. Συνιστούσε, επιπλέον, στους καθηγητές των πανεπιστημίων, να φροντίζουν κατά τη διδασκαλία τους να υπερασπίζονται

⁵ Η θέση αυτή συνδέεται με την ακινατική ερμηνεία του Περί Ψυχής και υιοθετήθηκε στη σύνοδο της Βιέννης, το 1312.

το χριστιανικό δόγμα και να αντικρούουν όσο τους είναι δυνατό τα αντίθετα φιλοσοφικά επιχειρήματα [Kraay, 2000: Ch2.1].

Ο Pomponazzi, ο οποίος υπήρξε πρόδρομος του ρεύματος των αλεξανδριστών, ήταν καθηγητής φιλοσοφίας στο πανεπιστήμιο της Πάντοβα κατά το διάστημα 1499-1512 και μετά στο πανεπιστήμιο της Μπολόνια. Αρχικά ήταν οπαδός του Αβερρόη, τον οποίο θεωρούσε τον καλύτερο ερμηνευτή της αριστοτελικής σκέψης. Παρ' όλα αυτά, θεωρούσε την παμψυχιστική του διδασκαλία μια τρομερή ανοησία. Ειδικά στο ζήτημα της αθανασίας της ψυχής, ο Pomponazzi ήταν οπαδός της ακινατικής άποψης - της άποψης, δηλαδή, που πρόσβευε ότι η ατομική ψυχή είναι άυλη και αθάνατη. Το 1516, ωστόσο, στην πραγματεία του *Περί της Αθανασίας της Ψυχής*, υιοθετεί την άποψη του Αλέξανδρου Αφροδισιέα: Επειδή η νόηση για να ενεργήσει έχει ανάγκη τα «φαντάσματα» κι επειδή τα «φαντάσματα» είναι προϊόντα της αισθητηριακής εμπειρίας του ανθρώπου, η ψυχή είναι αδιάρρηκτα συνδεδεμένη με το σώμα. Και, ως εκ τούτου, το ακολουθεί στη θνητή του μοίρα. Με δεδομένο ότι αυτή η ανάγνωση του Αριστοτέλη είναι ακριβώς αυτή που καταδικάζει η παπική εγκύκλιος του 1513, φαίνεται ότι η δημοσίευση του έργου του Pomponazzi αποσκοπούσε, ανάμεσα στα άλλα, στην υπεράσπιση του δικαιώματος των φιλοσόφων να ασκούν τη φιλοσοφία ανενόχλητοι από τις θρησκευτικές αρχές. Σε κάθε περίπτωση, ο Pomponazzi φροντίζει να δηλώσει ότι παρά τα φιλοσοφικά επιχειρήματα που χρησιμοποίησε στο βιβλίο του, η σύμφωνη με το χριστιανικό δόγμα ατομικότητα και αθανασία της ψυχής είναι δυνατό να αποδειχθεί, αλλά μόνο με τη βοήθεια της αποκάλυψης και των Γραφών - όχι με το λόγο και τη φιλοσοφία [Kraay, 2000: Ch2.13-14].

Το έργο του δέχτηκε σφοδρές επιθέσεις και κήκε δημόσια στη Βενετία, αλλά δεν καταδικάστηκε επίσημα. Του δόθηκε, μάλιστα, η άδεια να απαντήσει στις κριτικές που δέχτηκε με τα έργα του *Apologia* (1518) και *Defensorium* (1519). Η αλήθεια είναι ότι το *Περί Ψυχής* του Αριστοτέλη είναι σε πολλά σημεία τόσο σκοτεινό και αμφίσημο, που μπορεί να δικαιολογηθεί οποιαδήποτε θέση για την αθανασία της ψυχής, ανάλογα με τις προθέσεις του σχολιαστή του. Ένα σημείο, ωστόσο, στο οποίο ο Αριστοτέλης ήταν ξεκάθαρος στο *Περί Ψυχής* είναι ότι η μελέτη της ψυχής υπάγεται στη φυσική φιλοσοφία, είναι δηλαδή μέρος της μελέτης της φύσης. Γι' αυτό το λόγο, το *Περί Ψυχής* θεωρείται ένα από τα έξι *libri*

naturales, μαζί με την *Εἴσοδο Φυσικῆς Ἀκροάσεως*, το *Περί Οὐρανοῦ*, τα *Μετεωρολογικά*, το *Περί γενέσεως και φθορᾶς* και τα *Μικρὰ Φυσικά*. Φαίνεται ότι αυτό είναι και το σημείο το οποίο είχε την πρόθεση να υπερασπιστεί ο Pomponazzi. Πράγματι, με το τέλος της περιπέτειάς του είχε καταφέρει να γίνει σεβαστή η άποψή του και να διατηρήσει όλα τα δημόσια αξιώματά του. Η σημαντικότερη επιτυχία του, όμως, ήταν ότι έδειξε πως η παπική βούλα ήταν πρακτικά ανεφάρμοστη, καθώς και ότι οι φυσικοί φιλόσοφοι δικαιούνται να στοχάζονται ανενόχλητοι περί της αθανασίας της ψυχής, εφόσον, βεβαίως, παρέμεναν εντός των ορίων της φιλοσοφίας [Tsourkas, 1967: 184-186 και Kraay, 2000: Ch2.4-5, 14].

Παρά το γεγονός, λοιπόν, ότι στη διάρκεια του 16ου αιώνα η αριστοτελική φιλοσοφία ακολουθεί φθίνουσα πορεία, η εμφάνιση του νεοαριστοτελισμού και οι αντιδράσεις που αυτός ενεργοποιεί της προσδίδουν έναν ιδιόμορφο δυναμισμό. Το πανεπιστήμιο της Πάντοβα γίνεται το σημαντικότερο θέατρο αυτών των εξελίξεων. Η γειτνίασή του με τη Βενετία, που είναι ένα από τα σημαντικότερα εκδοτικά κέντρα της εποχής, η ισχυρή παρουσία της Καθολικής Εκκλησίας στην περιοχή του Βένετο και η συγκέντρωση μελετητών που προέρχονται από ποικίλα ρεύματα της αριστοτελικής φιλοσοφίας, σε συνδυασμό με το φιλελεύθερο πνεύμα που πάντοτε το χαρακτήριζε, κατέστησαν το πανεπιστήμιο της Πάντοβα προνομιακό χώρο για την επεξεργασία και την αντιπαράθεση των διαφόρων απόψεων [Schmitt, 1983a: 109-110]. Την εποχή που ο Θεόφιλος Κορυδαλέας σπουδάζει εκεί, οι επίγονοι των σχολαστικών και των αβερροιστών συνυπάρχουν δυναμικά με το ρεύμα των «αλεξανδριστών».

Ο Κορυδαλέας μαθήτευσε δίπλα στον Cesare Cremonini (1550-1631)⁶, ο οποίος υπήρξε ο τελευταίος νεοαριστοτελικός και ένας από τους τελευταίους αξιόλογους εκπροσώπους της αριστοτελικής φιλοσοφίας στην ιταλική πνευματική ζωή. Ο Cremonini ήταν καθηγητής στο πανεπιστήμιο της Πάντοβα από το 1591, στη θέση του Jacopo Zabarella. Μολονότι ως φιλόσοφος δεν είχε την εμπέλεια του προκατόχου του, η σαραντάχρονη θητεία του σηματοδότηκε από δύο σημαντικές συγκρούσεις που βρίσκονται στο μεταίχμιο μεταξύ φιλοσοφίας, θεολογίας και πολιτικής. Η πρώτη σύγκρουση

⁶ Βιογραφικές λεπτομέρειες για τον Cremonini στο Tsourkas, 1967 (κυρίως 191-192) και στο Schmitt, 1980.

εκδηλώθηκε λίγο μετά την άφιξή του στην Πάντοβα και αφορά την πρόθεση των Ιησουϊτών να δημιουργήσουν ένα νέο, ανταγωνιστικό πανεπιστήμιο. Ο Cremonini εναντιώθηκε σε αυτό το σχέδιο και εκφώνησε ένα μνημειώδη λόγο με τον οποίο υπερασπιζόταν την αυτονομία των πανεπιστημίων έναντι της Εκκλησίας. Το κείμενο της ομιλίας του με τίτλο «Oratione [...] in nome della Università di Padova», μεταφράστηκε στα ιταλικά και στα γαλλικά και κυκλοφόρησε σε πολυάριθμα χειρόγραφα. Από εκείνη την εποχή φαίνεται ότι χρονολογείται και η ένταση στις σχέσεις του με την Καθολική Εκκλησία [Schmitt, 1980: 10].

Η σημαντικότερη συμβολή του στη φιλοσοφία, όμως, αφορά την παρέμβασή του στο ζήτημα των σχέσεων μεταξύ φιλοσοφίας και θεολογίας. Ο Cremonini μοιραζόταν με τους προκατόχους του Pomponazzi και Zabarella, αλλά και με τον σύγχρονό του και φίλο του Γαλιλαίο, την πεποίθηση ότι υπάρχει μια αυστηρά οριοθετημένη φυσική γνώση, η οποία δεν αποτελεί αντικείμενο της θεολογίας αλλά της φιλοσοφίας. Για τον Cremonini, η φιλοσοφία είναι ένα *separatum opus* που έχει τη δική του εσωτερική λογική, μια ακριβή και αυτόνομη περιοχή δράσης και παράγει τα δικά του αποτελέσματα. Αν και από πρακτική άποψη η άσκηση αυτής της φιλοσοφίας δεν απομακρύνεται, εντέλει, από την αναδίφηση του αριστοτελικού κειμένου και την περισσότερο ή λιγότερο στερεότυπη ερμηνεία των θέσεων που διατυπώνονται σε αυτό, το βασικό μέλημα του Cremonini είναι να κατοχυρώσει έναν αυτόνομο χώρο για την ανθρώπινη φυσική γνώση, ο οποίος θα βρίσκεται πέραν της δικαιοδοσίας της θεολογίας [Schmitt, 1980: 13-14]. Η θέση αυτή τον έφερε σε ανοιχτή σύγκρουση με την Εκκλησία. Ήδη από τις αρχές του 17ου αιώνα βρισκόταν υπό την επιτήρηση της Ιεράς Εξέτασης και στα 1608 κατηγορήθηκε ότι διδάσκει «cattiva dottrina» (= κάκιστη επιστήμη), επειδή πρόβαλε τις νεοαριστοτελικές απόψεις περί της αθανασίας της ψυχής. Αλλά ήταν κυρίως με τη δημοσίευση του έργου του *Disputatio de coelo* (υπόμνημα στην *Περί Ουρανού* πραγματεία του Αριστοτέλη), το 1613, που άρχισαν τα πραγματικά προβλήματα. Αν και το έργο αυτό δεν απέκλινε σημαντικά από την αριστοτελική κοσμολογία, ενέπλεξε το συγγραφέα του σε μια μακρά δίκη με το Sant'Uffizio, που διήρκεσε τουλάχιστον μέχρι το 1626 [Schmitt, 1980: 11-12].

Ο Κορδαλέας παρακολούθησε τα μαθήματα του Cremonini στο γύρισμα της πρώτης δεκαετίας του 17ου αιώνα, την εποχή δηλαδή

που διαπιστωμένα πλέον ο Ιταλός φιλόσοφος διδάσκει «cattiva dottrina» και διεκδικεί την καταστατική αυτονομία της φιλοσοφίας από τη θεολογία. Οι πολιτικές, κατά βάση, παρεμβάσεις του Cremonini, αλλά και το αντιπαπικό κλίμα που κυριαρχούσε εκείνη την εποχή στη Δημοκρατία της Βενετίας συνέβαλαν στην υποβάθμιση της επιρροής του σχολαστικισμού και στην επικράτηση της άποψης ότι η αριστοτελική φυσική φιλοσοφία μπορούσε, κάλλιστα, να αποτελέσει τη βάση για μια συνεκτική φιλοσοφική θεώρηση του κόσμου. Παρά τη φυσιοκρατική της επίφαση, ωστόσο, αυτή η γνωσιολογική προσέγγιση δεν ανατρέπει το λογοκρατικό πνεύμα το οποίο είναι κοινό σε όλα τα ρεύματα του αριστοτελισμού. Η εμπειρία, στην οποία θεμελιώνεται η γνώση, περιορίζεται πάντοτε στην άμεση αισθητηριακή πρόσληψη της πραγματικότητας και δεν έχει σχέση με την εμφάνιση, την ίδια περίπου εποχή, της πειραματικής μελέτης της φύσης. Η αριστοτελική επαγωγή, από την άλλη, είναι μια ερμηνευτική διαδικασία η οποία δεν αποβλέπει στη διατύπωση των νόμων που διέπουν τα φυσικά φαινόμενα, αλλά στην κατανόηση των νύμων αρχών αυτών των φαινομένων. Ο ίδιος ο Cremonini επιβεβαιώνει με διάφορους τρόπους ότι η μέθοδος του είναι αυστηρά βιβλιακή και όχι εμπειρική. Στο *Disputatio de coelo*, το έργο που του δημιούργησε τα προβλήματα με την Ιερά Εξέταση, προσδιορίζει λακωνικά τη θέση του, η οποία ισχύει σε όλα του τα γραπτά: «Εγώ στις παρούσες συνθήκες λειτουργώ ως ερμηνευτής του Αριστοτέλη, και ακολουθώ μόνο τη σκέψη του» [Tsourkas, 1967: 191-194 και Schmitt, 1980: 15].

Συνεπώς, ο νεοαριστοτελισμός συνιστά έναν ιδιότυπο νεωτερισμό ο οποίος, στις αρχές του 17ου αιώνα, αποκτά ερείσματα στο χώρο της φυσικής φιλοσοφίας, αλλά ακολουθεί διακριτή πορεία από το ρεύμα που οδήγησε στη νεότερη φυσική σκέψη. Το ίδιο το πανεπιστήμιο της Πάντοβα, εξάλλου, κρατήθηκε μακριά από αυτές τις εξελίξεις. Όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Αγγέλου, «η Πάδοβα φοβάται να κάνει το μεγάλο βήμα, και να φτάσει στο πείραμα, που της φαίνεται σαν μια εξαιρετικά τολμηρή επιχείρηση, και προτιμάει αντί για ερευνητές να δημιουργεί ταξινόμους, ιστορικούς, ανθρώπους με πρακτικές κατευθύνσεις περισσότερο παρά με φαντασία». Παραμένει ειδωλολατρικά προσκολλημένη στον Αριστοτέλη, έναν Αριστοτέλη που «ενώ είναι αρνητής της θείας πρόνοιας και της αθανασίας της ψυχής και έρχεται φυσικά σε αντίθεση με το χριστιανικό περιπατητισμό, ωστόσο δεν ανοίγει το δρόμο

προς τη σύγχρονη επιστήμη» [Αγγέλου, 1985: 54-55]. Από την άλλη πλευρά, η αναγνώριση εκ μέρους του νεοαριστοτελισμού της αυτονομίας της φυσικής σκέψης καθιστά ορατή τη δυνατότητα καταστατικού διαχωρισμού της φυσικής φιλοσοφίας από τη θεολογία, δυνατότητα η οποία στην περίπτωση του Κορυδαλέα υπήρξε καθοριστική.

3. Η διδασκαλία του Κορυδαλέα

Ο Κορυδαλέας, ως φιλόσοφος και ως δάσκαλος, εγκαινίασε ένα νέο ρεύμα σκέψης στο χώρο της νεοελληνικής φιλοσοφίας. Οι σπουδές του στην Πάντοβα τον έφεραν σε επαφή με τις ζυμώσεις που συνέβαιναν στον ευρύτερο χώρο της αριστοτελικής φιλοσοφίας. Ως μαθητής του Cesare Cremonini γνώρισε τις απόψεις των αλεξανδριστών και, σταδιακά, διαμόρφωσε το δικό του φιλοσοφικό πρόγραμμα για την ανανέωση της αριστοτελικής διδασκαλίας. Η επάνοδος του στον ελλαδικό χώρο μετά τις σπουδές του στην Πάντοβα (1609-1613) εγκαινίασε μια διδακτική και υπομνηματιστική παράδοση, η οποία κυριάρχησε στο νεοελληνικό στοχασμό μέχρι τα τέλη, σχεδόν, του 18ου αιώνα.

Όπως μπορούμε να διαπιστώσουμε από διάσπαρτες μαρτυρίες, μέχρι τις αρχές του 17ου αιώνα, η διδασκαλία των φιλοσοφικών μαθημάτων στηριζόταν κυρίως στη λογική και τη ρητορική του Αριστοτέλη, υποβοηθούμενη πιθανότατα από ορισμένα υπομνήματα αρχαίων και νεότερων σχολιαστών [Ψημμένος, 1988: 174]. Η συγκρότηση ενός νέου φιλοσοφικού λόγου από τον Κορυδαλέα, μολοντί παρέμεινε στο πλαίσιο του αριστοτελισμού και ενίσχυσε την αυθεντία του Φιλοσόφου, είχε δύο σημαντικά αποτελέσματα: Πρώτον, έφερε σε επαφή το νεοελληνικό στοχασμό με τα πρωτότυπα κείμενα του Αριστοτέλη, υπερβαίνοντας το καθιερωμένο διδακτικό πρότυπο που στηριζόταν, κατά κύριο λόγο, σε συγγράμματα μεταγενεστέρων υπομνηματιστών. Δεύτερον και σημαντικότερο, διεύρυνε τη θεματική της αριστοτελικής φιλοσοφίας, ο περιορισμένος διδακτικός ορίζοντας της οποίας αδυνατούσε να προσφέρει την εμβριθή φιλοσοφική παιδεία που επαγγελλόταν. Έτσι, για πρώτη φορά μετά την Άλωση, ο φιλοσοφικός στοχασμός στρέφεται με συστηματικό τρόπο σε ζητήματα φυσικής φιλοσοφίας και κοσμολογίας, όπως φαίνεται από το μεγάλο αριθμό υπομνημάτων στη *Φυσική*, στην *Περὶ Οὐρανοῦ πραγματεία* και στα

Μετεωρολογικά του Αριστοτέλη. Η διεύρυνση αυτή, όπως θα δούμε, δεν είναι συμπτωματική, αλλά αποτελεί καταστατικό στοιχείο της νεοαριστοτελικής προσέγγισης που διαπερνά το έργο του Κορυδαλέα.

Μπορούμε βάσιμα να υποθέσουμε ότι ο Κορυδαλέας είχε δύο, κυρίως, λόγους που τον έκαναν να επιθυμεί να υιοθετήσει τις νεοαριστοτελικές απόψεις στη φιλοσοφία. Ο πρώτος έχει να κάνει με την αναβάθμιση του ρόλου των ελληνικών πηγών για τη μελέτη του Αριστοτέλη. Ο νεοαριστοτελισμός χαράσσει μια νέα ερμηνευτική προσέγγιση στηριζόμενος στη μελέτη τόσο των πρωτότυπων αριστοτελικών κειμένων όσο και των υπομνημάτων των ελληνόφωνων σχολιαστών του. Η καλή γνώση της ελληνικής *γλώσσας* εκ μέρους του Κορυδαλέα, επομένως, τον τοποθετεί σε πλεονεκτική θέση έναντι των λατινόφωνων συναδέλφων του που μέχρι τότε ήταν υποχρεωμένοι να προσεγγίζουν το έργο του Φιλοσόφου μέσω των Αράβων μεταφραστών. Ο δεύτερος όμως και σημαντικότερος λόγος της προτίμησης που δείχνει στη νεοαριστοτελική φιλοσοφία, φαίνεται ότι είναι η εναντίωσή της αφενός στη νεοπλατωνική μεταφυσική και αφετέρου στον Καθολικό σχολαστικισμό. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο Κορυδαλέας προέρχεται από μια πνευματική παράδοση, η οποία επιχείρησε συστηματικά να αποβάλλει τις πλατωνικές ιδέες από το πλαίσιο της, τόσο για θεολογικούς όσο και για πολιτικούς λόγους⁷. Η εναντίωση του νεοαριστοτελισμού στον υπερβατολογικό στοχασμό των αβερροϊστών, επομένως, συναντάται με την επίσημη απόρριψη της πλατωνικής μεταφυσικής από το οικείο πνευματικό περιβάλλον του Κορυδαλέα. Παράλληλα, η εναντίωση του νεοαριστοτελισμού στη θεολογική ερμηνεία του Αριστοτέλη από τους σχολαστικούς φιλοσόφους συναντάται με την πάγια εχθρότητα των ελληνόφωνων λογίων της εποχής απέναντι στο Καθολικό δόγμα. Η ανοιχτή σύγκρουση του Cremonini με τους Ιησουίτες, τόσο στο πολιτικό όσο και στο ιδεολογικό επίπεδο, είναι βέβαιο ότι υπήρξε καθοριστική για την επιλογή του Κορυδαλέα να συνταχθεί με την ερμηνευτική προσέγγιση του Ιταλού φιλοσόφου.

⁷ Για μια πληρέστερη κατανόηση αυτού του θέματος θα πρέπει να αναφερθεί κανείς στο πολιτικό και φιλοσοφικό πρόγραμμα του Πλήθωνα, καθώς και στη διαμάχη του με τον Γεώργιο Σχολάριο, η οποία σηματοδοτεί τη φθορογωμία της ελληνικής πνευματικής ζωής τα πρώτα μετά την Άλωση χρόνια.

Οι ίδιοι λόγοι, όμως, που κάνουν τον Κορυδαλέα να δείξει την προτίμησή του στο νεοαριστοτελισμό τον κάνουν, επίσης, να κρατήσει μια πολύ ακραία στάση στο πλαίσιο αυτής της φιλοσοφικής παράδοσης. Αντίθετα από τον ίδιο τον Cremonini και πολλούς συγχρόνους του, οι οποίοι παρά την διαφωνία τους επιχείρησαν να κρατήσουν μια μετριοπαθή στάση απέναντι στο Καθολικό δόγμα, ο Κορυδαλέας διαχωρίζει πλήρως τη θεολογία από τη φυσική φιλοσοφία και οδηγείται σε ακραίες διατυπώσεις, που θέτουν τις αλήθειες της φυσικής φιλοσοφίας στο ίδιο επίπεδο με τις εξ αποκαλύψεως αλήθειες. Κατά τον Τσούρκα, μάλιστα, ο Κορυδαλέας μόλις και μετά βίας συγκαλύπτει την προτίμησή του σε μια καθαρά υλιστική ανάγνωση του Αριστοτέλη με διάσπαρτες ομολογίες πίστης στα έργα του, οι οποίες, συνήθως, έπονται εκτεταμένων ενοτήτων φυσικής όπου βεβαιώνεται ρητά η αυτονομία του υλικού σύμπαντος από τις ενέργειες της θεότητας [Tsoukas, 1967: 200-203].

Ένα άλλο χαρακτηριστικό της κορυδαλικής διδασκαλίας αφορά τη σχέση του Αθηναίου φιλοσόφου με τους παλαιότερους και τους σύγχρονους του σχολιαστές του Αριστοτέλη. Όταν αναφέρεται στους αρχαίους υπομνηματιστές, ο Κορυδαλέας παραθέτει τις απόψεις τους με ακρίβεια και σχολαστικότητα. Όταν, όμως, αναφέρεται στους φιλοσόφους του Μεσαίωνα ή τους σύγχρονους του σχολαστικούς παραθέτει τις απόψεις τους συνοπτικά, αποφεύγοντας ακόμα και την ονομαστική αναφορά σε αυτούς. Το ίδιο ισχύει και για τους βυζαντινούς, το έργο των οποίων, δίχως αμφιβολία, γνώριζε αν όχι από τα σωζόμενα χειρόγραφα, σίγουρα από τις εκδόσεις που είχαν γίνει μέχρι το 17ο αιώνα. Η στάση αυτή φαίνεται ότι κατοπτρίζει την παγιωμένη πεποίθηση των νεοαριστοτελικών ότι οι μόνοι αυθεντικοί ερμηνευτές του Αριστοτέλη είναι οι αρχαίοι. Από αυτούς μνημονεύει συχνά τον Θεμιστίο, τον Πορφύριο, τον Σιμπλίκιο και, κυρίως, τον Αλέξανδρο Αφροδισία, τα υπομνήματα του οποίου αποτελούν και τον ακρογωνιαίο λίθο της φιλοσοφικής του σύνθεσης. Η ορολογία που χρησιμοποιεί ο Κορυδαλέας για να αναφερθεί στις διάφορες κατηγορίες των σχολιαστών αποκαλύπτει τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται τις υφιστάμενες διαφοροποιήσεις στο εσωτερικό της αριστοτελικής παράδοσης. Οι ομαδοποιήσεις που απαντούν στο έργο του είναι οι ακόλουθες:

- *Οί Πατέρες της Εκκλησίας.*

- *Οί θεολογούντες*, δηλαδή οι θεολόγοι των πρώτων αιώνων, οι οποίοι ασχολούνταν αποκλειστικά με τα ζητήματα της θρησκευτικής πίστης.
- *Οί σχολαστικοί*, δηλαδή οι Καθολικοί λατινόφωνοι σχολιαστές του Αριστοτέλη, οι οποίοι εξαιτίας της συγχώνευσης της φιλοσοφίας με τη θεολογία έχουν δημιουργήσει έναν «κυκεώνα φιλοσοφικοθεολογικών». Ο Κορυδαλέας χρησιμοποιεί τον όρο «σχολαστικοί» για να αναφερθεί στους παλαιότερους εκπροσώπους αυτής της παράδοσης και τον όρο «νύν σχολαστικοί» για να αναφερθεί στους συγχρόνους του.
- *Οί σχολιασταί*. Με τον όρο αυτό εννοεί μόνο τους ελληνόφωνους σχολιαστές του Αριστοτέλη, το έργο των οποίων αποτελεί και τη βασική πηγή των δικών του σχολίων. Τον ίδιο όρο χρησιμοποιεί και για τους Άραβες προσδιορίζοντας, όμως, ότι πρόκειται για «άραβες σχολιαστές», τις απόψεις των οποίων σχεδόν πάντοτε επικρίνει.
- *Οί εξηγηταί* είναι γενικός προσδιορισμός για τους κάθε είδους σχολιαστές που δεν έχουν σχέση με τη θεολογία.
- *Οί φιλοσοφούντες ή οί νύν φιλοσοφούντες* είναι οι σύγχρονοί του Ιταλοί φιλόσοφοι, τους οποίους σε πολλές περιπτώσεις αποκαλεί απλώς «νεωτέρους». Πρόκειται, κατά βάση, για τους νεοαριστοτελικούς που έχουν διαρρήξει τις σχέσεις τους τόσο με το σχολαστικισμό όσο και με τη θεολογία [Tsoukas, 1967: 111].

Οι παραπάνω διακρίσεις διατηρούνται σε μεγάλο βαθμό και στο έργο μεταγενέστερων λογίων, όπως είναι ο Βικέντιος Δαμοδός και ο Ευγένιος Βούλγαρης. Πρέπει, επομένως, να αντιμετωπίζονται με μεγάλη προσοχή για να αποφεύγονται πιθανές συγχύσεις. Στο έργο αυτών των λογίων, όπως και στο έργο του Κορυδαλέα, οι «σχολαστικοί» αναφέρονται ενίοτε και ως «περιπατητικοί»: «Ἐν δὲ Λατίνοις Περιπατητικοὶ μὲν ἅπαντες ὀνομάζονται, καὶ τοὶ μὴ περιπατητικῶς φιλοσοφούντες, ἀλλὰ τὰς ἕτερογενεῖς καὶ ἄλλοφύλους ἕξεις συγγέοντες, καὶ κυκεῶνα φιλοσοφοθεολογίας συρῶγγινύοντες, τοῦ τε Φιλοσοφῆν ἄληθῶς, καὶ φρονεῖν ὀρθῶς ἀφήμαρτον [=ἀπέτυχαν], τοῦ μὲν εὐσεβοῦς φρονήματος ἐξωκέλλοντες, ἵνα μὴ τοῖς κάτω τοῦ Φιλοσόφου λόγοις ἀσύμφωνα λέγωσι, τοῦ δὲ Ἀριστοτέλους ἀποπλανῶνται ἐκβιαζόμενοι τοῖς πατράσι» [Κορυδαλέας, 1780: 28]. Οι «περιπατητικοί», δηλαδή, είναι εκείνοι που προσπαθώντας να συμβιβάσουν τον Αριστοτέλη με τη διδασκαλία των Πατέρων της Εκκλησίας

αποτυγχάνουν τόσο στη θεολογία (έξοκειλουν τοῦ εὐσεβοῦς φρονήματος) όσο και στην ορθή κατανόηση της φιλοσοφίας (ἀποπλανῶνται τοῦ Ἀριστοτέλους). Γι' αυτό η δριμεία κριτική που ασκείται, πολλές φορές, στις θεωρίες των περιπατητικῶν δεν πρέπει να εκλαμβάνεται ως ἀπόρριψη των αριστοτελικῶν θέσεων, ἀλλὰ ως υπεράσπιση των «ορθόδοξων» αριστοτελικῶν θέσεων ἐναντι των παραποιήσεων που αὐτές υπέστησαν ἀπὸ τους Καθολικούς.

Η *Εἰσόδος Φυσικῆς Ἀκροάσεως κατ' Ἀριστοτέλη* εἶναι το ἔργο του Κορυδαλέα στο οποίο διατυπώνονται και αναπτύσσονται, με υποδειγματικό τρόπο, οι αρχές της φυσικῆς φιλοσοφίας που αποτελοῦν τη βάση του κορυδαλικῆς νεοαριστοτελισμοῦ. Ο Ν. Ψημμένος σημειώνει χαρακτηριστικά: «Η ἐπιμονή στη Φυσικὴ ἀκρόαση του Ἀριστοτέλη τόσο διαφορετικῶν μεταξύ τους νεοαριστοτελικῶν, ὅπως ο Κορυδαλέας, ο Κούρσουλας ἢ ο Συρίγος, ἐνδέχεται να εἶναι φαινομενική, ἀφοῦ ἡ ἐρευνα των χειρογράφων δεν αποκλείεται να ἀποδείξει ὅτι ἀκόμη περισσότερο ἐπέμειναν στην ἐρμηνεία κάποιου ἄλλου ἔργου με ἐντελῶς διαφορετικὴ θεματικὴ. Μέχρι ν' ἀποδειχτεῖ ἡ φαινομενικότητά της, ὡστόσο, ἴσως ν' ἀποτελεῖ τὴν πιο στέρεη ἀφετηρία για να κατανόησουμε ὄχι μόνο σε ποιες ἀνάγκες της παλαιᾶς αριστοκρατίας των ευγενῶν ἀναποκρίθηκε ὁ Νεοαριστοτελισμὸς στις ἀρχές του 17ου αἰῶνα ἐξασφαλίζοντας ἔτσι τὴν σχεδὸν ἀπόσκοπη εἰσαγωγή του στην Ελλάδα, ἀλλὰ και σε ποιες ἀνάγκες της αριστοκρατίας των νεοπλουσίων δεν ἀναποκρίθηκε στα τέλη περιόδου του ἴδιου αἰῶνα, δημιουργώντας ἔτσι τις προϋποθέσεις για τὴν εἰσαγωγή της νεωτερικῆς φιλοσοφίας» [Ψημμένος, 1988: 180-181]. Παρὰ τις πιθανές ἐνστάσεις που μπορεῖ να ἔχει κανεὶς για τὸν ιστοριογραφικὸ ντετερμινισμό που διαπερνά τὴν παραπάνω διατύπωση, φαίνεται ὅτι μια προσεκτικὴ ἐρευνα στους καταλόγους χειρογράφων του 17ου και του 18ου αἰῶνα ἐπιβεβαιώνει τις υποψίες του Ψημμένου, τουλάχιστον σε ὅ,τι ἀφορὰ τα χειρόγραφα με ἀμιγῶς φιλοσοφικὸ περιεχόμενο [Καράς, 1994]. Με ἐξαίρεση τα συγγράμματα λογικῆς, ἡ *Εἰσόδος Φυσικῆς Ἀκροάσεως* ἀποτελεῖ τὸ περισσότερο σχολιασμένο ἔργο της αριστοτελικῆς φιλοσοφίας. Δεν εἶναι, ἐξάλλου, τυχαίον ὅτι ἡ *Εἰσόδος Φυσικῆς Ἀκροάσεως* κατέχει τὴν πρώτη θέση ἀνάμεσα στα φιλοσοφικά μαθήματα του προγράμματος που συνέταξε ὁ Χρῦσανθος Νοταράς, τὸ 1707, για τὴν αυθεντικὴ ἀκαδημία του Βουκουρεστίου: Ὁ δάσκαλος του ἀνώτερου κύκλου οφείλει να διδάσκει «α' λογικὴν, β' ῥητορικὴν, γ' τὴν φυσικὴν ἀκρόασιν, δ' τὸ περὶ οὐρανοῦ, ε' τὸ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, ζ' τὸ περὶ ψυχῆς, ζ'

ε' τὸ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, ζ' τὸ περὶ ψυχῆς, ζ' καὶ τελευταῖον τὴν μεταφυσικὴν» [παρατίθεται ἀπὸ τὴ Σκαρβέλη-Νικολοπούλου, 1993: 195]. Ἡ Λογικὴ και ἡ Ῥητορικὴ λογίζονται ὡς τεχνικά μαθήματα, που ἔχουν ὡς ἀντικείμενο, τὸ μεν πρῶτο τὴν τέχνη της ἐπιχειρηματολογίας, τὸ δε δεύτερο τὴν τέχνη του λόγου γι' αὐτὸ και προηγούνται των υπολοίπων. Ἡ κυρίως διδασκαλία της φιλοσοφίας, ὁμως, ἀρχίζει με τὴν ἐρμηνεία της *Εἰσόδου Φυσικῆς Ἀκροάσεως*, γι' αὐτὸ και ὁ Νοταράς ἐπιστὰ τὴν προσοχὴ των δασκάλων στην ορθὴ σειρά που οφείλουν να ἀκολουθήσουν κατὰ τὴν παράδοση των μαθημάτων.

Τα υπομνήματα του Κορυδαλέα στην *Εἰσὸδο Φυσικῆς Ἀκροάσεως* ἀποτελέσαν τὴ βάση της φιλοσοφικῆς παιδείας στον ἐλλαδικὸ χῶρο μέχρι τα τέλη, περίπου, του 18ου αἰῶνα. Ἡ σπουδαιότητα των υπομνημάτων αὐτῶν ἐπιβεβαιώνεται και ἀπὸ τὸ χρόνο της ἐντυπῆς ἐκδόσῆς τους, καθὼς και ἀπὸ τὸ σκεπτικὸ σύμφωνο με τὸ οποίο αὐτὴ πραγματοποιεῖται: Στα 1779 και 1780 ἀντίστοιχα, ὁ ἀρχιμανδρὶτης Κυπριανὸς ἐπιμελεῖται τὴν ἐκδοση των ἔργων του Κορυδαλέα *Εἰσόδος Φυσικῆς Ἀκροάσεως κατ' Ἀριστοτέλη* και *Γενέσεως καὶ Φθορᾶς περὶ, κατ' Ἀριστοτέλη* ἀπὸ τὸ τυπογραφεῖο του Γλυκῦ στη Βενετία. Στον πρόλογο του πρῶτου ἔργου μνημονεύονται οι χορηγοὶ της ἐκδόσης, οι οποίοι, ἀπὸ ἀγάπη για τὸ γένος τους, χρηματοδότησαν τὴν ἐκτύπωση των δύο βιβλίων. Για τὸ λόγο αὐτὸ, τόσο ἐκεῖνοι που πρόκειται να χρησιμοποιήσουν τὴν ἐντυπῆ ἐκδοση των ἔργων του Κορυδαλέα για διδασκαλία ὅσο και οι μαθητῆς τους θα πρέπει να τους χροστοῦν ἐγνωμοσύνη. Ταυτοχρόνως, ἐξαίρεται τὴ συμβολὴ του Κορυδαλέα στην παιδεία: Αὐτὸς, ὄχι μόνο προέβη στη μελέτη των δογμάτων του Φιλοσόφου, με ἐμβριθεία που κανένας σύγχρονός του δεν ἐπέδειξε, ἀλλὰ ἐπίσης ἔδωσε τὴ δυνατότητα σε ὄσους δεν εἶχαν πρόσβαση σε ξενόγλωσσα συγγράμματα να ἐντυφῆσουν στη φυσικὴ φιλοσοφία: «Διὰ τῶν τούτου σχεδίων τε καὶ ἀντιγράφων ὄπως οὖν ἱκανοὶ τῆς τῶν δυντων θεωρίας τε καὶ γνώσεως ἀποκαθίστανται, [οἱ] μὴ ἔχοντες ἐκ πηγῶν δαφιλεστέρων ἀρῦσασθαι τα τελεώτερα, τῆς Ἑλλάδος φωνῆς μόνον μετέχοντες» [Κορυδαλεύς, 1779, «Προθεωρία»: η']. Ακόμα και στα τέλη του 18ου αἰῶνα, λοιπόν, σε μια ἐποχὴ, δηλαδή, που ἡ νεωτερικὴ φιλοσοφία εἰσέβαλε ὀρμητικὰ στο προσκήνιο, ἡ κορυδαλικὴ φυσικὴ διατηροῦσε τὴν ἐπικαιροτήτά της. Ἡ ἐκδοση των συγκεκριμένων ἔργων δεν υπῆρξε ἀποτέλεσμα τυχαίας ἐπιλογῆς, ἀλλὰ ἐγινε με βάση τὴ βαρύτητα και τὸ κύρος

που αυτά είχαν αποκτήσει επί ενάμιση περίπου αιώνα στο χώρο της ελληνόφωνης παιδείας. Όλο αυτό το διάστημα, τα υπομνήματα του Κορυδαλέα στην *Εἴσοδο Φυσικῆς Ἀκροάσεως* και, δευτερευόντως, στο *Περὶ Γενέσεως καὶ Φθορᾶς* αποτελούσαν τη βασική και απαραίτητη στοιχείωση για όσους επιθυμούσαν να εντρυφήσουν στη φιλοσοφία.

4. Αρχές του κορυδαλικού νεοαριστοτελισμού

4.1 Περὶ Επιστήμης

Κατά τη θεμελίωση του συστήματός του, ο Κορυδαλέας ξεκινά από τη διάκριση μεταξύ «θεωρητικής» και «πρακτικής» φιλοσοφίας. Σύμφωνα με την ερμηνεία που προτείνει, η διάκριση αυτή έχει καταστατικό χαρακτήρα. Θεωρητική φιλοσοφία είναι αυτή που αποβλέπει στην αλήθεια, ενώ πρακτική είναι αυτή που αποβλέπει στην πρακτική γνώση. Το αντικείμενο και των δύο κλάδων, ωστόσο, είναι η θεωρία. Μόνο που στην πρώτη περίπτωση η θεωρητική δραστηριότητα προσανατολίζεται στην αναζήτηση της αλήθειας και, στο βαθμό που θα την προσδιορίσει, «ἐφησυχάζει», ενώ στη δεύτερη περίπτωση η θεωρία προορίζεται να καθοδηγήσει την πράξη, γι' αυτό και η συναφής πρακτική δραστηριότητα γίνεται το μέτρο της εκάστοτε θεωρίας. Η θεωρητική και η πρακτική φιλοσοφία, όμως, διακρίνονται και ως προς το γένος, και αυτή τη διάκριση είναι αξιολογική: Η θεωρητική φιλοσοφία ασχολείται με «τὰ ἀναγκαῖα τῶν ὄντων, καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντα», ενώ η πρακτική φιλοσοφία μελετά τα «περὶ ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐνδεχόμενα ἄλλως ἔχειν» [Κορυδαλέυς, 1779: 7]. Γι' αυτό και ο χαρακτήρας της τελευταίας συνδέεται με τις ικανότητες και τις διαθέσεις του εκάστοτε φιλοσοφούντος, ενώ ο χαρακτήρας της πρώτης απορρέει από τη φύση του ίδιου του αντικειμένου της φιλοσοφικής δραστηριότητας.

Η αξιολογική αυτή διάκριση αναλύεται περαιτέρω στην ενότητα με τον εύγλωττο τίτλο «Ὀπότερον μέρος τῆς Φιλοσοφίας κρείττον καὶ τιμώτερον» [Κορυδαλέυς, 1779: 8-9]. Η άποψη που διατυπώνει ο Κορυδαλέας είναι ότι η θεωρητική φιλοσοφία είναι ανώτερη από την πρακτική. «Τῆ γὰρ φύσει τῆς ὕλης καὶ τῶ τέλει τῆς ἐνεργείας, καὶ τῆ δυνάμει τῆς τάξεως, Θειοτέρα τε ἐστί, καὶ ὑψηλοτέρα ἢ Θεωρία τῆς πράξεως. Ἐκείνη μὲν γὰρ [ἢ πράξις] περὶ τὰς ἀνθρωπίνας στρέφεται ἐνεργείας τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἐνδεχομένας γενέσθαι ἢ μὴ. Αὕτη δὲ [ἢ θεωρία] τῶν Θεῶν τε καὶ ἀεὶ ὡσαύτως

ἐχόντων τὴν γνῶσιν, πολυπραγμονεῖ. Ὅσον οὖν τὰ Θεῖα τῶν ἀνθρωπίνων ὑπερβέβηκε, τοσοῦτον ἢ Θεωρητικῆ τῆς Πρακτικῆς ὑπερέχει, διὸ καὶ βελτίω, καὶ τιμωτέρα ἢ Θεωρητικῆ». Επιπλέον, η πρακτική φιλοσοφία όχι μόνο υπόκειται της θεωρητικής, αλλά εξαρτάται από αυτή, γιατί προκειμένου να διαμορφώσει το λόγο της περὶ της ενδεχομενικῆς πραγματικότητας είναι αναγκασμένη να αντλεί τις αρχές της από τις απόλυτες αλήθειες που αποτελούν το αντικείμενο της θεωρητικῆς φιλοσοφίας. Τέλος, η θεωρητικῆ φιλοσοφία είναι ακριβέστερη της πρακτικῆς «περὶ γὰρ τὰ ἀναγκαῖα ἐστίν, καὶ δι' ἀκριβοῦς ἀποδείξεως πορίζεται, ὅπερ οὐχ ὑπάρχει τῇ Πρακτικῇ». Γι' αυτό και η θεωρητικῆ φιλοσοφία καλεῖται επιστήμη, ἀντιθέτα ἀπὸ τὴν πρακτικῆ που χρειάζεται ιδιαίτερους προσδιορισμούς για να ορίσει το εκάστοτε αντικείμενό της: Πολιτικῆ φιλοσοφία, θητικῆ φιλοσοφία, οικονομικῆ φιλοσοφία κ.λπ. Συνεπώς, μόνο καταχρηστικά μπορούμε να προσδώσουμε τον ὄρο επιστήμη στις πρακτικῆς τέχνες, ὅπως κάνει σε ορισμένες περιπτώσεις ο Αριστοτέλης.

Τα εἶδη της θεωρητικῆς φιλοσοφίας είναι η μεταφυσικῆ, τα μαθηματικῆ και η φυσικῆ. Υπάρχει, ὁμως, κάποια αρχὴ βάσει της οποίας θα μπορούσαμε να ορίσουμε τὴν ιεραρχία μεταξύ αὐτῶν τριῶν εἰδῶν; Ο Κορυδαλέας θεωρεῖ ὅτι εἶναι «ψευδὸς λαμβάνειν τὴν Φυσικὴν καὶ Μαθηματικὴν ὑποβεβηκέναι τῇ Μεταφυσικῇ. Τῶν γὰρ ὑποβεβηκυῶν ἐπιστημῶν αἱ ἀρχαὶ οὐκ ἄμεσοι καὶ ἀναπόδεικτοι, ἀλλὰ δεικνύνται ὑπὸ τῆς ὑπερβεβηκυῖας, ἐξ ἧς ὡς ἀποδεδειγμένοι λαμβάνονται. [...] Τῆς Φυσικῆς δὲ καὶ Μαθηματικῆς αἱ ἀρχαὶ, αὐτόπιστοι καὶ ἀναπόδεικτοὶ εἰσι». Τοῦτο εἶναι, βεβαίως, προφανές για τα μαθηματικά, ισχύει ὁμως ἐξίσου και για τὴ φυσικῆ: «Τὸ γὰρ ἀρχὴν εἶναι τὴν φύσιν κινήσεως καὶ ἡρεμίας, καὶ πᾶν σῶμα κινεῖσθαι Φυσικόν, καὶ τὴν κίνησιν ἐντελέθειαν εἶναι τοῦ δυνάμει ὄντος ἢ τοιούτου, καὶ ἐκ τοῦ μηδενὸς ὄντος μηδὲν γίνεσθαι, καὶ τὰ μὲν βαρῆα ἐπὶ τὸ μέσον, τὰ δὲ κοῦφα ἀπὸ τοῦ μέσου φέρεσθαι, καὶ ὅσ' ἄλλα, ὑποθέσεις ὄντα τοῦ Φυσικοῦ, ἀναπόδεικτὰ εἰσι καὶ τῷ Μεταφυσικῷ» [Κορυδαλέυς, 1779: 19]. Στο βαθμό, επομένως, που δεν υπάρχουν κοινές αρχές μεταξύ τῶν τριῶν κλάδων τῆς θεωρητικῆς φιλοσοφίας δεν ὑπάρχει και εσωτερικὸ κριτήριον ιεράρχησης.

Μόνο κατὰ δύο τρόπους μπορούμε να ιεραρχήσουμε τους κλάδους τῆς θεωρητικῆς φιλοσοφίας: Κατὰ τὴν ἀξία τους και κατὰ τὴ σειρά τῆς διδασκαλίας. Σε ὅ,τι ἀφορᾶ τὴ σχετικῆ τους ἀξία, ο Κο-

κορυδαλέας δηλώνει ότι όλοι οι φιλοσοφούντες συμφωνούν ότι η μεταφυσική υπερέχει όλων των υπολοίπων κλάδων και δεν ασχολείται περαιτέρω με αυτό το ζήτημα. Το θέμα, όμως, που φαίνεται να τον απασχολεί περισσότερο είναι η ενδεχόμενη σειρά διδασκαλίας της θεωρητικής φιλοσοφίας. Και η απάντηση που δίνει στο σχετικό ερώτημα, ερμηνεύοντας κατά έναν ιδιαίτερο τρόπο τον Αριστοτέλη, είναι ότι κάθε κλάδος μπορεί να διδαχθεί αυτόνομα, αλλά είναι ευλογότερο να ξεκινήσει η διδασκαλία από τη φυσική, γιατί είναι η μόνη επιστήμη που πραγματεύεται τα ένυλα και αισθητά όντα, εκείνα δηλαδή που γίνονται ευκολότερα αντιληπτά από τον άνθρωπο. Επιπλέον, η φυσική είναι ο μόνος κλάδος της θεωρητικής φιλοσοφίας που συνδέει τον κόσμο των πραγμάτων με τον κόσμο των αρχών. «Ο γὰρ Φυσικὸς οὐ περὶ μόνᾳ τὰ καθ' αὐτὰ αἰσθητὰ καταγίνεται, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰ κοινὰ, καὶ τὰς λανθανούσας αὐτῶν αἰτίας, καὶ πάθη πολυπραγμονεῖ» [Κορυδαλεύς, 1779: 21]. Στις τελευταίες σελίδες της *Εἰσόδου Φυσικῆς Ἀκροάσεως* θα ενισχύσει την άποψη αυτή με μια προγραμματική δήλωση με την οποία, μάλιστα, θα υπαινιχθεί σαφώς ότι η προτεραιότητα της φυσικής έναντι της μεταφυσικής δεν είναι συμπτωματική, αλλά καταστατική. «Ἡ κίνησις πάθος ἐστὶ Φυσικόν, το κυριώτατον ἐν τῇ φύσει, καὶ ἡ γνῶσις ταύτης τὰ μάλιστα συμβάλλεται εἰς κατάληψιν τῶν λοιπῶν πάντων Φυσικῶν παθημάτων, μάλιστα δὲ καὶ αὐτῆς τῆς φύσεως». Άγνοια των περί την κίνηση φαινομένων σημαίνει άγνοια της φύσης - όπως θα δηλώσει πολλές φορές στη διάρκεια της μελέτης του. Αντιθέτως, η επαρκής γνώση των αρχών της κίνησης αποτελεί απαραίτητη προϋπόθεση για την πληρέστερη εμβάθυνση στη φιλοσοφία και, μάλιστα, και στην ίδια τη μεταφυσική: «Διὰ κινήσεως γάρ, καὶ οὐχ ἄλλως ἐστὶ διαθηρᾶσθαι τὴν γνῶσιν τῶν ἄϋλων οὐσιῶν» [Κορυδαλεύς, 1779: 549].

4.2 Το Αντικείμενο της Φυσικής

Το αντικείμενο της φυσικής, «τὸ ἐπιστητὸν γένος τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης» είναι το φυσικό σώμα. Ο Αριστοτέλης αναφέρεται στο φυσικό σώμα με τον όρο «τὸ φύσιν ἔχον» προκειμένου να το διακρίνει από το τεχνητό (δηλαδή το κατασκευασμένο) και από το μαθηματικό (δηλαδή το νοητό) σώμα. Το φυσικό σώμα, λοιπόν, είναι το σώμα που συνίσταται «ἐξ ὕλης καὶ εἶδους» και δεν είναι αποτέλεσμα της ανθρώπινης εργασίας ή της ανθρώπινης νόησης.

Θα μπορούσε, ωστόσο, να ισχυριστεί κανείς ότι ο φυσικός δεν ασχολείται μόνο με τα φυσικά σώματα, αλλά επίσης με το πρώτο κινούν, με την κίνηση και την ψυχή των ουρανίων σωμάτων και με άλλα είδη, «κατὰ συμβεβηκὸς καὶ κατ' οὐσίαν», από τα οποία κανένα δεν μπορεί να θεωρηθεί φυσικό σώμα. Η απάντηση του Κορυδαλέα σε αυτή την πιθανή ένσταση οριοθετεί με μεγάλη ακρίβεια το αντικείμενο της φυσικής έναντι του πεδίου μελέτης της μεταφυσικής: «Ο Φυσικὸς οὐχ' ἀπλῶς καὶ καθ' ἑαυτὰς θεωρεῖ τὰς ἄϋλους οὐσίας, ἀλλ' ἢ [=ἀλλὰ μόνο στην περίπτωση που] τῆς Φυσικῆς κινήσεως τῶν Οὐρανίων σωμάτων εἰσὶν αἰτιοί». Δεν είναι δυνατό κάθε επιστήμη να περιορίζεται αυστηρά στο καθαυτό αντικείμενο της μελέτης της, ισχυρίζεται. Μπορεί, επίσης, να ασχολείται και με μια σειρά άλλων ζητημάτων, στο βαθμό που αυτά επηρεάζουν, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, τα φαινόμενα που η ίδια μελετά. Έτσι και η φυσική αναγκάζεται να περιλάβει στη «θεωρία τοῦ ὄντος» και τη μελέτη των ἄϋλων ειδῶν. Αυτό, όμως, γίνεται μόνο «κατὰ συμβεβηκός» - μόνο, δηλαδή, για να διατυπωθεί μια επαρκής ερμηνεία των ουρανίων κινήσεων η καθαυτό μελέτη των ἄϋλων ειδῶν δεν αφορά τη φυσική, αλλά αποτελεί αντικείμενο της μεταφυσικής [Κορυδαλεύς, 1779: 39].

Μετά από διεξοδική πραγμάτευση του θέματος και ανασκευή των αντίθετων απόψεων, ο Κορυδαλέας καταλήγει στον ακριβή ορισμό της φυσικής: «Ἡ Φυσικὴ ἐπιστήμη ἔξις ἐστὶ θεωρητικὴ, περὶ τὸ Φυσικόν σῶμα καταγινόμενη, τέλος ἔχουσα τὴν γνῶσιν τῶν παθημάτων τοῦ αὐτοῦ διὰ τῶν ἀρχῶν» [Κορυδαλεύς, 1779: 43]. Τα βασικά στοιχεία αυτού του ορισμού είναι τα ακόλουθα:

1. Η φυσική είναι θεωρητική επιστήμη και όχι πρακτική. Αποβλέπει, δηλαδή, στη γνώση της αλήθειας και όχι στην επίτευξη πρακτικών αποτελεσμάτων.
2. Το αντικείμενο της φυσικής είναι το φυσικό σώμα σε αντιδιαστολή με τις ἄϋλες οντότητες, που αποτελούν το αντικείμενο της μεταφυσικής.
3. Η γνώση στην οποία αποβλέπει η φυσική αφορά την κατανόηση και την ερμηνεία των φυσικών «παθημάτων», δηλαδή των μεταβολών του σώματος, επί τη βάσει γενικών αρχών. Η καθολικότητα που επιτυγχάνει η φυσική με αυτό τον τρόπο τῆς χαρίζει το προνόμιο της προτεραιότητας στη διδασκαλία, όπως σημειώθηκε παραπάνω, αλλά επίσης της προσδίδει και την αίγλη παραδειγματικής επιστήμης.

Έχοντας ολοκληρώσει τον ορισμό του αντικειμένου της φυσικής, ο Κορυδαλέας ξαναπιάνει το νήμα της επιχειρηματολογίας του υπέρ της καταστατικής αυτονομίας των αρχών της φυσικής πραγματείας από τις αρχές των υπολοίπων κλάδων της θεωρητικής φιλοσοφίας. Για το σκοπό αυτό αποκρούει τις αντίθετες απόψεις επικαλούμενος την «ορθή» ερμηνεία των αριστοτελικών κειμένων: «Ἄτοπον οὖν λέγειν, ὡς ἐπὶ τῆς Φυσικῆς πραγματείας αἱ Φυσικαὶ ζητοῦνται τῷ Φιλοσόφῳ ἀρχαὶ ἀλλὰ δυοῖν θάτερον, ἢ ὅτι ἡ προκειμένη πραγματεία οὐκ ἔστι περὶ τῶν ἀρχῶν τῆς Φυσικῆς ἐπιστήμης, ἢ ὅτι εἰς ἑτέραν ἐπιστήμην ἀνήκει ἡ τοιαύτη Θεωρία, καὶ οὐχ ὑπὸ τὴν Φυσικὴν τακτέα». Η δεύτερη άποψη, μάλιστα, αποτελεί ισχυρισμό πολλών φιλοσόφων που ασχολούνται με τη μεταφυσική και θεωρούν ότι οι αρχές του φυσικού λόγου είναι προϊόν συνολικότερης φιλοσοφικής θεώρησης. Τούτο, όμως, δεν είναι σωστό, γιατί όπως δηλώνει και ο ίδιος ο Αριστοτέλης σε διάφορα σημεία του έργου του «ὑπὸ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην ἀνάγεται ἡ Θεωρία τῶν ἀρχῶν τοῦ ἐπιστητοῦ γένους, ὅφ' ἦν τάττεται τὸ ἐπιστητὸν γένος» [Κορυδαλεύς, 1779: 53].

Ο λόγος περί αρχών έχει μεγάλη σημασία για τον Κορυδαλέα, επειδή ακριβώς από αυτόν κρίνεται η δυνατότητα διαμόρφωσης ενός εσωτερικού κριτηρίου για την ιεράρχηση των επιστημών. Αναφέρθηκε προηγουμένως στους λόγους για τους οποίους θεωρεί ότι η φυσική και τα μαθηματικά δεν υπόκεινται στη μεταφυσική. Τώρα εξειδικεύει τα επιχειρήματά του για να στηρίξει την αυτονομία του φυσικού λόγου και να δείξει ότι τα θέματα στα οποία αναφέρεται η *Εἴσδος Φυσικῆς Ἀκροάσεως* αποτελούν ένα αυτοτελές γνωστικό πεδίο. Ο Αριστοτέλης, γράφει, μίλησε για δύο είδη αρχών, τις αρχές του πράγματος και τις αρχές της γνώσης. Οι πρώτες είναι πάντοτε συναφείς με το αντικείμενο της μελέτης μας και δεν πρέπει να αναζητώνται εκτός αυτού. «Ταῖς μὲν οὖν ἀρχαῖς τοῦ πράγματος οὐκ εἰσὶν ἀρχαὶ ἕτεροι τοῦ εἶναι, οὔτε αὐτῶν πρότεροι [...] λέγεται». Επομένως, οι αρχές του πράγματος εξετάζονται πάντοτε από την οικεία επιστήμη και ταυτίζονται με τις αρχές αυτής της επιστήμης. Ο τρόπος με τον οποίο οδηγούμαστε στη γνώση τους είναι η επαγωγή. Η ίδια η επαγωγή ανήκει, βεβαίως, στη δεύτερη κατηγορία αρχών, σε εκείνες, δηλαδή, που σχετίζονται με την ικανότητά μας να γνωρίσουμε τον κόσμο. Αυτό δεν σημαίνει, όμως, ότι οι αρχές της φυσικής παράγονται από τις αρχές κάποιας άλλης επιστήμης· απλώς, η επαγωγή είναι η μέθοδος που μας επι-

τρέπει να συναγάγουμε τις φυσικές αρχές από τις παρατηρήσιμες εκδηλώσεις του αντικειμένου της μελέτης της. Και τούτο συμβαίνει επειδή, κατά κανόνα, αυτό που βρίσκεται πλησιέστερα στην άμεση αισθητηριακή αντίληψη είναι οι υλικές εκδηλώσεις των φυσικών αρχών και όχι οι ίδιες οι αρχές. Συνεπώς, «αἱ ἀρχαὶ δείκνυνται [...] διὰ τῶν ὑστέρων, καὶ αἰτιατῶν, καὶ δι' ἐπαγωγῆς, καὶ τῶν αἰσθήσει γνωριμῶν. [...] Καὶ τοῦτο μάλιστα ἐπὶ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης συμβαίνει, ἐφ' ἧς ὡς τὰ πολλὰ τῶν αἰτιῶν τὰ αἰτιατά, καὶ αἱ ἐνέργειαι γνωριμώτεραι, διὰ τὸ τὰς μὲν ἐνεργείας αἰσθητὰς εἶναι, μὴ ὁμοίως δὲ καὶ τὰ αἷτια» [Κορυδαλεύς, 1779: 54].

Ο Κορυδαλέας επιχειρεί να οικοδομήσει ένα φιλοσοφικό λόγο περί της φύσεως που θα βρίσκεται σε στενή συνάφεια με το φυσικό αντικείμενο της μελέτης του. Οι εσωτερικές ταξινομήσεις και ιεραρχήσεις αυτού του λόγου αντανακλούν πάντοτε την άποψή του για τις ταξινομήσεις και τις ιεραρχήσεις των φυσικών όντων. Η επιδίωξη αυτής της αυστηρής αντιστοιχίας δίνει στο έργο του ένα χαρακτήρα υλιστικό και καθαρά αντιθεολογικό. Η οριοθέτηση του φυσικού λόγου από τη μεταφυσική οριστικοποιείται, όταν συζητά τα διάφορα είδη αιτιών που εξετάζει η φυσική. Μολονότι, σε ορισμένες περιπτώσεις, δέχεται ότι τα «τελικά αίτια» μπορούν να αποτελέσουν μέρος της φυσικής πραγματείας, επί της ουσίας συμφωνεί με τον Αλέξανδρο Αρφοδισία ότι «περὶ τοῦ πρώτου τέλους, ὅπερ ἔστιν ὁ Θεὸς [...] οὐκ ἔστι λόγος τοῖς Φυσικοῖς περὶ τούτου, ἀλλὰ περὶ τοῦ Φυσικοῦ τέλους, οἷον ἔστι τὸ ἔνυλον εἶδος» [Κορυδαλεύς, 1779: 66]. Αυτό τον οδηγεί στην οριστική γνωσιολογική διάκριση των φυσικών από τις μεταφυσικές αρχές. Κατά δύο τρόπους μπορούμε να εννοήσουμε τις πρώτες αρχές, γράφει. Είτε ως πρώτες αρχές γενικώς, είτε ως πρώτες αρχές μιας συγκεκριμένης επιστήμης. «Ἄπλως πρώται ἀρχαὶ ποιητικαὶ τε, καὶ τελικαὶ εἰσὶν αἱ νοεραὶ οὐσίαι, καὶ τούτων πρωτίστη ἡ πασῶν ὑπερεξηρημένη. [...] Τούτων δὲ τὴν γνῶσιν ἀδύνατον πορίσασθαι διὰ μιᾶς τῶν κατὰ μέρος ἐπιστημῶν». Αντιθέτως, οι πρώτες αρχές μιας συγκεκριμένης επιστήμης είναι τα θεωρητικά σχήματα «εἰς ἃ ἔσχατον ἀναλύει ὁ Θεωρητικὸς τοῦ τοιοῦτου γένους, οἷα εἰσὶν οἱ ὄρισμοί, καὶ αἱ πρώται ὑποθέσεις ἐφ' ἐκάστης ἐπιστήμης». Οι πρώτες αρχές κάθε επιστήμης είναι γνωσιολογικά συναρτημένες με τα αρχικά και τα τελικά αίτια που κυβερνούν τους μετασχηματισμούς του ιδιαίτερου αντικειμένου της. Έτσι, σε ό,τι αφορά τη φυσική, «αἷτια πρώτα εἰσὶ, καὶ στοιχεῖα ἢ πρώτη καὶ ἀνίδεος ὕλη, τὸ ἔνυλον εἶδος,

τὸ ποιητικὸν διὰ κινήσεως, ὧν πρῶτον ἐστὶ τὰ οὐράνια σώματα. Τελικὸν δὲ ὁμοίως ἐστὶ τὸ ἔνυλον εἶδος. Εἰς τοῦτο γὰρ ἀφορῶσα ἡ φύσις ἐνεργεῖ». Συνεπῶς, οἱ πρῶτες ἀρχές τῆς φυσικῆς επιστήμης δεν εἶναι παρὰ «οἱ ὄρισμοὶ τούτων, καὶ αἱ πρῶται περὶ αὐτὰ ὑποθέσεις» [Κορυδαλεύς, 1779: 68].

Ο Κορυδαλέας φροντίζει να αποτυπώσει αυτή τη διάκριση και στη μέθοδο πορισμού της γνώσης. Η επαγωγή συνίσταται στη μετάβαση από το περισσότερο γνωστό και αμεσότερα αισθητό στον άνθρωπο σε εκείνο που είναι περισσότερο γνωστό στην ίδια τη φύση, γράφει. Ό,τι όμως βρίσκεται μακρύτερα από την ανθρώπινη αίσθηση είναι πλησιέστερα στον κόσμο των φυσικῶν ἀρχῶν. Συνεπῶς, ἡ οδὸς τῆς γνώσης οδηγεῖ ἀπὸ τὴν αἰσθητηριακὴ ἐμπειρία στὴν κατανόηση τῶν πρῶτων ἀρχῶν. «Τῆ μὲν γὰρ φύσει γνῶριμά εἰσιν ὄσα αἰτιωδέστερα, καὶ μερῶν ἔχοντα λόγον, καὶ ἀπλούστερα. Ἡμῖν δὲ τὰ αἰτιατὰ μᾶλλον, καὶ ὄλοσχερῆ, καὶ σύνθετα, [...] καὶ πρῶτα τῆ αἰσθήσει ἐγγύτερα». Ἡ ἀπομάκρυνση, ὁμῶς, ἀπὸ τὴν ἀμεση αἰσθητηριακὴ ἐμπειρία ἐνέχει πάντοτε τὸν κίνδυνο τῆς διολίσθησης στὸ μεταφυσικὸ στοχασμὸ. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Κορυδαλέας εἶναι ἰδιαίτερα κατηγορηματικὸς σὲ αὐτὸ τὸ σημεῖο: Οἱ ἀρχές τις ὁποῖες πρέπει νὰ ἀναζητᾶ κανεὶς ξεκινῶντας ἀπὸ τὰ φυσικὰ ἀποτελέσματα δεν εἶναι ἐκεῖνες που ἀνήκουν τὸν κόσμον τῶν υπερβατικῶν αἰτιῶν, ἀλλὰ μόνο ὅσες ἀνήκουν στὸ φυσικὸν κόσμον, ὅπου λαμβάνουν χώρα οἱ μετασχηματισμοὶ τῆς ὕλης. «Τὰ δὲ τῆ αἰσθήσει ποδρόωτερον διττοῦ γένους εἰσὶ, τὰ μὲν ὡς αἴτια, τὰ δὲ ὡς ἀπλούστερα, καὶ ὅθεν ἡ φύσις δημιουργεῖν ἄρχεται. Ἐνταῦθα δὲ τῆ φύσει γνῶριμα λέγεται, οὐ τὰ αἴτια. Οὐ γὰρ τῆς Φυσικῆς ταῦτα θεωρίας εἰσὶν, ἀλλὰ τὰ ἀπλούστερα, καὶ στοιχειωδέστερα» [Κορυδαλεύς, 1779: 72].

Νεοαριστοτελισμὸς καὶ Ορθοδοξία: Μία προβληματικὴ σχέση

Σύμφωνα με τον Tsoukas, ο Κορυδαλέας αντιπροσωπεύει έναν «ορθόδοξο» αριστοτελισμό, ο οποίος είναι ταυτοχρόνως αντισχολαστικός και αντιθεολογικός. Η άποψη που προβάλλεται στα έργα του αποσυνδέει το ρόλο της θεότητας από το φυσικό γίγνεσθαι, εφόσον η εγγενής δυναμική της ὕλης εἶναι σὲ θέση νὰ αἰτιολογήσει τὸ σύνολο τῶν παρατηρούμενων φαινομένων. Ο Θεός εἶναι μῖα ἰδεατὴ οντότητα, ἡ ὁποία υφίσταται ἐκτὸς τῶν ὁρίων τῶν υλικῶν

σύμπαντος και αποτελεί την ὕστατη λογικὴ ἀρχή, ἀλλὰ σὲ καμιά περίπτωση τὴν οντολογικὰ ἀναγκαῖα συνθήκη ὑπαρξῆς τοῦ φυσικοῦ κόσμου. Ο Λ. Μπενάκης, ὠστόσο, στὴ βιβλιοκρισία που ἔγραψε γιὰ τὸ ἔργο τοῦ Tsoukas θεωρεῖ ὅτι ὁ τελευταῖος συγγεῖ δύο διαφορετικὲς ἐκδοχές τῆς λέξης ἀντιθεολογικός. Ἡ μῖα ἀφορὰ τὴν ἔννοια κατὰ τὴν ὁποία ὁ Ἀριστοτέλης εἶναι ἀντιθεολογικός, ἀντὸν συγκρίνουμε με τὸν Πλάτωνα· ἡ ἄλλη ἀφορὰ τὴν ἔννοια κατὰ τὴν ὁποία ἡ ἀντιθεολογικὴ στάση ταυτίζεται με τὸ ἀντιθηρησκευτικὸ πνεῦμα. Ο Μπενάκης συμφωνεῖ ὅτι ὁ Κορυδαλέας, ὅσο λειτουργεῖ ὡς ἀντισχολαστικὸς ἐρμηνευτὴς τοῦ Ἀριστοτέλη, θέτει στὸ περιθώριον τὴν πίστη, «που ἀσφαλῶς εἶναι ὑπέρτερη, ἀλλὰ δεν ἐξυπηρετεῖ τὴ γνώση καὶ κατανόηση τοῦ ἀριστοτελικῶν συστήματος» [Μπενάκης, 1970: 402]. Αὐτὸ, ὁμῶς, δεν οδηγεῖ -κατὰ τὴ γνώμη του- στὸ συμπέρασμα ὅτι ἡ γενικότερη στάση τοῦ Κορυδαλέα εἶναι ἀντιμεταφυσικὴ καὶ ἀντιθηρησκευτικὴ. Ἀντίθετα, ὅπως φαίνεται ἀπὸ τὰ σχόλιά του στὸ *Περὶ Ψυχῆς* καὶ στὸ *Περὶ Οὐρανοῦ*, ἡ στάση ἀπέναντι στα ζητήματα τῆς χριστιανικῆς πίστεως εἶναι ξεκάθαρα θετικὴ. Προκειμένου, ὁμῶς, νὰ φανεῖ ταυτοχρόνως συνεπὴς με τὴν ἀντισχολαστικὴ του κατεύθυνση καὶ με τὴ χριστιανικὴ του ὀρθοδοξία ἐπέλεξε τὴ λύση τῆς διπλῆς ἀλήθειας, ἡ ὁποία τὸν ἐβγάλε «ἀπὸ τῆ δύσκολη θέση τοῦ χριστιανικοῦ Ἀριστοτελισμοῦ» [Μπενάκης, 1970: 402], «του ἐξασφάλισε τὴν ἐπιδοκιμασία τῆς ἐπίσης Ἐκκλησίας καὶ ἰσχυροποίησε τὸν ἀριστοτελισμὸ τῶν Ἑλλήνων φιλοσόφων τῆς Τουρκοκρατίας ὀλόκληρο τὸ 17^ο καὶ 18^ο αἰ.» [Μπενάκης, 1986α].

Ἡ προσωπικὴ μου ἀποψη εἶναι ὅτι ἡ ἐκδοχὴ τῆς διπλῆς ἀλήθειας παρουσιάζει ὀρισμένα προβλήματα. Τὸ πρῶτο καὶ σημαντικότερο ἀπὸ αὐτὰ εἶναι ὅτι ἡ ἔννοια τῆς διπλῆς ἀλήθειας χρησιμοποιεῖται ἐδῶ καταχρηστικὰ. Εἶναι γεγονός ὅτι πολλοὶ ἱστορικοὶ τῆς φιλοσοφίας ἀντιλαμβάνονται τὴ διπλὴ ἀλήθεια ὡς μῖα στάση που διαπερνᾶ τὸ ἔργο διαφόρων ἀριστοτελικῶν φιλοσόφων -ἰδιαίτερος ὅσων ἀπέφυγαν νὰ συνταχθῶν ρητὰ με τὴ θεολογικὴ ἐρμηνεία τοῦ Ἀριστοτέλη- ἀπὸ τὸ 12^ο αἰῶνα μέχρι τὰ ὅψιμα χρόνια τῆς Ἀναγέννησης. Σὲ πολλὲς περιπτώσεις, μάλιστα, ὑπονοεῖται ὅτι ἡ στάση τῆς διπλῆς ἀλήθειας ἦταν ἓνα ἐξυπνο τέχνασμα, που ἐπέτρεψε στους ὀπαδοὺς τῆς νεωτερικότητας νὰ προβάλλουν τις ἀπόψεις τους δίχως νὰ συγκρουστούν με τὴν ἰδεολογικὰ καὶ πολιτικὰ

κυρίαρχη Καθολική Εκκλησία⁸. Από καθαρά ιστορική άποψη, ωστόσο, αυτή η χρονική και ιδεολογική διάταξη είναι υπερβολική. Στην πραγματικότητα, η αρχή της διπλής αλήθειας συνδέεται, αποκλειστικά, με την αβερροϊκή παράδοση και είχε κάποια -όχι ι-διαίτερω σημαντική- παρουσία στις διαμάχες των δύο τελευταίων αιώνων του Μεσαίωνα. Μάλιστα, πολλοί ιστορικοί αμφιβάλλουν, πλέον, και για τη σημασία που είχε η αρχή αυτή στον καθορισμό της στάσης του Siger της Brabant, ο οποίος παλαιότερα θεωρούνταν ένας από τους χαρακτηριστικότερους εκφραστές της [Lindberg, 1997: 330 κ.ε.]. Επιπλέον, η ιδέα ότι οι απόψεις ενός φιλοσόφου υπαγορεύονταν από την αρχή της διπλής αλήθειας υπήρξε, κυρίως, κατηγορία που απηύθηναν οι σχολαστικοί στους αντιπάλους τους και όχι θετική στάση που υιοθετούσαν οι φιλόσοφοι προκειμένου να διασφαλίσουν την αυτονομία της φυσικής φιλοσοφίας από τη θεολογία.

Ο ίδιος ο Κορδυδαλέας είναι αρκετά κάθετος στις διατυπώσεις του και δεν αφήνει περιθώρια στον αναγνώστη (ή στον ακροατή) του να σκεφτεί ότι οι αλήθειες της φυσικής φιλοσοφίας θα μπορούσαν να αποτελέσουν αντικείμενο άλλης επιστήμης πέραν της φυσικής. Την ίδια γνώμη φαίνεται ότι είχαν και όσοι από τους συγχρόνους του τον κατέκριναν για εγκατάλειψη της χριστιανικής πίστης. Σε ένα άλλο κείμενό του, ο Μπενάκης παραθέτει ένα απόσπασμα από τον Οδηγό Καταλόγου Χειρογράφων του Λίνου Πολίτη, το οποίο αποτυπώνει εύγλωττα τη στάση του Νικολάου Κούρσουλα (1602-1652) απέναντι στο φιλοσοφικό εγχείρημα του Κορδυδαλέα: «Αντιμαχόμενος προς τον Κορδυδαλέα, διότι εστηρίχθη εις τον Αλέξανδρον Αφροδισιά και έδειξεν ούτω την διδασκαλίαν του Αριστοτέλους αντίθετον προς την χριστιανικήν πίστιν, ο Κούρσουλας στηρίζεται εις τον Σμπλίκιον και προσπαθεί να δείξη συμφώνους την αριστοτελικήν και την χριστιανικήν διδασκαλίαν (...) Προς τον σκοπόν αυτόν έγραψε τα αυτά περίπου με τον Κορδυδαλέα υπομνήματα, τα οποία έμειναν ανέκδοτα, είχαν όμως μεγάλην ως φαίνεται διάδοσιν εν Επτανήσω, οπόθεν προέρχονται τα περισσότερα χειρόγραφα» [παρατίθεται από τον Μπενάκη, 1986: 153].

⁸ Βλ., λόγω χάριν, το λήμμα «Double Truth» στο έγκυρο *Dictionary of the History of Ideas* (επιμέλεια Philip P. Wiener), Charles Scribner's Sons, Νέα Υόρκη, 1973-1974.

Κατά τον Μπενάκη, πρόθεση του Κούρσουλα ήταν να υπερασπιστεί τη χριστιανική ορθοδοξία από την επικίνδυνη αρχή της διπλής αλήθειας που πρόεβυε ο Κορδυδαλέας. Από τα αποσπάσματα των έργων του Κούρσουλα που παραθέτει, ωστόσο, δεν συνάγεται αναγκαστικά κάτι τέτοιο. Αυτό που, κυρίως, συνάγεται είναι η προσπάθεια του Κούρσουλα να υπερασπιστεί την τυπικά ακινατική θέση ότι η φιλοσοφική αλήθεια είναι αδύνατο να αντιφάσκει με το χριστιανικό δόγμα και να βεβαιώσει τον αναγνώστη του ότι υπάρχει, όντως, εναλλακτική διαδρομή από αυτή που οδηγεί τον Κορδυδαλέα στην αντιδιαστολή της αριστοτελικής διδασκαλίας προς τη χριστιανική πίστη: «Εἰ δ' οὕτω τὸν Ἀριστοτέλην ὀρθῶς φιλοσοφῆσαι διῆχυρίζονται, ὥστε δοκεῖν τὴν ἀλήθειαν ῥέπειν πρὸς ἐκεῖνον μᾶλλον ἢ πρὸς τὴν πίστιν, καίτοι ῥαδίως ἠδύνατ' ἂν τὸν Ἀριστοτέλην ἐν πάσιν, ἤγουν ἐν τοῖς πλείστοις, σύμφωνον δεῖξει τῇ πίστει, οὐ μὴν δὲ κατ' αὐτῆς ἐγείρει οὕτω πολέμιον ἰσχυρόν, καὶ αὐτῷ διὰ πλείστων συναγωνιζέσθαι λόγων ὄθεν τί γε ἄλλο συμβαίνει ἢ φαίνεσθαι τὴν πίστιν τῷ φυσικῷ ἐναντίαν λόγῳ, διὰ τὸ πεπεισθαι τοὺς πλείους εἰς ταῦτόν συμπύπτειν τὸν τε φυσικὸν λόγον καὶ τὴν Ἀριστοτέλους διδασκαλίαν...» [παρατίθεται από τον Μπενάκη, 1986: 155].

Οι κατηγορίες που απευθύνει ο Κούρσουλας προσωπικά στον Κορδυδαλέα, αλλά και στο δάσκαλό του Cesare Cremonini, δεν αφήνουν καμία αμφιβολία για τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονταν οι σύγχρονοί του το φιλοσοφικό εγχείρημα του Αθηναίου φιλοσόφου: «Ἡδυνάμην πολλοὺς ἀγαγεῖν εἰς μέσον, καὶ τοιαύτην ἀντιμισθίαν τῆς πλάνης αὐτῶν πρόδηλον τοῖς πᾶσι ποιῆσαι ἄρκει δ' ὅμως Θεόφιλος Κορδυδαλεὺς ὁ Ἀθηναῖος καὶ Μάρκος Βρετὸς ὁ Κυδώνιος ὧν ὁ μὲν τὴν προρηθεῖσαν μέθοδον τῆς διδασκαλίας παρὰ Καίσαρος Κρεμωνίνου τοῦ Παταβιέως διδασκάλου καὶ φιλοσόφου λαβῶν, ἐν Ἑλλάδι διασπείρων οὐκ ἔληξεν, ἕως οὗ, παραχωρήσει θεοῦ, εἰς ἀδόκιμον ἐνέπεσε νοῦν, καὶ, οὕτω πλανῶν καὶ πλανώμενος, διάπυρος ἐγένετο πρόμαχος καινοτομιῶν, καὶ τῶν πάλαι διδασκάλων τῆς ἐκκλησίας μνηκρητιστῆς» [παρατίθεται από την Μιχαλαγά, 1999: 351]. Ο Κορδυδαλέας, λοιπόν, σύμφωνα με τον Κούρσουλα, είναι ασεβής και με τη διδασκαλία του θέτει σε αμφισβήτηση το Ορθόδοξο δόγμα και την ίδια τη χριστιανική πίστη. Αυτή η διάσταση της κορδυδαλικής φιλοσοφίας, όμως, δεν φαίνεται να προβληματίζει τους ιστορικούς που υιοθετούν το σχήμα του «θρησκευτικού ουμανισμού». Αντιθέτως, η ιδέα που διαπερνά τη

σχετική ιστοριογραφία είναι ότι η εμπέδωση του κορυδαλικού αριστοτελισμού στην ελληνική παιδεία ευνοήθηκε από τη στάση του Οικουμενικού Πατριάρχη Κύριλλου Λούκαρη, ο οποίος, «φωτισμένος κι ελεύθερος από προκαταλήψεις», προσκάλεσε τον Κορυδαλέα «με κριτήριο τη φιλοσοφική του κατάρτιση» να προσφέρει τα φώτα του στους μαθητές της Πατριαρχικής Ακαδημίας. «Αυτή η πρόσκληση σήμαινε ότι οι απόψεις του Κορυδαλέως άρχισαν τότε να μεταλαμπαδεύονται απ' ευθείας στο φυτώριο των ιεροσπουδαστών εκείνων, στους οποίους επρόκειτο να στηριχθή για να επιζήση η ελληνική πολιτιστική παράδοση» [Henderson, 1994: 25].

Η εικόνα του φωτισμένου πατριάρχη που συνέλαβε το όραμα μιας νέας ενότητας του χριστιανικού με τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό [Δημαράς, 1993: 4-5] αποτελεί ένα ιστοριογραφικό στερεότυπο, το οποίο αναπαράγεται, άλλοτε ρητά και άλλοτε ως αυτονόητο ιστορικό δεδομένο, στις περισσότερες μελέτες που αναφέρονται στην πνευματική ζωή των προεπαναστατικών χρόνων. Στο ίδιο πνεύμα, εξάλλου, γίνεται και η διαπίστωση ότι «μολονότι ο Κορυδαλέυς δεν είχε θρησκευτική προδιάθεση και μολονότι δεχόταν σχεδόν συνεχώς θεολογικές επιθέσεις [...], το βέβαιο είναι ότι εδίδαξε κάτω από την αιγίδα της Εκκλησίας και ότι το έργο του ήταν σύμφωνο με τις απόψεις και τους σκοπούς της Εκκλησίας» [Henderson, 1994: 35]. Όπως φάνηκε από την ανάλυση που προηγήθηκε, ωστόσο, μια πιο προσεκτική μελέτη της κορυδαλικής φιλοσοφίας καθιστά αυτές τις διαπιστώσεις ιδιαιτέρως προβληματικές. Γίνονται, μάλιστα, ακόμα περισσότερο προβληματικές αν λάβει κανείς υπόψη του και ένα άλλο γεγονός: Η εικόνα του Κύριλλου Λούκαρη που προβάλλεται από την ιστοριογραφία του «θρησκευτικού ουμανισμού» δεν έχει προκύψει από τη συστηματική αναδίφηση των λεπτομερειών του βίου του Κρητικού πατριάρχη, αλλά από μια εξιδανικευμένη αφήγηση, η οποία σε μεγάλο βαθμό εμπνέεται από το σχήμα του βυζαντινού ουμανισμού. Η μελέτη των αρχείων της εποχής του Λούκαρη, ωστόσο, καθώς και της προσωπικής του αλληλογραφίας δείχνουν ότι μάλλον πρόκειται για έναν ιεράρχη που έδωσε σκληρούς αγώνες για την καθαρότητα του θρησκευτικού δόγματος και αντιπαθούσε οποιαδήποτε έκφραση επιστημονικής ή φιλοσοφικής σκέψης απειλούσε να δημιουργήσει προβλήματα στη θεολογική ορθοφροσύνη. Γνωρίζουμε ότι ο Λούκαρης ήθελε, πράγματι, σε επαφή με τα ουμανιστικά ιδεώδη κατά τις σπουδές του στη Βενετία και στην Πάντοβα. Σύμφωνα με τον

Hering, μάλιστα, στην Πάντοβα συγκαταλεγόταν ανάμεσα στους μαθητές του Paolo Sarpi και του Cesare Cremonini [Hering, 1992: 31]. Παρ' όλα αυτά, «οι ιδέες του απείχαν πολύ από τα ουμανιστικά ιδεώδη και την κλασική παιδεία. Ο Λούκαρης δεν ενδιαφερόταν καθόλου για την καλλιέργεια της προχριστιανικής πνευματικής παράδοσης των Ελλήνων στα κείμενά του δεν ανακαλύπτουμε κανένα ίχνος από τη λατρεία για τους αρχαίους στοχαστές, που παρατηρεί κανείς ακόμα και στα έργα μερικών εκκλησιαστικών ζωγράφων, και ούτε συνδέθηκε καθόλου με τη μορφωτική και επιστημονική παράδοση των Ελλήνων στην Ιταλία. Απεναντίας: Τις επιστήμες και προπαντός τη φιλοσοφία, τις έβλεπε με απροκάλυπτη δυσπιστία. Η ανατολή, έλεγε, μπορεί να θεωρεί τον εαυτό της τυχερό που η φιλοσοφία και η επιστήμη ευδοκμούν σε άλλα μέρη, γιατί έτσι δεν θα ξελογιαστεί από νεωτερισμούς και δεν θα ανασταθθεί από "pestiferae quaestiones" ο λαός του ήταν ικανοποιημένος με τη χριστιανική πίστη στην ανόθευτη, πρωταρχική μορφή της. Οι σύγχρονες εκπαιδευτικές μέθοδοι έπρεπε να υπηρετούν μόνο τη θρησκεία, όχι την επιστήμη. Ο Λούκαρης ήθελε να εξαλείψει την άγνοια της χριστιανικής διδασκαλίας (ignorantia), όχι τη γενική, μακάριο αμάθεια» [Hering, 1992: 193-194].

Από τη μία πλευρά, λοιπόν, έχουμε ένα φιλόσοφο που αποστασιοποιείται ρητά από τη χριστιανική διδασκαλία και προβάλλει ένα φιλοσοφικό και εκπαιδευτικό πρότυπο το οποίο στηρίζεται σε μια καθαρά υλιστική ανάγνωση του Αριστοτέλη. Από την άλλη έχουμε έναν πατριάρχη, ο οποίος, αντίθετα από το στερεότυπο που αναπαράγει μεγάλο μέρος της τρέχουσας ιστοριογραφίας, εστιάζει τις προσπάθειές του στην αναβάθμιση της θρησκευτικής παιδείας και αποστασιοποιείται από κάθε φιλοσοφικό εγχείρημα που απειλεί να υπονομεύσει αυτό το στόχο. Όπως σημείωσα στην αρχή, σκοπός αυτής της εργασίας ήταν να στηριχτεί σε μια πιο συστηματική ανάγνωση των αρχών του κορυδαλικού αριστοτελισμού για να θέσει ορισμένα νέα ερωτήματα σχετικά με το χαρακτήρα του «θρησκευτικού ουμανισμού». Μετά από τις παραπάνω διαπιστώσεις, λοιπόν, ήρθε η ώρα να τεθούν αυτά τα ερωτήματα.

Πώς εξηγείται το γεγονός ότι ο Κύριλλος Λούκαρης, προκειμένου να αντιμετωπίσει την απειλή του Καθολικισμού και της Ουνίας συμπράττει με τον αριστοτελισμό και, μάλιστα, με εκείνη ειδικά την εκδοχή του αριστοτελισμού που έρχεται σε σύγκρουση με την ίδια τη μεταφυσική αφετηρία της χριστιανικής πίστης;

Ποιος είναι ο χαρακτήρας του δεσμού που οικοδομείται μεταξύ κορυδαλικού νεοαριστοτελισμού και χριστιανικής Ορθοδοξίας; Είναι αναμφισβήτητο ιστορικό γεγονός ότι ο κορυδαλισμός αποτέλεσε την «επίσημη» φιλοσοφία της Ανατολικής Εκκλησίας για περισσότερο από ενάμισο αιώνα. Οι επιβιώσεις αυτής της φιλοσοφίας είναι, μάλιστα, τόσο ισχυρές, ώστε το 1723 το Οικουμενικό Πατριαρχείο καταδικάζει τον Μεθόδιο Ανθρακίτη, επειδή τόλμησε να μετακινηθεί από «τὰ ὑπὸ ἐξηγητῆ τῷ κυρῷ Κορυδαλλεῖ ἐξηγνυόμενα τῆς περιπατητικῆς φιλοσοφίας μαθήματα». Ποιοι είναι, λοιπόν, οι παράγοντες που όχι μόνο συμβάλλουν στην εμπέδωση του δεσμού μεταξύ κορυδαλισμού και Ορθοδοξίας, αλλά του προσδίδουν και τόσο μεγάλη διάρκεια;

Τέλος, ένα ερώτημα που αφορά τη λεγόμενη μετακορυδαλική περίοδο: Ποιος είναι ο χαρακτήρας της αντίδρασης στον κορυδαλισμό, που αρχίζει να εκδηλώνεται από τα μέσα του 18ου αιώνα; Πέρα από την «αυτονόητη» αντίδραση στο αριστοτελικό υπόβαθρο της κορυδαλικής διδασκαλίας, πώς αντιλαμβάνονται οι φορείς της νεωτερικότητας τη συνύπαρξη του νεοαριστοτελισμού με την Ορθοδοξία; Και, κυρίως, πώς επιλέγουν να παρέμβουν στην ουσία αυτής της σχέσης με τα δικά τους φιλοσοφικά εγχειρήματα;

Η ιστορία του κορυδαλικού προγράμματος είναι από μόνη της πολύ πλούσια και αποτελεί καθρέφτη μιας εποχής έντονων πολιτικών και πολιτισμικών ζυμώσεων που καθόρισαν, για μεγάλο διάστημα, τη φυσιογνωμία της ελληνικής παιδείας. Ελπίζω ότι από τα προηγούμενα γίνεται φανερό ότι η αναδίφησή της, πέρα από το ενδιαφέρον που παρουσιάζει καθαυτή, μας επιτρέπει να κατανοήσουμε και το σύνθετο χαρακτήρα των διεργασιών που έλαβαν χώρα σε όλη τη διάρκεια της περιόδου που μεσολάβησε μέχρι την εδραίωση των νέων φιλοσοφικών ρευμάτων στην ελληνική πνευματική ζωή.

Βιβλιογραφία

- [CDP =] *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (1999), επιμέλεια R. Audi, δεύτερη έκδοση, Cambridge: Cambridge University Press.
- Grant, E. (1987), «Ways to Interpret the Terms "Aristotelian" and "Aristotelianism" in Medieval and Renaissance Natural Philosophy», *History of Science*, 25: 335-358.
- Henderson, G.P. (1994), *Η αναβίωση του ελληνικού στοχασμού, 1620-1830. Η ελληνική φιλοσοφία στα χρόνια της τουρκοκρατίας*, μετάφραση

Φ.Κ. Βώρος, Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών. Πρώτη έκδοση: *The Revival of Greek Thought 1620-1830*, Albany, NY 1970.

Hering, G. (1992), *Οικουμενικό Πατριαρχείο και Ευρωπαϊκή Πολιτική 1620-1638*, μετάφραση Δ. Κούρτοβικ, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης. Πρώτη έκδοση: *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620-1638*, Wiesbaden 1968.

Kraye, J. (2000), «The Immortality of the Soul in the Renaissance: between Natural Philosophy and Theology», *Signatures*, 1: Ch2.1-Ch2.24.

Lindberg, D.C. (1997), *Οι Απαρχές της Δυτικής Επιστήμης. Η φιλοσοφική, θρησκευτική και θεολογική θεώρηση της ευρωπαϊκής επιστημονικής παράδοσης 600π.Χ.-1450 μ.Χ.*, Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Ε.Μ.Π. Πρώτη έκδοση: *The Beginnings of Western Science*, Chicago 1992.

Mercer, C. (1993), «The Vitality and Importance of Early Modern Aristotelianism» στο T. Sorell, (επιμ.), *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*, Oxford, Clarendon Press: 33-67.

Schmitt, C.B. (1980), «Cesare Cremonini: un aristotelico al tempo di Galilei» στο C.B. Schmitt (1984), *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, Variorum Reprints, London: XI. Πρώτη δημοσίευση: Centro Tedesco di Studi Veneziani, *Quaderni* 16: 3-21.

Schmitt, C.B. (1983), *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press.

Schmitt, C.B. (1983a), «Aristotelianism in the Veneto and the Origins of Modern Science: Some Considerations on the Problem of Continuity», στο C.B. Schmitt (1984), *The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities*, Variorum Reprints, London: I. Πρώτη δημοσίευση: *Atti del convegno internazionale su Aristotelismo veneto e scienza moderna*: 104-123.

Tsourkas, Cl. (1967), *Les débuts de l'enseignement philosophique et la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'oeuvre de Théophile Corydalée (1570-1646)*, δεύτερη έκδοση (αναθεωρημένη), Θεσσαλονίκη: Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών, 95. Πρώτη έκδοση: 1948.

Αγγέλου, Α. (1985), *Πλάτωνος Τύχαι* (Η λόγια παράδοση στην Τουρκοκρατία), Αθήνα: Ερμής. Πρώτη έκδοση: 1963.

Δημαράς, Κ.Θ. (1945), «Η Γαλλική Επανάσταση και ο Ελληνικός Διαφωτισμός γύρω στα 1800», *Δημοκρατικά Χρονικά*, τχ. 6: 11-12.

Δημαράς, Κ.Θ. (1993), *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, έκτη έκδοση, Αθήνα: Ερμής.

Καράς, Γ. (1994), *Οι Επιστήμες στην Τουρκοκρατία. Χειρόγραφα και έντυπα, τόμος Β', Οι Επιστήμες της Φύσης*, Αθήνα: Βιβλιοπωλείον της «Εστίας».

Κιτρομηλίδης, Π. Μ. (1996), *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης.

Κορυδαλεύς, Θ. (1779), *Εἴσοδος Φυσικῆς Ἀκροάσεως κατ' Ἀριστοτέλην, συνεραισθηῖσα ὑπὸ τοῦ σοφωτάτου Θεοφίλου τοῦ Κορυδαλέως*, Βενετία.

Κορυδαλεύς, Θ. (1780), *Γενέσεως καὶ Φθορᾶς περὶ, κατ' Ἀριστοτέλην, ἐπιτεθέντα ὑπὸ τοῦ σοφωτάτου Θεοφίλου τοῦ Κορυδαλέως*, Βενετία.

Μιχαλαγὰ, Δ.Σ. (1999), «Ἡ ζωὴ καὶ τὸ ἔργο “Νικολάου Κούρσουλα τοῦ Ζακυνθίου, διδασκάλου, φιλοσόφου καὶ θεολόγου”», στα *Πρακτικά του Διεθνούς Συνεδρίου «Ἅγιοι καὶ ἐκκλησιαστικὲς προσωπικότητες στὴ Ζάκυνθο»*, τόμος Α', Ἱερά Μητρόπολις Ζακύνθου καὶ Στροφάδων, Αθήνα: 327-62.

Μπενάκης Α.Γ. (1986α), «Κορυδαλεύς, Θεόφιλος» στο *Παγκόσμιο Βιογραφικὸ Λεξικό*, τόμος 5: 40-41.

Μπενάκης, Α.Γ. (1970), *Cléobule Tsourkas, Les débuts de l'enseignement philosophique et la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'oeuvre de Théophile Corydalée (1570-1646)*, 2e édition révisée et complétée, Thessalonique 1967. [Institute for Balkan Studies, 95]. Βιβλιοκρισία στα *Ελληνικά*, 23: 399-404.

Μπενάκης, Α.Γ. (1986), «Ἡ χειρόγραφη παράδοση τῶν σχολίων στο “Περὶ Ψυχῆς” τοῦ Ἀριστοτέλη τῶν Νικολάου Κούρσουλα καὶ Γεράσιμου Βλάχου. Ἀπὸ ἀφορμὴ τὴν ἀνεύρεση τοῦ κώδικα ἄλλοτε Καλλιπόλεως 23 τοῦ Βησσαρίωνος Μακρῆ» στο *Δελτίον τῆς Ἰονίου Ἀκαδημίας*, τόμος Β', Ἀφιέρωμα στὴ μνήμη Λίνου Πολίτη: 141-167.

Νικολαΐδης, Ε. (1994), «Ὁρθοδοξία, “Ἐρησκεντικός ουμανισμός” καὶ Διαφωτισμός. Οἱ ἐπιστῆμες στὸν ἐλληνισμό τοῦ 18ου αἰώνα», *Νεῦσις*, 1: 99-120.

Σκαρβέλη-Νικολοπούλου, Α.Γ. (1993), *Μαθηματάρια τῶν ἐλληνικῶν σχολείων κατὰ τὴν τουρκοκρατία*, Αθήνα: Σύλλογος πρὸς διάδοσιν ὠφελίμων βιβλίων.

Ψημμένος, Ν. (ε.πμ.) (1988), *Ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία ἀπὸ τὸ 1453 ὡς τὸ 1821*, τόμος Α', *Ἡ κυριαρχία τοῦ Ἀριστοτελισμοῦ*, Αθήνα: Γνώση.

Κωνσταντῖνος Θ. Πέτσιος

Ὁ μεσαιωνικὸς – σχολαστικὸς ἀριστοτελισμὸς ὡς πλᾶσιον τῆς φιλοσοφικῆς διδασκαλίας στὴ Βενετία κατὰ τὸν 17^ο αἰῶνα: τὸ παράδειγμα τοῦ Ματθαίου (Μελετίου) Τυπάλδου.

Μία (Ἀνα) σύνθεση τοῦ Ὑπομνήματος τοῦ Νικολάου Κούρσουλα στὸ περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως τοῦ Ἀριστοτέλους

I. Οἱ θεωρητικὲς συνιστώσες

Ἡ μελέτη τῆς χειρόγραφης φιλοσοφικῆς παραγωγῆς τῶν Νεοελλήνων στοχαστῶν τοῦ δεκάτου ἐβδόμου αἰῶνα μᾶς εἰσάγει σὲ ἓνα τοπίο προβληματισμοῦ, τὸ ὁποῖο εἶναι σύστοιχο μὲ τὶς δεσπόζουσες προκειμένες τῆς εὐρωπαϊκῆς σκέψης κατὰ τὴ συγκεκριμένη περίοδο. Πρὶν ἐστιάσουμε τὸ ἐνδιαφέρον μας στὴν παραλληλία τῶν θεωρητικῶν ἀναζητήσεων ποὺ ὑπαινίσσεται ὁ τίτλος τῆς παρούσας μελέτης θὰ πρέπει νὰ σημειώσουμε ὅτι παρὰ τὸ γεγονός ὅτι ἀναμφίλεκτα ὁ δέκατος ἐβδόμος αἰῶνας σηματοδοτεῖται ἀπὸ τὶς νεοτερικὲς καταθέσεις [Francis Bacon (1561-1626), Thomas Hobbes (1588-1679), Petrus Gassendi (1592-1655), René Descartes (1596-1650), Baruch Spinoza (1632-1677), John Locke (1632-1704)], ὀρισμένες ἐκ τῶν ὁποίων ἀπηχοῦνται στὴ νεοελληνικὴ σκέψη τὴν ἴδια περίοδο¹, ἡ ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία

¹ Κώστας Θ. Πέτσιος, «Ἀνθρωπολογία καὶ Γνωσιοθεωρία στὶς ἀπαρχὲς τοῦ 18^{ου} αἰῶνος: Descartes καὶ Νεοελληνικὴ Σκέψη», *Ὁ Ἐρανιστῆς* 22 (1999), σσ. 47-79 τοῦ ἴδιου, «Μεθόδιος Ἀνθρακίτης: Ἐργοβιογραφικὴ ἀνασυγκρότηση. Ἐνα ἄγνωστο φιλοσοφικὸ «Τετράδιον»: Ἡ Φυσικὴ», στὸ: *Ἡ Λογιστὴ τοῦ Ἀνατολικοῦ Ζαγορίου*. Πρακτικὰ 1^{ου} Πανελληνίου Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου