

ΣΧΟΛΗ ΜΩΡΑΪΤΗ

**ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ, ΕΘΝΟΣ ΚΑΙ  
ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ**

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΗΜΕΡΙΔΑ

7 ΣΕΠΤΕΜΒΡΙΟΥ 2005



ΑΘΗΝΑ 2007

## ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

|   |     |
|---|-----|
| ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ.....  | 9   |
| ΕΙΣΑΓΩΓΗ: Γιώργος Θαλάσσης.....   | 13  |
| Λέων Μπρανγκ: <i>Ορθοδοξία, ελληνισμός και οι ιδεολογικές παραχαράξεις του 19ου αιώνα</i> .....   | 17  |
| Βασίλης Ραΐσης: <i>Η φανταστική συγκρότηση του εθνικισμού</i> .....   | 27  |
| Πηνελόπη Βουτσινά: <i>Το ελληνορθόδοξο ιδεολόγημα από την 4η Αυγούστου στην 21η Απριλίου</i> .....  | 41  |
| Σπυριδούλα Αθανασοπούλου-Κυπρίου: <i>Η ελληνορθοδοξία των νεορθόδοξων</i>   | 49  |
| Στέλλα Μεζίλη: <i>Από την εθνοπροσύνη και τα ελληνοχριστιανικά ιδεώδη στο άγιο φως ως αρχηγό κράτους</i> .....  | 57  |
| Μανώλης Πατηνιώτης: <i>Ευσεβής επιστήμη: ο Νεύτωνας στην ορθόδοξη Ανατολή του 18ου αιώνα</i> .....  | 63  |
| Έφη Γαζή: <i>Η σχολική εορτή των τριών Ιεραρχών στη νεότερη και σύγχρονη Ελλάδα: πολιτικές και ιδεολογικές συνιστώσες</i> .....   | 83  |
| Νεκταρία Κλαπάκη: <i>Ο μοντερνισμός του κέντρου και οι μοντερνισμοί της περιφέρειας</i> .....   | 93  |
| Γιώργος Θαλάσσης: <i>Από τον Fauriel στον Herzfeld ή από την τελετή έναρξης στην τελετή λήξης</i> .....   | 105 |
| Παρασκευάς Ματάλας: <i>Το Πατριαρχείο Ιεροσολύμων και η ελληνορθοδοξία</i> .....  | 113 |
| Γιάννης Κουμπουρλής: <i>Έθνος και ορθοδοξία στην ελληνική εθνική ιστοριογραφία: η εθνοποίηση του ρόλου της Θείας Πρόνοιας στην ιστορία του «περιούσιου λαού» του Κυρίου</i> ..... | 123 |
| Μαρία Κοτζάμπαση: <i>Η χρήση της ορθοδοξίας ως μέσου διαμόρφωσης της ελληνικής ταυτότητας στη Μακεδονία στις αρχές του 20ού αιώνα</i> .....                                       | 145 |

Copyright © 2007 ΣΧΟΛΗ ΜΩΡΑΪΤΗ - Επιμέρους συγγραφείς

Η πνευματική ιδιοκτησία αποκτάται χωρίς καμιά διατύπωση και χωρίς την ανάγκη ρήτρας απαγορευτικής των προσβολών της.

Συντονισμός - Εκδοτική επιμέλεια: Πηνελόπη Βουτσινά  
Διόρθωση κειμένων: Ελευθερία Κοψιδά

ISBN: 978-960-85057-5-9

νοί ορθόδοξοι. Κι αν στους αλλόθρησκους μετανάστες προστεθούν και οι αλλόθρησκοι ή και άθρησκοι Έλληνες πολίτες, τότε γίνεται φανερό ότι ο χαρακτηρισμός «Έλληνας Χριστιανός Ορθόδοξος» χάνει βαθμιαία το συλλογικό προσδιοριστικό του περιεχόμενο και κρατά μόνο ατομικό! Προβάλλει λοιπόν ως στοιχειώδης δημοκρατική επιταγή η αποδέσμευση της κοινωνικής ζωής από τις εθνικές και τυπικές θρησκευτικές εκφράσεις της (γάμος, βάφτιση, κηδεία, όρκος, υποχρεωτική σχολική προσευχή ή εκκλησιασμός, αγιασμός κ.λπ.).

Και για να καταλήξουμε εκεί απ' όπου ξεκινήσαμε:

Μου είναι αδύνατο να φανταστώ στη θέση του αρχηγού της κυβερνητικής παράταξης ή έστω της αντιπολίτευσης στη χώρα μας, στη θέση του Προέδρου της Δημοκρατίας ή κάποιου υπουργού, ή έστω κάπου στη στρατιωτική ηγεσία έναν μουσουλμάνο, έναν ινδουιστή, έναν χριστιανό καθολικό ή έναν άθρησκο.

Μου είναι δυστυχώς αδύνατο, ενώ θεωρώ ότι θα έπρεπε στη συνείδηση όλων μας να είναι κάτι απολύτως φυσικό και, στις μέρες μας, αναμενόμενο!

## ΜΑΝΩΛΗΣ ΠΑΤΗΝΙΩΤΗΣ

### ΕΥΣΕΒΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗ: Ο ΝΕΥΤΩΝΑΣ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΑΝΑΤΟΛΗ ΤΟΥ 18ου ΑΙΩΝΑ

#### ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η εργασία αυτή αποτελεί συνέχεια μιας μελέτης που παρουσιάστηκε στο πλαίσιο του συνεδρίου «Βυζάντιο-Βενετία-Νεότερος Ελληνισμός. Μια περιπλάνηση στον Κόσμο της Ελληνικής Επιστημονικής Σκέψης», που πραγματοποιήθηκε στην Αθήνα το Νοέμβριο του 2003<sup>1</sup>. Η προβληματική εκείνης της μελέτης αφορούσε ορισμένες πλευρές της πνευματικής κίνησης που είναι γνωστή ως «θρησκευτικός ουμανισμός». Σύμφωνα με την κρατούσα ιστοριογραφική αντίληψη, ο θρησκευτικός ουμανισμός 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

1. Το συνέδριο οργανώθηκε υπό το Πρόγραμμα Ιστορίας και Φιλοσοφίας των Επιστημών του Κέντρου Νεοελληνικών Ερευνών του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών, το Ελληνικό Ινστιτούτο Βυζαντινών και Μεταβυζαντινών Σπουδών Βενετίας και το Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών. Βλ., Μ. Πατηνιώτης, «Οι Postillae Quaestiones του Κυρίλλου Λουκάρεως και η ανάδυση του κορυφαίου προγράμματος», στα πρακτικά του συνεδρίου Βυζάντιο-Βενετία-Νεότερος Ελληνισμός. *Μια περιπλάνηση στον Κόσμο της Ελληνικής Επιστημονικής Σκέψης* (επιμέλεια Γ. Ν. Βλαζάκης, Θ. Νικολαΐδης). Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Αθήνα 2004, 211-244.

αυτό καλεί στην Κωνσταντινούπολη τον Αθηναίο φιλόσοφο Θεόφιλο Κορυδαλέα και του αναθέτει την αναδιοργάνωση και τη διεύθυνση της Μεγάλης Σχολής. Ο Κορυδαλέας, όπως και ο Λούκαρης, είχε σπουδάσει στην Πάντοβα και οι εκπαιδευτικές διαδρομές των δύο ανδρών, μολονότι 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 μέσα στο οποίο μπόρεσε να καρποφορήσει η διδασκαλία του Κορυδαλέα, παρά το τραγικό τέλος που βρήκε ο ίδιος ο Λούκαρης και το πολιτικό του πρόγραμμα. Έτσι, στα χρόνια του Λούκαρη, για πρώτη φορά μετά την Άλωση, αναβιώνει η ενότητα του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού με το χριστιανικό, δίνοντας μια δεύτερη πνοή, ύστερα από αιώνες, στο βυζαντινό ουμανισμό<sup>2</sup>.

Η αντίληψη αυτή, ωστόσο, παρουσιάζει ένα σοβαρό πρόβλημα: Μια προσεκτικότερη μελέτη του βίου και της εποχής του Κύριλλου Λούκαρη, καθώς και ορισμένων κρίσιμων πλευρών της φυσικής φιλοσοφίας του Θεόφιλου Κορυδαλέα, δείχνει ότι η σύμπραξη αυτών των δύο προσωπικοτήτων στηρίζεται σε ισχυρά αντικρουόμενες ιδεολογικές προτεραιότητες. Από τη μια πλευρά 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. Ο Κορυδαλέας ακολουθεί το δρόμο των αλεξανδριστών της Πάντοβα, οι οποίοι

στο πλαίσιο ενός ιδιότυπου νεωτερισμού προτείνουν μια αντι-σχολαστική και αντι-μεταφυσική ερμηνεία του Αριστοτέλη. Ο Λούκαρης ενδιαφέρεται, πρωτίστως, για την εμπέδωση του ορθόδοξου φρονήματος και θεωρεί οποιαδήποτε εμπλοκή με τη φιλοσοφία επικίνδυνη, στο βαθμό που μπορεί να πυροδοτήσει «μολυσματικά ερωτήματα» («*pestiferae quaestiones*»)<sup>3</sup>. Πώς ορίζεται και πώς λειτουργεί, λοιπόν, αυτή η σύμπραξη;

Η προηγούμενη εργασία μου κατέληγε με τη διατύπωση κάποιων ερωτημάτων, τα οποία, κατά την άποψή μου, καθίστανται επίκαιρα μέσα από μια προσεκτική επανεξέταση της ιστοριογραφίας του «θρησκευτικού ουμανισμού». Τα ερωτήματα αυτά είναι τα ακόλουθα:

- 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; Γιατί, είναι αναμφισβήτητο ιστορικό γεγονός ότι ο κορυδαλισμός αποτέλεσε την «επίσημη» φιλοσοφία της Ανατολικής Εκκλησίας για περισσότερο από ενάμιση 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 τῶ κυρῶ Κορυδαλλεῖ ἐρμηνευόμενα 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

2. Για μια συνοπτική παρουσίαση των απόψεων σχετικά με το «θρησκευτικό ουμανισμό» βλ. Μ. Πατηνιώτης, *ό.π.*, 211-214 και 239-240\* στο ίδιο και η σχετική βιβλιογραφία.

3. G. Hegling, *Οικουμενικό Πατριαρχείο και Ευρωπαϊκή Πολιτική 1620-1638*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1992, σ. 193-194.

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;

Ο σκοπός αυτού του κειμένου είναι να καταθέσει μια υπόθεση εργασίας όσον αφορά την απάντηση στο τρίτο από τα παραπάνω ερωτήματα. Μολονότι η απάντηση σε καθένα από τα δύο άλλα ερωτήματα απαιτεί ξεχωριστές εργασίες, δεν μπορούμε να αποφύγουμε μια σύντομη πραγμάτευση και αυτών των ερωτημάτων, προκειμένου να οδηγηθούμε συντεταγμένα στο κατεξοχήν αντικείμενο της συζήτησής μας: τους προσανατολισμούς και τις αναζητήσεις της φυσικής φιλοσοφίας στη διάρκεια της μετακορυδαλικής περιόδου.

#### Ο ΕΧΘΡΟΣ ΤΟΥ ΕΧΘΡΟΥ ΜΟΥ

Φαίνεται ότι στο πλαίσιο της πολιτικής συγκυρίας της εποχής, ο Λούκαρης συνέλαβε, για πρώτη φορά μετά την Άλωση, το αίτημα της δημιουργίας μιας ισχυρής πνευματικής ταυτότητας των ορθόδοξων χριστιανικών πληθυσμών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας. Προσανατολισμένη σε αυτό το στόχο, η εκπαιδευτική του στρατηγική απέβλεπε στο να καταστήσει τους πληθυσμούς αυτούς μια διακριτή πολιτισμική ενότητα στο μεταίχμιο μεταξύ ισλαμικής Ανατολής και καθολικής Δύσης. Για να ευοδωθεί το εγχείρημά του όφειλε, βεβαίως, να αντλήσει από τους οικείους πνευματικούς πόρους της χριστιανικής ορθοδοξίας, αλλά και από την παράδοση της αρχαίας φιλοσοφίας, η οποία αποτελούσε κοινή παρακαταθήκη ολόκληρης της κοσμικής χριστιανικής διανόησης.

Γιατί, λοιπόν, δεν αντλεί από την υπάρχουσα στον ελληνικό πνευματικό χώρο αριστοτελική παράδοση των ημερών του; Η αλήθεια είναι ότι γνωρίζουμε ελάχιστα πράγματα γι' αυτή την παράδοση. Είναι, ωστόσο, πολύ πιθανό ότι ο αριστοτελισμός των

πρώτων μεταβυζαντινών χρόνων ενέχει έντονες σχολαστικές επιδράσεις, καθώς έλκει την καταγωγή του από τη βυζαντινή παράδοση που εγκαινίασε ο Δημήτριος Κυδωνής μεταφράζοντας, στα μέσα του 14ου αιώνα, το έργο του Θωμά Ακινάτη. Ο ίδιος ο Γεώργιος Γεννάδιος φαίνεται ότι ήταν θαυμαστής της φιλοσοφίας του Ακινάτη: «Εἶθε, Θωμά, μὴ ᾔσθαι γεγονώς ἐν τῇ Δύσει, ἀλλ' ἐν τῇ Ἀνατολῇ, ἵνα ᾔσθαι ὀρθόδοξος, καὶ ἵνα ἐφρόνεις περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ὀρθῶς, ὡς καὶ περὶ τῶν ἄλλων καλῶς λέγεις»<sup>4</sup>. Ενδείξεις για παρόμοια στάση έχουμε και από άλλους λογίους της πρώτης μεταβυζαντινής περιόδου: Σύμφωνα με μια μαρτυρία, στα 1585 ο Ιερόθεος Μονεμβασίας παρουσιάζει σε δικαστήριο της Πόλης ιδιόχειρο κώδικα στον οποίο περιέχονται έργο ή έργα του Ακινάτη, ενώ ο Μανουήλ Κορίνθιος († περ. 1530), οφφικιοῦχος του Πατριαρχείου και δεύτερος κατά χρονολογική σειρά σχολάρχης της Πατριαρχικής Ακαδημίας, φαίνεται ότι επίσης υπήρξε μελετητής και οπαδός του Ακινάτη<sup>5</sup>. Την ίδια προσκόλληση στο σχολαστικό αριστοτελισμό συναντάμε και αρκετά χρόνια αργότερα στο Ζακυνθινό λόγιο Νικόλαο Κούρσουλα (1602-1652). Στη Σύνοψιν τῆς Ἱερᾶς Θεολογίας που συγγράφει, ο Κούρσουλας ακολουθεῖ τη σχολαστική μέθοδο, αντλώντας επιχειρήματα από το έργο του Θωμά Ακινάτη. Παράλληλα, στα φυσικά του συγγράμματα καταδικάζει την υλιστική ερμηνεία του Αριστοτέλη από τον Αλέξανδρο Αφροδισιέα και επιτίθεται στο νεοαριστοτελικό φιλόσοφο Cesare Cremonini, του οποίου η διδασκαλία έρχεται σε σύγκρουση με θεμελιώδεις παραδοχές της σχολαστικής παράδοσης. Για τους ίδιους λόγους, επιτίθεται στο σύγχρονό του Θεόφιλο Κορυδαλέα, υπερασπιζόμενος τη σχολαστική άποψη ότι η φιλοσοφία υπόκειται της θεολογίας και αποκηρύσσοντας τη δυνατότητα αναζήτησης της αλήθειας με καθαρά φιλοσοφικά μέσα<sup>6</sup>.

Αν ισχύουν τα παραπάνω, τότε ο λόγος που ο Κύριλλος Λούκαρης απέφυγε να χρησιμοποιήσει την τοπική αριστοτελική

4. Α. Αγγέλου, *Πλάτωνος Τύχη* (Η λόγια παράδοση στην Τουρκοκρατία), Ερμής, Αθήνα 1985, σ. 29.

5. Αγγέλου, *ό.π.*, σ. 47 και 121.

6. Δ. Σ. Μιχαηλά, «Η ζωή και το έργο "Νικόλαου Κούρσουλα του Ζακυνθίου, διδασκάλου, φιλοσόφου και θεολόγου"», στα Πρακτικά του Διεθνούς Συνεδρίου «Άγιοι και εκκλησιαστικές προσωπικότητες στη Ζάκυνθο», τ. Α', Ιερά Μητρόπολις Ζακύνθου και Στροφάδιον, Αθήνα 1999, 327-62, σ. 350-351.

παράδοση ως κορμό της εκπαιδευτικής του πολιτικής είναι προφανής: Η ακινατική ερμηνεία του Αριστοτέλη, παρόλο που ακόμα δεν έχει αναγνωριστεί ως η επίσημη φιλοσοφία της καθολικής Εκκλησίας, έχει υιοθετηθεί τόσο από τους δομινικανούς (στους οποίους ανήκε και ο ίδιος ο Ακινάτης) όσο και από τους ιησουίτες. Κατά συνέπεια, η υιοθέτηση αυτού του ρεύματος από το Οικουμενικό Πατριαρχείο θα συνιστούσε άνευ όρων εκχώρηση της πολιτισμικής ηγεμονίας στα καθολικά τάγματα που εισχωρούσαν στην επικράτειά του, και που σε τελευταία ανάλυση ήταν και οι καθ' ύλην αρμόδιοι για τη διάδοση αυτής της φιλοσοφίας.

Από την άλλη, ο νεοαριστοτελισμός του Κορυδαλέα παρουσιάζει ορισμένα χαρακτηριστικά που τον καθιστούν πρόσφορο για αξιοποίηση στο πλαίσιο της στρατηγικής του Λούκαρη: Αποστασιοποιείται ρητά από την –ούτως ή άλλως καταδικασμένη από την ορθόδοξη εκκλησία– «ειδωλολατρική» πλατωνική φιλοσοφία, αλλά και από το σύνολο της συνυφασμένης με τον καθολικισμό σχολαστικής παράδοσης. Ειδικότερα σε ό,τι αφορά το δεύτερο ζήτημα, ο Κορυδαλέας φροντίζει να επισημάνει, σε πολλά σημεία των έργων του, τη διαφορά ανάμεσα στους «ορθόδοξους» σχολιαστές του Αριστοτέλη και τους σχολαστικούς ή «περιπατητικούς» φιλοσόφους, των οποίων οι ερμηνείες οδήγησαν σε στρεβλώσεις και σε σύγχυση: «Ἐν δὲ Λατίνοις Περιπατητικοὶ μὲν ἅπαντες ὀνομάζονται, καὶ τοὶ μὴ περιπατητικῶς φιλοσοφοῦντες, ἀλλὰ τὰς ἑτερογενεῖς καὶ ἀλλοφύλους ἕξεις συγγέροντες, καὶ κυκεῶνα φιλοσοφοθεολογίας συρῆγγνύοντες, τοῦ τε Φιλοσοφεῖν ἀληθῶς, καὶ φρονεῖν ὀρθῶς ἀφήμαρτον [= ἀπέτυχαν], τοῦ μὲν εὐσεβοῦς φρονήματος ἐξωκέλλοντες, ἵνα μὴ τοῖς κάτω τοῦ Φιλοσόφου λόγοις ἀσύμφωνα λέγωσι, τοῦ δὲ Ἀριστοτέλους ἀποπλανῶνται συνάδειν ἐκβιάζόμενοι τοῖς πατράσι»<sup>7</sup>. Οι «περιπατητικοί», δηλαδή, προσπαθώντας να συμβιβάσουν τον Αριστοτέλη με τη διδασκαλία των Πατέρων της Εκκλησίας αποτυγχάνουν τόσο στη θεολογία («ἐξοκειλοῦν τοῦ εὐσεβοῦς φρονήματος») όσο και

στην ορθή κατανόηση της φιλοσοφίας («ἀποπλανῶνται τοῦ Ἀριστοτέλους»).

Παράλληλα, ο νεοαριστοτελισμός πρόσφερε το έδαφος για την αναζωογόνηση της φιλοσοφίας φέρνοντας στο προσκήνιο τη φυσική φιλοσοφία, η οποία μέχρι τότε αποτελούσε αποκλειστικό προνόμιο της δυτικής παιδείας. Μολονότι οι πληροφορίες μας και σε αυτό το σημείο είναι εξαιρετικά περιορισμένες, σύμφωνα με όλες τις διαθέσιμες μέχρι στιγμής ενδείξεις<sup>8</sup>, η διδασκαλία του Αριστοτέλη κατά τους πρώτους μετά την Άλωση αιώνες περιοριζόταν στη λογική και τη ρητορική του. Η φυσική φιλοσοφία, είτε λόγω της ανυπαρξίας κατάλληλων δασκάλων είτε λόγω της έλλειψης ελληνικών υπομνημάτων, απουσίαζε εντελώς από την ελληνική πνευματική ζωή. Κι αυτό, βεβαίως, ήταν ένα κενό που είχαν αναλάβει να καλύψουν οι ιησουίτες. Ο νεοαριστοτελισμός με την έμφασή του στη σημασία και την καταστατική αυτονομία της φυσικής φιλοσοφίας όχι μόνο ξαναπιάνει το νήμα της αρχαίας σοφίας, αλλά το κάνει και με ένα τρόπο ριζικά διαφορετικό από τον τρόπο του σχολαστικισμού, αφού η ερμηνεία του Αριστοτέλη υποτίθεται ότι παραπέμπει στα «αυθεντικά» ελληνικά κείμενα και στους «έγκυρους» ελληνόφωνους σχολιαστές τους.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οι φόβοι του Λούκαρη για την εκδήλωση «μολυσματικών ερωτημάτων» είναι απολύτως βάσιμοι. Στηρίζονται, εξάλλου, στη μακρά εμπειρία της καθολικής Εκκλησίας, που ξεκινά από το μεσαίωνα και φτάνει μέχρι τις μέρες του. Η τύχη και η ιστορία (ενδεχομένως και η Θεία Πρόνοια) είχαν ευνοήσει την Ανατολική Εκκλησία σε αυτό το ζήτημα. Με εξαίρεση το επεισόδιο του Πλήθωνα, δεν υπήρξε άλλη μεγάλη σύγκρουση μεταξύ «πίστης και λόγου», αν μάλιστα μπορεί να θεωρηθεί τέτοια μια διαμάχη σχετικά με τα πρωτεία του «ευσεβούς» Αριστοτέλη και του «παγανιστή» Πλάτωνα. Όμως, ο Λούκαρης ήξερε καλά ότι επί των ημερών του ήρθε πλέον η ώρα να δοκιμαστεί και η ορθοδοξία: Είναι

7. Θ. Κορυδαλέας, *Γενέσιος καὶ Φύσις περὶ, κατ' Ἀριστοτέλη, ἐκτεθέντα ὑπὸ τοῦ σοφωτάτου Θεοφίλου τοῦ Κορυδαλέως*, Βενετία 1780, σ. 28.

8. Ν. Ψημμένος (επιμ.), *Ἡ Ἑλληνικὴ Φιλοσοφία ἀπὸ τοῦ 1453 ὡς το 1821*. Τόμος Α', *Ἡ κυριαρχία τῶν Ἀριστοτελισμῶν*, Γνώση, Αθήνα 1988, σ. 174.

αδύνατο χωρίς ένα συγκροτημένο μορφωτικό και πολιτισμικό πρότυπο να αντισταθεί στη διεισδυτική πολιτική των ιησουιτών, οι οποίοι ίσα ίσα χρησιμοποιούν την εκπαίδευση για να εδραιώσουν την παρουσία τους σε κάθε τόπο. Η τακτική του Λούκαρη, λοιπόν, συνίσταται σε δύο διακριτά, αλλά στενά συνδεδεμένα μεταξύ τους βήματα: Να επιλέξει το σύμμαχό του από τους εχθρούς των εχθρών του, ώστε να εξασφαλίσει τη μεγαλύτερη δυνατή αποδυνάμωση των αντιπάλων του και να εξασφαλίσει ότι ο σύμμαχός του δεν απειλεί να υπονομεύσει προοπτικά το χαρακτήρα και τη φυσιογνωμία της ορθοδοξίας, όπως την αντιλαμβάνεται ο ίδιος.

Ο κορυθαλιτικός νεοαριστοτελισμός πληροί και τους δύο όρους. Τα χαρακτηριστικά της συγκεκριμένης ερμηνευτικής παράδοσης τον καθιστούν ιδανικό σύμμαχο, παρά το γεγονός ότι αποτελεί τη λιγότερο «ευσεβή» ανάγνωση του Αριστοτέλη. Εκεί βρίσκεται, μάλιστα, και η ιδιαιτερότητα της συγκεκριμένης συμμαχίας. Όταν ο Λούκαρης αναφέρεται στα «*prestifarae quaestiones*» που μπορεί να γεννήσει η ενασχόληση με τη φιλοσοφία περιγράφει ένα χαρακτηριστικό όχι της ίδιας της φιλοσοφίας αλλά του σχολαστικισμού: Η ανάδυση αμφιβολιών και η συνακόλουθη υπονόμηση του δόγματος προκύπτει από την προσπάθεια συγκεκριμένου του φιλοσοφικού λόγου με τη χριστιανική πίστη – προσπάθεια που αποτελεί τυπικό χαρακτηριστικό της δυτικής σχολαστικής παράδοσης. Ο Λούκαρης, μια που κι ο ίδιος είχε σπουδάσει στην Πάντοβα, γνώριζε από πρώτο χέρι τους τριγμούς που προκαλούνταν στη θρησκευτική ζωή κάθε φορά που εμφανίζονταν νέες φιλοσοφικές ιδέες, πολύ δε περισσότερο όταν αυτές αφορούσαν τη μελέτη του φυσικού κόσμου, γιατί τότε η Εκκλησία είχε μεγαλύτερη δυσκολία να τις χειριστεί.

Η επιλογή του νεοαριστοτελισμού, λοιπόν, για την ανάδειξη της διακριτής πνευματικής φυσιογνωμίας της ορθόδοξης Ανατολής μας φέρνει μπροστά σε ένα μείζον χαρακτηριστικό της εκπαιδευτικής πολιτικής του Κύριλλου Λούκαρη, το οποίο καθόρισε το φιλοσοφικό τοπίο στον ελληνικό πνευματικό χώρο για μεγάλο διάστημα: η σύμπραξη της νέας θεώρησης του αριστοτελισμού με την ορθοδοξία είχε χαρακτήρα πολιτικό και όχι ιδεολογικό. Δεν συνίστατο, δηλαδή, στη δογματική συγχώνευση αριστοτελισμού-ορθοδοξίας, όπως συνέβη στην

καθολική Δύση, αλλά πήρε τη μορφή ενός «καταμερισμού εργασίας» μεταξύ δύο διακριτών πνευματικών δραστηριοτήτων. Ο Κορυθαλιέας δεν έθεσε ποτέ τη φιλοσοφία του στην υπηρεσία της δογματικής θεολογίας· σε όλη του τη ζωή, μάλιστα, φρόντισε να περιχαρακώσει σχολαστικά τη φυσική από τη μεταφυσική και τη θεολογία. Κι αυτό ήταν ακριβώς που ζητούσε και ο Λούκαρης. Η συμβίωση της αριστοτελικής «ορθοδοξίας» με τη χριστιανική ορθοδοξία, κατά τρόπο που η πρώτη να μην υπονομεύει τη δεύτερη, επέτρεπε την οικοδόμηση ενός πνευματικού προτύπου για τους ορθόδοξους χριστιανικούς πληθυσμούς της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, το οποίο τόσο μορφολογικά όσο και από άποψη περιεχομένου διέφερε σημαντικά από το αντίστοιχο πρότυπο που πρόβαλλε η προπαγάνδα του καθολικισμού.

#### Η ΑΛΛΗ ΟΨΗ ΤΗΣ ΝΕΩΤΕΡΙΚΟΤΗΤΑΣ

Ο κορυθαλισμός αποτέλεσε την «επίσημη» φιλοσοφία της ανατολικής Εκκλησίας για περισσότερο από ενάμιση αιώνα. Οι επιβιώσεις αυτής της φιλοσοφίας είναι, μάλιστα, τόσο ισχυρές, ώστε τα δύο κύρια έργα φυσικής φιλοσοφίας του Κορυθαλιέα (τα υπομνήματά του, δηλαδή, στην *Εἰσοδο Φυσικῆς Ἀκροάσεως* και στο *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* του Αριστοτέλη) εκδόθηκαν στη Βενετία με πρωτοβουλία της κυπριακής εκκλησίας το 1779 και το 1780 – σε μια εποχή, δηλαδή, που έχουμε μπει για τα καλά στο κλίμα του «Νεοελληνικού Διαφωτισμού»<sup>9</sup>. Οι λόγοι που προσδίδουν διάρκεια στη σύνθεση νεοαριστοτελισμού-Ορθοδοξίας δεν έχουν, κατά τη γνώμη μου, μελετηθεί επαρκώς μέχρι σήμερα και δεν θα γίνει, βεβαίως, αυτό στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας. Ένα ενδιαφέρον στοιχείο, όμως, που προκύπτει από την προηγούμενη συζήτηση αφορά το χαρακτήρα του κορυθαλικού προγράμματος. Η μελέτη των όρων ανάδυσης αυτού του προγράμματος μέσα από την εκπαιδευτική πολιτική του Κύριλλου Λούκαρη μας επιτρέπει να συλλάβουμε ορισμένα

9. Θ. Κορυθαλιέας, *Εἰσοδος Φυσικῆς Ἀκροάσεως κατ' Ἀριστοτέλην, συνεκπινοθεσία ὑπὸ τοῦ σωφιστάτου Θεοφίλου τοῦ Κορυθαλιέου*, Βενετία 1779 και *Γενέσεως καὶ φθορᾶς περὶ, κατ' Ἀριστοτέλην, ἐκτεθέντα ὑπὸ τοῦ σωφιστάτου Θεοφίλου τοῦ Κορυθαλιέου*, Βενετία 1780. Η έκδοση των έργων έγινε στο τυπογραφείο του Γλυκί με τη χορηγία του αρχιεπισκόπου Νέας Ιουστινιανής και πάσης Κύπρου, Χρυσάνθου καθώς και του μητροπολίτη Πάφου, Πανωρέτου. Επιμελητής της έκδοσης ήταν ο αρχιμανδρίτης Κυπριανός ο Κουριοκουρβίνος, ο οποίος μετέβη στη Βενετία ειδικά γι' αυτό το σκοπό. Πρβλ. και Μ. Πατηνιώτης, «Όταν ο Ευγένιος Βούλαγχαρης προλογίζει τον Θεόφιλο Κορυθαλιέο», *Νέσις* 8, 1999, 171-174.

θεμελιώδη χαρακτηριστικά του, τα οποία με τη σειρά τους μπορεί να συμβάλουν σε μια πληρέστερη κατανόηση της διαδρομής του κορυφαίου αριστοτελισμού στην ελληνική πνευματική ζωή.

Η διάρκεια του δεσμού ορθοδοξίας-νεοαριστοτελισμού είναι, σε μεγάλο βαθμό, συναρτημένη με το πολιτικό ισοζύγιο δυνάμεων στο οποίο συμμετέχει η ανατολική Εκκλησία. Αυτό σημαίνει ότι η συμμαχία παραμένει εν ισχύ αφενός όσο υφίσταται η απειλή του καθολικισμού και, αφετέρου, όσο δεν βρίσκεται ένας πιο ταιριαστός πολιτικός σύμμαχος, που να εξασφαλίζει στην ορθοδοξία και ένα πιο ταιριαστό μορφωτικό πρότυπο. Αυτό, όμως, είναι μόνο η μισή αλήθεια, γιατί ακόμα κι όταν η πολιτική συγκυρία μεταβάλλεται, δεν θα πρέπει να περιμένουμε ότι η συμμαχία θα καταρρεύσει αυτομάτως. Η ανατολική Εκκλησία είναι μια Εκκλησία παραδοσιαρχική, της οποίας η εμμονή στη διαφύλαξη του παρελθόντος εκδηλώνεται με δύο, κυρίως, τρόπους: Με την απολυτοποίηση του συνόλου της κληροδοτημένης παράδοσης ως συμπαγούς όλου, που δεν επιδέχεται αμφισβήτηση, καθώς και με τη διαρκή υπερτίμηση του παρελθόντος σε σχέση με το παρόν και το μέλλον. Οι τάσεις αυτές γίνονται ακόμα πιο ισχυρές, αν λάβουμε υπόψη ότι εκδηλώνονται στο ευρύτερο πλαίσιο μιας επίσης παραδοσιαρχικής (αν και με διαφορετικό τρόπο) πολιτικής κουλτούρας, αυτής του οθωμανικού κράτους<sup>10</sup>. Κατά συνέπεια, η σύμπραξη ορθοδοξίας-νεοαριστοτελισμού έχει μεν περιορισμένο χρονικό ορίζοντα, αλλά η διάρκειά της είναι συνάρτηση μιας σειράς πολιτικών και ιδεολογικών παραγόντων, οι οποίοι θα πρέπει να λαμβάνονται υπόψη κάθε φορά που μελετάται η διαδρομή του κορυφαίου αριστοτελισμού στην ελληνική πνευματική ζωή.

Ο χαρακτήρας του δεσμού ορθοδοξίας-νεοαριστοτελισμού είναι ασταθής, γιατί ο δεσμός αυτός δεν στηρίζεται ούτε στη δογματική σύμφυση της χριστιανικής ορθοδοξίας με μια ορισμένη ερμηνεία της αριστοτελικής φιλοσοφίας ούτε στην παραγωγή ενός «χριστιανικού αριστοτελισμού», όπως συνέβη

στην περίπτωση της ακινατικής σύνθεσης. Η παράλληλη συνύπαρξη και η αμοιβαία εξυπηρέτηση των δύο πνευματικών ρευμάτων τελεί διαρκώς υπό αίρεση, εφόσον εκτός από την απειλή του κοινού αντιπάλου, που τα τοποθετεί στο ίδιο στρατόπεδο, δεν έχουν άλλο σημείο ουσιαστικής επαφής. Συνεπώς, παρά τη συγκυριακή συστράτευσή τους, δεν παύουν να υφίστανται εκείνοι οι παράγοντες που, σε άλλες συνθήκες, θα μπορούσαν να πυροδοτήσουν μια ισχυρή αντιπαράθεση μεταξύ της χριστιανικής θεώρησης του κόσμου και των αθεϊστικών συνεπειών της αριστοτελικής φυσικής φιλοσοφίας. Από την άποψη αυτή, είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον ένα φαινόμενο που εντοπίζει ο Δημαράς: «Προκειμένου να αποκτήσουμε ξεκαθαρισμένη παράσταση του περιβάλλοντος μέσα στο οποίο ελειτούργησε ο Διαφωτισμός», γράφει, «πρέπει να έχουμε υπόψη μας πρώτιστα ότι ο θρησκευτικός ουμανισμός αναστέλλεται στο μέτρο όπου άλλες δυνάμεις, ξένες προς την Εκκλησία, τείνουν να χειρισθούν αυτόνομα, αυτεξούσια, τα ζητήματα της παιδείας, και ύστερα ότι στον αρχόμενο ΙΘ΄ αιώνα, ακόμα, μια στρατευμένη μερίδα της ορθοδοξίας αντίκειται έντονα στη συσχέτιση του χριστιανικού ελληνισμού με τον αρχαίο. Η περιήφηση «Αντιφώνησις προς τον παράλογον ζήλον των από της Ευρώπης ερχομένων φιλοσόφων», έργο του Αθανάσιου Πάριου (1802), καταφέρεται με βιαιότητα εναντίον της μνήμης των αρχαίων φιλοσόφων. Η τροπή προς την αρχαιότητα, πολύ αισθητή στον φθίνοντα ΙΗ΄ αιώνα, εκφράζει, είτε συνειδητή είτε ασυνειδητή, μια τάση για ανεξαρτοποίηση απέναντι της θρησκευτικής ζωής»<sup>11</sup>. Μολονότι το πνεύμα με το οποίο ο Δημαράς γράφει αυτές τις γραμμές διαφέρει ριζικά από την ερμηνεία που επιχειρείται εδώ, το ίδιο το φαινόμενο που εντοπίζει είναι εξαιρετικά διαφωτιστικό σε ό,τι αφορά τη μορφή που παίρνουν οι αντιδράσεις ενάντια στην εδραιωμένη σύμπραξη του κορυφαίου αριστοτελισμού με την ορθοδοξία: Προς τα τέλη του 18ου αιώνα, λοιπόν, κάνει την εμφάνισή του ένα ρεύμα σκέψης, το οποίο θα μπορούσαμε να το ονομάσουμε «θρησκευτικό αντικορυδαλισμό» και το οποίο είτε απορρίπτει

10. Β. Μακρίδης (1997). «Επιστημονική Επανάσταση και Ορθόδοξη Ανατολή» στο συλλογικό τόμο του Κέντρου Νεοελληνικών Ερευνών *Οι Επιστήμες στον Ελληνικό Χώρο*. Τροχαλία, Αθήνα 1997. 61-91. σ. 65-69.

11. Κ.Θ. Δημαράς, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Ερμής, Αθήνα 1993 (έκτη έκδοση), σ. 4-5 (η έμφαση δική μου).



αναφανδόν «τη συσχέτιση του χριστιανικού ελληνισμού με τον αρχαίο» είτε αναζητά μια πιο σύμφωνη με τη χριστιανική ορθοδοξία ανάγνωση του Αριστοτέλη. Κύριος εκφραστής της πρώτης άποψης είναι ο Αθανάσιος Πάριος (1721-1813) με την περίφημη αντιφώνησίν του<sup>12</sup>, ενώ της δεύτερης ο επί μακρόν σχολάρχης της Μεγάλης Σχολής, Σέργιος Μακράιος (περ. 1740-περ. 1819), με δύο έργα κοσμολογίας και φυσικής φιλοσοφίας που δημοσιεύει στα τέλη του 18ου και στις αρχές του 19ου αιώνα<sup>13</sup>. Όποια από τις δύο εκδοχές και αν πάρουμε, όμως, φαίνεται ότι η σύμπραξη της ορθοδοξίας με τον κορυφαίο νεοαριστοτελισμό έχει φτάσει στα όριά της όχι τόσο εξαιτίας της αμφισβήτησής της από τις δυνάμεις της νεωτερικότητας (όπως υπονοεί ο Δημαράς), αλλά επειδή η ίδια η Εκκλησία έχει αρχίσει πλέον να αντιλαμβάνεται αυτή τη σύμπραξη ως ανεπίκαιρη και προβληματική.

Αυτή, όμως, είναι μόνο η μία όψη του νομίσματος. Ελάχιστα μελετημένοι, αλλά όχι ξένη προς τη νοοτροπία των ιστορικών. Η άλλη όψη κρύβει εκπλήξεις: Μήπως θα έπρεπε να δούμε και κάποιες όψεις του λεγόμενου «Νεοελληνικού Διαφωτισμού» σαν μια προσπάθεια επανασύνδεσης της φυσικής φιλοσοφίας με τη χριστιανική ορθοφροσύνη; Σαν μια εκδήλωση, δηλαδή, ενός αντι-κορυδαλικού ή μετα-κορυδαλικού προγράμματος, που δεν περιορίζεται μόνο στην υπέρβαση του αριστοτελισμού, αλλά διεκδικεί εκ νέου την απολεσθείσα συνάφεια μεταξύ φιλοσοφίας και πίστης, η οποία θυσιάστηκε στο βωμό της τακτικής συμμαχίας ορθοδοξίας-νεοαριστοτελισμού;

Οι περισσότερες μελέτες που έχουν γίνει μέχρι σήμερα σε ζητήματα ιστορίας της νεότερης ελληνικής επιστήμης εστιάζουν κυρίως στη σύγκρουση ανάμεσα στους φορείς των φιλοσοφικών και επιστημονικών ιδεών του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού και τους

«συντηρητικούς» θεολογικούς κύκλους, που αντιστέκονται στον εν δυνάμει αντιθησκευτικό χαρακτήρα των ιδεών αυτών. Δεν θα πρέπει, όμως, να παραβλέπουμε και μια άλλη όψη των πραγμάτων: Οι φιλοσοφικές τοποθετήσεις του Βικέντιου Δαμοδού (1697-1752), που υπήρξε από τους πρωτοπόρους της νεωτερικής φιλοσοφίας στον ελληνικό πνευματικό χώρο, του Ευγένιου Βούλγαρη (1716-1806) και του Νικηφόρου Θεοτόκη (1731/1736-1805), που υπήρξαν οι θεμελιωτές της, καθώς και του Βενιαμίν Λέσβιου (1759/1762-1824), που υπήρξε ανυποχώρητος προπαγανδιστής της –για να αναφέρουμε μόνο ορισμένες αντιπροσωπευτικές περιπτώσεις– αρθρώνονται εμφανώς και γύρω από το αίτημα οικοδόμησης μιας χριστιανικής επιστήμης. Μήπως, λοιπόν, η υπέρβαση του κορυδαλισμού που επιχειρείται από αυτούς τους στοχαστές έχει δύο πρόσωπα; Αφενός, δηλαδή, το ξεπέραςμα του Αριστοτέλη και, αφετέρου, τη θεμελίωση μιας ιδιότυπης νεωτερικότητας, στο πλαίσιο της οποίας θα αναβαθμίζεται και η σχέση της φιλοσοφίας με την ορθόδοξη πίστη;

Εύλογα, βεβαίως, θα αναρωτηθεί κανείς ποια θα μπορούσε να είναι η προέλευση αυτής της «ιδιότυπης νεωτερικότητας», πέρα από την επιθυμία κάποιων ευσεβών λογίων να προσφέρουν στην ανατολική Εκκλησία αυτό που επί ενάμιση αιώνα στερήθηκε εξαιτίας της σύμπραξής της με τον κορυδαλικό νεοαριστοτελισμό. Η απάντηση –παράδοξη, εκ πρώτης όψεως– αναδύεται από μια σειρά σημαντικών μελετών, που είδαν τα τελευταία χρόνια το φως της δημοσιότητας, στο χώρο της ιστορίας των επιστημών: Ο Νεύτωνας ή, για να είμαστε περισσότερο ακριβείς, ο *νευτωνισμός*.

Η ελληνική ιστοριογραφία έχει δείξει ξεχωριστό ενδιαφέρον για τους οπαδούς του Νεύτωνα στον ελληνικό πνευματικό χώρο κατά το 18ο αιώνα, αλλά ασχολήθηκε ελάχιστα με το νόημα που είχε ο νευτωνισμός, την ίδια εποχή, στον ευρύτερο ευρωπαϊκό χώρο. Όλοι οι λόγιοι που αναφέρθηκαν παραπάνω, όπως και πολλοί άλλοι σύγχρονοί τους, ταξινομήθηκαν στο κλίμα του Διαφωτισμού, επειδή δήλωσαν, με διάφορους τρόπους, την αφοσίωσή τους στον «περικλεή Νεύθωνα» και προπαγάνδισαν

12. Γ. Δ. Μεταλληνός, «Αθανάσιος Πάριος (1721-1813). (Εργογραφία-Ιδεολογία-Βιβλιογραφικά)», *Επιστημονική Επιθεώρηση της Θεολογικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* 30, 1995, σ. 293-349.

13. Σ. Μακράιος, *Τρόπατον ἐκ τῆς Ἑλλαδικῆς πανοπιστίας κατὰ τῶν ὁπαδῶν τοῦ Κοπερνίκου*, Βιέννη 1797 κα: *Ἐπιστημὴ Φυσικῆς Ἀεροστάσεως*, Βενετία 1816. Για το βίο και τη σχολαρχία του Σέργιου Μακράιου, βλ. Τ. Α. Γριτσόπουλος, *Πατριμαρχική Μεγάλη του Γένους Σχολή*, τόμος Α', Βιβλιοθήκη της εν Αθήναις φιλελευθέρου Εταιρείας, Αθήνα 1966, σ. 427-444. Πρβλ. και Γ. Βλαχάκης, «Η άλλη άποψη: Η «Επιστολή Φυσικής Ακρόσεως» του Σέργιου Μακράιου», στον τόμο *Οι Επιστήμες στον Ελληνικό Χώρο*, ό.π., 249-260.

τη φιλοσοφία του σε πείσμα των συντηρητικών κύκλων της Εκκλησίας, που οχυρώθηκαν πίσω από την κρατούσα κορυφαία παράδοση. Ποια ήταν, όμως, αυτή η φιλοσοφία; Η εικόνα μας γίνεται πολύ πιο σύνθετη και πολύ πιο ενδιαφέρουσα ιστοριογραφικά, αν φροντίσουμε να συμπεριλάβουμε στην έρευνά μας και αυτή την παράμετρο: Σε όλη τη διάρκεια του 18ου αιώνα, σε όλη την Ευρώπη, η λέξη «νευτωνισμός» δήλωνε πολύ περισσότερο πράγματα από μια απλή φυσική θεωρία. Στην πραγματικότητα, ήταν ένα αμάλγαμα επιστημονικών, πολιτικών και θρησκευτικών ιδεών, οι οποίες μόνο εν μέρει προέρχονταν από τα επιστημονικά έργα του Άγγλου φιλοσόφου<sup>14</sup>. Ένα αρκετά συνηθισμένο φαινόμενο, μάλιστα, ήταν ότι οι άνθρωποι που δήλωναν οπαδοί του «νευτωνισμού» είχαν μια πολύ περιορισμένη γνώση των μαθηματικών και πειραματικών μεθόδων που αναπτύσσονταν στα συγκεκριμένα έργα. Παρ' όλα αυτά, ο Νεύτωνας είχε αναδειχθεί σε ένα είδος δημόσιας αυθεντίας, στην οποία αναφέρονταν πολλοί, προκειμένου να επιλύσουν προβλήματα που σχετίζονταν τόσο με τη μελέτη της φύσης όσο και με τη λειτουργία του κράτους, τα δόγματα της θρησκείας ή την ηθικότητα της ανθρώπινης συμπεριφοράς<sup>15</sup>.

Είναι αλήθεια ότι ο Νεύτωνας θεωρήθηκε υπεύθυνος από πολλούς συγχρόνους του για μια σειρά κολάσιμων αμαρτημάτων,

όπως η αίρεση (ήταν, πράγματι, οπαδός της αίρεσης του αρειανισμού)<sup>16</sup>, η πρόκληση πολιτικής αναστάτωσης (είναι γεγονός ότι το λιγότερο που μπορεί να του καταλογιστεί είναι η υποστήριξη που πρόσφεραν οι οπαδοί του στους Whigs μετά την επανάσταση του 1687-1689) και ο αθεϊστικός προσανατολισμός της φυσικής φιλοσοφίας του (είναι, επίσης, γεγονός ότι ο John Toland (1670-1722) χρησιμοποίησε την έννοια της παγκόσμιας έλξης για να αναδείξει τον ενεργητικό χαρακτήρα της ύλης)<sup>17</sup>. Παρ' όλα αυτά, ο Νεύτωνας απέκτησε πολλούς οπαδούς τόσο στη χώρα του όσο και στην ηπειρωτική Ευρώπη όχι για τον εν δυνάμει ανατρεπτικό χαρακτήρα της φιλοσοφίας του, αλλά ακριβώς για το αντίθετο, δηλαδή για την ευσέβεια με την οποία ήταν συναρτημένο το επιστημονικό του εγχείρημα. Αυτή η όψη της νευτώνειας φιλοσοφίας αποτελούσε έκφραση ενός «μετριοπαθούς Διαφωτισμού», ο οποίος προσέβλεπε στην αναβάθμιση της μελέτης του φυσικού κόσμου δίχως να πέφτει στη δίνη της υποφώσκουσας αθεΐας, όπως συνέβη με την καρτεσιανή και πολύ περισσότερο με τη σπινοζική φιλοσοφία<sup>18</sup>.

Υπεύθυνος, σε μεγάλο βαθμό, γι' αυτή την ερμηνεία της νευτώνειας φιλοσοφίας ήταν ο Βολτέρος, ο οποίος ανέδειξε και διέδωσε στον ευρωπαϊκό χώρο το βολονταριστικό στοιχείο της νευτώνειας φιλοσοφίας<sup>19</sup>. Ο νευτώνειος βολονταρισμός έχει δύο όψεις. Η πρώτη αφορά την υπεράσπιση της ελεύθερης βούλησης του Δημιουργού από τους κάθε λογής ορθολογισμούς που «λυμαίνονταν» τη φιλοσοφία εκείνη την εποχή: Ο Θεός

14. Η σχετική βιβλιογραφία είναι αρκετά εκτεταμένη. Βλ. ενδεικτικά: M. C. Jacob, «Newtonianism and the Origins of the Enlightenment: A Reassessment», *Eighteenth-Century Studies* 11, 1977, 1-25· P. M. Rattansi, «Voltaire and the Enlightenment: Image of Newton» στο H. Lloyd-Jones, V. Pearl και B. Worden (επιμ.), *History and Imagination. Essays in honour of H. R. Trevor-Roper*, Duckworth 1981, 218-231· M. T. Marcialis, «Francesco Algarotti's worldly Newtonianism», *Memorie della Società Astronomica Italiana* 60, 1989, 807-821· L. Stewart, *The rise of public science. Rhetoric, technology, and natural philosophy in Newtonian Britain, 1660-1750*, Cambridge University Press, Cambridge 1992· D. Ruderman, «On defining a Jewish Stance toward Newtonianism: Eliakim ben Abraham Hart's Wars of the Lord», *Science in Context* 10, 1997, 677-692· J.E. Force, και R.H. Popkin (επιμ.), *Newton and Religion. Context, Nature and Influence*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht: 1999· P. Fara, *Newton, the making of genius*, Picador, Λονδίνο και Οξφόρδη 2002· R. Vermij, «The formation of the Newtonian philosophy: the case of the Amsterdam mathematical amateurs», *British Journal for the History of Science* 36, 2003, 183-200.

15. Βλ. λόγος χάριν, J. T. Desaguliers, *The Newtonian System of the World, the Best Model of Government. An Allegorical Poem*, Westminster 1717· B. Martin, *A panegyric on the Newtonian philosophy: shewing the nature and dignity of the science, and its absolute necessity to the perfection of human nature: the improvement of arts and sciences, the promotion of true religion, the increase of wealth and honour, and the completion of human felicity*, Λονδίνο 1769· T. Telescope, [ψευδώνυμο του John Newbery], *The Newtonian System of Philosophy, Explained by Familiar Objects, in An Entertaining Manner for the Use of Young Ladies and Gentlemen*, Philadelphia 1803· W. Whiston, *Astronomical principles of religion, natural and reveal'd*,

Λονδίνο 1717. Βλ. επίσης, L. Stewart, «Samuel Clarke, Newtonianism and the Factions of Post-Revolutionary England», *Journal for the History of Ideas* 42, 1981, 53-72 και J. Gascoigne, «From Bentley to the Victorians: the rise and fall of British Newtonian natural theology» *Science in Context* 2, 1988, 219-256.

16. S. Snobelen, «Caution, conscience, and the Newtonian Reformation: The public and private heresies of Newton, Clarke, and Whiston», *Enlightenment and Dissem* 16, 1997, 151-184.

17. Stewart, «Samuel Clarke ...», ό.π.

18. Βλ., χαρακτηριστικό, Vermij, ό.π. και M. C. Jacob και D. Sturkenboom, «A Women's Scientific Society in the West: The Late Eighteenth-Century Assimilation of Science», *Istis* 94, 2003, 217-252. Στοιχεία για τη στάση του Καθολικισμού της Ιταλίας στο M. Mazzotti, «Newton for Indies: gentility, gender and radical culture», *British Journal for the History of Science* 37, 2004, 119-146.

19. Rattansi, ό.π.

δημιούργησε τον κόσμο σύμφωνα με τη θέλησή του και μόνο· καμία δύναμη και καμία αναγκαιότητα δεν περιορίσε ούτε κατηύθυνε τη δημιουργική του δράση. Μάλιστα, μπορεί ακόμα να παρεμβαίνει στη φυσική τάξη οποιαδήποτε στιγμή το θελήσει, αλλά δεν το κάνει επειδή, χάρη στην απέραντη σοφία του, μερίμνησε εκ των προτέρων για όλες τις απαραίτητες διορθωτικές ενέργειες<sup>20</sup>. Η άλλη όψη του βολονταρισμού είναι γνωσιολογική: Ο άνθρωπος αδυνατεί να διαπεράσει τη θεϊκή βούληση, να κατανοήσει τις αληθείς προθέσεις του Δημιουργού και να κατακτήσει την απόλυτη γνώση. Η ελευθερία της βούλησης του Δημιουργού, από τη μία, και οι περιορισμένες δυνατότητες της ανθρώπινης νόησης, από την άλλη, αποτελούν τα δύο όρια οποιουδήποτε γνωσιακού εγχειρήματος. Ο άνθρωπος μπορεί να γνωρίσει τον κόσμο μόνο εμπειρικά (εξού και η σημασία της πειραματικής μεθόδου) και, ταυτόχρονα, να εκτιμήσει το μέγεθος της θεϊκής σοφίας εκ του αποτελέσματος. Γι' αυτό και η προσπάθεια κατάκτησης της γνώσης, μολονότι από τη φύση της προορίζεται να παραμείνει πάντοτε ατελής, αποτελεί μια μορφή λατρευτικής πρακτικής.

Δεν θα πρέπει να πιστέψουμε ότι η ερμηνεία του Βολτέρου συμπεκνώνει την ουσία του νευτώνειου προγράμματος. Υπάρχουν και πολλές άλλες όψεις του ίδιου προγράμματος—«επιστημονικές», επιστημονικές και φιλοσοφικές— που διεκδίκησαν την πρωτοκαθεδρία στον ευρωπαϊκό χώρο κατά το 18ο αιώνα. Όμως, η ερμηνεία του Βολτέρου μας ενδιαφέρει εδώ για δύο κυρίως λόγους. Αφενός γιατί ήταν, όντως, μια από τις κυρίαρχες αναγνώσεις του νευτώνειου προγράμματος· αφετέρου και κυρίως γιατί συνδέεται στενά με το νευτωνισμό που έφτασε στον ελληνικό χώρο. Αντίθετα, δηλαδή, από ό,τι συνήθως πιστεύεται, ο νευτωνισμός του Βούλγαρη, του Θεοτόκη, του Ζερζούλη, του Μοισιόδακα, του Γαζή, του Βενιαμίν Λέσβιου και άλλων συγχρόνων τους δεν ήταν ο ένας και μοναδικός νευτωνισμός που υποτίθεται ότι κυριαρχούσε εκείνη την εποχή στον ευρωπαϊκό χώρο, αλλά ένας από τους

νευτωνισμούς που διαμορφώθηκαν στα ποικίλα πνευματικά περιβάλλοντα της δυτικής και κεντρικής Ευρώπης. Η ερμηνεία του Βολτέρου συνδέθηκε κατά κύριο λόγο με το ρεύμα που έγινε γνωστό ως «πειραματική φιλοσοφία» και εκπροσωπούνταν στην Αγγλία από φυσικούς φιλοσόφους, όπως ο J. T. Desaguliers, ο J. Keill και ο B. Martin, στη Γαλλία από το εκλαϊκευτικό έργο του ίδιου του Βολτέρου και, σε κάποιο βαθμό, από τους εγκυκλοπαιδιστές, και στις Κάτω Χώρες από τη σχολή των Ολλανδών πειραματιστών, όπως ο W. J.'s Gravesande και ο P. van Musschenbroek. Οι θεολογικές συνδηλώσεις και η μέριμνα για τη θρησκεία ήταν εμφανείς στο μεγαλύτερο μέρος αυτού του ρεύματος και αποτελούν αντικείμενο διεξοδικής πραγμάτευσης σε όλα τα σχετικά εγχειρίδια, τα οποία, σημειωτέον, γνώρισαν τεράστια διάδοση στην Ευρώπη.

Αυτό που έχει ξεχωριστό ενδιαφέρον, λοιπόν, σε ό,τι μας αφορά εδώ είναι ότι αυτό ακριβώς το ρεύμα και με αυτά τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά επιλέγουν να οικειοποιηθούν και να προσαρμόσουν στα τοπικά πολιτισμικά δεδομένα ορισμένοι από τους σημαντικότερους ελληνόφωνους λογίους του 18ου αιώνα. Παραθέτω μερικά χαρακτηριστικά παραδείγματα: Το έργο του P. van Musschenbroek, *Elementa physicae in usus academicos* (1734) αποτέλεσε τη βάση για τη συγγραφή των *Στοιχείων Φυσικής* του Ν. Θεοτόκη που εκδόθηκαν στη Λειψία το 1766 και 1767. Το ίδιο έργο υπήρξε, επίσης, οδηγός του Ε. Βούλγαρη για τη συγγραφή των *Άρεσκόντων τοῖς Φιλοσόφοις*, που κυκλοφόρησαν στη Βιέννη το 1805. Για τη σύνταξη των *Άρεσκόντων*, ωστόσο, ο Βούλγαρης χρησιμοποίησε και πολλά άλλα έργα φυσικής φιλοσοφίας της εποχής του. Ανάμεσα σε αυτά, η πραγματεία του W. J.'s Gravesande, *Physices elementa mathematica, experimentis confirmata. Sive introductio ad philosophiam Newtonianam* (1720-1721) καθώς και το κύριο εκλαϊκευτικό σύγγραμμα του Βολτέρου, *Éléments de la philosophie de Newton* (1738). Ένας άλλος δραστήριος λόγιος της εποχής, ο Α. Γαζής, μεταφράζει και εκδίδει, το 1799 στη Βιέννη, το δημοφιλές βιβλίο του εκλαϊκευτή και προπαγανδιστή της «νευτώνειας φιλοσοφίας», Β. Martin, *The philosophical gram-*

20. P. Harrison, «Newtonian science, miracles and the laws of nature», *Journal of the History of Ideas* 56, 1995, 531-553.

mar (1735)<sup>21</sup>. Ίσως, μάλιστα, δεν είναι χωρίς σημασία για τη στήριξη της υπόθεσης εργασίας που εξετάζουμε εδώ το γεγονός ότι ακόμα και στα μέσα του 19ου αιώνα έχουμε παρόμοια φαινόμενα: Το 1844, κάνει την εμφάνισή του στα ελληνικά το ογκώδες σύγγραμμα του αιδεσιμότατου Joseph Buttler, *The Analogy of Religion Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, που μαζί με δύο σύντομες πραγματείες ηθικού περιεχομένου, οι οποίες επίσης μεταφράζονται στα ελληνικά, κυκλοφόρησε για πρώτη φορά στα 1736<sup>22</sup>.

Απέχουμε ακόμα πολύ από το να κατανοήσουμε σε όλη τους την έκταση τα κίνητρα που υπαγορεύουν αυτές τις επιλογές, καθώς και το είδος των επεμβάσεων που κάνουν οι λόγιοι προκειμένου να ενσωματώσουν συγκεκριμένες όψεις του νευτωνισμού στο οικείο πολιτισμικό τους περιβάλλον. Μπορούμε, όμως, να θέσουμε ορισμένα ενδιαφέροντα ερωτήματα που συσχετίζουν αυτή τη διαδικασία με το αίτημα υπέρβασης του κορυδαλισμού: Θα μπορούσαμε, μετά από όσα συζητήθηκαν παραπάνω, να αντιληφθούμε την υιοθέτηση της συγκεκριμένης διάστασης του νευτώνειου προγράμματος όχι σαν απροσχημάτιστη εκδήλωση νεωτερικότητας, αλλά σαν μια («διαφωτισμένη») αντίδραση στη σύμπραξη της χριστιανικής ορθοδοξίας με τον αθεϊστικό νεοαριστοτελισμό του Κορυδαλέα; Σαν μια προσπάθεια, δηλαδή, ορισμένων λογίων που κατανοούν τον πολύπλευρο χαρακτήρα του νευτώνειου προγράμματος να αναβαθμίσουν τη μελέτη της φυσικής φιλοσοφίας ξαναφέροντάς, όμως, ταυτόχρονα στο προσκήνιο την προ πολλού απολεσθείσα συνάφεια μεταξύ φιλοσοφίας και πίστης; Η μελέτη των όρων ανάδυσης του κορυδαλικού προγράμματος μας επιτρέπει, αναμφίβολα, να θέσουμε τέτοια ερωτήματα. Αν, όμως, έχουν έτσι τα πράγματα, τότε μήπως ο ιδιαίτερος τρόπος με τον οποίο οι ελληνόφωνοι λόγιοι της περιόδου επιλέγουν να ασχοληθούν με τις επιστήμες δεν αποτελεί εκδήλωση άγνοιας ή

ρηχότητας –όπως υπαινίσσονται κάποιοι ιστορικοί<sup>23</sup>– αλλά είναι αποτέλεσμα μιας συνειδητής στάσης, που προσπαθεί να απαγκιστρωθεί από τα χαρακτηριστικά της ελληνικής πνευματικής ζωής, όπως αυτή διαμορφώθηκε σε όλη τη διάρκεια του προηγούμενου αιώνα; Και το αναπόφευκτο επόμενο βήμα: Εάν το αίτημα της νεωτερικότητας στον ελληνικό πνευματικό χώρο είναι συνυφασμένο με το αίτημα αναβίωσης μιας «ευσεβούς» φυσικής φιλοσοφίας (τόσο στενά, μάλιστα, που καταλήγει εντέλει να ακολουθεί παράλληλη πορεία με τον «ευσεβή» αντικορυδαλισμό του Μακράιου) τότε σε τι συνίσταται η ουσία του διαφωτιστικού εγχειρήματος;

21. Prβλ. Martin. *A panegyrick on the Newtonian philosophy*, ό.π.

22. *Αναλογία της θρησκείας, της τε φυσικής και της αποκεκαλυμμένης, προς την ύστασιν και πορείαν της φύσεως. Προς ταύτους δύο σύντομοι διατριβήι, η μιν Περί προσωπικής ταυτότητος, η δε Περί φύσεως της αρετής*. Εν Αθήναις, Εκ της τυπογραφίας Νικολάου Αγγελιδάου, 1844. Ο μεταφραστής είναι άγνωστος.

23. «Ο νεοελληνικός Διαφωτισμός δεν δημιούργησε πρωτότυπες φιλοσοφικές ιδέες. Στον βοθμό δηλ. που στον ελληνόφωνο χώρο στο δεύτερο μισό του 18ου και στο πρώτο τρίτο του 19ου αι. [...] διαμορφώθηκαν τάσεις διαφορετικές από, ή αντίθετες προς, την κυρίαρχη θεολογική ιδεολογία, αυτές δανείστηκαν τις ιδέες του από αντίστοιχα ευρωπαϊκά ρεύματα. Και ο δανεισμός αυτός, πάλι, ελάχιστα γόνιμος υπήρξε, από την καθαρά θεωρητική άποψη, πολύ περισσότερο γιατί οι ελληνικές πνευματικές ανάγκες ήσαν μάλλον ισχνές και μπορούσαν να ικανοποιηθούν από δεύτερο και τρίτο χέρι, όπως και από έργα δεύτερης και τρίτης σειράς: εδώ ανήκουν τα πλείστο απ' όσα μεταφράζονται και διαβάζονται. Ανάλογος είναι και ο χαρακτήρας της οικείας φιλοσοφικής παραγωγής του νεοελληνικού Διαφωτισμού: πρόκειται για συμπλήρωμα και πολυστρώματες αντιγραφές αναξιόλογες από φιλοσοφική άποψη, με εξάρσεις λίγες και ορατές μόνο και μόνα επειδή ολόγυρα το επίπεδο είναι ακόμη χαμηλότερο». (Π. Κονδύλης, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι φιλοσοφικές ιδέες*, Θεμέλιο, Αθήνα 1988, σ. 10.)