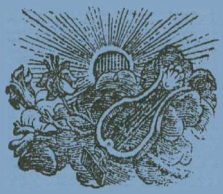
ΚΕΝΤΡΟ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ ΕΘΝΙΚΟΥ ΙΔΡΥΜΑΤΟΣ ΕΡΕΥΝΩΝ
83

Ρωξάνη Δ. Αργυροπούλου

Ο ΒΕΝΙΑΜΙΝ ΛΕΣΒΙΟΣ
ΚΑΙ Η ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΔΕΚΑΤΟΥ ΟΓΔΟΟΥ ΑΙΩΝΑ



Βιβλιοθήκη Ιστορίας των Ιδεών – 2

ΑΘΗΝΑ 2003

Το κόσμημα του εξωφύλλου χρησιμοποιήθηκε και στα τρία βιβλία τα οποία εξέδωσε στη Βιέννη ο Βενιαμίν Λέσβιος.

Ο Βενιαμίν Λέσβιος
και η ευρωπαϊκή σκέψη
του δεκάτου ογδόου αιώνα

ΚΕΝΤΡΟ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ ΕΘΝΙΚΟΥ ΙΔΡΥΜΑΤΟΣ ΕΡΕΥΝΩΝ
83

ΡΩΞΑΝΗ Δ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ

Ο Βενιαμίν Λέσβιος
και η ευρωπαϊκή σκέψη
του δεκάτου ογδόου αιώνα

Βιβλιοθήκη Ιστορίας των Ιδεών – 2

ΑΘΗΝΑ 2003

Το κείμενο στοιχειοθετήθηκε στο Τμήμα μηχανογράφησης του ΚΝΕ/ΕΙΕ από τη Βάσω Αντωνίου και την Κωνσταντίνα Σιμωνετάτου, η οποία πραγματοποίησε επίσης τη σελιδοποίηση.

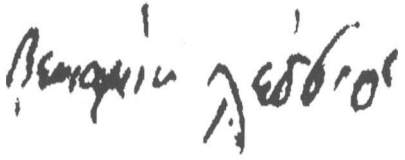
© Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών / Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών
Βασ. Κωνσταντίνου 48, 11635 Αθήνα,
τηλ. 210 7273 554, FAX 210 7246 212
e-mail: kne@eie.gr

ISBN 960-7916-27-1

Χορηγός

ΙΔΡΥΜΑ Α. Γ. ΛΕΒΕΝΤΗ

Στους αξέχαστους
και λατρευτούς μου γονείς
Δημήτριο και Μυρώ Αργυροπούλου



Υπογραφή του Βενιαμίν Λεσβίου από το έγγραφο των αρμοστών του Αιγαίου της 24ης Οκτωβρίου 1822 (Αθήνα, ΓΑΚ)

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος 15

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ
Η πρόσληψη των φιλοσοφικών ιδεών την εποχή του Νεοελληνικού Διαφωτισμού

1. Ιδιαιτερότητες του Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Μεθοδολογικά ζητήματα 23
2. Ιδεολογικές συγκρούσεις 30
3. Οι πρόδρομοι 34
4. Επιδράσεις του Διαφωτισμού στη νεοελληνική φιλοσοφία 38

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ
Βίος και έργο

1. Τα πρώτα χρόνια. Εκκλησιαστική παράδοση 59
2. Στη Δυτική Ευρώπη. Νέοι προσανατολισμοί 62
3. Κυδωνίες. Οι διώξεις 65
4. Κωνσταντινούπολη και Μυτιλήνη 82
5. Στις Παραδουνάβιες Ηγεμονίες 88
6. Επαναστατική δράση. Αρμοστεία του Αιγαίου 101

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ
Ο φιλοσοφικός στοχασμός

1. Απόρριψη της αριστοτελικής μεταφυσικής και αποδοχή της Ιδεολογίας 125
2. Θεωρία της γνώσης 137
3. Γενική γραμματική 150
4. Κοσμολογία και επιστημολογία 153
5. Φυσική θεολογία 169
6. Ηθική 180
7. Πολιτικός στοχασμός 200

Επίλογος 223

ΕΠΙΜΕΤΡΟ

1. Η χειρόγραφη παράδοση των έργων του Βενιαμίν Λεσβίου. 233
2. Απάντηση για το θέμα της βαρύτητας του θερμογόνου 251
3. Ο λόγος περί παιδείας στην Ακαδημία του Βουκουρεστίου 258
4. *Στοιχεία της Μεταφυσικής*. Πρός τους φιλαναγνώστας. 266

Γαλλική περίληψη 277

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 279

ΓΕΝΙΚΟ ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ 309

ΕΙΚΟΝΟΓΡΑΦΗΣΗ

1. Χαλκογραφία της Μυτιλήνης 19
2. Το επαναστατημένο Παρίσι. 20
3. Χφ. των *Στοιχείων Ηθικής* 22
4. Η *Encyclopédie* 55
5. Σελίδα τίτλου των *Στοιχείων της Μεταφυσικής*. 56
6. Σελίδα τίτλου της *Γεωμετρίας*. 58
7. Σφραγίδα της Αρμοστείας. 120
8. Έγγραφο των αρμοστών 121
9. Επιστολή Μαρουσώς Μαυρογένη. 121
10. *Ο Κώδιξ των Νόμων* 122
11. Το *Essai* του Condillac 124
12. Ο Jean-Jacques Rousseau 221
13. Αρχική έκδοση του *Discours sur les sciences et les arts* 222
14. Ο A.L.C. Destutt de Tracy 228
15. Σελίδα τίτλου των *Éléments d'Idéologie* 229
16. Ο Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος 230
17. Χφ. των *Στοιχείων Φυσικής* 232
18. Ο Antoine de Lavoisier. 275
19. Ο Cesare Beccaria 276

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

ΑΕ	*Αγγλοελληνική Επιθεώρηση*
ΑΓ	*Αιολικά Γράμματα*
AIESEE	Association Internationale des Études Sud-Est Européennes, Βουκουρέστι
Αριστοτέλης	*Πρακτικά Παγκοσμίου Συνεδρίου "Αριστοτέλης"*
BS	*Balkan Studies*, Θεσσαλονίκη
ΓΑΚ	Γενικά Αρχεία του Κράτους, Αθήνα
ΔΙΕΕΕ	*Δελτίον Ιστορικής και Εθνολογικής της Ελλάδος*
DTC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*, Παρίσι
ΕΑ	*Εκκλησιαστική Αλήθεια*, Κωνσταντινούπολη
ΕΒΕ	Εθνική Βιβλιοθήκη της Ελλάδος
ΕΕΒΣ	*Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών*
ΕΕΚΜ	*Επετηρίς Εταιρείας Κυκλαδικών Μελετών*
ΕΕΦΣΠΑ	*Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών*
ΕΕΦΣΠΘ	*Επιστημονική Επετηρίς Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*
ΕΜΑ	*Επετηρίς Μεσαιωνικού Αρχείου Ακαδημίας Αθηνών*
ΕΦ	*Εκκλησιαστικός Φάρος*, Αλεξάνδρεια
ΕΦΣΠαρ	*Επετηρίς Φιλολογικού Συλλόγου Παρνασσός*
JHI	*Journal of the History of Ideas*, Baltimore U.S.A.
ΗΧ	*Ηπειρωτικά Χρονικά*
ΗΕ	*Ηπειρωτική Εστία*
ΙΜΧΑ	Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου, Θεσσαλονίκη
ΚΧ	*Κερκυραϊκά Χρονικά*
ΚΝΕ/ΕΙΕ	Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών
ΚρΧ	*Κρητικά Χρονικά*
ΛΕ	*Ερμής ο Λόγιος*, Βιέννη
ΜΙΕΤ	Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης
ΜΧ	*Μικρασιατικά Χρονικά*
ΝΕ	*Νέος Ελληνομνήμων*
ΟΜΕΔ	Όμιλος Μελέτης του Ελληνικού Διαφωτισμού
ΠΑΑ	*Πρακτικά Ακαδημίας Αθηνών*
ΠΕΦΣ	*Περιοδικόν Ελληνικού Φιλολογικού Συλλόγου*, Κωνσταντινούπολη
RESEE	*Revue des Études Sud-Est Européennes*, Βουκουρέστι

RHD	*Revue d'Histoire Diplomatique*, Παρίσι
RIR	*Revista Istorică Română*, Βουκουρέστι
RMM	*Revue de Métaphysique et de Morale*, Παρίσι
SOF	*Südost-Forschungen*, Μόναχο
SVEC	*Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Γενεύη, Οξφόρδη
Symposium	*Symposium L'Époque phanariote*, ΙΜΧΑ, Θεσσαλονίκη 1974
ΘΗΕ	*Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια*
ΘΧ	*Θεσσαλικά Χρονικά*
Φιλοσοφία	*Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας της Ακαδημίας Αθηνών*
ΧΕ	*Χιακή Επιθεώρησις*
χ.α.	χωρίς αρίθμηση
χφ.	χειρόγραφο
χ.χ.	χωρίς χρονολογία

ΕΡΓΑ ΤΟΥ ΒΕΝΙΑΜΙΝ ΛΕΣΒΙΟΥ

Αλ.	*Στοιχεία Αλγέβρας* (ανέκδοτο)
Αρ.	*Στοιχεία Αριθμητικής*, Βιέννη 1818
Γ.	*Γεωμετρίας Ευκλείδου Στοιχεία*, Βιέννη 1820
Η.	*Στοιχεία Ηθικής*, έκδ. Ρ. Δ. Αργυροπούλου, ΚΝΕ/ΕΙΕ, Αθήνα 1995
Μ.	*Στοιχεία της Μεταφυσικής*, Βιέννη 1820
Φ.	*Στοιχεία Φυσικής* (ανέκδοτο)

* Οι παραπομπές στα έργα του Βενιαμίν γίνονται στις παραγράφους και όχι στις σελίδες, εκτός από τους Προλόγους.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Τα τελευταία χρόνια, όλο και πιό έντονη φανερώνεται η μέριμνα των μελετητών, ιστορικών καί φιλοσόφων, ν'αποδώσουν στη νεότερη ελληνική φιλοσοφική σκέψη τις πραγματικές της διαστάσεις στο πλαίσιο της συνεχούς ροής των ελληνικών πραγμάτων· η συγκομιδή από μελέτες και βιβλία, που διερευνούν τον νεοελληνικό φιλοσοφικό στοχασμό, δεν είναι μικρή την τελευταία εικοσιπενταετία. Ωστόσο, άφθονο καί ανεκμετάλλευτο παραμένει ακόμη το χειρόγραφο υλικό φιλοσοφικών έργων γραμμένων από Έλληνες λογίους της Τουρκοκρατίας και ακόμη λείπουν — είκοσι χρόνια μετά την υποστήριξη της διατριβής αυτής — εξειδικευμένες εργασίες που να παρουσιάσουν και να εκτιμήσουν την ιστορική παρουσία όσο και τη φιλοσοφική προσφορά του εξεταζομένου στοχαστή.

Αντικείμενο της διατριβής αυτής αποτελεί η προσωπικότητα και ο στοχασμός του Βενιαμίν Λεσβίου, διακεκριμένου μαθηματικού, φυσικού και φιλοσόφου. Ηγετική μορφή της ελληνικής παιδείας στην καμπή του δεκάτου ογδόου αιώνα μπορεί να θεωρηθεί το σημαντικότερο φιλοσοφικό πνεύμα του Νεοελληνικού Διαφωτισμού· υπήρξε φορέας μιας κυρίαρχης ευρωπαϊκής πολιτισμικής κίνησης, όπως ηταν ο Διαφωτισμός, του οποίου η διείσδυση στον ελληνικό και στον βαλκανικό χώρο βρισκόταν τότε στην κορύφωσή της. Ο σεβαστός αυτός Διδάσκαλος του Γένους βίωσε βίαιες αντιδράσεις για τις νεωτεριστικές του θέσεις και δίδαξε σε ελληνικά ακαδημαϊκά ιδρύματα τη φιλοσοφία των Γάλλων Ιδεολόγων, της οποίας ήταν οπαδός όπως και ο Αδαμάντιος Κοραής.

Σημαντικός λόγιος της τελευταίας περιόδου της Τουρκοκρατίας, ο Βενιαμίν Λέσβιος, με πλούσιο συγγραφικό έργο, άφησε φιλοσοφικά συγγράμματα, από τα οποία ώς πρόσφατα ανέκδοτα ήσαν τα Στοιχεία Ηθικής. *Η κριτική έκδοση του έργου αυτού, την οποία πραγματοποίησα, υπήρξε πολύχρονη· από την αναστροφή μου αυτή, διαπίστωσα με τρόπο άμεσο τόσο το πνευματικό και ηθικό μέγεθος της προσωπικότητάς του όσο και την πολύ συχνή διάθλαση του προβληματισμού των συγχρόνων του Ευρωπαίων φιλοσόφων στη σκέψη του. Για τούς δυο αυτούς λόγους θεώρησα, ότι άξιζε να μελετηθεί συστηματικά η ζωή και τό έργο του Βενιαμίν*

σε συνάρτηση όχι μόνο με τη συγκεκριμένη εκείνη ιστορική στιγμή του νεότερου ελληνισμού την οποία έζησε, αλλά και με τα τότε φιλοσοφικά ρεύματα που επικρατούσαν στη Δυτική Ευρώπη.

Η προσωπικότητα του Βενιαμίν Λεσβίου, που βασικό στοιχείο της ήταν ο συνδυασμός της θεωρίας με την επαναστατική πράξη, η συνέπεια διδασκαλίας καί ζωής, ξεπερνά τα όρια ενός απλού διδασκάλου καί λογίου. Ως άνθρωπος της δράσης προσχώρησε με ενθουσιασμό στη Φιλική Εταιρεία και έλαβε μέρος στις πρώτες Εθνοσυνελεύσεις και σε σημαντικές αποστολές της Ελληνικής Επανάστασης· εμφανίζεται ως ένας πνευματικός ηγέτης του Αγώνα, που με πλήρη συναίσθηση της ιστορικής του ευθύνης, τον προετοίμασε πνευματικά με τη φιλοσοφική υπεράσπιση της ανθρώπινης αξίας καί ελευθερίας. Ο προβληματισμός του για την ελευθερία και τη δημοκρατία αναγγέλλει ακόμη τον φιλελευθερισμό του δεκάτου ενάτου αιώνα στην Ελλάδα. Τα περιστατικά της πολυκύμαντης ζωής του, σφραγισμένα από κοινωνικές, πολιτικές όσο και πολιτισμικές διαπλοκές, προσφέρουν έδαφος γιά τη μελέτη των επιδράσεων του Διαφωτισμού στη νεοελληνική πολιτισμική ζωή, της σύζευξης δηλ. μιας κυρίαρχης μορφής πολιτισμού με εθνικά στοιχεία, της ανανέωσης με την παράδοση.

Για τον λόγο αυτόν, η αποτίμηση του στοχασμού του Βενιαμίν θα παρέμενε ελλιπής χωρίς τη διερεύνηση των σχέσεων του Νεοελληνικού Διαφωτισμού και της ευρωπαϊκής σκέψης του δεκάτου ογδόου αιώνα. Η διερεύνηση αυτή αποτελεί το πρώτο μέρος της εργασίας μας και, χωρίς να είναι εξαντλητική, έχει έναν κατατοπιστικό χαρακτήρα, με σκοπό να χαραχθεί το ιστορικό πλαίσιο στο οποίο αναπτύχθηκε η σκέψη του. Αν η βιβλιογραφία γύρω από τη ζωή και το έργο του Βενιαμίν είναι αρκετά σημαντική, μια επανεξέτασή της δεν θεωρήθηκε περιττή· αρκετά γεγονότα της ζωής του δεν είχαν ακόμη διασαφηνισθεί και επιβαλλόταν νέα θεώρηση ολόκληρου του σχετικού υλικού για να αξιοποιηθούν και συσχετισθούν στοιχεία τα οποία πρόσφατα ήρθαν στο φως της δημοσιότητας και δεν είχαν συγκρατήσει την προσοχή προγενεστέρων μελετητών. Έτσι, στο δεύτερο μέρος της εργασίας μας γίνεται κυρίως προσπάθεια ν'αποσαφηνισθούν και να ερμηνευθούν γεγονότα της ζωής και της δράσης του Λεσβίου λογίου στις Κυδωνίες, στις Παραδουνάβιες Ηγεμονίες καθώς και στην περίοδο της Αρμοστείας του στο Αιγαίο στους πρώτους επαναστατικούς χρόνους.

Στο τρίτο μέρος της εργασίας μας, όπου εφαρμόζουμε διεπιστημονικές συγκριτικές μεθόδους έρευνας γίνεται ανάλυση της σκέψης του Βενιαμίν, κυρίως με την ανίχνευση των πηγών του και τον συσχετισμό ανάμεσα στις ιδέες του με εκείνες άλλων φιλοσόφων της εποχής του. Καινοτόμος στις

φιλοσοφικές και επιστημολογικές του αντιλήψεις, ο Βενιαμίν, ερευνητικός όσο και δημιουργικός, άφησε ένα έργο, το οποίο, αν και προοριζόταν για σχολική χρήση, είναι καθαυτό σημαντικό για την απόρριψη του δογματισμού και τη χειραφέτηση της ανθρώπινης νόησης. Τό έργο αυτό αγκαλιάζει όλον το χώρο του επιστητού, σύμφωνα με το εννοιολογικό περιεχόμενο του όρου φιλοσοφία την εποχή του Διαφωτισμού. Οταν αναφερόμαστε στη σκέψη του Βενιαμίν Λεσβίου, εννοούμε τους εξής κλάδους του επιστητού: μεταφυσική, γνωσιολογία, γλωσσολογία, κοσμολογία, φυσική θεολογία, ηθική και πολιτική σκέψη, παιδαγωγικές ιδέες. Η θεματική αυτή κατανομή του περιεχομένου του φιλοσοφικού του λόγου υπαγορεύεται μέσα από τά ίδια του τα έργα, άλλα εκδεδομένα και άλλα ανέκδοτα.

Στο επίμετρο της εργασίας μελετούνται περισσότερα από ενενήντα χειρόγραφα, σκορπισμένα τα περισσότερα σε διάφορες βιβλιοθήκες της Ελλάδας και του εξωτερικού υπογραμμίζοντας, όσο αυτό υπήρξε δυνατό, τις ιδιοτυπίες του κάθε χειρογράφου. Η εργογραφία του Βενιαμίν και η χειρόγραφη παράδοσή της δεν έχουν ακόμη γίνει αντικείμενο μελέτης, απαραίτητης ωστόσο, για την προσέγγιση του έργου του. Επίσης αναδημοσιεύονται κείμενα του Βενιαμίν από τον Λόγιο Ερμή· το πρώτο ανάγεται στο 1813 και αφορά στη συζήτηση γύρω από το ζήτημα του θερμογόνου, το δεύτερο αποτελεί τον εναρκτήριο λόγο του περί παιδείας στην Ακαδημία του Βουκουρεστίου το 1818· το τρίτο είναι ο πρόλογος των Στοιχείων της Μεταφυσικής *(Βιέννη 1820).*

Το αρχικό κείμενο της μελέτης αυτής υποστηρίχθηκε ως διδακτορική διατριβή στη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης τον Φεβρουάριο του 1983· στην τωρινή του μορφή το κείμενο αυτό έχει διασκευασθεί, έχει εμπλουτισθεί από τις προσκτήσεις της έρευνας στα χρόνια που έχουν μεσολαβήσει από την πρώτη συγγραφή και έχει ενημερωθεί βιβλιογραφικά όπου θεωρήθηκε αναγκαίο. Οι δυνατότητες για την εκπόνηση της διατριβής αυτής μου είχαν δοθεί στο πλαίσιο της εργασίας μου στο Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών από τον τότε διευθυντή του Κέντρου, Κ. Θ. Δημαρά· ο πρωτοπόρος αυτός ιστορικός των ιδεών ο οποίος μελέτησε το φαινόμενο του Νεοελληνικού Διαφωτισμού ως ένα πολιτισμικό σύνολο είχε επιστήσει στην προσοχή μου την αξία της προσωπικότητας και της φιλοσοφικής σκέψης του Βενιαμίν. Στην ενθάρρυνσή του και στις εποικοδομητικές συζητήσεις που είχαμε, πολλά χρεωστά η διατριβή αυτή.

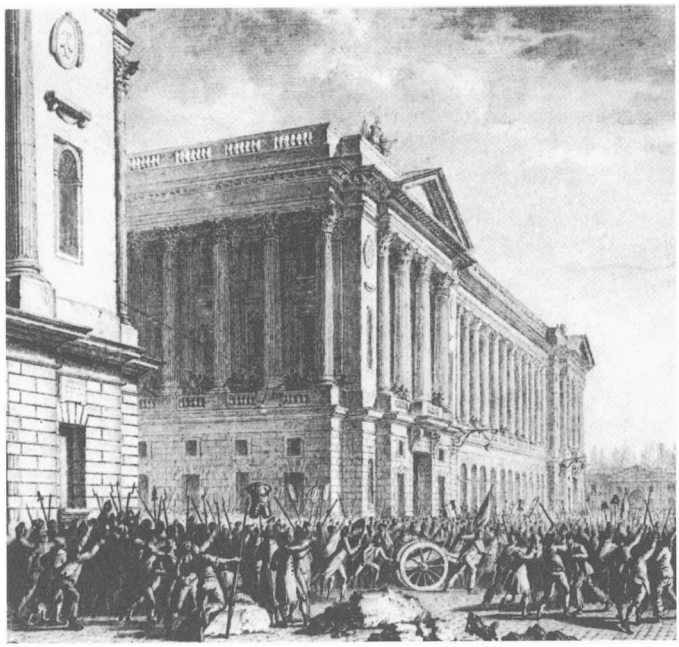
Οφείλω επίσης να ευχαριστήσω τη Φιλοσοφική Σχολή του Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης που ενέκρινε τη διατριβή μου και η σκέψη μου πηγαίνει στον αείμνηστο καθηγητή Γεώργιο Μουρέλο, ο οποίος την επόπτευσε

σ'ένα αρχικό στάδιο· εκφράζω ακόμη τις θερμές μου ευχαριστίες στους καθηγητές Αύγουστο Μπαγιόνα για την ευνοϊκή του εισήγηση και Νίκο Αυγελή για τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις του, στην καθηγήτρια Βασιλική Παπούλια για την εγκάρδια συμπαράστασή της σ'όλα τα στάδια της εργασίας αυτής. Ευχαριστίες ακόμη οφείλω στον Νίκο Ψημμένο, καθηγητή του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, σχετικά με τις χρήσιμες υποδείξεις του καθώς και στη Χρυσούλα Τσίγκρη, στην Ιόλη Βιγγοπούλου και στον Γ. Βλαχάκη για τη βοήθειά τους στην ανεύρεση εικονογραφικού υλικού. Θερμές ευχαριστίες οφείλω ακόμη στην Κωνσταντίνα Σιμωνετάτου και τη Βάσω Αντωνίου για τη φιλική τους διάθεση και την άψογη από κάθε άποψη συνεργασία μας στην πραγματοποίηση του βιβλίου. Τέλος, η δημοσίευση της διατριβής μου στην τωρινή της μορφή οφείλεται σε επιχορήγηση του ιδρύματος Α. Γ. Λεβέντη και στην πρωτοβουλία του καθηγητή Πασχάλη Μ. Κιτρομηλίδη, διευθυντή του Κέντρου Νεοελληνικών Ερευνών, ο οποίος πάντοτε έχει υποστηρίξει την επιστημονική μου δουλειά· τους ευχαριστώ ακόμη μια φορά.

Αθήνα, Ιούνιος 2003

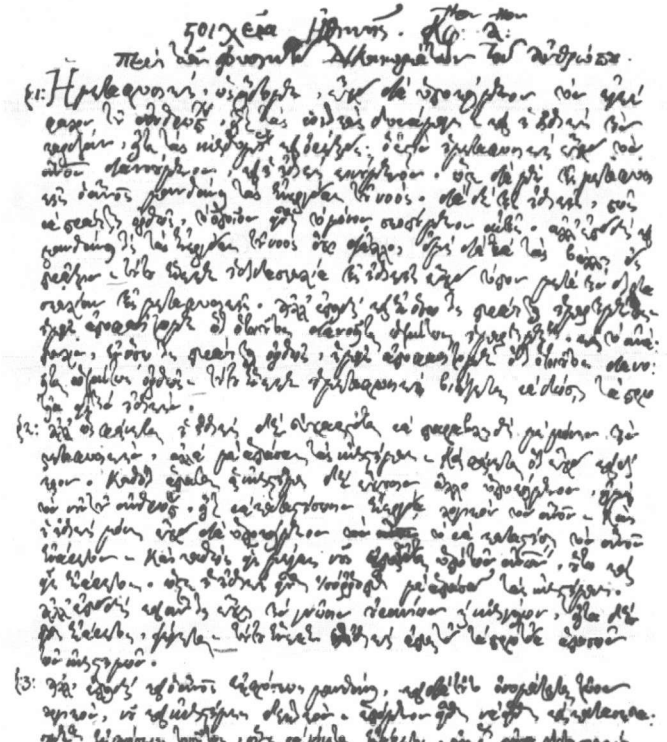
Ρ.Δ.Α.

1. Χαλκογραφία της Μυτιλήνης
Comte de Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque de la Grèce*, τ. 3, Παρίσι 1782-1822



2. Το επαναστατημένο Παρίσι. Έργο του Jean-Louis Prieur
Jean-Jacques Lévêque, *L'art et la Révolution Française*, Neuchâtel, Ides et Calendes, 1987

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ



3. *Στοιχεία Ηθικής*
Χφ. 15 Γυμνασίου Μυτιλήνης

Η ΠΡΟΣΛΗΨΗ ΤΩΝ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΙΔΕΩΝ ΤΗΝ ΕΠΟΧΗ ΤΟΥ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΟΥ ΔΙΑΦΩΤΙΣΜΟΥ

1. Ιδιαιτερότητες του Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Μεθοδολογικά ζητήματα

Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός υπήρξε ένα κίνημα καίριο για τη διαμόρφωση της νεοελληνικής παιδείας υπο την οθωμανική κυριαρχία, καλύπτοντας κυρίως την περίοδο 1760-1821[1], κατά την οποία ο ελληνικός κόσμος ισχυροποιεί τους πνευματικούς του δεσμούς με τη Δυτική Ευρώπη. Αν αναλογιστουμε ότι στη Δύση, ο Διαφωτισμός εκτείνεται στα χρονικά όρια 1690-1800[2], καταρχήν παρατηρείται καθυστέρηση, η οποία αιτιολογείται πλήρως, όταν κανείς συγκρίνει τον Νεοελληνικό Διαφωτισμό με εκδηλώσεις των Φώτων σε άλλες περιοχές της Ανατολικής

---

1. Για τον Νεοελληνικό Διαφωτισμό, βλ. Κ. Θ. Δημαράς, *Ο Ελληνικός Διαφωτισμός*, ανάτυπο από τον 10ο τόμο της *Μεγάλης Ελληνικής Εγκυκλοπαιδείας*, Αθήνα 1964· του ιδίου, *La Grèce au temps des Lumières*, Γενεύη 1969, *Τό σχήμα του Διαφωτισμού* στην *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τ. 11ος, Αθήνα 1975, 330 και επ. Επίσης του ιδίου *Ο Κοραής και η εποχή του* (Βασική Βιβλιοθήκη 9) Αθήνα 1953, εισαγωγή, 7-63. Για το 1760 ως χρονολογία-αφετηρία του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, βλ. W. G. Tennemann, *Σύνοψις της ιστορίας της φιλοσοφίας*, μετ. Κ. Μ. Κούμας, Βιέννη 1818, Ακαδημία Αθηνών 1973, 207. Για τις φιλοσοφικές ιδέες του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, βλ. G. P. Henderson, *Η αναβίωση του ελληνικού στοχασμού 1620-1830. Η ελληνική φιλοσοφία στα χρόνια της Τουρκοκρατίας*, Αθήνα, Ακαδημία Αθηνών, 1994[2]. Ν. Κ. Ψημμένος, *Η ελληνική φιλοσοφία από το 1453 ώς το 1821*, τ. Α΄ - Β΄, Αθήνα, Γνώση, 1988-1989· ειδικότερα για τις πολιτικές και κοινωνικές ιδέες αυτής της εποχής, βλ. Πασχάλης Μ. Κιτρομηλίδης, *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy*, Aldershot, Variorum, 1994 και *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες*, μετ. Στέλλα Νικολούδη, Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1996.

2. René Pomeau, *L'Europe des Lumières*, Παρίσι 1967, Norman Hampson, *A Cultural History of the Enlightenment*, Νέα Υόρκη, 1968, P. Gay, *The Enlightenment: an Interpretation* στην συλλογική έκδοση του *Italy and the Enlightenment: Studies in a Cosmopolitan Century*, Λονδίνο 1976 και M. S. Anderson, *General History of Europe in the Eighteenth Century, 1713-1783*, β΄ έκδ., Λονδίνο 1976, καθώς και Stephen Fischer-Galati (έκδ.), *The Enlightenment in the Balkans*, ειδική έκδοση του *East European Quartely* 9 (1975) αρ. 4.

και Νοτιοανατολικής Ευρώπης. Η Πολωνία, η Ουγγαρία, η Ρωσία[3], η Τρανσυλβανία δέχτηκαν την επίδραση του Διαφωτισμού ταυτόχρονα με τον νεοελληνικό χώρο. Δημιουργήθηκαν μάλιστα στενοί πολιτισμικοί δεσμοί ανάμεσα στους Νεοέλληνες λογίους και τους λογίους των περιοχών αυτών, καθώς κοινά αιτήματα και κοινές επιδιώξεις τους συνέδεαν, όπως ήταν για παράδειγμα ο αγώνας κατά της οικονομικής, κοινωνικής, πολιτικής και πολιτισμικής καθυστέρησης και για μια εθνική ενότητα, με βάση την ίδια ιδεολογία, την πίστη στην πρόοδο δια μέσου του λόγου[4]: παρατηρείται δηλ. μέ λίγα λόγια στις περιοχές αυτές η έξοδός τους απο την ανωριμότητά, όπως εξάλλου ο Kant όρισε τον σκοπό του Διαφωτισμού[5].

Η πρώτη μεθοδολογική δυσκολία, τήν οποία συναντάμε στη διερεύνηση του κινήματος του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, αφορά στον χώρο στον οποίο εξαπλώθηκε, αφού στην καμπή του δεκάτου ογδόου αιώνα η λέξη Ελλάδα δεν όριζε ακόμη καμμιά πολιτική πραγματικότητα. Ο χώρος, επομένως, του Νεοελληνικού Διαφωτισμού δεν είναι πολιτικός, αλλά πολιτισμικός, και καθορίζεται αρχικά από την ευρύτητα, την οποία είχε προσλάβει η ελληνική παιδεία στην Οθωμανική Αυτοκρατορία. Η διάκριση του Ισοκράτη ανάμεσα στη φυλετική και την πολιτισμική οντότητα του ελληνισμού διατηρείται ακόμη στα τελευταία χρόνια της Τουρκοκρατίας[6], όταν ελληνισμός και ελληνική πολιτισμική παράδοση δεν συμπίπτουν καθ'ολοκληρία. Η ενέργεια της ελληνικής πολιτισμικής παράδοσης με την οικουμενική αντίληψη του κόσμου και του ανθρώπου, η οποία είχε επικρατήσει ως πνευματική δύναμη στον χώρο της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας[7], εξακολουθεί να διαγράφει το περιεχόμενο της ιστορικής παρουσίας του ελληνισμού στη Νοτιοανατολική Ευρώπη· παρουσία η οποία βαθμιαία καθίσταται όμως ανεπιθύμητη στην εθνική συνείδηση των άλλων βαλκανικών λαών, οι οποίοι στό γύρισμα του δεκάτου ογδόου αιώνα προσπαθούν να χαράξουν τον δικό τους δρόμο[8].

3. Erich Donnert, *Russia in the Age of Enlightenment*, Leipzig 1986.

4. T. Besterman, «Reason and Progress», *SVEC* 27 (1963), 27-41.

5. Imm. Kant, «Απόκριση στο ερώτημα: τι είναι Διαφωτισμός» στα *Δοκίμια*, εισαγωγή μετάφρ.-σχόλια Ε. Π. Παπανούτσου, Αθήνα 1971, 42.

6. Ισοκράτης, *Πανηγυρικός*, 50. Βλ. Επίσης Polymnia Athanassiadi-Fowden, «The Idea of Hellenism», *Φιλοσοφία* 7 (1977), 323 κ.έξ.

7. S. G. Xydis, «The Medieval Origins of Modern Greek Nationalism», *BS* 9 (1968), 1-20. Δ. Α. Ζακυθηνός, «Υπερεθνικαί αξίαι του ελληνικού πολιτισμού της Τουρκοκρατίας», *Νέα Εστία* 34 (1970), 4-11. Θ. Παπαδόπουλλος, «Διαμόρφωση και επιστημονικό περιεχόμενο του όρου ελληνισμός», *ΕΕΦΣΠΘ* 17 (1978), 275-296.

8. Jovan Cvijić, *La péninsule balkanique*, Παρίσι 1918, 27 όπου διαπραγματεύεται την εθνο-πολιτική διείσδυση μέσα στον βαλκανικό χώρο. Για τον εθνικισμό στη ΝΑ.

Παράλληλα, με τη βαθμιαία διαμόρφωση της νεοελληνικής εθνικής συνείδησης, η διαδικασία της οποίας ήδη είχε αρχίσει από τον ενδέκατο αιώνα και η οποία επιταχύνεται στον δέκατο όγδοο αιώνα, συντελείται η ανακάλυψη της ιστορίας από τους Νεοέλληνες που συνδέουν την Αρχαιότητα με τον δικό τους κόσμο και υιοθετούν τον ιστορισμό ενός Vico και ενός Herder, τον ιστορισμό που θεωρητικά θεμελιώνει την έννοια του έθνους και της εθνικής κληρονομιάς[9]. Οι αρχές της συγχρονικής όσο και της διαχρονικής ιστορίας, που θεμελιώθηκαν από τον Διαφωτισμό γενικά, είχαν για σκοπό όχι μονάχα τη μελέτη του παρελθόντος αλλά τη σύνδεσή του με το παρόν. Η μελέτη της ιστορίας καταλήγει έτσι στην εξέταση του πολιτισμού με όλες του τις μυθολογικές, θρησκειολογικές και λαογραφικές ιδιοτυπίες. Η scienza nuova του Vico δεν εστιάζεται στην χρονολογική σειρά των γεγονότων αλλά ενδιαφέρεται για τη συνείδηση της ανθρωπότητας· η ιστορία προβάλλεται ως μέσο για την προσπέλαση προς τα πολιτισμικά δεδομένα ενός λαού[10].

Κέντρα του Νεοελληνικού Διαφωτισμού αποτέλεσαν η Κωνσταντινούπολη, οι μεγάλες εμπορικές πόλεις της Ηπείρου[11], της Θεσσαλίας, των παραλίων της Μικράς Ασίας, των Παραδουναβίων Ηγεμονιών και της Τρανσυλβανίας[12], όπου διαμορφωνόταν μια νεοελληνική αστική τάξη με

Ευρώπη, βλ. Peter Sugar-Ivo Lederer, *Nationalism in Eastern Europe*, Washington D.C., Seattle 1969-1971, όπου βρίσκεται και η εργασία του Stephen G. Xydis, «Modern Greek Nationalism». Βλ. ακόμη τις εκδόσεις της AIESEE, *Les Lumières et la formation de la conscience nationale chez les peuples du Sud-Est Européen*, Βουκουρέστι 1970. Την εικόνα της υπεροχής της ελληνικής γλώσσας και του ελληνικού στοιχείου στον βαλκανικό χώρο δίνουν παραστατικά στα 1802 οι εξής στίχοι του Δανιήλ Οικονόμου από την Μοσχόπολη: «Ἀλβανοί, Βλάχοι, Βούλγαροι, Ἀλλόγλωσσοι, χαρῆτε/Κ'ἑτοιμασθῆτε ὅλοι σας, Ρωμαῖοι νά γενῆτε./Βαρβαρικήν ἀφήνοντες γλώσσαν, φωνήν καί ἦθη,/Ὁπού στους Απογόνους σας να φαίνωνται σάν μύθοι./Γένη σας να τιμήσετε, ομού και τάς Πατρίδας./Τάς Ἀλβανοβουλγαρικάς κάμνοντας Ἑλληνίδας.» (*Τετράγλωσσον λεξικόν των τεσσάρων κοινών διαλέκτων*). Πρβλ. Stavro Skendi, «Language as a Factor of national Identity, in the Balkans of the Nineteenth Century», *Proceedings of the American Philosophical Society*, 119 (1975) αρ. 2, 186-189.

9. Κ. Θ. Δημαράς, «L'heure de Vico pour la Grèce» στο *La Grèce au temps des Lumières*, 133 κ.επ.· του ιδίου «Διαφωτισμός και νεοελληνική συνείδηση», *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα 1977, 121.

10. G. Gusdorf, *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Παρίσι, 1973, 420 κ.α.

11. Βασίλειος Κύρκος, «Παιδευτική παράδοση και νεωτερικό πνεύμα στην Ήπειρο», Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, *Νεοελληνική Φιλοσοφία 1600-1950*, Θεσσαλονίκη, εκδόσεις Βάνιας, 1994, 35-52.

12. Athanassios E. Karathanassis, *L'hellénisme en Transylvanie. L'activité culturelle, nationale et religieuse des compagnies commerciales helléniques de Sibiu et de Braşov aux XVIIIe-XIXe siècles*, Θεσσαλονίκη 1989.

δράση κυρίως έξω απο την Οθωμανική Αυτοκρατορία και με αποτέλεσμα η κίνηση του Διαφωτισμού να ανθίσει στα κέντρα του παροικιακού ελληνισμού της Διασποράς[13]: π.χ. στην Αυστροουγγαρία, ο αυτοκράτορας Ιωσήφ Β΄της Αυστρίας είχε παραχωρήσει ελευθερίες στις ξένες κοινότητες για τη διεξαγωγή του εμπορίου, την ίδρυση σχολείων και εκκλησιών[14], αλλά και πόλεις της Γαλλίας, Αγγλίας και Ιταλίας απετέλεσαν οικονομικά κέντρα του ελληνισμού της διασποράς[15].

Οι Έλληνες λόγιοι της καμπής του δεκάτου ογδόου αιώνα[16] εκφράζουν την αστική ιδεολογία και εντάσσονται στον κοσμοπολιτισμό της εποχής τους[17]. Ο κοσμοπολιτισμός αυτός εκδηλώθηκε σε διάφορα επίπεδα — οικο-

13. L. Schäfer, *Die leitende Rolle der Griechen in der Entwicklung der frühen Kapitalismus*, Βουδαπέστι 1930, Απ. Βακαλόπουλος *Ιστορία του νεωτέρου ελληνισμού*, τ. Δ΄, Αθήνα1973, 461 κ. επ. Σ. Μάξιμος, *Η αυγή του ελληνικού καπιταλισμού, (1685-1789)* έκδ. γ΄, Αθήνα 1973. Βλ. και Basilike Papoulia, «Soziale Struktur und kulturelle Entwicklung der Städte in Südost-Europa während der Türkenherrschaft», *Structure sociale et développement culturel des villes Sud-Est Européennes et Adriatiques aux XVIIe-XVIIIe siècles*, Βουκουρέστι 1975, 267-278. Βλ. τον συλλογικό τόμο *The Movement for Greek Independence 1770-1821*, εκδ. R. Clogg, Λονδίνο 1970, 28 κ.εξ. Ολγα Κατσιαρδή-Hering, *Η ελληνική παροικία της Τεργέστης (1751-1830)*, τ. Α΄-Β΄, Αθήνα 1986.

14. Ο W. Markov στο άρθρο του «Die Brücke der Aufklärung», *RESEE* 10 (1972), 379-380 αναφέρει ότι «Die griechische Aufklärung stand zum Josephinismus in keinem Bezug» και ότι ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός προήλθε μονάχα από τον Γαλλικό Διαφωτισμό. Η επίδραση του Ιωσηφισμού στις φαναριώτικες μεταρρυθμίσεις δέν έχει ακόμη αρκετά μελετηθεί, καθώς και οι ευνοϊκές συνθήκες πού δημιουργήθηκαν για τον ελληνισμό της Αυστρίας και της Ουγγαρίας. Για τις σχέσεις ανάμεσα στον Ιωσηφισμό και τον Διαφωτισμό, βλ. Ε. Zöllner, «Bemerkungen zum Problem der Beziehungen zwischen Aufklärung und Josephinismus» στο *Festgabe für Hugo Hantsch zum 70. Geburtstag*, Graz-Wien-Köln, 1965 επίσης Roger Bauer, «Remarques sur l'histoire "du" ou "des" Joséphinismes», στο τόμο *Utopie et Institutions au XVIIIe siècle*, Παρίσι 1963, 107 κ.επ. Για τον χώρο της ΝΑ. Ευρώπης ενδιαφέρον παρουσιάζει τό άρθρο του Dan Amedeu Lazărescu, «Gross-Currents in the Intellectual and Political Life of Central and South-Eastern Europe between 1711 and 1821: Enlightenment, Josephismus, Aufklärung and Megali Idea», *Nouvelles Études d'Histoire* 5 (1975), 79-93.

15. Για τις ελληνικές παροικίες στη Δυτική Ευρώπη πριν από την Επανάσταση του 1821, βλ. Κωστής Μοσκώφ, *Η εθνική και κοινωνική συνείδηση στην Ελλάδα 1830-1909. Ιδεολογία του μεταπρακτικού χώρου*, Θεσσαλονίκη 1972. Ν. Ψυρούκης, *Το νεοελληνικό παροικιακό φαινόμενο*, Αθήνα 1974, 39 κ.επ.

16. Μια ποσοτική αναλογία του αριθμού των μορφωμένων αυτών οπαδών του Διαφωτισμού στον νεοελληνικό χώρο μπορεί να προσδιορισθεί με βάση τους καταλόγους των συνδρομητών των βιβλίων που εκδίδονται την εποχή αυτή. Βλ. τίς εργασίες του Φ. Ηλιού, *La lecture en Grèce à l'époque des Lumières et de la Révolution (1749-1832)*, Παρίσι 1964 και «Βιβλία με συνδρομητές. Ι. Τα χρόνια του Διαφωτισμού (1749-1821)», *Ο Ερανιστής* 13 (1975), 101-179 καθώς επίσης του ιδίου, «Βιβλία με συνδρομητές (1749-1821). Νέα στοιχεία», *Ο Ερανιστής* 16 (1980), 285-295.

17. Catherine Coumarianou, «Cosmopolitisme et hellénisme dans le 'Mercure Savant' première revue grecque, 1811-1821», *Proceedings of the IVth Congress of the International Comparative Literature Association* 1964, The Hague-Paris 1966, 601-8. R.

νομικό, πολιτισμικό και πολιτικό —τα οποία συμπλέκονται μεταξύ τους. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αυτής της τάσης υπήρξαν το όραμα του Ρήγα Βελεστινλή για τη βαλκανική συνομοσπονδία ή ακόμη η πολιτική σκέψη του Αδαμαντίου Κοραή, η οποία έκφράζει τόν αστισμό του δεκάτου ογδόου αιώνα[18]· είναι εξάλλου γνωστό ότι Έλληνες έμποροι της Τρανσυλβανίας παράλληλα με τις εμπορικές τους ασχολίες επιδίδονταν στα γράμματα[19]. Οι ελληνικές βιβλιοθήκες της Ουγγαρίας μαρτυρούν την εισαγωγή των Φώτων σε ελληνικό πλαίσιο στις περιοχές αυτές[20]. Ιδιάζουσες είναι οι σχέσεις των Ελλήνων λογίων με τους Πολωνούς· αρκετοί Πολωνοί υπήρξαν φορείς του Διαφωτισμού στον νεοελληνικό χώρο. Ο Κάρολος Boscamp, εκτός από τη διπλωματική του ιδιότητα, υπήρξε δάσκαλος των γαλλικών του Δημητρίου Καταρτζή, ο Ιωσήφ Sulkowski, ως Γάλλος διπλωματικός πράκτορας, έφερε στους ελληνικούς κύκλους της Πόλης τα μηνύματα της Γαλλικής Επανάστασης[21]. Σημαντικές πληροφορίες για τις ελληνοπολωνικές σχέσεις την εποχή των Φώτων, παρέχουν τα πολωνικά αρχεία, στα οποία ξεχωρίζουμε ονόματα Ελλήνων, που ήσαν στην υπηρεσία της Πολωνίας[22].

Στο πλαίσιο των ελληνοπολωνικών σχέσεων του Διαφωτισμού και στο ζήτημα της καταδίωξης του ορθόδοξου στοιχείου της Πολωνίας οφείλουμε να τροποθετήσουμε τη μετάφραση στα ελληνικά από τον Ευγένιο Βούλγαρη[23]

Romeau, *L'Europe des Lumières. Cosmopolitisme et unité européenne au dix-hutième siècle*, Παρίσι 1966. Για την ιδεολογία της νεοελληνικής τάξης, βλ. Ρωξάνη Δ. Αργυροπούλου, «Στοιχεία της αστικής ιδεολογίας του 18ου αιώνα στα προλεγόμενα των φιλοσοφικών βιβλίων του Διαφωτισμού», *Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου Το βιβλίο στις προβιομηχανικές κοινωνίες* ΚΝΕ/ΕΙΕ, Αθήνα 1982, 239-246.

18. Ν. Πανταζόπουλος, *Ρήγας Βελενστινλής. Η πολιτική ιδεολογία του Ελληνισμού προάγγελος της Επαναστάσεως*, Θεσσαλονίκη 1964. Για τον Κοραή, βλ. Stephen Chaconas, *Adamantios Koraes: A Study in Greek Nationalism*, Νέα Υόρκη 1942 καθώς και Ρωξάνη Αργυροπούλου, «Η αριστοτελική πολιτική και ηθική θεωρία και ο Αδαμάντιος Κοραής», Πρακτικά Παγκοσμίου Συνεδρίου *Ο Αριστοτέλης*, τ. 2ος, Αθήνα 1981, 444-448.

19. Olga Cicanci, «La formation des intellectuels grecs dans les Pays Roumains au XVIIe siecle et pendant la première moitié du siècle suivant», *RESEE* 16 (1978), 776.

20. Γ. Ζαβίρας, *Νέα Ελλάς ή Νέον Θέατρον*, επιμ. Τ. Αθ. Γριτσοπούλου, Αθήνα 1972.

21. Β. Παπούλια, «Υπόμνημα του J. Sulkowski προς το γαλλικό Υπουργείο των Εξωτερικών για την Οθωμανική Αυτοκρατορία», *Ο Ερανιστής* 14 (1976), 146 κ.επ.

22. Ι. Α. Θωμόπουλος, «Ελληνο-πολωνικά του 18ου αι.», *Ο Ερανιστής* 1 (1963), 268-271.

23. Γιώργος Κεχαγιόγλου, «Βενετική έκδοση του *Περί των διχονοιών των εν ταις εκκλησίαις της Πολωνίας* του Ευγενίου Βούλγαρη», *Ελληνικά* 44 (1994), 453-460. Για την πολιτική σκέψη του Ε. Βούλγαρη, βλ. Π. Μ. Κιτρομηλίδης, «Η πολιτική σκέψη του Ευγένιου Βούλγαρη», *Τα Ιστορικά* 12-13 (1990), 170-175 και Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, «Μορφές της ελευθερίας στο έργο του Ευγενίου Βούλγαρη», στον τόμο

του δοκιμίου του Βολταίρου, *Περί των διχονοιών των εν ταις Εκκλησίαις της Πολωνίας*, στο οποίο θίγεται το θέμα της βάπτισης Ορθόδοξων Πολωνών σε Καθολικούς μετά την κατάληψη της Πολωνίας από τη Γερμανία το 1772. Ο Βούλγαρης, μεταφράζοντας το έργο αυτό του Βολταίρου, όπως και στο *Σχεδίασμα περί ανεξιθρησκείας* εκφράζει κυρίως την πολιτική του Κυρίλλου Δ΄ για μια αλληλεγγύη προς τους ομόδοξους κατατρεγμένους Πολωνούς. Ακόμη το όνομα του Βούλγαρη θυμίζει τον κοσμοπολιτισμό του ελληνικού στοιχείου στη Ρωσία[24], όπου έδρασαν προσωπικότητες όπως ο Νικηφόρος Θεοτόκης και αργότερα ο Ιωάννης Καποδίστριας.

Μία άλλη σημαντική αλλαγή, η οποία συνέβαλε στην ανάπτυξη του Νεοελληνικού Διαφωτισμού αποτελεί η εκκοσμίκευση που από το τέλος του δεκάτου εβδόμου αιώνα συντελέσθηκε μέσα στους κόλπους του θεσμικού πλαισίου του ελληνισμού. Ανάμεσα στην κυρίαρχη οθωμανική αρχή και το περιβεβλημένο με συνάμα κοσμική εξουσία Πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης εισχωρεί ένα καινούργιο κοινωνικό στοιχείο, η τάξη των Φαναριωτών[25]. Με την αναρρίχηση των Φαναριωτών στα ανώτατα αξιώματα της Υψηλής Πύλης (μέγας διερμηνέας-δραγομάνος του στόλου) καθώς και στα αξιώματα των Παραδουναβίων Ηγεμονιών, θα δοθεί στους περισσότερους η ευκαιρία να παίξουν στις Ηγεμονίες τον ρόλο του «πεφωτισμένου δεσπότη»[26]· ο πεφωτισμένος αυτός δεσποτισμός των Φαναριωτών εκδηλώθηκε με την κατάργηση της δουλοπαροικίας, με μεταρρυθμίσεις στη νομοθεσία και κυρίως με την εκλαΐκευση της εκπαίδευσης[27].

Νεοελληνική φιλοσοφία. Θέματα πολιτικής και ηθικής, Αθήνα 2001, 17 κ. επ.

24. Stephen K. Batalden, *Eugenios Voulgaris in Russia, 1771-1806. A Chapter in Greco-Slavic Ties of the Eighteenth Century*, Minessota 1975.

25. Διον. Ζακυθηνός, *Η πολιτική ιστορία της νεωτέρας Ελλάδος*. Αθήνα 1965², 40 και του ιδίου, *The Making of Modern Greece: from Byzantium to Independence*, μετ. K. R. Jonston, Οξφόρδη 1976. Για τη γένεση της τάξης των Φαναριωτών στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, βλ. Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, τ. 2, 1955 και *L'histoire. Un essai d'interprétation*, γαλλική μετάφραση, Παρίσι 1951, 148, κ.επ. Βλ. και Κ. Θ. Δημαράς, «Περί Φαναριωτών», *Αρχείον Θράκης* 34 (1969), 117-140, καθώς και Cyril Mango, «The Phanariots and the Byzantine Tradition» στο *The Struggle for Greek Independence* (εκδ. R. Clogg), Λονδίνο 1973, 41-66, Επίσης P. Zepos, «La politique sociale des princes Phanariotes» *BS* 11 (1970), 81-90 και Λ. Βρανούσης, «Ο κόσμος των Φαναριωτών», *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τ. 11ος, Αθήνα 1975, 444 κ.επ.

26. Για τον πεφωτισμένο δεσποτισμό, βλ. Nicolas Iorga, «Le despotisme éclairé dans les pays roumains au XVIIe siècle», *Bulletin of the International Committee of Historical Sciences* 9 (1937), 101-115. Επίσης το έργο του Léo Gershoy, *L'Europe des Princes éclairés 1763-1789*, Παρίσι 1966.

27. Βλ. Serban Papacostea, «La grande charte de Constantin Mavrocordato (1741) et les réformes en Valachie et en Moldavie», *Symposium*, 365-374 καθώς και το βιβλίο του Vlad Georgescu, *Mémoires et projets de réforme dans les Principautés Roumaines, 1769-1830*, Βουκουρέστι, AIESEE, 1970.

Κέντρα ελληνικής παιδείας, όπως τα καινούργια ακαδημαϊκά ιδρύματα των Ιωαννίνων, του Βουκουρεστίου, του Ιασίου, των Κυδωνιών, της Χίου[28], που ιδρύθηκαν από την ελληνική αστική τάξη και τους Φαναριώτες, είχαν σπουδαστές οι οποίοι συνέρρεαν από όλες τίς περιοχές της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και από διάφορες εθνότητες. Οι σχολές αυτές είχαν αναδειχθεί σε σημαντικές εστίες της νεότερης ευρωπαϊκής παιδείας με ιδιαίτερες επιδόσεις στη σπουδή της φιλολογίας, της φιλοσοφίας και των φυσικών επιστημών. Οι Ρουμάνοι και οι Βούλγαροι, που φοιτούσαν, αποτέλεσαν αργότερα ηγετικές προσωπικότητες της εθνικής αναγέννησης των χωρών τους, όπως π.χ. ο Eufrosin Poteca, ο I. Heliade-Rădulescu, ο Ιβάν Σελιμίνσκι, ο D. Obradović για να περιοριστούμε σε μερικά ονόματα[29]. Τά διδάγματα τών Ελλήνων λογίων συνέτειναν έτσι στην αναζωπύρωση της εθνικής συνείδησης των μαθητών τους και σημαντικός παραμένει ο ρόλος τους στον σχηματισμό όχι μόνο της ελληνικής εθνικής ταυτότητας, αλλά και της εθνικής αφύπνισης άλλων λαών της Νοτιοανατολικής Ευρώπης. Γιατί η καθολικότητα της έννοιας του ανθρωπίνου γένους που επικρατούσε στην ιδεολογία του Διαφωτισμού — ότι δηλαδή όλοι οι λαοί είναι ίσοι με ίσα δικαιώματα για ελευθερία και ανεξαρτησία — και που οδηγούσε σ'ένα κοσμοπολιτικό καθεστώς είχε και ως συνέπεια τη μονοτέλεια (particularisme) του εθνικού φαινομένου[30]. Αν και εκ πρώτης όψης το κοσμοπολιτικό αυτό καθεστώς ερχόταν σε αντίθεση με το εθνικό φαινόμενο[31], ωστόσο επειδή ακριβώς δεν αποδεχόταν καταπιεζόμενους λαούς και καταπιεστές αλλά ανεξάρτητα κράτη με δική τους εθνική δομή, συνετέλεσε στο ενδυνάμωμα των εθνικών διεκδικήσεων των λαών της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας.

Η δεύτερη δυσκολία, που συναντούμε, αφορά στην ίδια την υφή του Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Δεν παρουσιάζει στον νεοελληνικό χώρο τα χα-

28. Roxane D. Argyropoulos, «Les académies grecques du XVIIe au XIXe siècle», *Académies et sociétés savantes en Europe (1650-1800).* Textes réunis par Daniel-Odon Hurel et Gérard Laudin, Παρίσι, Honoré Champion, 2000, 131-142.

29. Ariadna Camariano-Cioran, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy*, IMXA, Θεσσαλονίκη 1974, 82. Για τον Ιωάννη Σελιμίνσκι, βλ. Ν. Δ. Σωτηράκης, «Ιωάννης (Ιβάν) Σελιμίνσκι», *Ο Ερανιστής* 13 (1975), 81-93 και κυρίως M. Arnautov, *Σελιμίνσκι, Βίος-έργο-ιδέες*, Σόφια 1938 (στα βουλγαρικά). Καθώς και στο *The Movement for Greek Independence*, 46 κ.εξ.

30. Για τη μετάβαση από την ιδεολογία του Διαφωτισμού στον εθνικισμό, βλ. F. M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought from Enlightenment to Nationalism*, Οξφόρδη 1955 καθώς και Κ. Θ. Δημαράς, «Ο δρόμος του Herder», *Φιλολογική Πρωτοχρονιά* (1969), 18-26.

31. Fr. Meinecke, *Weltburgertum und Nationalstaat*, Βερολίνο 1915[3], G. Weill, *L'Europe du XIXe siècle et l'idée de nationalité*, Παρίσι 1938, Hans Kohn, *The Age of Nationalism*, Νέα Υόρκη 1962.

ρακτηριστικά μιάς αυτούσιας πολιτισμικής παρουσίας, αλλά αποτελεί εποχή μεταβατική κατά την οποία ζυμώθηκαν και συγκρούσθηκαν διάφορα ρεύματα ιδεών. Το σύνολο των θέσεων του Διαφωτισμού, το οποίο εισχώρησε στον νεοελληνικό χώρο, ανταποκρινόταν σε βαθύτερο αίτημα των Ελλήνων για να μπορέσουν να συμβαδίσουν πολιτιστικά με τη Δυτική Ευρώπη. Ήδη από τον δέκατο έβδομο αιώνα στον ελληνικό χώρο αντιπροσώπευε η Ευρώπη ένα υπόδειγμα πολιτισμού· την ιδέα αυτή εκφράζει ο Θεόφιλος Κορυδαλεύς και διαπερνά τα κείμενα των περισσοτέρων Νεοελλήνων λογίων του δεκάτου εβδόμου αιώνα και μετά[32]. Όμως, το ευρωπαϊκό πολιτισμικό πρότυπο στο πλαίσιο της κοινωνικής προόδου κατείχε για τους Νεοέλληνες μιάν ιδιάζουσα σημασία, εκείνη της παρακαταθήκης της προγονικής τους κληρονομίας, η οποία δέν έπαυσε να τους ανήκει. Ο Ιώσηπος Μοισιόδαξ το 1761 παρατηρεί ότι «ἔχει, ἔχει χρείαν ἡ Ἑλλὰς ἀπό τήν Εὐρώπην. Ἐπειδή τήν σήμερον ἡ μία πλημμυρεῖ, καί ἡ ἄλλη ὑστερεῖται ὡς τά ἀξιολογώτερα φῶτα τῆς μαθήσεως»[33]· στο *Υπόμνημά* του το 1803 ο Κοραής υπογραμμίζει: «Οἱ δέ Ἕλληνες, ἐπαιρόμενοι διά τήν καταγωγήν των, οὐχί μόνον δέν ἔκλειον τούς ὀφθαλμούς των πρός τά φῶτα τῆς Εὐρώπης, ἀλλ' ἐθεώρουν μάλιστα τούς Εὐρωπαίους ὡς ὀφειλέτας ἀποδιδόντας μετά μεγίστου τόκου κεφάλαιον, τό ὁποῖον εἶχον λάβει παρά τῶν προγόνων των»[34].

2. Ιδεολογικές συγκρούσεις

Για τους πιστούς στην ανθενωτική βυζαντινή παράδοση η «εξάρτηση» της νεοελληνικής παιδείας από το πολιτισμικό πλαίσιο της Δυτικής Ευρώπης έπρεπε με κάθε τρόπο ν'αποφευχθεί[35]. Οι πολέμιοι της διάδοσης

32. Για το νόημα που παίρνει η έννοια της Ευρώπης στους Έλληνες, βλ. Κ. Θ. Δημαράς, «Η φωτισμένη Ευρώπη», στα *Φροντίσματα. Από την Αναγέννηση στον Διαφωτισμό*, Αθήνα 1962, 16 καθώς και P. M. Kitromilides, «Europe and the Dilemmas of Greek Conscience», *Greece and Europe in the Modern Period: Aspects of a Troubled Relationship* (ed. Philip Carabott), Λονδίνο 1995, 1-15. Γενικότερα για την ιδέα της Ευρώπης, βλ. Michel Devèze, *L'Europe et le monde à la fin du XVIIIe siècle*, Παρίσι 1970, Carlo Curcio, *Europa: Storia di un'idea*, Τορίνο 1978[2], και Federico Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*,. Μπάρι 1967, 93, 96.

33. L. A. Muratori, *Ηθική Φιλοσοφία*, μετ. Ιωσήπου Μοισιόδακος, Βενετία 1761, τ.1ος, κα΄, λ΄. Για τον Ιώσηπο Μοισιόδακα, βλ. τη μονογραφία του Π. Μ. Κιτρομηλίδη, *Ιώσηπος Μοισιόδαξ. Οι συντεταγμένες της βαλκανικής σκέψης τον 18ο αιώνα*, Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1985 (αγγλική έκδοση *The Enlightenment as Social Criticism. Iossipos Moisiodax and Greek Culture in the Eighteenth Century*, Princeton 1992).

34. Αδ. Κοραής, *Υπόμνημα περί της παρούσης καταστάσεως του πολιτισμού εν Ελλάδι*, Αθήνα 1855, μετ. Α. Κωνσταντινίδου· 39· βλ. και του ιδίου, *Αλληλογραφία*, τ. 2ος, 107.

35. Δ. Α. Ζακυθηνός, «Ιδεολογικαί συγκρούσεις εις την πολιουρκουμένην Κωνσταντινούπολιν», *NE* 37 (1950), 794-799.

του Διαφωτισμού αντιμετώπιζαν, με θρησκευτικό φανατισμό, τη Δυτική Ευρώπη με τους «θεομάχους φιλοσόφους» της ως εχθρό της Ορθοδοξίας· ένας απ'αυτούς ο Ιερόθεος Δενδρινός εμφανίζεται ως αυστηρός επικριτής της γαλλικής φιλοσοφικής σκέψης την οποία ταυτίζει με την αθεΐα[36]. Η Ευρώπη αντιπροσώπευε γι'αυτούς τη λατινική Δύση, η οποία δοκίμασε να διαλύσει με τις σταυροφορίες τη Βυζαντινή Αυτοκρατορία αλλά και που στους πρώτους αιώνες της Τουρκοκρατίας προσπάθησε να εξοντώσει το ορθόδοξο στοιχείο. Οι περισσότεροι φανατικοί πολέμιοι του Διαφωτισμού ανήκαν στους Κολλυβάδες, κίνημα που από το 1754 είχε εκδηλωθεί στο Άγιον Όρος και είχε επεκταθεί στους κύκλους του Φαναριού[37]. Οι Κολλυβάδες γίνονται πολέμιοι κάθε ανακαινιστικής προσπάθειας, που προερχόταν από τη Δύση και η υποταγή στην οθωμανική κυριαρχία ερμηνευόταν με βάση τις Γραφές και την Ιερή Παράδοσή μας. Η έριδα των Κολλυβάδων είχε δύο φάσεις: η πρώτη άρχισε γύρω στα 1754 και η δεύτερη την πρώτη δεκαετία του δεκάτου ενάτου αιώνα, χωρίς να έχει την ίδια ένταση με την πρώτη φάση. Για την εκρίζωση των διχονοιών εργάσθηκε σθεναρά ο Γρηγόριος Ε΄ εντείνοντας τίς προσπάθειές του να προσδώσει κύρος στην διοικούσα Εκκλησία[38]. Οι αντιθέσεις ανάμεσα

36. Ο κλήρος εμφανίζεται συχνά εχθρός της δυτικής παιδείας. Βλ. το χφ. (Λάμπρος 765) μονής Παντελεήμονος, χφ. 44 της βιβλιοθήκης Ζαγοράς καθώς και τις μαρτυρίες του Ambroise-Firmin Didot, *Voyage dans le Levant*, Παρίσι 1822. Επίσης A. Toynbee, *A Study of History, ό.π.*, τ. 8ος, 151-2, «The Ottoman Greek Orthodox Phobia of the West», Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge 1968. Th. Papadopoullos, *Studies..., ό.π.*, 122 κ.επ. E. Turczynski, «The Role of the Orthodox Church in Adapting and Transforming the Western Enlightenment in South-Eastern Europe», *East European Quaterly* 9 (1975), 421. N. M. Vaporis, *Some Aspects of the History of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Νέα Υόρκη 1969.

37. Ariadna Camariano, «Spiritul filosofic revoluţionar francez combătut de Patriarchia Ecumenică şi Sublima Poartă», *Cercetari Literare* 4 (1941), 114-138. Λ. Βρανούσης, «Αγνωστα πατριωτικά φυλλάδια και ανέκδοτα κείμενα της εποχής του Ρήγα και του Κοραή», *EMA* 15/16 (1956/66), R. Clogg, «The "Dhidaskalia Patriki" (1798): An Orthodox Reaction to French Revolutionary Propaganda», *Middle Eastern Studies* 5 (1969), 87-115. Ανάμεσα στους Κολλυβάδες συγκαταλέγονται αρκετοί λόγιοι όσο και αμόρφωτοι κληρικοί: στους πρώτους έχουμε τον Αθανάσιο Πάριο, τον Μακάριο Νοταρά, τόν Νικόδημο Αγιορείτη, τον Ιάκωβο Πελοποννήσιο, τον Αγάπιο Κύπριο, τον Νεόφυτο Καυσοκαλυβίτη, τον Χριστόφορο Προδρομίτη. Ενώ στους Αντικολλυβάδες έχουμε τον Θεοδώρητο Ιεροσολύμων, τον Βησσαρίωνα εκ Ραψάνης, τον Γεννάδιο Χαλεπίου. Έξω τελείως από τις αντιθέσεις ανάμεσα στους Κολλυβάδες και τους Αντικολλυβάδες στέκονταν ο Σέργιος Μακραίος, ο πατριάρχης Καλλίνικος Γ΄, ο Διονύσιος επίσκοπος Αρδομερίου, ο μητροπολίτης Δαμασκηνός Θεσσαλονίκης, κ.ά.

38. Για το κίνημα των Κολλυβάδων, βλ. L. Petit, «La grande controverse des colybes», *Échos d'Orient* 2 (1899), 321-331, Ν. Μπουγάτσος, *Πνευματικαί επιδράσεις του Αγίου Όρους εις την Ελλάδα*, Αθήνα 1954, M. J. Le Guillou, «La renaissance spirituelle du XVIIIe

στους Κολλυβάδες και τους άλλους Ορθόδοξους δημιούργησαν οξύτητες· επίσημες πατριαρχικές αποφάσεις, αφορισμοί, στηλιτευτικά φυλλάδια, λίβελλοι ήσαν τα ορατά άποτελέσματα αυτών των συγκρούσεων.

Ωστόσο, το θρησκευτικό φαινόμενο των Κολλυβάδων είναι πολυδιάστατο και δεν μπορεί να θεωρηθεί μονάχα ως θεολογική διαμάχη γύρω από την τέλεση των μνημοσύνων και τη συχνή μετάληψη. Διατηρώντας τη βυζαντινή διάκριση ανάμεσα στην εσωτερική και την εξωτερική ή θύραθεν φιλοσοφία, αλλά και συνεχίζοντας μιάν άλλη ορθόδοξη κίνηση του δεκάτου τετάρτου αιώνα την «ησυχία», της οποίας πρωτεργάτης ήταν ο Γρηγόριος Παλαμάς, οι Κολλυβάδες διαφύλασσαν δυο κυρίως στοιχεία από την ιδεολογική κληρονομιά του Βυζαντίου. Πρώτα την αντίθεση ανάμεσα σε ενωτικούς και ανθενωτικούς, η οποία εξακολουθούσε να βασανίζει τον νεότερο ελληνισμό, μόνο που τον δέκατο όγδοο αιώνα στρέφεται και κατά της ορθολογιστικής σκέψης, όπως αυτή εξελίχθηκε από την Αναγέννηση και μετά. Γιατί, αν ο θωμισμός ήταν ένα στοιχείο της δυτικής φιλοσοφίας, το οποίο προσπάθησε νά εκμεταλλευτεί και η Ορθόδοξη Εκκλησία με πρωτεργάτη τον ανθενωτικό Γεννάδιο Σχολάριο, τώρα με την πτώση της θωμιστικής παράδοσης στα δυτικά κέντρα παιδείας[39], δεν υπήρχε κανένας δεσμός ανάμεσα σε Ορθοδόξους και Δυτικούς. Ένα άλλο στοιχείο από την παλαμική διδασκαλία που διατηρούσαν οι Κολλυβάδες, είναι το ότι πρέπει να παραμερίζεται η γνώση των κτισμάτων του Θεού για την ίδια την πίστη στη θεϊκή ουσία. Ό,τι αναφέρεται στα κτίσματα του Θεού προσφέρει μονάχα μια ψευδαίσθηση γνώσεων και ολόκληρος ο πολιτισμός δέν είναι παρά άβυσσος[40].

---

siècle. I. Aux sources des mouvements spirituels de l'église orthodoxe de Grèce», *Istina* 1 (1960), 114-120. Astérios Argyriou, *Sprituels néo-grecs, XVe-XXe siècles*, Namur 1967, 39-42. Χ. Τζώγας, *Η περί μνημοσύνων έρις εν Αγίω Όρει κατά τον ΙΗ΄αιώνα*, Θεσσαλονίκη 1969, Σ. Μακρής, «Οι Κολλυβάδες», *ΘΗΕ*, τ. 7ος, στ. 742-745, Κ. Παπουλίδης, *Το κίνημα των Κολλυβάδων*, Αθήνα 1971, του ιδίου «Renouveau monastique au XVIIIe siècle dans l'Église Orthodoxe», *BS* 10 (1969), 105-112. Μέσα στην ίδια παράδοση τοποθετείται και το έργο του Philip Sherrard, *The Greek East and the Latin West. A Study in the Christian Tradition*, Λονδίνο 1959, 105-106. Για τις βυζαντινές απαρχές του ησυχασμού, βλ. H. G. Beck, *Humanismus. Historical, Theological and Social Problems*, Λονδίνο 1974, Variorum Reprints, passim.

39. Για τη θωμιστική παράδοση της Ορθόδοξης Εκκλησίας, βλ. τις εργασίες του Στ. Παπαδόπουλου, *Ελληνικαί μεταφράσεις θωμιστικών έργων. Φιλοθωμισταί και αντιθωμισταί εν Βυζαντίω*, Αθήνα 1967 και «Thomas in Byzanz. Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1435», *Theologie und Philosophie* 49 (1974), 274-304· ειδικότερα για τον Γεννάδιο Σχολάριο, M. Jugie, «Georges Scholarios et Saint Thomas d'Aquin», *Mélanges Madonnet*, Bibliothèque thomiste XIII, Παρίσι, Vrin, 1930, 423-40 και G. Podskalsky, «Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadios II. Scholarios», *Theologie und Philosophie* 49 (1974), 305-323.

40. Νικ. Γρ. Ζαχαρόπουλος, *Γρηγόριος Ε΄. Σαφής έκφρασις της εκκλησιαστικής*

Αν οι Κολλυβάδες και οι προσκείμενοι στην ιδεολογία τους αντιμάχονταν την ορθολογιστική σκέψη της Δυτικής Ευρώπης[41], αυτό δεν συνεπάγεται και την απομάκρυνση των οπαδών του Διαφωτισμού από τη βυζαντινή εκκλησιαστική παράδοση. Αντίθετα, στα κείμενα της καμπής του δεκάτου ογδόου αιώνα παρατηρούμε αφομοίωση κυρίως της βυζαντινής εκκλησιαστικής σκέψης. Στις συμβουλές του προς τους νέους, ο Δημήτριος Καταρτζής αναφέρει για παράδειγμα, ότι οφείλουν οι νέοι, πριν ακόμη καταπιασθούν με τη *Γενική Ιστορία* του Βολταίρου και τη *Φιλοσοφία της Ιστορίας*, να έχουν μελετήσει τη *Βυζαντίδα*, την ιστορία του γένους τους. Ο ίδιος συσταίνει ακόμη να προτιμούνται οι Πατέρες της Εκκλησίας από τον Περίπατο και τη Στοά και τους τοποθετεί πάνω από τη *Μεθοδική Εγκυκλοπαίδεια*[42]. Αλλά ο Καταρτζής δεν είναι ο μόνος εκφραστής του συγκερασμού της δυτικής φιλοσοφίας με τη βυζαντινή σκέψη· το ίδιο ισχύει για τον Ευγένιο Βούλγαρη όπως και τον Ρήγα Βελεστινλή[43]. Την ίδια εποχή, μελετούνται επίσης έργα των Γ. Παχυμέρη, Μ. Ψελλού και Ν. Βλεμμύδη και στη δεκαετία 1810-1820, καταβάλλονται αρκετές προσπάθειες για την έκδοσή τους[44].

Όσο για τη σπουδή της αρχαίας γραμματείας, οι στοχαστές του νεοελληνικού δεκάτου ογδόου αιώνα προσπαθούν να περιορίσουν την προσήλωση σ'αυτήν. Χαρακτηριστική όμως είναι η στάση του Ι. Μοισιόδακα, μαθητή του Βούλγαρη, ο οποίος διατύπωσε τις απόψεις του στο προοίμιο της μετάφρασής του της *Ηθικής Φιλοσοφίας* του Muratori και συνέβαλε αποφασιστικά στη στροφή πρός τη νεότερη ευρωπαϊκή σκέψη χωρίς να αμελούνται τα αρχαία κείμενα. Παρατηρείται μάλιστα αναβίωση της μελέτης των αρχαίων κειμένων. Οι Αδαμάντιος Κοραής, Νεόφυτος Δούκας, Άνθιμος Γαζής εκδίδουν συστηματικά αρχαίους συγγραφείς και η ανα-

πολιτικής επί Τουρκοκρατίας, Θεσσαλονίκη 1974, 38 κ.ε. Η πολιτική του Γρηγορίου Ε΄είχε κοινό σημείο με την παράταξη των Κολλυβάδων, την εχθρική στάση απέναντι στην κίνηση του Διαφωτισμού, την εξάπλωση γενικότερα της φιλοσοφίας και των φυσιογνωστικών επιστημών, στάση που πήγαζε από τη θέληση να μην διασπασθεί η εξάρτηση της φιλοσοφίας από τη θεολογία.

41. Για την εικόνα του Βυζαντίου στη Δυτική Ευρώπη μετά τον 17ο αι., βλ. André Guillou, «Le siècle des Lumières. (Le monde de Byzance dans la pensée historique de l'Europe à partir du XVIIe siècle)», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft* 15 (1966), 29.

42. Δημ. Καταρτζής, *Τα Ευρισκόμενα*, έκδ. Κ.Θ. Δημαράς, Αθήνα 1970, 50, 60, 61, 146 κ.επ.

43. Δ. Γληνός, *Η αξία των ανθρωπιστικών γραμμάτων στην Ελλάδα*, Αθήνα 1945^2, 38-39.

44. Συναντούμε την ίδια ιδέα στον *Λόγιο Ερμή*, στα 1814, 138: «Τὸ τυφλόν σέβας εἰς τούς διδασκάλους, ἡ ἄλογος ὑπόληψις εἰς τὰ ἀρχαῖα καὶ παλαιά... ἔκαμαν τούς μετέπειτα νὰ θεωρῶσι τάς δόξας ἁπλῶς τῶν ἄλλων καὶ ἐνόμιζον οὕτως ὅτι φθάνουσιν εἰς τὴν γνῶσιν τῶν ὄντων».

βίωση της μελέτης της αρχαίας σκέψης αποκτά άλλες διαστάσεις στον νεοελληνικό χώρο από εκείνες που επικρατούν στη Δυτική Ευρώπη. Ενώ, για τους Ευρωπαίους λογίους η αναβίωση των κλασικών σπουδών αποτελούσε επίσης άντίδραση προς τη Χριστιανική κληρονομία και χαρακτηριζόταν από ένα «νεότερο παγανιστικό στοιχείο»[45], για τους Έλληνες η αρχαία κληρονομία ήταν παρακαταθήκη των προγόνων τους, που τους εξασφάλιζε στοιχεία για την εθνική ταυτότητάς τους. Ο Κοραής μάλιστα, λίγο πριν από την Επανάσταση, στην πρακτική και ηθική σκέψη του Σταγειρίτη είναι που θα αφιερώσει την εκδοτική του εργασία και, με βάση αριστοτελικές πολιτικές και ηθικές έννοιες, θα εκφράσει την παρακαταθήκη του προς την «νεοσύστατον Πανελλήνων Πολιτείαν»[46].

Η αντίθεση προς τον κορυδαλισμό, την οποία προτάσσουν οι περισσότεροι λόγιοι του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, δεν τους εμποδίζει να εξαρτώνται, τόσο στην ηθική τους όσο και στη γνωσιολογία, από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία· αλλάζει μονάχα η επιλογή θεμάτων που γίνεται από τον αρχαίο προβληματισμό και που προσδίνει στις φιλοσοφικές έννοιες ένα καινούργιο περιεχόμενο πάντα σε συνάρτηση με τον μετασχηματισμό που υφίστανται. Ωστόσο, η Εκκλησία επηρεασμένη από την τροπή της αρχαιογνωσίας, όπως εκδηλώθηκε στη Δύση, προσπάθησε να αναχαιτίσει με διάφορες καταδικαστικές αποφάσεις τη μελέτη της Αρχαιότητας[47].

3. Οι πρόδρομοι

Πρόδρομος του Διαφωτισμού στην Νοτιοανατολική Ευρώπη υπήρξε ο Θεόφιλος Κορυδαλεύς και μαζί του συντελέσθηκε τον δέκατο έβδομο αιώνα ο πρώτος διαχωρισμός της φιλοσοφίας απο τη θεολογία[48]. Ο Θ. Κορυδαλεύς,

45. Την άποψη του Διαφωτισμού ως αναβίωση του αρχαίου πνεύματος διαπραγματεύεται ο P. Gay, στον πρώτο τόμο του βιβλίου του, *The Enlightenment. An Interpretation*, που φέρει τον υπότιτλο «The Rise of Modern Paganism», Λονδίνο 1967. Για τις σχέσεις Διαφωτισμού και Χριστιανισμού, Lucien Goldmann, *The Philosophy of the Enlightenment. The Christian Burgess and the Enlightenment*, Λονδίνο 1973, μετ. H. Maas, 50 κ.επ. Επίσης B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*. I. *L'Église et la bourgeoisie*, Παρίσι 1977[2], 165 κ.επ.

46. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, έκδ. Αδ. Κοραή, Παρίσι 1822. Βλ. Επίσης Ρωξάνης Αργυροπούλου, «Η αριστοτελική πολιτική και ηθική θεωρία και ο Αδαμάντιος Κοραής», *ό.π.*, 444-448.

47. Ο Γρηγόριος Ε΄ στιγματίζει τους Γάλλους οι οποίοι ζουν «εἰς παντελή ἀθεΐαν καὶ ἀσέβειαν». *Τα κατά τον αοίδημον Πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως Γρηγορίου του Ε΄*, Αθήνα 1865, τ. 1ος, 201.

48. Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans, La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée (1570-1646)*, Θεσσαλονίκη 1967[2], ΙΜΧΑ, passim (Βλ. βιβλιοκρισία Λ. Γ. Μπενάκης, *Ελληνικά* 23 (1970), 399-404). Βλ. επίσης και τα εισαγωγικά κείμενα των δύο εκδόσεων της Ρουμανικής

εμπνεόμενος απο το πνεύμα ελευθεροφροσύνης του πανεπιστημίου της Πάδοβας[49], που είχε θεμελιώσει ο Pietro Pomponazzi[50], θεωρούσε τη δυτική παράδοση των σχολιαστών του Αριστοτέλη ως ένα «κυκεώνα φιλοσοφικοθεολογικό» και ήθελε να θεμελιώσει τη φιλοσοφία πάνω σε επιστημονικές βάσεις[51]. Χωρίς να είναι άθεος, προσπάθησε να διαχωρίσει το Θείο από το επιστητό. Η πρωτοτυπία της σκέψης του Κορυδαλέα, όπως και του δασκάλου του Cesare Cremonini[52], έγκειται στην αλλαγή της κατεύθυνσης της φιλοσοφικής προβληματικής, η οποία απομακρύνεται από την αναζήτηση της επαλήθευσης του χριστιανικού δόγματος από την αριστοτελική φιλοσοφία και την αριστοτελική αντίληψη της τελεολογικής ερμηνείας των φυσικών φαινομένων. Ωστόσο, η αριστοτελική παράδοση του δεκάτου εβδόμου και δεκάτου ογδόου αιώνα στον ελληνικό χώρο υπήρξε σημαντική, τόσο με τη διδασκαλία και τον σχολιασμό των αριστοτελικών κειμένων όσο και με την κριτική που δημιουργήθηκε κάτω από τα καινούργια φιλοσοφικά ρεύματα τα οποία αναπτύχθηκαν στη Δυτική Ευρώπη, κυρίως τον καρτεσιανισμό. Ένα πλούσιο υλικό περιμένει τους μελετητές του ώστε ν'αποτιμηθεί όλο αυτό το ρεύμα. Η

Επιτροπής της AIESEE, *Théophile Corydalée, Introduction à la logique.* Texte établi par Athanase Papadopoulos, précédé par une étude de Cléobule Tsourkas, traduit et présenté par Constantin Noica, Βουκουρέστι 1970, IX-XXXIII και Théophile Corydalée, *Commentaires à la Métaphysique.* Introduction et traduction de Constantin Noica, texte établi par I. Iliopoulos, Βουκουρέστι 1973, XVII-XVIII, *Studi Clasice* 9 (1967) και του ιδίου «La signification historique de l'œuvre de Théophile Corydalée» *RESEE* 2 (1973) και «Le livre *Delta* de la *Métaphysique* interprété par Théophile Corydalée», *Αριστοτέλης*, τ. 2ος, 466-468. Πρβλ. Ν. Κ. Ψημμένος, *Η ελληνική φιλοσοφία από το 1453 ώς το 1821*, τ. Α΄ *Η κυριαρχία του αριστοτελισμού. Προκορυδαλική και κορυδαλική περίοδος, ό.π.*

49. Για τον αριστοτελισμό της Αναγέννησης, βλ. Charles B. Schmitt, *A Critical Survey and Bibliography of Studies on Renaissance Aristotelianism 1958-1969*, Πάδοβα 1971, όπου ο συγγρ. αντικρούει σε πολλά σημεία τον J. P. Randall, *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Πάδοβα 1961. Ειδικότερα για τον νεοαριστοτελισμό της Πάδοβας έχουμε την εργασία του A. Poppi, *Introduzione all'Aristotelismo padovano*, Πάδοβα 1970.

50. Για τον P. Pomponazzi (1462-1524), βλ. A. H. Douglas, *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi*, Cambridge 1910 και V. Fiorentino, *P. Pomponazzi*, Φλωρεντία 1868. Επίσης Maria Assunta del Torre, «L'aristotélisme de Padoue dans l'histoire de la philosophie d'aujourd'hui», *Αριστοτέλης*, τ. 2ος, 404-407.

51. Θ. Κορυδαλεύς, *Επιστολή δογματική προς τον Πανοσιώτατον Πατέρα Σωφρόνιον Ποκζάσκην*, έκδ. Ευγενίου Βούλγαρη, Πετρούπολη 1797, ΙΙ, 742-752.

52. Αναφορικά με τον Cesare Cremonini (1550-1631) έχουμε τις ακόλουθες εργασίες: L. Mabilleau, *Étude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie (Cesare Cremonini)*, Παρίσι 1881, M. A. del Torre, *Studi su Cesare Cremonini. Cosmologia e logica nel tardo Aristotelismo padovano.* Paul Oskar Kristeller, *Huit Philosophes de la Renaissance italienne*, Γενεύη 1976, Charles B. Schmitt, *Cesare Cremonini, un aristotelico al tempo di Galilei*, Quaderni, Centro tedesco di studi veneziani 16, 1980, 21 σ.

αμφισβήτηση και η υπεράσπιση του φιλοσόφου γίνεται από τους Νικόλαο Ζερζούλη, Δωρόθεο Λέσβιο, Ανανία Αντιπάριο, Νικόλαο Κούρσουλα, Γεράσιμο Βλάχο, Γεώργιο Κορέσσιο[53].

Παράλληλα, ο Κορυδαλεύς ίδρυσε σχολεία, από τα οποία παραμέρισε τη θεολογία, και τα οποία αποτέλεσαν τους πρώτους πυρήνες του Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Οι άμεσοι συνεχιστές του, Ιωάννης Καρυοφύλλης, Γερμανός Λοκρός, Σεβαστός Κυμινήτης[54], Γιαννούλης Αιτωλός διέδωσαν τό έργο του σ'όλη τη Νοτιοανατολική Ευρώπη και μέχρι τη Ρωσία[55]. Αν και ο ίδιος ο Κορυδαλεύς καταδικάσθηκε από την Εκκλησία, τα υπομνήματά του στον Αριστοτέλη αποτέλεσαν για περισσότερο από εκατό χρόνια το επίσημα αναγνωρισμένο από την Εκκλησία φιλοσοφικό σύστημα και στο όνομα του κορυδαλισμού καταδικάζεται στα 1723 ο Μεθόδιος Ανθρακίτης[56]. Αλλά, ακόμη και ο Γεράσιμος Βλάχος, που τον συνδέει με τον Κορυδαλέα μια κοινή αφετηρία, η Πάδοβα, έρχεται κοντά στους Θωμιστές και εισάγει την κεχρημένη λογική, την οποία ο Κορυδαλεύς δεν αναγνώριζε[57]. Εστίες του αριστοτελισμού του δεκάτου ογδόου αιώνα είναι κυρίως η Πατριαρχή Σχολή και η Πατμιάδα· ανάμεσα στα ονόματα των φανατικών αριστοτελικών ξεχωρίζουμε εκείνα των Νικόλαου Κούρσουλα, Ιερόθεου Πελοποννησίου του Ιβηρίτη, Ιακώβου Μάνου, Μακαρίου Πάτμιου, Μάνου Κριτία[58]. Συνδετικός κρίκος ανάμεσα στη νεοαριστοτελική παράδο-

53. Λίνος Γ. Μπενάκης, *Μεταβυζαντινή φιλοσοφία, 17ος-19ος αιώνας. Έρευνα στις πηγές*, Αθήνα, Παρουσία, 2001, όπου αναδημοσιεύονται έργασίες του συγγραφέα σχετικά με τις διαμάχες Γεωργίου Κορεσσίου-Galileo Galilei, Νικολάου Ζερζούλη-Δωρόθεο Λέσβιο, τη χειρόγραφη παράδοση των αριστοτελικών σχολίων του Νικολάου Κούρσουλα και του Γεράσιμου Βλάχου, κ. ά.

54. Charitonas Karanasios, *Sebastos Trapezoundios Kymenetes (1632-1702)*, Wiesbaden, Dr. L. Reichert Verlag, 2001. R. Argyropoulos-I. Caras, *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs. Contribution à l'histoire du texte d'Aristote. Supplément*, Centre de Recherches Néohelléniques-Les Belles Lettres, Παρίσι, 1980. Α. Σκαρβέλη-Νικολοπούλου, *Μαθηματάρια των ελληνικών σχολείων κατά την Τουρκοκρατία*, Αθήνα, Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων, 1994.

55. B.L. Fonkić, *Ελληνο-ρωσικές πολιτισμικές σχέσεις στον 15ο-17ο αιώνα* (στα ρωσικά), Μόσχα 1977 κ.επ. Κλ. Τσούρκας, *Germanos Locros, Archevêque de Nysse et son temps (1645-1700)*. Θεσσαλονίκη, ΙΜΧΑ, 1970.

56. Άλκης Αγγέλου, «Η δίκη του Μεθοδίου Ανθρακίτη (όπως την αφηγείται ο ίδιος)», *Των Φώτων*, Αθήνα, Ερμής, 1988, 23-37 .

57. Β. Ν. Τατάκης, *Γεράσιμος Βλάχος ο Κρης (1605/7-1658)*, Βενετία 1973, 96 κ.επ.

58. Οι εκπρόσωποι του κορυδαλισμού αναφέρονται στην *Επιτετμημένη επαρίθμησιν των κατά τον παρελθόντα αιώνα λογίων Γραικών, και περί τινων εν τω νυν αιώνι ανθούντων του Δημητρίου Προκοπίου*, Αμβούργο 1722, τ. 11ος, 769-808. Βλ. επίσης Άλκης Αγγέλου, «Καλλινίκου Δ΄. Συμπλήρωμα στην "Επαρίθμηση" του Δ. Προκοπίου», *Ο Ερανιστής* 1 (1963), 23 κ.επ. Βλ. επίσης Νικ. Κ. Ψημμένος, «Η "Επιτετμημένη Επαρίθμηση" του Δημητρίου Προκοπίου ως πηγή γνώσης της νεοελληνικής φιλοσοφίας», *HX* 24 (1982), 204-248.

ση[59] και τον Διαφωτισμό αποτελεί η προσωπικότητα του Νικολάου Μαυροκορδάτου[60]. Ο M. Ficino, ο Pico della Mirandola, ο Bacon, ο Machiavelli, ο Hobbes βρήκαν απήχηση στα *Φιλοθέου Πάρεργα*, όπου ο Μαυροκορδάτος δηλώνει «θαυμάζω καί δι'ἐπαίνων ἄγειν οὐ παύομαι τούς Νεωτέρους καί εἰς τά ἐνδόμυχα τῆς φύσεως χωρήσαντες»[61].

Τα πρώτα δείγματα ορθολογισμού έχουμε τον δέκατο όγδοο αιώνα με τους Βικέντιο Δαμοδό, Μεθόδιο Ανθρακίτη και Θεόδωρο Καβαλλιώτη. Ο Δαμοδός, χωρίς ν'απομακρύνεται από τη χριστιανική τοποθέτηση, ακολουθεί τον Descartes στη θεωρία της γένεσης των παθών[62]. Ο Ανθρακίτης εκφράζει τη στροφή προς τα μαθηματικά και τις φυσικές επιστήμες καθώς και τον εκλεκτισμό, που αργότερα θα χαρακτηρίσει τους εκπροσώπους του Νεοελληνικού Διαφωτισμού[63]. Με τον Μ. Ανθρακίτη, όπως και με τον Ν. Μαυροκορδάτο, παρατηρείται άρση της εμπιστοσύνης στον Αριστοτέλη και την τελεολογική κατεύθυνση του συστήματός του και μεγαλύτερη προσήλωση στον Πλάτωνα[64]. Ο μοσχοπολίτης Θ. Καβαλλιώτης (1718/28-1786/89), παλιός μαθητής του Βούλγαρη στα Γιάννενα και ο λιγότερο γνωστός από τους τρείς,

---

59. Για τα προβλήματα που προκύπτουν από τη μελέτη της αριστοτελικής παράδοσης στην Τουρκοκρατία, βλ. Λίνος Γ. Μπενάκης, «Νεωτερική κριτική του μεταβυζαντινού αριστοτελισμού στον ελληνικό χώρο κατά τον 18ο αιώνα», *Μεταβυζαντινή Φιλοσοφία*, 73-78.

60. Corneliu Dima-Drăgan, «La bibliophilie des Mavrocordato», *Symposium*, *ό.π.*, 215. Σχολιάζοντας το έργο του Pietro Pomponazzi, *De immortalitate animae rationalis*, ο Νικ. Μαυροκορδάτος σημειώνει με τα εξής λόγια τη φιλοσοφική προέλευση του Θ. Κορυδαλέα: «Pomponatius τοῦ Κρεμονίνου διδάσκαλος ὁ δέ τοῦ Κορυδαλέως, ἐξ οὗ οἱ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐμολύνθησαν». Για τον P. Pomponazzi και τις αριστοτελικές του καταβολές, βλ. Paul Oskar Kristeller, *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, Πάδοβα, Antenore, 1983, 23 σ. και το βιβλίο του Martin L. Pine, *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*, Πάδοβα, Antenore, 1986, 381 σ.

61. Ε. Αμπαζόγλου-Αργυροπούλου, «Προσπάθεια πρώτης προσεγγίσεως εις τας πηγάς του έργου του Νικολάου Μαυροκορδάτου», *Φιλοσοφία* 7 (1977), 404-415.

62. Βικέντιος Δαμοδός, *Σύνοψις ηθικής φιλοσοφίας*, Αθήνα 1940, έκδ. Τ. Χρ. Ζήση και Λουκιανού Ν. Δεπούντη, 54-55. Βλ. επίσης Βασιλική Μπόμπου-Σταμάτη, *Ο Βικέντιος Δαμοδός. Βιογραφία-εργογραφία (1700-1754)*, Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1998[2]. Για το φυσικό δίκαιο στην Επανάσταση, βλ. Ρωξάνη Αργυροπούλου, «Φυλλάδια πολιτικής επιστήμης στα χρόνια του Αγώνα», *Τομές* 4 (1978), τχ. 34/35 19-22 κ.επ. Πρβλ. για τη θεωρία των παθών στην Δυτική Ευρώπη, Susan James, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1997, VIII+318 σ.

63. Α. Αγγέλου, «Η δίκη του Μεθοδίου Ανθρακίτη», 28, 36· Βασιλική Μπόμπου-Σταμάτη, «Ο Μεθόδιος Ανθρακίτης και τα "Τετράδια"», στον τόμο *Ιστορικής έρευνας αποτελέσματα*, Αθήνα 2002, 305-321. Νικόλαος Μαυροκορδάτος, *Φιλοθέου Πάρεργα*, Βιέννη 1800, 113. Βλ. επίσης Άλκης Αγγέλου, *Πλάτωνος τύχαι. Η λογία παράδοση στην Τουρκοκρατία*, Αθήνα, Ερμής, 1985. Jacques Bouchard, «Nicolas Mavrocordatos et l'aube des Lumières», *RESEE* 20 (1982), 237-246.

64. Νικ. Μαυροκορδάτος, *ό.π.*

αναφέρεται στα ανέκδοτα χειρόγραφά του, στον καρτεσιανισμό και στον Leibniz [65].

4. Επιδράσεις του Διαφωτισμού στη νεοελληνική φιλοσοφία

Ο Διαφωτισμός συνετέλεσε στη βαθμιαία αναβίωση της φιλοσοφίας στον νεοελληνικό χώρο και την ένταξή της στα πλαίσιο της διαπαιδαγώγησης του γένους· «ὅταν τά φῶτα λάμψωσιν»,αναφέρει ο Κοραής, «ἡ δουλεία ἐξ ἀνάγκης πρέπει νά παύσει.... Ἐπιστῆμαι καί τυραννία ποτέ δέν συγκατοίκησαν ὁμοῦ· ἄν ἡ τυραννία δέν προφθάση νά τάς διώξῃ, πρέπει ἐξάπαντος νά διωχθῇ ἀπό αὐτάς»[66]. Οι Έλληνες λόγιοι συγκράτησαν την πολλαπλότητα της φιλοσοφικής αυτής κίνησης, η οποία εκφράζεται παραστατικά από τη λέξη τα «Φώτα». Στη νεοελληνική φιλοσοφία αντιπροσωπεύονται όλες οι φιλοσοφικές τάσεις του Διαφωτισμού: αγγλική εμπειροκρατία, γαλλικός εγκυκλοπαιδισμός, καντιανή σχολή· εμφανείς είναι ακόμη οι επιδράσεις του πρώιμου Aufklärung με τα έργα των μαθητών των Leibniz και Wolff, των Baumeister και Heinecke[67] καθώς και της ιταλικής σχολής του Διαφωτισμού με μεταφράσεις έργων των Muratori, Genovesi, Soave, Beccaria[68].

Μπορούμε να διακρίνουμε στο πλαίσιο του Νεοελληνικού Διαφωτισμού τις εξής τρεις περιόδους: την πρώτη 1760-1790, η οποία φέρει τη σφραγίδα

65. C. Litzica, *Catalogul manuscriptelor greceşti*, τ.1ος, Βουκουρέστι 1909, ms. gr. 210, 383. Victor Papacostea, «Teodor Anastase Cavalioti. Trei manuscrise inedite», *RIR* 9 (1931) 11 κ.εξ., 10 (1932), 59. Andrei Pippidi, «Un manuscrit de la "Logique" de Théodore Cavalliotis», *RESEE* 17 (1979), 417-424. Για τη ζωή και το έργο του Θ. Καβαλιώτη, βλ. τη διδακτορική διατριβή του Ευσταθίου Γ. Κεκρίδη, *Θεόδωρος Αναστάσιος Καβαλιώτης (1718-1789). Ο διδάσκαλος του Γένους*, Καβάλα 1991.

66. Αδ. Κοραής, *Αλληλογραφία, ό.π.*, τ. 2ος, 122.

67. Για τον πρώιμο Γερμανικό Διαφωτισμό, βλ. E. Winter, *Frühaufklärung*, Βερολίνο 1966, passim· στον πρώιμο Νεοελληνικό Διαφωτισμό (1750-1770) δεσπόζουν κυρίως οι μεταφράσεις έργων των μαθητών του Leibniz και του Wolff, των Friedrich Christian Baumeister και Johann Gottlieb Heinecke. Για την παρουσία του έργου του Baumeister στη ΝΑ. Ευρώπη βλ. Fritz Valjavec, *Geschichte der Deutschen Kulturbeziehungen zu Südosteuropa. III. Aufklärung und Absolutismus*, Μόναχο 1958, 287-289, 363. Για τις μεταφράσεις έργων του Baumeister στα ελληνικά, βλ. Ρωξάνη Δ. Αργυροπούλου, «Νεοελληνικές μεταφράσεις», 134-135. Επίσης Π. Χρ. Νούτσος, «Η πρόσληψη των ιδεών του Christian Wolff στην Ελλάδα. Η συμβολή των Επτανησίων λογίων», *Ε΄ Πανιόνιο Συνέδριο*, 593-599. Για τη φιλοσοφία του Wolff, βλ. το πρόσφατο βιβλίο του Luigi Cataldi, *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus: die philosophia experimentalis universalis*, Hildesheim, G. Olms, 2001, 361 σ.

68. Για τους Illuministi, βλ. Franco Venturi, *Da Muratori a Beccaria*, Τορίνο 1969 και Paola Zampelli, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Νεάπολη 1972. Ines di Salvo, «Momenti della fortuna di Beccaria in Grecia», *III Convegno nazionale di studi neogreci*, Palermo 1991, 49-69 καθώς και της ιδίας «Percorsi ideologici. Le traduzioni neogreche da Francesco Soave (1804-1876)», *Testi letterari italiani tradotti in greco (dal 500 ad oggi)*, Rubbettino 1994, 189-202.

του καρτεσιανισμού, του πρώιμου Διαφωτισμού στη Γερμανία και των Ιταλών Illuministi, η δεύτερη 1790 -1810 κατά την οποία εκδίδονται έργα ηθικά με ωφελιμιστική χροιά και τελευταία την περίοδο 1810-1821, ακμή του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, οπότε από τα έργα της περιόδου αυτής αναδύεται ο προβληματισμός του Kant και των Γάλλων Ιδεολόγων [69]. Οι θέσεις των Ελλήνων διανοουμένων μπορούν να συνοψισθούν: πίστη στη δύναμη του ορθού λόγου και στην ικανότητα του ανθρώπου για να εξελιχθεί καθώς και στις δυνατότητες του για την ευδαιμονία όπως επίσης και στην προαγωγή των εθνικών ιδιωμάτων και των ζωντανών γλωσσών. Οι αντιλήψεις αυτές επέφεραν και τα ακόλουθα αποτελέσματα: διαχωρισμός του δόγματος από την επιστήμη, καινούργιος προσανατολισμός της γνωσιολογίας μέ προεκτάσεις στην ηθική, στην ψυχολογία, την ανθρωπολογία, τη γλωσσολογία, την αισθητική και τις θετικές επιστήμες [70].

Η αποδέσμευση της φιλοσοφίας από τη θεολογία, που επεδίωκαν οι απολογητές του Διαφωτισμού, δεν πρέπει να μας οδηγήσει στην εντύπωση ότι η προσπάθεια τους αντιπροσώπευε αθεϊστικές αντιλήψεις. Στους κόλπους τους, συναντούμε τον τύπο του φιλόσοφου χριστιανού μέσα στα όρια που είχε ορίσει ο Locke με τον λογικό Χριστιανισμό, όπου η φιλοσοφία θεωρείται σύμφωνα με τον Χριστιανισμό[71]. Τόσο ο Ευγένιος Βούλγαρης όσο και ο Αθανάσιος Ψαλίδας αποδέχονται και την Αποκάλυψη ως πηγή της γνώσης. Ο Ψαλίδας μάλιστα, παρόλη την κριτική την οποία εξάσκησε πάνω στη *Λογική* του Βουλγαρη για το θέμα της Αποκάλυψης, στην *Αληθή ευδαιμονία* καταλήγει στις τέσσερες βασικές αλήθειες (ύπαρξη του Θεού, αθανασία της ψυχής, μετά θάνατον αντίδοση, ηθική ελευθερία) —τις οποίες ο Kant προϋπέθεσε στηριζόμενος στον πρακτικό λόγο— αλλά βασισμένος τελικά στην Αποκάλυψη[72]. Ο Δημήτριος Καταρτζής ενσαρκώνει πληρέστερα τον τύπο του

69. Roxane D. Argyropoulos, «La pensée des Idéologues en Grèce», *DHS* 26 (1994), 423-434. Κ.Θ. Δημαράς, *Ο Ελληνικός Διαφωτισμός*, *ό.π.*, 23-119· του ιδίου, *Les thèmes réunion de la Commission d'histoire des idées dans le Sud-Est de l'Europe, Bulletin de l'AIESEE*, 4/1-2 (1966), 39, όπου διακρίνει δύο περιόδους: 1769-1800, 1800-1821.

70. Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, *Νεοελληνική αισθητική και ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Αθήνα 1989.

71. J. Locke, *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*, *Απαντα* του Locke, Λονδίνου 1823, τ. 79. Για την επίδραση του Locke στη νεοελληνική διανόηση, βλ. P. M. Kitromilides, «John Locke and the Greek Intellectual Tradition: An Episode in Locke's Reception in South-East Europe», στον τόμο *Locke's Philosophy: Content and Context*, επιμ. G. A. J. Rogers, Οξφόρδη 1994, 217-235.

72. Αθ. Ψαλίδας, *Καλοκινήματα*, έκδ. Α. Αγγέλου, Τρόγγεν Ελβετίας 1951 και *Αληθής Ευδαιμονία*, Βιέννη 1791. Πρβλ. Βασ. Α. Κύρκος, «Immanuel Kant και Αθανάσιος Ψαλίδας. Προσεγγίσεις και επιδράσεις», *Αφιέρωμα στον Ε. Π. Παπανούτσο*, τ. Α΄, Αθήνα 1980, 249-280, Π. Κονδύλης, «Ο Ψαλίδας, ο Παμπλέκης και η θεία Αποκάλυψη», *ΗΧ*. 24

φιλοσόφου-χριστιανού «ο φιλόσοφος κοινωνεί με τον Χριστιανισμό» αναφέρει επιγραμματικά στο *Εγκώμιο του φιλοσόφου*[73] · προσπαθώντας ν'αποφύγει ακρότητες, πιστεύει ότι από την κατάχρηση της θρησκείας «γίνετ'ή δεισιδαιμονία καί τήν ἀναίρεσί της, ἡ ἀθεΐα»[74]. Αν οι υπέρμαχοι του Διαφωτισμού με εξαίρεση τον Χριστόδουλο Παμπλέκη[75], απέφευγαν με κάθε τρόπο τον χαρακτηρισμό του δεϊστή, στα πρώτα χρόνια του δεκάτου ενάτου αιώνα, διαπιστώνουμε ότι δεν υπάρχει παρόμοιος ενδοιασμός και ότι δεϊστικές αντιλήψεις γίνονται γνωστές. Ο Κοραής, πρώτος, τοποθετώντας τη θρησκεία στο ίδιο επίπεδο με τη φιλοσοφία, υποστηρίζει ότι η φιλοσοφία είναι «αδελφή της θρησκείας» και ότι έχει δύναμη «ισόθεον»[76]· πιό συγκεκριμένα, αναφέρει ότι δεν πρέπει να συγχέεται το θαύμα της θρησκείας με τα θαύματα της φύσης ή της τέχνης[77]. Έτσι λοιπόν, ενώ στη Δυτική Ευρώπη, το δεϊστικό κίνημα έπαιρνε μεγάλες διαστάσεις[78], οι απηχήσεις του έφθασαν και στους Έλληνες λογίους. Το Πατριαρχείο για να το καταπολεμήσει τυπώνει στην Κωνσταντινούπολη στα 1819 τη μετάφραση του έργου του Charles Leslie, *A Short and Easie Method with the Deists*[79].

Η τάση αυτή για έναν συγκερασμό ανάμεσα στη θρησκεία και τη φιλοσοφία παρατηρείται στην ίδια εποχή και στους κόλπους του Πατριαρχείου, από μια τελείως διαφορετική σκοπιά. Όταν στα 1794, κυκλοφόρησε η ελληνική μετάφραση του *Περί πληθύος κόσμων* του Fontenelle, δημιουργήθηκε μεγάλος σάλος στους κόλπους της Εκκλησίας, παρ'όλο που δεν αντιπροσώπευε τη σύγχρονη κατάσταση των επιστημών στη Δύση. Θέλοντας ν'αναιρέσει το έργο αυτό, ο Σέργιος Μακραίος, παλαιός μαθητής του Ε. Βουλγαρη και διευθυντής της Πατριαρχικής Ακαδημίας, καταπιάνεται με τις σχέσεις Χριστιανισμού και φιλοσοφίας στο έργο του *Τρόπαιον εκ της ελλαδικής πανοπλίας κατά των οπαδών του*

(1982), 249-266 και Π. Χρ. Νούτσος, «Ο νεαρός Ψαλίδας για τη Θεία Αποκάλυψη», *HX* 25 (1983), 265-286.

73. Δημ. Καταρτζής, *Τα Ευρισκόμενα*, 76-77.

74. *Ό.π.*, 72 κ.επ.

75. Χριστόδουλος Ακαρνάν Παμπλέκης, *Περί Φιλοσόφου, φιλοσοφίας, φυσικών, μεταφυσικών, πνευματικών και θείων αρχών*, Βιέννη 1786, 301. Για τον Παμπλέκη, βλ. Π.Χρ. Νούτσος, «Χριστόδουλος ο εξ Ακαρνανίας και "Encyclopédie". Πρόδρομη ανακοίνωση», *Ο Ερανιστής* 17 (1981), 13-24. Φ. Ηλιού, «Η σιωπή για τον Χριστόδουλο Παμπλέκη», *Τα Ιστορικά* 4 (1985), 387-404.

76. Αδ. Κοραής, *Πρόδρομος Ελληνικής Βιβλιοθήκης*, Παρίσι 1802, *Αυτοσχέδιοι Στοχασμοί*, ρλγ΄ ρμ΄.

77. Αδ. Κοραής, *Προλεγόμενα* στον Πλούταρχο, τ. 4ος, κδ΄.

78. G. Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Παρίσι 1972, 112 κ.εξ.

79. Δ. Γκίνης - Β. Μέξας, Α 1146. R. Clogg, «Some Protestant Tracts printed at the Press of the Ecumenical Patriarchate in Constantinople: 1818-1820», *Eastern Churches Review* 2 (1968), 152-164.

Κοπερνίκου υποστηρίζει την άποψη ότι «ὁ ὀρθός ἐν ἡμίν λόγος οὐκ ἀντιπράττει, ἀλλά συνεργεῖ εἰς τήν χριστιανικήν πίστιν, καί ἡ ἀληθής φιλοσοφία ἐνάγει καθοδηγούσα εἰς τήν ἐσχάτην μακαριότητα τόν ἄνθρωπον»[80]. Οι αντιλήψεις αυτές μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι η καμπή του ελληνικού δεκάτου ογδόου αιώνα σφραγίσθηκε από έναν «ορθόδοξο ορθολογισμό», όπου η αναγνώριση της αξίας του ανθρώπινου λόγου δέν αποβαίνει σε βάρος της θρησκείας[81]. Ωστόσο, το χάσμα ανάμεσα στις παραδεγμένες από την Εκκλησία επιστημονικές θεωρίες και την αλματώδη ανάπτυξη των επιστημών στη Δυτική Ευρώπη ήταν τόσο μεγάλη, ώστε η Εκκλησία ανήμπορη να συμβιβάσει τις αντιφάσεις αυτές, αντιδρούσε με μια αλυσίδα από αφορισμούς.

Η δεύτερη σημαντική αλλαγή, η οποία συντελέσθηκε την εποχή του Νεολληνικού Διαφωτισμού είναι η ριζική ανανέωση του προσανατολισμού της ηθικής, η οποία έρχεται ν'αντικαταστήσει την κατήχηση[82]. Ήδη, από το δεύτερο μισό του δεκάτου εβδόμου αιώνα, παρατηρείται ένα αυξανόμενο ενδιαφέρον των Νεοελλήνων για βιβλία με περιεχόμενο ηθικό. Τα έργα αυτά, σχολικά εγχειρίδια τα περισσότερα, αλλά και με φιλοσοφικό ενδιαφέρον, διαιρούνται σε δύο ομάδες: πρώτα έχουμε τα βυζαντινά και νεοελληνικά υπομνήματα στα έργα του Αριστοτέλη[83], σύμφωνα με τό πνεύμα της Εκκλησίας, και σε δεύτερη ομάδα περιλαμβάνονται έργα με κοσμική χροιά. «Δέν πρέπει νά συγχέωμεν τήν κοσμικήν μέ τήν θρησκευτικήν ἠθικήν», γράφει ο Μιχ.

80. Σέργιος Μακραίος, *Τρόπαιον εκ της ελλαδικής πανοπλίας κατά των οπαδών του Κοπερνίκου*, Βιέννη 1797· βλ. Νικ. Γρ. Ζαχαρόπουλος, «Έλληνες λόγιοι της Τουρκοκρατίας: Σέργιος Μακραίος ο διδάσκαλος των επιστημών εν τη Πατριαρχική Ακαδημία», *Γρηγόριος ο Παλαμάς* 53 (1970), 44-69.

81. Ο όρος «ορθόδοξος ορθολογισμός» ανήκει στον Al. Duțu, *Les livres de sagesse dans la culture roumaine*, AIESEE, Études et documents concernant le Sud-Est Européen 3, Βουκουρέστι 1971 [Ρουμανική έκδοση].

82. Για τη στροφή αυτή, βλ. Virgil Cândea, «Les intellectuels du Sud-Est Européen au XVII siècle (I)», *RESEE* 8 (1970), 225. Του ιδίου, «Doctrine et éthique chez les humanistes du Sud-Est Européen» στα *Actes du IIe Congrès International des Études du Sud-Est Européen*, τ. 4ος, Αθήνα 1978, 395-400 και Alex. Duțu, «L'idéal éducatif des humanistes du Sud-Est Européen » στα *Actes*, 401-412, του ιδίου, «Ethics, Scherzi and Delectation. A Chapter in the History of South East European Mentality», *BS* 13 (1972), 265-277.

83. Βλ. André Wartelle, *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs*, Παρίσι 1963 και το *Supplément* του από τους Ρωξάνη Αργυροπούλου και Γιάννη Καρά, Παρίσι 1980. Στα χειρόγραφα του 18ου αι. ξεχωρίζουν τα ονόματα των εξής υπομνηματιστών του Αριστοτέλη: Αλέξανδρου Αφροδισιέα, Ανδρόνικου Ρόδιου, Νικηφόρου Βλεμμύδη από τους αρχαίους και βυζαντινούς· από τους νεότερους ο Εμμανουήλ Θησαυρός, ο Θεόφιλος Κορυδαλεύς, ο Σεβαστός Κυμινήτης, ο Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος, ο Γεώργιος Κορέσσιος, ο Γεράσιμος Βλάχος, ο Γεώργιος Σουγδουρής, ο Βικέντιος Δαμοδός.

Χρησταρής, «ή πρώτη σκοπούμενον ἔχει τήν ἐπίγειον μόνιμον εὐχαρίστησιν· ἡ δέ δευτέρα διδάσκει τήν οὐράνιον μακαριότητα»[84].

Στη δεύτερη αυτή κατηγορία περιλαμβάνονται οι Χρηστοήθειες με πρακτικές συμβουλές και ηθικά πρότυπα για τη σωστή συναναστροφή των ανθρώπων[85]. Δύο είναι οι στόχοι της πολιτικής: η χρηστότητα των ηθών και η κοσμιότητα στο πλαίσιο της κοινωνικής ζωής. Ολοκλήρη σειρά από Χρηστοήθειες φανερώνει τα ηθικά αυτά ενδιαφέροντα: *Η αληθής ευδαιμονία* (1791), η *Χειραγωγία εις την καλοκαγαθίαν* (1791), η *Τέχνη του ζην ήτοι νουθεσίαι ωφέλιμαι* (1794), *Αληθής οδός εις την ευδαιμονίαν* (1796)[86]. Ο τύπος του κοσμοπολίτη αποτελεί άλλωστε τον ηθικό τύπο του ανθρώπου· ο Κούμας στην *Ηθική* του παρατηρεί, ότι κοσμοπολιτισμός είναι η φιλανθρωπία όταν αναφέρεται σ' ολόκληρο το ανθρώπινο γένος[87]. Εδώ έχουμε την καντιανή έννοια του κοσμοπολιτισμού ως προϋπόθεση του καλού ανθρώπου, αλλά και του πατριώτη[88]. Η ύψιστη αυτή ιδιότητα του πολίτη οδηγεί στην ευδαιμονία, η οποία, αντικατέστησε τη μακαριότητα του χριστιανού και συνίσταται από το μερίδιο της ευτυχίας που μπορεί να προσφέρει η ζωή[89]. Ο ευδαιμονισμός αυτός, που επακολούθησε από τη μετάθεση αξιών, δεν είναι εκείνος των Επικουρείων ή των Στωικών· δεν αποτελεί η ίδια η αρετή την ευδαιμονία, αλλά σύμφωνα με τον καντιανό συνθετικό τρόπο, η αρετή είναι αιτία της ευδαιμονίας. Προϋπόθεση της ηθικής τελειότητας και της ευδαιμο-

84. Paradis de Raymondis, *Σύγγραμμα στοιχειώδες περί ηθικής και ευδαιμονίας*, μετ. Μ. Χρησταρή, Βιέννη 1816, τ. 1ος, 147. Πρβλ. τις δύο εργασίες μου για τον Μ. Χρησταρή: «A 19th-Century Greek Scholar in Bucharest: Mihail Christaris and his Library», *Balkan Studies* 30 (1989), 67-82 και «Le catéchisme social de Michel Christaris», *Corneliae Papacostea-Danielopolu in memoriam. Εις μνήμην*, Βουκουρέστι 1999, 67-74.

85. Νικ. Θεοτόκης, *Κυριακοδρόμιον εις το Ευαγγέλιον*, Βιέννη 1796, τ. 2ος, 430-431. Βλ. Ρ. Δ. Αργυροπούλου, «Η έννοια της πολιτικής στον νεοελληνικό στοχασμό του φθίνοντα 18ου αιώνα», *Πρακτικά Α΄ Πανελληνίου Συνεδρίου Φιλοσοφίας «Φιλοσοφία και Πολιτική»*, Αθήνα, εκδόσεις Μ. Καρδαμίτσα, 1982, 262-267. Για τον Ν. Θεοτόκη, βλ. την διδακτορική διατριβή της Ζωής Μουρούτη-Γκενάκου, *Ο Νικηφόρος Θεοτόκης (1731-1800) και η συμβολή αυτού εις την παιδείαν του Γένους*, Αθήνα 1979.

86. A. Tabaki-A. Sphini, «Typologie des manuels d'éthique et de comportement en langue grecque vers la fin du XVIIIe siècle. L'évolution du genre, reflet du processus de modernisation du Sud-Est Européen», *RESEE* 30 (1992), 253-268· επίσης Έμη Βαϊκούση, «Χρηστοήθειες και διαμόρφωση της συμπεριφοράς των νέων στην ελληνική κοινωνία (18ος-19ος αι.)», *Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου ιστορικότητας της παιδικής ηλικίας και της νεότητας*, Αθήνα, τ. Α΄, 1986, 287-299.

87. Ρωξάνη Αργυροπούλου, «Η "Ηθική" του Κ. Μ. Κούμα και το "Σύστημα της Πρακτικής Φιλοσοφίας" του W. T. Krug», *Φιλοσοφία* 7 (1977), 465-466.

88. Κ. Κούμας, *Ηθική*, Αθήνα 1852, 107.

89. Για την έννοια της ευδαιμονίας στα κείμενα του γαλλικού 18ου αι., βλ. Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la poésie française au XVIIIe siècle*, Παρίσι 1960, 113, 523-525.

νίας αποτελεί για τους Έλληνες του δεκάτου ογδόου αιώνα, η παιδεία, η καλλιέργεια και η «ὅσον ἐδέχεται ἐλευθέρα χρῆσις τῶν φυσικῶν δυνάμεων καί ἕξεων τοῦ ἀνθρώπου»[90].

Επειδή η ηθική συνδέθηκε στον Νεοελληνικό Διαφωτισμό με την πολιτική αγωγή, τώρα ίδιαίτερη σημασία στην ορολογία της παίρνει η έννοια του φυσικού νόμου. Ο Δημήτριος Καταρτζής στο διάγραμμα των επιστημών το οποίο παρουσιάζει στο *Γνώθι σαυτόν*, μας βοηθεί να κατανοήσουμε το περιεχόμενο της ηθικής την εποχή αυτή. Στην αρχή τοποθετεί τα ηθικά εν γένει μαζί με τη θεωρία της αρετής και της κακίας καθώς και τον προσδιορισμό των καθηκόντων· ύστερα αναφέρεται στα ηθικά εν μέρει, που περιλαμβάνουν τη θεωρία των νόμων. Η θεωρία αυτή διαιρείται στο φυσικό νόμο του ανθρώπου, στην οικονομική και στην πολιτική[91]. Ο φυσικός νόμος, όπως εμφανίζεται στα κείμενα του Νεοελληνικού Διαφωτισμού διατηρεί τα χαρακτηριστικά του Δυτικού Διαφωτισμού, όπως θεμελιώθηκε από τους Grotius και Pufendorf και συνεχίσθηκε από τον Montesquieu,[92] τον J.-J. Rousseau, τους Φυσιοκράτες. Ο φυσικός νόμος στα κείμενα από το 1790 και ύστερα έχει προέλευση το ίδιο το λογικό του ανθρώπου.

Στά ηθικά κείμενα του Νεοελληνικού Διαφωτισμού διαπιστώνουμε επίσης ταύτιση του χώρου της ηθικής με εκείνον του δικαίου. Η υποταγή στον νόμο αποτελεί καθοριστικό στοιχείο της ηθικότητας· η αντίληψη αυτή, διαδεδομένη στον Γαλλικό και Γερμανικό Διαφωτισμό, γίνεται αποδεκτή από τον Κοραή στα Προλεγόμενά του στην έκδοση των *Ηθικών Νικομαχείων* του Αριστοτέλη όπως και από τον Νεόφυτο Βάμβα στα *Στοιχεία της φιλοσοφικής Ηθικής* του[93]. Ο Κούμας προχωρεί ακόμη περισσότερο στον συσχετισμό αυτόν, εφαρμόζοντας στην ηθική τη διαίρεση, που είχε κάνει στον χώρο του δικαίου ανάμεσα στην καθαρή και εφαρμοσμένη ηθική[94]. Μονάχα όταν ο άνθρωπος έχει καθορίσει τα καθήκοντά του ως πολίτη, μπορεί να ορίσει και τα ηθικά του καθήκοντα· έτσι η ηθική

90. Βικ. Δαμαδός, *Σύνοψις ηθικής φιλοσοφίας*, 18.

91. Δημ. Καταρτζής, *ό.π.*

92. Roxane D. Argyropoulos, «Présence de Montesquieu en Grèce de la Révolution française à l'Indépendance grecque», in *Cahiers Montesquieu, Montesquieu du Nord au Sud*, Actes de la table ronde organisée à Paris les 29 et 30 janvier 1999. Textes réunis et présentés par Jean Ehrard, publiés avec l'aide de l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli-Oxford (Liguori Editore -Voltaire Foundation), 2001, p. 89-96. Επίσης της ιδίας, «Les Lumières françaises dans la pensée grecque moderne. Réception et réaction», *Études Balkaniques* (Sofia), 2000, no 2, 3-9.

93. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, έκδ. Αδ. Κοραή, Παρίσι 1822, προλεγόμενα, passim· Νεόφυτος Βάμβας, *Στοιχεία της φιλοσοφικής ηθικής*, Βενετία 1818, 209.

94. Κ. Κούμας, *ό.π.*, 5.

εμφανίζεται ουσιαστικά ως καθηκοντολογία[95]. Ακόμη η ηθική μπορεί να προσδιορισθεί ως ασκητική, σύμφωνα με τη καντιανή ορολογία, ως άσκηση της αρετής· «διά τοῦτο εἰς τό τέλος καθενός μέρους θέλει ταχθῆν κεφάλαιον περί τοῦ Πῶς πρέπει νά ἀσκώμεθα τήν ἀρετήν», γράφει ο Κούμας, «ὀνομάζουσι δέ τήν σήμερον πολλοί τῆς Γερμανίας Φιλόσοφοι τό μέρος τοῦτο Ἀσκητικήν»[96].

Η διερεύνηση της ανθρώπινης διανόησης οδήγησε τους Νεοέλληνες Διαφωτιστές σ' έναν νέο καθορισμό της γνωσιολογίας ως ανθρωπολογίας και μελέτης της δύναμης του ανθρώπινου νου. Αναγνωρίζοντας τον Locke ως τον πατέρα της γνωσιολογίας, ακολουθούν την επαγωγική μέθοδο του *Δοκιμίου* του γιά τη μελέτη της ανθρώπινης νόησης. Τα αποτελέσματα αυτής της τοποθέτησης ήταν κυρίως η απόρριψη των εμφύτων ιδεών και η αναγνώριση της εμπειρίας ως μοναδικής πηγής γνώσεων. Η *Λογική* του Βούλγαρη ήταν το βασικό εγχειρίδιο γνωσιολογίας, που θέτει τα προβλήματα αυτά του Διαφωτισμού, και όπου συγκλίνουν οι απαρχές του, έχοντας από την μια μεριά τον Locke και από την άλλη τον Leibniz και τον πρώιμο Γερμανικό Διαφωτισμό. Ενώ λοιπόν οι Νεοέλληνες στοχαστές του δεκάτου ογδόου και του δεκάτου ενάτου αιώνα εγκαταλείπουν το «πνεύμα του συστήματος» γιά να καταπιαστούν με το «συστηματικό πνεύμα»[97], αμφιταλλαντεύονται ανάμεσα στον εμπειρισμό και τον ορθολογισμό. Η αμφιταλλάντευση αυτή τους οδηγεί σ'έναν συγκερασμό των δύο φιλοσοφικών κατευθύνσεων, που οφείλεται κυρίως στη μέθοδό τους, η οποία τείνει προς τον εκλεκτισμό.

Το γεγονός ότι οι Έλληνες οπαδοί του Διαφωτισμού ακολούθησαν στον τομέα της φιλοσοφίας την εκλεκτική μέθοδο, που χαρακτήριζε κυρίως τον Γαλλικό Διαφωτισμό, δεν πρέπει να ερμηνευθεί εδώ ως αδυναμία της φιλοσοφικής τους σκέψης αλλά ως συνειδητή προσπάθεια αποτίμησης της φιλοσοφίας, που εξέφραζε την ελευθερία στη σκέψη. Η εκλεκτική μέθοδος περιέχει κατά βάθος έναν υποκειμενισμό, ο οποίος βρίσκεται σύμφωνος με ολόκληρη τη γνωσιολογία του Διαφωτισμού[98]. Δεν μπορούμε να αποδείξουμε τις αρχές της νόησης, μπορούμε ωστόσο να προσεγγίσουμε ορισμένες απόψεις των αρχών αυτών. Ο Μεθόδιος Ανθρακίτης αναφέρει χαρακτηριστικά: «Φωνάζω εἰς τήν Σύνοδον πώς ἐγώ καμμίαν φιλοσοφίαν δέν δέχομαι,

95. *Ό.π.*, 4.

96. *Ό.π.*, 5.

97. Οι εκφράσεις αυτές, παρμένες από τον Condillac, επαναλαμβάνονται απο τον Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, γαλλική μετάφραση, Παρίσι, Fayard, 1970, 33, 43.

98. Για την εκλεκτική μέθοδο του Γαλλικού Διαφωτισμού, βλ. J.-P. Belin, *Le mouvement philosophique de 1748 à 1789*, Νέα Υόρκη, χ.χ. (φωτ. επανεκ. έκδοσης του 1913), 12.

οὔτε διά βεβαίαν ἔχω»[99]. Ο Βούλγαρης διευκρινίζει στη *Λογική* του: «Περιπατητικός ἡμῖν ἐπιγραφήσεται ὁ τῆς ἀληθείας θηράτωρ οὔτε Πλατωνικός»[100]· της ίδιας γνώμης είναι και ο Δημ. Καταρτζής και συμβουλεύει τους νέους λέγοντάς τους ότι «ὅσοι μαθαίνουν ἀποῦ μᾶς ξενικαῖς γλώσσαις, καί τρόπον τινά μέ τοῦτο ἀποδημοῦν σ'ἄλλα ἔθνη, δέν πρέπει ν'ἀπομένουμε εἰς αὐτά καί ν' ἀρνιοῦνται τήν πατρίδα τους»[101]. Και για ν' αναφερθούμε και σ'έναν λόγιο της τελευταίας περιόδου του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, στον Κ. Κούμα, ισχύει η ίδια πάντοτε πεποίθηση στον εκλεκτισμό: «ὁ εκλεκτικός οὗτος τοῦ φιλοσοφεῖν τρόπος, μ' ὅλον ὅτι ἀποδοκιμάζεται ὅταν γίνεται ἀσκόπως καί ἀκρίτως, ἐπαινεῖται καί συνιστᾶται ὅταν συνοδεύεται μέ τήν αὐστηρότητα τῆς κρίσεως»[102]. Οι Νεοέλληνες λόγιοι είναι σύμφωνοι με τον ορισμό από τον Diderot του όρου εκλεκτικός όπως δημοσιεύεται στην *Encyclopédie:*

> «Ο εκλεκτικός είναι ένας φιλόσοφος, που καταπατώντας την πρόληψη, την παράδοση, το πεπαλαιομένο, τη γενική αποδοχή, την αυθεντία, με μιά λέξη ό,τι καταπιέζει το πλήθος των πνευμάτων, τολμά να σκεφθεί μόνος του, ν'αναγάγει τη σκέψη του στις πιό καθαρές γενικές αρχές, να τις εξετάσσει, να τις συζητήσει, να μην παραδεχθεί τίποτε χωρίς τη συμμαρτυρία της εμπειρίας και του λογικού»[103].

Στα φιλοσοφικά εγχειρίδια της εποχής του Νεοελληνικού Διαφωτισμού αναφαίνονται καινούργιοι φιλοσοφικοί κλάδοι: η ψυχολογία, η ανθρωπολογία, η αισθητική, η καθολική γραμματική και η παιδαγωγική. Η ψυχολογία παίρνει όλο και μεγαλυτερο μέρος από τη γνωσιολογία, η οποία αποσπάται από τη μεταφυσική[104]. Η μεταφυσική διατηρεί τον παραδοσιακό της προσδιορισμό όπως εμφανίζεται στο έργο του Wolff ως φιλοσοφία γενική και έχει γιά μέρη, την οντολογία, την κοσμολογία, την πνευματολογία και τη θεολογία. Επηρεασμένοι από τον Locke[105] οι Νεοέλληνες

99. Α. Αγγέλου, «Η δίκη του Μεθοδίου Ανθρακίτη», 26.

100. Ευγ. Βούλγαρης, *Λογική*, Λειψία 1766. Πρβλ. Martin Knapp, *Evjenios Vulgaris im Einfluss der Aufklärung. Der Begriff der Toleranz bei Vulgaris und Voltaire*, Bochumer Studien zur neugriechischen und byzantinischen Philologie, Bd. VI, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1984.

101. Δημ. Καταρτζής, *Τα Ευρισκόμενα, ό.π.*, 46.

102. Κ. Κούμας, *Σύνταγμα Φιλοσοφίας*, τ. Α΄, Βιέννη 1818, 197. Ρωξάνη Δ. Αργυροπούλου,« Ο Κωνσταντίνος Μιχαήλ Κούμας ως φιλόσοφος», Αθήνα 1973, ανάτυπο από την επανέκδοση της μετάφρασης από τον Κούμα της *Σύνοψης της ιστορίας της φιλοσοφίας* του W.G. Tennemann, Ακαδημία Αθηνών.

103. *Encyclopédie*, Παρίσι 1755, τ. 5ος, 270. John Lough, *Essays on the «Encyclopédie» of Diderot and d'Alembert*, Λονδίνο, Durham University, 1968· επίσης Jean-Claude Bourdin, *Diderot: le matérialisme*, Παρίσι, PUF, 1998, 127 σ.

104. Ernst Cassirer, *ό.π.*, 117.

105. Ι. Μοισιόδαξ, *Απολογία*, 101.

οπαδοί του τον αποκαλούν συστηματικά «πατέρα της μεταφυσικής»[106] και τοποθετούν την ψυχολογία στα όρια της μεταφυσικής και της λογικής, στο σημείο όπου οι δύο κλάδοι επικαλύπτονται, στη διερεύνηση της πηγής των ιδεών. Ο ρόλος της ψυχολογίας είναι εμπειρικός και αποτελεί «προπαρασκευή εἰς τὴν ἔρευναν τῶν γνωστικῶν μας δυνάμεων»[107]. Ακόμη η εμπειρική ψυχολογία έχει ως αντικείμενο «τήν ἀνθρωπίνην ψυχή θεωρούμενη εἰς ὅλας τάς δυνάμεις, ἐνεργείας, σχέσεις, καταστάσεις, καθ'ὅλας τάς διαφοράς, ὅσαι δύνανται νά γεννηθῶσιν ἐκ διοργανισμοῦ, διαίτης, γένους, κλίματος, διοικήσεως, θρησκείας, τύχης κ.τ.λ.»[108]. Στον τομέα της ψυχολογίας έχουμε διείσδυση της γαλλικής σχολής του Condillac και της γερμανικής ψυχολογίας[109].

Με την απόρριψη του οντολογικού δογματισμού συνδέεται στον δεκάτου ογδόου αιώνα η ανθρωπολογία, με την οποία έχουμε, σύμφωνα με τα λόγια του Wundt, ψυχολογικοποίηση της οντολογίας[110]. Η ανθρωπολογία αντιστοιχεί σε μια επαναθεώρηση του ανθρώπου που δεν είναι μονάχα ένα ον λογικό, όπως ήταν τον δέκατο έβδομο αιώνα για τον Descartes και τον Pascal, αλλά και ταυτόχρονα ον σωματικό[111]. Στον Linné, στον Buffon δεν υπάρχει ρήγμα ανάμεσα στον άνθρωπο και στα άλλα ζώα, αλλά διαφορά επιπέδου και η ανθρωπολογία αποτελεί κεφάλαιο της ζωολογίας. Εξάλλου, ο Kant διαχώρισε τη φυσιολογική ανθρωπολογία, η οποία περιλαμβάνει την ανατομία, τη φυσιολογία και την ψυχολογία, ως γνώση των ανθρωπίνων συμπεριφορών από την πραγματική ανθρωπολογία που ανήκει στην ηθική και που αναφέρε-

106. Για τη μετάφραση του *Δοκιμίου* του Locke στα νεοελληνικά, βλ. Άλκης Αγγέλου, «Πως η νεοελληνική σκέψη εγνώρισε το "Δοκίμιο" του John Locke», *Των Φώτων, ό.π.*, 1-22. Εμμ. Κριαράς, «Γαβριήλ Καλλονάς. Μεταφραστής έργων του Locke και του Graciän», *Ελληνικά* 13 (1954), 294-314 και Ρωξάνη Αργυροπούλου, «Νεοελληνικές μεταφράσεις φιλοσοφικών έργων (1760-1821)», *Δευκαλίων* 6 (1978), 133.

107. Κ. Μ. Κούμας, *Σύνταγμα Φιλοσοφίας*, τ. 1ος, Βιέννη 1818, 35.

108. *Ό.π.*.

109. Από τα έργα του Heinrich Campe μεταφράσθηκε η *Ψυχολογία* στα 1794 από τον Αντώνιο Κορωνιό. Ο J. Fries ο οποίος και σήμερα ακόμη θεωρείται ως ένας από τους πατέρες της ψυχολογικής μεθόδου επηρέασε τον Κ. Μ. Κούμα· βλ. Ρωξάνη Δ. Αργυροπούλου, *Ο Κ. Μ. Κούμας ως φιλόσοφος*, *ό.π.*, 231-232.

110. Max Wundt, *Die Deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Hildesheim 1964, 277. Για την ανθρωπολογία τον 17ο αι., βλ. G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, τ. 2ος *La Révolution Galiléenne*, Παρίσι 1969, 178 κ.επ., τ. 5ος *Dieu, la nature et l'homme au siècle des Lumières*, Παρίσι 1972, 355 κ. επ. Για τη γαλλική ανθρωπολογία το 1800, βλ. George W. Stocking, *Race, Culture and Evolution*, Νέα Υόρκη 1968, 13-41.

111. Descartes, *Méditations métaphysiques*, II, *Œuvres Complètes*, έκδ. Pléiade, Παρίσι, 1953, 277, Pascal, *Pensées*, έκδ. L. Brunschvicg. Παρίσι, Garnier-Flammarion, 1976, Locke, *An Essay*, βιβλίο 3, κεφ. 11.

ται στο τι κάνει και τι πρέπει να κάνει ο άνθρωπος ως ελεύθερο ον[112]. Οι Νεοέλληνες δεν μπόρεσαν να μείνουν αμέτοιχοι σ'αυτή την επαναθεώρηση. Μεταφράζουν έργα ανθρωπολογίας, όπως εκείνο του Metzger, στα 1810, από τον Αναστάσιο Γεωργιάδη Λευκία, δημοσιεύουν άρθρα στον *Λόγιο Ερμή* πάνω σε ανθρωπολογικά ζητήματα, όπως π.χ. γιά τη μεγαλοφυία, κ.λ.π.[113].

Η αισθητική είναι φυσικό να παρουσιάζεται σαν φιλοσοφική επιστήμη την εποχή του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, αφού στα 1750 έκανε την εμφάνισή της με το ομώνυμο έργο του Αλέξανδρου Baumgarten[114]. Γιά να την ξεχωρίσει από την ψυχολογία και τη μεταφυσική, ο Κ.Μ. Κούμας προτείνει τον όρο αισθηματική:

> «Τήν αἰσθηματικήν ὀνομάζουσιν οἱ νεώτεροι Αἰσθητικήν· ἀλλ'ἐπειδή τ'ὄνομα τοῦτο δύναται θεωρητικώτερον νά σημαίνη ἐπιστήμη τῶν αἰσθητῶν, ἤγουν τήν ἐρμηνεύουσαν, πῶς γίνονται αἰσθητά τά ἐκτός, καί νά συμπιέση μέ τό μέρος τῆς ἐμπειρικῆς ψυχολογίας καί τῆς μεταφυσικῆς, ὅπου ἐκτίθενται οἱ κανόνες ταύτης τῆς ἐπιστήμης, καί ἐπειδή ἐπί τῆς αὐτῆς σημασίας λέγεται ἐπιθετικῶς, ποῖον, Αἰσθητική οὐσία κ.τ.λ. Διά τοῦτο ζητοῦμεν τήν ἄδειαν νά ὀνομάσωμεν τήν προκειμένην ἐπιστήμην Αἰσθηματικήν καί πρός διάκρισιν ἐκείνης, καί διότι ἐξετάζει τά αἰσθήματα, ἤγουν τάς ἐκ τῶν αἰσθητῶν προξενουμένας διαθέσεις»[115].

Με την αισθητική ασχολήθηκαν επίσης ο Στέφανος Δούγκας[116], ο Κωνσταντίνος Βαρδαλάχος στη *Ρητορική Τέχνη* και ο Κ. Οικονόμος στα *Γραμματικά ή εγκυκλίων παιδευμένων βιβλία Δ΄* και τα δυο αυτά έργα είναι εμποτισμένα από τις ιδέες που αναπτύσσει ο Hugh Blair (1718-1800) στο περίφημο τρίτομο έργο του *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (α΄εκδ. Λονδίνο 1783)[117].

Η γενική ή καθολική γραμματική (grammatica universalis) βρίσκεται στη γραμμή που χάραξε η παράδοση του Port-Royal, και που σήμερα θεωρείται ως η αφετηρία της σημειολογίας (sémiotique)[118]. Από την *Grammaire générale et raisonnée* των A. Arnaud και C. Lancelot (Παρίσι 1660) μέχρι τα χρόνια του

---

112. Immanuel Kant, *Άπαντα*, έκδ. Βερολίνου 1902-1928, τ. 15ος.

113. *Λ.Ε.* 1811, 27, 1818, 223 κ. επ. Στα 1784 ο Μοισιόδαξ γράφει τις *Φυσιολογικές Σημειώσεις*· το 1790 ο Ρήγας το *Απάνθισμα Φυσικής*· το 1810, ο Χ.Κωνστ. Πώππ στη *Δημώδη Φυσική* αναφέρεται στη συγγένεια ζώου και ανθρώπου και στα 1816, ο Δημ. Γοβδελάς μεταφράζει το έργο του Buffon, *Αι της φύσεως εποχαί*.

114. Έργο του Baumgarten μεταφρασμένο στα νεοελληνικά την εποχή του Νεοελληνικού Διαφωτισμού είναι η *Μεταφυσική* του, βλ. ΓΑΚ, *Τα περιεχόμενα των Γενικών Αρχείων του Κράτους*, τ. Β΄, επιμ. Κ. Αθ. Διαμάντη, Αθήνα 1973, 742.

115. Κ. Μ. Κούμας, *ό.π.*, τ. 3ος, Βιέννη 1819, 153.

116. Για την *Αισθητική* του Στεφ. Δούγκα, βλ. *ΕΦ* 25 (1926), 113 και 26 (1927), 367-8.

117. Για τον Hugh Blair, βλ. Jane Rendall, *The Origins of the Scottish Enlightenment 1707-1776*, Λονδίνο 1978, 28-29.

118. Βλ. J.-Cl. Chevalier, «La grammaire générale de Port-Royal et la critique moderne», *Langages* 7 (1967), 16 κ. επ.

Destutt de Tracy και του αββά Sicard, εδραιώθηκε η καινούργια αυτή φιλοσοφική επιστήμη[119]. 'Οπως παρατηρεί ο Noam Chomsky η γενική γραμματική εμφανίζεται πρώτα σαν αντίδραση κατά της χρησιμοποίησης της λατινικής γλώσσας, που είχε γίνει γλώσσα τεχνητή και χωρίς φυσικότητα εις βάρος των ζωντανών διαλέκτων[120].

Οι αναλογίες ανάμεσα στη θεώρηση αυτή και τη στάση των Έλλήνων οπαδών του Διαφωτισμού ως προς τη γλώσσα είναι φανερές. Ο Κούμας υπογραμμίζει τη σημασία της μελέτης της γλώσσας[121]. Ακόμη στον Νεοελληνικό Διαφωτισμό γίνεται λόγος γιά τη μεθοδική γλώσσα, ενός οργάνου διεθνούς, όπου οι λέξεις θ'αντικαθίστανται με σύμβολα, γεγονός το οποίο θα επέτρεπε την ακρίβεια και τη σαφήνεια των επιστημονικών όρων. Την ανάγκη για μια διεθνή κοινή λογική χρήση της γλώσσας είχαν επισημάνει ο Descartes και ο Leibniz με την langue universelle· ο Δανιήλ Φιλιππίδης έθεσε το θέμα αυτό στην εργασία του *Απόπειρα αναλύσεως του νοουμένου* (Λειψία 1817), όπου στο κεφάλαιο με τον τίτλο «Μεταλεξική θεωρία» παρέχει παραδείγματα κειμένων με τη συμβολική γραφή της μεθοδικής γλώσσας[122]. Η καθολική γραμματική περιλαμβάνεται στα φιλοσοφικά εγχειρίδια του Νεοελληνικού Διαφωτισμού σαν επίμετρο της λογικής και αποτελεί τη θεωρητική περιγραφή, ανάλυση και εξήγηση της συνάφειας της ομιλίας. Σκοπός της καθολικής γραμματικής είναι η «τέχνη της ομιλίας» με τους κανόνες της και περιεχόμενο της η φύση του ιδίου του σημείου και οι διάφοροι τρόποι που μπορεί ένα σημείο να σημαίνει ακριβώς.Έχουμε πρώτα τους ήχους από τους οποίους προέρχονται οι λέξεις και ύστερα σ' ένα δεύτερο στάδιο τα διάφορα είδη των λέξεων (ονόματα, ρήματα, κ.τ.λ.). Όπως εξηγεί ο Michel Foucault, εκείνο που λείπει είναι η θεωρία της σημασίας και της λέξης ως φορέας μιάς σημασίας[123]. Και αυτό, γιατί από εδώ και στο εξής μπαίνουμε στο πεδίο της λογικής. Η λογική συνίσταται στο γεγονός ότι σκεπτόμαστε πάνω σ'αυτό που η φύση μας ωθεί να πράξουμε, να κατανοήσουμε καλύτερα την υφή της νοημοσύνης μας. Οι δύο αυτοί ορισμοί της *Λογικής* του Port–Royal είναι απόλυτα

119. Ακόμη μπορούμε να αναφερθούμε στα ονόματα των Beauzée, Buffier, J. Harris, Condillac, Court de Gébelin, Domergue, du Marsais, κ.ά. βλ. E. Maynial, «Les grammairiens-philosophes au XVIIIe siècle, la grammaire de Condillac», *Revue Bleue*, 4e série (1903) 19, no. 10.

120. Noam Chomsky, *Le langage et la pensée*, Παρίσι 1973, 30-31.

121. Κ. Μ. Κούμας, *ό.π.*, τ. Α΄, Βιέννη 1818, λθ΄. Πρβλ. Απόστολος Σταβέλας, *Η φιλοσοφική θεμελίωση της ελληνικής γραμματικής (1650-1821): Παλάσιος, Κοραής, Κούμας*, Αθήνα 2002, 320 σ.

122. *Ερμής ο Λόγιος* 10 (1820), 228-230, όπου ανάλυση του έργου από τον Μ. Βερνάρδο.

123. Michel Foucault, «La grammaire générale de Port-Royal», *Langages* 7 (1967), 7 κ. επ.

συμφωνοι με εκείνον του Ιώσηπου Μοισόδακα γιά τη λογική: «Νέα πάντη εἶναι αὐτή ἡ Λογική· οὔτε πρέπει νά νοῆται ἐκείνη ἡ περιπατητική ... Ἡ Λογική, περί τῆς ὁποίας ὁ λόγος ὁμιλεῖ ἰδιαιτέρως ἐνταῦθα, ἀκούει ἀντιδιασταλτικῶς Λογικοκριτική»[124].

Από την *Παιδαγωγία* του Ι. Μοισιόδοκα[125], η επιρροή της παιδαγωγικής σκέψης του Locke και των οπαδών του είναι φανερή σ'όλα τα εγχειρίδια του Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Ακόμη συγγραφείς της λωκιακής σχολής όπως ο Rousseau[126], ο Campe, ο Pölitz, ο Niemeyer είτε μεταφράζονται αυτούσια, είτε αναφέρονται έμμεσα από τους Έλληνες συγγραφείς[127]. Γιά τον Μοισόδακα, η παιδαγωγία είναι μέθοδος, «ἥτις εὐθύνει τό ἦθος τῶν παιδιῶν εἰς τήν ἠθικήν ἀρετήν»[128]. Αλλού, ο Μοισιόδαξ προσδιορίζει ότι η διδασκαλία της παιδαγωγίας είναι διπλή: «Διττή εἶναι ἡ πατρική παιδαγωγία, ἄλλη ἐσωτερική ἥτις ἀφορᾷ τήν οἰκονομίαν τῶν παιδίων, καί ἄλλη ἐξωτερική, ἥτις ἀφορᾷ τήν αἵρεσιν, τήν χρῆσιν τῶν διδασκάλων τῶν αὐτῶν παιδίων»[129]. Ενώ, στα χρόνια του Μοισιόδακα η παιδαγωγική είναι κυρίως συνδεδεμένη με την ηθική, αργότερα βρίσκεται πλησιέστερα στην πολιτική, ως δεοντολογία του πολίτη. «Ματαίως ὁ φιλόσοφος παιδαγωγός», γράφει ο Κοραής, «σπουδάζει νά ἀναθρέψῃ μέ τά παραγγέλματα τῆς Ἠθικῆς νέους γεννημένους καί ζῶντας εἰς πόλιν κυβερνωμένην ἀπό νόμους ἀδίκους· ὅ,τι καλόν προξενεῖται εἰς τήν πόλιν ἀπό τούς δικαίους νόμους, ἀφανίζεται ἐγρήγορα, ἄν δέν ἔφθασ' ἡ χρηστή ἀνατροφή νά προετοιμάσῃ τούς πολίτας εἰς τήν φυλακήν τῶν νόμων»[130]. Ο Κούμας στον τέταρτο τόμο του *Συντάγματος Φιλοσοφίας*, ο οποίος περιέχει την «πρακτικήν Φιλοσοφίαν, ἤγουν περί Δικαίου, Ἠθικήν, Ἠθικήν Θεολογίαν, καί ἐπίμετρον αὐτῶν τήν Παιδαγωγικήν», διευκρινίζει ότι «ἐάν ἔζῶμεν ἐκτός τῆς πολιτικῆς κοινωνίας ἡ ἀγωγή ἔπρεπε μόνον νά μᾶς διδάξῃ τήν φιλανθρωπίαν...»[131].

Όπως ήταν παραδεγμένο στον δέκατο όγδοο αιώνα, κάθε λαός αποτυπώ-

124. Antoine Arnaud et Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, έκδ. P. Clair-Fr. Girbal, Παρίσι 1965· Ιώσηπος Μοισιόδαξ, *Απολογία, ό.π.*, 114.

125. Νικ. Βοσταντζής, *Παιδαγωγικαί ιδέαι Ιωσήπου του Μοισιόδακος*, Αθήνα 1941 και Ε. Κριαράς, «Η "Παιδαγωγία" του Μοισιόδακος και η σχέση της με το παιδαγωγικό σύγγραμμα του Locke», *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, 13 (1943).

126. Ρ. Αργυροπούλου, «Η απήχηση του έργου του Ρουσσώ», 207-212. Βλ. επίσης P. M. Kitromilidès, «Le retentissement des idées de Jean-Jacques Rousseau au sein du radicalisme balkanique à l'époque de la Révolution française», *SVEC* 324 (1994), 128.

127. Ρ. Αργυροπούλου, «Νεοελληνικές μεταφράσεις», 133, 138 και της ιδίας «Ο Κ.Μ. Κούμας ως φιλόσοφος», 231.

128. Ι. Μοισιόδαξ, *Πραγματεία περί παίδων αγωγής ή Παιδαγωγία*, Βενετία 1779, 3.

129. *Ό.π.*, 15, 56, 76.

130. C. Beccaria, *Περί αμαρτημάτων και ποινών*, μετ. Αδ. Κοραή, Παρίσι 1802.

131. Κ. Μ. Κούμας, *Σύνταγμα Φιλοσοφίας*, τ. 4ος, Βιέννη 1820, 297.

νει στη γλώσσα του τις προόδους των γνώσεών του· διαδεδομένη ήταν η αντίληψη, ότι η γλώσσα μοιάζει με «μηχανή» που με τον καιρό καλυτερεύει[132]. Στή βάση της γλωσσικής θεωρίας του Δημ. Καταρτζή αλλά και του Δ. Φιλιππίδη βρίσκουμε την αντίληψη που δέχεται ότι όλα μεταβάλλονται και μαζί μεταβάλλεται και η γλώσσα[133]. Το αποτέλεσμα ήταν ότι οι Έλληνες λόγιοι της καμπής του δεκάτου ογδόου αιώνα, ως φορείς καινούργιων φιλοσοφικών όρων, θεώρησαν αναγκαία την κατασκευή ενός νεοελληνικού φιλοσοφικού λεξιλογίου. Στην προσπάθεια τους αναγνωρίζουμε τρείς τάσεις: η πρώτη, η οποία αντιπροσωπεύεται από τον Ευγένιο Βούλγαρη, θεωρεί τήν αρχαΐζουσα σαν την περισσότερο κατάλληλη γιά να εκφραστούν οι φιλοσοφικές έννοιες. Την απάντηση στη θέση του αυτή ο Βούλγαρης την πήρε από τον μαθητή του, τον Ι. Μοισιόδακα, ο οποίος εκφράζει και τη γλωσσική επιταγή του Διαφωτισμού που ζητούσε τη χρησιμοποίηση του ζωντανού εθνικού ιδιώματος (λ.χ. την εποχή αυτή οι Γερμανοί φιλόλογοι αφήνουν τα λατινικά και εκφράζονται στα γερμανικά): «Πάντα τά ἔθνη τῆς Εὐρώπης γράφουσιν ἐν τῷ νῦν, ἕκαστον ἐν τῇ ἰδιαζούσῃ διαλέκτῳ αὐτοῦ, τόσον περί τῶν ἐπιστημῶν ὅσον καί περί πάσης ἑτέρας ὕλης τῆς πολυμαθείας»[134]. Ο ίδιος ο Μοισιόδαξ στο Προοίμιο του έργου του *Θεωρία της Γεωγραφίας* (Βενετία 1781) αναφέρει τα εξής: «Ὁ κλεινός Ευγένιος ... λέγει, πῶς ἐκσυρτέον τό χυδαϊστί φιλοσοφεῖν ἐπαγγελόμενα βιβλιάρια· διατί; διότι προλέγει μικρόν ἀνωτέρω, πῶς οἱ ἐν ὕφει χυδαίῳ παρενυφασμένοις ἐγκλοβούμενοι φιλοσοφικοῖς λεξιδίοις φιλοσοφοῦσι μέν ἀπαιδεύτως, ἀνοηταίνουσι δέ νεανικῶς»[135]. Η δεύτερη τάση αντιπροσωπεύεται από τον Δανιήλ Φιλιππίδη, ο οποίος υποστηρίζει ότι η φιλοσοφική γλώσσα πρέπει να εμπλουτίζεται με αρχαΐζουσες λέξεις επειδή «ἡ ὡμιλουμένη ἑλληνική διάλεκτος, κακῆ μας τύχῃ, ὑστερημένη ἀπό γραμματικήν καί ἀπό λεξικόν εἶναι μία διάλεκτος δύσκολος»[136]. «Ἂς πέρνωμεν», συνεχίζει ο Φιλιππίδης, «μέ καλήν ἐκλογήν φράσεις ἀπό τήν παλαιάν ἑλληνικήν, τήν στολίζομεν καί τήν πλουτίζομεν»[137]. Η τρίτη τάση εκπροσωπείται από τον Κωνσταντίνο Κούμα που είναι υπέρμαχος των νεολογισμών: «Νεοφανεῖς ἰδέαι ἑρμηνευόμεναι μέ παλαιόν ὄνομα», διευκρινί-

132. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Παρίσι 1969, 116.

133. Κ. Θ. Δημαράς, *Η γλωσσική θεωρία του Καταρτζή*, Αθήνα 1940, του ιδίου, «Ο πρώτος μαθητής μου. Η γλωσσική θεωρία της "Γεωγραφίας" των Δημητριέων», *Αφιέρωμα στη μνήμη του Μανόλη Τριανταφυλλίδη*, Αθήνα 1960, 101. Πρβλ. ακόμη του ιδίου, «Les transformations du langage en Grèce à partir du XVIIIe siècle», *Folia Neohellenica* 1 (1975).

134. Ι. Μοισιόδαξ, *Θεωρία της "Γεωγραφίας"*, Βενετία 1781, Χ.

135. *Ό.π.*

136. Condillac, *Λογική*, μετ. Δ. Φιλιππίδη, Βιέννη 1801, κε΄-κστ΄.

137. *Ό.π.*, λ΄.

ζει, «μέ φαίνεται πρᾶγμα ἀντιφατικόν. Οὐ βάλλουσιν οἶνον νέον εἰς ἀσκούς παλαιούς»[138]. Αναγνωρίζοντας ότι οι φιλοσοφικοί νεολογισμοί είναι δύσκολο εγχείρημα, ο Κούμας προτρέπει τους νέους, που σπουδάζουν στην Ευρώπη να συντάξουν ένα ελληνικό λεξικό της νεότερης φιλοσοφίας και καταλήγει με την ευχή: «Μακάριοι οἱ νέοι ἐκεῖνοι οἵτινες ἤθελαν δωροφορήσειν τοιοῦτον καλόν εἰς τήν πατρίδα»[139].

Ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι οι τρείς αυτές γλωσσικές τάσεις έχουν κοινό ιδεολογικό υπόβαθρο, τη θεωρία του Condillac για τη γένεση των ιδεών[140]· ο Condillac υποστηρίζει ότι η ανάπτυξη των ιδεών γίνεται με τη βοήθεια σημείων και επομένως ο τρόπος του διαλογισμού μας δεν μπορεί να διορθωθεί παρά μονάχα άν διορθώσουμε τη γλώσσα μας[141]· Σ'αυτήν τη θεωρία στηρίχθηκαν αντίθετα πνεύματα, όπως και ο Ν. Δούκας,[142] γεγονός που αποδεικνύει ότι στον νεοελληνικό χώρο η προβληματική του Διαφωτισμού άγγιξε ακόμη και τους πολέμιούς της.

Στον ελληνικό δέκατο όγδοο αιώνα έγινε συνείδηση η συνάρτηση επιστήμης και φιλοσοφίας, και δεν υπάρχει διάκριση ανάμεσα στη φιλοσοφία και την επιστήμη, που αποτελούν σύστοιχες εκφάνσεις μιάς αυτόνομης και αυτοδύναμης εμπειρικής γνώσης[143]. «'Από τήν φιλοσοφίαν στηρίζονται καί κραταιώνονται αἱ ἐπιστήμαι ὅλαι» και η φιλοσοφία είναι «ἡ μήτηρ τεχνῶν καί ἐπιστημῶν», αναφέρει επιγραμματικά ο Κούμας[144]. Μερικά χρόνια νωρίτερα, ο Μοισιόδαξ είχε γράψει: «Φιλοσοφία εἶναι εἷς ὅρος γενικός, ὅστις σημαίνει πολυμάθειαν καί ὅστις περικλείει ἐν τῇ ἐκτά-

138. Κ. Μ. Κούμας, *Σύνταγμα Φιλοσοφίας*, τ.3ος, η΄-θ΄.

139. *Ό.π.*, τ.1ος, λζ΄.

140. Για τη γλωσσική θεωρία του Condillac, βλ. G. Harnois, *Les théories du langage en France de 1660 à 1821*. Παρίσι 1928 και Ph. Juliard, *Philosophies of Language in Eighteenth-Century France*, Χάγη 1970, Jean Sgard (εκδ.), *Condillac et les problèmes du langage*, Γενεύη-Παρίσι, Slatkine, 1982, 462 σ.

141. Jacques Derrida, «L'archéologie du frivole» εισαγωγικό κείμενο στην έκδοση του έργου του Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Παρίσι 1973, 68 κ.επ.

142. Κ. Θ. Δημαράς, «Ο πρώτος μαθητής μου. Η γλωσσική θεωρία της Γεωγραφίας των Δημητριέων», *ό.π.*

143. Νικηφόρος Θεοτόκης, *Στοιχεία Φυσικής*, Λειψία 1776, 1, 2: «Φιλοσοφία ἐστίν ἐπιστήμη πάντων θείων καί ἀνθρωπίνων». Πρβλ. Ζωή Μουρούτη-Γκενάκου, *Ο Νικηφόρος Θεοτόκης (1731-1800) και η συμβολή αυτού εις την παιδείαν του γένους*, Αθ. 1979. Η αντίληψη αυτή για την ευρύτητα του χώρου της φιλοσοφίας μέσα στο οποίο τοποθετούνται όλες οι κατευθύνσεις του επιστητού δίνεται παραστατικά από ορισμένους τίτλους έργων της εποχής αυτής. Ο Ευγένιος Βούλγαρης τιτλοφορεί έναν ογκώδη τόμο κοσμολογίας και φυσικής με τον τίτλο *Τα Αρέσκοντα τοις φιλοσόφοις* (Βιέννη 1805) αλλού συναντάμε τίτλους, όπως η *Φιλοσοφική Χημεία* του Fourcroy σε μετάφραση Μανασσή Ηλιάδη ή τη *Γραμματική των φιλοσοφικών επιστημών* του Benjamin Martin σε μετάφραση Άνθιμου Γαζή και που αφορά τις θετικές επιστήμες.

144. Κ. Μ. Κούμας, *ό.π.*, 6.

σει αὐτοῦ πᾶσαν ἐπιστήμην ἀνθρωπίνην, καί κυρίως τήν Ἠθικήν, τήν Φυσικήν, τήν Μεταφυσικήν, τήν Λογικήν καί τελευταίαν τήν Μαθηματικήν»[145]. Η φιλοσοφία αυτή, η «ὑγιής φιλοσοφία», για τον Μοισιόδακα είναι «μία θεωρία ὁλική, ἥτις ἐρευνᾷ τάς φύσεις τῶν πραγμάτων ἀεί πρός τέλος, ὥστε νά συντηρήσῃ, να συστήσῃ τήν ἀληθινήν εὐδαιμονίαν, τήν ὁποίαν ὁ Ἄνθρωπος, ὡς Ἄνθρωπος, δύναται νά ἀπολαύσῃ ἐπί τῆς Γῆς. Χαίρει ἡ Φιλοσοφία μίαν ἔκτασιν εὐρυχωροτάτην, διότι ἁπλοῦται εἰς πάντα τά ὄντα, ὅσα ἄυλα, ὅσα ἔνυλα, ὅσα ἐκτεταμένα ἔχουσιν ἀναφοράν τινα πρός τήν ἀντίληψιν αὐτῆς»[146]. Στο *Περί φιλοσόφου, φυσικών, μεταφυσικών, πνευματικών και θείων αρχών* (Βιέννη 1786), σε μετάφραση του Χριστόδουλου Ακαρνάνα, υποστηρίζεται ότι «ἅπαντα εἶναι συνδεδεμένα ἐν τῇ φύσει» και πιο συγκεκριμένα αναφέρεται ότι: «Ὑπάρχειν ἀστρονόμον, φυσικευόμενον, διαλεκτικόν, θεολόγον, φυσικόν, νομικόν, κλπ., ἅπερ ἅπαντα ἐπιστήμην ὑποτίθησιν, τοῦ περί τόν φιλόσοφον τίτλου ὄντα ἀνάξιον, οὐκ ἀδύνατον, ᾗ καυτήν γε ταύτην δίχα σοφίας, ἥπερ ἐκείνης οὐκ ἀχώριστος, ὡς μή ὤφελεν, ὑφίστασθαι»[147]. Ακόμη και ο Κ. Βαρδαλάχος εξέφρασε την ίδια γνώμη λέγοντας ότι «ἅπασαι αἱ ἐπιστῆμαι συγχέονται»[148].

Η απόρριψη των αριστοτελικών θεωριών αναφορικά με τις φυσικές επιστήμες επέφερε αναβίωση του πλατωνισμού με αποτέλεσμα την ανάπτυξη των μαθηματικών, και ο Ευγένιος Βούλγαρης τοποθέτηση στην πρόσοψη της Αθωνιάδος την πλατωνική ρήση: «Γεωμετρήσων εἰσίτω, οὐ κωλύω. Τῷ μή θέλοντι συζυγήσω τάς θύρας»[149]· ο μαθητής του, Ιώσηπος Μοισιόδαξ, άρχισε το μάθημα της φιλοσοφίας στο Ιάσιο με τα μαθηματικά. «Ἡ μαθηματική» λέει ο Μοισιόδαξ, «εἶναι μία διδασκαλία, ὡς ἐρρέθη, ἀφαιρετική, ἥτις ... ὑποχρεοῖ τόν νοῦν νά ἐφοδιασθῇ παρά τήν πρᾶξιν τῆς ἀντιλήψεως αὐτῆς ἀπό πάσης τῆς δυνάμεως εἴτε τῆς φαντασίας, εἴτε τῆς προσοχῆς αὐτοῦ»[150].

Το φιλοσοφικό πνεύμα είναι «πνεῦμα παρατηρήσεως καί ὀρθότητος»[151], και το γεγονός αυτό οδήγησε τους Έλληνες λογίους του Διαφωτισμού στην επαγωγική μέθοδο. «Ἡ καλή μέθοδος» γράφει ο Φιλιππίδης «εἶναι νά ἀρχί-

145. Ι. Μοισιόδαξ, *Απολογία*, 85.
146. *Ό.π.*, 96.
147. Χρ. Παμπλέκης, μετ. *Περί Φιλοσόφου*, 7.
148. Κ. Βαρδαλάχος, *Φυσική*, Βιέννη 1812, προοίμιο. Πρβλ. τον λόγο του ιδίου στο Λύκειο του Βουκουρεστίου, *Λ.Ε.* 1811, 7 κ. επ.: «τῆς φιλοσοφίας τό ὄνομα πανταχοῦ τήν σήμερον ἀντηχεῖ, καί δέν εἶναι νέον εἰς τάς ἡμετέρας ἀκοάς!»
149. Άλκης Αγγέλου, *Πλάτωνος τύχαι*, 85-89.
150. Ι. Μοισιόδαξ, *Απολογία*, *ό.π.*, 91.
151. Χρ. Παμπλέκης μετ., *Περί Φιλοσόφου*, 11.

ζουν ἀπό τά γνωστά καί νά προβαίνουν ἐπί τά ἄγνωστα»[152]. Ο Κωνσταντίνος Μιχαήλ στο έργο του *Διαιτητική ής προτέτακται και Ιστορία συνοπτική περί αυτής και προόδους της ιατρικής επιστήμης* (Βιέννη 1794) αναφέρει ότι «πᾶσα τέχνη, καί ἐπιστήμη πρῶτον ἀπό πολλάς ἁπλάς παρατηρήσεις ἔλαβε τήν ἀρχήν καί τήν αὐτήν σύστασιν· οὕτω καί ἡ Ἰατρική ἔλαβε τήν ἀρχήν της καί βάσεις της ἀπό τάς ἁπλάς, ἀλλά καί ἀκριβεῖς τῶν ἀνθρώπων παρατηρήσεις... ἡ ἐμπειρία εἶναι ἡ βάσις καί τό θεμέλιον τῆς ἐπιστημονικῆς ἰατρικῆς»[153].

Την ανταπόκριση της φιλοσοφίας προς τα πράγματα και την αιτιοκρατική αναζήτηση εκφράζουν τα λόγια του Αθανασίου Ψαλίδα:

«Πρῶτον νά μήν κρίνῃ μέ τάς προλήψεις τῶν ἄλλων καί ἀρχάς, ἀλλά μέ τό φῶς τοῦ νοός του· δεύτερον νά στοχάζηται, ἄν αὗται αἱ ἰδέαι συμφωνοῦν μέ τά αὐτά τά πράγματα, καί τρίτον ἄν εἶναι μέ τό μέρος τοῦ νοός του αἱ ἰδέαι τῶν λεγομένων»[154].

Ο Ψαλίδας ακόμη υπογραμμίζει να μην δεχόμαστε:

«Κανένα ἐπιχείρημα ἐκ τῶν προτέρων, ἀλλ' ὅσα ἐκ τῶν ὑστέρων, δηλαδή ἐκ τῶν ὑπαρχόντων πραγμάτων ὡσάν, ὁπού ἡ ὕπαρξις εἶναι πηγή κάθε γνώσεως, μάλιστα δέ τῆς βεβαίου· ἐπειδή ἡμεῖς καί ὅτι ἐννοοῦμεν, καί ὅτι προσλαμβάνομεν, καί ὅτι ἠμποροῦμεν νά ἐννοήσωμεν καί νά προσλάβωμεν, ἐξ αὐτῆς τῆς πείρας γινώσκομεν, δηλαδή ὑπάρξεως· ὅθεν εἰς κανέναν ἄλλο δέν δογματίζομεν, παρά μόνον εἰς τά ὑπάρχοντα»[155].

Δεσπόζουσα μορφή στην επιστημονική σκέψη του Νεοελληνικού Διαφωτισμού είναι και ο Newton. Ο «θαυμαστός», ο «αεικλεής» όπως τον αποκαλεί ο Μοισιόδαξ[156]:

«Πεπεισμένος ὑπό πείρας πολυχρονίου πόσον χρειώδης εἶναι ἡ Μαθηματική τῇ Φυσικῇ, ἀφοῦ εὕρῃκε τούς καθόλου κανόνας τοῦ φιλοσοφεῖν, ἐρύθμισεν ἐπομένως πᾶσαν φυσικήν μελέτην αὐτοῦ διά τῆς Μαθηματικῆς..."Αλλεται σχεδόν ὁ φιλοσοφῶν, μετερχόμενος τά ἀθάνατα συγγράμματα τοῦ Ισαακίου, καί βλέπων τά φυσικά πράγματα διειλημμένα μετά πάσης τῆς μαθηματικῆς ἀκριβείας, καί τάς φυσικάς ἀρχάς τάς ἀληθινάς πανταχοῦ συμπνέουσας τοῖς λόγοις τῆς Μαθηματικῆς. Οὐδαμοῦ μαρτυρία, οὐδαμοῦ τερθρεία ἤ ὑπόθεσις κενή ἐν τῇ θεωρίᾳ τοῦ ἀνακαινιστοῦ, ἤ μάλιστα τοῦ θεμελιωτοῦ τῆς ὄντως Φιλοσοφίας»[157].

Έγιναν ακόμη αποδεκτές οι περισσότερες επιστημονικές υποθέσεις και

152. Condillac, *Λογική*, μετ. Δ. Φιλιππίδη, Βιέννη 1801, ιβ΄.
153. Κ. Μιχαήλ, *Διαιτητική ης προτέτακται και ιστορία συνοπτική περί αυτής και προόδους της ιατρικής επιστήμης*, Βιέννη 1794.
154. Αθ. Ψαλίδας, *Αληθής Ευδαιμονία*, προοίμιο.
155. *Ό.π.*
156. Ι. Μοισιόδαξ, *Απολογία*, 143, 147.
157. *Ό.π.*, 23-24.

ανακαλύψεις της καμπής του δεκάτου ογδόου αιώνα, ξεσηκώνοντας τις βίαιες κριτικές των αριστοτελικών. Π.χ. έχουμε τη θεωρία «περί πληθύος κόσμων», ευρύτερα γνωστή από τη μετάφραση του Παναγιώτου Κοδρικά του ομώνυμου έργου του Fontenelle. Παραδεκτή από τους περισσότερους οπαδούς του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, αποτέλεσε αφορμή για την ανταλλαγή γνωμών ανάμεσα στους νεωτεριστές και τους αριστοτελικούς. Άλλα θέματα τα οποία συναντάμε στην επιστημονική σκέψη της εποχής αυτής είναι, η συγγένεια ανθρώπου και ζώου, η ομοιότητα ανθρώπου μέ πίθηκα, το θερμογόνο, το φλογιστικό, η ιδέα της εξέλιξης και της κίνησης των μορίων της ύλης[158].

Η υγιής φιλοσοφία κατόρθωσε να γίνει πραγματικότητα μόνο στην πρώτη εικοσαετία του δεκάτου ενάτου αιώνα. Η βραχύτητα όμως της διάρκειάς της υπήρξε αντίστροφα ανάλογη με τις εκδηλώσεις της πραγμάτωσής της στην πολιτισμική υποδομή του Αγώνα. Τα επαναστατικά φυλλάδια και νομοθετικά κείμενα αντικατοπτρίζουν τα διδάγματα του Διαφωτισμού· οι έννοιες της ελευθερίας, της ισότητας, του φυσικού δικαιώματος και του φυσικου χρέους, του πατριωτισμού αποτελούν θεμελιακά γνωρίσματα των επαναστατικών φυλλαδίων και των νομοθετικών κειμένων[159]. Επίσης, το γεγονός ότι μετά τον Αγώνα τυπώνονται και ανατυπώνονται έργα της εποχής του Διαφωτισμού αποδεικνύει ότι η περίοδος αυτή άφησε τους καρπούς της στη μετεπαναστατική Ελλάδα. Αν παρατηρείται ανάσχεσή του αυτό οφείλεται όχι τόσο σε λόγους εσωτερικούς αλλά στη γενικότερη υπερίσχυση διαφορετικών τάσεων στη Δυτική Ευρώπη, οι οποίες για λόγους ιστορικούς και φιλοσοφικούς αντιστρατεύθηκαν τις αρχές του Διαφωτισμού[161].

158. Γιάννης Καράς, *Οι φυσικές θετικές επιστήμες στον ελληνικό 18ο αιώνα*, Αθήνα 1977, passim.

159. Στα 1817, ο Νικόλαος Σκούφος κυκλοφορεί το δοκίμιό του *Περί πατριωτισμού* (β΄εκδ. 1828), στα 1828 ο Κ. Πεντεδέκας μεταφράζει τον *Φυσικό Νόμο* του Volney με τον τίτλο *Αι φυσικαι αρχαί της ηθικής*. Βλ. Ρ. Αργυροπούλου, «Η απήχηση του έργου του Ρουσσώ», 215 και της ιδίας, «Φυλλάδια πολιτικής επιστήμης στα χρόνια του Αγώνα», 19 κ. επ.

160. Κ. Θ. Δημαράς, «Το τέλος του Διαφωτισμού», *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τ. 11ος, Αθήνα 1975, 351.

161. Max Horkheimer-Theodor W. Adorno, «Le concept d'Aufklärung» στον τόμο *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques* (γαλλική μετάφραση του *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*), Παρίσι 1974, 56: «Bien avant Turgot et d'Alembert, la philosophie bourgeoise des Lumières s'était perdue dans son moment positiviste».

ENCYCLOPÉDIE,

OU

DICTIONNAIRE RAISONNÉ DES SCIENCES, DES ARTS ET DES MÉTIERS,

PAR UNE SOCIÉTÉ DE GENS DE LETTRES.

Mis en ordre & publié par M. *DIDEROT*, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse ; & quant à la PARTIE MATHÉMATIQUE, par M. *D'ALEMBERT*, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres.

Tantùm series junctúraque pollet,
Tantùm de medio sumptis accedit honoris ! HORAT.

TOME PREMIER.

A PARIS,

Chez { BRIASSON, *rue Saint Jacques, à la Science.*
DAVID l'aîné, *rue Saint Jacques, à la Plume d'or.*
LE BRETON, Imprimeur ordinaire du Roy, *rue de la Harpe.*
DURAND, *rue Saint Jacques, à Saint Landry, & au Griffon.*

M. DCC. LI.
AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROY.

Σ Τ Ο Ι Χ Ε Ι Α

ΤΗΣ

ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ

ΠΑΡΑ

ΒΕΝΙΑΜΙΝ ΛΕΣΒΙΟΥ.

ΕΝ ΒΙΕΝΝΗ ΤΗΣ ΑΟΥΣΤΡΙΑΣ,
ἐκ τῆς Τυπογραφίας τοῦ Ἰωάννου Σνειδερ.
1820.

5. Σελίδα τίτλου των *Στοιχείων της Μεταφυσικής*

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΓΕΩΜΕΤΡΙΑΣ

ΕΥΚΛΕΙΔΟΥ ΣΤΟΙΧΕΙΑ.

ΕΚΤΕΘΕΝΤΑ

ΠΑΡΑ

ΒΕΝΙΑΜΙΝ ΛΕΣΒΙΟΥ.

ΤΟΜΟΣ Β΄.

ΕΝ ΒΙΕΝΝΗ ΤΗΣ ΑΟΥΣΤΡΙΑΣ,
ἐκ τῆς Τυπογραφίας τοῦ Ἰωάννου Σνεΐρερ.
1820.

6. Σελίδα τίτλου της *Γεωμετρίας*

ΒΙΟΣ ΚΑΙ ΕΡΓΟ

1. Τα πρώτα χρόνια. Εκκλησιαστική παράδοση

Ο Βενιαμίν Λέσβιος, το κοσμικό όνομα του οποίου ίσως ήταν Βασίλης[1], γεννήθηκε στα 1759 στο ορεινό Πλωμάρι της Λέσβου, που βρισκόταν στη θέση του σημερινού Καμμένου Χωριού[2]· ανήκε σε αγροτική οικογένεια και ήταν γιός του Ιωάννη και της Αμύρισσας (Μυρσηνιάς) Γεωργαντή, Γεωργαντέλλη ή Καρρέ. Σε ηλικία δέκα επτά χρόνων, στα 1776, φεύγει για το Άγιον Όρος· η αρχική παιδεία του υπήρξε εκκλησιαστική· ιερομόναχος στη Μονή του Παντοκράτορα, παίρνει το όνομα του θείου του, Βενιαμίν, αδελφού της μητέρας του, ο οποίος υπήρξε ηγούμενος στο Μετόχι του Αγίου Νικολάου της Μονής του Παντοκράτορα στις Κυδωνίες. Ο Βενιαμίν ακολούθησε τον θείο του στις Κυδωνίες, όπου στα 1779 ονομάζεται νεωκόρος στο ναό του Μετοχίου. Στο διάστημα της εκεί διαμονής του, παρακολουθεί μαθήματα στη σχολή του Ιωάννη Οικονόμος, η οποία ιδρύθηκε τον επόμενο χρόνο, το 1780. Ο Ι. Οικονόμος, ιερέας με πολιτική σταδιοδρομία και χάρη στη φιλία του με Τούρκο πασά, κατόρθωσε να δημιουργήσει ένα σχετικά ανεξάρτητο καθεστώς στις Κυδωνίες. Με 32.000 κατοίκους, των οποίων οι 7.000-8.000 ήσαν ξένοι[3], οι Κυδωνίες μαζί με τη Χίο και τη Σμύρνη, όριζαν

---

1. Την πρώτη βιογραφία του Βενιαμίν Λεσβίου έγραψε ο Γ. 'Αριστείδης, *Βενιαμίν ο Λέσβιος*, Αθήνα 1880 μαζί με το *Συμπλήρωμα εις την κατά το έτος 1880 εκδοθείσαν απ' αυτού βιογραφίαν Βενιαμίν του Λεσβίου*, Αθήνα 1889. Ο Νίκος Δ. Σωτηράκης μας έδωσε μια περισσότερο εμπεριστατωμένη βιογραφία του Βενιαμίν Λεσβίου, η οποία τιτλοφορείται *Βενιαμίν Λέσβιος. Μέρος Α΄. Βιογραφία*, Μυτιλήνη 1939, ανατύπωση από τό περιοδικό *Ποιμήν*. Επίσης έχουμε αρκετές ειδικές μελέτες και σποραδικές δημοσιεύσεις αρχειακού υλικού σχετικά με τον Βενιαμίν, στις οποίες αναφερόμαστε στα οικεία κεφάλαια.

2. Ι. Κ. Μουτζούρης, *Το Πλωμάρι επί Τουρκοκρατίας. Ιστορικά Σύμμικτα*, Αθήνα 1998, 39. Όπου πληροφορίες για το οικογενειακό περιβάλλον του Βενιαμίν· είχε δυο αδελφούς διδύμους, τον Παναγιώτη και τον Χριστόδουλο, εμπειρικούς ιατρούς, γνωστούς ως Γιόμελους καθώς και δύο αδελφές: η μια ήταν μητέρα του δασκάλου Παμβώ και η άλλη του δασκάλου Ιωάννη Δ. Ψωμέλλη, ο οποίος έξησε κοντά στον θείο του. Βλ. επίσης Γ. Βαλέτας, *Βενιαμικά. Τα μικρά κείμενα του Βενιαμίν Λεσβίου και οι βιογραφικές πηγές του*, Μυτιλήνη 1982, 40, 70, 274, 283-285, 319, 341, 342.

3. Για την κατάσταση της παιδείας στο Άγιον Όρος που βρισκόταν τότε σε παρακμή, βλ. Άλκης Αγγέλου, «Το χρονικό της Αθωνιάδας (δοκίμιο ιστορίας της σχολής με βάση

στον φθίνοντα δέκατο όγδοο αιώνα ένα χώρο, πλούσιο σε εμπορικές όσο και πολιτισμικές δραστηριότητες. Η πόλη αυτή της Ιωνίας έχει χαρακτηρισθεί από περιηγητές των αρχών του δεκάτου ενάτου αιώνα ως «αριστοδημοκρατική πολιτεία»[4], ως «νέα Μίλητος»[5], μια «free republic of active and intelligent Greeks»[6] μια «ανατολική Βοστώνη»[7], ή ακόμη ως «το πρώτο κομμάτι ελεύθερης ελληνικής γης στα νεότερα χρόνια» όπως θα γράψει ο Toynbee το 1922[8].

Ο Ιωάννης Οικονόμος[9] παίρνει τον Βενιαμίν υπό την προστασία του στέλνοντάς τον για σπουδές και σε άλλες σχολές, όπως της Πάτμου και της Χίου[10]. Στη σχολή της Χίου ο Βενιαμίν θα γνωρίσει μια από τις πιό σημαντικές φυσιογνωμίες του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, τον συνομήλικό του χιώτη Δωρόθεο Πρώιο (1755;-1821), ο οποίος παρακολουθούσε εκεί τα εγκύκλια μαθήματα πριν αναχωρήσει για σπουδές στη Δυτική Ευρώπη. Δεν ευσταθεί λοιπόν η άποψη ορισμένων βιογράφων του Βενιαμίν, ότι ο Πρώιος υπήρξε και δάσκαλός του, προσφέροντάς του τις πρώτες συστηματικές γνώσεις στον τομέα των φυσιογνωστικών επιστημών. Ανάμεσά τους αναπτύχθηκε θερμή φιλική σχέση, η οποία διατηρήθηκε ακμαία όπως μαρτυρείται από όσα

ανέκδοτα κείμενα»,*Των Φώτων*, Αθήνα, Ερμής, 1988, 111-132 επ. Κατά τη διάρκεια της παραμονής του στο Άγιον Όρος ο Βενιαμίν αντέγραψε, σύμφωνα με την παράδοση, τον βίο του Αγίου Ιωάννη Θεολόγου από τον Πρόχορο και το χειρόγραφο αυτό σώζεται στην Εκκλησία του Αγίου Ιωάννη Θεολόγου στο Πλωμάρι με χρονολογία 15 Αυγούστου 1780· βλ. Μητροπολίτης Ιάκωβος Κλεόμβροτος, *Mytilena Sacra*, Μυτιλήνη 1974, 305. Ο Γ. Βαλέτας, *Βενιαμίν ο Λέσβιος*, *ό.π.*, 3-4, υποστηρίζει ότι το χειρόγραφο αυτό δεν είναι του Βενιαμίν αλλά του θείου του, βλ. Αθανάσιος Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Κατάλογος των εν τη Βιβλιοθήκη του Γυμνασίου Μυτιλήνης αποκειμένων χειρογράφων*. Μαυροκορδάτειος Βιβλιοθήκη, Κ/πολη, 1886, 169, αρ. 31. Ο Χ. Παμπούκης, *Οι σωζόμενοι λόγοι*, Αθήνα 1852, 209 αναφέρεται στον Βενιαμίν και κυρίως στο γεγονός ότι οι νέοι, που ήθελαν ν' ασχοληθούν με την παιδεία έπαιρναν το μοναχικό σχήμα για λόγους κυρίως οικονομικούς.

4. Μ. Δ. Ραφφενέλ, *Αι Κυδωνίαι προ του 1821*, μετ. Χαρίκλειας Σταυράκη Α. Αναγνώστου, Σμύρνη 1861.

5. *Λ.Ε.* 1820, 481.

6. Rev. R. Walsh, A. *Residence at Constantinople*, Λονδίνο 1836, τ. 2ος, 395-6.

7. C.N.E.Eliot (Odysseus), *Turkey in Europe*, Λονδίνο 1900, 311.

8. A. J. Toynbee, *The Western Question in Greece and Turkey*, Λονδίνο 1922, 332.

9. *Ερμής ο Κερδώος*, Βιέννη 1817, τ. 2ος, μέρος β΄, 392.

10. Ο ιερέας Ιωάννης Οικονόμος κατόρθωσε ν'αποσπάσει ένα σουλτανικό φιρμάνι, που χάριζε στις Κυδωνίες την αυτονομία τους (1773). Ο Οικονόμος κυβέρνησε την γενέτειρά του επί είκοσι χρόνια και σ'αυτόν οφείλεται η ίδρυση της πρώτης ανώτερης σχολής, του «Σχολείου της ελληνικής γλώσσης». Βλ. Βασ. Κουκουναράς, *Κυδωνίαι-πρωτεύουσα της Αιολίδος*, Αθήνα 1972, όπου και προγενέστερη βιβλιογραφία. Στην Πάτμο ο Βενιαμίν πήγε το 1781 και στη Χίο το 1782. Για τη μαθητεία του όμως στην Πάτμο δεν διαθέτουμε στοιχεία τα οποία μπορούν να επιβεβαιώσουν την παράδοση όπως συμβαίνει με τον κυδωνιάτη Γρηγόριο Σαράφη, βλ. Μ. Μαλανδράκης, *Η Πατμιάς Σχολή*, Αθήνα 1911, 21-33.

γράμματά τους έχουν περισωθεί[11]. Η γνωριμία λοιπόν του Βενιαμίν με τον Πρώιο τοποθετείται το 1786, μοναδική χρονιά που συνέπεσε να βρίσκονται και οι δύο στη Χίο[12]. Τέσσερα χρόνια λοιπόν νωρίτερα αναχωρεί ο Πρώιος για τη Δύση και ο Βενιαμίν, με τη καθοδήγησή του, θα τον μιμηθεί[13]. Ξανασυναντήθηκαν πιθανώτατα στο Παρίσι, όπου συνέπεσε να παραμείνουν και οι δύο για περίπου τρία χρόνια, από το 1790 ώς το 1793[14]. Τόσο ο Πρώιος όσο και ο Βενιαμίν κινούνται στο ίδιο κλίμα· η σχολή της Χίου, η κλίση τους προς τα φιλοσοφικά και φυσιογνωστικά μαθήματα, η φιλελεύθερή τους διάθεση και ο κατατρεγμός τους από τον Αθανάσιο Πάριο φανερώνουν την πνευματική τους συγγένεια[15].

Αντίθετα, ο Αθανάσιος Πάριος (π.1723-1813) ανήκει στην παράταξη των Κολλυβάδων, οι οποίοι τότε υποστήριζαν την επαναφορά στους θεσμούς της αρχαίας Εκκλησίας τηρώντας τους τύπους της και κρατώντας ανόθευτη την ιερή παράδοση από συμβιβασμούς ως προς τη μορφή και την ουσία της θρησκείας. Τριάντα έξη χρόνια μεγαλύτερος από τον Βενιαμίν, ο Πάριος ήταν από τα πιό σεβαστά ονόματα της εποχής του· μαχητικός θεωρητικός και απολογητής των πεποιθήσεών του καταδικάζεται τον Ιούνιο του 1776 με συνοδική απόφαση από το Πατριαρχείο· όμως το 1781, με την αλλαγή του Πατριάρχη και της σύνθεσης της Συνόδου, κηρύσσεται αθώος και αποκαθί-

11. Γ. Αριστείδης, *ό.π.*, και Ν. Σωτηράκης, *ό.π.*, 14 αλλά συμφωνούμε εδώ με τον Γ. Βαλέτα, «Ιστορία της Ακαδημίας των Κυδωνιών», *ΜΧ* (1948), 154.

12. Ο Βενιαμίν έφθασε στη Χίο το 1782 και την ίδια αυτή χρονιά είναι που φεύγει ο Πρώιος για σπουδές στην Ιταλία και στη Γαλλία, αφού είχε χειροτονηθεί διάκονος από τον Μητροπολίτη Χίου Σεραφείμ. Βιογραφικές πληροφορίες για τον Δωρόθεο Πρώιο έχουμε στην επιστολή του προς τον Κοραή με ημερομηνία 30.11.1804, έκδ. ΟΜΕΔ, τ. 1ος, 211. Επίσης βλ. Ν. Λογάδης, *Παράλληλον φιλοσοφίας και χριστιανισμού, αθεϊσμού και δεισιδαιμονίας*, Κ/πολη, 1830, ακόμη στο *Περιοδικόν Ελληνικού Φιλολογικού Συλλόγου Κωνσταντινουπόλεως* 13 (1880), 203-258, Σ. Ι. Βουτυράς, *Λεξικόν Ιστορίας και Γεωγραφίας*, Κ/πολις 1888, 890 και Κ.Ι. Άμαντος, «Ο εθνομάρτυς Δωρόθεος Πρώιος», *Ελληνικά* 11 (1939), 239 κ.εξ. καθώς και του ιδίου, *Τα γράμματα εις την Χίον κατά την Τουρκοκρατίαν*, Πειραιεύς 1946, 206-216. Επίσης βλ. Τάσος Γριτσόπουλος, *Πατριαρχική Μεγάλη του Γένους Σχολή*, τ. 1-2, Αθήνα 1966-1971. Ο Marcellus που γνώρισε προσωπικά τον Πρώιο στην Κωνσταντινούπολη, αναφέρει τους εξής χαρακτηρισμούς: «Il passait pour le prélat le plus versé dans les sciences comme dans la connaissance de l'antiquité», στο *Les Grecs Anciens et Modernes*, Παρίσι 1861, 123.

13. Κ. Ι. Άμαντος, «Ο εθνομάρτυς Δωρόθεος Πρώιος», *ό.π.* Επίσης Νικ. Σωτηράκης, «Μανουήλ Γλυζώνιος και Δωρόθεος Πρώιος. Ένας πρόδρομος και ένας εθνομάρτυρας του Νεοελληνικού Διαφωτισμού», *Χιακή Επιθεώρησις* 11 (1973), 183-198.

14. Για τον σχηματισμό των λογίων του 18ου αι. στη ΝΑ. Ευρώπη, βλ. Al. Duμu, «Die Bildung des Philosophen und des Patrioten» στο *Wissenschaftspolitik in Mittel-und Osteuropa*, Βερολίνο 1976.

15. Β. Ν. Μακρίδης, «Η δυσμένεια του Αθανασίου Παρίου προς τον Δωρόθεο Πρώιο», *Ο Ερανιστής* 20 (1995), 248-255.

σταται. Από το 1786, ο Πάριος βρίσκεται στη Χίο, προπύργιο της παραδοσιακής παιδείας, και όπου θα παραμείνει το υπόλοιπο της ζωής του. Αντιστρατεύεται την κίνηση του Διαφωτισμού και σ'αυτό βρίσκεται σύμφωνος με την πολιτική του Πατριαρχείου· στα έργα του *Χριστιανική Απολογία, Πατρική Διδασκαλία, Νέος Ραψάκης*, ο Πάριος επικρίνει τη «δυτικοπληξία», το «βολταιρικό φαρμάκι», τους «γῃϊνόφρονες φιλοσόφους».[16] Στα 1802, ο Πάριος, με το ψευδώνυμο Ναθαναήλ Νεοκαισαρεύς, δημοσιεύει το έργο *Αντιφώνησις προς τον παράλογον ζήλον των από Ευρώπης ερχομένων φιλοσόφων, δεικνύουσα ότι μάταιος είναι ο ταλανισμός όπου κάμνουσι του γένους μας και διδάσκουσι ποία είναι η όντως αληθινή φιλοσοφία*[17]· οι περισσότεροι μελετητές της περιόδου αυτής υποστηρίζουν ότι στόχος στο φυλλάδιο αυτό είναι ο Βενιαμίν, ο οποίος είχε επιστρέψει από τη Δυτική Ευρώπη και δίδασκε με μεγάλη επιτυχία στις Κυδωνίες.

2. Στη Δυτική Ευρώπη. Νέοι προσανατολισμοί

Ακολουθώντας τις υποδείξεις του Δωρόθεου Πρώιου, ο Βενιαμίν γύρω στα 1790 αποκτά υποτροφία από τους φιλόμουσους Κυδωνιάτες με τη μεσολάβηση του προστάτη του, Ιωάννη Οικονόμο, για σπουδές στη Δυτική Ευρώπη[18]. Έτσι, ο ορίζοντας του διευρύνεται και αρχίζει η γνωριμία του με τον ευρωπαϊκό χώρο. Όπως τέσσερα χρόνια νωρίτερα ο Δ. Πρώιος, ο Βενιαμίν πηγαίνει και αυτός πρώτα στην Πίζα και ύστερα στο Παρίσι κατα την επαναστατική περίοδο, όπου πρέπει να παρακολούθησε μαθήματα στην

16. Σχετικά με τον Αθανάσιο Πάριο, βλ. το λήμμα του L. Petit, «Athanase de Paros», *Dictionnaire de Théologie Catholique*, τ. 1ος, στ. 2189-2190, Κ.Ι. Άμαντος, *Τα γράμματα...*, *ό.π.*, 18-32, Ν. Εμμ. Αρκάς, *Αθανάσιος Πάριος, 1722-1813*, Αθήνα 1960, Δ. Β. Οικονομίδης, «Αθανάσιος ο Πάριος, 1722-1813», *ΕΕΚΜ* 1 (1961), 347-422. Αθηνά Α. Καραμπέτσου, *Αθανάσιος ο Πάριος*, Αθήνα 1974. Για τον Μακάριο Νοταρά, βλ. Ι. Μουτζούρης, «Μακάριος Νοταράς και το αναγεννητικόν του έργον», *Πρακτικά Α΄ Τοπικού Συνεδρίου Κορινθιακών Ερευνών* 1974, Αθήνα 1975.

17. Για τα έργα του Παρίου, βλ. Δ. Θερειανός, *Αδαμάντιος Κοραής*, Τεργέστη 1889, 306-319, Λ. Ι. Βρανούσης, «Άγνωστα πατριωτικά φυλλάδια και ανέκδοτα κείμενα της εποχής του Ρήγα και του Κοραή», *ΕΜΑ* 15-16 (1965-66), 305 κ.επ. Κ. Θ. Δημαράς, «Αθανάσιος Πάριος. Ανέκδοτα κείμενα», *Ο Ερανιστής* 5 (1967), 57-63, Αικ. Κουμαριανού, «Ο Νέος Ραψάκης», *Ο Ερανιστής* 7 (1968), 1-18, Richard Clogg, «The «Dhidaskalia Patriki» 1798: An Orthodox Reaction to French Revolutionary Propaganda», *Middle Eastern Studies* 2 (1969), 87-115. Εξήντα και περισσότερα χρόνια μετά την πρώτη του έκδοση, το έργο αυτό του Παρίου τυπώνεται σε δεύτερη έκδοση το 1866 στην Αθήνα με τον τίτλο *Περί τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας ἢ Ἀντιφώνησις πρός τόν παράλογον ζῆλον τῶν ἀπό τῆς Εὐρώπης ἐρχομένων φιλοσόφων καί ἐπί ἀφιλοσοφία τό ἡμέτερον Γένος ἀνοήτως οἰκτειρόντων. Τούτοις προσετέθη καί παραίνεσις πρός τούς ἀδεῶς πέμποντας εἰς Εὐρώπην τούς παῖδας.*

18. Ν. Σωτηράκης *ό.π.*, 8.

École Polytechnique που ιδρύεται το 1794 και στην οποία δίδασκαν ο Monge, ο Carnot και ο Lavoisier[19]. Στη γαλλική πρωτεύουσα παρέμεινε ο Βενιαμίν το μεγαλύτερο διάστημα της δεκάχρονης απουσίας του από τις Κυδωνίες· ζώντας στην πυρετώδη ατμόσφαιρα της Γαλλικής Επανάστασης, χωρίς η κατάσταση αυτή να τον αναγκάσει να εγκαταλείψει το Παρίσι, όπως συνέβη με τον Δανιήλ Φιλιππίδη[20]. Εκεί θα πρέπει να συνάντησε στα επαναστατικά χρόνια εκτός από τον Δ. Φιλιππίδη, και τους Π. Κοδρικά, Κ. Σταμάτη[21]. Μελετά τα έργα του Condillac, τα οποία διδάσκονται στις Écoles Centrales, των Γάλλων Φυσιοκρατών και των Ιδεολόγων, τα μαθηματικά έργα του Lagrange, τη χημεία του Lavoisier. Τον αποτροπιασμό του για την καρατόμηση του Lavoisier εκφράζει ο Βενιαμίν έντονα στη *Φυσική* του με τα εξής λόγια:

«Ἡ φύσις ὡς φαίνεται χρειάζεται αἰῶνας ὁλοκλήρους διά νά πλάση ἕναν ὑπεράνθρωπον καί τοιοῦτος τῷ ὄντι ὑπῆρξεν ὁ Λαοϊσέρος·... Θάνατος ὅμως ὑπῆρξεν εἰς αὐτόν ἡ ἀμοιβή τῆς ἀχαρίστου ἀνθρωπότητος· τό μόνον ἔγκλημα ὑπῆρξεν εἰς αὐτόν τό μέγα πνεῦμα... Ὥστε ἤθελεν εἶναι δύσκολον νά διορισθῇ ἂν ἡ Γαλλία πρέπει νά ἐναβρύνηται πλέον διότι ἐγέννησε τοιοῦτον ἄνδρα, ἤ νά ταπεινοῦται διότι τόν ἐθανάτωσεν»[22].

Ωστόσο, βρισκόμαστε στην εποχή, όπου το Παρίσι προσελκύει τους νέους Έλληνες για σπουδές[23]. Η ακτινοβολία του γαλλικού εγκυκλοπαιδισμού[24], τα επιτεύγματα των Γάλλων στα μαθηματικά και στη χημεία

19. Η École Polytechnique ιδρύθηκε το 1794 από την Convention με την πρωτοβουλία των φυσικομαθηματικών Monge και Carnot· από το 1804 μεταβλήθηκε από τον Ναπολέοντα σε στρατιωτική σχολή. Βλ. S. D'Irsay, *Histoire des Universités françaises et étrangères*, τ.2ος, Παρίσι 1935. Η διεύθυνση του Βενιαμίν στο Παρίσι ήταν 506, rue des Cordiers, quartier Saint-Jacques (Archives Nationales, Affaires Étrangères II, 218). N.G. Svoronos, «Les marins grecs au service de la première République française», *France-Grèce*, nº 4 (1949), 27-28.

20. Δανιήλ-Φιλιππίδης-Barbié du Bocage-Άνθιμος Γαζής, *Αλληλογραφία*, έκδ. Αικ. Κουμαριανού, ΟΜΕΔ, Αθήνα 1967, 195.

21. Anna Tabaki, «Les intellectuels grecs à Paris (fin du XVIIIe-début du XIXe siècle)», Actes du séminaire organisé à l'École française d'Athènes (18 octobre-1er novembre 1995), *La Diaspora hellénique en France*, édités par Gilles Grivaud, Athènes 2000, 39-53.

22. Βενιαμίν Λέσβιος, *Στοιχεία Φυσικής*, τ. 2ος, § 11.

23. Το γεγονός ότι οι Έλληνες πήγαιναν στη Γαλλία για σπουδές επισημαίνεται από τον Κοραή στο *Υπόμνημα* του, Παρίσι 1803. Αλλά και ο F. Pouqueville, *Histoire de la régénération de la Grèce*, Παρίσι 1825, τ. 29, 509, γράφει σχετικά: «Les écoles de France possèdent de jeunes Grecs dignes de porter les sciences dans leur ancienne partie, et la Grèce même compte des savants distingués que l'Europe ne dédaignerait pas».

24. Για την ακτινοβολία του γαλλικού εγκυκλοπαιδισμού, βλ. Louis Trénard, «Le rayonnement de *l'Encyclopédie* (1751-1789)», *Cahiers d'Histoire Mondiale* 3 (1966), 724. Η σχολή της Χίου και το Φιλολογικό Γυμνάσιο της Σμύρνης διέθεταν πλήρη σειρές της *Encyclopédie*.

είχαν συντελέσει ώστε η Γαλλία να θεωρείται το πρότυπο της «φωτισμένης Ευρώπης»[25]. Αργότερα ο Βενιαμίν θα γράψει στα *Στοιχεία της Μεταφυσικής*:

«Καθότι ήμεῖς βλέπομεν τάς τέχνας και ἐπιστήμας νά φθάσωσιν ἤδη εἰς τήν αὐτήν τελειότητα εἰς ἅπασαν τήν Εὐρώπην, καί εἰς πολλά νά ὑπερβῶσιν, πλήν ἅπασαι νά παραχωρῶσι τά πρωτεῖα εἰς τήν τῶν Γάλλων»[26].

Μέσα στο πολιτισμικό αυτό περιβάλλον ζούσε ο πρωτεργάτης της κίνησης του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, ο Αδαμάντιος Κοραής, ο οποίος αποτελούσε έναν δυνατό πόλο έλξης για τους Έλληνες σπουδαστές. Την ίδια περίπου εποχή με τον Βενιαμίν, θα βρεθούν στο Παρίσι, όπως είπαμε, ο Παναγιώτης Κοδρικάς, ο Κωνσταντίνος Σταμάτης, ο Δανιήλ Φιλιππίδης· σε λίγα χρόνια θα τους ακολουθήσουν και άλλοι νέοι από τον ελλαδικό χώρο, όπως ο Νεόφυτος Βάμβας, ο Γρηγόριος Ζαλύκογλου, ο Φ. Φουρναράκης, ο Κ. Νικολόπουλος, που απαρτίζουν τον κοραϊκό κύκλο.

Φαίνεται ότι ο Βενιαμίν γνωρίσθηκε προσωπικά με τον Κοραή, γεγονός που έμμεσα συμπεραίνουμε από επιστολή του τελευταίου προς τον Αλέξανδρο Βασιλείου, στην οποία περιγράφει το παρουσιαστικό και τους τραχείς τρόπους του· είναι, αναφέρει ο Κοραής, «ὄχι κομψός καί ἁπλός καί τούς τρόπους καί τό λέγειν»[27]. Ο Βενιαμίν θα κρατήσει τον σύνδεσμό του με τους ελληνικούς κύκλους στο Παρίσι· ο Κοραής είναι εκείνος, που στοργικά μερίμνησε αργότερα για τον εξοπλισμό της καινούργιας Ακαδημίας των Κυδωνιών σε βιβλία και σε όργανα πειραματικής φυσικής, που του παράγγελνε ο ίδιος ο Βενιαμίν[28]. Αρκετές είναι οι φορές κατά τις οποίες ο ελληνικός προεπαναστατικός τύπος στο Παρίσι (κυρίως η *Μέλισσα*) φάνηκε αλληλέγγυος προς τον Βενιαμίν, εκφράζοντας αγανάκτηση για τις δυσκολίες τις οποίες συνάντησε στο έργο του, εξαιτίας αντιδραστικών στοιχείων. Ακόμη, όταν ιδρύεται ο *Λόγιος Ερμής* από τον κοραϊκό κύκλο στην Βιέννη, ο Βενιαμίν αποτελεί έναν από τους τακτικότερους συντάκτες του[29]. Γύρω στα 1798, ο Βενιαμίν επιστρέφει στις

25. L. Réau, *L'Europe française au siècle des Lumières*, Παρίσι 1933 και J. Mc Manners, «France» στο συλλογικό έργο *The European Nobility in the Eighteenth Century*, εκδ. A. Goodwin, Λονδίνο 1953, 22-42.

26. Βενιαμίν Λέσβιος, *Στοιχεία της Μεταφυσικής*, Βιέννη 1820, 160.

27. Αδ. Κοραής, *Αλληλογραφία*, έκδ. ΟΜΕΔ, τ. 2ος, 227.

28. Ο Αλέξανδρος Βασιλείου είχε αναλάβει τη διεκπεραίωση αυτή. Ο Κοραής στις επιστολές του συχνά αναφέρεται σε αγορά και αποστολή βιβλίων και οργάνων για τον Βενιαμίν στις Κυδωνίες. Βλ. Αδ. Κοραής, *Αλληλογραφία*, *ό.π.*, 59, 61, 72, 74-5, 129, 318, 367, 830.

29. Μέσα από τις στήλες του *Λόγιου Ερμή*, ο Βενιαμίν διεξήγαγε το 1813 συζήτηση με τον Νεόφυτο Βάμβα αναφορικά με το θερμογόνο, *Λ.Ε.*, 1813, 21-24, 94-104, 217-224.

Κυδωνίες αφού προηγουμένως επισκέφθηκε στο Greenwich το περίφημο για την εποχή τηλεσκόπιο του William Herschel[30].

3. Κυδωνίες. Οι διώξεις

Η επιστροφή του Βενιαμίν στον μικρασιατικό χώρο, μετά από τόσων χρόνων σπουδές στη Δυτική Ευρώπη, θεωρήθηκε σαν ένα βαρυσήμαντο γεγονός για την εκπαιδευτική ζωή της περιοχής. Οι Κυδωνιάτες αλλά και οι Χιώτες προσπαθούν να εκμεταλλευθούν τις γνώσεις του Βενιαμίν προσφέροντάς του δυνατότητες να τις διδάξει. Στα τέλη του 1799 ή στις αρχές του 1800, οι Επίτροποι της Χίου του απευθύνουν επιστολή όπου του προτείνουν τη θέση του διδασκάλου της «φιλοσοφίας και των επιστημών» που από το 1796 είχε εγκαταλείψει ο Δωρόθεος Πρώιος[31]. «Πληροφορηθέντες», γράφουν οι Επίτροποι, «τόν ἐρχομόν της εἰς Κυδωνίας καί καλῶς κατέχοντες τά κατ'αὐτήν ἐν τῇ παρούσῃ καταστάσει καί τήν φήμην τῆς σοφίας καί ἀρετῆς της, ἐκρίναμεν εὔλογον νά σᾶς καλέσωμεν εἰς τήν ἡμετέραν σχολήν διά τήν θέσιν τοῦ διδασκάλου τῆς φιλοσοφίας καί τῶν ἐπιστημῶν πρός φωτισμόν τῶν μαθητευομένων. Προστρέχοντες ἤδη διά τοῦ παρόντος εἰς τήν σοφολογιότητά της, παρακαλοῦμεν καί καθικετεύομεν νά ἔλθητε αὐτοπροσώπως εἰς τήν πόλιν μας, ἵνα καί διά ζώσης παραστήσωμεν αὐτῇ τά καθ'ἡμᾶς...»[32]. Ο Βενιαμίν, όπως είναι φυσικό, δεν μπορούσε να δεχθεί τη θέση αυτή στην οποία θα είχε σχολάρχη τον Αθανάσιο Πάριο, και προτίμησε να εγκατασταθεί στις Κυδωνίες.

Κατά την απουσία του Βενιαμίν από τις Κυδωνίες ο προστάτης του Ιωάννης Οικονόμος είχε πεθάνει στα 1792 και οι φιλοπρόοδοι Κυδωνιείς είχαν αποφασίσει την αναδιοργάνωση της παλιάς σχολής του χτίζοντας ένα καινούργιο εκπαιδευτικό ίδρυμα, που παίρνει τον χαρακτήρα μιας ανώτερης σχολής και αποκαλείται Ακαδημία[33]. Η ανέγερση της καινούρ-

---

Ακόμη στον *Λ.Ε.* δημοσιεύεται ο λόγος του Βενιαμίν για την παιδεία, 1818, 199 κ.επ. καθώς και η αγγελία για την έκδοση της *Ηθικής* 1819, 583-4. Βλ. επίσης Carl Iken Leukothea. *Eine Sammlung von Briefen eines geborenen Griechen über Staatswesen, Literatur und Dichtkunst des neueren Griechenlands,* Λειψία 1825, τ. 1ος, 264.

30. Για το τηλεσκόπιο του W. Herschel, βλ. Δ. Κωστάκης, «Η σπουδή της αστρονομίας εν Ελλάδι κατά τον 18ον αιώνα», ανάτυπο από το *Δελτίον Γ.Υ.Σ.*, 1ης τριμηνίας 1940.

31. Ο Δωρόθεος Πρώιος σ'όλο το διάστημα που βρισκόταν στη Χίο (1793-1796) ζητούσε την ευκαιρία να φύγει, βλ. Κ. Άμαντος, *ό.π.*

32. Γ. Βαλέτας, «Ιστορία της Ακαδημίας των Κυδωνιών», 156. Ν. Σωτηράκης, «Η σχολή των Κυδωνιών και ο Βενιαμίν Λέσβιος», *Λεσβιακόν Ημερολόγιον* 1954, 92-94, και Λ. Βρανούσης, «Άγνωστα πατριωτικά φυλλάδια», 274.

33. Για τη σημασία που παίρνει ο όρος ακαδημία στην καμπή του 18ου αιώνα, βλ. Κ.Θ.Δημαράς, «Η Σχολή του Αγίου Όρους στα 1800», *Ελληνικά* 15 (1957), 168. Επίσης

γιας Ακαδημίας ολοκληρώνεται το 1803[34] και η σχολή ακμάζει προσελκύοντας πλήθος σπουδαστών από όλες τις περιοχές των Βαλκανίων. Εκτός από Έλληνες, Ρουμάνοι και Βούλγαροι συγκαταλέγονται ανάμεσα στους μαθητές της Ακαδημίας των Κυδωνιών και σημαντική θεωρείται από τους ιστορικούς των δύο αυτών λαών η συμβολή της στην πνευματική αναγέννησή τους. Χαρακτηριστικά, ο V. Beshevliev γράφει: «von besonderer Bedeutung für die geistige Wiedergeburt der Bulgaren waren die griechischen Schulen in Kydonien»[35]. Ο αριθμός των μαθητών ξεπερνούσε πολλές φορές τους εξακόσιους και τα διδακτήρια με αίθουσες για πειράματα εκπληρούσαν τις εκπαιδευτικές ανάγκες μιας ανώτερης σχολής[36]. Ο Βενιαμίν διδάσκει από χειρογράφου τα κυριότερα μαθήματα: φιλοσοφία (μεταφυσική και ηθική), μαθηματικά (αριθμητική, γεωμετρία, τριγωνομετρία και άλγεβρα) και φυσιογνωστικές επιστήμες (μετεωρολογία, αστρονομία και φυσική)· συνήθιζε μάλιστα να κάνει δημόσια πειράματα, όπως και άλλοι λόγιοι του Νεοελληνικού Διαφωτισμού[37]. Ο Διονύσιος Πύρρος

Roxane D. Argyropoulos, «Les académies», *ό.π.*

34. Για το χτίσιμο της καινούργιας Ακαδημίας καθώς και για την περιγραφή του κτηρίου, βλ. M. Raffenel, μετ. Χαρ. Σταυράκη Α. Αναγνώστου. *Αι Κυδωνίαι προ του 1821*, *ό.π.*, 3, (William Jowett), «Αι Κυδωνίαι κατά το 1818», *Η Μελέτη* 1909, τχ.1, 108-113, όπως επίσης Richard Clogg, «Two Accounts of the Academy of Ayvalik (Kydonies) in 1818-1819», *RESEE* 10 (1972), 633 κ.επ., 658 κ.επ., του ιδίου «William Jowett's Journal of his Visit to Ayvalik in May 1818», 639 κ.εξ. Βλ. ακόμη Γ. Σακκάρης, «Ιστορία των Κυδωνιών», *Παιδεία* 1(1946), 274 και Ι. Ν. Καραμπλιάς, *Ιστορία των Κυδωνιών*, Αθήνα 1949, Θ. Κουγιουμζέλης, *Πανηγυρικός 25ης Μαρτίου*, Αθήνα 1967 (περιγραφή της Ακαδημίας το 1798).

35. V. Beshevliev, «Die Widerhall des neugriechischen Sprachkampfes und der neugriechischen Literatur in Bulgarien des vorigen Jahrhunderts» στο *Problemen der neugriechischen Literatur*, Βερολίνο 1960, τ. 2ος, 49.

36. Ο Ιάκωβος Ρίζος-Νερουλός για τον Βενιαμίν αναφέρει ότι «ἦτο ὡς λύχνος, ὅστις καταναλίσκεται φωτίζων τούς ἄλλους», *Cours de littérature grecque moderne*, Γενεύη 1822, μετ. Ολυμπίας Άββοτ, Αθήνα 1870, 83-85. Πληροφορίες για τη διδασκαλία του Βενιαμίν στις Κυδωνίες έχουμε στου Κ. Οικονόμου, *Τα σωζόμενα φιλολογικά συγγράμματα*, Αθήνα 1871, 472. Επίσης Αρ. Μοσχίδης, «Συμβολαί εις την ιστορίαν της παιδεύσεως. Περί της εν Κυδωνίαις Σχολής (1800-1821) και των τριών αυτής του γένους διδασκάλων», *Νέα Ζωή* [Αλεξανδρείας], 1906-1907, 464 σελ. (δέκα συνέχειες).

37. Όπως π.χ. ο Δανιήλ Φιλιππίδης, ο Δωρόθεος Πρώιος, ο Αθαν. Χριστόπουλος, ο Κ. Κούμας, ο Θεόφιλος Καΐρης. Τα όργανα πειραματικής φυσικής που χρησιμοποιούσε ο Βενιαμίν στις Κυδωνίες, του τα έστελνε ο Κοραής μέσω του Αλ. Βασιλείου στην Μασσαλία: «Οἱ Σκυλίτζαι μέ εἶπαν ὅτι τά ὄργανα ἐστάλησαν πρό δύο μηνῶν πρός τόν Βενιαμίν» γράφει στις 26.12.1802 ο Κοραής στον Αλ. Βασιλείου, *ό.π.*, 59: «Τά πρίσματα καί τό κάτοπτρον θέλουν ἀγορασθῆ καί πεμφθῆ» επιστολή 13.1.1803, *ό.π.*, 62· «ἠγόρασα καί τά ἐργαλεῖα τοῦ Βενιαμίν καί θέλω προσπαθήσει εἰς τό νά πεμφθῶσι καί αὐτά μέ τά δι'αὐτόν βιβλία τό ταχύτερον» επιστολή 27.2.1803, *ό.π.*, 72· πρβλ. επιστολή 5.4.1803, *ό.π.*, 74-5. Ο καθηγητής G. P. Henderson στο βιβλίο του *Η αναβίωση του ελληνικού στοχασμού 1620-1830*, Αθήνα 1994[2], Ακαδημία Αθηνών, Κέντρον Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας (ελληνική μετάφραση Φ. Κ. Βώρου), γράφει στη σ. 178: «Ὅτι πράγματι περιγράφει εὐκαι-

ο Θεσσαλός που υπήρξε μαθητής του στις Κυδωνίες[38], τον θυμάται αρκετά χρόνια αργότερα:

«Βενιαμίν ὁ διδάσκαλος αὐτός πρῶτος ἐκέντησε τάς καρδίας τῶν νέων πρός ἀπόκτησιν τῶν ἐπιστημῶν καί τῆς φιλοσοφίας. Οἱ λόγοι τοῦ σοφοῦ ἐκείνου ἀνδρός ἦσαν κεραυνοί εἰς τούς ἀκροατάς του. Αὐτός ἦτο ταπεινός, ἀκτήμων, φιλόκαλος, ὅμοιος σχεδόν μέ τόν ἀρχαῖον Σωκράτην»[39].

Στην *Περιήγηση της Ελλάδος* του Διονυσίου Πύρρου και στο κείμενο των *Αχαϊκών* διαβάζουμε την εξής αφιέρωση την οποία έχει διαμορφώσει σαν επιστολή προς τον διδάσκαλο του σ'ένδειξη σεβασμού και ευγνωμοσύνης:

«Πρός τόν σοφολογιώτατον Ἀρχιδιδάσκαλον τῆς ἐν Κυδωνιαῖς σχολῆς κύριον Βενιαμίν τόν Λέσβιον.

1. Αἱ ἀρεταί Σου, σεβαστέ διδάσκαλέ μου, ἡ φυσική Σου ἀγαθότης καί περί τοῦ φωτισμοῦ τοῦ ἔθνους ἡμῶν ζῆλος Σου, μέ ἐπαρακίνησαν σήμερον νά ἔλθω μέ τήν παροῦσαν μου Ἀχαϊκήν καταγραφήν πρός τήν Σήν σοφολογιότητα, καί τοῦτο ὄχι δι'ἄλλο, εἰμή πρῶτον διά νά δείξω ἐμπράκτως τήν πρός Σέ μου εἰλικρίνειαν καί σέβας, μάλιστα καί χρέος τῶν ὅσας ἐν Κυδωνιαῖς παρά Σοῦ ἔλαβον τότε μαθήσεών μου, καί δεύτερον διά νά ἴδῃς τούς μικρούς τούτους καρπούς τῶν κόπων μου»[40].

Από το 1796 ως το 1806, ο Βενιαμίν συνέταξε τις παραδόσεις του στην Ακαδημία των Κυδωνιών και συνέγραψε τα *Στοιχεία της Μεταφυσικής*, τα *Στοιχεία Ηθικής*, τα *Στοιχεία Φυσικής*, τα *Ευκλείδου Γεωμετρίας*

ριακά πειραματικές διαδικασίες μέ πολλές λεπτομέρειες εἶναι ἀρκετά σαφές ἀκόμη καί ἀπό τά ἀποσπάσματα πού παραθέτει ὁ Στεφανίδης. Δέν μᾶς εἶναι ὅμως γνωστό ὥς ποιό βαθμό μποροῦσε νά κάνη πραγματικά πειράματα ὁ ἴδιος. Ὁ Στεφανίδης εἰκάζει μόνον ὅτι "πιθανῶς καί μετά πειραμάτων συνώδευε τήν διδασκαλίαν τῶν μαθημάτων του·, ἀλλά προσωπικά δέν εἶμαι σέ θέση νά βεβαιώσω τίποτε περισσότερο"». Τα πάρα πάνω αποσπάσματα από τις επιστολές του Κοραή, τις οποίες παραθέσαμε, δείχνουν ότι ο Βενιαμίν διέθεται όργανα για πειράματα. Επίσης ο Κοραής εφοδίαζε την Ακαδημία των Κυδωνιών με επιστημονικά βιβλία: «Ὡσαύτως θέλουν πεμφθῆ καί τά ζητούμενα βιβλία καί εἴ τι ἄλλο νεοφανές κρίνω εὔλογον· τά ἅπαντα τοῦ Euler εἶναι πολλά καί πολυδάπανα· ὅθεν θέλω ἀρκεσθῆ νά πέμψω τήν Introduction au calcul différentiel», *ό.π.*, 61, επιστολή 13.1.1803· βλ. επίσης επιστολή 27.2.1803, *ό.π.*, 72 και επιστολή 5.4.1803, *ό.π.*, 74-5 καθώς και στην σελίδα 129. Όταν ο Θεόφιλος Καΐρης αναλαμβάνει την έδρα του Βενιαμίν στις Κυδωνίες, αναφέρει στον Κοραή: «Τό γυμνάσιον, ἄν καί ἔχει ἱκανά βιβλία ἑτερόγλωσσα ὡς τά πρακτικά διαφόρων Ἀκαδημιῶν, τά συγγράμματα πολλῶν περιφήμων Φυσικῶν καί Μαθηματικῶν στερεῖται ὅμως διόλου ἑλληνικῶν βιβλίων...», 6 Αυγούστου 1814, *ό.π.*

38. Άλλοι γνωστοί μαθητές του Βενιαμίν στις Κυδωνίες ήσαν ο Νικόλαος Κύπριος, ο Γεώργιος Κοζάκης-Τυπάλδος, ο Θεόφιλος Καΐρης.

39. Ν. Δ. Βέης, «Ὁ Βενιαμίν ὁ Λέσβιος καί Διονύσιος Πύρρος ὁ Θεσσαλός» *Πρωΐα*, φ. 6.12.1942.

40. *Διονυσίου Πύρρου του Θετταλού, Περιήγησις της Ελλάδος. Αχαϊκά. Από χειρόγραφο της Συλλογής Γιάννη Βλαχογιάννη των Γενικών Αρχείων του Κράτους.* Εισαγωγή-επιμέλεια Αθ. Θ. Φωτοπούλου, ανάτυπο από την *Επετηρίδα των Καλαβρύτων* 8 (1976), 81-116.

Στοιχεία, τα *Στοιχεία Αριθμητικής*, και την *Τριγωνομετρία*· όλα αυτά τα έργα φέρνουν τη σφραγίδα της γαλλικής επιστήμης και σκέψης όπως αναπτύχθηκε στα προεπαναστικά χρόνια και κατα τη μεγάλη εκπαιδευτική μεταρρύθμιση της Γαλλικής Επανάστασης. Για τη συγγραφή της *Φυσικής* και της *Ηθικής* έχουμε και πιό συγκεκριμένες χρονολογίες. Η συγγραφή της *Φυσικής* έχει ως terminus ante quem το 1796· αυτό συμπεραίνεται από την παράγραφο 300, όπου ο Βενιαμίν αναφερόμενος στους κομήτες, λέει ότι «ἕως εἰς τοῦ 1796 ἔγιναν γνωστοί 85 κομῆται». Η χρονία αυτή συμπίπτει εξάλλου και με την άφιξη του Βενιαμίν στις Κυδωνίες, γεγονός που ενισχύει την άποψη ότι το ογκωδέστατο αυτό έργο γράφθηκε στις Κυδωνίες. Terminus ante quem πρέπει να θεωρείται το 1801· η χρονολογία αυτή μας παρέχεται από τον κώδικα 11 του Γυμνασίου Αρρένων Μυτιλήνης, ο οποίος ήταν (γιατί έχει αποτελεσθεί) το αρχαιότερο χειρόγραφο της *Φυσικής*. Στο χφ. υπήρχε η ένδειξη: «Στοιχεῖα Φυσικῆς. Συνταχθέντα καί παραδοθέντα ἐν τῇ κλεινῇ σχολῇ τῶν Κυδωνιῶν παρά τοῦ σοφωτάτου διδασκάλου κυροῦ Βενιαμίν ἱερομονάχου τοῦ Καρέ· τοῦ ἐκ τῆς Λέσβου· ἐν ἔτει ϛωα΄», Επομένως η *Φυσική* συντάχθηκε ανάμεσα στο 1796 και 1801.

Η συγγραφή των *Στοιχείων Ηθικής* είναι χρονικά μεταγενέστερη από εκείνη των *Στοιχείων της Μεταφυσικής*. Το terminus post quem της συγγραφής τους συμπεραίνεται από το ίδιο το κείμενο και πρέπει να είναι το 1805[42]. Το terminus αυτό παρέχεται από την κριτική που ασκεί ο Βενιαμίν στον Πρώσο διπλωμάτη Jacob Ludwig Salomo Bartholdy (1779-1825) ο οποίος επισκέφθηκε την Ελλάδα το 1803-1804 και δίνει δυσμενή εικόνα των ελληνικών πραγμάτων σε ταξιδιωτικό του βιβλίο. Στην § σιγ' διαβάζουμε τα εξής: «ἔτι φαίνεται ὅτι οὗτος ὁ Ἀθωνίτης ἦν ἄνθρωπος ἄνευ συνειδήσεως, καθότι συμβουλεύει τούς Ἕλληνας νά ἐξοστρακίσωσι ἐκ τῆς Ἑλλάδος τήν φιλοσοφίαν, ἀλλά πότε, ὅταν ἦναι ἀνύπαρκτόν τι ἡ φιλοσοφία αὐτοῦ καθότι αὐτός συνέγραψεν εἰς τά 1802, καί εἰς τά 1804 εἷς περιηγητής γερμανός ἐκδώσας εἰς τήν Γερμανικήν τήν ἑαυτοῦ περιήγησιν λέγει: ὅτι οἱ γραικοί ἔχουσιν οὔτε βιβλιοπωλεῖον, οὔτε βιβλιοθήκην, οὔτε βιβλίον ἐκτός τῆς φυλλάδος τοῦ γαϊδάρου καί τινα βιβλία μεταξύ πείθων εἰς τά μοναστήρια, καί πρό αὐτοῦ ἄλλος γερμανός εἶπεν ὅτι οἱ γραικοί εἶναι ἄχθος ἀρούρης, καί ὅτι αὐτή ἡ θεία πρόνοια ἤθελε ἰσχύσῃ νά τούς ἐξάξῃ ἐκ τοῦ βυθοῦ τῆς ἀμαθείας αὐτῶν».

Πραγματικά, στο *Bruchstücke zur näheren Kenntniss des heutigen Griechenlands*, Βερολίνο 1805, ο Bartholdy αντλεί επιχειρήματα για την κατωτάτη στάθμη των γραμμάτων στην Ελλάδα από την *Αντιφώνηση* του Παρίου[41]. Με τον τρόπο αυτόν, προστίθεται και η φωνή του Βενιαμίν στις

41. Π. Μ. Κιτρομηλίδης, «Κριτική και πολιτική: η ιδεολογική σημασία της επίκρισης του ελληνισμού από τον J. L. S. Bartholdy», *ΔΙΕΕΕ* 24 (1981), 377-410. Πρβλ. και

επικρίσεις τις οποίες διατύπωσαν και άλλοι Έλληνες εναντίον των «κατηγόρων του γένους»: αρχίζοντας από τον Ρήγα, και περνώντας από τον Κοραή, στην έκδοση του Ιπποκράτη στα 1800, από τον Κούμα στην *Σειρά στοιχειώδους των Μαθηματικών και Φυσικών πραγματειών*, Βιέννη 1807 και την κριτική του Κοδρικά στο *Magazin Encyclopédique* στα 1808[42].

Ο διδακτικός χαρακτήρας των έργων του Βενιαμίν δεν αίρει την πρωτοτυπία τους· χωρίς ν'αποτελούν επιλογές ή συμπιλήματα από μεταφράσεις ξένων συγγραμμάτων, γεγονός το οποίο συμβαίνει με τα περισσότερα φιλοσοφικά ή φυσιογνωσικά έργα του Νεολληνικού Διαφωτισμού, τα έργα του χαρακτηρίζονται από την επιθυμία του συγγραφέα τους ν'ανταποκριθεί στις απαιτήσεις του καιρού του και να εκσυγχρονίσει τη νεοελληνική φιλοσοφία και επιστήμη. Η αντίθεση του για τη διδασκαλία μονάχα της γραμματικής φαίνεται καθαρά στον λόγο του στο Βουκουρέστι: «Βλέπομεν τό ἡμέτερον γένος νά δαπανᾷ ὁλόκληρον τήν ζωήν αὐτοῦ εἰς οὐδέν ἄλλο ἤ εἰς μίαν διάλεκτον, τοὐτέστιν εἰς τά σημεῖα τῶν ἡμετέρων ἰδεῶν, καί ἅπασα ἡ ἀγωγή αὐτοῦ καί παιδεία νά ἐπικεντροῦται εἰς μόνην τήν Γραμματικήν. Ὢ ἀθλιότης!». «Ἔνεστι δόξα κοινή εἰς τους ἡμετέρους», γράφει ακόμη ο Βενιαμίν, «ὅτι ἡ τῶν οὐρανίων καί ἐπιγείων γνῶσις δέν ἐφιδράζει ἄλλοθι, εἰ μή εἰς τήν Γραμματικήν, ὡς εἰς τό ἀλκοράνι παρά τοῖς Ὀθωμανοῖς»[43].

Αρκετά χειρόγραφα με έργα του Βενιαμίν σώζονται κολοβά ή ακέφαλα· το γεγονός αυτό θα οφείλεται στις διώξεις που υπέστη από το Πατριαρχείο αλλά και από τους οπαδούς του αρχαϊσμού: χρειάσθηκε πολλές φορές ν'αφαιρεθεί ο τίτλος τους για να κρυφθεί η ταυτότητά τους. Παρ'όλα αυτά, τα έργα του Βενιαμίν γνώρισαν, ωστόσο, σημαντική διάδοση και επιτυχία στη Νοτιοανατολική Ευρώπη. Τα σχόλια του, οι προσωπικές του γνώμες και παρατηρήσεις σε θέματα της φυσικής και της χημείας, η κριτική την οποία ασκεί στις διάφορες φιλοσοφικές και φυσιογνωστικές σχολές αποτελούν στοιχεία, τα οποία καθιστούν τα έργα του, έργα ενός στοχαστή και ενός φυσιοδίφη. Κανένας σωζόμενος κώδικας με έργα του δεν είναι αυτόγραφος· οι κώδικες αυτοί είναι μαθηματάρια τα οποία γράφτηκαν επί έναν αιώνα, από την τελευταία δεκαετία του δεκάτου ογδόου μέχρι το τέλος του δεκάτου ενάτου αιώνα. Τα μαθηματάρια που φέρουν χρονολογίες κατά τις οποίες γνωρίζουμε ότι ο Βενιαμίν δίδαξε τα αντίστοιχα μαθήματα, ανήκουν κυρίως σε μαθητές του οι οποίοι,

Λ. Βρανούσης, «Άγνωστα πατριωτικά φυλλάδια», 278-279.

42. Εμμ. Ν. Φραγκίσκος, «Δύο "κατήγοροι" του γένους: C. de Pauw (1788) και J. L. S. Bartholdy (1805)» στο συλλογικό τόμο *Περιηγήσεις στον Ελληνικό Χώρο*, Αθήνα 1968, ΟΜΕΔ, 51 κ. επ.

43. *Λ. Ε.* 1818, *ό.π.*

καθώς τα αντέγραφαν ταυτόχρονα με τη διαδασκαλία του, διατήρησαν το ύφος του διδασκάλου τους και καμμιά φορά την ορθογραφία και την ιδιόμορφη στίξη του.

Στα έργα του, ο Βενιαμίν χρησιμοποίησε την απλή καθομιλουμένη «ρωμέϊκη» γλώσσα της εποχής του. Όμως, όπως και οι άλλοι λόγιοι του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, αισθάνθηκε την ανάγκη της δημιουργίας ενός φιλοσοφικού λεξιλογίου και μιάς επιστημονικής ονοματολογίας. Ανήκει στους λογίους που τάχθηκαν υπέρ των νεολογισμών με αφετηρία την αρχαία φιλοσοφία και επιστήμη[44], γιατί πίστευε στον πλούτο της ελληνικής γλώσσας:

> «Ἡμεῖς οἴδαμεν τήν πτωχείαν τῶν Ἑσπερίων διαλέκτων, καί τό πλούσιον τῆς Ἑλληνικῆς. Ἡ Ἑλληνική διάλεκτος δέν ταπεινώνεται ὥστε νά λάβῃ ἀκυριολεξίας, δύναται νά πλάττῃ κυριολεξίας... Προτέρημα τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας εἶναι, ὅτι ἀναφύονται ἐκ τῆς αὐτῆς ρίζης αἱ ἐκφράσεις τῶν πραγμάτων τοῦ αὐτοῦ εἴδους, ἐξ οὗ γίνεται ἐμφανής ἡ ἀρχή αὐτῶν... ἐξ οὗ ἡ ἑλληνική διάλεκτος διανέμει φυσικῶς τάς ἰδέας εἰς τόν νοῦν τοῦ ἀνθρώπου, ὅπερ ἐλλείπει ἐκ τῶν λοιπῶν διαλέκτων, καί διά νά φθάσῃ τις εἰς τοῦτο ἐκεῖ, εἶναι χρεία πολλῆς σκέψεως, καί ἴσως οὐδέποτε ἀκριβῶς».

Ἀκόμη γιά τόν Βενιαμίν ἡ ἑλληνική γλώσσα, ἐξηγεῖ: «τάς ἰδέας διά τῆς συνθέσεως καί ἀναλύσεως τῶν λέξεων, καί ἑπομένως ἡ γνῶσις αὐτῆς εἶναι τρόπον τινά συνδεδεμένη μέ τήν γνῶσιν τῶν ἐπιστημῶν, ὧν περ τάς λέξεις προλαβοῦσαι, αἱ ξέναι διάλεκτοι οἰκειοποίθησαν αὐτάς»[45]. Αλλά και η φυσιογνωστική ονοματολογία του παρουσιάζει ορισμένες ιδιομορφίες: ονομάζει τη λάβα ρύακα, τις γενικές ιδιότητες των σωμάτων κατηγορούμενα, τους δορυφόρους υποπλανήτες, το ηλεκτρικό ρευστό ηλεκτρικό πυρ, τη ναυτική πυξίδα πολοδείκτη, τη θερμοκρασία κράση κ.τ.λ.[46]. Για τον λόγο αυτόν οι επιστημονικοί του όροι προκάλεσαν σφοδρή αντίδραση· μάλιστα και οι μαθητές του οι οποίοι τους χρησιμοποίησαν, ονομάζονταν «τρακαριστές»[47]· «αγράμματον φιλόσοφον» τον χαρακτηρίζουν ο Νεόφυτος Δούκας με τους φίλους του στο Βουκουρέστι.

Ακόμη, ο Βενιαμίν ξεχώρισε με το δικό του σύστημα στίξης, το οποίο

---

44. Ο Στέφανος Κουμανούδης περιέλαβε τους νεολογισμούς του Βενιαμίν στην *Συναγωγή* του. Γενικότερα για τους νεολογισμούς στον Διαφωτισμό, βλ. Werner Krauss, «La néologie dans la littérature du XVIIIe siècle», *SVEC* 56 (1968), 777-782.

45. *Λ. Ε.* 1818, *ό.π.* Πρβλ. Αδ. Κοραής, *Αυτοσχέδιοι Στοχασμοί*, Παρίσι 1805, τ. Δ΄ στην έκδοση του Πλουτάρχου, λγ΄.

46. Μιχ. Κ. Στεφανίδης, *Αι φυσικαί επιστήμαι εν Ελλάδι προ της Επαναστάσεως. Η εκπαιδευτική επανάστασις*, Αθήνα 1926, 33 κ.επ.

47. Για τους τρακαριστές, βλ. Ν. Δούκας, *Η κατ'επιτομήν γραμματική Τερψιθέα*, Αίγινα 1833.

διατήρησε σ' όλα του τα τυπωμένα εγχειρίδια· θεωρεί ακατάλληλα την τελεία, την άνω τελεία και το κόμμα. Χαρακτηριστικά αναφέρει στο πρόλογο των *Στοιχείων της Αριθμητικής*:

> «Σημειωτέον δ'ὅτι ἐγώ εὗρον ἐμαυτόν βεβιασμένον περί τῶν κομμάτων τῆς ἡμετέρου διαλέκτου, ὅπερ ἤθελε συμβεῖ εἰς ἕκαστον ἄν μόνον θελήσῃ νά περιεργασθῇ τό πρᾶγμα. Καθότι οὐδείς ἐξ ἡμῶν ἀγνοεῖ ὅτι τά διανοήματα ἡμῶν, καί ἐντεῦθεν ἡ ὁμιλία ἡμῶν, σύγκεινται ἐκ μερῶν, ἐξ ὧν ἄλλα μέν δύνανται νά σταθῶσι καθ'ἑαυτά, ἄλλα δέ καί μή ὅτι ταῦτα εἶναι ὄχι ὁμοειδῆ καί τούτου ἕνεκεν οἱ γραμματικοί ἐδιαίρεσαν τά τῆς παύλης σημεῖα εἰς τρία: εἰς τελείαν (.), ἡμιτελῆ (·) καί ἀτελῆ (,)...» (Αρ. ιδ΄).

Αντί των τριών αυτών σημείων, προτείνει ο Βενιαμίν τέσσερα διαφορετικά σημεία, τα οποία ανταποκρίνονται στην ανάγνωση σε ανάλογους χρόνους διακοπής· προτείνει την τελεία (.), την ημιτελή (..), την ατελή (<) και το κόμμα (,)· η τελεία ισοδυναμεί σε δύο ημιτελείς, η ημιτελής σε δύο ατελείς και η ατελής σε δύο κόμματα. Ως μαθηματικός που ήταν, διατυπώνει τον κανόνα αυτόν με την ακόλουθη εξίσωση:

$$1\ (.) = 2\ (..) = 4\ (<) = 8\ (,)$$

Από τα υπόλοιπα καθιερωμένα σημεία στίξης, ο Βενιαμίν χρησιμοποιεί ακόμη τις δύο τελείες (:), το θαυμαστικό και το ερωτηματικό. Όπως στις ερωτηματικές προτάσεις τοποθετεί μία παύλα, την οποία ονομάζει κεραία, αμέσως μετά την πρώτη λέξη της πρότασης. Π.χ. «Τίς –ποτέ ἤθελε κ.τ.λ.» Κρίνοντας αυτό το σύστημα στίξης, ο Ν. Σωτηράκης τονίζει ότι η γλώσσα γίνεται αναλυτικώτερη και σαφέστερη, γιατί τα νοήματα χωρίζονται με ευκολία σε μικρές προτάσεις[48].

Η επιτυχία της Ακαδημίας των Κυδωνιών, η οποία οφειλόταν κατά κύριο λόγο στην παρουσία του Βενιαμίν, προκάλεσε τον φθόνο κυρίως του Αθανασίου Παρίου, γιατί η αίγλη της σχολής της Χίου επισκιαζόταν[49]. «Προς τί», ρωτάει ο Πάριος στην *Αντιφώνηση*, «πρός τί τόσος ζῆλος γιά τήν "ἔξω σοφία", τόση "ἄκριτος ἐπιθυμία" γιά ἐπιστημονικές γνώσεις;... Τά μαθήματα τῆς ἔξω σοφίας δέν εἶναι ἀναγκαῖα πρός τήν ἀληθινήν εὐδαιμονίαν τοῦ ἀνθρώπου... Φρίττω καί ἀμηχανῶ, ὅταν ἀπό τό ἕνα μέρος στοχάζωμαι

48. Ν. Σωτηράκης, *Βενιαμίν Λέσβιος*, 37, 55.

49. Ο Βενιαμίν περιγράφει την παρακμή της σχολής της Χίου σε γράμμα του προς τον Δ. Πρώιο με ημερομηνία 15 Απριλίου 1805: «Εἶναι γνωστόν τοῖς πᾶσι πῶς τό σχολεῖον τῆς ὑμετέρας πατρίδος ἀπήνθησε τήν σήμερον καί τοσοῦτον ὥστε ὁ κύρ Ἀθανάσιος ἔχει οὐδένα τῶν μαθητευομένων καί τούτου ἕνεκεν, εἶναι βεβιασμένος νά λάβῃ μίαν τάξιν ἀπό τοῦ Συνεσίου καί νά παραδώσῃ εἰς αὐτούς θεολογίαν... ἐγώ νομίζω ὅτι ὁ ἀθλιώτερος ἁπάντων τῶν γραμματικῶν εἶναι ὁ τῆς Χίου σχολῆς», Γ. Αριστείδης, *ό.π.*, 101-103. Βλ. επίσης Ι. Κ. Μουτζούρης, *Βενιαμίν ο Λέσβιος, οι κατήγοροι των ιδεών του και η Μ. Εκκλησία*, Αθήνα 1982.

τήν σημερινήν κατάστασιν τῆς Εὐρώπης καί ἀπό τό ἄλλο μέρος βλέπω τούτους τούς ἡμετέρους, ὁπού ἔτζι ἀκρατῶς φέρονται εἰς τήν ἀπόλαυσιν τῶν δῆθεν καλῶν αὐτῆς... ἡ Εὐρώπη εἶναι τό χάος τῆς ἀπωλείας, τό βάραθρον τοῦ Ἅδου...»[50]. Και απευθυνόμενος στον Βενιαμίν, ο Πάριος προσθέτει: «Ἐγύρισες καί μέ πολύν πλοῦτον φιλοσοφικῶν εἰδήσεων καί μέ φήμην μεγάλην πώς εἶσαι ἤ ἕνας ἄκρως φυσιολόγος ἤ ἕνας θαυμάσιος ἀλγεβραϊστής· τούτων ἁπάντων ἐγώ δέν βλέπω τό κέρδος, ὅταν ἐσύ εὑρίσκεται ὑπεύθυνος εἰς τό κρίμα τῆς λιποταξίας»[51]. Εδώ ο Πάριος θεωρεί ότι ο Βενιαμίν ασεβεί ως ιερωμένος· δεν αρκείται στη μακαριότητα που του προσφέρει η θρησκεία, γιατί «πλέον σφοδρά καί πλέον τυραννική εἶναι ἡ ἐπιθυμία τοῦ μανθάνειν. Αὐτή ἀναγκάζει τόν ἄνθρωπον, ἄν ἦτον τρόπος, νά ἀναβῇ καί εἰς τούς πλανήτας, διά νά ἰδῇ τί πρᾶγμα εἶναι καί νά βεβαιωθῇ ἄν εἶναι καί ἐκεῖνοι κατοικημένοι, καθώς οἱ δειλοί λογισμοί τῶν θνητῶν εἰκάζουσι»[52]. Η απέχθεια του Πάριου για την Ευρώπη είναι φανερή: «Φεύγετε ὅσον δύνασθε τήν Εὐρώπην: καί ἀκόμα καί ἐκείνους ὁπού ἔρχονται ἀπό τήν Εὐρώπην...»[53].

Ο Βενιαμίν, του οποίου το νόημα της διδασκαλίας προσπαθεί να διαστρέψει ο Πάριος και να τον παρουσιάσει για άθεο, αποκρούει την συνωμοσία που πλέκεται εναντίον του τόσο στα μαθήματά του όσο και σε προσωπικές επιστολές του. Στο κείμενο της *Ηθικής* του, καταφέρεται κατά του Παρίου με τα εξής λόγια: «Εἶναι ὅμως ἀναντίῤῥητον, ὅτι τοῦτο τί ἐγχειρίδιον (ἐννοεῖ την *Αντιφώνηση*) εἶναι τοσοῦτον πτωχόν ἀποδείξεων καί ἄτεχνον, ὥστε ὁ κύριος Ν. Ἀθωνίτης δέν ἐδύνατο νά ἐφεύρῃ ἄλλο μέσον διά νά ἐμφανίσῃ τήν ἑαυτοῦ πτωχειαν» (Η. 201). Αντικρούει κυρίως τις θέσεις του Παρίου ως προς τα βλαβερά αποτελέσματα της φιλοσοφίας για την παιδεία και τα ήθη. «Φαίνεται πρός τούτοις...», προσθέτει ο Βενιαμίν, «ὅτι δέν ἤθελε φθάσει ποτέ εἰς τοῦτο, νά ὀνομάζῃ κακίαν ἐκεῖνο, τό ὁποῖον ἅπαντες στοχάζονται ὡς καλόν, καί τοῦ ὁποίου τούς πόνους ἡ θεία Γραφή ὀνομάζει ἀρετάς» (Η. 212). Και συνεχίζει «ἔτι φαίνεται ὅτι οὗτος ὁ Ἀθωνίτης ἦν ἄνθρωπος ἄνευ συνειδήσεως, καθότι συμβουλεύει τούς Ἕλληνας νά ἐξοστρακίσωσιν ἐκ τῆς Ἑλλάδος τήν σοφίαν». Η δεικτικότητα του Βενιαμίν τον ωθεί να παρομοιάσει τον Πάριο με άλλον « διώκτη τῆς παιδείας», τον Rousseau· η ρουσ-

50. Ναθαναήλ Νεοκαισαρεύς [Αθανάσιος Πάριος], *Αντιφώνησις προς τον παράλογον ζήλον των από της Ευρώπης ερχομένων φιλοσόφων...*, Εν Τριεστίῳ 1802, 37-38, 53. Γ. Βαλέτας, «Ιστορία της Ακαδημίας», 181-182.

51. Ναθαναήλ Νεοκαισαρεύς, *ό.π.*, 46. Βλ. επίσης Π. Μ. Κιτρομηλίδης, «Θύραθεν θεώρηση Αθανασίου του Παρίου». Πρακτικά Επιστημονικού Συνεδρίου: *Η Εκατονταπυλιανή και η Χριστιανική Πάρος* (Πάρος, 15-19 Σεπτεμβρίου 1996), Πάρος 1998, 461-466.

52. *Ό.π.*, 69. Πρβλ. Γ. Δ. Μεταλληνός, «Η κολλυβαδική άποψη για τον Διαφωτισμό. Μία χαρακτηριστική περίπτωση: Αθανάσιος Πάριος», *Σύναξη* τχ. 54 (1995), 21-29.

53. Ναθαναήλ Νεοκαισαρεύς, *ό.π.*, 70.

σωϊκή κυνική στάση απέναντι στον πολιτισμό βρίσκει το αντίστοιχό της στην συντηρητική νοοτροπία του Αθανασίου Παρίου:

«Δέν πρέπη νά παροραθῆ καί τοῦτο, ὅτι ἐνῶ ὁ Ῥουσσώ καί ὁ Ἀθωνίτης ὑποκρίνονται τόν ἅγιον, (διότι ὁ μέν Ῥουσσώ ἐμφανίζει ἑαυτόν ὑπερασπιστήν τῆς ἀνθρωπότητος, ὁ δέ Ἀθωνίτης τοῦ Χριστιανισμοῦ) καί οὕτως ἑκάτερος εὑρίσκων τήν παιδείαν ἐναντίαν τῶν νόμων τῆς φύσεως καί τοῦ Εὐαγγελίου, συμβουλεύει τούς ἀνθρώπους νά ἐξοστρακίσωσιν αὐτήν ἐξ αὐτῶν· ἐν ᾧ, λέγω, οὗτοι ὑποκρίνονται τόν ἅγιον, εἶναι οἱ πλέον αἱμοβόροι ἄνθρωποι τοῦ κόσμου καί ἔχουσι δόκησιν μόνον ἀρετῆς, ὄχι ὅμως καί πρᾶγμα: ὅ ἐστίν εἶναι ὑποκριταί» (Η. 215).

Την ανασκευή των επιχειρημάτων του Παρίου κλείνει ο Βενιαμίν με τα εξής λόγια:

«Ἡ μεγίστη ὕβρις πρός ἕναν ἡγεμόνα εἶναι ἡ συμβολή του νά ἐξωστρακίσῃ τάς ἐπιστήμας ἐκ τῆς ἐπικρατείας αὐτοῦ· καθότι τοῦτο ἄλλο δέν θέλει νά εἰπῇ, εἰμή τό ν'ἀποκαταστήσῃ τούς ὑπηκόους αὐτοῦ κτήνη καί ἡμεῖς, ὡς φαίνεται, ὀνομάζομεν τόν νομέα τῶν κτηνῶν ἤ ποιμένα ... καί τοιαύτην, ὡς φαίνεται, ὁ Ἀθωνίτης ἠθέλησεν τήν Ἐκκλησίαν, ὅταν ἐσυμβούλευσε τούς Ὀρθοδόξους νά ἐξωστρακίσωσιν ἅπασαν τήν ἐπιστήμην ἐκ τῆς Ἑλλάδος» (Η. 213).

Στις επικρίσεις αυτές, ο Πάριος απάντησε με το ανέκδοτο *Εγχειρίδιον απολογητικόν δια βραχέως προς τας δεινάς κατηγορίας τας κατά του συγγραφέως της Αντιφωνήσεως γενομένας*. Εκτός από τα κείμενα του Αθανασίου Παρίου κατά του Βενιαμίν, στα οποία ασκείται άμεσα πολεμική κατά των ιδεών του έχουμε και μια *Απολογία* (απάντηση), η οποία απευθύνεται προς τους Κυδωνιάτες και στην οποία, αντίθετα από τα άλλα κείμενα του Παρίου, κατονομάζεται ο Βενιαμίν. Πρόκειται για την *Απολογία, ως εν συντόμω, προς τας συκοφαντίας του νέου φιλοσόφου, προς τε τον κάτοικον της Γης, διατί δεν φρονεί κατοικημένους τους πλανήτας, οπού κατ' αυτόν είναι η ζωηρά ιδέα της απειρότητας του Θεού, και τον Θεόν, διατί δεν έδωκε δύναμιν εις αυτόν να εξέρχεται εξ αυτής*[54].

Η *Απολογία* αυτή αρχίζει ως εξής:

«Ὁ κάτοικος τῆς Γῆς, χριστιανός ὤν, και χριστιανός ὀρθόδοξος μάλιστα, δέν ἔχει διδασκάλους φιλοσόφους Ἀριστοτέλεις καί Πλάτωνας, οὔτε Νεύθωνα, οὔτε Γαλιλαῖον Γαλιλέϊ, οὔτε Κοπέρνικον ἤ Βουγαῖρον ἤ τέλος πάντων Βενιαμίν Καρδέ, τόν τούτων μύστην καί ὁμόφρονα· ἀλλά πλουτεῖ διδασκάλους θεοπνεύ-

54. Σώζονται αρκετά αντίγραφα της *Απολογίας* σε χειρόγραφη μορφή: Εθνική Βιβλιοθήκη ελλ. κωδ. 763, 17φ. 48α (άλλοτε Supplément 2182), βλ. Κ. Δυοβουνιώτης, 139, αρ. 17. Μητροπολίτης Μηθύμνης Διονύσιος Χαραλάμπους, *Συμπληρωματικός κατάλογος των χειρογράφων της Βιβλιοθήκης της ιεράς Μονής Λειμώνος εν Λέσβω*, Αθήνα 1947, 32-33, αρ. 353, κ.ά. Για την περιγραφή των χειρογράφων αυτών και τα προβλήματα της ταύτισης τους, βλ. Λ. Βρανούσης, «Άγνωστα πατριωτικά φυλλάδια», 281-283, σημ. 52.

στους, τάς θείας Γραφάς, τήν τε Παλαιάν καί τήν Νέαν τῶν ὁποίων τό ὄνομα καί μόνον εἰς τούς φιλοσόφους τοῦ νῦν αἰῶνος προξενεῖ ἀναγουλίασιν...».

Το κείμενο αυτό καταλήγει:

«Ὦ χριστιανοί Κυδωνιάται, ἐσεῖς ἤσθε ἄνθρωποι ἁπλοί, ἄνθρωποι ἀμαθεῖς, καί θαῤῥεῖτε, πῶς κάνετε καλόν, καί κάνετε μέγα κακόν εἰς την χριστιανοσύνην· στοχάζεσθε, πῶς ἠνοίξατε σχολεῖον, διά νά φωτίσετε τό γένος τῶν χριστιανῶν, μά κάνετε ὅλον τό ἐναντίον. Τό σχολεῖον ὁποῦ κάνετε, μέ τήν νεωτέραν σατανικήν φιλοσοφίαν, πηγαίνει ἐναντίον τῆς ἁγιωτάτης θρησκείας τῶν χριστιανῶν, ἐναντίον τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ καί σωτῆρος ἡμῶν· οἱ βλασφημίαις ὁποῦ αὐτοῦ ἄρχισαν να διδάσκωνται, εὐθύς χωρίς ἀργοπορίαν, διεσπάρησαν πανταχοῦ, καί εἰς τό Ἅγιον Ὄρος, καί ἐτάραξαν ὅλον τόν κόσμον· ὦ καλοί Κυδωνιάται, τοῦτο τό καλόν, τοῦτο τό φῶς θέ νά χύσετε εἰς τήν οἰκουμένην; ἐσεῖς λοιπόν εἴσθε ἐχθροί τοῦ Θεοῦ, καί τῆς Ἁγίας Ἐκκλησίας, καί ἔνοχοι τῆς θείας ὀργῆς, τήν ὁποίαν πρέπει νά μήν ἀναμένετε, ἄν δέν μετανοήσετε, καί νά ἀσφαλίσετε αὐτό τό στόμα τοῦ Ἅδου ὁποῦ ἀνοίξετε».

Ως προς την πατρότητα του κειμένου αυτού οι γνώμες διίστανται, αν δηλ. ανήκει στον Αθανάσιο Πάριο ή στον Δωρόθεο Βουλησμά.

Φίλος και συνεργός του Παρίου, ο Δωρόθεος Βουλησμάς σε επιστολή του προς τον Χρύσανθο Καραβία, ιεροδιδάσκαλο στη Σμύρνη, γράφει:

«Ἐγνωσταί μοι και δι' ὑμῶν πολλά τῶν ἀπό τοῦ ὁμοζήλου ἡμῖν Ἀθανασίου (ἐννοεῖ τόν Πάριο) καί ἄλλων ὁμοψύχων ἀδελφῶν ἄλλοθι, στηλιτευτικά τῆς ὀλετῆρος Βενιαμίν φιλοσοφίας τε καί φαυλοβιότητος, τοῖς Κυδωνιεῦσιν ἀπέσταλται»[55].

Η πεποίθηση ότι εμπνευστής και συντάκτης των ανωνύμων και ψευδωνύμων λιβελλογραφημάτων ήταν ο Πάριος, διατηρήθηκε αρκετά χρόνια αργότερα και στα 1819 διαβάζουμε στη *Μέλισσα*:

«Πρῶτος ὁ Ναθαναήλ, ὁ ἄϊδιος ἐχθρός τῆς φιλοσοφίας καί τῆς ἀληθοῦς θρησκείας, ὁ μιαρός ἐκεῖνος ἀνθρωπίσκος, ὁ πολλάκις ταράξας τήν *Μεγάλην Ἐκκλησίαν*, ἔγραψε τήν λέξιν *Φιλοξυλοσοφία*, ἀντί τοῦ *Φιλοσοφία*, φθόνῳ θηριώδει κινούμενος κατά τοῦ Κοραῆ, κατά τοῦ Βενιαμίν καί ἄλλων εὐεργετῶν τῆς Ἑλλάδος»[56].

Από τις δύο λοιπόν αυτές πλευρές, τη δυσαρεστημένη από τον Βενιαμίν μερίδα της κοινωνίας των Κυδωνιών[57] και ιδίως από το περιβάλλον της

55. Α. Αγγέλου, *όπ.*, 19. Ν. Γ. Ζαχαρόπουλος, *Δωρόθεος Βουλησμάς επί τη βάσει των ανεκδότων αυτού επιστολών*, Θεσσαλονίκη 1969, 127.

56. *Μέλισσα* 1 (1819), 207.

57. Για τον διωγμό και την καταδίκη του Βενιαμίν, βλ. Μ. Γεδεών, *ό.π.*, 119. Άλκης Αγγέλου, «Προς την ακμή του Νεοελληνικού Διαφωτισμού. (Οι διενέξεις του Λεσβίου στη σχολή Κυδωνιών)», *Των Φώτων*, 211-291. Επίσης Γ. Βαλέτας, «Οι διώξεις του Βενιαμίν και ο πολυτάραχος εθνοφωτιστικός του αγώνας», *Αιολικά Γράμματα* 4

σχολής της Χίου, της οποίας η ακτινοβολία άρχιζε να μειώνεται, συνυφαίνονται διαβολές και συκοφαντίες σχετικά με τη διδασκαλία του που έφθασαν στο Πατριαρχείο της Κωνσταντινούπολης. Δύο ιερομόναχοι Κολλυβάδες, ο Ιάκωβος Θηραίος και ο Σαμουήλ Άνδριος[58] βρήκαν την ευκαιρία να καταγγείλουν τον Βενιαμίν στα 1803 στο Πατριαρχείο, γιατί με το περιεχόμενο της διδασκαλίας του εισάγει «καινά διαμόνια». Η πιθανή οίκηση των άλλων πλανητών και το ηλιοκεντρικό πλανητικό σύστημα[59] αποτελούσαν θέσεις που σύμφωνα με τους δύο αυτούς Κολλυβάδες προσβάλλουν το πνεύμα της Αγίας Γραφής και προσάπτουν στον Βενιαμίν την κατηγορία του αθέου.

Αξίζει να σημειωθεί, ότι και οι δύο αυτές θεωρίες είχαν ήδη γίνει παραδεκτές στη *Φυσική* του Νικηφόρου Θεοτόκη[60] και από την Εκκλησία· γεγονός στο οποίο ο Βενιαμίν, όπως είναι φυσικό, θα αναφερθεί στην απολογία του. Όμως οι δύο αυτοί κατήγοροί του είχαν προσωπικούς λόγους να βρίσκονται δυσαρεστημένοι μαζί του. Ο Σαμουήλ υπήρξε παλιός μαθητής του, ενώ ο Ιάκωβος, μοναχός της Μονής Κουτλουμουσίου και εξομολογητής στις Κυδωνίες, είχε έλθει τότε σε ρίξη με τον Βενιαμίν και είχε εκδιωχθεί από τις Κυδωνίες το Πάσχα του 1803 από τον Άγιο Τρωάδος. Σημαντικό ρόλο στην καταδίωξη του Βενιαμίν έπαιξε και ο Δραγομάνος του Στόλου Ιωάννης Καλλιμάχης[61], που το φθινόπωρο του 1803 έσπευσε να στείλει τρία τετράδια με τις παραδόσεις του στον μητροπολίτη Εφέσου Διονύσιο Καλλιάρχη[62], στη δικαιοδοσία του οποίου υπάγονταν οι Κυδωνίες.

(1974), τχ. 22, 283-289. Σχετικά με τον Σαμουήλ τον Άνδριο, βλ. Κ. Θ. Δημαράς, «Ένας Διώκτης του Νεόφυτου Δούκα: Σαμουήλ ο Άνδριος», στον τόμο *Αφιέρωμα εις την Ήπειρον. Εις μνήμην Χρίστου Σούλη*, Αθήνα 1956, 137-148· Ι. Μουτζούρης, *Βενιαμίν Λέσβιος. Οι κατήγοροι των ιδεών του και η Μεγάλη Εκκλησία*, Αθήνα 1982.

58. Ν. Γ. Ζαχαρόπουλος, *ό.π.*, 131.

59. Ι. Κ. Μουτζούρης, «Βενιαμίν ο Λέσβιος, εισηγητής του ηλιοκεντρικού συστήματος στην Ελλάδα», ανάτυπο από τα *Λεσβιακά* 7 (1978).

60. Γ. Ν. Βλαχάκης, *Η «Φυσική» του Νικηφόρου Θεοτόκη σταθμός στην επιστημονική σκέψη του 18ου αιώνα*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα 1990.

61. Για τον θεσμό του δραγομάνου του στόλου, βλ. Β. Σφυρόερας, «Οι Δραγομάνοι του Στόλου. Ο θεσμός και οι φορείς», Αθήνα 1965, *ΕΜΑ* 14 (1964), 83 και 144, όπου και η ανάμειξη του Ι. Καλλιμάχη στην υπόθεση του Βενιαμίν.

62. Βιογραφικά του Διονυσίου Εφέσου, βλ. Π. Κοντογιάννης, «Διονύσιος Καλλιάρχης», *Αθηνά* 18 (1905), 145 κ.επ.· ακόμη Κ. Άμαντος, «Οἱ Καλλιάρχαι τῆς Χίου», *Ελληνικά* 8 (1935), 81-84. Ο Κ. Οικονόμος, *Τα σωζόμενα φιλολογικά*, 377 αναφέρει για τον Διονύσιο: «οὗτος συνήργησεν εἰς στερέωσιν τοῦ ἐν Κυδωνίαις ἀνεγερθέντος ἑλληνικοῦ καί φιλοσοφικοῦ Σχολείου, καί τόν πρῶτον αὐτοῦ διδάσκαλον Βενιαμίν τόν Λέσβιον, ὡς κακόφρονα συνοδικῶς κατηγορηθέντα ὑπερασπίσθη, καί αὐτό τό Σχολεῖον ὑπό συκοφαντῶν κινδυνεύσαν...». Ο Κ. Κούμας αναφέρει στον *Λ.Ε.* 1812, 77: «Ὅταν ὁ εἰς Κωνσταντινούπολιν ποτέ διατρίβων Δωρόθεος ἐκίνησε πάντα λίθον διά νά ἐμποδίσῃ τήν διδασκαλίαν του εἰς Κυδωνίας διδάσκοντος κυρίου Βενιαμίν διαβάλλων καί συκοφαντῶν

Το ζήτημα του Βενιαμίν εμφανίσθηκε βεβιασμένα στη Σύνοδο και καταδικάσθηκε αναπολόγητος. Αποφασίστηκαν τα ακόλουθα: να ανατεθεί στον ιεροκήρυκα της Μεγάλης του Χριστού Εκκλησίας, Δωρόθεο Βουλησμά, η ανασκευή «γραφικῶς τε ἐκκλησιαστικῶς» του «κενού συστήματος» του Βενιαμίν, να αποσταλεί στις Κυδωνίες ο Ιάκωβος Θηραίος για να διαβάσει τη συνοδική απόφαση[63] στους ναούς, να συγκεντρώσει τα τετράδια του Βενιαμίν, να του παραδώσει την ανασκευή του Βουλησμά[64], να του απαγορευθεί η διδασκαλία, εφόσον δεν ήθελε δεχθεί «τά περί τῆς πτώσεως αὐτοῦ», ν'απομακρυνθεί από τη σχολή για ν'αντικατασταθεί από τον αρχαϊστή Γρηγόριο Σαράφη. Δεν άργησαν όμως να δράσουν οι φίλοι του στην Κωνσταντινούπολη: οι «Βενιαμίτες», όπως τους αποκαλεί ο ίδιος ο

πρός πάντας τήν φιλοσοφίαν του, τίς ἐμπόδισε τήν ὁρμήν ἐκείνου, καί ὑπερήσπισε τόν καλόν φιλόσοφον; ὁ ἔνδοξος μητροπολίτης τῆς Ἐφέσου, ὁ ἀγαθός Διονύσιος ὁ Καλλιάρχης, ἐπιβαλλών τήν χείρα του καί εἰς τόν διδάσκαλον καί εἰς τό διδασκαλεῖον καί ἀποδιώξας μακράν τῶν κακεντρεχῶν τάς ἐπιβολάς». Ο Κ. Οικονόμος, στα *Σωζόμενα εκκλησιαστικά συγγράμματα*, έκδ. Σ. Κ. Οικονόμου, τ. 1ος, Αθήνα 1852, κ΄ γράφει ακόμη: «... ὁ ἱεροκήρυξ Δωρόθεος ὁ Βουλησμᾶς ὁ καί τόν διδάσκαλον τῶν Κυδωνιῶν Βενιαμίν συκοφαντήσας, ὃν ἔσωσεν ὁ θερμός τῶν πεπαιδευμένων προστάτης Διονύσιος ὁ τῆς Ἐφέσου φωστήρ».

63. Η συνοδική απόφαση δημοσιεύεται στη *Νέα Ζωή* [Αλεξανδρείας] 3 (1906-7), 556-8. Για τον Γρηγόριο Σαράφη (1780-1822), βλ. Μ. Δ. Ραφφενέλ, *Αι Κυδωνίαι προ του 1821*, *ό.π.*, R. Clogg, *Two Accounts*, 644-49, 660. Επίσης, ο Σαμουήλ ο Κύπριος δίνει μίαν εικόνα του δασκάλου του στην *Αυτοβιογραφία* του, γραμμένη το 1854 και δημοσιευμένη από τον Μ. Γεδεών, *Χρονικά της Πατριαρχικής Ακαδημίας. Ιστορικαί ειδήσεις περί της Μεγάλης του Γένους Σχολής*, Κ/πολη 1883, 195. «Διευθύνων μετά πατρικῆς φιλοστοργίας, ἀγωνιζόμενος ἐν ταῖς διδασκαλίαις αὐτοῦ ἵνα ἐμπνεύσῃ καί τῆς παιδείας τόν ἔρωτα καί τῆς ἀρετῆς τήν πρᾶξιν...».

64. Ν. Γ. Ζαχαρόπουλος, *ό.π.*, 126 κ.επ. Ο Βουλησμάς σε επιστολή προς τον Βενιαμίν με χρονολογία 18 Νοεμβρίου 1803 (δημοσιευμένη από τον Α. Αγγέλου, *ό.π.*, 219) διατυπώνει την κατηγορία κατά το Βενιαμίν: «γῆν τήν ἀκίνητον κινουμένην καί φύσει μέν τόν ἥλιον σκοτεινόν κατ'ἀντενεργείαν δέ φωτεινόν». Ο Α. Αγγέλου χρησιμοποίησε στην έκδοση της επιστολής αυτής τον κώδικα 516 της μονής Παντελεήμονος 1567-1584. Στα ΓΑΚ εντοπίσαμε άλλο ένα αντίγραφο της επιστολής αυτής· Κ. Α. Διαμάντης, *Τα περιεχόμενα των Γενικών Αρχείων του Κράτους*, τ. 12ος, Αθήνα 1973, 737. Ο Κοραής εκφράζει την αγανάκτησή του σε επιστολή 5.12.1804 και γράφει: «Μεγίστην χάριν πρέπει νά γνωρίζῃ εἰς τούς διώκτας, ὅτι δέν ἠθέλησαν νά προβιβάσωσι περαιτέρω τόν ζῆλον αὐτῶν. Φοβοῦνται μή μέ τήν κινουμένην γῆν συγκινηθῇ καί τό ἐργαστήριον ὅθεν ζῶσιν. Ἔχουσι δίκαιον εἰς τήν κοιλάδα τοῦ κλαυθμῶνος εἰς τήν ὁποίαν ζῶμεν, chacun travaille pour soi», *Αλληλογραφία*, έκδ. ΟΜΕΔ, τ. 2ος, 217. Δύο χρόνια αργότερα ο Κωνσταντίνος Νικολόπουλος σε γράμμα του από το Βουκουρέστι προς τον Δ. Σχινά, στις 24 Μαρτίου 1806, μνημονεύει τον κατατρεγμό του Βενιαμίν από τον Πάριο και τον Βουλησμά: «Ὡσαύτως καί ἡ σχολή τῶν κατά τήν Ἀσίαν Κυδωνιῶν, ἔνθα φιλοσοφεῖ Βενιαμίν ὁ Λέσβιος, τόν ὁποῖον ὅ,τε Ἀθανάσιος ὁ Πάριος καί ὁ τῆς μεγάλης Ἐκκλησίας Ἱεροκήρυξ Δωρόθεος ὁ ἐξ Ἰθάκης δέν παύουσιν ἀπό τοῦ νά τόν κατατρέχωσι πλήν ἕως τώρα δέν ἐκατώρθωσαν τόν σκοπόν των». Σταμάτης Κ. Καρατζάς, *Κοραής και Νικολόπουλος*, Αθήνα 1949, 19.

Βουλησμάς, προέρχονταν από την προοδευτική μερίδα του κλήρου και οι Αθανάσιος Νικομηδείας, Ιωακείμ Κυζύκου, Δωρόθεος Πρώιος είναι εκείνοι που θετικά θα επέμβουν. Βενιαμίτη ακόμη, αποκαλεί ο Βουλησμάς, και τον Διονύσιο Εφέσου, πράγμα που δείχνει πόσο δυσαρεστημένοι ήσαν οι συντηρητικοί κύκλοι της Εκκλησίας με τη μετριοπαθή στάση του ιεράρχη[65].

Από το φαναριώτικο περιβάλλον, υποστηρικτές του Βενιαμίν στάθηκαν οι αδελφοί Αλέξανδρος, Δημήτριος και Παναγιώτης Μουρούζη· ηγεμόνας της Μολδαβίας ο πρώτος ως το 1806, μέγας διερμηνέας του στόλου ο δεύτερος στο διάστημα 1808-1812, επίσης διερμηνέας του στόλου ο τρίτος (20 Δεκεμβρίου 1803-7 Δεκ. 1806). Οι Μουρούζη είχαν δημιουργήσει στο ανάκτορό τους στα Θεραπειά, στην ευρωπαϊκή ακτή του Βοσπόρου, έναν δικό τους κύκλο στον οποίο συμμετείχαν και οι κληρικοί τους οποίους αναφέραμε προηγουμένως· ακόμη συγκέντρωναν περιηγητές και διπλωμάτες, συγγραφείς και επιστήμονες, οι οποίοι έφερναν τα καινούργια ρεύματα των επιστημών και των γραμμάτων από τη Δυτική Ευρώπη[66]. Αν ο Αλέξανδρος Μουρούζης μερίμνησε για την ελληνική σχολή του Ιασίου[67], ο μπεϊζαντές Δημήτριος Μουρούζης αναδείχθηκε μαικήνας των γραμμάτων[68]· εκτός από την ίδρυση της σχολής του Κουρούτσεσμε που αποτέλεσε δικό του έργο, συνέδραμε επίσης στην οργάνωση ενός πανεπιστημίου στη Ζαγορά του Πηλίου και ανέθεσε σε λογίους τη συγγραφή δύο λεξικών: ενός της αρχαίας ελληνικής, την *Κιβωτό* και άλλου της νέας ελληνικής. Για το ενδιαφέρον που έδειξε στην σχολή των Κυδωνιών ο Δημ. Μουρούζης, ο Γ. Αριστείδης γράφει χαρακτηριστικά:

«Τό σχολεῖον τῶν Κυδωνιῶν ὀλίγον ἔλειψε νά καταστραφῇ ἐκ θεμελίων ἄν δέν ἐξηγόραζον τοῦτο διά πολλῶν χρημάτων καί μυρίων ἐφευρέσεων ὁ τότε μέγας Διερμηνεύς καί ἡ ἐπιμέλεια τοῦ ἀοιδίμου τῆς Ἐφέσου Μητροπολίτου Διονυσίου»[69].

Στην περίπτωση του Βενιαμίν, ο Αλέξανδρος Μουρούζης έδωσε το

65. Επιστολή Δ. Πρωΐου προς Αδ. Κοραή, 30.11.1804, έκδ. *ό.π.*, τ. 2ος, 211. Επίσης Κ. Μ. Κούμας, *Ιστορίαι των Ανθρωπίνων Πράξεων*, τ. 12ος, Βιέννη 1832, 243, 536.

66. Βλ. επίσης το βιβλίο του Florin Marinescu, *Étude généalogique sur la famille Mourouzi, Τετράδια Εργασίας* ΚΝΕ/ΕΙΕ, αρ. 12, Αθήνα 1972.

67. Στοιχεία για τον Αλ. Μουρούζη, βλ. Ελευθέριος Θωμάς, «Φαναριωτικά ανέκδοτα. Αλέξανδρος Μουρούζης», *Παρνασσός* 1 (1877), 81-82.

68. Στον Δημ. Μουρούζη αποδίδεται στα 1810 η φράση: «Μή ἐνοχλεῖτε τούς φιλοσόφους, διότι θέλετε καταισχυνθῆ» *ΔΙΕΕΕ* (1900), 275. Παρόλη την κριτική διάθεση, που έδειξε για τους Φαναριώτες γενικά, ο Κ. Κούμας αναφέρεται πάντοτε πολύ κολακευτικά στον Δημ. Μουρούζη· στον *Λ. Ε.* 1812, 78 τον χαρακτηρίζει ως «Ἀπόλλωνα τῶν νέων Μουσῶν μας» στο *Σύνταγμα Φιλοσοφίας*, τ.1ος, Βιέννη 1818, ή ως τον «φιλόσοφο Ἡγεμόνα».

69. Γ. Αριστείδης, *ό.π.*

πρώτο πλήγμα στον Δωρόθεο Βουλησμά, προσβάλλοντάς τον δημόσια. Όταν μια Κυριακή έμπαινε στην Εκκλησία του Πατριαρχείου, παράγγειλε στον Βουλησμά, με τον αδελφό του Δημήτριο, να μην επιμηκύνει «τό πρός αὐτόν ἀποτεινόμενον προσφώνημα» εκφράζοντας έτσι τη δυσαρέσκεια του για τη στάση του απέναντι στον Βενιαμίν. Την εξήγηση αυτή άλλωστε δίνει και ο Βουλησμάς σε επιστολή του[70]· η θέση του οποίου, ας σημειωθεί, μετά το επεισόδιο αυτό γινόταν δυσκολότερη μέσα στους κόλπους του Πατριαρχείου, ιδιαίτερα μετά από την επιβολή που του είχε γίνει για την «αργία του λόγου». Ο Βουλησμάς αναγκάζεται να διακόψει τη σταδιοδρομία του στην Κωνσταντινούπολη και να παραιτηθεί από το αξίωμά του τον Φεβρουάριο του 1804. Θα εξακολουθεί όμως να πολεμά τις νεωτεριστικές ιδέες και μια δεκαετία αργότερα ξαναεμφανίζεται σε ανάλογη υπόθεση, στον διωγμό ενός άλλου λογίου, του Στέφανου Δούγκα[71].

Η παράταξη του Βενιαμίν στο Φανάρι υπερίσχυσε, αν και με το μέρος του Βουλησμά είχαν ταχθεί δυο ισχυρές προσωπικότητες, ο Κωνσταντίνος Υψηλάντης και ο Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος[72]. Αρχικά ο Διονύσιος Εφέσου κωλυσιέργησε στην εκτέλεση της απόφασης της Συνόδου. Ο Βενιαμίν, στην απάντησή του, εκφράζει τα παράπονά του για το γεγονός που καταδικάσθηκε αναπολόγητος και προσθέτει «οὐκ ἔστι ἡ κίνησις τῆς Γῆς ἡ κινοῦσα τοῦτον τόν σεβάσμιον», παρατηρώντας ότι «ὁ φθόνος ἐστί τό τούτου ἐλατήριον»[73]. Ο Διονύσιος Εφέσου, σε απάντησή του στη Σύνοδο, αναφέρει ότι την τελική απόφαση θα την πάρει ύστερα από ένα προσεχές του ταξίδι στις Κυδωνίες, όταν θα έχει γνωρίσει επί τόπου το έργο του Βενιαμίν· το ταξίδι αυτό πραγματοποιήθηκε το 1805 και ο μητροπολίτης Εφέσου πείσθηκε για την αθωότητα του. Αλλά και οι Κυδωνιάτες συνετέλεσαν αποφασιστικά στην απόφαση αυτή, γιατί δεν συμφώνησαν να εφαρμόσουν τις αρχικές αποφάσεις της Συνόδου και όταν εμφανίσθηκαν στις Κυδωνίες ο Ιάκωβος Θηραίος και ο Σαμουήλ Άνδριος, κομίζοντας το συνοδικό γράμμα, τους έδιωξαν· ύστερα από πολλές περιπέτειες ο Ιάκωβος μπόρεσε να φθάσει στο Άγιον Όρος ενώ ο Σαμουήλ κατέφυγε στη Χίο[74].

Στο μεταξύ όμως, αντιφατικές φήμες κυκλοφορούσαν για την τύχη του

70. Ν. Γ. Ζαχαρόπουλος, *ό.π.*, 135-136 κ. επ.

71. Ν. Γ. Ζαχαρόπουλος, *Η διαμάχη Δωροθέου Βουλησμά-Στεφάνου Δούγκα. Έκδοση ανέκδοτων χειρογράφων*, Θεσσαλονίκη 1990.

72. Πρόκειται για τον Αλέξανδρο Μαυροκορδάτο (1742-1812), τον λεγόμενο «Φιαρή», Ηγεμόνα της Μολδαβίας (1782-1785). Α. Αγγέλου, *ό.π.*, 61.

73. Ν. Γ. Ζαχαρόπουλος, *Δωρόθεος Βουλησμάς*, 134-5.

74. Ν. Γ. Ζαχαρόπουλος, *ό.π.*, 133.

Βενιαμίν. Άλλοι ανέφεραν ότι εξορίσθηκε στο Άγιον Όρος[75] και άλλοι ότι το 1805 κλήθηκε από τον Γεώργιο Δ. Βούλγαρη να διδάξει στην Ύδρα, αλλά η εμφάνιση του ρωσικού στόλου στο Αιγαίο ανέτρεψε την πραγματοποίησή του[76]. Οι φήμες έφθασαν στον Κοραή, ο οποίος δεν συμφωνούσε με την αποχώρηση του Βενιαμίν από τις Κυδωνίες. Χαρακτηριστικά αναφέρει σε επιστολή, με ημερομηνία 7 Ιανουαρίου 1805, στον Αλέξανδρο Βασιλείου:

> «Περί δέ τῆς ἐπιβολῆς του ν'ἀφήσῃ τήν κώμην εἰς τήν ὁποίαν εὑρίσκεται, ἄν κινήται εἰς αὐτό ἀπό κενοδοξίαν, εἶναι κενοδοξία κακολογαριασμένη (vanité mal entendue)· δι'αὐτό τοῦτο ὅτι εἶναι τό θέατρον μεγαλύτερον, εἶναι κίνδυνος νά πάθῃ παντελῆ ἔκλειψιν ἀπό ἄλλους ἄν ὄχι σοφωτέρους, βέβαια κομψότερους, ὧν αὐτός ἁπλοῦς καί τούς τρόπους καί τό λέγειν. Ὅπου εὑρίσκεται τώρα εἶναι καί θέλει εἶσθαι πρωταγωνιστής· ὅπου μελετᾶ νά ὑπάγῃ εἶναι φόβος μή δέν ἐπιτύχῃ μήτε τά δευτερεῖα»[77].

Ενώ λοιπόν η υπόθεση του Βενιαμίν είχε κλείσει, η θέση του στην Ακαδημία των Κυδωνιών άρχιζε να κλονίζεται και, όπως θα δούμε, να μελετάται ταυτόχρονα και η αποχώρησή του. Στις 22 Ιουνίου 1808, οι Κυδωνιάτες προσκαλούν από το Παρίσι τον Θεόφιλο Καΐρη, παλιό μαθητή του, ν'αναλάβει τη θέση του δασκάλου του, γιατί τόσο οι Κυδωνιάτες όσο και ο ίδιος ο Βενιαμίν που έπασχε από καταρράκτη στο αριστερό του

---

75. Ο Δανιήλ Φιλιππίδης από το Ιάσι γράφει στον Barbié-du Bocage στο Παρίσι, στις 21.6.1804: «Le père Benjamin, natif de Mytilène, que vous avez vu peut-être à Paris, était professeur de mathématique et de physique au collège que les habitants de Kυδωνιών dans l'Asie Mineure ont établi dans la ville. Je viens d'apprendre qu'il a été exilé à Μετέωρα, en droit de corrrection pour touts (sic) ceux qui ont l'esprit fort ou aliéné. L'ignorance se lève, cher ami, de toute part contre la divine raison, j'ai le courage d'espérer que cette fille du ciel triomphera un jour de l'ignorance et de la mauvaise foie (sic)», βλ. Δανιήλ Φιλιππίδης-Barbié du Bocage-Άνθιμος Γαζής, *Αλληλογραφία (1794-1819)*, έκδ. Αικ. Κουμαριανού, *ό.π.*, 135· ο Α. Κοραής μαθαίνοντας στο Παρίσι την είδηση αυτή από τον Barbié du Bocage, θορυβείται και ζητεί πληροφορίες από τον Αλ. Βασιλείου: «'Ελευθέρωσόν με νά ξήσης: τό γρηγορώτερον ἀπό τήν ἀμηχανίαν εἰς τήν ὁποίαν εὑρίσκομαι. Προχθές ἦλθε πρός με ὁ Barbié du Bocage καί μ'ἔδειξε μίαν ἐπιστολήν του Φιλιππίδου, ὅστις τόν λέγει ρητῶς ὅτι ὁ Βενιαμίν διδάσκαλος τῶν Κυδωνιῶν ἐξωρίσθη εἰς τά Μετέωρα, διά τήν πολλήν του παρρησίαν καί τήν διάθεσιν ἐκείνης τῆς ψυχῆς, τήν ὁποίαν σημαίνουσιν οὗτοι διά τοῦ "esprit fort". Ἠγανάκτησα πολύ καί δι'αὐτό τό πρᾶγμα, καί διότι ὁ Φιλιππίδης τό κάμνει γνωστόν εἰς τούς Εὐρωπαίους, χωρίς νά συλλογισθῇ τό Σοφοί δέ συγκρύπτουσιν οἰκείας βλάβας. Τάς ἐντροπάς καί τά αἴσχη τοῦ γένους πρέπει νά τάς ἐξεύρῃ μόνον τό γένος» 27.7.1804, *Αλληλογραφία*, ΟΜΕΔ, τ. 2ος, 175.

76. Γ. Αριστείδης Πάππης, *Συμπλήρωμα*, 4. Η πληροφορία αυτή προέρχεται από τον Μ. Χουρμούζη, όταν ήταν υπαξιωματικός στην Αρμοστεία του Αιγαίου. Βλ. και Τ. Ευαγγελίδης, *Η παιδεία*, τ. 2ος. 18 καθώς και του ιδίου «Σχολεία της Ύδρας», *Το Μέλλον της Ύδρας*, τχ. Μαρτίου 1934, 97-102. Όμως ο Κ. Οικονόμος, *Τα Εκκλησιαστικά*, τ, 3ος, 555 τοποθετεί γύρω στα 1800 την πρόσκληση αυτή, που έγινε κάτω από την παρώτρυνση του Δημ. Μουρούζη.

77. Αδ. Κοραής, *Αλληλογραφία*, τ. 2ος, 227.

μάτι, επιθυμούσαν την αλλαγή αυτή[78]. Ο Καΐρης αρνείται την πρόσκληση με τη δικαιολογία να μην διακόψη τις σπουδές του.

Στα 1809, γίνεται καινούργια πολεμική κατά του Βενιαμίν από τους αρχαϊστές Γρηγόριο Σαράφη και Ευστράτιο Πέτρου[79]. Ο Σαράφης, παλιός μαθητής του Δανιήλ Κεραμέα στην Πάτμο και συγγραφέας της *Θεολογικής στοιχείωσης*, στέλνει το τετράδιο ενός μαθητή του Βενιαμίν στον Διονύσιο Καλλιάρχη, ο οποίος δεν αποδέχεται τη γλώσσα που μεταχειρίζεται ο Βενιαμίν και τον διατάσσει να συμμορφωθεί· στην επιστολή του ο Καλλιάρχης αναφέρει ότι πληροφορήθηκε ότι στις Κυδωνίες βρίσκονται μαθητές, «οἵτινες ἀδολεσχοῦντες ἀκρίτως καί προφανῶς ἀνοηταίνοντες, προβάλλουσιν ὅτι τό ὀρθῶς γράφειν, καί ἡ περί τούτου γενομένη πραγματεία καί διδασκαλία, ἀνωφελής ὑπάρχει»[80]. Στις 11 Ιουλίου 1810, οι Κυδωνιάτες επαναλαμβάνουν την πρόσκλησή τους στον Καΐρη[81], ο οποίος πάλι αρνείται· όμως από τον επόμενο χρόνο και συγκεκριμένα από τις 11 Φεβρουαρίου, ο Καΐρης αναλαμβάνει τη σχολαρχία της Ακαδημίας. Η διαδοχή αυτή προκάλεσε τότε καινούργια αναστάτωση στους σπουδαστές της[82]. Το γεγονός ότι

78. *Αλληλογραφία Θεοφίλου Καΐρη εκδιδομένη υπό Δημητρίου Ι. Πολέμη, μέρος τρίτον επιστολαί πρός Θεόφιλον Καΐρην*, τόμος πρώτος 1808-1839, Άνδρος, Καΐρειος Βιβλιοθήκη, 1998, 19.

79. Μ. Ευαγγελίδης, «Συμβολαί εις την ιστορίαν της εκπαιδεύσεως εν Μικρά Ασία», *Ξενοφάνης* 2 (1904), 79. Ο Ιάκωβος Ρίζος-Νερουλός, *Ιστορία των Γραμμάτων… ό.π.*, 83 μας πληροφορεί ότι ο Γρηγόριος Σαράφης βρισκόταν από καιρό σε αντίθεση με τον Βενιαμίν. Βλ. Ακόμη Μ. Γεδεών, «Είκοσιν ετών εθνική ιστορία κατόπιν θυέλλης 1791-1811», *Θεολογία* 5 (1927), 298. Βλ. και R. Clogg, «Two Accounts», 644, 649, 660.

80. Ο Διονύσιος Καλλιάρχης από το 1809 και ίσως πρωτύτερα από υποστηρικτής που ήταν του Βενιαμίν άλλαξε σε διώκτη του και τάσσεται με τους αρχαϊστές αντιπάλους του. Βλ. Μιχ. Λ. Χαβιαράς, «Ανέκδοτος επιστολή Διονυσίου του Καλλιάρχου. Συμβολή εις την ιστορίαν της Σχολής των Κυδωνιών», *Μικρασιατικόν Ημερολόγιον* 6 (1912), 229. Στην επιστολή αυτή (23 Σεπτ. 1809) φαίνεται ότι οι μαθητές των Κυδωνιών είχαν χωρισθεί σε δυο παρατάξεις, στους «τρακκαριστές» και τους «μακρονιστές». Ο Βενιαμίν σε επιστολή του προς την Μαριγώ με ημερομηνία 6 Ιουνίου 1812 (δημοσιευμένη στα *ΑΓ* 4 (1974), τχ. 22, 286) εκφράζει την έχθρα του προς τον Διονύσιο Εφέσου: «Ὥστε ὁ ἅγιός σας, ἀφοῦ ἔχασε τήν ἁγωσύνη του, ἔχασε καί τήν ὑπόληψιν τῆς προκοπῆς. Ἐπειδή καί ἐδῶ πανταχόθεν ἄλλο δέν κυρύττεται, εἰμή ὅτι οἱ διδάσκαλοι τῶν Κυδωνιῶν εἶναι βωμολόχοι».

81. *Αλληλογραφία Θεοφίλου Καΐρη, μέρος τρίτον*, τ. 1ος 1808-1839, 19-20· *μέρος πέμπτον*, τ. 1ος, Άνδρος 1999, 29-30.

82. Π. Ι. Σαμάρας, *Η εκπαίδευση στην Τουρκοκρατουμένη Λέσβο*, Μυτιλήνη 1938, 12, Μ. Ευαγγελίδης, «Συμβολαί», 79. Δ. Πασχάλης, *Θεόφιλος Καΐρης*, Αθήνα 1928, 16, 20. Σε επιστολή του Κοραή 12.12.1808, ΟΜΕΔ, τ. 2ος, 496 διαβάζουμε τις εξής πληροφορίες για την αναχώρηση του Καΐρη από το Παρίσι: «Εἶναι ἄλλος ἕνας διάκονος ἐδῶ, Θεόφιλος τὄνομα, Ἄνδριος τήν πατρίδα, μαθητής τοῦ Βενιαμίν, χαριτωμένος νέος καί ἄξιος τοῦ Βάμβα συνεργάτης, ἀλλ'αὐτός ἀναχωρεῖ πρός τό ἔαρ, προσκαλεσμένος ἀπό τούς Κυδωνιάτας νά λάβῃ τόν τόπον τοῦ Βενιαμίν, μή δυναμένου πλέον νά διδάσκῃ δι'ἀμβλυω-

μετά την αναχώρηση του Βενιαμίν επικρατούν οι αρχαϊστές και ότι ο Καΐρης μπόρεσε να συνεργασθεί μαζί τους φανερώνουν την πνευματική απόσταση ανάμεσα σ'εκείνον και τον δάσκαλο του· η έλλειψη επικοινωνίας ανάμεσα στον πρώτο και τον Βενιαμίν θα τονισθεί αργότερα από τον Καΐρη, όταν θα απολογηθεί στην ελευθερωμένη πια Ελλάδα για ένα ζήτημα με πολύ μεγαλύτερες διαστάσεις από εκείνο του δασκάλου του.

Προτού αναλάβει ο Θεόφιλος Καΐρης τη διεύθυνση της Ακαδημίας μεσολάβησε ένα χρονικό διάστημα, κατά το οποίο οι Σμυρναίοι άσκησαν πίεση για να πάρει τη διεύθυνση της Ευαγγελικής Σχολής[83]· ο Βενιαμίν είχε δεχθεί στο μεταξύ να μείνει ακόμη τρία χρόνια στις Κυδωνίες. Όμως, ο Καΐρης δεν μπόρεσε να παραμείνει στη Σμύρνη, εξαιτίας της ασυμφωνίας του με τους Σμυρναίους πρόκριτους και γύρισε νωρίτερα στις Κυδωνίες για να διδάξει φυσική και μαθηματικά[84]. Οι προστριβές μεταξύ Βενιαμίν και Γρηγορίου Σαράφη εξακολουθούσαν και ο Βενιαμίν έφυγε νωρίτερα από τις Κυδωνίες, οπότε ανέλαβε ο Καΐρης, ο οποίος δίδαξε εκείνο τον χρόνο μαθηματικά· φαίνεται μάλιστα ότι κατά τη διάρκεια των προστριβών του Βενιαμίν με τον Σαράφη, ο Καΐρης αποσύρθηκε για λίγο. Πάντως επιβεβαιώνονται διαφωνίες ανάμεσα στους Καϊρικούς και τους Βενιαμίτες από επιστολή του Διονυσίου Καλλιάρχη όπως επίσης και ότι εστάλη ο Κ. Οικονόμος για να τους συμβιβάσει[85]. Ωστόσο, όλα μαρτυρούν διάσταση ανάμεσα στον Βενιαμίν και τον Καΐρη, γεγονός που ενισχύεται και από το ότι ο Καΐρης διατηρούσε καλές σχέσεις με τους αρχαϊστές, οι οποίοι και επικράτησαν μετά την αποχώρηση του Βενιαμίν[86]· στα 1817 έχουμε εξάλλου τη μαρτυρία του γνωστού Γάλλου τυπογράφου και εκδότη Ambroise-Firmin Didot, που διέμενε τότε στις Κυδωνίες ότι οι μαθητές έπαιρναν αρχαϊκά ονόματα[87]. Στις 9 Σεπτεμβρίου

πίαν». Στις 20 Σεπτεμβρίου 1810, ΟΜΕΔ, *ό.π.*, τ. 3ος, 52, γράφει ο Κοραής στον Βασιλείου: «Δέν ἐνθυμοῦμαι ἂν σ'ἐπληροφόρησα περί τοῦ Θεοφίλου, ὅτι ἀληθῶς μᾶς εἶπε (μάρτυς καί ὁ Βάμβας) ὅτι ἦτο προσκαλεσμένος νά διαδεχθῇ τόν Βενιαμίν». Ενώ στις 9.2.1809 είχε γράψει ο Κοραής: «Ταῦτας τάς ἡμέρας ἀπεδήμησε καί ὁ Διάκονος Θεόφιλος, ὅστις ὑπάγει νά διαδεχθῇ τόν Βενιαμίν εἰς τάς Κυδωνίας», ΟΜΕΔ, *ό.π.*, τ. 2ος, 1966, 512.

83. Δ. Π. Πασχάλης, *ό.π.*, 20-22.

84. Κ. Κούμας, *Λ. Ε.*, 1812, 76, όπου επικρίνει τη στάση του Καΐρη στη Σμύρνη, βλ. Δ. Πασχάλης, *ό.π.*, 22 και Γ. Βαλέτας, «Η ιστορία», 190-191. Λ. Βρανούσης, «Ο Βενιαμίν στην Κωνσταντινούπολη και στη Σμύρνη», *ΑΓ* 7 (1977), τχ. 41, 275

85. Πρβλ. Σαμουήλ ο Κύπριος, *Αυτοβιογραφία*, έκδ. Μ. Γεδεών, *ό.π.*, καθώς και Ε. Ν. Φραγκίσκος, «Παρατηρήσεις στην Αυτοβιογραφία Σαμουήλ του Κυπρίου», *Πρακτικά Α΄Διεθνούς Κυπρολογικού Συνεδρίου*, τ. 3ος, 1, Λευκωσία 1969, 437.

86. Ο Καΐρης θα θυμηθεί τον Βενιαμίν στην απολογία προς τη Σύνοδο στην περίφημη δίκη του και αναφέρεται στον Βενιαμίν, στα *Στοιχεία Φιλοσοφίας*, Αθήνα 1851, 1875, 49. Βλ. και Τρ. Ευαγγελίδης, *Η παιδεία*, *ό.π.*, τ. 2ος, 123.

87. Ambroise-Firmin Didot, *Notes d'un voyage fait dans le Levant en 1816 et 1817*, Παρίσι 1822. Πρβλ. Α. Αγγέλου, «Το ταξίδι του A. F. Didot στην Ελλάδα», *Των Φώτων*, 319-328.

1812 οι έφοροι των Κυδωνιών ειδοποιούν τον Καΐρη στην Άνδρο, ότι ο Βενιαμίν «ἐπῆρε τα ροῦχα του» και αναχώρησε από τις Κυδωνίες[88].

4. Κωνσταντινούπολη και Μυτιλήνη

Στις αρχές Ιουνίου 1812, ο Βενιαμίν βρίσκεται στην Κωνσταντινούπολη, όπου φαίνεται ότι αντιμετωπίζει για μια ακόμη φορά την επίθεση του Δ. Βουλησμά[89]· σε επιστολή γραμμένη στις 6 Ιουνίου αναφέρει ότι «μοι ἔκαμον ἐδῶ ἀπείρους ὑποδοχάς, μοί ἐβίασαν καί μοί βιάζουν νά ἀποδεχθῶ τήν σχολήν»[90]. Πρόκειται για τη σχολή του Κουρούτσεσμε, που, μετά την αναχώρηση του Δωροθέου Πρωίου για την Αδριανούπολη, δεν διέθεται σχολάρχη[91]. Φαίνεται όμως ότι οι εχθροί του Βενιαμίν στην Κωνσταντινούπολη δεν τον άφησαν να παραμείνει και έτσι αναγκάσθηκε να πάει στη γενέτειρά του για να ιδρύσει σχολή για τους μαθητές και οπαδούς του από τις Κυδωνίες,[92] που τον ακολούθησαν στον κατατρεγμό του.

Από τη Μυτιλήνη στέλνει ο Βενιαμίν δύο γράμματα στους φοβισμένους οπαδούς του στις Κυδωνίες, με ημερομηνίες 25 και 29 Ιουλίου αντίστοιχα. Στη δεύτερη επιστολή αναφέρει:

> «Οἱ Κυδωνιεῖς χωρίς ἀναβολήν καιροῦ ζητοῦσιν τόν μηδενισμόν ἐξ οὗ ἀνεφάνισαν ἄνθωποι εἰς τόν κόσμον. Ὑμεῖς ζητεῖτε τήν ἰδίαν κατάστασιν ἄνευ ἀναβολῆς χρόνου, καί ἐγώ δέν εἶμαι Θεός. Ὁ ὑπερβολικός ὑμῶν φόβος ἐκ μέρους τοῦ τόπου νομίζω ὅτι εἶναι ἁπλῆ ἰδέα· διότι αὐτοῦ δέονται ὑμῶν, μαθητῶν δηλ. μᾶλλον ἤ ὑμεῖς διδασκάλων, τοιούτων δηλ. Ἀλλ'ἐπειδή καί αἱ ἰδέαι δέν ἐξαλείφονται ἀπό τοῦ ἐγκεφάλου τούτου ἕνεκα ὅποιος εἶναι ὕποπτος διωγμοῦ, ἠμπορεῖ νά περάσῃ εἰς ἕνα μοναστήριον τῶν Μοσχονησίων, καί ἄν ἔτι φοβῆται δύναται νά περάσῃ ἄνευ ρούχων καί ἄλλος νά τοῦ τά ὑπάγῃ. Ἐδῶ γίνεται πᾶσα φροντίς περί ὑμῶν. Τοῦ Θεοῦ λοιπόν βοηθοῦντος, ἐλπίζομεν νά λάβωσιν ἔκβασιν ἀγαθήν. Εἴτε ὅμως

88. Γρ. Ευαγγελίδης, «Συμβολαί», 118 κ.εξ. 215, Ν. Ι. Σαλτέλης, *ό.π.*, ψ΄- ω΄. *Αλληλογραφία Θεοφίλου Καΐρη εκδιδομένη υπό Δημητρίου Ι. Πολέμη, μέρος τρίτον επιστολαί πρός Θεόφιλον Καΐρην*, τόμος πρώτος 1808-1839, 31-32.

89. Μ Γεδεών, *Η πνευματική..., ό.π.*, 119: «Ἐν δέ τῷ 1812 Δωρόθεος ὁ τῆς Μ. Ἐκκλησίας ἱεροκήρυξ ἐν Κωνσταντινουπόλει πολλά κατέλεγε τοῦ Βενιαμίν, ὡς ἀθεΐζοντος, εἶχε ἐν μέρει δίκαιον ὑπό τήν γενικωτέραν αὐτῆς σημασίαν λαμβανομένης τῆς λέξεως. Βεβαίως οὐδέποτε ὁ Βενιαμίν ἠρνήθη τήν ὕπαρξιν τοῦ Θεοῦ, ἀλλά τά ὑπ'αὐτοῦ τότε διδασκόμενα καί τά τύποις τοῦ μετά πολύ διαδοθέντα οὐδείς ἀρνεῖται ὅτι πως ὄζουσι πανθεϊσμοῦ». Βλ. επίσης Ν. Ζαχαρόπουλος, *Δ. Βουλησμάς*, 132.

90. Η επιστολή αυτή απευθύνεται στη Μαριγώ στις Κυδωνίες, βλ. έκδοσή της απο τον Γ. Βαλέτα, *ΑΓ* 4 (1974), *ό.π.*

91. *Λ.Ε.* 1816, 16. Βλ. και Μ. Ευαγγελίδης, «Συμβολαί», 13-15· Λ. Βρανούσης, «Ο Βενιαμίν Λέσβιος στην Κωνσταντινούπολη», *ΑΓ* 7 (1977), 278-284.

92. Ο Κοραής γράφει στον Αλεξ. Βασιλείου, στις 9.1.1813: «ἐπειδή ὁ Βενιαμίν ἐξωσμένος ἀπό τόν Θεόφιλον, ὡς ἠκούσαμεν ἐδῶ, σχολαρχεῖ εἰς τήν Μυτιλήνην...», *Αλληλογραφία*, έκδ. ΟΜΕΔ, τ. 3ος, Αθήνα 1979, 238.

στέκεσθε, εἴτε εἰς ἄλλο μέρος, πρέπει να ζῆτε μέ φρόνησιν καί νά μήν λέγητε μηδέν πρός οὐδένα»[93].

Οι βιογράφοι του Βενιαμίν σημειώνουν ότι, παρόλη τη συμπαράσταση του συμπατριώτη του Πατριάρχη Ιερεμία Δ΄ και την ευνοϊκή υποδοχή των Μυτιληναίων, οι οποίοι αγόρασαν οικόπεδο για το χτίσιμο της Σχολής, ανεστάλη η οικοδόμηση της. Όμως, άλλες πληροφορίες παρουσιάζουν διαφορετική την εικόνα της διαμονής του Βενιαμίν στη Μυτιλήνη, η οποία διήρκησε μέχρι το 1813. Ο μαθητής του Σαμουήλ Κύπριος αφηγείται τα εξής:

«Ὁ Βενιαμίν πού ἔφυγεν εἰς Μυτιλήνην, ὡς συστήσων ἐκεῖ σχολήν, μετεκάλεσεν ἐκ Σμύρνης τόν Λόνδον, δόκιμον γραμματικόν, καί ἐδίδασκεν ἐν οἰκίᾳ (διότι συνέρρευσαν πολλοί ὀπαδοί τοῦ Βενιαμίν) ὁ μέν τά ἑλληνικά, ὁ δέ τά φυσικομαθηματικά καί τήν φιλοσοφίαν, μέχρι ἀνοικοδομῆς κοινῆς σχολῆς, ἀλλά διεσχίσθηκαν οἱ πολῖται, καί δέν ἀνῳκοδομήθη ἡ σχολή καί οἱ μαθηταί διεσπάρησαν ...»[94].

Ακόμη στην παρισινή *Μέλισσα* του 1821 διαβάζουμε ότι:

«Ὁ δέ καλός πατριάρχης Ἱερεμίας, ὢν ἐπί τοῦ θρόνου, γράφει πρός τούς δεισιδαιμονεστάτους καί δυστυχεῖς Μυτιληναίους, οἱ ὁποῖοι διά τῆς παρακινήσεως τοῦ φιλοσόφου Βενιαμίν, ἠγωνίζοντο νά συστήσουν σχολεῖον· τούς καταρᾶται, τούς ἐξορκίζει νά παύσουν ἀπό τοιοῦτον φθοροποιόν ἔργον. Τί τά θέλετε σεῖς τά φιλοσοφικά, τούς γράφει, οἱ πατέρες σας φιλοσοφικά ἤξευραν; χωρίς τούτων δέν ἔζησαν; Τούς γράφει ὅτι μύρια κακά ἔχει νά τούς προξενήσῃ ἡ φιλοσοφία αὕτη. Καί οὕτως ἔχων ἐκεῖ ὄργανον ἤ συνεργόν τόν μιαρόν ἀνεψιόν του, ἔκαμε τούς ἀνοήτους Μυτιληναίους νά παραιτήσουν τό ἔργον, νά ἀδιαφορήσουν, καί ν'ἀφήσουν διδασκάλους καί μαθητάς νά ἀναχωρήσουν ἀξιολύπητοι»[95].

Βλέπουμε λοιπόν, ότι ο Ιερεμίας και ο ανηψιός του που ήταν δεσπότης Μυτιλήνης υποκίνησαν τους Μυτιληναίους να μην δεχθούν τα σχέδια του Βενιαμίν και αυτός επέστρεψε στην Κωνσταντινούπολη, όπου φιλοξενήθηκε από τον Γεώργιο Δεσύλλα, ιατρό του σουλτάνου Μαχμούτ[96]. Στον *Λόγιο Ερμή* του 1813 διαβάζουμε ότι «οἱ ἐν Κωνσταντινούπολει εὐγενέστατοι επίτροποι τοῦ ἐν Κουρουτσεσμέ σχολείου, ἐπειδή τό ρηθέν σχολεῖον χρεύει ἀπό φιλόσοφον διδάσκαλον, ἐπροσκάλεσαν τόν σοφόν ἄνδρα κύριον Βενιαμίν ἀπό τήν πατρίδα του Μυτιλήνην», και ότι πριν από τις 24 Αυγούστου ο Βενιαμίν βρίσκεται στην Κωνσταντινούπολη[97].

93. Γ. Αριστείδης, *ό.π.*, 37.
94. Σαμουήλ ο Κύπριος, *Αυτοβιογραφία*, *ό.π.*
95. *Μέλισσα* 3 (1821), 304.
96. Αναφορικά με τον Γεώργιο Δεσύλλα Τσούκο, βλ. Παναγιώτης Αραβαντινός, *Βιογραφική συλλογή λογίων της Τουρκοκρατίας*. Εισαγωγή-επιμέλεια Κ. Θ. Δημαράς, Ιωάννινα 1960, 50.
97. *Λ. Ε.* 1813, 115.

Σύμφωνα με πληροφορίες του Μ. Γεδεών, την φορά αυτή ο Βενιαμίν έθεσε έναν όρο για να διδάξει στη σχολή του Κουρούτσεσμε, που ήταν η «ισοτιμία» των μαθητών[98]. Το ζήτημα αυτό, προερχόταν από την άνιση μεταχείριση που είχαν οι λιγότερο εύποροι από τους εύπορους μαθητές[99]. Τόσο στην Κωνσταντινούπολη, όσο και στη Σμύρνη τα παιδιά των πιο προνομιούχων διέφευγαν τις τιμωρίες και γινόντουσαν «κακοηθέστεροι»· την κατάσταση αυτή δεν παραλείπει να καυτηριάσει και ο Κ. Κούμας[100]. Φαίνεται όμως ότι ο Βενιαμίν δεν μπόρεσε να διδάξει στην Πατριαρχική Σχολή. Πάντως την εποχή αυτή, σχολάρχης ήταν ο Κ. Κούμας, με σύντομη θητεία ενός χρόνου, 1813-1814, εξαιτίας της εχθρικής κατάστασης που επικρατούσε μέσα στη σχολή· ενδιαφέρον παρουσιάζει η πληροφορία του Ευαγγελίδη ότι ανάμεσα στον Βενιαμίν και τον Κούμα υπήρχαν «διδασκαλικές ραδιουργίες»[101]. Η πληροφορία αυτή που δεν επιβεβαιώνεται από άλλη πηγή είναι, ωστόσο, ενδεικτική για την κατάσταση των σχολών εκείνη την εποχή.

Επειδή όμως τα ελληνικά ιστορικά θέματα της Τουρκοκρατίας απαιτούν επίσης την ένταξή τους στο πλαίσιο της ιστορίας της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας, νομίζουμε ότι ο κατατρεγμός του Βενιαμίν μπορεί να ερμηνευθεί σε συνάρτηση με τη στάση των Οθωμανών απέναντι στο πρόβλημα της αποδοχής των γαλλικών φιλελευθέρων ιδεών[102]. Πριν από το 1808, ο Σελίμ Γ΄ στις ανακαινιστικές του προσπάθειες είχε «ἐπιφέρει στά ὑποκείμενα εἰς τά ὑπό τό κραταιόν αὐτοῦ σκῆπτρον ἔθνη... ἐλευθέρως νά κτίζωσι σχολεῖα καί νά συστήνωσι πᾶν κατάστημα συντείνον εἰς τήν εὐτυχίαν των»[103]. Όμως, τα χρόνια μετά το 1808 φέρουν τη σφραγίδα της αποτυχίας των προσπαθειών του Σελίμ[104] και τα γεγονότα του 1807 και 1808 είχαν αντίκτυπο και στα

98. *Λ. Ε.* 1813, 217.

99. Μ. Γεδεών, *Η πνευματική κίνησις*, 237-238 καθώς και *Χρονικά της Πατριαρχικής Ακαδημίας*, Κωνσταντινούπολη 1883, 184 κ.εξ. Επίσης Τ. Α. Γριτσόπουλος, *Πατριαρχική Μεγάλη του Γένους Σχολή*, Αθήνα 1971, τ. 2ος, 120, ο οποίος αμφιβάλλει γι' αυτήν την πρόσκληση.

100. Κ. Κούμας, *Σύνταγμα Φιλοσοφίας*, τ. 1ος, προοίμιο.

101. Τρ. Ευαγγελίδης, *ό.π.*, τ.1ος, LXXXVII.

102. Για την επίδραση της ιδεολογίας της Γαλλικής Επανάστασης στην Οθωμανική Αυτοκρατορία, βλ. B. Lewis, «The Impact of the French Revolution on Turkey» στο *The New Asia (Readings in the History of Mankind)* έκδ. G. S. Metraux and F. Crouzet, Νέα Υόρκη 1965, 31-59.

103. Για την πολιτική του Σελίμ Γ΄ προς τους Έλληνες, *βλ. Λ. Ε.* 1817, 32.

104. A. F. Miller, *Mustapha Pasha Bairaktar*, Βουκουρέστι 1975, AIESEE, 73-124. Stanford J. Shaw, *Between Old and New. The Ottoman Empire under Sultan Selim III 1789-1807*, Cambridge Mass., 1971, 341. Αυτά ισχύουν για την περίοδο πριν από το 1807, οπότε μετά τη νίκη του Ναπολέοντα στη μάχη της Φρειδλάνδης, η Γαλλία δεν χρειάζεται πιά συμμαχία με την Τουρκία κατά της Ρωσίας.

ελληνικά πράγματα[105]· όσον αφορά στον Βενιαμίν, αυτός χάνει τους προστάτες του, τους Μουρούζη, οι οποίοι θανατώνονται ως ρωσσόφιλοι. Από την άλλη πλευρά, το ελληνικό στοιχείο χάνει την εμπιστοσύνη του κατακτητή, γιατί οι εκπρόσωποι της γαλλικής πολιτικής το θεωρούσαν προσκείμενο στη Ρωσία και προσπαθούσαν να επιβάλλουν τους Καθολικούς σε βάρος των Ορθοδόξων. Ο Ευστάθιος Γεωργιάδης (1802-1911), σύγχρονος του Βενιαμίν και ένας από τους πρώτους βιογράφους του, αναφέρει ότι οι προσπάθειες του απέτυχαν εξαιτίας της οθωμανικής κυβέρνησης και προσθέτει ότι η αποτυχία οφείλεται σε λόγους γνωστούς σε όλους[106].

Η πληροφορία αυτή διασταυρώνεται με ανάλογη είδηση που δίνει από την πλευρά του ο λόρδος Byron, που αφηγείται οτι παρ'ολίγο να κλείσει το σχολείο των Κυδωνιών από τους Τούρκους, μετά από παρώτρυνση του στρατηγού Sébastiani, Γάλλου πρεσβευτή στην Κωνσταντινούπολη· αυτός προσπαθούσε να επηρεάσει τους Τούρκους να κλείσουν την Ακαδημία των Κυδωνιών[107] και το Πατριαρχείο, πιεζόμενο από την πολιτική κατάσταση, δεν μπορούσε ν'αντιδράσει διαφορετικά. Ο Byron, λοιπόν αναφέρει τους εξής λόγους στο έργο του *Childe Harold's Pilgrimage* και σημειώνει από την Αθήνα στις 17 Μαρτίου 1811 αναφερόμενος σε άρθρο του στην *Edinburgh Review*:

> «The Reviewer mentions a school established at Hecatonesi, and suppressed at the instigation of Sebastiani: he means Cidonies or, in Turkish, Haivali, a town on the continent, where that institution for a hundred students and three professors still exists. It is true that this establishment was disturbed by the Porte, under the ridiculous pretext that the Greeks were constructing a fortress instead of a College; but on investigation, and the payment of some purses to the divan, it has been permitted to continue».

Συνεχίζοντας ο Byron δίνει την εξής περιγραφή του Βενιαμίν:

> «The principal professor, named Veniamin ..., is stated to be a man of talent, but a free-thinker. He was born in Lesbos, studied in Italy, and is master of hellenic, latin

105. Αικ. Κουμαριανού, «Τα γεγονότα του 1808 στην Κωνσταντινούπολη. Νέες ελληνικές μαρτυρίες», *Ο Ερανιστής* 5 (1967), 156.

106. Ο Ευστάθιος Γεωργιάδης, ένας από τους πρώτους βιογράφους του Βενιαμίν και σύγχρονός του αναφέρει στα 1849, *ό.π.*, ότι η τουρκική κυβέρνηση ανέκοψε την προσπάθεια του Βενιαμίν για την ίδρυση της σχολής του στη Μυτιλήνη.

107. Για τις αποστολές του στρατηγού Sébastiani στην Κωνσταντινούπολη, βλ. E. de Marcère, *Une ambassade à Constantinople: La politique orientale de la Révolution française*, Παρίσι 1927, τ. 2, 103-105 καθώς και R. Coquelle, «La mission de Sébastiani à Constantinople en 1801», *RHD* 17 (1903), 442 κ. Επ. Και του ιδίου, «Sébastiani, ambassadeur à Constantinople, 1806-1808», *RHD* 18 (1904), 574-611. Επίσης E. Driault, «Correspondance du Général Sébastiani, ambassadeur à Constantinople, 1806-7», *Revue des Études Napoléoniennes* 4 (1913), 402-425.

and some frank languages; besides a smattering of sciences»[108].

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι ήταν διαδεδομένη η πληροφορία, ότι ο στρατηγός Sébastiani είχε κάποια ανάμειξη στον κατατρεγμό του Βενιαμίν, στον οποίο ο τελευταίος θα έπαιξε το ρόλο του αποδιοπομπαίου τράγου.

Από τον Ιούλιο του 1812, ο Βενιαμίν βρίσκεται στην Κωνσταντινούπολη, όπου θα παραμείνει μέχρι το τέλος του 1817 εξασκώντας το επάγγελμα του οικοδιδασκάλου· φαίνεται, ότι ανάμεσα στους μαθητές του συγκαταλεγόταν και ο Αλέξανδρος Σούτσος[109] ο οποίος αργότερα σε κάποιους στίχους του τον τοποθετεί δίπλα στον Α. Κοραή και τον Κ. Βαρδαλάχο[110]. Εκεί, ο Βενιαμίν γνώρισε τον Fr. Thiersch και τον βαρώνο Γεώργιο Σακελλάριο[111], οι οποίοι τον συμβουλεύουν να εκδώσει στη Βιέννη τις παραδόσεις του των Κυδωνιών. Την εποχή αυτή ο Βενιαμίν ετοιμάζει προς έκδοση τέσσερα συγγράμματά του, από τα οποία όμως πρόφτασε να τυπώσει πριν από τον Αγώνα τα τρία στη Βιέννη: τα *Στοιχεία Αριθμητικής* (1818), τα *Ευκλείδου Γεωμετρίας Στοιχεία* (1820) και τα *Στοιχεία της Μεταφυσικής* (1820). Ανέκδοτα παρέμειναν τα

108. G. G. Byron, *Childe Harold's Pilgrimage*, Λονδίνο 1841, 252. Πρβλ. John Cam. Hobhouse, *A Journey through Albania and other Provinces of Turkey, Europe and Asia, to Constantinople, during the Years 1809 and 1810*, Λονδίνο 1813, 574.

109. Κ. Θ. Δημαράς, «Ο Αλέξανδρος Σούτσος από την σκοπιά της εποχής του», *Νέα Εστία* 1963, τχ. 874.

110. Ο Αλ. Σούτσος στο *Πανόραμα της Ελλάδος*, μέρος β΄, Ναύπλιο 1833 μνημονεύει τον Βενιαμίν σε δύο στροφές: «Εἰς τόν Κοραήν πλησίον καί εἰς τήν αὐτήν γραμμήν/ἀνοικτάς καί χηρευμένας δύο καθέδρας ξεχωρῆστε/καί τούς τόπους τῶν ἀφῆστε/ Στόν καλόν μας Βαρδαλάχον, στόν σοφόν Βενιαμίν./(σελ. 59). Στην σελίδα 67: «Ὁ Λέσβιος Βενιαμίν τόν Βάμβαν ἀμιλλᾶτο/Στούς δύο Οἰκονόμους της – ἡ Σμύρνη ἐκαυχᾶτο».

111. Ν. Σωτηράκης, *Βενιαμίν ο Λέσβιος*, *ό.π.*, 18. Για τον αδριανουπολίτη Γ. Σακελλάριο, έναν από τους πλουσιώτερους εμπόρους της Αυστρίας, ο οποίος έφερε τον τίτλο του βαρώνου, βλ. *Φιλολογικός Τηλέγραφος* 1819, 5-6. Ο Σακελλάριος μαζί με τον Δωρόθεο Πρώιο, μητροπολίτη τότε Αδριανουπόλεως, είχε επίσης οργανώσει ένα σχολείο με βιβλιοθήκη στην Αδριανούπολη. Αμφιβάλλουμε, αν ο Thiersch γνώρισε προσωπικά τον Βενιαμίν, γιατί ο Thiersch δεν πήγε ποτέ στην Κωνσταντινούπολη στο χρονικό διάστημα 1813-1817, βλ. *Fr. Thiersch's Leben*, εκδ. Heinrich W. Thiersch, Λειψία-Χαϋδελβέργη 1866, τ. 1ος. Στα χρόνια όμως αυτά ο Thiersch γνώρισε τον Κοραή, τον Άνθιμο Γαζή και τον Ι. Καποδίστρια. Στα 1813, ο Thiersch δημοσιεύει στο περιοδικό του Schelling, *Zeitschrift von Deutschen und für Deutsche*, τχ. 4, ένα άρθρο για τα ελληνικά σχολεία της Πάτμου, Χίου Κωνσταντινούπολης, Σμύρνης, Κέρκυρας καθώς και για τους διδασκάλους τους. Ακόμη πρότεινε στην Βαυαρική Ακαδημία των Επιστημών να έρθει σε επικοινωνία με τα καινούργια ελληνικά εκπαιδευτικά ιδρύματα στέλνοντας γερμανικά δημοσιεύματα, βλ. σελ. 99-102. Πάντως η αφιέρωση των *Στοιχείων Γεωμετρίας*, Βιέννη 1820 στον Thiersch και των *Στοιχείων της Μεταφυσικής* στον Σακελλάριο φανερώνουν την ευγνωμοσύνη του Βενιαμίν στα δύο αυτά πρόσωπα. Βλ. ακόμη Johannes Irmscher, «Friedrich Thiersch's Philhellenische Anfänge», *Neo-Hellenika* 2 (1975), 160-180.

Στοιχεία Ηθικής, γιατί η αυστριακή λογοκρισία απαγόρευσε τη δημοσίευσή τους εξαιτίας της κριτικής του Βενιαμίν κατά του παπισμού[112] καθώς και η δίτομη *Φυσική* και τα *Στοιχεία της Άλγεβρας*.

Όμως οι προτάσεις διδασκαλίας που του γίνονται από διάφορα καινούργια ακαδημαϊκά ιδρύματα, διαδέχονται η μία την άλλη. Τέσσερα χρόνια μετά την άφιξή του στην Κωνσταντινούπολη, ο Βενιαμίν προσκαλείται από την καινούργια Ελληνεμπορική Σχολή της Οδησσού τον Νοέμβριο του 1816, πρόσκληση την οποία αποποιήθηκε[113]· επίσης δέχθηκε από τους δημογέροντες των Αθηνών πρόσκληση να αναλάβει τη διεύθυνση της σχολής που τότε δημιουργήθηκε από την Εταιρεία των Φιλομούσων με αρκετά σημαντικό μισθό. Ο Βενιαμίν ήταν αρχικά θετικός με τον όρο να προσλάβουν άλλους τρείς καθηγητές και να προμηθευθούν βιβλία φυσικής, χημείας και μαθηματικών που κυκλοφόρησαν ανάμεσα στο 1805 και 1815[114]. Για την πρόσληψη των τριών καθηγητών ο Βενιαμίν απευθύνθηκε τότε στον Άνθιμο Γαζή στη Βιέννη ζητώντας την βοήθειά του[115]· στον *Λόγιο Ερμή* του 1816 διαβάζουμε, ωστόσο, ότι άλλαξε γνώμη και ματαίωσε τη μετάβασή του στην Αθήνα[116]. Η άρνησή του αυτή σχολιάσθηκε δυσμενώς από το περιοδικό. Το κείμενο της πρόσκλησης από τους εφόρους της σχολής των Αθηνών είναι χαρακτηριστικό του σεβασμού και του θαυμασμού που ενέπνεε ο φιλόσοφος στους συγχρόνους του:

«Ἐπειδή σύν Θεῷ, ἡγεμόνι ὀψέποτε γοῦν καί ἡ καί'ἡμᾶς πολιτεία τῶν Ἀθηνῶν, ἀμιλλωμένη πρός τάς λοιπάς τῶν ἑλληνίδων πόλεων, ἀπεφάσισε νά ἀνακύψῃ μικρόν ἀπό τό αἰώνιον χάος τῆς περί τά καλά ἀναισθησίας καί ἀδιαφορίας καί νά ἀποξέσῃ μῆν, εἰ δυνατόν, ἀπό τόν χαρακτῆρα τοῦ ἰδίου προσώπου τό αἶσχος τῆς ἀμαθείας καί τόν ῥῦπον τῆς βαρβαρότητος, νά μεθαρμόσῃ δέ πάλιν εἰς ἑαυτήν τά ἐκ τῆς παιδείας καλά καί τῶν ἐπιστημῶν τήν λαμπρότητα, τά κατ'ἐξοχήν αὐχήματα τῆς προγονικῆς εὐκληρίας, διά τοῦτο σεμνοπρεπῶς μετακαλεῖται τήν σεμνοτάτην σου κεφαλήν τήν ἀρχιτέκτονα τῆς τοιαύτης μεταμορφώσεως, διδάσκαλον τῶν ὧν ἐπαγγέλεται ἐπιστημονικῶν μαθημάτων, μᾶλλον δ'εἰπεῖν εἰσαγωγέα καί νυμφαγωγόν τῆς ζωοφόρου σοφίας, ἐπειδή μήτε δύναται νά εὕρῃ οὔτε κρείττονα καί σοφώτερον, οὔτε φιλογενέστερον καί φιλανθρωπότερον ἄλλον».

Στο τέλος της επιστολής τους οι δημογέροντες των Αθηνών υπενθυμίζουν στον Βενιαμίν ότι πρέπει να λάβει υπόψη του ότι:

«Ἡ ἐλπιζομένη τῆς Ἑλλάδος ἀνάστασις θέλει καταντήσει εἰς δεύτερον οἰκτρότε-

112. Γ. Αριστείδης, *ό.π.*

113. Χ. Βουλόδημος, *Πρώτη πεντηκονταετηρίς της εν Οδησσώ Ελληνεμπορικής Σχολής, 1817-1867*, Οδησσός 1871, 105-106.

114. *Λ.Ε.* 1816, 16.

115. *Ό.π.*

116. *Ό.π.*, 323-324.

ρον θάνατον, καί τοιούτου θανάτου πρόξενος θέλει ἀνακηρυχθῆ παρά τοῦ γένους παντός ὁ προσδοκώμενος ἀνεγέρτης»[117].

5. Στις Παραδουνάβιες Ηγεμονίες

Στον φθίνοντα δέκατο όγδοο τα ελληνικά σχολεία της Βλαχίας και της Μολδαβίας είχαν συγκεντρώσει το ενδιαφέρον των Φαναριωτών Ηγεμόνων, οι οποίοι επίλυσαν πολλά από τα προβλήματά τους[118]. Τα σχολεία αυτά διατηρούσαν την ελληνική πολιτισμική παράδοση· από τους πρώτους αιώνες της Τουρκοκρατίας η ελληνική λογιοσύνη βρήκε καταφύγιο και προστασία στις Παραδουνάβιες Ηγεμονίες όπου οι Ρουμάνοι ομόθρησκοί τους θεωρούσαν τους εαυτούς τους υπερασπιστές της ορθόδοξης βυζαντινής παράδοσης και δημιούργησαν ένα Byzance après Byzance, όπως το ονόμασε ο N. Iorga[119].

Πέρα όμως από τυχόν συναισθηματισμούς, η χρήση της ελληνικής γλώσσας από τους λόγιους Ρουμάνους ανταποκρινόταν σε δύο κυρίως σκοπούς: στην απομάκρυνση από τη σλαβονική γλώσσα, που επί οκτώ αιώνες είχε καταδυναστεύσει τη διοίκηση και την Εκκλησία των Παραδουναβίων Ηγεμονιών και στην αντίσταση στον καθολικισμό και τον προτεσταντισμό, που προσπαθούσαν να εξαπλωθούν[120]. Έτσι, στην εποχή του Διαφωτισμού η ελληνική γλώσσα στις Παραδουνάβιες

117. Μία από τις επιστολές των εφόρων χρονολογείται από τις 15 Σεπτεμβρίου 1815 και βρίσκεται στο ms.gr. 6, F. 41 της Βιβλιοθήκης της Ρουμανικής Ακαδημίας, βλ. C. Litzica, *Catalogul manuscriselor greceşti din Biblioteca Academiei Române*, Βουκουρέστι 1909, 17. Άλλη από κώδικα της μονής Radu-Voda δημοσιεύθηκε από τον N. Bănescu στη μελέτη του «Momente din viaţa Academiei Greceşti» στο *Omagiu lui I. Bianu*, Βουκουρέστι 1927, 38-39. Ο Λ. Βρανούσης δημοσιεύει ξανά την επιστολή αυτή στα *Αιολικά Γράμματα* 7 (1977), 281-282. Ενδιαφέρον έχει η εικόνα της παρακμής που παρουσιάζουν οι έφοροι της σχολής των Αθηνών και η οποία είναι τελείως διαφορετική από εκείνη που δίνει ο Π. Κορδικάς στο αυτοβιογραφικό του έργο *Και αύθις προς τους οικείους*, βλ. Απ. Β. Δασκαλάκης, *Κοραής και Κοδρικάς. Η μεγάλη φιλολογική διαμάχη των Ελλήνων 1815-1821*, Αθήνα 1966, 343 κ.επ.

118. Για τα ελληνικά σχολεία των Παραδουναβίων Ηγεμονιών, βλ. Θεόδωρος Αθανασίου, *Περί των ελληνικών σχολείων εν Ρουμανία 1644-1821*, Αθήνα 1898, 88-89, A.D. Xenopol, *Histoire des Roumains*, Παρίσι 1896, τ. 2ος, 1663-1859, το κεφάλαιο «La culture grecque pendant l'époque phanariote», 334-351. N. Iorga, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea*, τ. 2ος, Βουκουρέστι 1901, 343. Τρ. Ευαγγελίδης, *Η παιδεία επί Τουρκοκρατίας*, Αθήνα 1939, τ. 2ος, 111. Ariadna Camariano-Cioran, *Les Académies Princières de Bucarest et de Jassy*, ΙΜΧΑ, Θεσσαλονίκη 1972, passim.

119. N. Iorga, *Byzance après Byzance*, Βουκουρέστι 1971, έκδ. β΄, βλ. τον επίλογο γραμμένο από τον Virgil Cândea.

120. D. V. Economidis, «Die Frage der griechischen Linguistik in der Rumänischen Fürstentürmer» *Balcania* 1943. Alex. Elian, *Documente privind Istoria Românei*, Βουκουρέστι 1956, 360-361. A. Graur, *La langue roumaine. Esquisse historique*, Βουκουρέστι 1963, 63· Ιωάννης Ντούρα, *Ο Δοσίθεος Ιεροσολύμων και η προσφορά αυτού εις τας ρουμανικάς χώρας και την Εκκλησίαν αυτών*, Αθήνα 1977, 39 κ.επ.

Ηγεμονίες αποκτά καινούργια σημασία. Η ελληνική παιδεία αποτελεί το προγεφύρωμα των Ρουμάνων για να προσεγγίσουν τη δυτική παιδεία[121]. Πρωτεύοντα ρόλο όμως έπαιξαν εδώ οι Φαναριώτες, οι οποίοι από το 1711 μέχρι το 1821 κυβερνούσαν τις Ηγεμονίες, και, επηρεασμένοι από το πνεύμα της πεφωτισμένης δεσποτείας συμμετείχαν οι περισσότεροι σε κάθε ανανεωτική προσπάθεια, τόσο στον τομέα της νομοθεσίας όσο και στον τομέα των γραμμάτων[122].

Στον αρχόμενο δέκατο ένατο αιώνα, το Λύκειο του Βουκουρεστίου υπήρξε επίκεντρο διαμαχών ανάμεσα στους οπαδούς της αρχαΐζουσας και εκείνους της δημώδους γλώσσας. Στις διαμάχες αυτές, οι οποίες ξεκίνησαν από την εποχή του Λάμπρου Φωτιάδη και του Δημητρίου Καταρτζή[123], ενεπλάκησαν εκτός από Έλληνες λογίους και ανώτεροι Ρουμάνοι αξιωματούχοι, αφού η ελληνική παιδεία είχε επιβληθεί στις ανώτερες κοινωνικές τάξεις των Ηγεμονιών. Από το 1815, διευθυντής του Λυκείου του Βουκουρεστίου ήταν ο Νεόφυτος Δούκας με άμεσο συνεργάτη του τον Στέφανο Κομμητά. Παλιός μαθητής του Λάμπρου Φωτιάδη, ο Νεόφυτος Δούκας ήταν θερμός θιασώτης του αρχαϊσμού και είχε οπαδούς στην πρωτεύουσα της Βλαχίας αρκετούς παλιούς μαθητές του διδασκάλου του[124]. Ανάμεσά τους ξεχώριζε ο πρίγκιπας Γρηγόριος Βρανκοβάνος (Brîncoveanu), τόσο για τη μόρφωσή του όσο και για την επιρροή του στα εσωτερικά της Βλαχίας[125]. Πρόεδρος της Ελληνοδακικής Εταιρείας και μέλος της Εφορίας του Λυκείου του Βουκουρεστίου, ο Γρ. Βρανκοβάνος, συνεχίζοντας την παράδοση της οικογενείας του, ήταν λάτρης του αρχαίου ελληνικού πνεύματος αλλά οπαδός των Φώτων. Στον συγκερασμό αυτόν οφείλεται και η ελληνική του μετάφραση των *Elementa philosophiae rationalis et moralis* του Johann-Gottlieb Heinecke καθώς και επιτομή της *Λογικής* του Ευγενίου Βούλγαρη, η οποία σώζεται σε χειρόγραφη μορφή[126].

121. Al. Duțu, *European Intellectual Movements and Modernization of Roumanian Culture*, Βουκουρέστι 1981, 157.

122. W. Theodor Elwert, *Zur griechisch-rumänischen Symbiose der Phanariotenzeit. Beiträge zur Südosteuropa-Forschung*, Μόναχο 1966.

123. Δημ. Καταρτζής, *Τα Ευρισκόμενα*, 431-434.

124. Για τις γλωσσικές αντιλήψεις του Ν. Δούκα, βλ. του ιδίου *Λόγοι των αττικών ρητόρων*, Βιέννη 1813, τ. 7ος, 11· επίσης Κ.Θ. Δημαράς, «Σημειώσεις γύρω στο "Διάλογο"», *AE* (1948), 272-275. Την ίδια εποχή εκφράζει αντίθετες απόψεις στο Βουκουρέστι ο Ιγνάτιος Ουγγροβλαχίας, *Λ. Ε.* 1811, 88.

125. N. Camariano, «Sur l'activité de la Société Littéraire Grécodacique de Bucarest (1810-1812)», *RESEE* 6 (1968), 39-54. Για τις λογοτεχνικές δραστηριότητες του Γρ. Βρανκοβάνου, βλ. N. Iorga, *Études Roumaines*. II, Παρίσι 1924, 61 και Ariadna Camariano-Cioran, *Les Académies*, 197.

126. Χφ. της επιτομής *της Λογικής* του Βούλγαρη με σημειώσεις του Λάμπρου Φωτιάδη βρίσκεται στην ΕΒΕ· Α. Ε. Σακελλίων, *Κατάλογος των χειρογράφων της*

Όμως, στο άμεσο περιβάλλον του ηγεμόνα της Βλαχίας Ιωάννη Γ. Καρατζά υπήρχε ένας δυναμικός υποστηρικτής της δημώδους γλώσσας, ο ανηψιός του και πρωθυπουργός του (μέγας ποστέλνικος) Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος. Είκοσι τεσσάρων χρονών το 1817 και οπαδός του φιλελευθερισμού, που τον γνώρισε από κοντά σπουδάζοντας στην Πίζα και στο Παρίσι, ο Μαυροκοδράτος, ήταν φυσικό, να προτείνει στον Ι. Καρατζά την ανανέωση του Λυκείου του Βουκουρεστίου σύμφωνα με το πρότυπο των Ακαδημιών της Δύσης[127]. Έτσι, στην τεταμένη ατμόσφαιρα που είχε δημιουργηθεί επιχειρήθηκε η απόπειρα κατά της ζωής του Νεοφύτου Δούκα στο τέλος του 1817 από τον μαθητή του στο Λύκειο, Αντώνιο Ζακύνθιο, ο οποίος τον τραυμάτισε σοβαρά στο κεφάλι[128]. Στις επιστολές του Ν. Δούκα, οι οποίες εκδόθηκαν μερικά χρόνια αργότερα, ηθικός αυτουργός θεωρήθηκε ο Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος[129]. Ο τραυματισμός του Δούκα τον ανάγκασε να παραιτηθεί μαζί με τον συνεργάτη του Στέφανο Κομμητά και το κείμενο της παραίτησής του βρίσκεται δημοσιευμένο στο φύλλο της 18 Μαΐου 1818 του *Φιλολογικού Τηλεγράφου*[130].

Από τον Μάιο του 1817, ο Βενιαμίν βρισκόταν ήδη στη Βλαχία, και προς το τέλος του 1817, εξεφώνησε τον επικήδειο του G. Filipescu· το έγγραφο των εφόρων της Σχολής, το οποίο απευθύνεται στον Ιωάννη Καρατζά γιά τον διο-

Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος, Αθήνα 1892, 207, αρ. 1140.

127. Εμμ. Πρωτοψάλτης, «Ο Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος και το έργον του κατά την Επανάστασιν του 1821» στο *Αφιέρωμα εις τα 150 χρόνια από της Επαναστάσεως του 1821*, Θεσσαλονίκη, Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών 31, 1971, 159 κ.επ.

128. Α. Ν. Γούδας, *Βίοι παράλληλοι των επί της Αναγεννήσεως της Ελλάδος διαπρεψάντων ανδρών*, Αθήνα 1869, τ.1ος, 259, 262. Η περιγραφή της απόπειρας δίνεται στο ανέκδοτο χφ. Α 3320 της ΕΒΕ: έγινε Κυριακή πρωΐ όταν ο Δούκας πήγαινε στην εκκλησία. Ο δράστης ευρωπαιοφορεμένος με «ζώδες» ρόπαλο τον χτύπησε στο κεφάλι. (πλ. κ. Κ. Θ. Δημαρά). Η Ευγενία Χατζηδάκη τοποθετεί την απόπειρα τον Ιανουάριο του 1818, βλ. της ιδίας, «Δύο επεισόδια από τις διαμάχες των φιλοσόφων», *Έρανος εις Αδαμάντιον Κοραήν*, Αθήνα 1965[1958], 245. Η επιστολή στην οποία αναφέρεται με ημ. 2 Φεβρ. 1818 του Πατριάρχη Κυρίλλου προς τον Ν. Δούκα δημοσιεύεται και από τον Φ. Μπουμπουλίδη, *Λυτά έγγραφα βιβλιοθήκης Σπ. Λοβέρδου*, Αθήνα 1961, 8-11. Ο Τρ. Ευαγγελίδης, *Η παιδεία...* τ. 1ος, 175 αναφέρει την πληροφορία για τον Ν. Δούκα ότι «μικροῦ δεῖν ἐφόνευσεν ἐν Βουκουρεστίῳ ὁ Βενιαμίν ὁ Λέσβιος τῷ 1818 διά τινος Ζακυνθίου μαθητοῦ», βλ. και LXXXVII. Στον τ. 2ο, 257, ο Ευαγγελίδης θεωρεί τον Βενιαμίν συνένοχο με τον Αλέξανδρο Μαυροκορδάτο. Πρβλ. Κ. Κούμας, *Ιστορίαι*, τ. 12ος, ο οποίος θεωρεί τον Βενιαμίν συνυπεύθυνο για τον δαρμό του Δούκα.

129. Ν. Δούκας, *Επιστολαί προς τινας εν διαφόροις περιστάσεσι*, Αίγινα 1835, 1839, Αθήνα 1844, αριθ. επιστ. 13,14,15,16, 202, 239, 827, 1412. Πρβλ. Roxane D. Argyropoulos, «Le discours de Benjamin de Lesbos à l'Académie Princière de Bucarest (1818)», *Symposium*, 167 κ.επ.

130. *Φιλολογικός Τηλέγραφος* 1818, αρ. 20 (18 Μαΐου), 79-80. Το κείμενο αυτό δημοσιεύεται από τον N. Iorga, «Amănunte din istoria noastră în veacul al XIX-lea», *Analele Academiei Românae*, Sect. Hist. IIe ser., τ. XXXVIII, (1915-16), 427-29.

ρισμό του Βενιαμίν, αναφέρει, ότι εκλέχθηκε από τους λογίους που βρίσκονταν στο Βουκουρέστι το 1817, με τον σκοπό να πάει στη Δυτική Ευρώπη αλλ'ότι παρέμεινε εκεί[131]. Ακόμη σε επιστολή του Ιωάννη Κοκκώνη προς τον Κωνσταντίνο Οικονόμου με ημερομηνία 26 Ιουνίου 1817 διαβάζουμε ότι:

«Ὁ Κύριος Βενιαμίν περί τά μέσα τοῦ παρελθόντος ἀνεχώρησε διά τό Βουκορέστιον, μέ σκοπόν νά σχολαρχήσῃ ἐκεῖ, ἀφ' οὗ ἐξέδωσε πρῶτον, εἰς τό ἐδῶ Τυπογραφεῖον, ἐπιστολήν πρός τόν ἐκδότην τοῦ λογίου Ἑρμοῦ, ἀπαντῶν εἰς μίαν περίοδον λέγουσαν, ὅτι ἔδωκε τήν ὑπόσχεσίν του εἰς τούς Ἀθηναίους· διά νά ὑπάγῃ νά σχολαρχήσῃ καί δέν τήν ἐφύλαξεν»[132].

Στον *Φιλολογικό Τηλέγραφο* του 1818, διαβάζουμε ότι έφθασε στο Βουκουρέστι «ὁ νεωστί ἐλθών ἐκ Κωνσταντινουπόλεως σοφολογιώτατος κύριος Βενιαμίν ὁ Λέσβιος» και ότι στις 9 Φεβρουαρίου έγιναν τα εγκαίνια της καινούργιας Ακαδημίας με κυρίους ομιλητές, τον Αλέξανδρο Μαυροκορδάτο και τον Βενιαμίν. Ο Μαυροκορδάτος, ως οπαδός του Διαφωτισμού, εξύμνησε την αξία της παιδείας, η οποία αποτελεί το «πρῶτον συστατικόν τῆς εὐδαιμονίας» και ευχήθηκε η Ακαδημία «νά ἐξισοῦται μέ τά περιφημότερα Πανεπιστήμια τῆς Ευρώπης» δίνοντας έμφαση στο γεγονός, ότι η Ακαδημία του Βουκουρεστίου θα βρίσκεται υπό τη διεύθυνση του Βενιαμίν· «ἡ ἔναρξις τῆς παραδόσεως τοῦ σοφολογιωτάτου Κυρίου Βενιαμίν», αναφέρει χαρακτηριστικά ο Μαυροκορδάτος, «εἶναι πρόδρομος τῆς ὅσον οὔπω ἐλπιζομένης τελείας συστάσεως τῆς Ἀκαδημίας»[133]. Μετα τον Αλ. Μαυροκορδάτο, ο Βενιαμίν ανέπτυξε τις απόψεις του για τα θέματα της παιδείας. Σύμφωνα με τον *Λόγιο Ερμή*, ο Βενιαμίν δίδαξε στο Βουκουρέστι μόνο φυσιογνωστικά μαθήματα[134]. Η καινούργια Ακαδημία δεν μπόρεσε, ωστόσο, να ευοδώσει τα σχέδια του Αλ. Μαυροκορδάτου και του Βενιαμίν, γιατί η λειτουργία της κράτησε μόνο οκτώ μήνες· ο Ιωάννης Καρατζάς γνωρίζοντας τη δυσμένεια

131. Ariadna Camariano-Cioran, *Les Académies*, 527-528.

132. *Κωνσταντίνος Οικονόμος ο εξ Οικονόμων, Αλληλογραφία, τόμος πρώτος 1802-1817*, επιμέλεια Κώστας Λάππας-Ρόδη Σταμούλη, Ακαδημία Αθηνών, Κέντρον Ερεύνης του Μεσαιωνικού και Νέου Ελληνισμού, Αθήνα 1999, 230.

133. *Ερμής ο Λόγιος* 1818, 200-209· *Φιλολογικός Τηλέγραφος* 1818, 82-87, επίσης δημοσιεύθηκε στον *Πανδέκτη* (Μυτιλήνης) 1879, 288-332, από τον Γ. Α. Αριστείδη, *ό.π.* 43-57 και τον N. Iorga, «Amănunte...», 431-437. Βλ. Επίσης Roxane D. Argyropoulos, «Le discours», 171· στον λόγο του ο Βενιαμίν αποτρέπει τους νέους να πηγαίνουν στη Δύση για σπουδές, αντικρούωντας τον Γρ. Βρανκοβάνο ο οποίος υποστήριξε το αντίθετο, βλ. N. Iorga, *Études Roumaines*, *ό.π.*, 61 κ.επ. Ωστόσο, όμως, θα μπορούσε κανείς να συνδυάσει το γεγονός αυτό με την αξίωση του Βενιαμίν για ισοτιμία των μαθητών, αφού μόνο οι εύποροι μαθητές θα ήσαν εκείνοι που μπορούσαν να πάνε στη Δύση για σπουδές. Βέβαια υπήρχαν και υπότροφοι αλλά λίγοι.

134. *Λ.Ε.* 1818, 45. Η Ariadna Camariano-Cioran υποστηρίζει ότι στην Ακαδημία του Βουκουρεστίου ο Βενιαμίν δίδαξε επίσης και τη *Λογική* του Condillac· βλ. *Les Académies*, 201.

του σουλτάνου απέναντί του, εγκατέλειψε τον θρόνο της Βλαχίας στις 29 Σεπτεμβρίου 1818, ακολουθούμενος από την οικογένειά του και τον Αλέξανδρο Μαυροκορδάτο.

Αν για την ελληνική παιδεία οι αρχές του δεκάτου ένάτου αιώνα υπήρξαν σημαντικές, για την ρουμανική παιδεία παρουσιάζονται κρίσιμες· στα χρόνια αυτά αναπτύσσεται η ρουμανική εθνική συνείδηση[135], η οποία στον τομέα της παιδείας εκφράζεται με το αίτημα για τη δημιουργία σχολείων ανώτερης στάθμης[136]. Σύμφωνα με τον D. Popovici, οι πρωτεργάτες της κίνησης αυτής, με επικεφαλής τον Gheorghe Lazăr, ζήτησαν από τον Ιωάννη Καρατζά να επιτρέψει τη διδασκαλία της φιλοσοφίας στα ρουμανικά. Ο ηγεμόνας φάνηκε σκεπτικός και αφού συμβουλεύθηκε τον Βενιαμίν έδωσε αρνητική απάντηση θεωρώντας τη ρουμανική γλώσσα πτωχότερη από την ελληνική σε φιλοσοφικούς όρους. Η θέση αυτή του Βενιαμίν δυσαρέστησε τους Ρουμάνους, παρ'όλο που όπως φαίνεται δεν απείχε από την πραγματικότητα, αφού και οι ίδιοι Ρουμάνοι ιστορικοί παραδέχονται την έλλειψη φιλοσοφικών όσο και επιστημονικών όρων στα ρουμανικά την εποχή αυτή[137]. Ας σημειωθεί ότι το 1818, ο Eufrosin Poteca, μεταφράζοντας στα ρουμανικά την *Προπαρασκευή εις την Θεογνωσίαν* του Δημ. Δάρβαρη, διαπιστώνει ότι δεν έχουν μεταφρασθεί φιλοσοφικά βιβλία στη γλώσσα του[139]. Η συμβολή του Βενιαμίν στη διδασκαλία της φιλοσοφίας στους Ρουμάνους δεν ήταν ασήμαντη· ανάμεσα στους μαθητές του ήσαν ο L. Erdeli, ο I. Heliade-Rădulescu, ο ιερομόναχος Eufrosin Poteca, οι οποίοι αργότερα θα διδάξουν στο καινούργιο σχολείο του Lazăr φιλοσοφία[138].

Έτσι ενεπλάκη ο Βενιαμίν όχι μόνο στα εκπαιδευτικά ζητήματα των Ρουμάνων αλλά και στα κοινωνικά και πολιτικά προβλήματα. Η δυσμένεια που προκλήθηκε από την όλη στάση του πρέπει να ερμηνευθεί με το πρίσμα μιάς γενικότερης θεώρησης του ανταγωνισμού ανάμεσα στην αυτόχθονη ρουμανική παιδεία και την ελληνική. Παρ'όλο που ο Βενιαμίν είχε ήδη από την εποχή της διδασκαλίας του στις Κυδωνίες Ρουμάνους μαθητές[140], δεν κατόρθωσε

135. Alex Duţu, «National European Consciousness in the Romanian Enlightenment», *SVEC* 55(1967), 463-484. V. Cândea, «Les Lumières et la formation de la conscience nationale chez les Roumains et les peuples du Sud-Est Européen», 83 κ.επ.

136. Ariadna Camariano-Cioran, *Les Académies*, 79-80.

137. Για τον Βενιαμίν στο Βουκουρέστι, βλ. και Ιάκ. Ρίζος - Νερουλός, *Cours de littérature grecque moderne*, μετ. Ολυμπίας Άββοτ, Αθήνα 1870, 83-85.

138. N. Bănescu, *Academia grecească din Bucureşti şi scoala lui Gheorghe Lazăr*, Cluj, 1925, βλ. Ν. Ανδριώτη, *Ελληνικά* 1 (1928), 454-455. Επίσης Δ. Β. Οικονομίδης, *ό.π.*, 19.

139. I. Bianu-N. Hodoş-D. Simonescu, *Bibliografia românească veche*, Βουκουρέστι 1903-1944, τ. 3ος, 220.

140. Για τους Ρουμάνους μαθητές του Βενιαμίν στις Κυδωνίες, βλ. *Revista Istorică*, τ. 4, 8.

να εκδιώξει την καχυποψία που προκαλούσε η ελληνική του προέλευση στους Ρουμάνους εθνικιστές. Οι Ρουμάνοι λόγιοι της εποχής αυτής θεωρούσαν την ελληνική παιδεία, η οποία κρατούσε γερά τη μέση και ανώτερη εκπαίδευση στις Ηγεμονίες, ως εμπόδιο για την εξέλιξη της δικής τους παιδείας. Και σήμερα ακόμη επικρατεί παρόμοια αντίληψη στους περισσότερους Ρουμάνους ιστορικούς, αν και οι ιστορικές έρευνες αποδεικνύουν ότι η ηγεμονία των Φαναριωτών δεν ήταν το μόνο καθοριστικό στοιχείο στην επικράτηση της ελληνικής παιδείας, αφού διατηρήθηκε και μετά την απομάκρυνσή τους χάρη στο ακμαίο αστικό ελληνικό στοιχείο, το οποίο δρούσε εμπορικά και πολιτισμικά στη Ρουμανία με δεσμούς αμοιβαίας φιλίας με τους αυτόχθονες[141].

Μετά την εσπευσμένη αναχώρηση του Ι. Καρατζά και του Κ. Μαυροκορδάτου από τη Βλαχία, ο Βενιαμίν δέχεται ανυπεράσπιστος την επίθεση των φίλων του Δούκα, ο οποίος σ'όλο αυτό το διάστημα ιδιώτευε στο Βουκουρέστι παραδίδοντας μαθήματα. Η αντίθεσή του με τον Δούκα ανάγεται μερικά χρόνια πριν[142]· στα 1815, ο Ιγνάτιος Ουγγροβλαχίας έγραφε ότι ο Δούκας άρχισε «να διαβάλλη εἰς τό ἔθνος τούς Πρωΐους, τούς Βενιαμίν, τούς Κούμας, τούς Βαρδαλάχους καί τούς λοιπούς ἄνδρας, πολυμαθεῖς καί ἐνδόξους, οἱ ὁποῖοι κατόρθωσαν εἰς τήν Ἑλλάδα τήν λαμπράν μεταβολήν, τήν ὁποῖαν βλέπει καί ὁ Δούκας, ἀλλ'ἀποδίδει εἰς τόν αἰῶνα, ὡσάν ὁ αἰών εἶχεν εἰς τήν ἀτμόσφαιραν τήν τοιαύτην δύναμιν»[143]. Ο Ιάκωβος Ρίζος-Νερουλός αναφέρει εξάλλου στην *Ιστορία* του ότι ο Μητροπολίτης και οι Επίσκοποι της Βλαχίας υπήρξαν οι υπαίτιοι του διωγμού του Βενιαμίν μετά τη φυγή του Καρατζά[144]. Μητροπολίτης ήταν τότε ο Ρουμάνος Διονύσιος Λούπου και Επίσκοπος Μπουζαίου ο Κωνσταντίνος Φιλίτης, αδελφός του ιατρού Συλβέστρου Φιλίτη στον οποίο, στα 1807, ο Δούκας αφιέρωσε την έκδοση της *Ιστορίας των Ρωμαίων*. Αν σκεφτεί κανείς ότι προσωρινός έπαρχος (μπάνος)

141. Cornelia Papacostea-Danielopolu, *Convergences culturelles gréco-roumaines (1774-1859)*, Θεσσαλονίκη, ΙΜΧΑ, 1998, 239-350.

142. Ωστόσο ο Βενιαμίν φαίνεται ότι εκτιμούσε την εκδοτική δραστηριότητα του Δούκα γιατί στα 1806 τον βρίσκουμε συνδρομητή στις Κυδωνίες της έκδοσης του Θουκυδίδη από τον Δούκα. Ακόμη ο Βενιαμίν αναφέρεται ευμενώς στα 1815 στην *Απολογία ιστορική και κριτική υπέρ του ιερού κλήρου της Ανατολικής Εκκλησίας κατά των συκοφαντών του Νεοφύτου Δούκα παρά Κυρίλλου Κ.*, Κ/πολη 1815, 113.

143. Έριδες με τους συγχρόνους του ο Δούκας είχε πολλές, βλ. Εμμ. Γ. Πρωτοψάλτης, *Ιγνάτιος Μητροπολίτης Ουγγροβλαχίας (1766-1828)*, Αθήνα 1959, Ακαδημία Αθηνών, Μνημεία της Ελληνικής Ιστορίας, τ. 4, τχ.1, 109-116.

144. Ιάκ. Ρίζος-Νερουλός, *ό.π.*, 70. Για την πατριωτική δράση του Κ. Φιλίτη, βλ. *Λ. Ε.* 1819, 871-873.
Roxane D. Argyropoulos, «Le discours», 168.

της Βλαχίας είχε ορισθεί ο Γρηγόριος Βρανκοβάνος[145], εύκολα κατανοεί την καθαίρεση του Βενιαμίν από την Ακαδημία και τη βίαιη και ατιμωτική σύλληψη και εκδίωξη του έξω από τα σύνορα της Βλαχίας. Το έγγραφο της απέλασης του Βενιαμίν με ημερομηνία 7 Οκτωβρίου 1818 και με την υπογραφή του Βρανκοβάνου σώζεται σε δύο χειρόγραφους κώδικες της Ρουμανικής Ακαδημίας και είναι το εξής[146]:

«Οἱ Ἄρχοντες τοῦ Διβανίου τῆς Βλαχίας.

Ἐπειδή καί ὁ κακεντρεχής καί ἀγράμματος φιλόσοφος Βενιαμίν ὁ Λέσβιος, ὁ πάσης σκευωρίας καί κακοηθείας ανάπλεως, ὁ καταχρηστικῶς ὀνομασθείς Πρωτοδιδάσκαλος τῆς ἐνταῦθα Σχολῆς, ἀναφανείς κατά τό παρελθόν ἔτος αἴφνης ἐδῶ εἰς τήν ἡμετέραν πατρίδα, ἐπί προφάσει μέν νά ἀπεράσει εἰς τήν Εὐρώπην, σκοπῷ δέ νά καταστρέψῃ τήν τοῦ Σχολείου ἡμῶν ἄριστα καί μετά πολλοῦ ζήλου ρυθμηθεῖσαν ἀποκατάστασιν, καί νά εἰσέλθῃ αὐτός παρά τούς νόμους καί τό καθῆκον·

α΄) ἠνώθη μετά τινων κακοβούλων καί κακοηθεστάτων ξένων, συνεργούντων εἰς τόν τοιοῦτον ὄλεθρον, διά νά βελτιωθῇ τό Βλαχικόν Ἔθνος ἐπιδιδόν, καί νά μή κατακοσμηθῇ μέ τά φῶτα τῆς ἀληθείας καί τῆς συντελεστικῆς γνώσεως ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ· καί κινήσας πάντα λίθον διά κακεντρεχειῶν καί σκευωριῶν, οὐ μόνον νά κατορθώσῃ τόν ἐπίβουλον καί παράβουλον αὐτοῦ σκοπόν, ἀλλά καί μέχρι φόνου (ἐάν ἡ ἐξ ὑψους βοήθεια ἔλλειπε) μετά τῶν μεθ'ἑαυτοῦ ἐμελέτησε τό ἐγχείρημα ἐξ οὗ τοσαῦτα καί τοιαῦτα δεινά ἡμῖν τε καί τοῖς κατά νόμους ἡμετέροις ἀγαπητοῖς διδασκάλοις συνέβησαν, ὥστε μήτε νά τά μνημονεύσωμεν μήτε νά τά ἀκούσωμεν ἀστενακτί ἀνεχόμεθα·

β΄) τούτων οὕτω τραγικῶς γενομένων, καί τῶν νομίμων ἡμῶν διδασκάλων ἐπί μόνῃ σωτηρίᾳ παραιτηθέντων, εἰσῆλθεν αὐτός ὡς εὐτολμίας εἰς τό Γυμνάσιον, καί, θριαμβεύσας κακίᾳ, ἤρχισε νά καθάπτηται, εἰς τούς κακοήθεις καί βαρβαροφώνους αὐτοῦ λόγους, παντός ἔθνους, καί μάλιστα τῶν ἐκ τοῦ κλήρου καί τῶν ἀρχόντων, τά ἐξ ἁμάξης, ὡς ἐν τυραννίᾳ μετ'ἐλευθερίας καθ'ἑκάστην ἀποσφενδονῶν κατ'αὐτῶν, καυχώμενος νά τοῖς ἐνστάξῃ ἐν τοῖς ἔξῆς, ὡς ἀπό τῆς θυσίας τοῦ Διός, τό λογικόν, ὡς ἐστερημένοις τούτου παντάπασιν, αὐτός δηλονότι ὁ παντός λόγου καί πάσης πολιτικῆς ἀρετῆς ἀπόστροφος·

γ΄) ἐστερημένος δέ ὧν τῆς τε γλώσσης καί τῆς φιλολογίας τῆς Ἑλληνικῆς, δέν ἔπαυσε λαλών κατ'αὐτῆς, ὡς ξηρῶν οὐσῶν λέξεων, καί τῶν συγγραφέων μηδέν περιεχόντων πραγμάτων καί ἰδεῶν, εἰς τοσαύτην ἀτοπίαν παρήλασεν ὁ ἀγγράμματος φιλόσοφος, ἐξ ὧν τόν τε τόνον τῶν μαθητῶν ἐσχάτως εἰς τοσοῦτον παρέλυσεν, ὥστε τό ἥμισυ αὐτῶν ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ ἐξέλιπε, καί τούς μείναντας αὐτούς οὐδεμίαν ἐπίδοσιν ἐν ὅλῳ ἔτει ἐδυνήθη νά κατορθώσῃ ὡς τά πράγματα ἔδειξε καί ἑκάστου ἡ συνείδησις μαρτυρεῖ·

145. Για την αντιστοιχία του τίτλου του μπάνου μ'εκείνου του έπαρχου, βλ. *Ειδήσεις δια τα Ανατολικά Μέρη*, 1811, 210.

146. Constantin Litzica, *Catalogul*, *ό.π.*, 32, χφ. 40 (6), F. 116. Το κείμενο αυτό δημοσιεύθηκε από τον Nicolas Bănescu, «*Momente din Viaţa*» , 39-42, από τον Δημ. Β. Οικονομίδη, *Die Frage der griechischen Linguistik*, 378 κ.επ. και από τον Λ. Βρανούση, «Ο Βενιαμίν Λέσβιος στην Κωνσταντινούπολη» *ΑΓ* 7 (1977), 283-284.

δ΄) ἀντί νά μεταχειρισθῆ βιβλία συστηματικά, εὐσύνοπτα καί καθαρῶς γεγραμμένα, εἰσήγαγε τά κακόγλωσσα καί βαρβαρόφωνα αὐτοῦ συρράμματα, τά πάσης ἀηδίας ἀπόζοντα· ἐν οἷς ὁ πολύς ἅμα λῆρος, τό τε ἔκφυλον τῶν ὀνομάτων καί ἔξαλλον καί παντελῶς ἀκατάσκευον, καί τό ἀκόρητον τῆς συνθήκης ἔκαμε τούς φιλοκάλους καί φιλομούσους τῶν μαθητῶν νά ἐκνευρισθῶσι τοσοῦτον, ὥστε φοιτῶντες μετά πολλῆς ἀηδίας εἰς τό Γυμνάσιον, ἐπανήρχοντο ὁμοίως ἀμύητοι καί μηδέν πλέον ἔχοντες·

ε΄) ἀφ'οὗ διέστησε διά τῶν σκευωριῶν αὐτοῦ καί τινας τῶν ἐγκατοίκων ἐν μέρει, ὡς ποτέ καί τούς καλούς καί ἀγαθούς Κυδωνιάτας (ὡς ἀκούομεν), ἐνέσπειρε διά τῆς ἀμελείας καί ἀπειρίας καί εἰς τούς ἄλλους διδασκάλους τήν ἐν τοῖς μαθήμασιν ἀταξίαν, ὥστε διάφορα συστήματα παραδόσεως εἰσαγάγοντες ἕκαστοι ταράττουσι καί συγχέουσι τόν νοῦν τῶν μαθητῶν χωρίς ὄφελος, ἄλλα ἄλλοι διδάσκοντες καί μεταδιδάσκοντες καί τά αὐτά πολυειδῶς ἄνω καί κάτω μετακινοῦντες· καί οὕτω καί εἰς τήν διάταξιν τοῦ Σχολείου ἐφάνη ἀναξιώτατος.

Διά τοῦτο, φροντίδα πατριωτικήν λαβόντες νά ἐκκαθάρωμεν τό Σχολεῖον ἀπό τοιούτου βδελύγματος, διά νά ἀναλάβῃ τήν κρείττονα μεταβολήν καί συντελεστικήν εἰς τό κοινόν,

ἀπεφασίσαμεν κοινῇ βουλῇ

να ἀποδιωχθῇ ὁ τοιοῦτος χαιρέκακος καί κακότροπος Βενιαμίν ἀπό τά ὅρια τῆς Βλαχίας.

Καί ἐπί τούτῳ διορίζομεν αὐθωρεί τόν ἄρχοντα σερδάρην Γεώργιον, τόν καί γκιουλέρ-ἀγᾶ, νά τόν βάλῃ εἰς ἕν ὄχημα μέ τά ἴδια του πράγματα, καί νά τόν ἀπεράσῃ τόν Δούναβιν εἰς Ρουστζοῦκι, διά νά ἀπαλλαγῇ ὁ τόπος ἀπό τοιούτου φθοροποιοῦ ὑποκειμένου. Διό καί ὁ διωρισμένος θέλει ἐνεργήσει ἀπαραλλάκτως καί ἄνευ παραμικρᾶς ἀναβολῆς τήν τοιαύτην κοινήν ἡμῶν ἀπόφασιν.- 1818, Ὀκτωβρίου 7».

Για την καλύτερη κατανόηση του εγγράφου αυτού, γραμμένου με εκδικητική μανία, οφείλουμε να κάνουμε ορισμένες παρατηρήσεις. Από το 1817 λειτουργούσε ένας κανονισμός της Ακαδημίας, που όριζε ότι οι καθηγητές όφειλαν στις παραδόσεις τους να μην έρχονται σε αντίθεση με την ορθόδοξη πίστη και την πολιτική αρχή[147]. Δύο έργα του Βενιαμίν, τα *Στοιχεία Ηθικής* και η *Φυσική* μπορούσαν να θεωρηθούν ότι αντίκεινται στα άρθρα του σχολικού κανονισμού. Γιατί η μεν *Φυσική* περιείχε τις δοξασίες του Βενιαμίν σχετικά με την κίνηση της γης, που υπήρξαν η αφορμή για τους διωγμούς εναντίον του στις Κυδωνίες· τα δε *Στοιχεία Ηθικής* με τα κεφάλαια για τα δικαιώματα και τα χρέη του ανθρώπου, για την τυραννίδα, κεφάλαια που διαπνέονται από φιλελευθερισμό, έρχονταν σε αντίθεση με την φεουδαρχική αντίληψη των βογιάρων. Το έγγραφο της αποπομπής αναφέρει ότι ο Βενιαμίν είναι «φιλόσοφος αγράμματος» χαρακτηρισμό τον οποίο συναντάμε και σε επιστολή γραμμένη πιθανώτα-

147. Ariadna Camariano-Cioran, *Les Académies*, 536.

τα από συνεργάτη του Δούκα στο Λύκειο του Βουκουρεστίου[148]. Ακόμη αναφέρεται η κατηγορία της ανάμειξης του Βενιαμίν στην απόπειρα κατά του Δούκα, όπως και η συνεργασία του με τους «ξένους» προς το βλαχικό έθνος, που δεν είναι άλλοι από τους Φαναριώτες[149], μισητούς στους αυτόχθονες αριστοκράτες και στον λαό. Επιπρόσθετα κατηγορείται ο Βενιαμίν και για τη γλωσσική του θέση, ενώ τα συγγράμματά του θεωρούνται «κακόγλωσσα και βαρβαρόφωνα».

Με έγγραφο της 10ης Οκτωβρίου 1818, οι άρχοντες του Διβανίου της Βλαχίας διατάζουν τον αγά Νικόλαο Văcărescu να λάβει τα μέτρα του για τη σύλληψη του Βενιαμίν, ο οποίος πρέπει να κρύβεται στο μοναστήρι Margineni κοντά στο Ploeşti (νομός Prahova)[150]. Με την απόφαση αυτή, οι

148. Ο άμεσος συνεργάτης του Δούκα, ο Στέφανος Κομμητάς, μαθητής και αυτός του Λ. Φωτιάδη, υπήρξε φανατικός υποστηρικτής της αρχαΐζουσας την οποία ονόμαζε «Ελλάς φωνή», «Ελληνὶς φωνή», «Έλλην λόγος» και τους αντιπάλους «μη ελληνικά φρονούντες». Το 1815 ο Κομμητάς ακολούθησε τον Δούκα στο Βουκουρέστι· τόσο ο ένας όσο και ο άλλος πίστευαν ότι μονάχα στην καθαρεύουσα μπορεί να διδαχθεί η φιλοσοφία και για τον λόγο αυτόν η διδασκαλία της καθαρεύουσας έπρεπε να προηγείται τη διδασκαλία της φιλοσοφίας: «ἐπειδὴ πῶς δύναται νά φιλοσοφήσῃ ἄνθρωπος, μή προπαρασκευασμένος εἰς τῆς θειοτάτης φιλοσοφίας τήν μάθησιν τῇ μάθησει τῆς Ἑλληνικῆς ἐγκυκλίου παιδείας;». Πβλ. Γ. Θ. Ζώρας, *Ο Κομμητάς και το Γυμνάσιον του Βουκουρεστίου*, Αθήνα 1967 και *Ο Στέφανος Κομμητάς και το γλωσσικό ζήτημα*, Αθήνα 1968 (Κείμενα και Μελέται Νεοελληνικής Φιλολογίας, 35 και 43 αντίστοιχα). Στην προσπάθειά του για την επιβολή της αρχαΐζουσας στο Βουκουρέστι, ο Κομμητάς συνάντησε μεγάλη αντίδραση: «Ὅταν ὁ Κομμητᾶς ἐσύσταινε νά καθιερωθῇ ἡ ἀρχαία ἑλληνική, τά ἄλλα μέλη τῆς Ἐφορίας τοῦ Λυκείου καί ὁ Ἰγνάτιος Οὐγγροβλαχίας γέλασαν μέ τήν ἰδέαν αὐτήν», *Ερμή του Λογίου αποβλήματα* 1813, 29· και στις 7 Ιανουαρίου 1815, γράφει ο Κομμητάς στον Κοραή στο Παρίσι: «Οἱ ἐν Βουκουρεστίοις τά σά φρονοῦντες, ζημιοῦντες τί δυνατόν αὐτοῖς καί τίνος τῶν θηρίων οὐκ ἀγριώτερον κινούμενοι...»· βλ. και του ιδίου, «Ἄγνωστος ἐπιστολή Κομμητᾶ πρός Κούμαν περί γλώσσης», *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, τχ. 4, 14 (1967). Για την απόπειρα κατά του Δούκα, ο Κομμητάς εκφράζεται στην εισαγωγή της *Γραμματικής* του, Πέστη 1828, VI.

149. Σύμφωνα με τον Ελευθέριο Θωμά, *Κορίννα* [Ζακύνθου], 1876, ο Βρανκοβάνος καταδίωξε τον Βενιαμίν και για λόγους προσωπικούς επειδή στην απόπειρα κατά του Δούκα ξυλοκοπήθηκαν και τα ίδια του τα παιδιά. Από το 1802 ο Γρ. Βρανκοβάνος με τους βογιάρους Γρηγόριο Γκίκα και Μπ. Βακαρέσκου είχαν εκδηλωθεί φανερά κατά του φαναριώτικου καθεστώτος· βλ. Vlad Georgescu, *Ideele politice şi Illuminismul în Principatele Române*, Βουκουρέστι 1972, 30, σημ. 19. Ακόμη ο Γρ. Βρανκοβάνος απευθύνει εκκλήσεις στην Κωνσταντινούπολη καταφερόμενος για τα δεινά της φαναριώτικης διοίκησης, βλ. του ιδίου συγγραφέα, *Mémoires et projets de réforme dans les Principautés Roumaines, 1769-1830*, Βουκουρέστι 1970, AIESEE, 16. Η έχθρα του Γ. Βρανκοβάνου για τους Φαναριώτες δεν συνεπάγεται και έχθρα κατά του ελληνικού στοιχείου, αφού το 1823 δώρησε βιβλία στην ελληνική εκκλησία του Braşov. Βλ. Ε. και I. Vîrtosu, *Cent ans depuis la création de la Fondation des Brîncoveanu, 1838-1938*, Βουκουρέστι 1938.

150. M. Carataşu, *Documentele Văcăreştilor*, Βουκουρέστι 1975, 230.

άρχοντες της Βλαχίας επανέρχονται στο προηγούμενο έγγραφό τους και μετριάζουν την ποινή του Βενιαμίν, εξορίζοντάς τον τώρα στην Μολδαβία και πέρα από τον Δούναβη. Το έγγραφο αυτό σώζεται σήμερα στο αρχείο Văcărescu και είναι γραμμένο στα ελληνικά. Παραθέτουμε το κείμενο αυτό:

«Οἱ ἄρχοντες τοῦ Διβανίου τῆς Βλαχίας/ Μ'ὅλον ὁποῦ διά ἄλλου μας πιττακίου πρός τόν σερδάρη Γεώργιον Γκιουλέραγα διαδηλοῦται ἡ ἐνοχή τοῦ Βενιαμίν Λεσβίου, καί καταδικάζεται κοινῆ γνώμη ἐξορίαν πέραν τοῦ Δουνάβεως, ἀλλά πάλιν φιλανθρωπευσάμενοι, συγκατανεύσαμεν νά ἐξορισθῆ εἰς Πογδονίαν διά τήν προσωπικήν του ἀσφάλειαν, χωρίς πλέον τοῦ λοιποῦ νά ἐπιστρέψῃ εἰς τά χώματα τῆς Βλαχίας. Διά τοῦτο καί γράφομεν τῇ εὐγενίᾳ της ἄρχων ἄγα, νά εὑρεθῆ ὁ Βενιαμίν ἤτε εἰς μοναστήρια, ἤ χάνια, ἤ σπίτια ὑποκρυπτόμενος, ἤ εἰς μοναστῆρι Μαρτζινενίου καταφυγών, καί διά χιμμετίου τοῦ ἄρχοντος μεγάλου σπαθάρη εὑρεθείς νά δείξῃ αὐτῷ προλαβόν πιττάκι, καί ἀφ'οὗ τό ἀναγνώσῃ, νά τό λάβῃ πλέον ἡ εὐγενία της, κάμνουσα μουμπασιρέτι νά τόν ξεκινήσῃ εἰς ὄχημα λαμβάνοντα καί τά ἴδια του καί νά τόν ἐφοδιάσῃ μέ ἀλβανίτας ἕως εἰς Φοξάνι, ἐπιδίδοντας καί τό παρόν μας γράμμα πρός τούς ἐκεῖσε ἄρχοντες ἰσπραβνίκους, ὧν καί τήν ἀπόκρισιν περιμένομεν εἰς ἔνδειξιν τῆς ἐκπληρώσεως τῆς κοινῆς ἡμῶν ἀποφάσεως».

Η τελευταία φράση του εγγράφου αφήνει να υπονοηθεί ότι οι άρχοντες της Μολδαβίας μερίμνησαν για τον Βενιαμίν και ίσως σ'αυτούς να οφείλεται και η αλλαγή του περιεχομένου της ποινής του. Η αλλαγή αυτή, αν συνδυασθεί με την σχολαρχία του Βενιαμίν στην Ηγεμονική Σχολή του Ιασίου, φανερώνει ότι ο ίδιος ο πρίγκιπας Σκαρλάτος Αλέξανδρος Καλλιμάχης ενδιαφέρθηκε για την τύχη του.

Στις 12 Νοεμβρίου 1818, ο Ιωάννης Νικολόπουλος σε επιστολή προς τον αδελφό του, Κωνσταντίνο Νικολόπουλο γράφει τα εξής από το Βουκουρέστι:

«Ἐδῶ εἴχαμεν πρωτοδιδάσκαλον εἰς τά φιλοσοφικά τόν Βενιαμίν ἀπό Κυδωνίας καί προλαβόντως τόν ἀπόβαλαν οἱ ἄρχοντες, ἐξ αἰτίας δέν ζοῦσεν καλά μαζί τους καί τώρα εὑρίσκεται εἰς Γιάσι»[151].

Στις 7 Ιανουαρίου 1819, ο Χριστόφορος Φιλητάς από την Τεργέστη σε επιστολή του προς τον Κων. Ασώπιο γράφει σχετικά:

«Μέ γράφουν ἀπό τό Παρίσιον ὅτι τό σχολεῖον τοῦ Βουκουρεστίου ἀναποδογυρίσθη. Τόν Βενιαμίν, ἅμα ὅπου ἔφυγεν ὁ Αὐθέντης, ἠθέλησαν νά ἐξορίσωσι τινές ἄρχοντες ἐχθροί ἄσπονδοι τῆς φιλοσοφίας καί φίλοι τοῦ σχολαστικισμοῦ, ἀλλ' αὐτός προλαβών ἐκρύβη. Μετέπειτα ἐπροσκαλέσθη εἰς Ἰάσιον ὅπου καί εὑρίσκεται»[152].

151. Σ. Καρατζάς,«Ο Αγαθόφρων Λακεδαιμόνιος και το παρισινό περιοδικό *Μέλισσα*», *Πελοποννησιακά* 3-4 (1958/59), Αθήνα 1960, 256.

152. Κ. Αθ. Διαμάντης, «Ο Χριστόφορος Φιλήτας εις την Εσπερίαν», *ΗΕ* 10 (1961), 126. Πρβλ. *Revue Encyclopédique* 2 (1819), 542 κ.επ.

Ο αντίκτυπος της αποπομπής του Βενιαμίν από τη Βλαχία υπήρξε μεγάλος τόσο στον κοραϊκό κύκλο του Παρισιού όσο και στους νέους Ρουμάνους, που σπούδαζαν στη Δυτική Ευρώπη. Από τους νέους Ρουμάνους σπουδαστές γνωστή είναι η αντίδραση του Eufrosin Poteca, παλιού επίσης μαθητή του Δούκα και θαυμαστή του Κοραή, όταν στα 1824 κατηγορεί τους «honorables dirigeants» της Βλαχίας επειδή χαρακτήρισαν τον Βενιαμίν «φιλόσοφον αγράμματον»[153]. Στα 1819, ο Κωνσταντίνος Νικολόπουλος καταφέρεται κατά του Γρηγορίου Βρανκοβάνου για τον κατατρεγμό του Βενιαμίν στο παρισινό περιοδικό *Μέλισσα*:

> «Ὢ εὐγενέστατε ἄρχων... σύ, ὅστις κατέτρεξας τυραννικῶς καί ἀπανθρώπως ἄνδρα ἐπιστημονικώτατον καί ὠφελιμώτατον εἰς τήν ἀνθρωπότητα: σύ ὅστις ἐστέρησας τήν δυστυχεστάτην πατρίδα του τῆς παρουσίας ἐκείνου τοῦ σοφοῦ καί ἐναρέτου διδασκάλου, θυσιάσας τό κοινόν συμφέρον, τό μέγα ὄφελος τῶν συμπολιτῶν σου εἰς τά μιαρά καί ὀλέθρια πάθη σου·...»[154].

Ο Βενιαμίν μετά την εκδίωξή του από τη Βλαχία κατέφυγε στο Ιάσιο. Την εποχή αυτή, ο ηγεμόνας της Μολδαβίας Σκαρλάτος Αλεξ. Καλλιμάχης, εμπνεόμενος από τα ίδια ανανεωτικά σχέδια με τον Καρατζά και τον Μαυροκορδάτο, ζητούσε ν'αλλάξει το πρόγραμμα των μαθημάτων του Λυκείου του Ιασίου[155] και το έργο αυτό ανέθεσε στον Βενιαμίν μαζί με τους Δημήτριο Γοβδελά και Στέφανο Δούγκα. Στο Ιάσιο, ο Βενιαμίν επεξεργάζεται τα *Στοιχεία Ηθικής* και γνωστοποιεί από τις στήλες του *Λόγιου Ερμή* την επικείμενη κυκλοφορία του έργου του[156]. Επίσης, εκεί αρχίζει να διαγράφεται η επαναστατική του δραστηριότητα· μυείται στη Φιλική Εταιρεία από τον Νικόλαο Σκουφά στο σπίτι του Θεόδωρου Νέγρη και αρχίζει να συμμετέχει στην προετοιμασία του Αγώνα[157]. Τον Μάιο 1819, με την υπόδειξη της

153. Cornelia Papacostea-Danielopolu, «Les contacts des intellectuels roumains avec les "hellénismes périphériques" (1818-1830)», *RESEE* 10 (1972), 565. Ο Eufrosin Poteca ανήκε στους Ρουμάνους υποτρόφους, οι οποίοι στα 1820 είχαν τεθεί κάτω από την προστασία του Ιγνατίου Ουγγροβλαχίας στην Πίζα. Αργότερα ο Poteca θα μεταφράσει αρκετά ελληνικά συγγράμματα στα ρουμανικά και θα αποτελέσει έναν από τους σημαντικότερους λογίους της ρουμανικής παιδείας. Βλ. Ioan Bianu, «Intîi bursieri Românî în strainate. Scrisori de ale lui Eufrosin Poteca, 1822-1825», *Revista Noua* 1 (1888), 421· N. Bănescu, «Primii bursieri Românî», *Revista generală a invatamîntului* 6 (1910), 281.

154. *Μέλισσα*, 1 (1819), 111 και *Μουσείον*, 1 (1819), 36.

155. E. Völkl, «Die griechische Kultur in der Moldau während der Phanariotenzeit (1771-1821)», *SOF* 26 (1967), 102-139. Ariadna Camariano-Cioran, *Les Académies, ό.π.* Ο Ştefan Sc. Dăscălescu, μολδαβός πολιτικός στοχαστής του 19ου αι., στα *Απομνημονεύματά* του θυμάται τη μορφή του Βενιαμίν και τη διδασκαλία του, βλ. N. Iorga, «Un cugetător politic moldovean de la jumătatea sec. XIX Ştefan Sc. Dăscălescu», *Mem. Sect. Ist. Rom.* S. 3, τ. 13 (1932), 2-3 (πληροφορία της κ. Cornelia Papacostea-Danielopolu).

156. *Λ. Ε.* 1819, 686.

157. Ι. Φιλήμων, *Δοκίμιον περί της Φιλικής Εταιρείας*, Ναύπλιο 1834, 242-243 και

Εταιρείας μέσω του Αναγνωστόπουλου, ο Βενιαμίν μαζί με τον Στέφανο Δούγκα και τον Δανιήλ Φιλιππίδη καταρτίζουν έναν κανονισμό για τη λειτουργία σχολείου στην Πελοπόννησο· ο κανονισμός αυτός με τη συγκατάθεση του ηγεμόνα Σκαρλάτου Αλεξ. Καλλιμάχη τυπώθηκε με ημερομηνία 28 Μαΐου 1819 σε 800 αντίτυπα[158]. Φαίνεται ότι ο Βενιαμίν προοριζόταν από τους κύκλους της Φιλικής Εταιρίας του Ιασίου, να διευθύνει αυτός το σχολείο της Πελοποννήσου· αυτό συμπεραίνεται από επιστολή του Χριστόφορου Φιλητά προς τον Κων. Ασώπιο, στην οποία αναφέρεται ότι «ὁ Βενιαμίν ὁ Λέσβιος ὑπάγει εἰς τήν Πελοπόννησον»[159]. Όμως στην Κωνσταντινούπολη, ο Βενιαμίν φαίνεται να είχε πολλούς εχθρούς, οι οποίοι εμπόδισαν να πραγματοποιηθεί το όλο σχέδιο. Ο Π. Σέκερης σ'επιστολή του προς τον Αναγνωστόπουλο, γραμμένη τον Ιούλιο του 1819, αναφέρει σχετικά:

«Ὁ Βενιαμίν εἰς τούτους τούς κατοίκους δέν ἔχει τόσην ὅσην στοχάζεσθε ὑπόληψιν και τοῦτο βαστάξετέ τό μυστικόν, ἔπειτα γινομένης τῆς ἀναγκαίας χρηματικῆς συλλογῆς μένει ἀρκετός καιρός καί διά ἐκλογήν διδασκάλου. Ἐγώ φέρω κατ'ἀλήθειαν μεγάλον σέβας εἰς τόν κύριον Βενιαμίν, πληροφορούμενος τάς ἀρετάς του ἀπό πολλούς φίλους μου μαθητάς του, ὅν καί προσκυνῶ μέ τό προσῆκον σέβας... Τό τοῦ Βενιαμίν πρέπει νά τό φυλάξῃς μυστικόν ἐπειδή αὐτός δέν ἔχει χρείαν· ἡ πατρίς ἔχει ἀπό αὐτόν»[160].

Όσο βρισκόταν στο Ιάσιο, ο Βενιαμίν δέχθηκε άλλωστε επανειλημμένα προσκλήσεις εκ μέρους του λόρδου Guilford για να διδάξει στην Ιόνιο Ακαδημία. Προτείνεται στο αρχικό σχέδιο για το Πανεπιστήμιο στην Ιθάκη για την έδρα της πειραματικής φιλοσοφίας[161].

Σε επιστολή του με ημερομηνία 23 Ιουνίου 1819, ο Guilford γράφει στον Φιλητά αναφορικά με την πρόσκληση που έκανε στον Βενιαμίν «νά ἔλθῃ εἰς τό πανέπιστήμιον ἡμῶν» και που δεν έγινε ακόμη αποδεκτή και προσθέτει μερικές γραμμές πιο κάτω:

«Ἀληθῶς νῦν εἶναι ἡ περίπτωσις καθ'ἥν οἱ ἡμέτεροι Ἕλληνες δύνανται ἐμπράκτως νά ἀποδείξωσιν ὅτι ἔχουσι τά αἰσθήματα τῆς φιλοπατρίας, ἅτινα ὀφείλουσι νά ἔχωσι, διότι τό ἵδρυμα τοῦτο ὑπισχνεῖται διάρκειαν μακροτέραν ἐκείνης ἥν

του ιδίου *Δοκίμιον ιστορικόν περί της Ελληνικής Επαναστάσεως*, Αθήνα 1859, τ. 1ος, 400. Α. Γεωργαντέλλης, «Ο Βενιαμίν Φιλικός», *Ταχυδρόμος* Μυτιλήνης, φ. 28.10.1936 και Ιωάννης Μουτζούρης, *Ο Βενιαμίν Λέσβιος, μέλος της Φιλικής Εταιρείας*, Αθήνα 1952.

158. *Λ. Ε.* 1819, *ό.π.*

159. Αρχείο Χρ. Φιλητά, ΕΒΕ, φ. 17 (πληροφορία κ. Εμμ. Φραγκίσκου).

160. *Αρχείον Π. Σέκερη. Η Φιλική Εταιρεία*, έκδ. Ι. Μελετόπουλου, Αθήνα 1967, 43.

161. Ιστορικό Αρχείο Κερκύρας, Ιόνιον Κράτος αρ. 19, φ. 5 ν. Βλ. Α. Καραθανάσης «Άγνωστες προσπάθειες του Γκίλφορδ για τη σύσταση της Ιονίου Ακαδημίας», *Ο Ερανιστής* 12 (1975), 8.

ἔχουσιν ὅσα δύνανται νά ἱδρυθῶσιν ἐν Τουρκίᾳ»[162].

Ο Χρ. Φιλητάς σε άλλη του επιστολή προς τον Κων. Ασώπιο με ημερομηνία 8 Αυγούστου 1819 γράφει σχετικά με την επιθυμία του Guilford, να προσκαλέσει τον Βενιαμίν στην Ιόνιο Ακαδημία:

«Δέν σέ ἐφανέρωσα ὅτι εἶχα διαταγήν νά γράψω τόν Βενιαμίν, ὄχι διότι σέ ἐστοχάσθην ὡς ξένον, μή γένοιτο: φίλε μέ ἀδικεῖς· πλήν τό ἐστοχάσθην τόσον δύσκολον ὥστε ἀκόμη δέν ἀπεφάσισα καί μάλιστα δέν ἠξεύρω καί ποῦ εὑρίσκεται, ἐγώ ἤθελα μάλιστα νά τόν μεταπείσω τόν Λόρδ ἀπό τοιαύτην κλῆσιν. Στοχάσου μίαν φοράν σχολάρχην Κυδωνίας ἐν ἰσοτιμίᾳ μετ'ἄλλων: καί καλόγηρον ὅπου δέν ἐξεσκωριάσθη τόσον καλά εἰς τήν οὐσίαν; μ'ὅλον τοῦτο θέλει τόν γράψω»[163].

Από απάντηση του Βενιαμίν προς τον Κωνσταντίνου Ασώπιο με ημερομηνία 12 Οκτωβρίου 1819 από το Ιάσιο, την οποία ο Ασώπιος μεταφέρει στο Φιλητά σε επιστολή του από τη Γοττίγγη στις 2 Ιανουαρίου 1820, μαθαίνουμε, ότι ο Λέσβιος λόγιος δεν αποδέχθηκε την πρόσκληση του Guilford για τους ακολούθους λόγους:

«Ἐγώ λοιπόν ζητηθείς παρά τοῦ πρώην ἡγεμόνος νά ἀναδεχθῶ τήν ἐνταῦθα σχολήν, δέν τό ἐδέχθην. Ζητηθείς ὅμως ὑπό τῶν Πελοποννησίων, οἵτινες συστείνουν σχολήν εἰς τήν πατρίδα αὐτῶν, ὑπεσχέθην ὅτι, ἄν συστήσωσι τοιαύτην σχολήν, ὥστε νά ἔχῃ τουλάχιστον δύο ἐπιστημονικούς, ἕναν ἀγαθόν γραμματικόν, καί δύο διδασκάλους ξένων διαλέκτων, ὑπάγω. Ἄν λοιπόν ἐντός ὀλίγου, καθ'ὅν χρόνον ἐκδίδω εἰς φῶς ἠθικήν καί ἄλγεβραν, μοί δοθεῖ ἀπόκρισις, ἐγώ τρέχω νά ἐκπληρώσω τήν ἐμήν ὑπόσχεσιν, ἀλλέως εἰμί ἐλεύθερος νά ὑπάγω, ὅπου θέλω».

Και διευκρινίζει ο Βενιαμίν:

«Δῆλον ὅμως ὅτι ἄν ἀποφασίσω διά τήν Ἑπτάνησον πρέπει νά μοί δοθῇ ἐντεῦθεν ἡ δαπάνη τῆς ὁδοιπορίας. Ἴσως ὅμως δέν ἤθελεν εἶναι ἄλογον νά μάθῃ τις πρότερον καί περί τοῦ μισθοῦ. Ἄν λοιπόν γράψετε πρός τόν Κόμην, προσφέρετε καί ἐκ μέρους μου προσκυνήματα...»[164].

Ο Ασώπιος, ο οποίος από άλλα σημεία της επιστολής του προς τον Φιλητά διαφαίνεται ότι δεν διάκειται ευμενώς προς τον Βενιαμίν, αναφέρει χαρακτηριστικά ότι ο Βενιαμίν συμπαθεί τους «μισανθρώπους καί τούς μισέλληνας» και παρουσιάζεται ως «ἀπελέκητος καί ἄξεστος». Ο Φιλητάς σε απάντηση του προς τον Ασώπιο στις 23 Φεβρουαρίου 1820 σχολιάζει την άρνηση του Βενιαμίν ως εξής:

---

162. Κ. Α. Διαμάντης, «Ο Φιλήτας εις Εσπερίαν», 396.

163. *Ό.π.*, 890.

164. «Ανέκδοτοι επιστολαί Γκιλφόρδου προς Φιλητάν», *Αρμονία* 2 (1901), τχ. 8, 322 κ.επ. Για τη δραστηριότητα του Γκίλφορδ στην Ιόνιο Ακαδημία, βλ. *Λ. Ε.* 1820, 372-376.

«Τόσον κυριεύεται ὁ Ἀρχικαλόγηρος οὗτος ὁ Συμπατριώτης τοῦ Πιττακοῦ ἀπό τήν μανίαν τῆς φιλαρχίας ἄς ἐξώδευσε καί δεκαετηρίαν εἰς τά σχολεῖα τῆς Ἰταλίας. Ἡ ἀπόκρισίς του ἐστάλη εἰς τόν Λόρδ...»[165].

Ο Βενιαμίν αρνήθηκε την πρόταση του Guilford, όχι τόσο επειδή ήθελε να είναι σχολάρχης όπως αφήνεται να εννοηθεί από τα λόγια του Φιλητά, αλλά επειδή ήθελε να φανεί χρήσιμος στη Φιλική Εταιρεία και η αγγλοκρατούμενη Κέρκυρα κάθε άλλο προσφερόνταν για παρόμοια δράση. Τα αισθήματα φιλοπατρίας του Βενιαμίν του υπαγόρευαν να κατευθυνθεί προς τη Σμύρνη, σημαντικό κέντρο της Φιλικής Εταιρείας[166].

6. Επαναστατική δράση. Αρμοστεία του Αιγαίου

Η διαμονή του Βενιαμίν στη Σμύρνη διήρκεσε από τον Σεπτέμβριο 1820 ώς τον Μάρτιο 1821[167], οπότε έχουμε την έκρηξη της Επανάστασης στην Πελοπόννησο και την απόφαση της Ιεράς Συνόδου για το κλείσιμο των νεωτερικών σχολείων και την απομάκρυνση των δασκάλων τους «διά τῆς καθαιρέσεως τῶν φιλοσοφικῶν μαθημάτων» με στόχους τον Κούμα και τον Βενιαμίν[168]. Στα τέλη Μαρτίου και στις πρώτες μέρες του Απρίλη αναχώρησαν βιαστικά από τη Σμύρνη ο Κωνσταντίνος Κούμας και ο Βενιαμίν, ενώ λίγο πρίν είχε κλείσει και η σχολή της Χίου.

Στη Σμύρνη ξεκίνησε η επαναστατική δράση του Βενιαμίν· εκτός από

---

165. *Ό.π.*

166. Ιερεμίας Δ΄, *Κώδιξ της εν Σμύρνη Ευαγγελικής Σχολής*, 1876, αρ. 10, 23-30, αρ. 11, 31-34, Μ. Παρανίκας, *Ιστορία της Ευαγγελικής Σχολής*, Αθήνα 1885, 38-39. G. Chassiotis, *L'instruction publique chez les Grecs depuis la prise de Constantinople par les Turcs jusqu'à nos jours*, Παρίσι 1881, 68. Στο περιοδικό *Μέλισσα* 3 (1821), 335, διαβάζουμε την εξής είδηση με τη σχολαρχία του Βενιαμίν στην Ευαγγελική Σχολή της Σμύρνης: «Ἔμαθα σήμερον ἀπό ἀξιόπιστα γράμματα ὅτι ὁ σεβάσμιος καί παλαιός εὐεργέτης τοῦ γένους κύριος Βενιαμίν (ὁ ποτέ κατατρεχθείς ὡς ΑΘΕΟΣ ὑπό...!) ἐπροσκαλέσθη καί κατεστάθη διδάσκαλος εἰς τό *Εὐαγγελικόν σχολεῖον* τῆς Σμύρνης, καί ὅτι εἰς τήν αὐτήν πόλιν συνεστήθη προσέτι διδασκαλεῖον τῆς *Ἀλληλοδιδακτικῆς μεθόδου*... Ἔσο λοιπόν βέβαιος, φίλε μου εἰλικρινέστατε, ὅτι ὑπό τήν ὁδηγίαν τοῦ φιλοσόφου Βενιαμίν, καί τήν ἐπιρροήν τῆς ἀλληλοδιδακτικῆς μεθόδου, θέλουν κατασταθῆ οἱ Σμυρναῖοι ὁ πρώτιστος λαός τῶν Ἰωνικῶν πόλεων...». Ἐν Λιβόρνῳ, τῇ α΄ τοῦ μαρτ. αωκα΄, ὁ σός Κ.Λ.

167. Στη Σμύρνη έμεινε οκτώ μήνες, βλ. Ε. Γεωργιάδης, *ό.π.* Φαίνεται δε ότι ενεπλάκει και αυτός στις διαφορές ανάμεσα στην Ευαγγελική Σχολή και το Γυμνάσιο Σμύρνης, Βλ. Τρ. Ευαγγελίδης, *Η παιδεία...*, τ. 2ος, 248, 257. Καθώς και Γ. Βαλέτας, *Σελίδες από την πνευματικήν ιστορίαν της Σμύρνης*, Αθήνα 1939, 11. Πρβλ. και Μ. Παρανίκας, *Σχεδίασμα...* Βιέννη 1867, 116.

168. *Ποιμήν* [Μυτιλήνης] 1937, 112. Κωνσταντίνος Οικονόμος ο εξ Οικονόμων, *Αλληλογραφία*, τ. Β΄, Αθήνα 2002, 148. Βλ. επίσης Κώστας Λάππας, «Πατριαρχική Σύνοδος "Περί καθαιρέσεως των φιλοσοφικών μαθημάτων" τον Μάρτιο του 1821. Μια μαρτυρία του Κωνσταντίνου Οικονόμου», *Μνήμων* 11 (1987), 123-153.

το διδακτικό του έργο στην Ευαγγελική Σχολή, εργαζόταν και για τη Φιλική Εταιρεία, όπως μπορεί κανείς να συμπεράνει από λογαριασμούς του που υπήρχαν στο αρχείο του ανηψιού του, Ιωάννη Ψωμέλλη, στα οποία αναγράφονται τα ονόματα των καινούργων συνδρομητών της Εταιρείας[169]. Στις παραμονές του Αγώνα βρίσκεται στις Κυδωνίες, όπου συνεργάζεται με τον Παπαφλέσσα και φορτώνει ένα καράβι με πολεμοφόδια για τον Μοριά. Ο Βενιαμίν ανήκει στους λογίους εκείνους, οι οποίοι, σύμφωνα με τα λόγια του Νικολάου Δραγούμη —που τον γνώρισε τότε— «συντρίψαντες τόν κάλαμον, ἐδραπέτευσεν πρός τήν παλαίουσαν Ἑλλάδα καί ἐτράπησαν εἰς τό ὑπέρ ἐλευθερίας, ὁμονοίας καί δημοσίας τάξεως κήρυγμα»· πιό συγκεκριμένα ο Ν. Δραγούμης τον σκιαγραφεί χαρακτηρίζοντάς τον με τα εξής λόγια:

> «Πολυμαθής, φιλόπολις, ἀκάματος, τολμηρός, περιτρέχων ἀδιακόπως πόλεις καί στρατόπεδα καί κηρύττων κατά τῆς τυραννίας»[170].

Τον Ιούνιο του 1821, ο Βενιαμίν βρίσκεται ακόμη στις Κυδωνίες και παίρνει μέρος στη σωτηρία των Κυδωνιατών. Όπως αναφέρει ο Gervinus στην *Ιστορία* του, όταν τον Ιούνιο του 1821 εμφανίσθηκε ο ελληνικός στόλος στα Μοσχονήσια:

> «Ἠγέρθη ἀμέσως ὁ κατώτερος ὄχλος, οἱ πλούσιοι παρεσκευάσθησαν νά καταφύγωσι εἰς τά Ψαρά καί ἔστειλαν τόν διδάσκαλον Βενιαμίν πρός τόν στόλον, ἵνα ζητήσῃ σχεδίας νά πλησιάσωσιν»[171].

Στις 3 Ιουνίου 1821, ο Ιάκωβος Ν. Τομπάζης σημειώνει στο ημερολόγιό του ότι ο προεστώς των Κυδωνίων Χατζή-Αθανάσιος του στέλνει τον Βενιαμίν Λέσβιο και τον παρακαλεί «ὅπως ἐν σπουδῇ πέμψῃ πρός τήν παραλίαν τάς λέμβους καί σώσῃ τόν κινδυνεύοντα λαόν διά μεταφοράς αὐτοῦ εἰς Ψαρά»[172]. Στις 14 Ιουνίου, ο Βενιαμίν κατέφυγε σε ελληνικό καράβι, όπως σημειώνει ο Αναστάσιος Τσαμαδός στο δικό του *Ημερολόγιο*: «ἐμάθαμεν ὅτι ὁ διδάσκαλος Βενιαμίν καί ἄλλα σημαντικά ὑποκείμενα κατέφυγον εἰς διάφορα καράβια...»[173].

---

169. Από γράμμα του Βενιαμίν προς τον ανηψιό του Ιωάννη Ψωμέλλη στη Σμύρνη και γραμμένο από τις Κυδωνίες, μαθαίνουμε ότι του ζητεί να του στείλει τα πράγματά του και να τακτοποιήσει τους λογαριασμούς του, *ό.π.*, 113.

170. Νικόλαος Δραγούμης, *Ιστορικαί Αναμνήσεις*, Αθήνα 1973, έκδ. Α. Αγγέλου, τ.1ος, 160.

171. G. G. Gervinus, *Ιστορία της Επαναστάσεως*, Αθήνα 1864, τ.1ος, 246. Για την καταστροφή των Κυδωνιών, βλ. και Μ. Ραφφενέλ, *ό.π.*

172. Αδελφοί Ιάκωβος και Μανώλης Τομπάζης, *Συμβολή εις την ιστορίαν της Εθνικής Παλιγγενεσίας υπό Ιακώβου Ν. Τομπάζη*, Αθήνα, Βιβλιοθήκη Μαρασλή, 1902, 53.

173. Αν. Τσαμαδός, *Ημερολόγιον της καταστροφής των Κυδωνιών* στα *Ιστορικά*

Στο μεταξύ όμως, ο ελληνικός στόλος είχε απομακρυνθεί και ύστερα από επέμβαση του Βενιαμίν ξαναγύρισε στα Μοσχονήσια, όπως προκύπτει από αναφορά των ναυάρχων προς τους Υδραίους:

«Ἅμα ὁπού ἐμισεύσαμεν ἀπό Μοσχονήσια, μία γολέτα, ὁπού ἐμίσευσεν ὀλούστερα, ἦλθεν ἐπάνω μας καί μᾶς παρέστησε τήν ἀθλίαν κατάστασιν τῶν Μοσχονησιωτῶν καί Κυδωνιωτῶν εἰς τήν φυγήν μας... Ἀμέσως ἐγυρίσαμεν, ηὕραμεν τόν Βενιαμίν καί κόνσολον Ρῶσσον, σταλμένους ἀπό Κυδωνίες, διά νά μᾶς παρακαλέσωσι νά τούς ἐλευθερώσουμεν καί νά τούς ἐμβαρκάρωμεν εἰς τά καράβια μας»[174].

Τον Ιούνιο του 1821, ο Βενιαμίν, μετά από απογνωσμένες προσπάθειες να διασώσει τη βιβλιοθήκη των Κυδωνιών, αποβιβάζεται με άλλους πρόσφυγες από τις Κυδωνίες και τα Μοσχονήσια στα Ψαρά[175]. Πάνω από είκοσι χιλιάδες είναι οι πρόσφυγες και φυγάδες από διάφορα μέρη της Τουρκίας που βρίσκονται στα Ψαρά και ο Βενιαμίν τους ενθαρρύνει και τους φρονιματίζει, ζητώντας σθένος και θυσίες. Στις απαιτήσεις πολλών αγωνιστών να πάρουν μισθούς για ν'αγωνισθούν, ο Βενιαμίν εκφωνεί παραινετικό λόγο στην Εκκλησία του Αγίου Νικολάου και τους καυτηριάζει με τα εξής λόγια: «Ποῦ εἶσαι, Ἐπαμεινώνδα νά ἴδῃ τούς ἀπογόνους σου ὁπού ζητοῦν πενήντα γρόσια τό μῆνα διά νά ὑπάγουν εἰς τόν πόλεμον...». Ο Ναύαρχος Νικόδημος, ο οποίος ήταν αυτόπτης μάρτυρας αυτής της σκηνής σημειώνει: «Καί τούς λόγους μέν τούτους εἴτε ἄλλος τις τούς ὑπεκίνησεν εἴτε οὗτος οἴκοθεν τούς εἶπεν, ἀγνοῶ· ὁ λαός ὅμως τῶν Ψαρῶν δυσηρεστήθη διά τήν τοιαύτην τοῦ Βενιαμίν ὁμιλίαν»[176]. Από τα Ψαρά ο Βενιαμίν περνά με άλλους Κυδωνιάτες[177] στην Ύδρα, όπου μένει για λίγο διδάσκοντας στο εκεί σχολείο, και αργότερα στις Σπέτσες[178].

Στις 10 Αυγούστου, ο Βενιαμίν βρίσκεται στα Τρίκορφα με τον Δημήτριο Υψηλάντη και λίγο αργότερα στο στρατόπεδο του Αγίου

ημερολόγια των ελληνικών ναυμαχιών του 1821 και των ημερολογίων του ναυάρχου Αν. Τσαμαδού, έκδ. Ν.Δ. Πάτρας, Αθήνα 1886, φωτ. επανέκ. 1978, 42-43.

174. *Αρχείον της κοινότητος Ύδρας*, έκδ. Λιγνού, Πειραιεύς 1927, τ. 8ος, 166.

175. Για την εξιστόρηση αυτών των γεγονότων, βλ. Κ. Νικόδημος, *Απομνημονεύματα*, Αθήνα 1862, 18-19, Αν. Χατζή-Ανάργυρος, *Σπετσιωτικά*, Αθήνα 1923, Γ΄, 204 και Ν. Δ. Σωτηράκης, *Η Λέσβος και η ελληνική Επανάσταση. Τα κυριώτερα πολεμικά γεγονότα. Πομήν* [Μυτιλήνης] 1940, ανάτυπο, 9-10.

176. Κ. Νικόδημος, *Υπόμνημα της νήσου Ψαρών*, Αθήνα 1862, τ.1ος, 128. Στην σελίδα 403 αναφέρεται σ'ένα λόγο του Καΐρη, ο οποίος ευχαρίστησε τους Ψαριανούς και συγκρίνοντάς τον με τον Βενιαμίν «τούς ἐφάνη πολύ ἀνώτερος ἀπό ἐκεῖνον τοῦ Βενιαμίν».

177. Κ. Νικόδημος, *ό.π.*, 124-125. Στην Ύδρα δίδασκαν ήδη δύο μαθητές του Βενιαμίν από τις Κυδωνίες, ο Πάρθενιος και ο Νικηφόρος Παμπούκης, βλ. Τρ. Ευαγγελίδης, *Η παιδεία*, τ. 1ος, 1856, 555.

178. Τρ. Ευαγγελίδης, *ό.π.*, τ. 2ος, 23.

Ιωάννη[179]. Στις 5 Σεπτεμβρίου 1821, συνυπογράφει με άλλους αγωνιστές της Συνέλευσης της Ανατολικής Χέρσου Ελλάδος στα Σάλωνα (Άμφισσα) της Φωκίδας προκήρυξη με την οποία καλούν τους Μακεδόνες να στείλουν αντιπροσώπους σ'αυτήν[180]. Τον Νοέμβριο του ίδιου χρόνου, είναι στο Μεσολόγγι μαζί με τον Γρηγόριο Κωνσταντά και τον Αθανάσιο Ψαλίδα[181]. Τον Μάρτιο του επόμενου χρόνου, τον συναντούμε στο Βραχώρι, με τους Βάμβα, Φαρμακίδη, Σχινά, Θ. Νέγρη, Π. Σέκερη, Λιβέριο[182]. Πιστός στη φιλία του με τον Αλέξανδρο Μαυροκορδάτο, η οποία είχε εδραιωθεί όπως είδαμε στο Βουκουρέστι, ο Βενιαμίν ανήκει στο κόμμα του και εχθρεύεται τον Δημ. Υψηλάντη και τον γραμματικό του, Νεόφυτο Βάμβα[183]. Δεν φοβάται να διακηρύττει παντού ότι «ἵνα ἡσυχάσῃ ἡ πατρίς καί προκόψῃ ὁ ἀγών, πρέπει νά ἐξορισθῇ ὁ Ὑψηλάντης καί νά ἀπαγχονισθῇ ὁ Βάμβας»[184]. Από έγγραφο του Αρχείου Μαυροκορδάτου —μια επιστολή του Δ. Παρδαλάκη προς τον Αλ. Μαυροκορδάτο με ημερομηνία 23 Δεκεμβρίου 1823— μαρτυρείται η απότομη συμπεριφορά του Βενιαμίν, που για τον ίδιο καμμιά φορά παρέμενε ανεξήγητη:

> «Κατά τήν κ$^{\eta\nu}$΄ ἐστάλη ὁ κύριος Βενιαμίν ἀπό τό Ἐκτελεστικόν προβάλλων τόν συμβιβασμόν. Τήν κα$^{\eta\nu}$΄ ἦλθεν εἰς τό Βουλευτικόν, ἀλλά πρίν ἀρχίσῃ τήν ὁμιλίαν του ἐφάνη μία διακήρυξίς του, καί ἀφοῦ ἔλεγε τά μύρια, ἐπροσκάλει καί συνέλευσιν εἰς τό Ἄργος, ἀφ'οὗ παρ'ἐλπίδα τήν ἤκουσεν, εἶπεν ὅτι δέν τοῦ μένει λόγος νά ὁμιλήσῃ, καί οὕτω ἀνεχώρησε χθές περί τάς 6 τῆς ἡμέρας διά Ναύπλιον, ἀπορῶν καί αὐτός ὁ ἴδιος πρέσβυς εἰς τά παράφρονά του κινήματα»[185].

Η συμπεριφορά του αυτή οδήγησε μερικούς παρατηρητές των γεγονότων, όπως τον Ι. Φιλήμονα, να τον θεωρήσουν «ἄπειρον τῶν πολιτικῶν πραγμάτων»[186]. Οι αντιφάσεις αυτές του χαρακτήρα του Βενιαμίν δεν εμποδίζουν, ωστόσο, όλες τις Κυβερνήσεις να τον χρησιμοποιήσουν για σημαντι-

179. *Αρχείον Λαζάρου και Γεωργίου Κουντουριώτου 1821-1832*, έκδ. Αντ. Λιγνού, τ. 1ος, Αθήνα 1920, 17-18.

180. Απ. Ε. Βακαλόπουλος, *Εμμανουήλ Παπάς «αρχηγός και υπερασπιστής της Μακεδονίας». Η ιστορία και το αρχείο της οικογενείας του*, Θεσ/νίκη, ΙΜΧΑ, 1981, 141.

181. *Αρχείον Αλεξάνδρου Μαυροκορδάτου*, έκδ. Εμμ. Γ. Πρωτοψάλτη, Ακαδημία Αθηνών, Αθήνα 1963, τ. 1ος, 80.

182. *Ό.π.*, 137. *Αρχείο Ιωάννη Κωλέττη*, τ. Α΄, μέρος πρώτο, επιμ. Β. Πλαγιανάκου-Μπεκιάρη - Α. Στεργέλλη, Αθήνα, Ακαδημία Αθηνών, 1996, 188.

183. Ι. Φιλήμων, *Δοκίμιον ιστορικόν περί της Ελληνικής Επαναστάσεως*, Αθήνα 1859, τ. 4ος, 524· βλ. και Τρ. Ευαγγελίδης. *Η παιδεία*, τ. 2ος, 406.

184. Γ. Αριστείδης, *ό.π.* Κ. Mendelssohn-Bartholdy, *Ιστορία της Ελλάδος*, Αθήνα 1873, μετ. Α. Βλάχου, 339, του ιδίου *Ιστορία της Ελληνικής Επαναστάσεως*, μετ. Η. Οικονομοπούλου, Αθήνα 1893, 331.

185. *Αρχείον Αλεξάνδρου Μαυροκορδάτου, ό.π.*

186. Ι. *Φιλήμων, Δοκίμιον ιστορικόν, τ.* 4ος, 351.

κές θέσεις. Στις 2 Δεκεμβρίου 1821, ο Βενιαμίν Λέσβιος παρευρίσκεται ως βουλευτής στην Α΄ Εθνοσυνέλευση της Επιδαύρου[187]. Στις 27 Δεκεμβρίου του ιδίου χρόνου, ο Βενιαμίν συγκαταλέγεται τέταρτος στους είκοσι αντιπροσώπους της Πελοποννησιακής Γερουσίας και την 1η Ιανουαρίου 1822 εκλέγεται μέλος του Βουλευτικού Σώματος στην Κόρινθο· από τον Μάρτιο ώς τον Απρίλη του 1823 λαμβάνει μέρος στην Β΄ Εθνική Συνέλευση του Άστρους[188].

Στα Αρχεία της Ελληνικής Παλιγγενεσίας δημοσιεύεται έγγραφο του Βουλευτικού, από την Κόρινθο με ημερομηνία 26 Μαρτίου 1822, προς τον πρόεδρο του Εκτελεστικού, στο οποίο πιστοποιείται ο διορισμός του στην επιτροπή που διαχειρίζεται τα θέματα του υπουργείου των Εξωτερικών:

«Ἐν τῇ σημερινῇ συνελεύσει τοῦ Βουλευτικοῦ ἐγένετο λόγος περί διορισμοῦ τῶν Ἐπιτροπῶν, ἰσαρίθμων τῶν ὀκτώ Μινιστερίων ἀπό τά μέλη τοῦ Βουλευτικοῦ κατά τό λσ΄ τῆς νομικῆς διατάξεως, καί ὁμοφώνως ἐνεκρίθησαν ὡς ἀκολούθως: Τοῦ μέν τῶν Ἐξωτερικῶν ὑποθέσεων ὁ Σοφολογιώτατος κύριος Βενιαμίν Λέσβιος καί ὁ κύρ Φώτιος Καραπάνου...»[189].

Κατά τη διάρκεια του 1822 ο Βενιαμίν λαμβάνει ενεργό μέρος σ'έναν σημαντικό τομέα της διοικητικής αρχής της Επανάστασης· μαζί με τον Κωνσταντίνο Μεταξά, υπουργό της Δικαιοσύνης, και τους προύχοντες Νικόλαο Οικονόμου, Βασίλειο Νικ. Γκίνη και Χ΄΄ Ιωάννη Σκαντάλη αναλαμβάνει την Αρμοστεία των νήσων του Αιγαίου και των Σποράδων[190]. Στις 23 Απριλίου 1822 από την Κόρινθο, κοινοποιείται, προς τους νησιώτες του Αιγαίου, ο διορισμός του από τον πρόεδρο του Εκτελεστικού Αλ. Μαυροκορδάτο και τον Θ. Νέγρη και την 1η Μαΐου 1822 δημοσιεύεται το σχετικό έγγραφο[191]. Στις 3 Μαΐου 1822, ο Ιωάννης Κωλέττης, ως υπουργός των Εσωτερικών, κοινοποιεί στον Βενιαμίν τον διορισμό του ως αρμοστή:

«Πρός τόν σοφολογιώτατον Βουλευτήν κύριον Βενιαμίν Λέσβιον. Τά ἐξ ἀρχῆς πρός τήν εὐνομίαν καί εὐδαιμονίαν τῶν νήσων τοῦ Αἰγαίου πελάγους σκοπούμενα ἀποφασίσασα ἤδη νά ἐκτελέση ἡ ὑπερτάτη Διοίκησις, καί τήν περί τά τοιαῦτα μεγάλην φρό-

187. *Αρχεία της Ελληνικής Παλιγγενεσίας μέχρι της εγκαταστάσεως της βασιλείας*, επανέκδοση Βιβλιοθήκης της Βουλής των Ελλήνων, Αθήνα 1971, τ. Γ΄, 46.

188. *Ό.π.*, τ. 1ος, Αθήνα 1971, 92. *Ό.π.*, τ. 9ος, Αθήνα 1976, στα «Λυτά έγγραφα. Α΄ και Β΄ Βουλευτικής Περιόδου», 158 (έγγραφο 20ης Μαρτίου 1822 όπου κοινοποιείται στον Βενιαμίν ο διορισμός του ως παραστάτη Πελοποννήσου).

189. *Ό.π.*, τ. 1ος, 328.

190. Ι. Μουτζούρης, *Η Αρμοστεία των νήσων του Αιγαίου Πελάγους στα χρόνια της Ελληνικής Επαναστάσεως*, Αθήνα, Σύλλογος προς Διάδοσιν Ωφελίμων Βιβλίων, 1984.

191. Γκίνης-Μέξας, τ. 1ος, αρ. 1362. Γ. Βαλέτας, *Η συμβολή της Λέσβου στον Αγώνα της Εθνεγερσίας*, Αθήνα 1979, 69. Πρβλ. *Αρχείον της κοινότητος Ύδρας*, τ. 8ος, Πειραιεύς 1927, 146 και Νικ. Σπηλιάδης. *Απομνημονεύματα*, τ. 1ος, Αθήνα 1972, 335, όπου αναφέρεται η 2 Μαΐου 1822.

νησιν καί ἀξιότητα γνωρίζουσα τοῦ ὑποκειμένου σου, κατά σεβαστήν αὐτῆς ἐπιταγήν, ἐξελθοῦσαν τῇ α΄ Μαΐου ὑπ'ἀριθμ. 1180, σέ διορίζει Ἀρμοστήν εἰς τάς ρηθείσας τοῦ Αἰγαίου πελάγους νήσους, Κυκλάδας τε καί Σποράδας. Συνδιορίζονται συνεργοί καί συναρμοσταί οἱ κύριοι: ὁ ἐξοχώτατος Μινίστρος τοῦ Δικαίου κύριος Κωνσταντῖνος Μεταξᾶς, ὁ φιλογενέστατος κύριος Νικόλαος Οἰκονόμου καί ὁ φιλογενέστατος κύριος Βασίλειος Νικολάου Γκίνης. Ἐπιφορτίζεται καί ὁ κύριος Σάββας Ὀδυσσεύς νά κρατῇ τό γενικόν πρωτόκολλον τῶν πράξεων τῶν Ἀρμοστῶν τῶν εἰρημένων νήσων... Σοί περικλείονται ἀντίγραφα τῶν ἀναγκαίων τοῦ ὑπουργήματός σου ὁδηγιῶν, τοῦ νόμου τοῦ ὀργανισμοῦ τῶν νήσων, τοῦ σχεδίου τοῦ ὀργανισμοῦ τῶν αὐτῶν, τοῦ νόμου περί τῆς συντάξεως τῶν ἀργυρῶν καί χρυσῶν σκευῶν τῶν εἰς τήν ἐλευθέραν ἑλληνικήν ἐπικράτειαν ἱερῶν Μοναστηρίων καί Ἐκκλησιῶν, καί τοῦ νόμου τῆς ἀνά ψυχήν συνεισφορᾶς τῶν κατοίκων αὐτῆς, καθώς ἀκόμη καί τῆς εἰσπράξεως τῶν δοσιμάτων, τῶν δεκαετιῶν καί ἐξαργυρώσεως ἐθνικῶν ὁμολογιῶν. Εἶμαι βέβαιος ὅτι τό ὁποῖον ἡ Διοίκησις πιστεύεται εἰς τήν ἱκανότητα καί φρόνησίν σου ἔργον θέλει ἐξάψει εἰσέτι μᾶλλον εἰς τήν ψυχήν σου τόν συνήθη σου πατριωτισμόν καί ἔνθερμον πρός τά συμφέροντα τῆς πατρίδος ζῆλον, καί θέλει γενῇ νέα ἀφορμή ν'ἀναλάμψῃ εἰς αὖθις ἡ περί τά πολιτικά βαθειά σου γνῶσις καί σύνεσις»[192].

Ο Κ. Μεταξάς, στα *Απομνημονεύματά* του αναφερόμενος στον διορισμό του Βενιαμίν, τον περιγράφει ως «ἱερέα σεβάσμιον, καί πεπαιδευμένον, ὅστις οὐκ ὀλίγον μέ εὐκόλυνε διά τῆς ὑπολήψεως ἥν ἔχαιρεν εἰς· τό Αἰγαῖον Πέλαγος, πρός ἐκπλήρωσιν τῆς ἀποστολῆς μου»[193]. Σύμφωνα με τον Κ. Μεταξά, οι αρμοστές περιόδευαν στα νησιά του Αιγαίου για «νά συναθροίσωσι τάς συνεισφοράς, δάνεια καί δέκατα διά νά προσθάσωσι χρήματα πρός διατήρησιν τοῦ ἡμετέρου στόλου ἐναντίον τοῦ ἐχθρικοῦ», αλλά και για να προτρέψουν τους όχι πάντοτε πρόθυμους νησιώτες να επαναστατήσουν[194]. Η αποστολή τους είχε τους εξής σκοπούς:

192. *Ό.π.*, τ. 1ος, 407. Με την ίδια ημερομηνία, 3 Μαΐου 1822, *ό.π.*, 400, ο Κωλέττης στέλνει έγγραφο στον Υπουργό της Οικονομίας και στο οποίο του κοινοποιεί την αποστολή αντιγράφων «τῶν παρά τῆς υπερτάτης Διοικήσεως θεσπισθέντων καί ἐπικυρωθέντων νόμων περί εἰσπράξεως δοσιμάτων, περί δεκατιῶν, περί ἐξαργυρώσεως ἐθνικῶν ὁμολογιῶν καί περί τῆς ἀνά ψυχήν συνεισφορᾶς τῶν κατοίκων τῆς ἐλευθέρας Ἑλλάδος, τά ὁποῖα θέλουσι δοθῇ εἰς τούς ρηθέντας Ἀρμοστάς πρός ὁδηγίαν των». Για τον θεσμό της Αρμοστείας των Νήσων, βλ. Κ. Νικόδημος, *Υπόμνημα*, 188. Μ. Μαλανδράκης, «Πολιτική κατάστασις της Πάτμου και άλλων νήσων του Αιγαίου κατά την ελληνικήν Επανάστασιν και μετ'αυτήν μέχρι του 1836», *Ελληνικά* 11 (1939), 157 κ.επ., Ν. Σωτηράκης, «Ο Βενιαμίν Λέσβιος, Αρμοστής των νήσων του Αιγαίου. Δύο ιστορικά έγγραφα», *Δελτίον Ιεράς Μητροπόλεως Μηθύμνης* Ιαν.-Φεβρ. Μυτιλήνη 1940. Ι. Μουτζούρης, *Η Λέσβος και η Ελληνική Επανάστασις*, Μυτιλήνη 1955, 19-22. Βλ. Ακόμη Γ. Δ. Δημακόπουλος, *Η διοικητική οργάνωσις κατά την ελληνικήν Επανάστασιν 1821-1827. Συμβολή εις την ιστορίαν της Ελληνικής Διοικήσεως*, Αθήνα 1966, Λ.Σ. Μπίστης, «Η οργάνωσις του κράτους εις τας Κυκλάδας από του 1821-1845», *ΕΕΚΜ* 9 (1971-1973), 618-674.

193. Κ. Μεταξάς, *Ιστορικά απομνημονεύματα περί της Ελληνικής Επαναστάσεως*, έκδ. Εμμ. Γ. Πρωτοψάλτη, Αθήνα 1956, 49.

194. *Ό.π.*, 48.

«Τρία ἦσαν τά κύρια ἀντικείμενα τῆς ἀποστολῆς μας. Νά εἰσπράξωμεν αον τήν κατά ἄτομον συνεισφοράν καί νά ἐνεργήσωμεν τόν περί δανείου προεκταθέντα νόμον ἐπί τῶν εὐκαταστάτων· βον νά ὀργανώσωμεν τάς τοπικάς διοικήσεις, ταυτοχρόνως δέ νά ἐγκαθιδρύσωμεν τούς διορισθέντας Ἐπάρχους καί Ἀντεπάρχους· καί γον προϊόντος τοῦ χρόνου νά γίνῃ εἴσπραξις τῶν προσόδων διά τήν διοίκησιν. Ἀλλά τό πρώτιστον πάντων ἦτον ἡ χρηματική εἴσπραξις πρός διατήρησιν τοῦ Ἑλληνικοῦ Στόλου»[195].

Εκτός βέβαια από τα οικονομικά τους καθήκοντα, οι αρμοστές έπρεπε να ξεσηκώσουν τους νησιώτες οι οποίοι δεν τολμούσαν να επαναστατήσουν[196] και να τους εντάξουν στον Αγώνα. Οι αρμοστές συνάντησαν αφάνταστες δυσκολίες, αφενός αξαιτίας της κακής επικοινωνίας που είχαν με τη διοίκηση και αφετέρου εξαιτίας των επιδημιών και των τοπικών αντιθέσεων και έριδων· τελευταίος, αλλά όχι λιγότερο σημαντικός λόγος, ήταν η άρνηση αρκετών νησιών να συνδράμουν τον ελληνικό στόλο. Σε κάθε νησί στο οποίο πήγαιναν, καλούσαν γενική συνέλευση των νησιωτών για να τους εξηγήσουν τον σκοπό της Επανάστασης και να απαρριθμήσουν τα αγαθά της ανεξαρτησίας καθώς και την ανάγκη να σέβονται και να υποτάσσονται στην προσωρινή Διοίκηση, την οποία αυτοί αντιπροσώπευαν.

Στις 17 Αυγούστου 1822, μετά την εκστρατεία του Δράμαλη, η προσωρινή Διοίκηση απηύθυνε την εξής επαναστατική διακήρυξη προς τους νησιώτες:

«Σᾶς ἔγινε βέβαια γνωστή ἡ κατά τήν ἔκτην τοῦ Ἰουλίου συμβᾶσα εἰς τήν Πελοπόννησον ἀπροσδόκητος καί αἰφνίδιος τῶν ἐχθρῶν εἰσβολή, ἡ ὁποία ἐν ᾧ ἔπρεπε πολλαπλασιάζουσα εἰς ὅλας ἐν γένει τῶν νησιωτῶν τάς ψυχάς τό κατά τῆς τυραννίας μῖσος, νά τούς παροξύνῃ ἔτι μᾶλλον κατ' αὐτῆς, διά νά λάβωσι καί οὗτοι εἰς τάς χεῖρας τά ὅπλα, καί νά τρέξωσι (καθώς καί οἱ λοιποί Ἕλληνες) μικροί καί μεγάλοι νά κατασφάξωσι τούς ἐχθρούς τῆς ἱερᾶς πίστεώς μας καί τῆς πατρίδος καί νά βεβαιώσωσι τήν ἑαυτῶν ἀνεξαρτησίαν, διότι αὗται εἶναι αἱ τελευταῖαι δυνάμεις τοῦ ἐκπνέοντος ἐχθροῦ... ἔγινεν αἰτία εἰς πολλούς νά πλάσωσι καί νά διαφημίσωσι πολλά ἀνυπάρκτους βλασφημίας καί διαβολάς κατά τῆς Διοικήσεως, σπεύδοντες δι' ἰδιωφελεῖς σκοπούς νά φέρωσι τήν πατρίδα εἰς τήν προτέραν ἀναρχίαν, καί ἑπομένως δι' αὐτῆς νά καταδουλώσωσι καί αὐτήν καί τούς διά πολλῶν θυσιῶν ἐλευθερωθέντας ἀπό τόν σκληρότατον τῶν Ὀθωμανῶν ζυγόν Ἕλληνες· διότι χωρίς Διοίκησιν εἶναι ἀδύνατον πλῆθος ἀνθρώπων νά σχηματίσῃ ἔθνος καί νά γνωρίσθῃ ἀπό τά λοιπά ἔθνη, καί ἂν ἤθελεν εὑρίσκεται διά πάντα εἰς πόλεμον καί κάμνει καί τάς πλέον

195. *Ό.π.*, 50. Ο Επ. Ι. Σταματιάδης, *Σαμιακά ήτοι ιστορία της νήσου Σάμου*, Σάμος 1881, τ. 2ος, 291 περιγράφει ως εξής τα καθήκοντα των αρμοστών: «ἵνα συστήσωσι κατά τάς δοθείσας αὐτοῖς ὁδηγίαις διοικήσεως τακτικάς ἐν τοῖς νήσοις τοῦ Αἰγαίου, διορίσωσι τούς ἁρμοδίους ὑπαλλήλους, ἐκπλειστηριάσωσι τά τελωνεῖα καί τάς δεκάτας πάσης ἐπαρχίας, λαμβάνοντες προκαταβολικῶς τό τρίτον τοῦ ἐκπλειστηριάσματος, καί συνάξωσι τόν ἔρανον καί τά τῶν μονῶν χρυσᾶ καί ἀργυρᾶ σκεύη πρός ἐκκοπήν νομισμάτων».

196. Κ. Μεταξάς, *ό.π.*, 74.

ἐνδόξους καί λαμπράς νίκας... Ἐν ᾧ λοιπόν γνωστοποιεῖ εἰς ἁπαξάπαντας τούς κατοίκους τῶν νήσων, ὅτι κατώρθωσε τοῦτο μέ τήν Θείαν βοήθειαν, καί ὅτι μέ τήν δύναμιν τῶν ἑλληνικῶν ὅπλων τῆς κατεστενόχωρησε τούς ἐχθρούς τοσοῦτον, ὥστε μετ'ὀλίγον θέλει γίνει ὁ παντελής αὐτῶν ἀφανισμός παραγγέλλει καί συμβουλεύει τούς τοιούτους συκοφάντας καί μισογενεῖς διαβόλους ν'ἀποβάλωσι τήν ὁποίαν τούς κατακυριεύει κακίαν καί ἀχρειότητα καί νά γίνωσι χρηστοί καί καλοί πατριῶται ἐκ κακῶν καί ἀχρήστων, δείχνοντας πᾶσαν εὐπείθειαν καί ὑπακοήν εἰς ὅσα οἱ κύριοι Ἁρμοσταί, σοφολογιώτατος Βενιαμίν Λέσβιος, ἐξοχώτατος κ. Μεταξᾶς, κύριος Νικόλαος Οἰκονόμος, κύριος Βασίλειος Γκίνης καί κύριος Χατσῆ Ἰωάννης Σκανδάλης, θέλουσι τούς προβάλλει ἐκ μέρους τῆς Διοικήσεως. Ἄν ὅμως οὗτοι τρέχοντες τόν ἴδιον ὄλεθρον καί ἐπισύροντες μεθ'ἑαυτῶν τούς ἀθώους καί ἁπλουστέρους, θέλουν λάβει παρά τῶν κυρίων Ἁρμοστῶν τήν πρέπουσαν εἰς αὐτούς παιδείαν, διότι καί πρέπον καί δίκαιον εἶναι νά παιδευθῶσιν ὀλίγοι κακοί, παρά νά χαθῶσι τοσοῦτοι ἀθῶοι μετά τῆς πατρίδος τῶν διά τήν τούτων κακίαν»[197].

Οι αρμοστές άρχισαν τις περιοδείες τους στο Αιγαίο τον Μάιο του 1822. Το πρώτο νησί που επισκέπτονται είναι η Νάξος, όπου τους συναντάμε στις 12 Μαΐου[198]. Η Νάξος ήδη είχε στείλει τους προκρίτους της για αντιπροσώπους στην Εθνική Συνέλευση της Επιδαύρου οι οποίοι προηγήθηκαν τους αρμοστές για να προετοιμάσουν τα πνεύματα. Το αποτέλεσμα κάθε άλλο παρά θετικό υπήρξε· «κατά δυστυχίαν» γράφει ο Μεταξάς:

«Ὅμως ἐν Νάξῳ εὑρίσκοντο πολλοί τοῦ Δυτικοῦ δόγματος ἴσως καί οἱ πλουσιώτεροι, οἵτινες ἦσαν ἄσπονδοι ἐχθροί τῆς ἐπαναστάσεως. Ἐν τούτοις μόλις προσωρμίσθημεν μέ ἓν πλοῖον δεκαέξ κανονίων καί μίαν σκοῦναν τεσσάρων, ἔχοντες καί ἱκανήν στρατιωτικήν καί ναυτικήν δύναμιν, ἐτύχαμεν καλῆς ὑποδοχῆς ἐκ μέρους τῶν ὀρθοδόξων Ἑλλήνων, δυτικοί ὅμως οὐδόλως παρουσιάσθησαν ἐνώπιον ἡμῶν»[199].

Ο Βενιαμίν εξεφώνησε λόγο στη Νάξο και «ἐπροξένησε βαθυτάτην ἐντύπωσιν τοῖς συνελθοῦσι παρόντος τοῦ Ἀρχιερέως καί τοῦ κλήρου»[200].

«Μετά τάς προσφωνήσεις ταύτας», σημειώνει ο Μεταξᾶς στά *Ἀπομνημονεύματά* του, «διά ζητωκραυγῶν καί κανονιοβολισμῶν ὑψώθη ἡ Ἑλληνική σημαία ἐγκαθιδρύσαμεν τόν διορισθέντα ὑπό τῆς Διοικήσεως Ἔπαρχον, ἐψάλη δοξολογία καί ἐτοιχοκολλήθησαν εἰς ὅλην τήν πόλιν αἱ προκηρύξεις τῆς διοικήσεως, δι'ἰδιαιτέρας τῶν Ἁρμοστῶν προκηρύξεων»[201].

Στις 22 Αυγούστου 1822, οι πρόκριτοι των τριών νησιών Ύδρας,

197. *Αρχεία της Ελληνικής Παλιγγενεσίας*, τ. 1ος, 338-339.
198. *Ιστορικόν αρχείον της κοινότητος Ύδρας, ό.π.* Κ. Μεταξάς, *ό.π.*, 50-52 και Φιλ. Αργέντης, *Αι σφαγαί της Χίου*, Λονδίνο 1932, 117.
199. Κ. Μεταξάς, *ό.π.*, 50-51.
200. *Ό.π.*, 51.
201. *Ό.π.*

Σπετσών και Ψαρών στέλνουν προς τους κατοίκους της Νάξου το ακόλουθο έγγραφο, για να τους προτρέψουν να συνδράμουν οικονομικά τον Αγώνα:

«Ἡμεῖς αἱ τρεῖς νῆσοι Ὕδρα, Σπέτσαις καί Ψαρά, αἱ ὁποῖαι ἀκαταπαύστως ἐπαγρυπνοῦσαι μέ τήν θαλάσσιον δύναμίν μας κατά τοῦ τυραννικοῦ στόλου, ἐκαταδαπανήσαμεν ἅπασαν τήν ἡμετέραν περιουσίαν ὑπέρ τῆς κοινῆς ἐλευθερίας, δίδομεν πᾶσαν δύναμιν εἰς αὐτούς (τούς Ἁρμοστές) εἰς τό νά συναθροίσωσι τάς συνεισφοράς καί δέκατα, διά νά προφθάσωσι χρήματα πρός διατήρησιν τῶν ἡμετέρων στόλων ἐναντίον τοῦ ἐχθρικοῦ. Καί ἄν κατά δυστυχίαν εὑρεθῶσιν ἄτομα τινά ἐναντιούμενα εἰς τό κοινόν συμφέρον καί εἰς τόν ὑπέρ πίστεως πόλεμον, θέλομεν τούς προφθάσει μ'ὅσα πλοῖα ἤθελον μᾶς ζητήσει πρός ποινήν τῶν τοιούτων. Ἀμφιβάλλομεν ὅμως νά εὑρεθῶσιν ἄνθρωποι, βεβαπτισμένοι εἰς τό ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, νά λάβωσι τά ὅπλα κατά τοῦ Χριστιανισμοῦ καί νά γίνωσι σύμμαχοι τοῦ Μωαμετισμοῦ...»[202].

Μετά τη Νάξο, οι αρμοστές επισκέφθηκαν τα νησιά Πάρο, Σίκυνο, Μήλο, Κέα, Τήνο, Σέριφο, Μύκονο, Άνδρο, Ίο, Φολέγανδρο, Σίκυνο, Αμοργό, Θήρα και άλλα μικρότερα[203]. Για ν'ανταπεξέλθουν στην αποστολή τους, χωρίσθηκαν σε δύο ομάδες και ο Βενιαμίν συνοδευόταν άλλοτε από τον Κ. Μεταξά και άλλοτε από τον Ν. Οικονόμο.

Την 1η Ιουνίου βρίσκεται ο Βενιαμίν στη Τήνο, στις 13 του ιδίου μηνός στην Άνδρο, στις 16 Ιουλίου στη Σαντορίνη και γυρίζει πίσω στην Τήνο στις 22 Οκτωβρίου[204]. Ήδη από τις 24 Απριλίου, οι πρόκριτοι της Ύδρας στέλνουν επιστολή προς τους «Εὐγενέστατους ἐφόρους τῆς νήσου Σαντορίνης» όπου τους εκθέτουν την αποστολή των αρμοστών:

«...Εἰς ἡμᾶς, φίλτατοι, ἔπειτα ἀπό ὁλόκληρον χρόνον ὅπου βαστοῦμεν μέ ἴδιά μας ἔξοδα τόν στόλον μας κατά τῶν θαλασσίων ὀθωμανικῶν δυνάμεων, ἀδύνατον ἦτο νά ἐπιχειρισθῶμεν ἄλλην τινά ἐκστρατείαν διά θαλάσσης χωρίς νά βοηθηθῶμεν χρηματικῶς ἀπό τό γένος ὅλον... Μετ'ὀλίγας ἡμέρας μισεύει ἐντεῦθεν πλοῖον μέ ἀνθρώπους τῆς Διοικήσεως καί μέ ἄνθρωπόν μας, ἐφοδιασμένον μέ γράμματα παρ'αὐτῆς καί παρ'ἡμῶν διά νά ὀργανώσουν τάς νήσους ὅλας καί νά λάβωσιν ἀπό κάθε νῆσον τήν κατά δύναμιν συνεισφοράν. Δέν ἀμφιβάλλομεν ὅτι ἡ εἰσφορά σας θέλει εὑρεθεῖ προετοιμασμένη καί γενναία, ἐπειδή ἡ ἀνάγκη εἶναι μεγαλώτατη διά νά εἰμπορέσῃ νά ἐπιμένῃ ὁ στόλος ὁ χριστιανικός πάντοτε εἰς τήν θάλασσαν, ὅτι ἡμεῖς μόνον δ'ἕνα μῆνα τόν ἐφοδιάσαμεν καί ἐπληρώσαμεν τούς ναύτας»[205].

Στις 22 Ιουλίου, οι Βενιαμίν Λέσβιος και Κ. Μεταξάς, απευθύνουν

202. *Αρχεία της Ελληνικής Παλιγγενεσίας*, τ. 1ος, 554.

203. Κ. Μεταξάς, *ό.π.*, 52.

204. Επ. Γεωργαντόπουλος, *Τηνιακά, ήτοι αρχαία και νεωτέρα γεωγραφία και ιστορία της νήσου Τήνου*, Αθήνα 1971², 141-142.

205. *Ιστορικόν αρχείον της κοινότητος Ύδρας*, *ό.π.*, τ. 8ος, 126. Μιχ. Δανέζης, *Σαντορίνη*, Αθήνα 1971, 91 Ν. Σωτηράκης, *Ο Βενιαμίν Λέσβιος, Αρμοστής*, 5.

προς τους κατοίκους της Σαντορίνης την ακόλουθη προκήρυξη, όπου αναπτύσσονται οι αρχές του δικαίου, οι οποίες διέπουν τη διοικητική οργάνωση της επαναστατημένης χώρας. Όπως έχει διαπιστωθεί ο γραφικός χαρακτήρας του συντάκτου της προκήρυξης αυτής, όπως και το ύφος της μαρτυρούν ότι προέρχεται από τον Βενιαμίν:

«Δέν εἶναι βέβαια πρᾶγμα, τό ὁποῖον να συνιστᾶ τοσοῦτον τήν εὐδαιμονίαν παντός ἔθνους ὅσον ἡ σύστασις ἐκείνης τῆς Διοικήσεως, ἡ ὁποία θεμελιωμένη ἀπό δικαίους νόμους κυβερνᾶ τάς πράξεις τῶν πολιτῶν, καί καθώς τά ὅπλα ὑπερασπίζονται πᾶσαν ἐπικράτειαν ἀπό τούς ἐξωτερικούς ἐχθρούς οὕτω καί ἡ νόμιμος διοίκησις εἶναι τό ὅπλον τό ὁποῖον μεταχειρίζεται ἡ ἐξουσία πρός ὑπεράσπισιν τῆς ἐπικρατείας τῆς ἀπό τάς ἐξωτερικάς καταδρομάς, αἱ ὁποῖαι εἶναι ἡ πολιτική ἀσυμφωνία. Αὕτη ἡ ἀλήθεια καί ἐγνωσμένη ὑπό πάντων τῶν ἐθνῶν, ἐγνωρίσθη καί ἀπό τό ἔθνος μας ἤδη καθ'ὅλην τήν ἔκτασίν του, διότι ἡ φαντασία καί ἡ θέλησις τά ὁποῖα ἐσύστεναν τήν ὀθωμανικήν διοίκησιν κατέστεναν τήν ἐξουσίαν της ζυγόν βάρβαρον καί τυραννικόν»[206].

Οι αρμοστές είχαν ν'αντιμετωπίσουν τις κινήσεις του τουρκικού στόλου καθώς και τους κινδύνους από τις επιδημίες πανώλης και τύφου[207]. Σε επιστολή τους από την Τήνο, με ημερομηνία 14 Σεπτεμβρίου 1822, απευθυνομένη προς τους προκρίτους της Ύδρας, αναφέρουν τις εξής ειδήσεις:

«Ὁ ἐχθρικός στόλος (καθώς σᾶς προεγράψαμεν) περιέπλεεν ἕως σήμερον μεταξύ Μυκόνου καί Νάξου χωρίς νά ἠμπορέσωμεν νά καταλάβωμεν τήν αἰτίαν. Ταύτην τήν στιγμήν ἤλθεν ἕνα καΐκι καί μᾶς εἶπεν ὅτι ἔκαμε κόντρα παπαφίγγους, καί ἐκινήθην διά τά ἄνω. Ἡμεῖς ἐχάσαμεν πέντε ἡμέρας ἕνεκα τῆς πανώλης, καί ἄλλας πέντε ἕνεκα τῆς ἐκ τοῦ ἐχθρικοῦ στόλου συγχύσεως, μένομεν ἄπρακτοι, ἐπειδή ὅλη ἡ νῆσος εἶναι εἰς πόλεμον. Ὁ Ὕπαρχος τῆς Ἄνδρου μᾶς γράφει ὅτι, ὁ ἀντέπαρχος τῆς Σκύρου ἔδωκε δύο χιλιάδες γρόσια εἰς τούς Ψαριανούς· σᾶς ἐξαποστέλλουν δεκαεννέα χιλιάδες καί ἑπτακόσια σαράντα δύο γρόσια, ἀριθ. 19. 742»[208].

Παρ'όλες τις δυσκολίες που αντιμετώπισαν, οι αρμοστές κατάφεραν τελικά να ικανοποιήσουν τις εκκλήσεις των ναυτικών νησιών για την κάλυψη των ελλείψεων σε τρόφιμα και σε χρήματα. Η έκφραση «μᾶς λείπουν ἡ προβιζιόνες» επαναλαμβάνεται στα έγγραφα των ναυάρχων του στόλου[209]. Ο Αθανάσιος Κανακάρης, αντιπρόεδρος του Εκτελεστικού, στις 22 Μαΐου 1822, γράφει στους αρμοστές για τις ανάγκες των Ψαριανών:

«Ἡ νῆσος τῶν Ψαρῶν... εἰς διαφύλαξιν αὐτῆς ἠναγκάσθη ἐξῶθεν νά συνάξῃ πεντακοσίους στρατιώτας, εἰς τούς ὁποίους μισθόν νά δώσῃ δέν ἔχει τόν τρόπον... Δι'αὐτά ταῦτα ἐκ τῶν πρώτων χρημάτων τῶν εἰς χεῖρας σας, νά μετρήσητε

206. Ν. Σωτηράκης, *ό.π.*, 6-8.
207. *Ιστορικόν αρχείον της κοινότητος Ύδρας*, τ. 8ος, 485.
208. *Ό.π.*, 247.
209. *Αρχεία της Ελληνικής Παλιγγενεσίας*, τ. 1ος, 560, 563.

τριάκοντα χιλιάδες γρόσια πρός τόν βουλευτήν κύριον Ἀναγνώστου Μοναρχίδην, ὁ ὁποῖος ἐπ'αὐτῷ καί μόνῳ ἀποστέλλεται· φροντίσατε, κύριοι, ἄνευ μικρᾶς ἀναβολῆς νά μετρηθῶσιν αἱ τριάκοντα χιλιάδες γρόσια»[210].

Στις 2 Ιουνίου 1822, ο Ανδρέας Δ. Βώκος στέλνει ένα ευχαριστήριο έγγραφο στους αρμοστές για μια αποστολή τροφίμων[211], ενώ από τα Ψαρά, οι ναύαρχοι του στόλου τους ευχαριστούν στις 9 Ιουνίου 1822 για τις οδηγίες, τις οποίες τους έδωσαν αναφορικά με τις κινήσεις του εχθρικού στόλου[212].

Η στάση των Καθολικών υπήρξε ένα ανασταλτικό εμπόδιο για το έργο των αρμοστών[213]. Ο Κ. Μεταξάς διηγείται ότι σε πολλά νησιά με καθολικό πληθυσμό, μετά την αναχώρηση τους, οι πρόκριτοι, κινούμενοι από τους Καθολικούς, έκαναν αναφορές στον καπετάν Πασά και στον Σουλτάνο, στις οποίες ανέφεραν ότι «ζουρμπάδες ἐπί κεφαλῆς ἔχοντες τόν Κωνσταντίνον Μεταξᾶν, ἦλθον διά τῆς βίας καί ἐτάραξαν τήν ἡσυχίαν των»[214]. Το αποτέλεσμα των διαβημάτων αυτών ήταν ολέθριο για τον Αγώνα, γιατί αντέβαιναν στις προκηρύξεις της Εθνοσυνέλευσης και της ελληνικής Διοίκησης προς την Ευρώπη, όπου διακήρυτταν ότι «ἡ ὁλομέλεια τοῦ Ἔθνους μή ἀνερχόμενη πλέον τήν τυραννίαν τοῦ Τουρκικοῦ ζυγοῦ, ἀνηγέρθη, δράξασα τά ὅπλα ἵνα ἐλευθερωθεῖ ἤ καταστραφεῖ»[215]. Η Πύλη επωφελουμένη από τις αναφορές αυτές, τις διαβίβαζε στους ξένους πρέσβεις στην Κωνσταντινούπολη, με τον σκοπό ν'αποδείξει ότι τα κινήματα των Ελλήνων ήσαν ληστρικά. Επειδή οι Καθολικοί είχαν αμβλυμένη εθνική συνείδηση[216] –οι περισσότεροι ήσαν υπήκοοι άλλων εθνικοτήτων– οι αρμοστές στις επαναστατικές προκηρύξεις τους παρουσίαζαν τον Αγώνα σαν υπόθεση χριστιανική, γεγονός που βρήκε στους Καθολικούς κάποια ανταπόκριση[217]. Ο Έπαρχος της Τήνου, ο οποίος βρισκόταν σε συνεχή επικοινωνία με τον Γάλλο πρόξενο στη Σμύρνη, αναφέρει στις 27 Ιουνίου 1822 σε επιστολή του:

«Ἐκλαμπρότατε, θεωροῦμεν ὅλους τούς κατοίκους τῆς Ἑλλάδος ὡς ἀδελφούς ὄντας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, Ἕλληνας καί τῶν αὐτῶν προγόνων ἀπογόνους, γεννηθέ-

210. *Ιστορικόν αρχείον της κοινότητος Ύδρας*, 527, 543-4.

211. Κ. Νικόδημος, *Υπόμνημα*, 212. *Αρχεία της Ελληνικής Παλιγγενεσίας*, τ. 1ος· πρόκειται για τον Ανδρέα Μιαούλη.

212. *Ό.π.*, 174.

213. *Ό.π.*, 179-182. *Αρχεία της Ελληνικής Παλιγγενεσίας*, 557-559.

214. *Ιστορικόν αρχείον της κοινότητος Ύδρας*, τ. 8ος, 556, 562, 563.

215. Κ. Νικόδημος, *ό.π.*, 187. *Αρχεία της Ελληνικής Παλιγγενεσίας*, 559-560.

216. Κ. Μεταξάς, *ό.π.*, 53. Ι.Χ. Δελένδας, *Οι Καθολικοί της Σαντορίνης. Συμβολή στην ιστορία των Κυκλάδων*. Αθήνα 1949, passim. Ευαγ. Ρόζος, *Οι νησιώτες του Αιγαίου στον Αγώνα*, Αθήνα 1971.

217. Στις 22 Αυγούστου 1822 οι πρόκριτοι της Ύδρας, απευθυνόμενοι στους νησιώτες του Αιγαίου, γράφουν «... καί ὁ πόλεμος ἐξ ἀπροόπτου μετεβλήθη εἰς θρησκευτικόν». *Ιστορικόν αρχείον της κοινότητος Ύδρας*, τ. 8ος, 435. Βλ. επίσης 436, 437.

ντας ἐκ τῆς αὐτῆς μητρός, πνέοντας τόν αὐτόν ἀέρα, συνδεδεμένους μέ τόν δυνατόν δεσμόν τῆς κοινωνίας, τήν συντροφίαν καί τήν συμβίωσιν, ἔχοντας τά αὐτά δικαιώματα καί προνόμια. Εἴθε ἡ σύνοικος τῶν σοφῶν Γάλλων φιλοσοφία νά ἐντυπώσῃ εἰς τάς ψυχάς ὅλων τῶν Γραικῶν τά ἀνθρώπινα ταῦτα φρονήματα μέ τήν ἀνάληψιν τῆς ἀγαθοδοτήρος Ἐλευθερίας»[218].

Στη μέριμνα τους για την ομαλή λειτουργία της αυτοδιοίκησης με επίσημη εγκαθίδρυση των ελευθέρων κοινοτικών θεσμών, οι αρμοστές είχαν ν' αντιμετωπίσουν στα περισσότερα νησιά την αντεπαναστατική απολυταρχία των δημογερόντων, την οποία τελικά και υπερνικούσαν. Εγκαθιδρύοντας την αυτοδιοίκηση, με τη γενική συνέλευση «πάντων τῶν προκρίτων τοῦ τόπου καί τῶν οἰκοκυραίων» διόριζαν με την ψήφο τους τους νέους άρχοντες «γνωρίσαντες τοιούτους ὡς κοινῶς ἐκλεγμένους»[219], και όπως έχει υποστηριχθεί, τα δικαστήρια που καθιερώθηκαν από τους αρμοστές ήσαν τα πρώτα τακτικά δικαστήρια της απελευθερωμένης Ελλάδας[220].

Στον τελευταίο σταθμό της περιοδείας τους στα νησιά του Αιγαίου, στη Σάμο, οι αρμοστές προσέκρουσαν στα ίδια προβλήματα, δίνοντάς τους λύσεις μετά από πολλές περιπέτειες και αντιξοότητες. Η εσωτερική κατάσταση της νήσου Σάμου είχε διαταραχθεί με την έναρξη του Αγώνα· ο λαός του νησιού είχε χωρισθεί σε δύο φατρίες, στους Καρμανιόλους, που με τον αρχηγό τους Λυκούργο Λογοθέτη, επιθυμούσαν ενεργό συμμετοχή στην Επανάσταση και στους Καλλικάντζαρους, οι οποίοι δεν την ήθελαν[221]. Μετά την αποτυχημένη εκστρατεία του Λυκούργου Λογοθέτη στη Χίο και την καταστροφή του νησιού από τους Τούρκους, επικράτησαν οι Καλλικάντζαροι στη Σάμο και τοποθετήθηκε έπαρχος ο Κυριακούλης Μώραλης· τότε ο Λυκούργος Λογοθέτης μαζί με τους συντρόφους του κατέφυγαν στην Πελοπόννησο, όπου έλαβαν μέρος στην καταστροφή του Δράμαλη στα Δερβενάκια[222].

Από τις 22 Μαΐου, οπότε βρίσκονταν στη Νάξο, γίνεται ανταλλαγή επιστολών ανάμεσά τους και τον Κ. Μώραλη αναφορικά με τα θέματα του νησιού[223]. Ο Κ. Μώραλης τους γράφει ότι «οἱ Σάμιοι εὑρίσκονται εὐδιάθετοι εἰς

218. *Αρχεία της Ελληνικής Παλιγγενεσίας*, 566-567.

219. Κ. Μεταξάς, *ό.π.*, 53.

220. Ν. Σωτηράκης, *Ο Βενιαμίν Λέσβιος αρμοστής*, 8. Ιάκωβος Βισβίζης, *Η πολιτική δικαιοσύνη κατά την Ελληνικήν Επανάστασιν μέχρι του Καποδιστρίου*, Αθήνα 1941, 57 και Φ. Κατσίκης, «Τα πρώτα τακτικά δικαστήρια της απελευθερωθείσης Ελλάδος», στο βιβλίο του Μιχ. Α. Δανέζη, *Σαντορίνη*, Αθήνα 1971, 139-140.

221. Μ. Β. Σακελλαρίου, «Τα πολιτεύματα και η Διοίκησις της Σάμου κατά την Επανάστασιν (1821-1834)», *Αθηνά* 50 (1940), 10.

222. Επ. Ι. Σταματιάδης, *ό.π.*, 301 κ. επ.

223. *Ό.π.*, 290-291 και 280, όπου επιστολή των Σαμίων προς τους αρμοστές με ημερομηνία 27 Μαΐου 1822, όπου αναφέρουν ότι: «Δέν ἐλείψαμεν ὁλαις δυνάμεσιν εἰς τό

τάς ἐπιταγάς τῆς ὑπερτάτης Διοικήσεως καί ἀνυπομόνως περιμένουν τήν ταχείαν σας ἄφιξιν διά νά παραδεχθῶσιν διοικητήν τῆς Σάμου»[224]. Αρχές Νοεμβρίου, καταπλέει στο Βαθύ υδραϊϊκό καράβι με τους αρμοστές, οι οποίοι έφεραν και τον Λυκούργο Λογοθέτη για ν'απολογηθεί επί τόπου[225]. Αφού διάβασαν επιστολή του Μιαούλη προς τους Σαμίους «παραινοῦντες τούς Σαμίους ἵνα ὁμονοήσωσι»[226], στις 27 του ιδίου μήνα οι Βενιαμίν Λέσβιος, Νικόλαος Οικονόμος, Δημήτριος Λένος προκηρύσσουν στα επτά μεγάλα χωριά της Σάμου εκλογές για την ανάδειξη αντιπροσώπων[227]. Μάταια εστάλη ο Βενιαμίν να προλάβει τη ρήξη και παραλίγο να πέσει ο ίδιος θύμα[228]. Τότε οι αρμοστές κοινοποίησαν δυο προκηρύξεις, γραμμένες σε έντονο ύφος, στις οποίες απειλούσαν, ότι αν δεν γίνει κατορθωτή η σύγκληση της συνέλευσης, θα αποχωρήσουν και θα διατάξουν τον αποκλεισμό του νησιού· φαίνεται ότι κοινοποίησαν τη σκέψη τους αυτή στη Διοίκηση και ο Α. Βώκος έστειλε επιστολή, όπου συμβουλεύει τους Σαμίους να παύσουν τις εχθροπραξίες ανάμεσά τους[229]. Τελικά, οι Σάμιοι πείσθηκαν και υπερίσχυσε το κόμμα των Καρμανιόλων με την εγκαθίδρυση του Λυκούργου Λογοθέτη[230]. Προτού αναχωρήσουν από τη Σάμο στην 1η Ιανουαρίου 1823, οι αρμοστές κατόρθωσαν να συλλέξουν από τις συνεισφορές των Σαμίων το ποσό των 119.369 γροσίων για τη συντήρηση του στόλου[231].

Το θετικό αποτέλεσμα του έργου των αναφέρει σε επιστολή του ο πάτμιος Μητροπολίτης Αλεξανδρείας Θεόφιλος, ο οποίος από τη γενέτειρά του τους γράφει την 1η Δεκεμβρίου 1822 τα εξής:

> «... Καί μέχρι ἡμῶν ἤδη προσφάτως ἤδη τό μέγα τοῦτο καί ποθητόν ἤχημα, ἔν τε ταῖς ἡμετέραις ἀκοαῖς ἐπέφθασε... ἡ εἰς τήν νῆσον τῆς Σάμου ὑμετέρα ἄφιξις καί ἀρίστης διοικήσεως (ἔργον θεάρεστον ὄντως καί ἐφετώτατον), ... βεβαίαν γάρ φέρομεν τήν ἐλπίδα, ὅτι ἡ παρά πάντων ἐφετή ὑμετέρα περιήγησις ἐποίσει τήν τῆς Ἑλλάδος τελείαν εὐνομίαν καί ἀρίστην πολιτείαν, ἀπωθουμένη τε καί ἀποσο-

ἑτοιμάσωμεν ἐφόδια τροφῶν διά τόν Ἑλληνικόν στόλον».

224. *Ό.π.*, 291-292, όπου επιστολή του Κ. Μώραλη και απάντηση των αρμοστών από τη Νάξο με ημερομηνία 26 Μαΐου 1822. Στη δεύτερη επιστολή του Μώραλη και στις σελ. 304-305 απάντηση των Αρμοστών από την Τήνο με ημερομηνία 15 Οκτωβρίου 1822.

225. *Ό.π.*, 306. Επίσης Ι. Δ. Βακιρτζής, *Ιστορία της Σάμου από των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι του 1834*, Σάμος 1912, 212-213.

226. Επ. Ι. Σταματιάδης, *ό.π.*, 306.

227. *Ό.π.*, 308-309.

228. *Ό.π.*, 310, 313. Ι.Δ. Βακιρτζής, *ό.π.*, 214, Μ. Β. Σακελλαρίου, *ό.π.*, 24.

229. Για τα κείμενα των διακηρύξεων, βλ. Επ. Ι. Σταματιάδης, *ό.π.*, 319-312. Για την επιστολή του Βώκου, βλ. *Αρχεία της Ελληνικής Παλιγγενεσίας*, 549-550.

230. Επ. Ι. Σταματιάδης, *ό.π.*, 319-320.

231. *Ό.π.*, 321, όπου και η προκήρυξη για την είσπραξη του εράνου με ημερομηνία 26 Δεκεμβρίου 1822.

βοῦσα ὡς πορρωτάτω αὐτῆς τῇ δραστικῇ συνέσει ἐκείνην τήν ἔκπαλαι ἀναρχίαν εἴτε ἀστασίαν (δι'ἥν ὑπήνεγκε καί μέχρι τοῦ νῦν ὑπομένει τόν τῶν ἀθέων καί βαρβάρων ζυγόν)· ἅμα δέ καί τάς ἀναδεδυμένας τῆς διχονοίας ἀναθυμιάσεις διασκεδάσει, καί ἀντ'αὐτῆς ἐπάξει τήν ὁμόνοιαν, τό ἐκτελεστικόν τῶν καλῶν ἁπάντων, μεθ'ἧς καί τόν τύραννον τροπῶσαι καί τῇ δυστυχῇ Ἑλλάδι κατατρυφῆσαι ἐκείνων, ὧν εἶχεν ἀγαθῶν, παρέξαι δυνάμεθα...»[232].

Ο Μ. Χουρμούζης, αρκετά χρόνια αργότερα, αναφέρεται στη διαλακτική στάση του Βενιαμίν στη Σάμο. Υπαξιωματικός της Αρμοστείας, ο Χουρμούζης μας περιγράφει έναν λόγο του Βενιαμίν, με θέμα την ομόνοια:

«Μίαν Κυριακήν, ἱερουργήσαντος τοῦ ἀρχιερέως, ἀνέβη εἰς τον ἄμβωνα ὁ ἀείμνη. Βενιαμίν καί ἐπί μίαν ὥραν ὡμίλησε περί ὁμονοίας (διότι ἦσαν τότε οἱ Σάμιοι διηρημένοι εἰς Καραμανιόλους καί Καλικαντζάρους) καί περί τῶν πρός τήν κοινήν πατρίδα καθηκόντων ἑνός ἑκάστου καί ὅλων ὁμοῦ. Οὐδείς δέ ἔμειναν ἀδάκρυτος· καί ὅταν κατέβη τοῦ ἄμβωνος ὅλοι ἔσπευδον ν'ἀσπασθῶσι τήν δεξιάν του. Ἡ ὁμιλία του ἐγένετο καταληπτή εἰς πάντας, ἡ δέ ἀπαγγελία του καί τό παρουσιαστικόν του ἐπέβαλλε σέβας. Ἦτο δέ ὁ ἀείμνηστος μύωψ, ἔχων ἡμίκλειστον τόν ἀριστερόν ὀφθαλμόν, τό ἀνάστημα μέτριον, τήν γενειάδα κατάλευκον καί οὐχί μακράν ἤ δασεῖαν· τό βῆμα του ἦτο ἀμελημένον, σοβαρός καί ὀλίγα τά λόγια του· ἀπότομος πολλάκις εἰς τάς ἀπαντήσεις του καί ἐνίοτε πικρός· ἀγαποῦσε δέ συχνά νά περιδιαβάζῃ»[233].

Αυτή είναι και η τελευταία περιγραφή της προσωπικότητας του Βενιαμίν, ο οποίος από τη στιγμή που διακόπηκε ο θεσμός της Αρμοστείας του Αιγαίου

232. *Αρχεία της Ελληνικής Παλιγγενεσίας*, 549.

233. Γ. Αριστείδης Πάππης, *Συμπλήρωμα*, σελ. 6 αναφέρεται ένα περιστατικό ανάμεσα στον Βενιαμίν και την εχθρική προς αυτόν σύζυγο του Μιχαήλ Μαρκοπολίτη, προκρίτου της Νάξου, ο οποίος ήθελε να διορισθεί αρμοστής (*Αρχείο Ι. Κωλέττη*, 237): «Ὅταν συνελήφθη ὁ Μαρκοπολίτης ἦλθεν ἡ σύζυγός του (Ντουτού, γυνή κανονικοῦ κάλλους) καί ὑπό τό κράτος τῆς ἀγανακτήσεως λέγει τῷ ἀειμνήστῳ: Δάσκαλε, δάσκαλε, ἐγώ εἶμαι ὑπήκοος Φραντσέζα καί ἔχω ράμματα γιά τήν γούνα σου. Ὁ δέ ἀείμνηστος, μέ ὅλην τήν ἀπάθειαν τήν λέγει: "Ἔχω κι ἐγώ, κυρά, γούνα γιά τά ράμματά σου· μόν' κόπιασε τώρα στό καλό"». Ο Χουρμούζης διηγείται ακόμη δύο περιστατικά, όπου φανερώνεται η ειρωνική διάθεση του Βενιαμίν. «Ὁ Μύραλης ἔπαρχος τότε Σάμου ὁμιλῶν ἐν ὥρα γεύματος περί τινος ὑποθέσεως ἐσύγχισε τόν Βενιαμίν, ὅστις ἠγέρθη ὀργίλως καί τοῦ λέγει. "Ἀ! τοῦ διαβόλου υἱέ, δέν σωπαίνεις πλέον!" καί ἀναχωρήσας ἐκ τῆς τραπέζης ἐπῆγεν εἰς περίπατον πλέον τῶν δύο ὡρῶν. Ὁ Σάμου Κύριλλος ἐπροσκάλεσεν εἰς γεῦμα τούς ἁρμοστάς μετά τῶν ἀκολούθων αὐτοῦ. Τό γεῦμα ἦτον ὄντως δεσποτικόν. Ἐν τῇ αἰθούσῃ εἶχεν ὁ Σάμου τήν εἰκόνα του ἐλαιογραφημένην καί εἰς μέγα σχῆμα. Τήν ἐπλησίασε λοιπόν ὁ Βενιαμίν καί τήν παρετήρει· ὁ δέ Σάμου τόν ἠρώτησε: "Μέ ὁμοιάζει, διδάσκαλε;" - "Καθόλου", λέγει ὁ Βενιαμίν· "Πῶς καθόλου", ἀπήντησεν ὁ Σάμου, "ἀφοῦ ὅσοι τήν βλέπουν λέγουν ὅτι εἶμαι ἀπαράλλακτος" - "Ψεύματα σέ τό λέν. Ἡ Πανιερότης σου εἶναι πλέον τοῦ δεόντος ζωηρός καί ἀνακατώνεται εἰς ὅλα, ἐνῶ αὐτή, ὡς τό βλέπεις, εἶναι σεμνή καί ἥσυχος". Οι περιγραφές αυτές του Μ. Χουρμούζη συμφωνούν απόλυτα με τα λόγια του Ι. Φιλήμονα, *Δοκίμιον ιστορικόν...*, ό.π.: «Τοῦ Λεσβίου αἱ λακωνικαί ἀπότομοι πολλάκις ἀπαντήσεις ἀδιαφόρως πρός τούς φίλους τε καί ἐχθρούς ὑπερέβαινον τάς τοῦ διδασκάλου Γρηγορίου Κωνσταντᾶ».

παρέμεινε στην κεντρική Διοίκηση μετακινούμενος ανάμεσα στο Ναύπλιο και την Ύδρα[234].

Το περιεχόμενο και η επιχειρηματολογία των προκηρύξεις των αρμοστών προς τους Σαμίους δείχνουν ότι γράφθηκαν για να αποτρέψουν την έχθρα και την φιλονεικία καθιστώντας υπεύθυνο τον σουλτάνο για τον εμφύλιο σπαραγμό του νησιού. Στην προκήρυξη της 27ης Νοεμβρίου, η οποία φέρει τις υπογραφές των Βενιαμίν, Νικολάου Οικονόμου και Δημ. Λένου, διαβάζουμε:

«Κάτοικοι τῆς νήσου Σάμου: Ἡ τυραννίς, ὦ ἄνδρες Σάμιοι, δέν ἔχει ἄλλο ἔργον εἰ μή νά διαιρῇ τούς πολίτας καί μέ τό ἕν τοῦτο μέρος νά πολεμᾷ καί νά κατατρέχῃ τό ἕτερον. Τοῦτο αὐτό ἐβλέπομεν ἡμεῖς καθ'ἑκάστην ἰδίοις ὀφθαλμοῖς τήν Τουρκίαν ὅτι ἔκαμεν εἰς πάντα τόπον καί μάλιστα εἰς τήν πατρίδα σας, καί οὕτω μέ αὐτόν τόν τρόπον ἕκαστος ζαμπίτης ἐκέρδιζεν ἐδῶθεν καθ'ἕκαστον ἔτος διακοσίας ἡ τριακοσίας χιλιάδας γροσίων καί οἱ τζαούσιδες σᾶς ἥρπαζον ἑκατόν καί ἑκατόν πεντήκοντα χιλιάδας καί οὕτως ἐκ τόπου Χριστιανικοῦ μετέβαινον εἰς Κωνσταντινούπολιν πλέον τῶν πεντακοσίων χιλιάδων γροσίων, καί ἄν τό Ὀθωμανικόν κράτος διέμενεν ἔτι ἐπί τῆς Ἑλλάδος δέκα ἔτη μόνον, ἤθελεν ἰδεῖ τις τέκνα ἐγκαλοῦντα τούς γονεῖς καί γονεῖς τά τέκνα, διότι ἡμεῖς ἔχομεν, καί μάλιστα ἐπί τῆς Σάμου, ὄχι ὀλίγα παραδείγματα τοῦ νά ἐγκαλῶσιν ἀδελφοί ἀδελφούς. Ὄντες ὅμως ἡμεῖς ἀμαθεῖς τῆς ἀνθρωπίνης καρδίας καί βλέποντες μόνον τήν πληγήν καί ὄχι τήν χεῖραν ἐνομίζομεν τά ἔργα τῆς τυραννίδος ἔργα τῶν ἡμετέρων ἀδελφῶν καί, ἐπειδή τό μέγιστον πάθος τῶν ἀνθρώπων εἶναι ἡ ἐκδίκησις, ἡμεῖς ἀντί νά ζητῶμεν ἐκδίκησιν ἐκ τῶν ἡμετέρων τυράννων, ἐκατατρέχαμεν ἀλλήλους, ἀδελφοί ἐκατάτρεχαν ἀδελφόν καί Σάμιοι Σάμιον. Κανείς Σάμιος, ὦ ἄνδρες Σάμιοι, δέν ἔβλαψεν Σάμιον. Ἡ διοίκησις, ὁ Μωαμετισμός σᾶς ἔβλαπτεν... Οἱ Σάμιοι πρέπει, ναί, νά ζητήσωσιν ἐκδίκησιν, ἀλλ'ἐκ τοῦ Σουλτάνου καί ὄχι ἐκ τῶν ἀθῴων συναδέλφων των. Ἦλθε καιρός, ἦλθε καιρός, ὦ Σάμιοι αἱ δύο φατρίαι τῆς Σάμου νά γείνωσιν ἕν· ἐγκρεμνίσθη ὁ πατήρ τούτων Μωαμετισμός. Ἡμεῖς εἴμεθα ἕν σῶμα καί σῶμα Χριστοῦ, ἡ Χριστιανική ἤδη Διοίκησις θέλει μᾶς διαφυλάξει ἕν, ἀφ'οὗ πρῶτον ἑνώσῃ τά διεστῶτα μέλη...».

Το ίδιο πνεύμα κυριαρχεί και στις προκηρύξεις με ημερομηνίες 30 Νοεμβρίου και 6 Δεκεμβρίου:

«Ὤλετο ὁ Μωαμετισμός ἀπό προσώπου τῆς γῆς. Οὗτος ἀποκατέστησε τούς ἀνθρώπους ὥς ἄλογα ζῶα. Ὁ Μωαμετισμός ἐφυγαδεύθη, ὡς ἕκαστος τοῦτο βλέπει, ἀπό τήν Σάμον καί οἱ Σάμιοι ἐξ ἐναντίας πιστεύουν μέχρι ταύτης τῆς στιγμῆς ὅτι ἡ Τουρκία βασιλεύει ἔτι ἐπί τῆς Σάμου, καθ'ὅτι τό νά ζητῇ μία φατρία νά ὑποτάξῃ τήν ἄλλη, τοῦτο δέν θέλει νά εἴπῃ ἄλλο, εἰ μή τό θέλω τινῶν νά ἔχῃ κῦρος καί τό θέλω τῶν ἄλλων νά μή ὑπάρχῃ, τό ὁποῖον ἔχει ὕπαρξιν μόνον ἐπί τῆς τυραννίδος καί ἄλλοτε οὐδέποτε. Ὅταν μία Διοίκησις ἦναι νόμιμος, τότε βασιλεύουν οἱ νόμοι καί ὄχι τό ἥμισυ τῆς

234. Σε επιστολή του Ι. Ορλάνδου προς τους προκρίτους της Ύδρας, *Ιστορικόν αρχείον της κοινότητος Ύδρας, ό.π.*, τ. 9ος, 29 με ημερομηνία 19 Ιαν. 1823 διαβάζουμε ότι: «Αἴφνης ἐλθόντες οἱ κύριοι Βενιαμίν Λέσβιος καί Κωνσταντίνος Μεταξᾶς ἀναφέρουσιν, ὅτι αὐτήκοοι ἐγένοντο ἐν Ὕδρᾳ τῆς ἀποφάσεως περί ἐθνικῆς συνελεύσεως...».

νήσου τοῦ λοιποῦ ἡμίσεως. Ἐσεῖς λοιπόν, ὦ Σάμιοι, ἐλάβατε τα ὅπλα ὄχι κατά τῶν τυράννων σας Ὀθωμανῶν, ἀλλά κατά τῶν ἀδελφῶν σας Χριστιανῶν Σαμίων, στοχαζόμενοι ὅτι θέλει βασιλεύσει τό ὑμέτερον θέλω καί ὄχι οἱ νόμοι, εἴτε ἡ Ἑλληνική Διοίκησις. Ἐσεῖς, λέγω, νομίζετε ὅτι βασιλεύει ἔτι ἐπί τῆς πατρίδος ἡ τυραννίς τῶν Ὀθωμανῶν καί ὄχι ὅτι τό γένος μας ἠλευθέρωται, καί βασιλεύει τό λογικόν καί οἱ νόμοι. Ἂν ἐσεῖς ἐπιστεύετε ὅτι ἡ τῶν τυράννων βασιλεία ἐξέλιπεν ἀπό τῆς πατρίδος σας καί ὅτι ἐβασίλευσε τώρα τό γένος μας μέ νόμους δικαίους, πῶς ἦτο δυνατόν νά κατασφάττησθε ὑπ'ἀλλήλων διά νά βασιλεύσῃ τό ἥμισυ τῆς νήσου, ἐν ᾧ ὁποία τῶν φατριῶν νικήσῃ δέν ἔχει νά ἐξουσιάσῃ ὁλοτελῶς, ἀλλ'ἔχει νά ἐξουσιάσουν οἱ νόμοι καί Ἐθνική Διοίκησις; Τοῦτο δέν θέλει νά εἰπῇ ὅτι ἐσεῖς νομίζετε ἔτι ὅτι ἔχετε ἀγᾶν εἰς τήν Σάμον; Καί πῶς πάλιν ἠθέλατε καταντήσει εἰς τοιαύτην ἀλογίαν, ὥστε μόνοι νά κατατρώγησθε, ἂν ἡ τυραννίς τῶν Ὀθωμανῶν δέν ἤθελε σᾶς καταστήσει τοιούτους; Ὥλετο λοιπόν ὁ Μωαμετισμός ἀπό προσώπου τῆς γῆς».

Στην προκήρυξη της 6 Δεκεμβρίου 1822 διατυπώνονται τα ακόλουθα:

«Ἡ σκληρά τυραννίς τῶν Τούρκων διαίρεσε τούς Σαμίους εἰς δύο φατρίας καί τούς ἐτύφλωσε τοσοῦτον, ὥστε ἡ μία φατρία νά νομίζῃ ἀπίστους, ἀσεβεῖς, θηρία ἄγρια τούς ἄλλους καί νά φονεύησθε ὑπ'ἀλλήλων. Θέαμα ἐλεεινόν, τό ὁποῖον κινεῖ εἰς ἔλεος πᾶσαν ψυχήν αἰσθητικήν. Τοῦτο δέν εἶναι θαυμαστόν· θαυμαστόν εἶναι ὅτι μετά τήν πτῶσιν τῆς τυραννίδος ἐσεῖς νομίζετε ὅτι βασιλεύει ἔτι ἡ τυραννίς καί ὅτι ἔχει νά ὑπερασπισθῇ τήν μίαν φατρίαν. Ἡ τυραννίς, ὦ Σάμιοι, ἀπέθανεν...»[235].

Μετά από απόφαση της Β΄ Εθνικής Συνέλευσης του Άστρους την 1η Απριλίου 1823, ο Βενιαμίν ορίζεται μέλος εννεαμελούς επιτροπής για τη σύνταξη προσωρινής ποινικής νομοθεσίας[236]. Στην επιτροπή αυτή συμμετέχουν ο Επίσκοπος Ρέοντος και Πραστού, ο Επίσκοπος Νεόφυτος Ταλαντίου και οι Γρηγόριος Κωνσταντάς, Γεώργιος Αινιάν, Γεράσιμος Παπαδόπουλος, Πανούτσος Νοταράς, Ιωάννης Ζαΐμης, Ιωάννης Κοντουμάς. Στις 17 Απριλίου, οι παραπάνω γνωστοποιούν, ότι αποπεράτωσαν το *Απάνθισμα των Εγκληματικών*[237] το οποίο κυκλοφόρησε από το τυπογραφείο της Ύδρας τον επόμενο χρόνο, με τον τίτλο *Κώδιξ των νόμων*, Φυλλάδιον Α΄, και τέθηκε σε ισχύ την 1η Ιουλίου 1824[238]:

235. Επ. Ι. Σταματιάδης, *ό.π.*

236. *Αρχεία της Ελληνικής Παλιγγενεσίας*, τ. 3ος, Αι Εθνικαί Συνελεύσεις, 56, 77· βλ. επίσης Δημοσθένης Μιράσγεζης, *Η ελληνική νομοθεσία κατά τα έτη 1822-1824*, Αθήνα 1934, 5-7, του ιδίου, *Ο πρώτος ποινικός κώδιξ της νεωτέρας Ελλάδος (Το Απάνθισμα των Εγκληματικών του 1823)*, Αθήνα 1940, 26 κ.επ.· το κείμενο δημοσιεύεται στις σελίδες 88-101. Βλ. Επίσης Τηλ. Γ. Φιλιππίδης, *Η ποινική νομοθεσία κατά την εθνεγερσίαν*, Θεσσαλονίκη 1974, 24-27.

237. *Αρχεία της Ελληνικής Παλιγγενεσίας*, τ. 3ος, 134-135.

238. *Κώδιξ των Νόμων*, Ύδρα 1824, Φυλλάδιον Α', σχ. 16ο, 40 σελίδες. αναδημοσίευση Αίγινα 1829 από το τυπογραφείο Γ. Αποστολίδου-Κοσμητή. Βλ. Δ. Σ. Γκίνης, *Περίγραμμα ιστορίας του μεταβυζαντινού δικαίου*, Αθήνα 1966, Ακαδημία Αθηνών, 722, 823. Επίσης Γ. Δ. Δημακόπουλος, «Ο κώδιξ των νόμων της Ελληνικής Επαναστάσεως 1822-1828», *Επετηρίς Κέντρου Ερεύνης Ιστορίας Ελληνικου Δικαίου* 10-11 (1963-1964),

«Δυνάμει τοῦ ψηφίσματος τῆς Ἱερᾶς Συνελεύσεως ἐκδοθέντος κατά τήν α΄ τοῦ τρέχοντος ἀπριλίου ὑπ'ἀριθ. ια΄ συνελθόντες πολλάκις εἰς ἕν, καί μελετήσαντες ἐσκεμμένως τούς Νόμους τῶν ἀειμνήστων Αὐτοκρατόρων χριστιανῶν, καί ἄλλους κώδικας τῆς εὐνομουμένης Εὐρώπης, συνερανίσθημεν τό περί Ἁμαρτημάτων καί Ποινῶν τοῦτο Ἀπάνθισμα...»[239].

Η σημασία του *Απανθίσματος*, του οποίου ο τίτλος θυμίζει το ομώνυμο έργο του Cesare Beccaria *Περί Αμαρτημάτων και ποινών*, είναι καθοριστική για την ιστορία του νεοελληνικού δικαίου[240]. Είναι ο πρώτος ποινικός κώδικας της νεότερης Ελλάδας με άμεσες πηγές αφενός τον γαλλικό ποινικό κώδικα του 1810, στον οποίο προηγούνται τα εγκλήματα κατά της κοινωνικής ολότητας και ακολουθούν τα εγκλήματα κατά του ατόμου[241], και το δίκαιο της Τουρκοκρατίας, την *Εξάβιβλο* του Αρμενόπουλου και κυρίως το βιβλίο έκτο, το οποίο τιτλοφορείται «περί ζημίας καί ποινῶν».

Όπως ανέφερε η ίδια η επιτροπή που συνέταξε το *Απάνθισμα*:

«Τό ἔργον μας εἴμεθα βέβαιοι, ὅτι δέν ἔχει τήν ἀπαιτούμενην εἰς τόσον μεγάλην ὕλην ἐντέλειαν καί ἀκρίβειαν, ἐπειδή οὔτε τό διάστημα τῶν δεκαπέντε ἡμερῶν ὁποῦ μᾶς ἐδόθησαν, οὔτε ἡ ἔλλειψις τῶν ἀναγκαίων βιβλίων, οὔτε τέλος ἡ ἐδική μας γνῶσις καί ἐμπειρία συνεχώρουν νά γίνῃ τελειότερον»[242].

Όμως, οι μελετητές του *Απανθίσματος* υπογραμμίζουν οι περισσότεροι την ακαταλληλότητα των προσώπων που το συνέταξαν, και το γεγονός ότι συντάχθηκε εκ του προχείρου[243]. Υπήρχε αοριστία ως προς τις ποινές και υπερβολική επιείκεια. Ο Ιωάννης Θεοτόκης, υπουργός Δικαιοσύνης, σε εγκύκλιό του της 9ης Σεπτεμβρίου 1824 εκφράζει την ευχή «τό παρόν Ἐγκληματικόν Ἀπάνθισμα ποτέ νά μήν χρησιμεύσῃ διά τούς Ἕλληνας» και ο Maurer θα πει αργότερα ότι είναι «παρωδία ποινικού κώδικος»[244]. Ωστόσο έχει παρατηρηθεί ότι οι επικρίσεις αυτές είναι υπερβολικές και ο Κώδικας ανταποκρινόταν στις απαιτήσεις της εποχής οι οποίες επέβαλαν άμβλυση των παθών, που προέρχονταν από εγκληματικές ενέργειες, όπως αποδεικνύεται από τη συχνή αναφορά σ'αυτό των νομοθετημάτων της επαναστατικής περιόδου· π.χ. ορισμένες διατάξεις προστάτευαν καταστάσεις, που είχαν δημιουρ-

του ιδίου *Η διοικητική οργάνωσις δικαίου κατά την Ελληνικήν Επανάστασιν 1821-1827*, Αθήνα 1966.

239. *Απάνθισμα*, *ό.π.*

240. Νικ. Ι. Πανταζόπουλος, *ό.π.*, 1248.

241. *Αρχεία της Ελληνικής Παλιγγενεσίας*,, τ. 3ος, Αι Εθνικαί Συνελεύσεις.

242. Νικ. Ι. Πανταζόπουλος, *ό.π.*, 1247.

243. Ν. Σπηλιάδης, *Απομνημονεύματα*, έκδ. Π. Χριστοπούλου, Αθήνα 1972, τ.1ος, 262.

244. Μ. Τουρτόγλου,«Αι περί της ποινικής δικαιοσύνης επί Τουρκοκρατίας και μετ'αυτήν μέχρι και του Καποδιστρίου. Βυζαντιναί τινες επιδράσεις επί το εφαρμοσθέν δίκαιον», *Επετ. Κεντρ. Ερευν. Ιστορ. Ελλην. Δικαίου* 15 (1972).

γηθεί κάτω από το οθωμανικό δίκαιο. Το *Απάνθισμα* αγνοεί ως ποινή τη διαπόμπευση, δεν αναγνωρίζει την ποινή της ισόβιας κάθειρξης και δεν ανέχεται παρά σε δύο μόνο περιπτώσεις τα δεσμά[245]. Εξάλλου δεν αναφέρεται η ποινή του πολιτικού θανάτου ενώ η ποινή του θανάτου επιβάλλεται όταν θεωρείται απαραίτητη[246]. Το *Απάνθισμα* διαπνέεται από ανθρωπιστικές αρχές και προσπαθεί να καταξιώσει την αξιοπρέπεια των αγωνιζομένων. Ακόμη έχει χαρακτηρισθεί ως «νομοθέτημα ἑλληνικόν, ἑλληνογενές, ἑλληνοτραφές, ἑλληνοπρεπές»[247].

Στο 1823 και συγκεκριμένα στις 21 Δεκεμβρίου, ο Βενιαμίν αναφέρεται στα Πρακτικά του Βουλευτικού προσπαθώντας να συμβιβάσει τα δύο σώματα: «Σήμερον ἐπαῤῥησιάσθη ὁ διδάσκαλος Βενιαμίν Λέσβιος, ὅστις ἐπρότεινεν, ὅτι ἐστάλη παρά τοῦ Ἐκτελεστικοῦ διά νά ὁμιλήσῃ περί συμβιβασμοῦ τῶν δύο Σωμάτων». Την επομένη, 22 Δεκεμβρίου, διαβάζουμε πάλι στα Πρακτικά: «Εἶτα ἐπαῤῥησιάσθη ὁ διδάσκαλος Βενιαμίν καί ἔλαβε τήν ἀπόκρισιν, ὅτι οἱ προβάλλοντες συμβιβασμόν προκηρύττουσι διάλυσιν τῆς Διοικήσεως καί διά τοῦτο τά προβαλλόμενα περιττά»[248].

Στις 10 Απριλίου 1824, ο Βενιαμίν υποβάλλει μαζί με τους Άνθιμο Γαζή, τους Γρηγόριο Κωνσταντά, Γ. Γλαράκη, Νεόφυτο Βάμβα, Ιωάννη Καραντινό και Γεώργιο Γεννάδιο, το σχέδιο για την ίδρυση στο Άργος ενός «Ακαδημαϊκού Καταστήματος» με την ονομασία «Πρότυπον Διδακτήριον»[249]. Στις 22 Ιουλίου, γίνεται λόγος για την αναφορά αυτή στην Εθνοσυνέλευση του Άργους, και αναφέρονται τα εξής:

> «Εἶτα ἀνεγνώσθη ἀναφορά τῶν κυρίων Πανούτσου Νοταρᾶ, Ἀνθίμου Γαζῆ, Γρηγορίου Κωνσταντᾶ, Δημητρίου Γουζέλη, Βενιαμίν Λεσβίου, Γεωργίου Καλαρᾶ, Ἰωάννου Θεοτόκη, Δημητρίου Παρδαλάκη, Ἰωάννου Κοντουμᾶ, Σκυλίτση Ὁμηρίδου, Ἰωάννου Κωλέττη, Ἀναστασίου Λόντου, Γεωργίου Σπανιολάκη, Ἰω. Δ. Μαυροκορδάτου καί Ν. Μιλιάνη, οἵτινες προβάλλουσι τό νά διοργανισθῇ ἓν Ἀκαδημαϊκόν Κατάστημα ἀπό ἑκατό μέλη, τά ὁποῖα νά ἀπασχολῶνται δι'ἰδίας αὐτῶν καί τῶν φιλελλήνων συνεισφορᾶς, εἰς τήν ἀνέγερσιν σχολείου καί ἄλλων τοιούτων, πρός φωτισμόν τοῦ Ἔθνους, καί παρακαλοῦσι νά τούς διορισθῇ ἓν κατάλληλον εἰς τοῦτο οἰκοδόμημα διά τάς συνελεύσεις των, καί ἔμεινεν εἰς σκέψιν»[250].

245. Νικ. Ι. Πανταζόπουλος, *ό.π.*, 1248.
246. *Ό.π.*, 1251.
247. Τηλ. Φιλιππίδης, *ό.π.*, 50.
248. *Αρχεία της Ελληνικής Παλιγγενεσίας*, τ. 2ος, Αθήνα 1972, 217-219.
249. Τρ. Ευαγγελίδης, *Η παιδεία*, *ό.π.*, τ. 1ος, 248-249. Μ. Στασινόπουλος, «Περί της κατά την Επανάστασιν σχεδιασθείσης της παιδείας μέριμνας του αγωνιζομένου έθνους», *Νέα Εστία* 88 (1970), 43.
250. *Αρχεία της Ελληνικής Παλιγγενεσίας*, τ. 2ος, 359-361.

Σκοπός του Διδακτηρίου ήταν «ἡ ἠθική τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους διαμόρφωσις καί τῶν Ἐπιστημῶν καί Τεχνῶν τήν βελτίωσιν»[251] «ἓν πρότυπον διδασκαλεῖον, ἐν ᾧ νά ἐκπαιδεύωνται νέοι ἄξιοι καί χρυσοήθεις, οἵτινες τελειοποιούμενοι νά διδάξωσι εἰς τά χωρία», όπως διευκρινίζει ο Ν. Δραγούμης[252]. Το σχέδιο αυτό όμως ματαιώθηκε από σημαντικά και δραματικά γεγονότα, όπως η διαίρεση των αγωνιστών, η καταστροφή των Ψαρών και η έξοδος του αιγυπτιακού στόλου[253].

Ο Βενιαμίν «εἷς τῶν μεγάλων εὐεργετῶν τῆς πατρίδος»[254] πέθανε στο Ναύπλιο, στις 27 Αυγούστου/12 Σεπτεμβρίου 1824, σε ηλικία 65 ετών στη διάρκεια μεγάλης επιδημίας τύφου[255]. Στο Ναύπλιο και μέχρι τον θάνατό του, ο Βενιαμίν συνοδευόταν από την Πανώρεια Χατζή-Κώστα Αϊβαλιώτη από τις Κυδωνίες, που ο Βενιαμίν είχε γνωρίσει στα Ψαρά[256].

---

251. Απ. Β. Δασκαλάκης, *Κείμενα-πηγαί της ιστορίας της Ελληνικής Επαναστάσεως*, σειρά 3 *Τα περί παιδείας*, μέρος πρώτον, Αθήνα 1968, 47-54.

252. Νικ. Δραγούμης, *ό.π.*, 163.

253. Απ. Δασκαλάκης, *ό.π.*

254. Νικ. Σπηλιάδης, *Απομνημονεύματα*, τ. 2ος, 141.

255. Νικ. Δραγούμης, *ό.π.*, τ.1ος, 160. Ο Δραγούμης μαζί με τον αδελφό είχε γνωρίσει τον Βενιαμίν στην αρχή του Αγώνα. «Λυποῦμαι» τους είχε πει ο Βενιαμίν, που ήταν και φίλος του πατέρα τους, «ὅτι τά νεαρά ὑμῶν στήθη δέν δύνανται ν'ἀντιταχθῶσι πρός τούς ἐχθρούς τῆς πατρίδος». Και συμπληρώνει: «ὡσεί θεόληπτος, πυργώσας ρήματα σεμνά ὑπέρ αὐτῆς... ἐπιχορηγήσας παραινέσεις ὁ ἀοίδιμος διδάσκαλος καί στρατιώτης», *ό.π.*, 28.

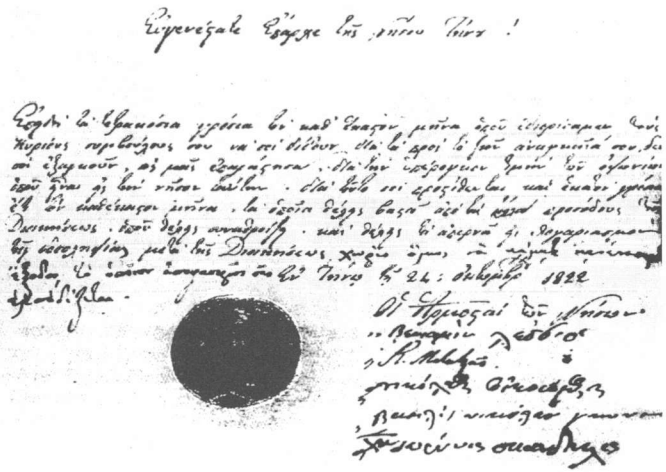
256. «Ἐνταῦθα ἀναγνωρισθεῖσα ὑπό τοῦ ὁμοιοπαθοῦς διδασκάλου τῶν Κυδωνιῶν Βενιαμίν τοῦ Λεσβίου, ἠκολούθησεν αὐτόν εἰς Πελοπόννησον καί βραδύτερον εἰς Ναύπλιον, ἅμα ὡς τοῦτο ἠλώθη ὑπό τῶν Ἑλλήνων. Ἡ Πανώρεια πᾶσαν τήν στοργήν της συνεκέντρωσεν ἤδη εἰς τόν γηραιόν διδάσκαλον Βενιαμίν, τόν ὁποῖον ὅμως ταχέως ἐπέτρωτο νά θρηνήσῃ ἀποθανόντα ἐκ τοῦ μαστίζοντος τότε τήν πόλιν τοῦ Ναυπλίου φοβεροῦ λοιμώδους τύφου, οὗ τά σπέρματα κατέλιπον εἰς τήν ἁλωθεῖσαν πόλιν οἱ ἀναχωρήσαντες ὀθωμανοί κάτοικοι αὐτῆς», *Ημερολόγιον Σκόκου* 1905, «Πρόσωπα καί πράγματα ἐκ τῆς Ἑλληνικῆς Ἐπαναστάσεως». Ο Σπ. Λάμπρος δημοσίευσε το ακόλουθο σημείωμα στον *ΝΕ* 13 (1916), 368: «Ψωροκώσταινα. Περί τῆς ἐπωνυμίας ταύτης, δι' ἧς αὐτοκακίζεται τό ἡμέτερον ἔθνος, ἐγράφησαν τά ἑξῆς ἐν τῇ ἐφημερίδι Ἔθνει τῇ 2 Σεπτεμβρίου 1915. Ἡ περίφημος, ἡ κλασσική, ἡ πασίγνωστος προσωνυμία τῆς ἡμετέρας πατρίδος λοιπόν, τό σκληρόν καί χαρακτηριστικόν ἐκεῖνο παρατσούκλι "ψωροκώσταινα" ἔχει τήν ἱστορίαν του. Ἡ "ψωροκώσταινα" κατήγετο ἀπό τάς Κυδωνίας, ἦτο σύζυγος τοῦ ἐμπόρου Κώστα Αϊβαλιώτη καί ὠνομάζετο Πανώρεια. Τῷ 1821 οἱ Τοῦρκοι ἔσφαξαν τόν σύζυγον καί τά τέσσερα τέκνα τῆς Πανώρειας, καί αὕτη μετεφέρθη ἀπό ἕναν ψαριανόν εἰς τά Ψαρά, ὅπου εὗρε τόν συμπατριώτην της διδάσκαλον Βενιαμίν τόν Λέσβιον καί τόν ἠκολούθησεν εἰς τό Ναύπλιον. Ἐκεῖ ἔζησεν ἀρκετόν καιρόν, ἀλλά κατά τήν ἐρήμωσιν τῆς Πελοποννήσου ὑπό τοῦ Ἰμβραήμ περιέπεσεν εἰς μεγάλην πενίαν, ἀναλαβοῦσα νά διατρέφῃ δωδεκάδα ὀρφανῶν. Ὁ προστάτης της διδάσκαλος εἶχεν ἀποθάνει ἀπό τῦφον, καί τό παρατσούκλι της αὐτό... τήν Ἑλλάδα... ἐτίμησε κατόπιν ὁλόκληρον». Βλ. και Τρ. Ευαγγελίδης, *Η παιδεία*, τ. 1ος, 297-298.

Στις 8 Νοεμβρίου 1824, αναφέρουν τα Πρακτικά του Βουλευτικού Σώματος: «Ἀνεγνώσθη ἀναφορά τοῦ κυρίου Ἀντωνίου Ἀλμπέρτη, δι' ἧς παραδίδει εἰς τό Βουλευτικόν ἑπτά ἐθνικάς ὁμολογίας, δύο ἀπό γρόσια διακόσια πενήντα καί πέντε ἀπό γρόσια ἑκατόν, ὅλα ὁμοῦ γρόσια χίλια, ἀρ. 1000 ἰδιοκτησίαν τοῦ μακαρίτου διδασκάλου κυρίου Βενιαμίν Λεσβίου. Τό Βουλευτικόν ἔπεμψεν αὐτάς εἰς τό Ὑπουργεῖον τῆς Οἰκονομίας μέ διαταγήν του νά δεχθῇ καί φυλάττῃ αὐτάς μέχρι τῆς ἐλεύσεως τινος κληρονόμου του ὡς παρακαταθήκην»[257]. Αυτή ήταν η περιουσία που άφησε ο Βενιαμίν, που προέρχονταν από τη βουλευτική αποζημείωσή του ως παραστάτη της Πελοποννήσου και που στην ελευθερωμένη πιά Ελλάδα θα διεκδικήσουν ο αδελφός του Παναγιώτης Γεωργαντέλλης και αργότερα ο ανηψιός του Ιωάννης Δημητρίου Ψωμέλλης[258].

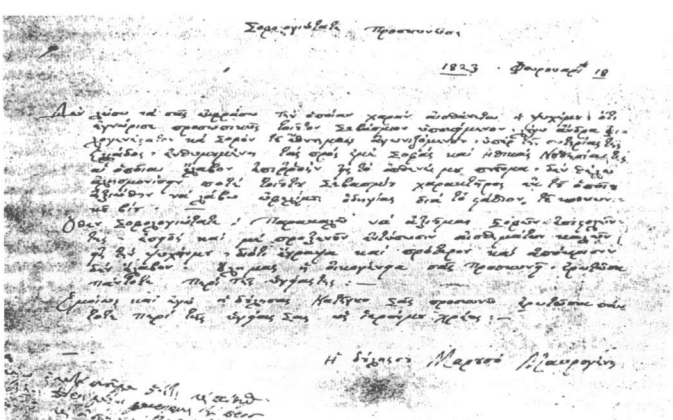
7. Σφραγίδα της Αρμοστείας

257. Νεκρολογίες του Βενιαμίν δημοσιεύθηκαν στο εξωτερικό από την *Revue Encyclopédique* 25 (1825), 250-251, την *Chronique de Levant* 1824, 229, και την *Zeitung für die Elegante Welt* 13 Μαΐου και 19 Ιουλίου 1824. Για ελληνικές εφημερίδες: Ο *Φίλος του Νόμου*, φ. 50 (5.9.1824), *Εφημερίς Αθηνών*, φ. 3 (27.8.1824). *Αρχεία της Ελληνικής Παλιγγενεσίας*, τ. 7ος, Αθήνα 1973, 38-39. Οι ομολογίες για τις οποίες γίνεται εδώ λόγος πρόκειται για πληρωμή του Βενιαμίν από το κράτος, βλ. *ό.π.*, τ. 9ος, Αθήνα 1976, «Λυτά έγγραφα Α΄ και Β΄ Βουλευτικής περιόδου», 160.

258. Γ. Βαλέτας, *Βενιαμικά*, 284-285.



8. Έγγραφο των αρμοστών, Αθήνα, ΓΑΚ



9. Επιστολή Μαρουσώς Μαυρογένη προς τον Βενιαμίν, Αθήνα, ΓΑΚ

Κ Ω Δ Ι Ξ

ΤΩΝ

Ν Ο Μ Ω Ν.

ΦΥΛΛΑΔΙΟΝ Ά.

Ἐκ τῆς ἐν Ὑδρᾳ τυπογραφίας, 1824.

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

ESSAI

SUR L'ORIGINE DES CONNOISSANCES HUMAINES.

Ouvrage où l'on réduit à un ſeul principe tout ce qui concerne l'entendement humain.

TOME SECOND.

A AMSTERDAM.

Chez PIERRE MORTIER.

M. DCC. XLVI.

11. Το *Essai* του Condillac
Αντίτυπο της Bibliothèque nationale de France

Ο ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟΣ ΣΤΟΧΑΣΜΟΣ

1. Απόρριψη της αριστοτελικής μεταφυσικής και αποδοχή της Ιδεολογίας

Η προβληματική, που προβάλλεται από τη μελέτη των δυο φιλοσοφικών έργων του Βενιαμίν Λεσβίου, των *Στοιχείων της Μεταφυσικής* και των *Στοιχείων Ηθικής* – τα οποία συνδέονται με αιτιώδη συνάφεια — ωρίμασε υπό την επίδραση της λωκιανής φιλοσοφίας και των γαλλικών φιλοσοφικών θεωριών της καμπής του δεκάτου ογδόου αιώνα. Στο προοίμιο των *Στοιχείων της Μεταφυσικής* ο Βενιαμίν απορρίπτει την παραδοσιακή οντολογία παρατηρώντας:

> «Αλλ' ὡς φαίνεται, ἡ γνῶσις ἑαυτοῦ εἶναι πολλά ἐργωδεστέρα, ἢ τῶν λοιπῶν, δι' ὅπερ ἐδόθη καί χρησμός τό, *γνῶθι σαυτόν*. Πλήν εἰς τήν δυσκολίαν τοῦ πράγματος προσετέθη ἐκ τοῦ χρόνου καί ἡ ἀδολεσχία τῶν σοφιστῶν, δαπανῶσα τό πολύτιμον κτῆμα τοῦ ἀνθρώπου: τόν χρόνον λέγω, εἰς μωράς συζητήσεις καί ἀκυρολογίας... ὅ ἐστιν ἄν ἡ ὕλη εἶναι ἄναρχος, εἰ ἔστι κενόν, εἰ ἔστι κίνησις, κξ. Τήν σήμερον ὅμως ἐξοστρακίσαντες οἱ μεταφυσικοί ἁπάσας ταύτας τάς συζητήσεις, ἐκτιθέασιν οὐδέν ἄλλο, εἰμή τά ἐν τῷ ἀνθρώπῳ φαινόμενα, ὡς καί οἱ ἀστρονόμοι τά ἐν τῷ οὐρανῷ, ζητοῦντες, ὅπου εἶναι δυνατόν, καί τόν λόγον καί ἀρχήν τῶν φαινομένων» (Μ. θ΄-ι΄).

Όπως είναι γνωστό, ο ορισμός της μεταφυσικής στην αριστοτελική του μορφή[1] διατηρήθηκε στη Δυτική Ευρώπη ώς τα μέσα του δεκάτου εβδόμου αιώνα και στη Νοτιοανατολική Ευρώπη, έναν αιώνα επιπλέον με τα φιλοσοφικά έργα του Θεοφίλου Κορυδαλέα[2]. Από τον Descartes και τον Gassendi προετοιμάζεται στη Δύση η αλλαγή του περιεχομένου του όρου μεταφυσική με τη μετατόπιση του από την καθαρά υπερβατική σφαίρα στην ένταξή του στις άλλες ανθρωπιστικές επιστήμες· γνωστή είναι η εικόνα των επιστημών που μας δίνει ο Descartes στις *Αρχές της Φιλοσοφίας*, όπου η μεταφυσική παρουσιάζεται όπως ο κορμός ενός δένδρου των επι-

---

1. P. Aubenque, «Aristoteles und das Problem der Metaphysik», *Zeitschrift für philosophische Forschung* XV (1961), 325 κ. επ. Ο Π. Κονδύλης στον τόμο *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι φιλοσοφικές ιδέες*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1988,47-57, αφιερώνει ένα κεφάλαιο στην έννοια της μεταφυσικής.

2. Θ. Κορυδαλεύς, *Μεταφυσική*, έκδ. Ι. Ηλιόπουλου, εισαγωγή και μετάφραση στα γαλλικά από τον C. Noica, Βουκουρέστι, AIESEE, 1973.

στημών[3]. Ο μόνος που θα εξακολουθήσει, στις πρώτες δεκαετίες του δεκάτου ογδόου αιώνα, να θεωρεί ότι η μεταφυσική και η λογική αποτελούν τη θεωρητική φιλοσοφία, με κλάδους την οντολογία, την κοσμολογία, την ψυχολογία και τη φυσική θεολογία είναι ο Christian Wolff που είχε βυθίσει τον Kant, σύμφωνα με τα ίδια του τα λόγια, σ'ένα «μεταφυσικό ύπνο»[4].

Όμως ο John Locke (1632-1704), καταργώντας στο *Essay concerning Human Understanding* τη θεωρία του όντος επέφερε ένα καίριο πλήγμα στο παραδοσιακό περιεχόμενο της μεταφυσικής και όρισε ως μοναδικό αντικείμενό της τα εξωτερικά ή συνειδητά φαινόμενα, από τα οποία μπορούμε να έχουμε εμπειρίες[5]. Καθορίζοντας έτσι τα νοητικά όρια του ανθρώπου, θεωρήθηκε ότι ο Locke, που με τόσο ριζικό τρόπο άλλαξε το αντικείμενο της μεταφυσικής δημιούργησε, κατά κάποιο τρόπο, ξανά τον κλάδο αυτόν της φιλοσοφίας. Οι οπαδοί του, κυρίως οι Γάλλοι Εγκυκλοπαιδιστές, δεν παραλείπουν να εκφράσουν τον θαυμασμό τους για τον Locke και τον ονομάζουν δημιουργό της μεταφυσικής. Χαρακτηριστικά, ο d'Alembert στο *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie* (α΄ έκδ. 1759), τον παραλληλίζει με τον Newton δηλώνοντας ότι ο Locke δημιούργησε τη μεταφυσική, όπως ο Newton τη φυσική[6]. Ως προς τον ορισμό της μεταφυσικής, ο Βενιαμίν εντάσσεται στο ρεύμα αυτό των ιδεών, υιοθετώντας, όπως θα δούμε, όλες τις αποχρώσεις του όρου μεταφυσική· αποκαλεί τον Locke «κατά τινα τρόπον πατέρα τῆς μεταφυσικῆς» και «πρῶτον τῶν μεταφυσικῶν» (Μ. 47, 30). Έτσι, η πεποίθηση του Βενιαμίν, ως οπαδού του Locke, για την απόρριψη της αριστοτελικής οντολογίας ως θεωρίας του όντως όντος πρόσφερε τη θεωρητική θεμελίωση του χώρου αυτού αναφορικά με τις ιδέες (Μ. ια΄).

Στη φιλοσοφική ορολογία του Βενιαμίν υπεισέρχεται όμως εδώ ο όρος Ιδεολογία, ο οποίος την εποχή των σπουδών του στην Γαλλία αποτελούσε έναν νεολογισμό, επινοημένο από τον φιλόσοφο και πολιτικό, κόμη Antoine Destutt de Tracy (Παρίσι 1754-1836) στα 1796· αργότερα μάλιστα το 1804, ο

3. Descartes, *Principes de philosophie*, Παρίσι, Pléiade, 1953, 566.

4. Imm. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, έκδ. Weischedel, Wiesbaden 1956, 24. Για την βολφιανή μεταφυσική, βλ. Jean École, *La métaphysique de Christian Wolff*, Hildesheim, Olms, 1990, 2 τόμοι, 703 σ.

5. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, έκδ. J. W. Yolton, Λονδίνο 1965, τόμος 1ος, 9 κ. επ. Βλ. επίσης J. W. Yolton, *Realism and Appearances: an Essay in Ontology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, XIII+157 σ.· στο βιβλίο αυτό παρουσιάζεται η λωκιανή θεωρία της γνώσης σε συνάρτηση με τις ανάλογες θεωρίες των D. Hume και G. Berkeley.

6. Jean Le Rond d'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, Παρίσι, Gonthier,1763, Παρίσι 1965, 99. Βλ. επίσης John Lough, *Essays on the "Encyclopédie" on Diderot and d'Alembert*, Λονδίνο, Durham University, 1968 καθώς και Véronique Le Ru, *D'Alembert philosophe*, Παρίσι, J. Vrin, 1997, 312 σ.

Destutt de Tracy θα περιλάβει το φιλοσοφικό του σύστημα σ'ένα τετράτομο έργο με τον τίτλο *Eléments d'Idéologie*[7]. Ο Βενιαμίν είναι ο πρώτος Έλληνας διανοούμενος ο οποίος διέπλασε και τον όρο «ιδεαλογία» για να καταγράψει στα ελληνικά την ονομασία αυτού του γαλλικού φιλοσοφικού ρεύματος. Η Ιδεολογία αποτελεί για τον Tracy τη μελέτη της ικανότητας της σκέψης· οι λόγοι, οι οποίοι του υπαγόρευσαν την ανάγκη αυτού του καινούργιου φιλοσοφικού όρου, είναι κυρίως δύο: ήθελε ν'αποφύγει με τον τρόπο αυτόν τη χρήση του όρου «μεταφυσική» όπως και του όρου «ψυχολογία». Η μεν μεταφυσική έφερνε οντολογικά κατάλοιπα τα οποία έπρεπε ν'αποφευχθούν και η ψυχολογία προϋπόθετε τη γνώση της ψυχής, πράγμα ακατόρθωτο[8]. Τελικά η Ιδεολογία αποτελεί για τον Tracy την επιστήμη των ιδεών και αναφέρει ρητά[9]:

«Ἡ ἐπιστήμη μπορεῖ νά ὀνομάζεται ἰδεολογία, ἄν δώσουμε μονάχα σημασία στό θέμα· γενική γραμματική ἄν ἀναφερόμαστε μόνο στά μέσα καί λογική ἄν θεωρήσουμε μονάχα τόν σκοπό»[10].

Ο Βενιαμίν στον λόγο του για την παιδεία στην Ακαδημία του Βουκουρεστίου ορίζει και αυτός την ιδεολογία ως ανάλυση του νου με τον εξής τρόπο:

«Ἥτις ἔχει δι'ὑποκείμενον πῶς ἐκ τῶν αἰσθημάτων πηγάζουσιν αἱ ἰδέαι, καί πῶς ἐκ τούτων αἱ ἀποφάσεις καί οἱ συλλογισμοί· ἤ ἄν θέλῃς εἶναι ἡ ἀνάλυσις τοῦ νοός, εἴτε η ἔρευνα καί θεωρία τῶν ἰδιοτήτων τῆς ψυχῆς, ἐξ οὗ προκύπτει ἡ γενική Γραμματική καί ἡ Λογική»[11].

Στα *Στοιχεία της Μεταφυσικής*, εξάλλου, ο Βενιαμίν εντοπίζει πιο συγκεκριμένα τις σχέσεις ιδεολογίας, γενικής γραμματικής και λογικής:

«Πλήν ὄντος τοῦ ἀνθρώπου ὄχι μόνον αἰσθητικοῦ, ἀλλά καί λογικοῦ, δῆλον ὅτι ἔπρεπε νά ἐκτεθῇ καί ἄλλη πραγματεία περί τῶν γνωστικῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων ἤ ἰδεῶν, ἥτις διαφόρως θεωρουμένη ἤθελε λάβοι τρεῖς ὀνομασίας: ἰδεαλογία, γενική γραμματική, καί λογική» (Μ. ι΄).

7. George Lichhtheim, «The Concept of Ideology», *History and Theory* 4 (1965), 194-195 και Emmet Kennedy, «"Ideology" from Destutt de Tracy to Marx», *JHI* 40 (1979), 353-368. Ο Ιωάννης Ραστής το 1812, *Λ. Ε.*, 280 χρησιμοποιεί, επίσης, τον όρο «ιδεαλογία» ενώ ο Κοραής στην *Αυτοσχέδιο Διατριβή* τον τύπο «ιδεολογία».

8. Εφεξής παραπέμπουμε στην β΄ έκδ. των *Éléments d'Idéologie*, Παρίσι 1817, τ. 1ος, XVI. Πρωταγωνιστής του κινήματος των Ιδεολόγων, ο Tracy θεωρεί ως βεβαιότητα την προσωπική ύπαρξη και ανέπτυξε περισσότερο τις απόψεις του Condillac. Πιστεύει ότι η σκέψη αποτελεί μετασχηματισμένο συναίσθημα, μια λειτουργία δηλαδή του νευρικού συστήματος. Υπήρξε θερμός υποστηρικτής της Ελληνικής Επανάστασης.

9. *Ό.π.*, 4-5.

10. Για τον d'Alembert η γενική γραμματική είναι μέρος της λογικής, *ό.π.*, 45.

11. *Λ.Ε.* 1818, 203.

Όμως ο Βενιαμίν ξεφεύγει από τα στενά όρια της ιδεολογίας όπως την έβλεπε ο Tracy, επισημαίνοντας ότι:

«Ἡ θεωρία λοιπόν τῶν τε αἰσθητικῶν καί γνωστικῶν τοῦ ἀνθρώπου δυνάμεων εἶναι οὐδέν ἄλλο, ἤ μεταφυσική τῶν κινήσεων αυτοῦ: ἐκουσίων δηλονότι καί ἀκουσίων. Ἀλλ'ἐπειδή καί τό αἴτιον τῶν ἑκουσίων τοῦ ἀνθρώπου κινήσεων ὠνόμασται παρ'ἡμῖν βούλησις... Ἀλλ'ἡ θεωρία ἀπασῶν τούτων τῶν δυνάμεων... τί ἄλλο εἶναι, εἰμή θεωρία ὄντος, ὅπερ ἔλαβεν ὄνομα *ψυχή*; Ὥστε ἄν ἐκ τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς μεταβῆ τις εἰς τήν φύσιν αὐτῆς, τοῦτο ὀνομάζεται *ψυχολογία*, οὖσα μεταφυσική τις τῶν ἐκτεθέντων» (Μ. ια΄-ιβ΄).

Ο Βενιαμίν θεωρεί την ψυχολογία μέρος της μεταφυσικής και προχωρώντας ακόμη περισσότερο, υποστηρίζει ότι η *Μεταφυσική* του είναι η πραγματεία των ψυχικών δυνάμεων ή ενεργειών (Μ. θ΄). Έτσι, η ψυχολογία συνδέεται στενά με τη γνωσιολογία· μπορούμε ακόμη να πούμε ότι η βάση της γνωσιολογίας του Βενιαμίν είναι η ψυχολογία. Στο σημείο αυτό ακολουθεί τη θεωρία του Διαφωτισμού, σύμφωνα με την οποία η γνωσιοθεωρητική προβληματική καθορίζεται από την ψυχολογική περιγραφή της γένεσης του ανθρωπίνου πνεύματος.

Ο Βενιαμίν, ο οποίος κινείται κυρίως στόν χώρο των γαλλικών φιλοσοφικών ιδεών, συμβαδίζει ωστόσο εδώ με τον Maine de Biran, που από το 1802 στο ανώνυμο έργο του *De l'influence de l'habitude sur la faculté de pensée* είχε εντάξει την ψυχολογία στη μεταφυσική[12]. Ο Maine de Biran επαναφέρει τον όρο μεταφυσική, που ο Destutt de Tracy είχε αποβάλλει ως την επιστήμη του πνεύματος, της οποίας έργο είναι η εξήγηση των ψυχολογικών φαινομένων, στο πλαίσιο της ψυχο-φυσιολογίας[13]. Η μεταφυσική σύμφωνα με τον ορισμό που δίνει ο Βενιαμίν:

«Εἶναι οὐδέν ἄλλο ἤ ἡ θεωρία καί ἡ ἐπιστήμη τῶν ἰδίων δυνάμεων τοῦ θεωρητοῦ, ἐν ᾧ ἡ θεωρία τῶν λοιπῶν ὄντων χαρακτηρίζει τάς λοιπάς ἐπιστήμας. Καί ἐντεῦθεν εἰς μέν τάς λοιπάς τῶν ἐπιστημῶν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἔχει δι'ὑποκείμενον οὐράνια καί ἐπίγεια σώματα, εἰς δέ τήν μεταφυσικήν αὐτός ἑαυτόν: τουτέστιν

12. Ο Marie-François-Pierre Gontier de Biran (1766-1824), γνωστός ως Maine de Biran ήταν πολιτικός, φιλόσοφος και ψυχολόγος. Οι απόψεις του απηχούσαν τις θεωρίες των Ιδεολόγων και ακολούθησε θετικιστική μέθοδο στη μελέτη των ψυχικών φαινομένων. Τάχθηκε εναντίον του Ναπολέοντα και μετά την Παλινόρθωση έγινε μέλος του Συμβουλίου Επικρατείας. Στο τέλος της ζωής του στράφηκε προς έναν πνευματισμό. Βλ. Lucien Even, *Maine de Biran: critique de Locke,* avant-propos de Henri Gouhier, Louvain 1983, 115 σ.

13. Maine de Biran, *Nouveaux essais d'anthropologie*, έκδ. P. Tisserand, τ. 14ος, Παρίσι 1970, 110. Επίσης Bernard Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, Παρίσι 1952, passim. Πρβλ. G. Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, 380 καθώς και François Azouvi, *Maine de Biran: la science de l'homme,* Παρίσι, J. Vrin, 1995, 482 σ.

εἶναι καί ἐταστής καί ἐταζόμενον ὁ ἄνθρωπος». (Μ. 1).

Τόσο ο Βενιαμίν όσο και ο Maine de Biran παραμένουν όμως πιστοί στον ορισμό της μεταφυσικής από τον d'Alembert ως «physique expérimentale de l'âme», που και ο Ελβετός Charles Bonnet υιοθετεί ήδη το 1760 στο έργο του *Essai analytique sur les facultés de l'âme*[14].

Επιπρόσθετα, παρατηρούμε ότι ο Βενιαμίν υιοθετεί μιάν άλλη σημασία της λέξης μεταφυσική, την οποία συναντούμε στο γραμμένο από τον Diderot σχετικό άρθρο της *Encyclopédie*, το οποίο αναπαράγει ο Βενιαμίν. Η σημασία αυτή είναι γενικότερα το θεωρητικό μέρος κάθε δραστηριότητας του ανθρώπου. Παραθέτω τα δυο κείμενα, το γαλλικό και το ελληνικό:

«La métaphysique est la science des raisons des choses. Tout a sa métaphysique et sa pratique (...) interrogez un peintre, un poëte, un musicien, un géomètre, et vous le forcerez à rendre compte de ses opérations; c'est-à-dire à en venir à la métaphysique de son art»[15].

«Ἡ ἐπιστήμη λοιπόν τῶν λόγων ἑκάστης τούτων τῶν ἐπιστημῶν καί τεχνῶν εἶναι ἐκεῖνο, ὅπερ ὀνομάζεται *μεταφυσική*. Ὥστε ἑκάστη τῶν ἐπιστημῶν και τεχνῶν ἔχει ἰδίαν μεταφυσικήν: τουτέστιν ἰδίαις ἀρχάς καί λόγους, καί τούτου ἕνεκεν ἄν τις ἐρωτήσῃ ἀστρονόμον τινά, ἤ ὀπτικόν, ἤ γεωμέτρην, ἤ μουσικόν, ἤ ζωγράφον, ἤ κξ. Περί τῆς ἐπιστήμης αὐτοῦ ἤ τέχνης, ὁ ἐρωτόμενος θέλει ἐκθέσει οὐδέν ἄλλο, εἰμή τήν μεταφυσικήν τῆς ἑαυτοῦ ἐπιστήμης ἤ τέχνης» (Μ. η΄-θ΄).

Συνεπώς, ο Βενιαμίν αποδίδει στον όρο μεταφυσική την έννοια, που είχε στη Γαλλία τον δέκατο όγδοο αιώνα, η οποία διατηρείται στις αρχές του επόμενου αιώνα και που συναντούμε ακόμη και όταν στα 1819 εκδίδονται τα *Άπαντα* του Βολταίρου. Στην εισαγωγή της *Πραγματείας Μεταφυσικής* (γραμμένη στα 1734 αλλά έως τότε αδημοσίευτη) διαβάζουμε την εξής παρατήρηση του Βολταίρου:

«Ὁ σοφός Locke μᾶς δίδαξε τήν ἀληθινή μέθοδο (πρόκειται γιά τήν ταξινόμηση τῶν ἰδεῶν)· ἀλλά μόλις τό βιβλίο του ἔγινε γνωστό, οἱ περισσότεροι Φιλόσοφοι ξαφνιασμένοι ἀπό τίς χρήσιμες ἀλήθειες πού περιέχει, πεπεισμένοι γιά τά στενά ὅρια, μέσα στά ὁποῖα ἡ φύση μᾶς ἔχει περιχαράξει, ἀηδιασμένοι, τέλος ἀπό ὅλα τά μάταια συστήματα τήν κενότητα καί τήν ὑπερβολή τῶν ὁποίων τούς ὑπέδειξε ὁ Locke νόμισαν ὅτι εἶχε πεῖ ὅλα ὅσα μποροῦμε νά γνωρίζουμε· ὅτι δέν ὑπῆρχε τίποτα ἐπί πλέον νά βρεῖ κανείς στήν Μεταφυσική, καί ὅτι ἔπρεπε κανείς νά περιορι-

14. D'Alembert, *ό.π.*, 99, 100. Βλ. Henri Gouhier, *Maine de Biran par lui-même*, Παρίσι 1970, 110. Πρβλ. G. Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, *ό.π.*, 380.

15. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Παρίσι 1751-1772, τ.1ος, 1-2. Πρβλ. τη διατριβή του Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Παρίσι, Albin Michel, 1995, XV+663 σ. (Coll. «Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité»).

σθεῖ στή κατανόησή της καί τήν ἐπεξήγησή της...»[16].

Ως προς το θέμα της μεταφυσικής, ο Βενιαμίν αντλεί επίσης στοιχεία του φιλοσοφικού του προβληματισμού από τον αββά Etienne Bonnot de Condillac (1714-1780), του οποίου το έργο γνωρίζει καλά και ο οποίος στο *Essai sur l'origine des connaissances humaines* υποστηρίζει ότι υπάρχουν δύο είδη μεταφυσικής, τα οποία οφείλουμε να ξεχωρίζουμε[17]. Ο ίδιος ο Condillac προσπαθεί ν'αποφύγει τη φιλοσοφία πρώτη του Αριστοτέλη, και αποτολμά ό,τι δεν κατόρθωσε ο Descartes, την οριστική απαλλαγή από την αριστοτελική οντολογία[18]· γράφει ο Condillac στην εισαγωγή του *Essai*:

«Πρέπει νά ξεχωρίζουμε δύο εἴδη μεταφυσικῆς, ἡ μία εἶναι φιλόδοξη, θέλει νά ξεσχίσει ὅλα τά μυστήρια· τή φύση, τήν οὐσία τῶν ὄντων, τά αἴτια τά πιό κρυμμένα, αὐτά ἀποτελοῦν ἀντικείμενα πού τήν κολακεύουν καί πού θέλει νά τά ἀνακαλύψει· ἡ ἄλλη περισσότερο συγκροτημένη, προσαρμόζει τίς ἀναζητήσεις της στήν ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπινου πνεύματος...»[19].

Η δεύτερη αυτή μεταφυσική έχει για τον Condillac έναν χαρακτήρα αναλυτικό. Η φιλοσοφική θεώρηση του Condillac ξεκινάει από την κριτική των ορθολογιστικών θεωριών του δεκάτου εβδόμου αιώνα. Πιστεύει ότι οι ιδέες εισέρχονται στην ψυχή μόνο από την εξωτερική αίσθηση. Ό,τι άλλο υπάρχει στον ψυχικό κόσμο του ανθρώπου, νοήσεις, συναισθήματα και ροπές δεν είναι παρά «μετασχηματισμένα αισθήματα». Τελικά είναι σύμφωνος με τον Locke, στο ότι μόνο οι πρωταρχικές αισθήσεις παρέχουν τη γνώση των αντικειμένων για να ακολουθήσουν οι σύνθετες ιδέες[20].

Ο Βενιαμίν δεν μπορεί, ωστόσο, να αποχωρισθεί από τον όρο οντολογία και τον χρησιμοποιεί, όταν οι ιδέες αναφέρονται στα όντα (Μ. ια΄):

«Καθότι ἐπειδή καί αἱ ἰδέαι δύνανται νά θεωρηθοῦσι καί καθ'ἑαυτάς, ἔνθα καί

16. Voltaire, *Traité de métaphysique*, Παρίσι 1819, *Œuvres complètes*, έκδ. Kehl, τ. 1ος, 1-2.

17. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* [ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain], présentation de Aliènor Bertrand, Παρίσι, Librairie philosophique J. Vrin, 2002. Η επανέκδοση αυτή βασίζεται στην α΄έκδοση, Amsterdam, chez P. Mortier, 1746 και στην έκδοση του 1798 από τα *Άπαντα* του Condillac, τα οποία ετοίμασε ο ίδιος. Καθώς και Georges Le Roy, *La psychologie de Condillac*, Παρίσι 1937.

18. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 10. Βλ. Daniel Cardinal, *Condillac and the Language of Sensation*, Ph. D., University of Warwick, 1995.

19. *Ό.π.*, 17.

20. Πρόσφατα κυκλοφόρησε η ελληνική μετάφραση του *Essai: Δοκίμιο περί της καταγωγής των ανθρωπίνων γνώσεων*, μετ. Ευθ. Σπετσιέρης, επιμ. Άννα Λυδάκη, Αθήνα, Καστανιώτης, 2001. Για την ελληνική τύχη του Condillac, βλ. την ανακοίνωσή μου «Ο Condillac στην Ελλάδα, 18ος-19ος αι.», *Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου για τον Νεοελληνικό Διαφωτισμό*, Πανεπιστήμιο Νεάπολης 1997-1998, 167-180.

ἰδεαλογία ὠνομάσθησαν, καί ἐπί τῶν ὄντων, κατά ταύτη, λοιπόν τήν σημασίαν ἔλαβον ὄνομα *ὀντολογία*».

Αντίθετα από την αρχαία ελληνική φιλοσοφία, στον Βενιαμίν, η οντολογία δεν έχει χαρακτήρα a priori αλλά a posteriori που οφείλεται, όπως θα δούμε, στη διττή πρόελευση της γνωσιολογίας του, που είναι ταυτόχρονα και αισθησιοκρατική και νοησιαρχική[21].

Όμως τόσο τα ελληνικά φιλοσοφικά πρωτότυπα έργα, όπως η *Τετρακτύς* και η *Ξυνωρίς* του Νεοφύτου Δούκα όσο και οι μεταφράσεις στα ελληνικά των έργων των S'Gravesande, A. Genovesi, Fr. Soave[22] τα οποία βάρυναν αποφασιστικά στη διαμόρφωση της νεοελληνικής φιλοσοφικής σκέψης αφιερώνουν, επηρεασμένα από τη βολφιανή φιλοσοφία, το μεγαλύτερο μέρος τους στην καθαρή μεταφυσική και υιοθετούν την κλασική γι'αυτούς διαίρεση των εκλεκτικών: Οντολογία, Κοσμολογία και Ψυχολογία. Αντίθετα, ο Βενιαμίν ακολουθώντας τον Locke, τον Condillac και τους Εγκυκλοπαιδιστές, ξεκινά από την ψυχολογία στην οποία επικεντρώνει και το φιλοσοφικό του ενδιαφέρον.

Ο Βενιαμίν δεν προσπαθεί να παρουσιάσει ένα σύστημα ιδεών. Σε μια επιστολή του Κοραή, βρίσκουμε διατυπωμένη με έμμεσο τρόπο την σχετική αντίληψη του Βενιαμίν για τα συστήματα:

«Περί του Kant εἶμαι σύμψηφος μέ τήν γνώμη τοῦ Β. Οἱ ταλαίπωροι Γερμανοί (καί μή σέ κακοφανῆ) δέν ἔμαθον ἀκόμη νά ἐκθέτωσι τάς ἐννοίας των μέ σαφήνειαν· καί ἐκ τούτης τῆς ἀμαθείας ἔρρευσεν ἡ κλίσις εἰς τά συστήματα καί τάς φιλοσοφικάς αἱρέσεις, αἱ ὁποῖαι διαμένουσιν ἀκόμη εἰς αὐτούς, εἰς καιρόν ὅταν εἰς τήν Γαλλίαν καί τήν Ἀγγλίαν ἄλλην φιλοσοφίαν δέν ἐξεύρουσι παρά τήν Ἐκλεκτικήν. Εἶχε μέγα δίκαιον ὁ μέγας Φριδερίκος, ὄχι νά καταφρονῆ τήν γλῶσσαν των, ἡ ὁποία ἦτο γλῶσσα μητρική του καί αὐτοῦ, ἀλλά νά λέγῃ, ὅτι ἔχουσι πάντοτε χρείαν νά στρατηγῶνται ἀπό κανένα εἰς τήν φιλοσοφίαν, il leur faut toujours un général en philosophie. Εἶχον τό πάλαι στρατηγόν τόν Λεϊβνίτιον (ὅστις ἦτον καί στρατηγός καλός, ἀλλ'ὅμως ἄνθρωπος). Τόν Λεϊβνίτιον διεδέχθη ὁ Οὐόλφιος· τώρα ἔχουσι τόν Κάντ· μετά πολλά ὀλίγους χρόνους ἴσως θέλουν στρατηγηθῆ ἀπ'ἄλλον, σκοτεινότερον ἀπό τόν Κάντ»[23].

21. Ο G. P. Henderson, αναφέρεται στον όρο οντολογία στον Βενιαμίν, *ό.π.*, 182 χωρίς να διευκρινίζει την ιδιάζουσα σημασία που του αποδίδεται.

22. Fr. Soave, *Στοιχεία της λογικής, μεταφυσικής και ηθικής* μετ. Γρ. Κωνσταντά, Βιέννη 1818.

23. Αδ. Κοραής, *Αλληλογραφία*, τ. 1ος, 313. Πρβλ. τις αντίστοιχες γνώμες του Destutt de Tracy για τη φιλοσοφία του Kant, οι οποίες δίνουν την ίδια ακριβώς αρνητική εικόνα της καντιανής φιλοσοφίας. Για την αντιμετώπιση αυτή βλ. F. Picavet, *Les Idéologues*, Παρίσι 1891, 348-349 καθώς και Emmet Kennedy, *ό.π.*, 117 κ.επ. Για τη σκέψη των Ιδεολόγων υπάρχει η διατριβή της Jay W. Stein, *The Ideologues. Their Theories and Politics*, Columbia 1952, του G. Gusdorf, *La conscience révolutionnaire. Les*

Εκείνο που επιδιώκει ο Βενιαμίν είναι την ιστορία της καταγωγής της νόησης τονίζοντας, όπως και ο Locke στο *Δοκίμιό* του και ο Condillac στο *Essai* του, τον εξελικτικό χαρακτήρα της. Με επαγωγική μέθοδο, έδωσε έτσι τη μεθοδική περιγραφή των διαδικασιών σχηματισμού των ιδεών, πράγμα που τον ανάγκασε να ακολουθήσει τη φυσική σειρά των νοητικών διεργασιών[24]. Όπως και ο Condillac στο *Essai sur les connaissances humaines*, έργο στο οποίο παραπέμπει συχνά ο Βενιαμίν, έτσι και στα *Στοιχεία της Μεταφυσικής* φανερή είναι η προοδευτική μελέτη της γνωστικής διαδικασίας με τον λεκτικό τρόπο που χρησιμοποιείται στην αρχή κάθε κεφαλαίου. Ο Βενιαμίν αναφέρει χαρακτηριστικά:

«Ἀνοίγω τούς ἐμούς ὀφθαλμούς καί βλέπω τόν οὐρανόν... βλέπω τήν γῆν... κ.τ.λ.»(Μ. 2) ἀλλοῦ πάλι σημειώνει: «ἡ ψυχή αἰσθάνεται... ἡ ψυχή ἀντιλαμβάνεται... ἡ ψυχή ἀνακρίνει ἰδέαν τινά...» (Μ. 50).

Τον ίδιο τρόπο μεθόδευσης χρησιμοποιεί επίσης ο Condillac:

«Considérons un homme au premier moment de son existence: ... suivons-le dans les momens où il commerce à réfléchir sur ce que les sensations occasionnent en lui...».

Όπως επίσης και ο Tracy χρησιμοποιεί την ίδια μέθοδο, όταν αναφέρει: «je pense cela», «je pense à notre promenade d'hier», κ.τ.λ.[25]

Το πρώτο μέρος της μεταφυσικής αποτελεί για τον Βενιαμίν η ιδεολογία:

«Ἐπειδή καί ἡ ἰδεαλογία τῶν νεωτέρων εἶναι οὐδέν ἄλλο, εἰμή ἔκθεσις τῶν γνωστικῶν δυνάμεων εἴτε ἀνάλυσις τοῦ ἀνθρωπίνου νοός, τούτου ἕνεκεν ὄν τό παρόν κεφάλαιον ἔκθεσις τῶν γνωστικῶν δυνάμεων, εἶναι οὐδέν ἄλλο, ἤ ἡ ἰδεαλογία τῶν νεωτέρων. Ἀλλ'ἐπειδή πάλιν καί ἡ ἀνάλυσις ἑνός νοητοῦ εἰς τά ἐξ ὧν σύγκειται στοιχεῖα, εἶναι στοχασμός, ἤ σκέψις, τούτου ἕνεκεν γνῶσις νοός, γνῶσις τῶν γνωστικῶν δυνάμεων καί ἰδεαλογία ἤθελεν εἶναι στοχασμός τις ἤ σκέψις» (Μ. 108).

Η ιδεολογία, κατά τον Βενιαμίν, συνιστά το πρώτο στάδιο στην ερμηνεία

Idéologues, Παρίσι 1978, 354. Επίσης βλ. τον συλλογικό τόμο *A. L. C. Destutt de Tracy et l'Idéologie. Textes et documents édités et annotés par Henry Deneys et Anne Deneys-Tunney*, Corpus, αρ. 26/27. 1994, 301 σ. καθώς και το σημαντικό βιβλίο της Rose Goetz, *Destutt de Tracy. Philosophie du langage et science de l'homme*, Γενεύη, Droz, 1993, 445 σ. (Coll. «Histoire des idées et critique littéraire»).

24. Ο Tracy αναφέρει, *Éléments*, τ. 1ος, XVI: «La marche de l'intelligence humaine». Πρβλ. Αύγ. Μπαγιόνας, *Η ιστορικότητα της συνείδησης στη φιλοσοφία του γαλλικού Διαφωτισμού*, Θεσσαλονίκη 1974, το κεφ. ε΄ με τον τίτλο «Η ιστορικότητα της νόησης και του λογικού». Βλ. ακόμη Jean Dagen, *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Παρίσι 1977, 718 σ.

25. Condillac, *Essai*, 13. Tracy, *Éléments*, τ. 1ος, 22.

του σχηματισμού της νόησης, ενώ το δεύτερο στάδιο είναι η γενική γραμματική:

«Ὥστε ἡ θεωρία τῶν γενικῶν τούτων κανόνων καί ὁ λόγος αὐτῶν εἶναι ἡ γενική *Γραμματική*... Ἐπειδή ὅμως καί δι'ὁποιασδήποτε διαλέκτου καί ἄντις ὁμιλῇ, οὗτος ἐκτίθησι οὐδέν ἄλλο, ἤ τάς ἑαυτοῦ ἰδέας ἤ διάνοιαν, ἑπόμενον εἶναι διά νά ὁμιλῇ τις ἤ νά γράφῃ ὀρθῶς, νά μήν ἀγνοῇ τό τι ἐστί διάνοια: τουτέστι λογιστικόν, λογικόν, φαντασία, μνήμη, προσοχή, συνείδησις, καί ἀντίληψις, εἴτε ὅπερ εἶναι ἡ ἰδεαλογία τῶν νεωτέρων. Ὥστε ἡ γενική γραμματική πρέπει νά ἔπηται τῇ διδασκαλίᾳ τῆς ἰδεαλογίας» (Μ. 154).

Οι σχέσεις μεταξύ ιδεολογίας και γενικής γραμματικής είναι καθορισμένες, παρόλο που το κοινό τους αντικείμενο, η νόηση τις καθιστά συνώνυμες επιστήμες:

«Ἡμεῖς λοιπόν ἔχομεν ἰδέας, καί τοῦτο εἶναι ἡ ἰδεαλογία (κεφ. γ΄)... ἡμεῖς ἐκφράζομεν διά τῶν λέξεων τάς ἰδέας ἡμῶν: ὅ ἔστιν ἔχομεν διάλεκτον (κεφ. ζ΄), πλήν ὄχι ἁπλῶς, ἀλλά μετά κανόνων, ὅπερ ἐκτελεῖ τήν γενικήν γραμματικήν» (Μ. 147). «Ὥστε γενική γραμματική καί ἰδεαλογία ἤ γνῶσις τῶν γνωστικῶν δυνάμεων εἶναι λέξεις συνώνυμοι. Ἀλλ'ἐπειδή καί αἱ ἰδέαι ἡμῶν δέν εἶναι τῆς αὐτῆς φύσεως, ἀλλ'ἄλλαι μέν ἀληθεῖς, ἄλλαι δέ μή, ὡς τοῦτο θέλομεν θεωρήσει ἀμέσως, τοῦτο εἶναι τό ὑποκείμενον τῆς λογικῆς. Ὥστε λογική, γενική γραμματική, καί ἰδεαλογία εἶναι λέξεις συνώνυμοι: ὅ ἐστι εἶναι μέν τό αὐτό πρᾶγμα, πλήν διαφόρως θεωρούμενον, ἐξ οὗ λαμβάνει καί διάφορα ὀνόματα: τουτέστιν ὡς μέν ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ θεώμεναι αἱ ἰδέαι, ἰδεαλογία, ὡς δέ προφερόμεναι, γενική γραμματική, ὡς δέ εἰσιν ἀληθεῖς, λογική» (Μ. 181).

Ο Βενιαμίν συντάσσεται με τα τρία στάδια της διερεύνησης του Tracy για τη γένεση των ιδεών. Το έργο του Tracy, που για τον ίδιο δεν αποτελούσε ένα σύστημα φιλοσοφικό αλλά κυρίως επιστήμη των επιστημών και μέθοδο των μεθόδων[26], στηρίζεται στην κατάταξη: ιδεολογία, γραμματική, λογική. Οι τρείς αυτοί κλάδοι έχουν μεταξύ τους μια σχέση ιεραρχική και περιεκτική (incluante). Η γραμματική προέρχεται από την ιδεολογία, η λογική από τη γραμματική και η ιδεολογία περικλείει τις δύο αυτές επιστήμες[27]. Κατά τον Tracy:

«Ἡ ἐπιστήμη αὐτή μπορεῖ νά ὀνομασθεῖ ἰδεολογία ὅταν δίνουμε τήν προσοχή μας στό θέμα· γενική γραμματική ὅταν ἐνδιαφερόμαστε μόνο στά μέσα καί λογική ὅταν θεωροῦμε τόν στόχο»[28].

Ο διαχωρισμός αυτός θεμελιώνεται και στη διαδικασία της γένεσης των ιδεών· γιατί το ανθρώπινο πνεύμα πρώτα δημιουργεί τις ιδέες, ύστε-

26. Tracy, *Éléments*, τ. 3ος, 244.
27. *Ό.π.*, τ. 2ος, 21.
28. *Ό.π.*, τ. 1ος, 5.

ρα τα σημεία και μετά τους συλλογισμούς. Στην ιδεολογία του Tracy εξετάζονται γι'αυτό τρία γνωστικά επίπεδα στο πλαίσιο ενός καθολικού λόγου. Η εξέταση καθορίζεται αρχικά από την ανάλυση των δεδομένων, δηλαδή την περιγραφή των ιδεών και ύστερα — σε ένα δεύτερο στάδιο — από τη σύνθεση, που αποτελεί ανασυγκρότηση των στοιχείων αυτών.

Όπως θα δούμε, ο Βενιαμίν διατηρεί τις δύο μεθόδους και τις εφαρμόζει. Η ιδεολογία επεκτείνεται και στην οντολογία, γιατί οι ιδέες μας είναι ιδέες των όντων (Μ. 108). Ο Βενιαμίν χρησιμοποιεί τη λέξη ον σύμφωνα με την ορολογία του Tracy, ως μια σύνθετη ιδέα και όχι με την αρχαία ορολογία του αρχέτυπου ή της ουσίας· ωστόσο, δεν γίνεται χρήση του όρου οντολογία στον Tracy και στα *Στοιχεία Ιδεολογίας* αφιερώνει αρκετές σελίδες στις σύνθετες αυτές ιδέες, οι οποίες είναι ιδέες των όντων (êtres)[29]. Όπως για τον Tracy η ιδεολογία αποτελεί ένα μέρος της ζωολογίας[30] — και με τον τρόπο αυτόν τη θεωρεί ως ανθρωπολογία — , έτσι και ο Βενιαμίν θεωρεί απαραίτητη στην ανάλυση των ανθρωπίνων γνώσεων την παράθεση ψυχοβιολογικών απόψεων[31].

Η προσπάθεια του αυτή, που δίνει στο έργο του έναν υλιστικό τόνο, εντάσσεται στο πνεύμα της εποχής του, γιατί η ιατρική ως γνωστικός κλάδος κάνει μεγάλα βήματα την τελευταία δεκαετία του δεκάτου ογδόου αιώνα με την κλινική ανατομική μέθοδο[32]. Η παθολογική ανατομία χρησιμοποιεί όρους και μεθόδους της φυσικής (κυρίως της μηχανικής) και της χημείας[33]. Παράλληλα αναπτύσσεται η θεωρία του βιταλισμού με εισηγητή της τον Georg Ernst Stahl, ο οποίος τόνισε τις ελλείψεις που παρουσιάζει η μηχανική ερμηνεία του φαινομένου της ζωής[34]. Όπως θα δούμε, η θεωρία του Βενιαμίν για το πανταχηκίνητο εντάσσεται στη συμβολή της μηχανιστικής αντίληψης και της βιταλιστικής ερμηνείας της ζωής. Εκείνο όμως που έχουμε να παρατηρήσουμε, ως προς την επίδραση της ιατρικής επιστήμης στην ανθρωπολογία του Βενιαμίν, είναι η χρήση της νοσολογίας σε δύο κεφάλαια των *Στοιχείων της Μεταφυσικής*, στο «Περί ορμεμφύτου και συμπαθείας» και στο «Περί ύπνου, ενυπνίων, νυκτάλοπος, παραφροσύνης και μωρίας». Εδώ, ο Βενιαμίν αναφέρεται στην κατάταξη των νευρώσεων από τα *Στοιχεία πρακτικής ιατρικής* (1777-1779) του σκω-

29. *Ό.π.*, τ. 3ος, 174.
30. *Ό.π.*, τ. 1ος, XIII.
31. Ε. Παπανούτσος, *Νεοελληνική Φιλοσοφία*, τ. 1ος, 38.
32. M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Παρίσι 1963.
33. G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*. τ. 5ος *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Παρίσι 1972, 452 κ. επ.
34. *Ό.π.*, 465. Ο G. E. Stahl (1660-1734) ήταν ιατρός και χημικός.

τσέζου ιατρού William Cullen (M. 352)[35], στα πειράματα του Jan Swammerdam (M. 355) και στις σχετικές παρατηρήσεις του Morgan (M. 357). Το γεγονός ότι η ψυχιατρική αποτελεί νεολογισμό της πρώτης δεκαετίας του δεκάτου ενάτου αιώνα[36] δείχνει ότι τότε έγινε συνειδητή η ενότητα των ψυχικών φαινομένων και ότι ο Βενιαμίν, παραθέτοντας στο σύγγραμμά του σχετικές παρατηρήσεις, είναι ενήμερος στην όλη θεματική.

Επηρεασμένος από την εφαρμογή της ιδεολογίας στον τομέα της φυσιολογίας[37], όπως αυτή εκφράζεται στα έργα του Γάλλου Ιδεολόγου, ιατρού και υλιστή Georges Cabanis (1757-1808) —του οποίου τις παραδόσεις ο Λέσβιος λόγιος θα πρέπει να παρακολούθησε στην École Polytechnique στο Παρίσι — ο Βενιαμίν υιοθετεί την ανάλυση των ανθρωπίνων οργάνων και δέχεται την επίδρασή τους στις γνωστικές και ηθικές δυνάμεις [38]. Η εξήγηση που δίνει π.χ. για τις αισθήσεις, θυμίζει θέσεις του γαλλικού εγκυκλοπαιδισμού που ανέπτυξε κυρίως ο Cabanis στην *Ιστορία της φυσιολογίας των αισθήσεων*[39]. «Πᾶν αἴσθημα καί πᾶσα κίνησις γίνεται δ'οὐδενός ἄλλου, εἰμή διά τῶν νεύρων, καί ἡ ἰατρική καί ἡ ἀνατομία συντρέχουν εἰς τήν τούτου ἀπόδειξιν» (M. 11). Όπως και ο Cabanis, ο Βενιαμίν δίνει την πρωτεύουσα θέση στον εγκέφαλο (M. 12)· το ίδιο ισχύει και για την περιγραφή του νευρικού συστήματος με όλα τα παρακλάδια του στα αισθητήρια όργανα (M. 14-28). Ακόμη, παραβάλλει τις ανθρώπινες ικανότητες μ'εκείνες των ζώων (M. 29), υπογραμμίζοντας ότι πολλά ζώα υπερέχουν ως προς την τελειότητα των οργάνων τους από τον ίδιο τον άνθρωπο. Η φυσιολογική ανατομία δίνει στον Βενιαμίν την εξήγηση πολλών γνωστικών δυνάμεων, όπως π.χ. την επίδραση της προσοχής στον πόνο και τη μνήμη (M. 54). Για τη μνήμη δίνει εξάλλου την εξής εξήγηση:

> «Ὅτι ἡ ὕπαρξις τῆς μνήμης ἐφεδράζει εἰς τά ἴνας τοῦ ἐγκεφάλου, παρεγχωρεῖ νομίζω περί τούτου οὐδεμία ἀμφιβολία. Καθότι ἡμεῖς βλέπομεν, ὅτι οἱ κλονισμοί

35. Για τον W. Cullen, βλ. Jane Rendall, *The Origins of the Scottish Enlightenment 1707-1776*, *ό.π.*, κυρίως 30. Υπάρχει όμως και η διατριβή του Ronald Tobey, *The Medical Speculations of William Cullen*, Cornell University 1966.

36. Jean Starobinski, «Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1960», *Acta Psychosomatica*, Γενεύη 1960, 54.

37. F. Picavet, *Les Idéologues*, 183 κ.επ., 195 κ.επ.

38. *Ό.π.*, 201.

39. Sergio Moravia, «Philosophie et médecine en France à la fin du XVIII[e] siècle», *SVEC* 89 (1972), 1089-1151 επίσης Martin Sheldon Staum, *Cabanis. Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1980, XI+430 σ. καθώς και André Role, *Georges Cabanis: le médecin de Brumaire*, Παρίσι, éditions Fernand Lanore, 1994, 420 σ. Για τον γαλλικό υλισμό του δεκάτου όγδοου αιώνα, βλ. τον συλλογικό τόμο *Être matérialiste à l'âge de Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, Παρίσι, P.U.F., 1999.

οἱ βίαιοι τοῦ ἐγκεφάλου, τά πνευματώδη ρευστά, τά ἰοβόλα φάρμακα ἤ βλάπτουσιν ἤ ἀφανίζουσι διόλου τήν μνήμην. Καί εἰς τινας ἀσθενείας ἤ ὑποχαλᾶται ἡ μνήμη, ἤ ὁλοτελῶς μηδενίζεται...» (Μ. 66).

Μεγάλη συνάφεια διαπιστώνει ο Βενιαμίν στις παραπάνω φυσιολογικές θεωρίες με εκείνες που συναντά στους Αρχαίους, όπως π.χ. στον Αριστοτέλη και τους Στωικούς ή και με Βυζαντινούς συγγραφείς, π.χ. παραβάλλει το νευρικό ρευστό με το ζωτικό πνεύμα στον Ιωάννη Δαμασκηνό (Μ. 11). Αν η φυσιολογική εξήγηση των γνωστικών φαινομένων δεν βρίσκεται στον Condillac, είναι σχεδόν πάντοτε παρούσα στον Tracy και όλη του η πραγματεία της *Ιδεολογίας* τίθεται πάνω σε δυο επίπεδα, το ένα των ιδεών και το άλλο της φυσιολογίας[40].

Στη μεταφυσική ο Βενιαμίν περιλαμβάνει ακόμη τη φυσική θεολογία (Μ. ιβ΄) την οποία θεωρεί λογική κατάληξη της διερεύνησης του ανθρωπίνου πνεύματος· αποτελεί την απόληξη της γνωσιολογίας πάνω σε ορθολογικές βάσεις, όπως και η άρνηση της μυστικοποίησης της θρησκείας. Η φυσική θεολογία του Βενιαμίν, όπως και εκείνη του Newton[41], του Bayle, του Βολταίρου ή του Kant διέπεται από τις αρχές του δεϊσμού: η θέληση του Θεού αντιστοιχεί στον νόμο της φύσης ή στη λογικότητά της. Για τους δεϊστές, ο Θεός της Αποκάλυψης αντικαταστάθηκε από τον Θεό της μαθηματικής απόδειξης. Στην φυσική θεολογία δεν υπάρχει θέση για συζητήσεις γύρω από την Αγία Τριάδα και τον Χριστό, αλλά αποτελεί γενική αποδεκτή θέση ότι, κάτω από την επιρροή της συνείδησης, το καλό ξεχωρίζεται από το κακό, μια ικανότητα πού χαρακτηρίζει όλα τα έλλογα όντα[42].

Δύο είναι τα βασικά αιτήματα της φυσικής θεολογίας για τον Βενιαμίν: η απόδειξη της υπάρξης της ψυχής και η απόδειξη της ύπαρξης του Θεού. Η διάρθρωση αυτή της γνωσιολογίας του Βενιαμίν, η οποία καταλήγει στα δύο αυτά ζητήματα, δεν μπορεί παρά να μας φέρει στο νου την καντιανή *Κριτική του πρακτικού λόγου*, όπου ο Kant καταλήγει στα δυο αιτήματα του πρακτικού λόγου: την αθανασία της ψυχής και την ύπαρξη του Θεού[43]. Όπως θα

40. Χαρακτηριστικά υπογραμμίζει ο Tracy, *Éléments*, τ. 1ος, 300: «ce sont les physiologistes philosophes comme M. Pinel, qui avanceront l'idéologie».

41. Paolo Casolini, «Le newtonianisme au siècle de Lumières», *DHS* 1 (1969), 155 κ.επ.

42. G. Gusdorf, *ό.π.*, 130-131.

43. Για τις περισσότερες σημασίας του όρου μεταφυσική, στις οποίες αναφερθήκαμε, βλ. Bernard Plongeron, «Nature, métaphysique et histoire chez les Idéologues», *DHS* (1973), 375-412. G. Gusdorf, «Les Idéologues», *DHS* 5 (1973), 375-412. G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, τ. 4ος, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris 1971, κεφ. 3: «Mort et résurrection de la métaphysique», και κυρίως τα μέρη «La censure critique de la métaphysique», «la métaphysique comme epistémologie génétique ou théorie de la connaissance», la métaphysique comme théorie des éléments», 213-256.

δούμε, η επιχειρηματολογία του Βενιαμίν είναι διαφορετική από εκείνη του Kant, αλλά η δομή της σκέψης είναι ταυτόσημη. Οι δεϊστικές θέσεις του κάθε άλλο παρά αθεϊστικές είναι αλλά, ωστόσο, σίγουρα, απομακρύνονται από την ορθόδοξη χριστιανική παράδοση, όπως επίσης από το άλλο θρησκευτικό ρεύμα του Διαφωτισμού, τον πιετισμό, όπου συντελείται μυθοποίηση του θρησκευτικού συναισθήματος. Η φυσική θεολογία του Βενιαμίν παραμένει στη γραμμή, που χάραξαν ο Locke και ο Newton, προσπάθησε όμως ν'αναιρέσει τις υλιστικές θεωρίες κυρίως των Γάλλων στοχαστών του Διαφωτισμού.

Όπως αναφέρεται στα *Στοιχεία της Μεταφυσικής*, πολλά και διάφορα είναι τα θέματα, που τίθενται κάτω από τον όρο μεταφυσική (Μ. ιβ΄). Αλλά δεν είναι μονάχα εδώ, όπου κατά τον Βενιαμίν συνενώνονται οι διάφοροι κλάδοι της «γνώσεως έαυτοῦ». Η ανάπτυξη του ανθρώπου υπόκειται σε φυσικές και ηθικές αιτιότητες, οι οποίες όμως δεν διασπούν τις ικανότητές του[44]· υπάρχει συνεκτικότητα ανάμεσα στις ανθρώπινες γνώσεις και το φαινόμενο άνθρωπος είναι ενιαίο, χωρίς σύνορα ανάμεσα στο υγιές και το παθολογικό, στα προβλήματα του σώματος και της ψυχής. Οι ιδέες αυτές, που όπως είδαμε είναι των Ιδεολόγων και που διατυπώθηκαν κυρίως στα *Rapports du physique et du moral* του Cabanis, βρήκαν απήχηση και διαδόθηκαν στο νεοελληνικό χώρο του δεκάτου ογδόου και του δεκάτου ενάτου αιώνα και ιδιαίτερα στα *Στοιχεία της Μεταφυσικής*, γεγονός που μας επιτρέπει να ισχυρισθούμε ότι, γενικά, το έργο αυτό του Βενιαμίν αντικατοπτρίζει την προβληματική της γαλλικής φιλοσοφίας του Διαφωτισμού[45].

2. Θεωρία της γνώσης

Η γνωστική διαδικασία ορίζεται, σύμφωνα με τον Βενιαμίν, από δύο παράλληλες ροπές, η πρώτη οδηγεί τον άνθρωπο προς τη γνώση των εξωτερικών σωμάτων και η άλλη προς τη γνώση του ίδιου του εαυτού του, την αυτογνωσία του. Το αισθάνεσθαι είναι για τον Βενιαμίν δύναμη του αντιλαμβάνεσθαι των διαθέσεών μας όταν γίνονται προσβολές από εξωτερικά σώματα (Μ. 2), αλλά και ο άνθρωπος ως ζώο αισθητικό δεν μπορεί χωρίς τις αισθήσεις όχι μόνο ν'αντιληφθεί την ύπαρξη των σωμάτων, αλλά και του ίδιου του του εαυτού του (Μ.25). Υπάρχει στον Βενιαμίν η διάκριση ανάμε-

44. Πρβλ. Emmet Kennedy, «Destutt de Tracy and the Unity of Sciences», *SVEC* 171 (1977), 223-239 καθώς και Sergio Moravia, *Gli Ideologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1810)*, Firenze 1974, G. Gusdorf, *La conscience révolutionnaire. Les Idéologues*, Παρίσι 1978, 384.

45. F. Colonna d'Istria, «L'influence du moral sur le physique d'après Cabanis et Maine de Biran», *RMM* 21(1913), 451-461.

σα στην εσωτερική και εξωτερική εμπειρία, πράγμα που δεν συναντάμε στον Condillac δηλαδή ανάμεσα στο αίσθημα και τη σκέψη (réflexion) [46] αλλά που υπάρχει στον Locke, ανάμεσα στο αίσθημα και τη σκέψη, τη sensation και τη reflection[47]. Τη διάκριση αυτή βρίσκουμε και στον εισηγητή της λωκιανής φιλοσοφίας στον νεοελληνικό χώρο, τον Ευγένιο Βούλγαρη, ο οποίος διαστέλνει τις αισθήσεις από τη «διάσκεψη», όπως ονομάζεται στη *Λογική* η reflection[48]. Ο Βενιαμίν δεν αποδέχεται τον μονισμό του George Berkeley και του David Hume, οι οποίοι περιλαμβάνουν την εσωτερική και εξωτερική εμπειρία στην αντίληψη (perception). Ένα άλλο βασικό στοιχείο, το οποίο τον συνδέει με τον Βούλγαρη και τον Locke, είναι η απόρριψη των έμφυτων ιδεών. Ωστόσο, ο Βενιαμίν κάνει ακόμη ένα βήμα προς τον Locke και δεν αποδέχεται την Αποκάλυψη ως πηγή των ιδεών, ενώ ο Βούλγαρης καταφεύγει τελικά σ'αυτήν[49]. Έτσι ο Βενιαμίν, ο περισσότερο καινοτόμος ανάμεσα στους εκπροσώπους του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, έκανε εκείνο, που δεν τόλμησε κανένας τους, ν'απορρίψει γνωσιολογικά την Αποκάλυψη. Η γνωσιολογία του εγγράφεται σ'έναν ανθρωποκεντρισμό στον οποίο παρατηρείται εγκατάλειψη της θεοκρατικής αντίληψης της γνώσης.

Το αίσθημα αποτελεί για τον Βενιαμίν τρόπο ύπαρξης (Μ. 2). Η αίσθηση έχει εδώ χαρακτήρα βιωματικό, ενεργητικό. Το γεγονός αυτό τον απομακρύνει από τον αγγλικό εμπειρισμό και τον φέρνει κοντά στον αισθησιασμό (sensualisme) του Maine de Biran, ο οποίος όπως και ο Βενιαμίν, αρνείται την παθητικότητα του ανθρώπου[50]· σύμφωνα με αυτήν την άποψη η ψυχή δεν είναι tabula rasa πάνω στην οποία εγγράφονται τα αισθήματα αλλά λειτουργία, συνδετική ανάμεσα στις εξωτερικές και τις εσωτερικές αισθήσεις (Μ. 4). Η εσωτερική εμπειρία συνοδεύεται από την ηδονή ή τον πόνο· ο Βενιαμίν συνδέει την ηδονή με την κίνηση, πράγμα που επίσης επιχειρεί ο Condillac[51]. Όμως η κίνηση τον οδηγεί στη βούληση σύμφωνα με τον ακόλουθο συλλογισμό:

«Ὥστε ἔνεστιν ἐν ἐμοί δύναμις τις κινητική, βάλλουσα εἰς κίνησιν ἤ ἕν μέλος τοῦ ἐμοῦ

46. Condillac, *Essai*, 38, το κεφάλαιο V *De la réflexion*. Βλ. επίσης Daniel Cardinal, *Condillac and the language of sensation*, Ph. D., University of Warwick, 1995 καθώς και Nicolas Rousseau, *Connaissance et langage chez Condillac*, Γενεύη, Droz, 1986, 467 σ.

47. Locke, *An Essay*, I, 111 κ.επ. Βλ. επίσης Yasuhiko Tomida, *Inquiries into Locke's Theory of Ideas*, Hildesheim-New York, G. Olms, 2001, XVIII+212 σ.

48. Ευγένιος Βούγαρης, *Λογική*, 149, σημ. Ι.

49. Locke, *An Essay*, I, 43 κ. επ.

50. Maine de Biran, *L'effort. Textes choisis*, Παρίσι 1966, 140 κ.επ.

51. Condillac, *ό.π.*, 16 κ.επ. Gabriel Madinier, *Conscience et mouvement. Essais sur les rapports de la conscience et de l'effort moteur dans la philosophie française de Condillac à Bergson*, Παρίσι 1938.

σώματος, ἢ ὁλόκληρον τό σῶμά μου, καί ἤτις κινεῖ καί τόν νοῦν μου εἰς τήν θεωρίαν ἑνός πράγματος. Εἰς ταύτην λοιπόν τήν δύναμιν δίδω ὄνομα *βούλησις*» (M. 9).

Η σύνδεση αυτή ανάμεσα στη βούληση και την κίνηση βρίσκεται και αυτή στον Locke. Η βούληση, διευκρινίζει ο Locke, δεν είναι τίποτα άλλο παρά ικανότητα της κίνησης: αποτελεί μια δύναμη ουσιαστικά με κίνηση και κακώς την συνέδεσαν με τη θέληση (desir)[52]. Όμως η θεωρία της βούλησης ως κίνησης αναπτύχθηκε κυρίως από τον Maine de Biran[53], που διαφοροποιείται από τον Locke, γιατί ο τελευταίος διαχωρίζει την μια βουλητική κίνηση από την άλλη εξαιτίας της έμφυτης δύναμης που ενυπάρχει σ'αυτήν·ο Maine de Biran δεν μπορούσε να εξηγήσει, ότι η κίνηση αυτή προέρχεται από την ψυχή. Στον Maine de Biran υπάρχει κυρίως η έννοια της συνειδητής προσπάθειας που χαρακτηρίζει τη βούληση[54]. Δεν πρόκειται στην περίπτωση αυτή για την κλασική αντίθεση υποκειμένου-αντικειμένου αλλά για τον εσωτερικό δυισμό του ίδιου του υποκειμένου. Ο «μπιρανισμός» αποτελεί υπαρξιακή θεωρία η οποία χαρακτηρίζεται από ενδοσκοπική τάση στη διερεύνηση των ψυχικών φαινομένων. Στο ίδιο συμπέρασμα καταλήγει και ο Βενιαμίν που πιστεύει, ότι η βούληση διέπεται από μία αρχή εκούσια (M. 10).

Το γεγονός, ότι η βούληση και όχι η νόηση μας δίνουν την άμεση βεβαιότητα πως υπάρχουμε, υποστηρίζει τόσο ο Βενιαμίν όσο και ο Maine de Biran[55]. Το βούλομαι σημαίνει «οὐδέν ἄλλο ἢ ἐγώ» (M. 207)· η διαστολή ανάμεσα στο εγώ και τον εξωτερικό κόσμο βρίσκεται για τον Βενιαμίν, όπως και για όλους τους οπαδούς του ρεαλισμού, στη σχέση της συνείδησης της εκούσιας κίνησης και στη συνείδηση της αντίστασης, όπου η κίνηση αυτή προσκρούει (M. 209). Η θέληση για τον Βενιαμίν είναι αυτοτελής ψυχική λειτουργία και όχι προϊόν της αίσθησης ή του συναισθήματος· ο Λέσβιος λόγιος γνωρίζει καλά τις θεωρίες των συγχρόνων του και αναφέρει στη *Μεταφυσική* του τις γνώμες των Ch. Bonnet, J. G. Heinecke, Hartley και Locke (M. 263).

52. Locke, *An Essay*, II, 218 κ.επ.

53. Ευάγγελος Παπανούτσος, *Γνωσιολογία*, έκδ. β΄, Αθήνα 1962, 117.

54. H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, Παρίσι 1947, 71 και J. Derrida, «L'archéologie du frivole» εισαγωγή στην έκδοση του *Essai* από τις εκδόσεις Galilée, Παρίσι 1973, 33 κ.επ.

55. Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*, τ. 8ος, 87, αρ. 1 Βλ. ακόμη L. Brunschvicg, «Le progrès de l'analyse réflexive. Condillac et Maine de Biran», *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 6 (1926), 224-256, καθώς και J. Mosconi, «Regards sur la théorie du devenir de l'entendement au XVIIIe siècle», *Cahiers pour l'analyse* 4 (1966), 47-82. Για τη γνωσιολογία του Maine de Biran υπάρχουν οι δύο εργασίες των Raymond Vancourt, *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran, le réalisme biranien et l'idéalisme*, Λίλλη 1994, X+383 σελ. και René Lacroze, *Maine de Biran*, Παρίσι 1970, 243 σελ.

Πουθενά όμως δεν αναφέρεται στον Maine de Biran, με τον οποίο, όπως είδαμε, υπάρχει ταυτότητα αντιλήψεων σχετικά με το θέμα της βούλησης· ίσως αυτό να οφείλεται στο γεγονός ότι ο βουλησιοκρατικός ρεαλισμός του Maine de Biran είχε ευρύτατα διαδοθεί στη Γαλλία στην καμπή του δεκάτου ογδόου αιώνα.

Η βούληση είναι χαρακτηριστικό του ανθρώπου σε αντιδιαστολή με τα άλλα ζώα, τα οποία διαθέτουν μονάχα θέληση και όρεξη: «βούλησις εἶναι ὄρεξις λογική ἡ δύναμις τῆς ψυχῆς, δι'ἧς ἐκτελεῖ πᾶσαν ἐνέργειαν νοεράν τε καί ὑλικήν» (Μ. 262). Η θέληση είναι «πᾶν λοιπόν ἐκεῖνο, ὅπερ βάλλει τά ζῶα εἰς κίνησιν ἤ εἰς ἠρεμίαν» (Μ. 253) και η όρεξη είναι μερικότερη από τη θέληση και η διαφορά της έγκειται στο ότι «διά νά ὑπάρξῃ ὀρεκτόν τι, εἶναι ἀνάγκη εἰς τό νά ἐνεργήσῃ πρότερον εἰς τό ὀρεγόμενον· ὅ ἐστι τό ὀρεγόμενον νά ἔχῃ μνήμην αὐτοῦ, ἐν ᾧ ἡ θέλησις πάρεστι καί εἰς τό ἀρχικόν αἴσθημα» (Μ. 257).

Ένα ζήτημα που απασχόλησε τον Βενιαμίν είναι ο τρόπος με τον οποίο τα σώματα προκαλούν αισθήματα στον άνθρωπο. Αρχικά απορρίπτει τρεις θεωρίες, οι οποίες προσπαθούν να εξηγήσουν το ζήτημα αυτό· πρώτη είναι η λωκιανή θεωρία, ότι «τά αἰσθητήρια πλήττονται ὑπό ἀπορροίας τινός» (Μ. 30), σύμφωνα με την οποία τα σώματα εκπέμπουν στον άνθρωπο ανεπαίσθητα μόρια, τα οποία προσβάλλουν τα αισθητήρια όργανα και προκαλούν τα αισθήματα, ύστερα από την προσβολή του εγκεφάλου με τις κινήσεις τους· καταφεύγει στην εξήγηση αυτή, γιατί του είναι αδύνατο να καταλάβει, πως ένα σώμα ενεργεί πάνω σε άλλο χωρίς επαφή και ώθηση. Η δεύτερη θεωρία είναι η χημική εξήγηση, στην οποία αντί της επαφής- κυρίως για την γεύση- επενεργούν άλατα και η τρίτη θεωρία, εκείνη του Hartley, ο οποίος πίστευε ότι τα εξωτερικά σώματα προκαλούν παλμούς πάνω στα νεύρα που τους μεταβιβάζουν στον εγκέφαλο (Μ. 30).

Ο Βενιαμίν απορρίπτει τη λωκιανή θεωρία, γιατί θεωρεί, ότι η απόσπαση των μορίων δεν έχει ούτε πραγματικές, ούτε λογικές βάσεις. Η απόσπαση αυτή δεν είναι αίτιο, αλλά αποτέλεσμα και για να το αποδείξει καταφεύγει στον εξής συλλογισμό:

> «Ὥστε δυοῖν θάτερον, ἤ τα μόρια ἀποσπῶνται ἐξ ἑαυτῶν, ἤ δύναμίς τις ἀποσπαστική ἔνεστιν ἐν τοῖς σώμασι καί ἀποσπᾷ αὐτά, ἀλλέως πρέπει νά δοθῇ ἀποτέλεσμα ἄνευ αἰτίας, ὅπερ εἶναι ἀσύστατον. Ἀλλ'ἐπειδή, κατά τούς φυσικούς, τά σώματα εἶναι ἀδρανῆ, εἶναι ἀδύνατον εἰς τά μόρια νά ἀποσπῶνται οἰκοθεν. Μένει λοιπόν τό ἕτερον· ὅ ἐστι νά δωθῇ δύναμίς τις ἀποσπαστική εἰς ἕκαστον τῶν σωμάτων. Ἀλλ'ἐπειδή καί ἐν ταυτῷ εἶναι ἀξίωμα τῆς φυσικῆς ὅτι ἔνεστιν ἐν ἑκάστῳ δύναμίς τις ἑλκτική, ἧς περ ἕνεκα ἕκαστον σῶμα ὄν ἄθροισμα ἀπείρων μορίων διαμένει ἕν … ἑπόμενον εἶναι νά συνυπάρχωσι ταυτοχρόνως ἐν ἑκάστῳ σώματι δύο δυνάμεις» (Μ. 31).

Αλλά αντικρούει και τις εξηγήσεις του Newton, των φυσιολόγων και ψυχολόγων του δεκάτου ογδόου αιώνα επειδή δεν μπόρεσαν ακόμη ν' αποδείξουν την ύπαρξη του νευρικού ρευστού (Μ. 33), και συμφωνούν, ότι τα νεύρα είναι αγωγοί νευρικού ρευστού, το οποίο κινείται από τα εξωτερικά όργανα των αισθήσεων μέσα από τριχοειδή αγγεία μέχρι τον εγκέφαλο και με αντίστροφη κατεύθυνση. Ακόμη δεν αποδέχεται ότι τα αντικείμενα των διαφόρων αισθήσεων είναι δυνατόν να ενεργούν στον άνθρωπο, επειδή είναι τελείως διαφορετικά από τις αισθήσεις· όμως καταλήγει στην αποδοχή ενός μονάχα μέσου, το οποίο μπορεί να ενεργεί και το οποίο ονομάζει πανταχηκίνητο (Μ. 35).

Ο Βενιαμίν απορρίπτει επίσης τη θεωρία των εμφύτων ιδεών, για τις οποίες αναφέρει χαρακτηριστικά:

> «Εἶναι ὅμως ἀπόδειξις ἀναντίῤῥητος τοῦ ὅτι αἱ θρυλλούμεναι *ἔμφυτοι ἰδέαι* εἶναι τόκος ἐνθέρμου φαντασίας τῶν μεταφυσικῶν, χωρὶς νά ἔχωσιν ὕπαρξίν τινα ἐν τοῖς οὖσιν» (Μ. 249).

Παραδέχεται τη θεωρία του Locke και την κριτική του για τις έμφυτες ιδέες (Μ. 249)· εδώ ο Βενιαμίν τοποθετεί τον Locke στην αριστοτελική παράδοση, ενώ τον Descartes στην πλατωνική και αναιρεί και τη δική τους θεωρία για τις έμφυτες ιδέες (Μ. 249). Ο τόνος της κριτικής της καρτεσιανής γνωσιολογίας από τον Βενιαμίν θυμίζει τη βιαιότητα της ανάλογης κριτικής των Γάλλων φιλοσόφων του Διαφωτισμού, οι οποίοι προσπάθησαν με κάθε τρόπο να καταπολεμήσουν τις καρτεσιανές θέσεις στον τομέα της γνωσιολογίας· γράφει ενδεικτικά:

> «Ὁ δαιμόνιος ὅμως Λώκιος ἀνέστη κατά τούτου τοῦ συστήματος μέ τοσαύτην ἰσχύν, καί ἔῤῥιψε τοσαῦτα καὶ τοιαῦτα βέλη κατ'αὐτοῦ, ὥστε πληγώσας αὐτό κεραίως, ἀφαίρεσεν αὐτοῦ πᾶσαν πνοήν ζωῆς. Καί εἰς μάτην οἱ τοῦ Καρτεσίου ὀπαδοί ἐζήτησαν πολλάκις νά ἀναστήσωσιν αὐτό, αὐτό διαμένει διά παντός ὡς νενεκρωμένον» (Μ. 249).

Ο Βενιαμίν πιστεύει ότι η ιδέα είναι συνώνυμος με την παράσταση ή την ανάμνηση της αντίληψης: η ιδέα είναι συνειδησιακό προϊόν γιατί αποτελεί την αντίληψη ενός αντικειμένου ή της ενεργείας μέσα μας, απόντος του αντικειμένου (Μ. 46). Η ιδέα δεν είναι αίσθηση, γιατί η αίσθηση είναι παθητική, ενώ οι ιδέες προέρχονται από την αντίληψη που συνοδεύεται από την κρίση· χρησιμοποιεί αρχικά τον όρο ιδέα αλλά σύμφωνα με τη λωκιανή φιλοσοφία, ως εικόνα των πραγμάτων και όχι σύμφωνα με την πλατωνική ορολογία, ή την αριστοτελική ως αυθυπόστατο ον, το όντως ον, μια υπερκόσμια μορφή, η οποία καθορίζει έναν υπερβατό χώρο. Αλλά και γενικότερα, ο Βενιαμίν δεν φαίνεται να έχει συνείδηση του μετασχη-

ματισμού που υφίστανται οι φιλοσοφικοί όροι από τον έναν φιλόσοφο στον άλλον· οι ερμηνείες του για τους όρους της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας περιέχουν πολλές φορές παρανοήσεις[56]:

«Σημειωτέον ὅμως ὅτι ἅπαντα τά τῶν νεωτέρων συστήματα εἶναι ἀρχαῖα. Καθότι ὁ Καρτέσιος κατεδαφίσας τό σύστημα τοῦ Ἀριστοτέλους, ἀνήγειρε τό ἑαυτοῦ, ὅπερ ἦν βέβαια πλατωνικόν. Καί ὁ Λώκιος κατεδαφίσας τοῦτο, ἀνήγειρε τό, *οὐδέν ἐν τῷ νῷ, ὅ μή πρότερον ἐν τῇ αἰσθήσει*, ὅπερ ἦν τοῦ Ἀριστοτέλους. Οἱ δέ πλείονες τῶν νεωτέρων ἠθικῶν ἔχουσιν ἀρχήν τήν τοῦ Ἐπικούρου, εἴτε τήν ἡδονήν» (Μ. 249).

Στον Βενιαμίν η οντολογία δεσπόζει και προηγείται της γνωσιολογίας, έχουμε δηλαδή ρεαλιστική θεώρηση· επικρίνει τη θεωρία των ιδεών του Πλάτωνα στα *Στοιχεία της Μεταφυσικής*:

«Ἐπειδή ὅμως καί Πλάτων ἐδόξαζεν ἐμφύτους τάς ἐννοίας: τουτέστι γνώσεις τῶν ἀνθρώπων πεφυτευμένας ὑπό τῆς φύσεως ὁμοῦ μέ τόν ἐννοοῦντα ἄνθρωπον, καί ὅτι εἶναι εἰκόνες ἤ εἴδωλα τρόπον τινά τῶν πραγμάτων, τούτου ἕνεκεν αὐτός ἔδωκεν εἰς αὐτάς τό ὄνομα *ἰδέας*, ὅπερ Λώκιος, ὁ κατάτινα τρόπον πατήρ τῆς μεταφυσικῆς, προκρίνας ἀπεκατέστησε κοινόν εἰς τήν δημοκρατίαν τῶν σπουδαίων. Ἀντί ὅμως τῶν ἰδεῶν Ἀριστοτέλης ἐμεταχειρίσθη τό ὄνομα *εἶδος*. Ἀλλά ὅμως δέν ἐδόξαζε βέβαια σύμφυτα μέ τόν ἄνθρωπον τά εἴδη, ἀλλά κτητά, πλήν κατά τινα τρόπον αὐθύπαρκτα ἐν τῷ νοῖ καί τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα» (Μ. 47).

Η γνώση της πλατωνικής θεωρίας των ιδεών εμφανίζεται λοιπόν στον Βενιαμίν εντελώς λανθασμένη μιά και αντί να δέχεται ότι τα πράγματα είναι είδωλα των ιδεών, αντιστρέφει την όλη θεωρία. Όσο για την αριστοτελική διδασκαλία των ειδών και αυτή παρουσιάζεται συγκεχυμένη χωρίς να είναι και λανθασμένη. Βέβαια, για τον Αριστοτέλη τα είδη δεν αποτελούν ομοιώματα των πραγμάτων αλλά έχουν ως κοινό τους γνώρισμα το «ἓν ἐπί τῶν πολλῶν» (Μ. Α, 9, 990b 7).

Οι αισθήσεις είναι για τον Βενιαμίν παθητικές και τα αισθήματα γνώσεις των διαθέσεών μας (Μ. 44, 45). Όμως η δύναμη, χάρη στην οποία τα δεδομένα των αισθήσεων γίνονται γνώσεις, είναι ο νους, ο οποίος ως πολυειδής αναλύεται στις εξής γνωστικές δυνάμεις, που προβάλλονται και ως στάδια της γνωστικής διαδικασίας (Μ. 44): αντίληψη, συνείδηση, προσοχή, ενθύμηση, φαντασία, μνήμη, καθολίκευση και σύνδεση των ιδεών, σύγκριση των ιδεών δηλ. απόφανση, λογικό, λογιστικό. Όλη αυτή η διάρθρωση της γνωσιολογίας του Βενιαμίν έχει ως πρότυπό της το *Essai*

56. Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος, «Η Μεταφυσική του Βενιαμίν Λεσβίου», *ΑΓ* 4 (1974), τχ. 22, 324. Πρβλ. Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, «Η πρόσληψη του Αριστοτέλη από τον Βενιαμίν Λέσβιο στο έργο του *Στοιχεία Ηθικής*», Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, *Νεοελληνική Φιλοσοφία*, επιμέλεια: Κωνσταντίνος Βουδούρης, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2000, 79-94.

sur l'origine des connaissances, humaines του Condillac και πιο συγκεκριμένα τα κεφάλαια του πρώτου μέρους, το οποίο τιτλοφορείται «Des matériaux de nos connaissances et particulièrement des opérations de l'âme». Αξίζει μάλιστα να σημειωθεί ότι και η παρουσίαση των *Στοιχείων της Μεταφυσικής* σε αριθμημένες παραγράφους θυμίζει τη διάταξη του *Essai* του Condillac.

Η αντίληψη είναι για τον Βενιαμίν δύναμη ενεργητική της ψυχής χάρη στην οποία εξερχόμαστε από τον εαυτό μας προς τα εξωτερικά σώματα, γεγονός που συνοδεύεται από κατάφαση ή απόφανση (Μ. 45). Ο Βενιαμίν τάσσεται υπέρ του Condillac και διαφωνεί με τον Βούλγαρη, ο οποίος θέλει την αντίληψη χωρίς κατάφαση[57]. Η αντίληψη «ἀπόντος τοῦ ἀντικειμένου» (Μ. 46) είναι συνώνυμος της ιδέας αλλά μερικότερή της (Μ. 46) γιατί έχουμε ιδέες αφηρημένες, όπως π.χ. οι μαθηματικές. Η συνείδηση αποτελεί το δεύτερο στάδιο της γνωστικής διαδικασίας και συνοδεύει πάντοτε την αντίληψη, που αποτελεί το αντικείμενό της. Σύμφωνος με τον Condillac[58] και τον Locke, στο σημείο αυτό ο Βενιαμίν, αντικρούει τις απόψεις που υποστηρίζουν ότι μπορεί να υπάρξει γνώση χωρίς συνείδηση, τις θέσεις δηλ. των Descartes, Malebranche (Μ. 52), και Leibniz.

Η προσοχή είναι δύναμη της ψυχής «δι'ἧς αὕτη φέρεται πρός ἕν αἰσθητόν ἢ νοητόν μᾶλλον, ἢ πρός τά λοιπά, ἐνδιατριβοῦσα εἰς αὐτό χρονικωτέρως» (Μ. 53). Ο ορισμός αυτός του Βενιαμίν είναι σύμφωνος με εκείνον του Condillac στο *Essai*[59]. Όμως εδώ, ο Βενιαμίν θυμίζει τη θεωρία για τα μετασχηματισμένα αισθήματα (sensations tranformées), την οποία θέλει να καταρρίψει ως προς το ζήτημα της προσοχής:

> «Πλήν ὡς φαίνεται δέν ἐτόξευσε κατά σκοποῦ [ὁ Κονδιλλιάκ]. Καθότι τίς-ἀγνοεῖ ὅτι δέν εἶναι ἕν καί τό αὐτό ἡ παθητική καί ἐνεργητική δύναμις, ἀλλά διαφέρουσιν ἀλλήλων; Ὅτι δ'ἐν ᾧ ἐγώ αἰσθάνομαι δέν εἶμαι ἐνεργητική δύναμις, ὡς μή δυνάμενος ὄχι μόνον νά πλάσω ἕν ἁπλοῦν αἴσθημα χρωμάτων, ἢ ἤχων, ἢ ὀδμῶν κ.τ.λ., ἀλλ'οὔτε νά τρέψω τά ἀλγεινά εἰς ἡδονικά, τοῦτο εἶναι τοῖς πᾶσιν ὁμολογούμενον» (Μ. 55).

Όπως είναι γνωστό, ο Condillac θεωρούσε ότι δεν υπάρχει ενέργεια της ψυχής, η οποία να μην είναι μετασχηματισμένο αίσθημα, και για να το αποδείξει κατέφυγε στο παράδειγμα του ανθρώπου-αγάλματος, με το οποίο αποδεικνύει την ισοτιμία των πέντε αισθήσεων και απαλλάσσει τη γνωσιολογία από την εσωτερική αίσθηση, την reflection του Locke[60]. Ο

57. Condillac, *Essai*, 17 Ευγένιος Βούλγαρης, *Λογική*, 148 κ. επ.
58. Condillac, *Essai*, 26.
59. *Ο.π.*, 32.
60. François Réthoré, *Condillac ou l'empirisme et le rationalisme*, Παρίσι 1864, φωτ.

Βενιαμίν και την εσωτερική αίσθηση αναγνωρίζει και τις ιδέες, τις τελευταίες μάλιστα τις διαχωρίζει, όπως και ο Locke, σε απλές και σύνθετες. Η ανάλυσή του για τα μετασχηματισμένα αισθήματα απηχεί ορισμένες αντιδράσεις, που προκάλεσε η θεωρία του Condillac σε σύγχρονους του Γάλλους φιλοσόφους. Κυρίως τον Biran στο *Essai sur les fondements de la psychologie*, όπου κατέκρινε την σχολή του Condillac για την έλλειψη ενεργητικότητας. Όπως έχει διαπιστωθεί, η κριτική του βασίζεται σε απλοποιημένη ανάγνωση του έργου του Condillac, στο οποίο αναπτύσσεται στην πραγματικότητα μία διπλή θεωρία της γνώσης. Το γεγονός αυτό καθόρισε και τις πολλαπλές κριτικές εναντίον του υλισμού, του ιδεαλισμού του, κ.τ.λ. Ο François Thurot θεωρεί τη θεωρία του Condillac ως αποκύημα του ιδεαλισμού και ο Thomas Brown — μαθητής του Dugald Stewart, που μετέφερε τη γαλλική φιλοσοφία στην Αγγλία — απέδειξε τις διαφορές ανάμεσα στη θεωρία της γνώσης του Locke και εκείνης του Condillac.

Ο Condillac, αντίθετα από τους προγενέστερού του φιλοσόφους, παρακολούθησε την εξέλιξη των γνωστικών δυνάμεων και δεν περιορίστηκε στην περιγραφή τους. Για το θέμα αυτό σημειώνει ο Destutt de Tracy:

> «Πριν τον Condillac δεν είχαμε παρά διάσπαρτες παρατηρήσεις πάνω στις γνωστικές διαδικασίες λίγο ή πολύ λανθασμένες. Πρώτος αυτός, τις συνέλεξε και έφτιαξε το σώμα μιας θεωρίας· με τον τρόπο αυτόν από εκείνον και μετά η ιδεολογία αποτελεί στην πραγματικότητα επιστήμη»[61].

Η ενθύμηση ακολουθεί την προσοχή και είναι η γνωστική δύναμη σύμφωνα με την οποία η ψυχή γνωρίζει ότι μια ενέργεια είναι ίδια με την προηγούμενη (Μ. 57). Τρία είναι τα στοιχεία τα οποία βρίσκονται στην ενθύμηση: η παρωχημένη ιδέα, η ενεστώσα ιδέα και η ταύτισή τους. Στην ενθύμηση υπάρχει ο διανοητικός παράγοντας, που είναι η απόφανση: εγώ αποφασίζω ότι δύο ιδέες είναι όμοιες (Μ. 57). Η φαντασία και η μνήμη είναι ένα θέμα «συγκεχυμένον εἰς τούς νεωτέρους μεταφυσικούς» αναφέρει ο Βενιαμίν (Μ. 59). Η φαντασία είναι δύναμη της ψυχής «δι'ἧς ἀπόντων τῶν αἰσθητῶν, πλάττει καί παριστᾷ ἑαυτῇ τά αἰσθήματα» (Μ. 59). Το φάντασμα ισοδυναμεί με αίσθημα αλλά είναι «ἀπόντος τοῦ αἰσθητοῦ» «μερικώτερον τῆς ἰδέας». Στο σημείο αυτό ο Βενιαμίν αναφέρεται συγκεκριμένα στην αριστοτελική αντίληψη σύμφωνα με την οποία η φαντασία είναι νους παθητικός. Η φαντασία συνδυάζεται με τρεις αισθήσεις: την αφή, τη γεύση και την όσφρηνση (Μ. 60). Όμως η μνήμη αποτελεί τη δύναμη της ψυχής «δι'ἧς αὕτη παριστᾷ τά εἴδωλα τῶν αἰσθητῶν, ἤ ἰδέας

επανεκ. Γενεύη 1971, 3-84.

61. Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, 1ος, 214.

εἰς τήν αὐτήν τάξιν καί τήν αὐτήν σχεδόν ἀναλογίαν: καί τοσοῦτον ἀκριβῶς, ὅσον καταρχάς παρέστησαν εἰς αὐτήν» (Μ. 62). Η μνήμη πάλι εξαρτάται από την προσοχή και τη βούληση[62].

Σε κάθε στάδιο της γνωστικής διαδικασίας, ο νους είναι σε θέση να προβεί βαθμηδόν στην καθολίκευση, την αφαίρεση, τη σύνθεση των ιδεών (Μ. 93). Η σύγκριση των ιδεών μας φέρνει στην απόφανση (Μ. 87) και ο Βενιαμίν διαφωνεί με τον Condillac ότι η σύγκριση αυτή πρέπει να γίνεται ταυτόχρονα σε δύο αντικείμενα[63], γιατί μπορούμε να θεωρήσουμε δύο, τρία και πολλά αντικείμενα χωρίς σύγκριση· μόνο όταν τα αντικείμενα είναι του ιδίου είδους έχουμε σύγκριση. Ως προς την απόφανση ο Βενιαμίν διαφωνεί με τον Βούλγαρη, τονίζοντας ότι η απόφανση δεν είναι κρίση[64]. Με την αφαίρεση και τη σύνθεση των ιδεών έχουμε δύο διαδικασίες, κατά τις οποίες με την πρώτη έλαβαν τη γένεση τους τα γένη και είδη της αρχαίας λογικής και με τη δεύτερη οι ατομικές ιδέες (Μ. 83, 82)[65]. Με την καθολίκευση των ιδεών ο νους μετατρέπει τις απλές σε σύνθετες ιδέες (Μ. 77). Οι διαδικασίες αυτές μας φέρνουν στο λογικό (Μ. 93), με το οποίο και συντελείται ο συλλογισμός (Μ.100). Καταδικάζοντας τη συλλογιστική των σχολαστικών, ο Βενιαμίν επισημαίνει ότι «ἐκ τοῦ συλλογισμοῦ μανθάνει τις οὐδέν» (Μ. 103).

Το λογιστικό αποτελεί για τον Βενιαμίν το τελευταίο στάδιο της γνωστικής διαδικασίας το οποίο περικλείει όλα τα προηγούμενα στάδια:

> «Ἐκεῖνο λοιπόν, δι'οὗ περ ἡ ψυχή ἐκτελεῖ τήν τε ἀνάλυσιν ἑνός συνθέτου (εἰς τά ἐξ ὧν σύγκειται στοιχεῖα, ὥστε νά μάθῃ τάς τούτων ἰδιότητας ἀνά μέρος), καί τήν σύνθεσιν τῶν στοιχείων, ὥστε νά ἐκτελέσῃ τό ὅλον, παρατηροῦσα τάς διαθέσεις αὐτοῦ, εἶναι ἐκεῖνο, εἰς ὅπερ ἤθελε δοθῇ ὄνομα *λογιστικόν*, καί *στοχασμός* ἤ *σκέψις* εἰς τό ἔργον αὐτοῦ. Ὥστε τό λογιστικόν ἔχει χρείαν ἁπασῶν τῶν μέχρι τοῦ δε ἐκτεθεισῶν γνωστικῶν δυνάμεων, ὄν καί αὐτό μέρος τοῦ νοός, καί ἐξ οὗ ὁ ἄνθρωπος ὀνομάζεται *λογιστικός*» (Μ. 104).

Και διευκρινίζει «ὥστε τό ἡμέτερον λογιστικόν ἰσοδυναμεί μέ τήν λέξιν ἀντανάκλασιν, καί ἡ σκέψις μέ τήν κρίσιν τῶν Εὐρωπαίων» (Μ. 104). Επομένως το λογιστικό του Βενιαμίν αντιστοιχεί με την réflexion του Condillac και η σκέψη με το jugement.

Απορρίπτοντας τις έμφυτες ιδέες, ο Βενιαμίν δεν αρκέσθηκε σε μια εμπειροκρατική αντίληψη της γνωσιολογίας. Σε πολλά σημεία αναιρεί το κύρος των αισθήσεων και οδηγείται στη νοησιαρχία: «εἶναι λοιπόν ἅπασαι αἱ ἰδέαι ἡμῶν ἐπίκτητοι, πλήν ὡς καί ἀποχρόντως ἀπεδείχθη, τοῦτο εἶναι

62. Την ίδια γνώμη εκφράζει ο Condillac, *ό.π.*, 33 κ.επ.
63. *Ό.π.*, 40 κ. επ.
64. Ευγένιος Βούλγαρης, *ό.π.*, 342-343.
65. Για την αφαίρεση και τη σύνθεση, την ίδια αντίληψη έχει ο Destutt de Tracy, *ό.π.*, τ. 1ος, 86.

ἔργον τοῦ λογικοῦ, καί ὄχι τῶν αἰσθήσεων» (Μ. 250). Από το σημείο αυτό ο Βενιαμίν εισέρχεται στον ιδεαλισμό (Μ. 238). Ο λόγος της διπλής καταγωγής των ιδεών, οι οποίες είναι δημιουργήματα του λογικού και των αισθήσεων (Μ. 251) έγκειται στη διπλή υπόσταση του ανθρώπου. Οι κόσμοι της εμπειρίας και του λόγου είναι για τον Βενιαμίν συμπληρωματικοί και όχι αντιφατικοί. Ο ιδεαλισμός του γίνεται εμφανής ως προς τις ποιότητες των συμβάντων, οι οποίες είναι διαθέσεις της ψυχής και δεν βρίσκονται στα σώματα (Μ. 141).

«Ἰδέα καί ὄν εἶναι λέξεις ἰσοπλατεῖς», ἀναφέρει ὁ Βενιαμίν (Μ. 109)· ἀλλοῦ διευκρινίζει «αἱ ἰδέαι εἶναι ὄντα γενικά, ἐν ᾧ τά αἰσθήματα εἶναι ἀτομικά» (Μ. 46)[66]. Η ιδέα ως ον βρίσκεται στον Tracy και αντιστοιχεί στην idée complexe του Condillac[67]. Όπως είδαμε, ο Βενιαμίν ονομάζει οντολογία, το μέρος της γνωσιολογίας, το οποίο εξετάζει τα είδη των ιδεών, τον σύνδεσμό και το νόημα τους. Αποδέχεται δύο είδη ιδεών, τις απλές και τις σύνθετες (Μ. 109)· απλές είναι οι ιδέες των αισθημάτων, π.χ. των χρωμάτων, των ήχων, της ηδονής, της λύπης, της κίνησης, της έκτασης, κ.τ.λ. Σύνθετες ιδέες είναι εκείνες, που αποτελούν το άθροισμα πολλών απλών ιδεών, όπως του ανθρώπου, του σώματος, της γης κ.τ.λ. Από τις σύνθετες ιδέες άλλες είναι γενικές, άλλες μερικές. Το πλάτος των ιδεών είναι αντίστροφα ανάλογο με το βάθος τους (Μ. 111). Στις αναλύσεις του αυτές, ο Βενιαμίν ακολουθεί το τρίτο μέρος του *Essai* του Condillac, το οποίο τιτλοφορείται «Des idées simples et des idées complexes».

Για τον Βενιαμίν όμως, οι απλές ιδέες πηγάζουν από την φαντασία και το λογιστικό, ενώ οι σύνθετες μόνο από το λογιστικό (Μ. 110). Ως προς τον ορισμό, ο Βενιαμίν είναι σύμφωνος με τις παρατηρήσεις του Condillac, ο οποίος αμφιβάλλει για την αξία των ορισμών, που δίνουν το γένος και την ειδοποιό διαφορά και που η χρήση τους είναι αδύνατη, όταν πρόκειται για απλές ιδέες[68]. Γι'αυτό και ο ορισμός αποτελείται ἀπό «τήν ἐπαρίθμησιν τῶν ἁπλῶν ἰδεῶν μιᾶς συνθέτου: ἤ ἄν θέλῃς τό βάθος αὐτῆς» (Μ. 113)[69]. Η γνωσιολογική ανάλυση του Βενιαμίν είναι πλησιέστερη στη φιλοσοφία του Condillac παρά σ'εκείνη του Tracy. Η σειρά που ακολουθεί είναι ακριβώς εκείνη του *Essai*· ενώ στα *Éléments d'Idéologie*, τα οποία βασίζονται επίσης και αυτά στο *Essai*, έχουμε μια περισσότερο συμπυκνωμένη μορφή της ίδιας πάντοτε γνωσιολογίας. Π.χ. ο Tracy από την

66. Destutt de Tracy, *ό.π.*, τ. 3ος, 174-263.
67. Condillac, *ό.π.*, 62 κ. επ.
68. Condillac, *ό.π.*, 63.
69. Ανάλογη γνώμη για τη συλλογιστική εκφράζει και ο Destutt de Tracy στα *Éléments d'Idéologie*, τ. 1ος, 66. Βλ. Emmet Kennedy, *A Philosophe*, 138 κ.επ.

αισθητικότητα πηγαίνει στη μνήμη, στην κρίση και από εκεί στη θέληση. Ενώ στο *Essai* όπως και στα *Στοιχεία της Μεταφυσικής* του Βενιαμίν έχουμε τη σειρά: αντίληψη, συνείδηση, προσοχή, ενθύμηση, φαντασία, μνήμη, λογιστικό. Πάντως από τα *Éléments d'Idéologie* ο Βενιαμίν υιοθέτησε ό,τι αφορά στα σώματα και τη βούληση καθώς και όλη την εξήγηση της γνώσης με βάση τη φυσιολογία του ανθρώπου, η οποία απουσιάζει τελείως από το *Essai* του Condillac.

Το γεγονός ότι ο Βενιαμίν αναφέρει ως πηγή των ιδεών γνωστικές δυνάμεις, όπως είναι η φαντασία, δείχνει ότι για τον ίδιο δεν υπάρχουν όρια ανάμεσα στην εμπειρία και το λογικό και ακόμη ότι η ιδέα δεν είναι μόνο παράσταση, όπως το υποστηρίζουν οι Άγγλοι εμπειρικοί φιλόσοφοι. Ο νους για τον Βενιαμίν είναι δύναμη ενεργητική και δέκτης των αισθημάτων και των παραστάσεων, που συναποτελείται από την αντίληψη, τη συνείδηση, την προσοχή, την ενθύμηση, τη φαντασία, τη μνήμη, το λογικό (Μ. 44). Ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως λογικός και αισθητικός:

> «Ἔτι αὐτός εἶναι ἐκ φύσεως καί λογιστικός... Ὥστε ἡ αἰσθητικότης καί ὁ νοῦς εἶναι δύο δυνάμεις τῆς ψυχῆς» (Μ. 252).

Εκτός από τις δυο αυτές ικανότητες, ο άνθρωπος διαθέτει και μια τρίτη: τη θέληση η οποία «ἤθελεν εἶναι δύναμίς τις τῆς ψυχῆς ἐκπληρωτική τῶν ἑαυτῆς *φυγῶν* καί *ροπῶν* πρός τά αἰσθήματα καί νοήσεις: τουτέστι πάσης ἐνεργείας ψυχικῆς, εἴτε λόγῳ κλίσεως πρός τι, εἴτε ἐκκλίσεως ἀπό τινός» (Μ. 252). Ο Βενιαμίν διακρίνει τη θέληση από την όρεξη, όπως και από τη βούληση, της οποίας η όρεξη είναι μέρος της· η βούληση είναι «ὄρεξις ἤ δύναμις τῆς ψυχῆς, δι'ἧς ἐκτελεῖ πᾶσαν ἐνέργειαν νοεράν τε καί ὑλικήν» (Μ. 262). Η θέληση περιέχει τη βούληση, την όρεξη, την επιθυμία, τον θυμό [70]. Ο Βενιαμίν ασκεί κριτική των περισσοτέρων φιλοσόφων, οι οποίοι δέχονται τη βούληση ως αυτοτελή ψυχική λειτουργία, καταλογίζοντάς τους ότι συγχέουν τη βούληση με τη θέληση[71]. Η κριτική του αναφέρεται στον Ιωάννη Δαμασκηνό, στον Ε. Βούλγαρη, στον Ch. Bonnet [72], τον Heinecke, τον Hartley, τον Locke (Μ. 263).

Ο Βενιαμίν υιοθετεί την αριστοτελική άποψη για την προαίρεση:

---

70. Ευαγ. Παπανούτσος, *Γνωσιολογία*, 114-115.

71. Πρβλ. Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, «Βενιαμίν ο Λέσβιος: ελευθερία, η δύναμης της εκπλήρωσης του αυτεξουσίου», *Δευκαλίων* 21 (1978), 96-130 και Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, «Φύση και ελευθερία κατά τον Βενιαμίν Λέσβιο», στον τόμο των Γ. Βλάχου – Α. Κελεσίδου – Α. Γλυκοφρύδη – Λεοντσίνη – Ρωξάνης Αργυροπούλου, *Η έννοια της ελευθερίας στον νεοελληνικό στοχασμό*, Αθήνα, Ακαδημία Αθηνών, 1996, 171-177.

72. Για τον Bonnet, βλ. Raymond Savioz, *La philosophie de Charles Bonnet de Genève*, Παρίσι 1948, X+393 σ.

«Συνάγεται λοιπόν ἐντεῦθεν ὅτι καί ἡ βούλησις εἶναι ἄλλη προαίρεσις, πλήν αἱρετῶν ἐναντίας φύσεως. Καθότι τό βούλομαι ὑγιαίνειν ἰσοδυναμεῖ μέ τό, προκρίνω πρό τῆς καχεξίας τήν ὑγείαν, εἴτε τό ἀγαθόν πρό τοῦ κακοῦ, ἐν ᾧ προαίρεσις εἶναι προτίμησις τοῦ ἀγαθοῦ πρό τοῦ ἀγαθοῦ, ἤ ἐλάσσονος κακοῦ πρό κακοῦ, ὄντων δηλονότι ἀνίσων» (Μ. 265).

Από τη βούληση εξαρτώνται το διανοείσθαι και το αισθάνεσθαι (Μ. 268)[73], γεγονός που οδηγεί τον Βενιαμίν στην ελευθερία της βούλησης, η οποία ισοδυναμεί με το αυτεξούσιο του ανθρώπου. Με το να θεωρεί τη βούληση ως αυτοτελή ψυχική λειτουργία, αποκρίνεται στο παλιό αντιλεγόμενο ερώτημα της ψυχολογίας, αν δηλ. η βούληση είναι αυτοτελής ή προϊόν της αίσθησης και του συναισθήματος. Ο βουλησιοκρατικός ρεαλισμός του αναγνωρίζει την αυτοτέλεια του ανθρώπου, που αποτελεί εστία δύναμης:

«Ἀλλ'ἐγώ, οὗ τινος δηλονότι τό ἀποτέλεσμα μηδενίζεται, εἶμαι ὄν αὐθύπαρκτον, ἄρα ὄν αὐθύπαρκτον θέλει εἶναι καί τό πρός ἐμέ ἀντενεργοῦν... Ὥστε ἐγώ εἶμαι οὐδέν ἄλλο, ἤ βούλησις καί πρᾶξις» (Μ. 207).

Όλη η γνωστική διαδικασία για τον Βενιαμίν έχει ως σκοπό την εύρεση της αλήθειας (Μ. 182)[74]. Η αλήθεια προϋποθέτει τη βεβαιότητα των γνώσεών μας «ὡς τῆς ψυχῆς μηδόλως ἀμφιβαλλούσης περί τῆς ὑπάρξεως ἤ ἀνυπαρξίας αὐτῶν» (Μ. 189). Στο κεφάλαιο «Περί ἀνθρωπίνων γνώσεων ἤ ἀληθείας» εξετάζονται οι έννοιες της βεβαιότητας και της πιθανότητας, του απολύτου και του σχετικού, της ταυτότητας και της αντίφασης, του δυνατού και του αναγκαίου. Η εξέταση αυτή οδηγεί στο συμπέρασμα ότι οι ανθρώπινες γνώσεις δεν είναι παρά «ἁπλή πιθανολογία». Τα δύο κριτήρια της αλήθειας, η ταυτότητα και η αντίφαση (Μ. 186), συμπληρώνονται από ένα τρίτο υποκειμενικό κριτήριο, τη συνείδηση, «ἥτις τῷ ὄντι εἶναι κριτήριον τῶν κριτηρίων, πλήν ὄχι κοινόν ὡς ἡ ταυτότητος καί ἡ ἀντίφασις, ἀλλ'ἴδιον ἑνί ἑκάστῳ» (Μ. 200). Ο υποκειμενισμός αυτός του φιλοσοφικού συστήματος του Βενιαμίν, τον οδηγεί τελικά στη βεβαιότητα για την ύπαρξη των σωμάτων, η οποία «δέν δίδεται ἄλλο πρᾶγμα τοσοῦτον βέβαιον εἰς τό πλῆθος, καί τοσοῦτον ἀβέβαιον εἰς τούς φιλοσόφους, ὅσον ἡ ὕπαρξις τῶν σωμάτων» (Μ. 203). Ο λόγος αυτής της διαφοράς έγκειται στο γεγονός ότι:

«Τό μέν πλῆθος ἀποφασίζει διά τῶν αἰσθήσεων, οἱ δέν φιλόσοφοι διά τοῦ λογιστικοῦ. Καί ἐπειδή αἱ μέν αἰσθήσεις ἀκαταπαύστως διατίθενται ὑπό τῶν λεγομένων σωμάτων, τό δέ λογιστικόν ἀμοιρεῖ ὁλοτελῶς μέσων ἰδεῶν πρός ἀπόδειξιν τῆς ὑπάρξεως αὐτῶν, τούτου ἕνεκεν οἱ μέν φιλόσοφοι διαμένουσιν εἰς παντελῆ

73. Destutt de Tracy, *ό.π.*, τ. 1ος, 69.
74. *Ό.π.*, 130, 141.

ἀγρυξίαν περί τῆς τῶν σωμάτων ὑπάρξεως, τό δέ πλῆθος εὑρίσκεται εἰς πληρεστάτην πληροφορίαν περί τῆς ὑπάρξεως αὐτῶν, ὥστε καί μικρά περί τούτου ἀμφιβολία νά νομίζεται παρ'αὐτοῖς ἄνοια» (Μ. 203).

Προκειμένου να δώσει τη δική του απάντηση στο θέμα αυτό, ο Βενιαμίν εξετάζει τρεις διαφορετικές θεωρίες: τη θεωρία του υποκειμενικού ιδεαλισμού του George Berkeley, ο οποίος κηρύσσει την ανυπαρξία των σωμάτων και ότι «τά λεγόμενα σώματα εἶναι οὐδέν ἄλλο, ἤ φαντάσματα» (Μ. 204) καταλήγοντας στον ιδεαλισμό· τη θεωρία των πραγματιστών ή «πραγματικῶν», όπως τους αποκαλεί, οι οποίοι είναι «σχεδόν ἅπαντες οἱ φιλόσοφοι... οἱ ὁποῖοι κλίνουσι να δοξάζωσιν ως βεβαίαν τήν ὕπαρξιν τῶν σωμάτων» (Μ. 205)· η τρίτη θεωρία για την ύπαρξη των σωμάτων είναι εκείνη του Ευγενίου Βούλγαρη, ο οποίος προστρέχει στην ύπαρξη του Θεού για να αποδείξει την ύπαρξή τους· «ἄν ὅμως αἱ αἰσθήσεις ἡμῶν ἀπατῶσιν ἡμᾶς» γράφει ο Βούλγαρης στην *Λογική* του, «ἡ ὑπερτάτη σοφία ἀντιπίπτοι ἄν, ὡς ἐπιτρέπουσα ἀθλίως ἀπατᾶσθαι τά δημιουργήματα αὐτῆς»[75]. Στην κριτική του των συστημάτων, τα οποία επικαλούνται την ύπαρξη του Θεού ως εγγύηση για την ύπαρξη των σωμάτων (Μ. 205), ο Βενιαμίν περιλαμβάνει τη θεωρία του Malebranche, ότι δηλ. τα σώματα υπάρχουν στον νου του Θεού (Μ. 205), αποδεχόμενος έτσι τις απόψεις του Berkeley· δέχεται την άποψη των ιδεαλιστών ότι οι ποιότητες των σωμάτων βρίσκονται στον ανθρώπινο εγκέφαλο και όχι στα σώματα, αλλά ούτε και τα σώματα, είναι στην πραγματικότητα όπως εμείς το νομίζουμε. Διαχωρίζει όμως τη θέση του και ως προς τους πραγματιστές και τους ιδεαλιστές:

«Ὅθεν ὡς οἱ πραγματικοί ἁμαρτάνουσιν ἀποφαίνοντες ὕπαρξιν εἰς τά σώματα, ὡς ἐκ τῶν ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ αὐτῶν αἰσθημάτων ἡ ἰδεῶν, οὕτω καί οἱ ἰδανικοί ἀποφασίζοντες ἀνυπαρξίαν εἰς αὐτά, χωρίς πρῶτον νά ἀποδείξωσι τήν ψυχήν αὐτῶν ἀπόλυτον δημιουργόν τῶν αἰσθημάτων ἤ ἰδεῶν» (Μ. 206).

Για να φθάσει στα δικά του συμπεράσματα, ο Βενιαμίν καταφεύγει στην έννοια του σώματος, που γι'αυτόν είναι ον αυθύπαρκτο. Ο άνθρωπος είναι ον αυθύπαρκτο που γνωρίζει την ύπαρξη του από τη βούληση:

«Ὥστε διά τοῦ λογικοῦ καί ὄχι διά τῶν αἰσθήσεων ἐγώ ἐξέρχομαι ἔξωθεν ἐμοῦ. Καί ἐπειδή καί αὐτοί οἱ ἰδανικοί ἀκούουσι τῆς φωνῆς τοῦ λογικοῦ, ἀλλέως οὔτε αὐτοί, οὔτε ὁ Θεός ἤθελεν ὑπάρχοι, καί ἐπομένως οὔτε φιλονεικία, ἄρα ἡ ὕπαρξις τῶν σωμάτων εἶναι ἀπολύτως βεβαία» (Μ. 207).

Το αδιαχώρητο και η αδράνεια των σωμάτων είναι τα δυο στοιχεία που καθορίζουν κυρίως την ύπαρξή τους από την αντίσταση που προκαλούν

75. Ευγ. Βούλγαρης, *ό.π.*, 63.

στη βούληση[76]. Από την αντίσταση αυτή συνάγονται τα πέρατα των σωμάτων, τα οποία καθορίζουν την επιφάνειά τους καθώς και τις διαστάσεις τους. Ακόμη, επειδή γνωρίζω ότι ένα σώμα έχει πολλές δυνάμεις, μπορώ να συμπεράνω την ύπαρξή του από τις ιδιότητές τους. Επομένως για τον Βενιαμίν η ιδέα κάθε σώματος, όπως και οι γενικές του ιδιότητες είναι «ἔργον τοῦ λογικοῦ, εἴτε συλλογισμός ἄντικρυς, καί ὄχι τῶν αἰσθήσεων» (Μ. 214).

Η αμφισθένεια, που υπάρχει στον όρο ιδέα στον Βενιαμίν, όπως και η αμφιταλάντευση ανάμεσα στον εμπειρισμό και τον ιδεαλισμό, αποτελεί γνώρισμα της γνωσιολογίας των Γάλλων φιλοσόφων της καμπής του δεκάτου ογδόου αιώνα. Η αμφιταλάντευση του οφείλεται στη διαρκή ταυτότητα του υποκειμένου και στην αντίληψη ότι η ψυχή σε όλες της τις πράξεις προϋποθέτει ταυτόχρονα την εξάσκηση τριών λειτουργιών: της αισθητικότητας, της λογικότητας και της βούλησης. Εκείνο, το οποίο υπογραμμίζεται στις γνωσιολογίες αυτές, είναι η ενότητα των ανθρωπίνων διαδικασιών και η άρνηση του σκεπτικισμού. Η επιστήμη του ανθρώπου θεμελιώνεται πάνω στην εμπειρική εξέταση του ανθρώπινου φαινομένου, που είναι ταυτόχρονα σώμα και πνεύμα.

3. Γενική γραμματική

Αποδοκιμάζοντας τη συλλογιστική, ο Βενιαμίν δεν αφήνει θέση στο έργο του για την παραδοσιακή λογική· εντάσσεται στη γραμμή της λογικής του Condillac, που επηρέασε και εκείνη των συνεχιστών του, των Ιδεολόγων, και η οποία καθορίζεται από την μελέτη της διαίρεσης των ιδεών, τον ορισμό τους και το πρόβλημα της αλήθειας[77]. Αντί για την παραδοσιακή λογική, ο Βενιαμίν ενδιαφέρεται για την αξιωματοποίησή της, που είναι η γενική γραμματική[78]. Ο d'Alembert αναφέρει χαρακτηριστικά για τη γενική γραμματική ότι αποτελεί μια επιστήμη, την οποία δεν πρέπει να ξεχωρίζουμε από τη λογική και τη μεταφυσική. Ωστόσο, ο Βενιαμίν δίνει στη γενική γραμματική τη θέση, που της παρέχει ο Destutt de Tracy, ως παράρτημα της λογικής, ενώ για

76. Για την αντίθετη αυτή θέση του Destutt de Tracy, *ό.π.*, τ. 1ος, 125 κ.επ., 141. Πρβλ. Colm Kiernan, «The Enlightenment and Science in Eighteenth-Century France», *SVEC* 59a (1979), 76 κ.επ.

77. Georges Gusdorf, *Les sciences humaines et la conscience occidentale*, τ. 6ος, *L' avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Παρίσι 1973, 297. Για τα ελληνικά πράγματα, βλ. Ρ. Αργυροπούλου, «Γλωσσολογικά του νεοελληνικού Διαφωτισμού», *Αφιέρωμα στον Ε. Π. Παπανούτσο*, Αθήνα 1980, 399 κ.επ.

78. D'Alembert, «Discours préliminaire de l'Encyclopédie», 44. *Βλ.* Irène Montréal-Wickert, *Die Sprachforschung der Aufklärung im Spiegel der grossen französische Enzyklopädie*, Tübingen 1977.

τον d'Alembert η γενική γραμματική είναι μέρος της λογικής[79].

Ο Βενιαμίν διακρίνει τη γενική γραμματική ως θεωρία των γενικών κανόνων των γλωσσών από τη γραμματική ως «τέχνη τῆς ἐκφράσεως τῶν ἰδεῶν, ἤ κατά τούς γραμματικούς τέχνη τοῦ ὀρθῶς λέγειν ἤ γράφειν» (Μ. 154)· διακόπτει την οντολογική και θεολογική αντίληψη της γλώσσας και θεωρεί ότι η γλώσσα αποτελεί έργο των ανθρώπων, μια συνθήκη ανάμεσά τους:

«Ἐπειδή ὅμως καί αἱ λέξεις (διάλεκτος) δέν ἐπινοήθησαν δι'ἄλλο, εἰμή ὡς σημεῖα τῶν ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ἡμῶν ἰδεῶν, τούτου ἕνεκεν αἱ λέξεις κυρίως δέν σημαίνουσιν ἄλλο, εἰμή ἐκείνας τάς ἰδέας, αἵτινες εὑρίσκονται ἐντός τοῦ ἐγκεφάλου τοῦ ὁμιλοῦντος. Ἀλλ'ἐπειδή καί οὐδείς ὁμιλεῖ εἰς μάτην: χωρίς λέγω τελικοῦ αἰτίου: ὅ ἐστι χωρίς νά θέλῃ νά ἐννοῆται ὑπό τοῦ ἀκροατοῦ, τούτου ἕνεκεν κατά λόγον δεύτερον αἱ λέξεις πρέπει νά ἦναι ἐνταυτῷ καί σημεῖα τῶν ἰδεῶν τῶν ἐν τῷ εγκεφάλῳ τοῦ ἀκροατοῦ: ὅ ἐστίν αἱ λέξεις πρέπει να ἦναι ἐκ συνθήκης» (Μ. 153).

Οι λέξεις για τον Βενιαμίν, όπως και για τον J. Locke και τους Γάλλους γραμματικούς, δεν αντικατοπτρίζουν τις έμφυτες ιδέες, που γι'αυτούς δεν υπάρχουν, αλλά περιγράφουν την πραγματικότητα[80]· οι λέξεις είναι μέρος της επιστήμης και ακολουθούν τις διαδικασίες της προς τη βελτίωση του ανθρώπου[81]. Η παραδοσιακή λογική υποκαθιστάται από την επιστήμη της σωστής χρήσης των λέξεων, με την οποία επιτυγχάνεται η αποσαφήνιση των εμπειριών μας (Μ. 6). Με τη γενική γραμματική αίρεται η αντίθεση νομιναλισμού και ρεαλισμού με την υπερίσχυση του πρώτου και ο Βενιαμίν οδηγείται στη γενική γραμματική από έναν νομιναλισμό· η γλώσσα φαίνεται να αποτελείται γι'αυτόν από τα σημεία των ιδεών[82], αφού πιστεύει ότι όλα τα κακά προκαλούνται στους ανθρώπους γιατί εκείνοι δεν κατανοούν τη σημασία των λέξεων (Μ. 169). Την ίδια γνώμη συναντάμε και στον Nicolas Beauzée:

«Il n'importe à la vérité que de bien connaître la destination des mots et l'emploi des différentes terminaisons qu'ils peuvent prendre»[83].

Η γλώσσα είναι, κατά τον Βενιαμίν, επιζήμια στον άνθρωπο όταν μαθαίνει τα πράγματα όχι με τις αισθήσεις του αλλά μόνο με τη φωνή του (Μ. 168). Για τον λόγο αυτό, η γλώσσα χρειάζεται εκκαθάριση και τακτοποίηση πάνω σε βάσεις επιστημονικές[84]. Η ενότητα και η ταυτότητα της σκέψης με τη γλώσσα είναι το κύριο μέλημα των γραμματικών του δεκά-

79. D'Alembert, *ό.π.*
80. Georges Gusdorf, *ό.π.*, 289.
81. *Ό.π.*, 290.
82. D'Alembert, «Éloge de du Marsais», *Encyclopédie*, τ. 8ος, VIII.
83. Nicolas Beauzée, *Grammaire générale*, Παρίσι 1767, τ. 1ος, XXX.
84. G.Gusdorf, *ό.π.*, 300 κ.επ.

του ογδόου αιώνα, οι οποίες βασίζονται στην ανάλυση της σκέψης και του λόγου, γεγονός το οποίο επιτρέπει τη σύλληψη των αρχών της λειτουργίας της πνευματικής ζωής. Κάθε γλώσσα, υποστηρίζει ο Condillac, αποτελεί μιαν αναλυτική μέθοδο και κάθε αναλυτική μέθοδος, μια γλώσσα. Η γλώσσα αναλύεται στο ρήμα και τα ονόματα. Το ρήμα σημαίνει ύπαρξη ή ενέργεια (Μ. 154, 161) και τα ονόματα είναι λέξεις ισοπλατείς με τις ιδέες (Μ. 151), που διαιρούνται σε ουσιαστικά και σε επίθετα. Τα μέρη αυτά της γλώσσας είναι παγκόσμια κοινά και αποτελούν στοιχεία μιάς «μεταγλώσσας» ή μιάς ιδεατής γλώσσας[85].

Ο Βενιαμίν διακρίνει την πραγματική από τη φωνητική γλώσσα: «πραγματική μέν εἶναι ἡ διά τῆς κινήσεώς τινος μέλους ἡμῶν γινομένη καί διευθυνομένη εἰς τήν ὅρασιν, ἀφήν, καί ἀκοήν, φωνητική δέ, ἡ ἐνάρθρωσις τῶν ἤχων, καί κυρίως μέν εἰς τήν ἀκοήν διευθυνομένη, χρωμένη δι'ὄχι ὀλίγον καί τήν πραγματικήν» (Μ. 149)[86]. Η πραγματική γλώσσα του Βενιαμίν αντιστοιχεί στο langage d'action του Condillac που περιλαμβάνει τον χορό και την παντομίμα και η φωνητική γλώσσα, στο langage verbal[87]. Η φωνητική γλώσσα προέρχεται από την πραγματική, κάτω από ορισμένες συνθήκες «μεγάλων παθῶν», ο ρόλος των παθών στην ανάπτυξη της γλώσσας είναι παραδεκτός από τους γραμματικούς του Διαφωτισμού[88]. Γλώσσα είναι για τον Βενιαμίν κάθε σύστημα σημείων «εἴτε εἰς τήν ὅρασιν διευθυνόμενον, εἴτε εἰς τήν ἀφήν, εἴτε εἰς τήν ἀκοήν» (Μ. 148)[89]. Επειδή σημείον είναι «πᾶν τό παριστάνον τάς ἡμετέρας ἰδέας» [90], γι'αυτό και η ιερογλυφική, η συμβολική, ο χορός, η ζωγραφική, η αριθμητική, η γεωμετρία και η άλγεβρα θεωρούνται γλώσσες[91].

Όλες οι γλώσσες έχουν για τον Βενιαμίν δύο αμετάβλητες αφετηρίες, τη λογικότητα και την αισθητικότητα του ανθρώπου (Μ.151). Η αντίληψή του αυτή της καταγωγής της γλώσσας τον φέρνει κοντά στη λογική εξήγηση της

85. Jean Claude Chevalier, «La grammaire générale et la pédagogie au XVIII^e siècle», *Le Français Moderne* 1972, 40-51.

86. Condillac, *Essai*, Πρβλ. Ellen MicNiven Hive, «Condillac and the Problem of Language», *SVEC* 196 (1973), 21-62. Επίσης Nicolas Rousseau, *Connaissance et langage chez Condillac*, Γενεύη, Droz, 1986, 471 σ. και Dino Buzzetti - Maurizio Ferriani (εκδ.), *La grammatica del pensiero: logica, linguaggi e conoscenza nell'età dell'Illuminismo*, Bologna, Il Mulino, 1982, 257 σ.

87. Τους ίδιους ορισμούς βρίσκουμε στον Condillac, *ό.π.*, 100.

88. G. Gusdorf, *ό.π.*, 305.

89. Condillac, *Essai*, 99 και G. Gusdorf, *ό.π.*, 337.

90. Condillac, *Essai*, 68-71.

91. Η ιερογλυφική έγινε το αντικείμενο βαθύτερης μελέτης τον 18° αιώνα από τον W. Warburthon, *Essai sur les hiéroglyphes égyptiens* μεταφρασμένο γαλλικά το 1744 και στο οποίο ο Condillac παραπέμπει επανειλημμένα στο *Essai*, 99.

γένεσης της γλώσσας, ενώ οι προηγούμενες αναλύσεις του στη χρονολογική διαδοχή των σταδίων διαμόρφωσής της. Υπάρχει, εδώ, ταυτόχρονα γενετική και υποτυπώδης ιστορική γλωσσολογία. Αναγνωρίζει τις ιδιοτυπίες ανάμεσα στις διάφορες γλώσσες και νομίζει, ότι, μπορούμε να διακρίνουμε στην ανομοιογένεια τους μια κοινή αρχή, η οποία τις διέπει και που είναι η ανάγκη των ανθρώπων για επικοινωνία· όσο περισσότερη ανάγκη υπάρχει για να μεταδοθούν έννοιες, τόσο περισσότερο τέλεια είναι η γλώσσα. Η ερμηνεία αυτή βρίσκεται στη γλωσσική θεωρία του Condillac και υιοθετήθηκε από τους περισσότερους Γάλλους Διαφωτιστές, όπως και από τον Rousseau[92]. Όλη η προσπάθεια του Βενιαμίν για να διατυπώσει ορισμένους κανόνες της γλωσσικής λειτουργίας, όπως και ο τρόπος που χειρίζεται τη θεωρία της καταγωγής της γλώσσας, έχει έναν χαρακτήρα άκαμπτο, από τον οποίο λείπει η αναγνώριση του πλούτου του ανθρώπινου λόγου. Η κριτική της ρομαντικής σχολής στη γενική γραμματική του Διαφωτισμού, κυρίως όσον αφορά στην απαίτησή της να εντάξει τη γλώσσα στο πλαίσιο του λόγου, ισχύει επίσης και για τις σχετικές απόψεις του Βενιαμίν[93]. Το εγχείρημα της γενικής γραμματικής αποδείχθηκε μια ουτοπία που θέλησε να χρησιμοποιήσει μεθόδους της φυσικής στον χώρο της γλώσσας. Η όλη θεωρία, που υπήρξε ένα γαλλικό φαινόμενο, αναιρέθηκε από το αδιέξοδο, στο οποίο οδηγούσαν οι ίδιες της οι αρχές. Οι λέξεις δεν είναι προϊόντα μιας μηχανής με ανατομικά και φυσιολογικά χαρακτηριστικά, αλλά δείχνουν και την ιδιοτυπία του ανθρώπου. Γι'αυτό και τελικά, δεν κατορθώθηκε να αναχθεί η γλώσσα σε ορθολογιστικό πλαίσιο και τόσο ο Herder όσο και ο Humboldt τοποθέτησαν τη γλώσσα στις εκδηλώσεις του πολιτισμού κάθε λαού[94].

4. Κοσμολογία και επιστημολογία

Η κοσμολογία του Βενιαμίν αποτελεί προέκταση της γνωσιολογίας του, η οποία όπως είδαμε, ενστερνίζεται βιολογικές, χημικές και φυσικές θεωρίες του Διαφωτισμού. Η επιστημονική σκέψη του Λεσβίου φιλοσόφου αναπτύσσεται κυρίως στην ανέκδοτη *Φυσική* του, στην οποία παρουσιάζει τα νεότερα επιστημονικά επιτεύγματα της εποχής του και δεν παραλείπει να επαινεί τους μεγάλους αναμορφωτές της επιστήμης του δεκάτου εβδόμου και δεκάτου

92. A. Joly – J. Stefanini, *La grammaire générale des modistes aux Idéologues*, Λίλλη 1977, IX+252 σ.

93. G. Gusdorf, *ό.π.*, το κεφάλαιο «Critique de la grammaire générale», 308 κ.επ., του ιδίου «Maupertuis, Turgot and Maine de Biran on the Origin of Language», *SVEC* 62 (1968), 285 κ.επ. καθώς και τον συλλογικό τόμο του Ch. Porset, *Varia linguistica*, Bordeaux 1970, όπου βρίσκονται διάφορα γλωσσολογικά κείμενα για τον Διαφωτισμό.

94. G. Gusdorf, *ό.π.*, 310.

ογδόου αιώνα. Τον Γαλιλαίο, «εἰς τόν ὁποῖον ἡ φιλοσοφία εἶναι τόσον ὑπόχρεος» (Φ. 189), τον Κοπέρνικο, ο οποίος «ἀνατρέπει ὅλην τήν πτολεμαϊκήν κατασκευήν, συντρίβων τάς ὑαλίνους αὐτοῦ καμάρας· συνθλάττει τούς τροχούς τοῦ Ἀριστοτέλους· λύει τά δεδομένα ἄστρα· θέτει τόν ἥλιον εἰς τό κέντρον τοῦ κόσμου· βάλλει εἰς τήν κίνησιν τήν γῆν· καί τέλος ἀναζωογονεῖ τήν δόξαν τοῦ Πτολεμαίου» (Φ. 187). Για την προσφορά του Κέπλερ, ο Βενιαμίν αισθάνεται την ανάγκη να τονίσει ότι: «ἰδού λοιπόν ἡ φύσις ἀναπλάττει Κεπλέρον νομοθέτην οὐχί τῶν ἀνθρώπων, ἀλλ'αὐτῶν τῶν πλανητῶν· αὐτάς ἐλευθερώνει τούς ἀστρονόμους ἐκ τῆς δουλείας τῶν ἐπικύκλων» (Φ. 258). Για τον Luigi Galvani παρατηρεί: «Διά τῆς ἑαυτοῦ ἐφευρέσεως ὕψωσε τό ἀνθρώπινον πνεῦμα εἰς ζητήσεις, αἱ ὁποῖαι φαίνονται ἀνώτεραι τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως» (Φ. 653). Ο Βενιαμίν δεν διστάζει να προτείνει δικές του λύσεις και δεν φοβάται, όπως αναφέρει ο ίδιος, να εκφωνήσει «μίαν δίκην αὐθαδείας» (Φ. 1019)· πιστεύει ότι «ἐδῶ εἰς τά τῆς φιλοσοφίας εἶναι κἄν ὁ ἄνθρωπος ἐλεύθερος εἰς τό νά ἐκφωνήσῃ τήν ἑαυτοῦ ἔννοιαν» (Φ. 37).

Ο Βενιαμίν μας δίνει τον εξής ορισμό της φυσικής:

> «Ἐγώ πρόσκειμαι καί ἐρευνῶ τάς προσβολάς τάς ὁποίας τά σώματα, οὐράνια τε καί ἐπίγεια, ἐνεργοῦσιν ἐπάνω εἰς τάς αἰσθήσεις μου. Ἡ φυσική περιέργεια δέν μέ ἀφίνει μόνον εἰς τά ἀποτελέσματα, ἐκείνη μέ σύρει εἰς τό νά ζητήσω καί τάς αἰτίας τούτων τῶν προσβολῶν. Καί τοῦτο εἶναι ἐκεῖνο τό ὁποῖον ὀνομάζουν *φυσική*» (Φ. 1).

Στον ορισμό αυτόν, ακολουθεί τον Ολλανδό φυσικό Petrus van Musschenbroek (Leyden 1692-1761)· θεωρεί, ότι η φυσική έχει να εξετάσει τρία αντικείμενα: τα σώματα, το κενό ή το διάστημα μέσα στα οποία υπάρχουν τα σώματα, και την κίνηση που είναι η μεταφορά ενός σώματος από ένα μέρος του διαστήματος σε ένα άλλο· το σώμα είναι, ότι μπορούμε να αγγίξουμε με τις αισθήσεις μας και που φέρνει αντίσταση[95]. Όπως για τον Musschenbroek, για τον οποίο η έννοια του σώματος είναι βασική, έτσι και για τον Βενιαμίν, η μελέτη της φυσικής οφείλει ν'αρχίσει με τον καθορισμό

95. P. van Musschenbroek, *Elementa physicae*, Lugduni Batavorum, 1734. *Encyclopédie*, τ. 12ος, 539. Για τον Petrus van Musschenbroek (1692-1761), βλ. Peter de Clercq, *At the Sign of the Oriental Lamp: the Musschenbroek Workshop in Leiden, 1660-1750*, Rotterdam, Erasmus, 1997. Την επίδραση του Musschenbroek στη Γαλλία μελετά ο P. Brunet στο βιβλίο του *Les physiciens hollandais et la méthode expérimentale en France au XVIIIe siècle*, Παρίσι 1926, 70-80. Πρβλ. και R. Taton, *Enseignement et diffusion des sciences en France au XVIIIe siècle*, Παρίσι 1964, και G. Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Παρίσι 1971, 168 κ.επ. Από ελληνικής πλευράς ο P. van Musschenbroek βρήκε απήχηση στον Ι. Μοισιόδακα, *Απολογία*, 143, 144.

της έννοιας του σώματος και των ιδιοτήτων του. Όπως και ο Condillac, υποστηρίζει την άποψη ότι δεν ξέρουμε τι ακριβώς είναι τα σώματα, δηλ. την ουσία τους[96]. Εκείνο, που μπορούμε μονάχα να γνωρίζουμε είναι οι ενέργειές τους πάνω στις αισθήσεις μας (Φ. 2).

Για τον Βενιαμίν, όπως και για τους φυσιοδίφες του Διαφωτισμού, τα σώματα δεν χαρακτηρίζονται από την έκταση, πράγμα που τον οδηγεί στην επίκριση της καρτεσιανής θεωρίας της έκτασης[97]:

> «Οἱ Καρτεσιανοί ἔδωκαν ὁρισμόν εἰς τό σῶμα τήν ἔκτασιν. Ἐστοχάσθηκαν πῶς ἡ ψυχή, δέν δύναται νά παραστήσῃ διά τῆς φαντασίας, τό σῶμα χωρίς ἔκτασιν· καί ἐκ τοῦ ἐναντίου, αὖτη δύναται νά τό παραστήσῃ γεγυμνομένον ἀπό ὅλα τά κατηγορούμενα παρούσης τῆς ἐκτάσεως. Ὥστε ἡ οὐσία τοῦ σώματος ἀπεφάσισαν εἰς ἄλλο δέν ὑφίσταται παρά εἰς τήν ἔκτασιν· ἡμεῖς ὅμως εἴδομεν (3) πρῶτον μέν πῶς δέν ἔχομεν ὁλοτελῶς ἔννοιαν τοῦ τι ἐστί σῶμα, δεύτερον δέ τά ἄλλα κατηγορούμενα, ὡς φαίνεται, δέν προκύπτουν ἐκ τῆς ἐκτάσεως, ἔπρεπεν ὅταν ἡ ἔκτασις εἶναι ἡ οὐσία τοῦ σώματος καί συνυπάρχουσι μέ αὐτήν τά κατηγορούμενα του, ἄλλο τι λοιπόν εἶναι τό σῶμα καί ὄχι ἔκτασις» (Φ. 6).

Αρχικά, η θέση του για τα σώματα είναι ανάλογη μ'εκείνη του Berkeley· αρνείται ότι τα σώματα αποτελούν ουσίες, που μπορούν να υπάρξουν έξω από τη νόηση του ανθρώπου· δεν αρνείται όμως και την ύπαρξή τους, όπως πιστεύει ο Berkeley[98]. Όπως είδαμε στον ορισμό της φυσικής από τον Βενιαμίν γίνεται λόγος για τις «προσβολές» των σωμάτων πάνω στις αισθήσεις μας και για τα αίτια των «προσβολών» αυτών· επομένως δεν ξεφεύγει από την ερμηνεία του d'Alembert για τις ιδιότητες των σωμάτων, που είναι ακριβώς οι «προσβολές» αυτές πάνω στις αισθήσεις μας[99]. Από τις ιδιότητες αυτές ξεχωρίζουν εκείνες που είναι κοινές σε όλα τα σώματα· οι κοινές αυτές ιδιότητες είναι αναλλοίωτες και καθορίζουν κάθε νοητική παράσταση του σώματος. Εδώ έχουμε διάκριση ανάμεσα σε πρωτεύουσες και δευτερεύουσες

96. Condillac, *Essai*, 156 κ.επ.

97. Για την έκταση στον Descartes, βλ. É. Bréhier, «Matière cartésienne et création», *RMM* 44 (1937), 21-34, J. Laporte, «La connaissance et l'étendue chez Descartes», *Revue philosophique de France et de l'Étranger* 123 (1937), 257-89. J. Prost, *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Παρίσι 1907. J. Moreau, «La réalité de l'étendue chez Descartes», *Études Philosophiques* 5 (1950), 185-200. Richard J. Blackwell, «Descartes' Concept of Matter» στο συλλογικό έργο *The Concept of Matter in Modern Philosophy*, εκδ. Ernan Mcmullin, Notre-Dame-Λονδίνο 1978[2], 59-75. Βλ. επίσης Π. Κονδύλης, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, 197.

98. A. A. Luce, *Berkeley's Immaterialism*, Λονδίνο 1945· επίσης Dominique Berlioz, *Berkeley: un nominalisme réaliste*, Παρίσι, Librairie philosophique J. Vrin, 2000 και George S. Pappas, *Berkeley's Thought*, Ithaca N.Y.- Λονδίνο, Cornell University Press, 2000.

99. D'Alembert, «Discours», 41.

ποιότητες, που δεν είναι αριστοτελική αλλά σύμφωνη με τη σημασία των ποιοτήτων, που έδωσαν οι Descartes, Hobbes, Boyle και Locke και οι οποίες προέρχονται από μια αναφορά, από μια σχέση.

Ούτε και την έννοια του ατόμου ως το άτμητο δέχεται ο Βενιαμίν ως την αρχή των σωμάτων, γιατί η ύλη διαιρείται επ'άπειρον:

> «Μόσχος, Δημόκριτος, Νεύτων, καί οί λοιποί τῶν νεωτέρων δοξάζουσιν διά ἀρχάς τῶν σωμάτων τά ἄτομα, ... ὡς λέγουσιν εἶναι σώματά τινα σκληρά καί ἀδιάβατα. Ἡμεῖς εἴδομεν πῶς ἡ ὕλη διαιρεῖται ἐπ'ἄπειρον... Ἐπειδή λοιπόν καί τά μόρια εἰς τά ὁποῖα ἡ φύσις κάνει τήν διαίρεσιν, ἔχουν ἀκόμη τήν δύναμιν τοῦ διαιρεῖσθαι, διά τοῦτο δέν εἶναι ἄτομα, ἄτομον οἶδεν ἡ ἑλληνική φωνή, ὄχι ἐκεῖνο τό ὁποῖον ἐγώ ἀφίνω ἄτμητον ἀλλ'ἐκεῖνο τό ὁποῖον ἔχει δύναμιν τοῦ μή τέμνεσθαι. Ἄν ὅμως τινές ἤθελεν ὀνομάζῃ ἄτομον καί ἐκεῖνο τό ὁποῖον, ἡ φύσις ἀφίνει ἄτμητον, αὕτη ἡ νομοθεσία χωρίς ἄλλο ἤθελεν εἶναι καταχρηστική» (Φ. 18).

Έτσι, ο Βενιαμίν αντικαθιστά την έννοια του ατόμου με την έννοια του μορίου, η οποία όμως παίζει τον ίδιο ρόλο στη σκέψη μ'εκείνο, που παίζουν τα άτομα στην ατομική θεωρία της καμπής του δεκάτου ογδόου αιώνα. Η ατομική θεωρία είχε προσλάβει την εποχή αυτή διάφορες σημασίες[100]. Πρώτα, αποτελούσε αναίρεση της καρτεσιανής θεωρίας του κενού που έκανε ο Gassendi. Οι οπαδοί της μηχανικής νευτωνικής παράδοσης, ανάμεσα στους οποίους συγκαταλέγονται οι d'Alembert, Lagrange, Cavendish, Priestley και Βολταίρος[101], προσπάθησαν να επεκτείνουν τη μηχανική εξήγηση σε άλλες θετικές επιστήμες, εκτός από τη φυσική, και θεωρούσαν τον ανθρώπινο λογισμό ως ένα μέσο όχι μονάχα για την ανακάλυψη των νόμων της φύσης αλλά και για την υποταγή του ανθρώπου σ' αυτούς· θεωρούσαν τη βαρύτητα σαν έναν παγκόσμιο νόμο της φύσης και ο κόσμος δεν ήταν παρά μια μηχανή υποταγμένη σε επιστημονικούς νόμους· πίστευαν ακόμη στην αντίληψη του πλατωνικού *Τιμαίου* για τη δημιουργία ενός κόσμου σε μια καθορισμένη στιγμή. Αντίθετα, οι οπαδοί των επιστημών της ζωής απέρριπταν την ιδέα του κενού και πίστευαν στην αιωνιότητα της ύλης και σε μια ουσία δυσδιάκριτη στον άνθρωπο[102]. Ο άνθρωπος, διατείνονταν, βρίσκεται μέσα σε μια κατάσταση

100. Curt Lasswitz, *Geschichte des Atomistik vol Mittel Alter bis Newton*, Αμβούργο 1890 και Léopold Mabilleau, *Histoire de la philosophie atomistique*, Παρίσι 1895. Arnold Thackeray, *Atoms and Powers: An Essay on Newtonian Mattertheory and the Development of Chemistry*, Cambridge Mass., 1970.

101. Ο Βολταίρος στο *Dictionnaire Philosophique*, Παρίσι 1936, δηλώνει επιγραμματικά: «Epicure et Lucrèce, dis-je, admirent les atomes et le vide: Gassendi soutint cette doctrine, et Newton la démontra». Βλ. C. A. Fusil, «Lucrèce et les philosophes du XVIIIe siècle», *RHL* (1928), 194-210. Καθώς και Maria Boas Hall, «Matter in Seventeenth Century Science» στο συλλογικό έργο *The Concept of Matter*, 76 κ.επ.

102. Colm Kiernan, *The Enlightenment and Science in Eighteenth-Century France*,

συνεχούς ροής και αποτελεί το μέτρο των πραγμάτων. Η εικόνα αυτή του ανθρώπου, που οδηγεί σε υποκειμενιστική άποψη της επιστήμης, είναι κυρίως αριστοτελικής και στωικής προέλευσης και εκφράζει την οργανιστική εικόνα της φύσης. Η φύση για τον Buffon, τον Diderot, τον Maupertius και τον Lavoisier αποτελείται από ένα σύνολο στοιχείων και δυνάμεων σε σχέση αλληλοεπίδρασης.

Ο Θεός, για τους εκπροσώπους της θεωρίας αυτής, δεν είναι δημιουργός εκ του μηδενός, αλλά ο δημιουργός που μέσα από το χάος έδωσε ζωή στην ύλη. Στις δύο αυτές θεωρίες παρατηρείται γενικότερα η εγκατάλειψη της χριστιανικής κλίμακας των όντων και η αναβίωση αρχαίων φυσικών ερμηνειών της δημιουργίας και της ταξινόμησης της φύσης. Ακόμη η θεωρία των ατόμων υπεισέρχεται στη διένεξη για τη μηχανιστική αντίληψη της φύσης[103]. Οι μηχανιστές πίστευαν στο κενό, στον απόλυτο χρόνο και στο απόλυτο διάστημα, ενώ οι οπαδοί της οργανικής αντίληψης της φύσης θεωρούσαν ότι το διάστημα είναι γεμάτο με ύλη θεατή και αθέατη στο ανθρώπινο μάτι, μια ύλη αιώνια που δημιουργεί μια σταθερή κατάσταση μέσα στη φύση με την ύπαρξη του αιθέρα.

Από την έννοια του σώματος ο Βενιαμίν οδηγείται στον ορισμό της κίνησης:

«Κάθε σῶμα λοιπόν ἤθελεν ἀλλάσση τόν ἑαυτοῦ τόπον, μεταβαίνον ἐκ τοῦ εἰς ἄλλον ἀλληλοδιαδόχως, ἤ ἄν ἀλληλοδιαδόχως ἤθελεν ἀλλάσση τήν τοποθεσίαν τήν ὁποίαν ἔχει πρός τά πέριξ σώματα. Τοῦτο εἶναι ἐκεῖνο εἰς τό ὁποῖον οἱ φυσικοί δίδουν τό ὄνομα κίνησιν» (Φ. 90).

Η κίνηση δηλ. ορίζεται στον Βενιαμίν όπως και στον d'Alembert από την αλλαγή:

«C'est un changement continu et successif de place de la part d'un corps, c'est-à-dire un état d'un corps par lequel il est successivement présent à différentes parties de l'espace»[104].

Η κίνηση, για τον Βενιαμίν, αποτελεί «τὸ ὑποκείμενον τῆς μηχανικῆς καί ἡ ὁποία κυρίως εἶναι καί τὸ ὑποκείμενον τοῦ φυσικοῦ» (Φ. 97). Ακόμη η έννοια του κενού, βασική στην επιστημολογία του Musschenbroek, ορίζεται από τον Βενιαμίν ως εξής:

«Κενόν εἶναι διάστημα ἤ τόπος ἄνευ ὕλης: ἔνθα δηλαδή οὐκ ἔνεστιν οὐδέν. Τώρα

ό.π., επίσης D. Mornet, *Les sciences de la nature en France au XVIIIe siècle*, Παρίσι 1911.

103. Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*, Παρίσι 1971.

104. D'Alembert, *Encyclopédie*, τ. 10ος, 830.

ζητεῖται ὑπό τῶν φιλοσόφων, ἄν ἐστί κενόν: ὅ ἐστίν ἄν εὐρίσκεται τόπος ἐστερημένος διόλου ὕλης. Τοῦτο τό πρόβλημα ἔλαβε πολλούς ὑπερασπιστάς καί πολλούς ἐναντίους καί ἐκ τοῦ πάλαι καί νῦν φιλοσόφων» (Φ. 98).

Ο Πυθαγόρας και ο Δημόκριτος πίστευαν στην ύπαρξη του κενού, αναφέρει ο Βενιαμίν, ενώ οι Περιπατητικοί αρνιόνταν την ύπαρξή του, παρόλο που ο Αριστοτέλης δέχεται το κενό στο έργο του *Περί Ουρανού* (Φ. 98). Για την καρτεσιανή απόρριψη του κενού, ο Βενιαμίν κάνει τις ακόλουθες παρατηρήσεις:

«Οἱ Καρτεσιανοί ὅμως ἐκ τῶν νεωτέρων ὑπῆρξαν ἄσπονδοι ἐχθροί τοῦ κενοῦ καί τοιοῦτοι, ὥστε νά λέγωσιν ὅτι οὔτε αὐτή ἡ θεία δύναμις ἤθελεν ἰσχύσῃ νά δώσῃ ὕπαρξιν εἰς τό κενόν... Καθότι ἐπειδή καί αὐτοί ἔφτασαν νά δώσωσι διά φύσιν εἰς τό σῶμα τήν ἔκτασιν, ἔπεται ὅτι ὅπου ὑπάρχει ἔκτασις νά συνυπάρχει καί σῶμα, διά τοῦτο νά εἶναι μεταφυσικῶς ἀδύνατος ἡ ὕπαρξις τοῦ κενοῦ. Τό κενόν, λέγουσιν οὗτοι εἶναι τοῦτο αὐτό μέ τό μηδέν. Ὥστε λέγων τις ἔστι κενόν, αὐτός λέγει ἔστι μή ὄν. Καθότι δεδόσθω, λέγουσιν, ἐκ τῶν πολλῶν καί συνεχῶν σωμάτων νά μηδενισθῇ ἓν τότε ἤθελε μείνῃ μόνον ὁ τόπος αὐτοῦ ἐκεῖ. Δεδόσθω $\beta^{ον}$ νά μηδενισθῇ καί ὁ τόπος αὐτοῦ καί τά πέριξ σώματα νά μείνωσιν ἀκίνητα. Τότε εἶναι ἀναντίῤῥητον, ὅτι ἐν τῷ μεταξύ τῶν σωμάτων ἔχει νά μείνῃ μηδέν, τό ὁποῖον δηλονότι εἶναι τό θρυλλούμενον κενόν. Ὥστε κενόν καί μηδέν εἶναι λέξεις συνώνυμοι. Ἔπειτα, προστιθέασι, ἐπειδή ὁ Θεός δέν ἐνεργεῖ πρός τό κενόν ὡς ἀνεπίδεκτον ἐνεργείας, ἀλλά πρός τά σώματα τούτου ἕνεκα πρέπει ἐξ ἀνάγκης νά εὑρίσκωνται σώματα πανταχόθι καί παντελῶς κενόν διάστημα, εἴτε μή ὄν. Ἀλλ'ἄν τό κενόν, λέγουσιν, εἶναι ὄν, αὐτό δύναται μᾶλλον ἤ τά λοιπά ὄντα νά διατηρήσῃ τήν ἑαυτοῦ ὕπαρξιν, καθότι ἀδυνατεῖ καί αὐτός ὁ Θεός νά τό μηδενίσῃ. Ἐπειδή ὅμως καί τινα τῶν σωμάτων ὑπάκουσι εἰς τήν κατάθλιψιν, ὥστε νά καταλαμβαίνωσι μικρότερον διάστημα ἤ πρότερον, τούτου ἕνεκα καί οἱ Καρτεσιανοί ἐβιάσθησαν νά ὑποθέσωσιν ὕλην τινά λεπτήν καί ἀερώδη, ἥτις εὑρισκομένη ἐντός τῶν τοῦ σώματος πόρων κατέχει τόν ἐκεῖ τόπον, καί ἀφίνει οὐδέν μέρος κενόν. Ὥστε ἡ συστολή ἑνός σώματος ἄλλο δέν εἶναι, εἰ μή ἐξαγωγή τῆς λεπτῆς ὕλης καί ὄχι ὅτι τό σῶμα πρότερον περιεῖχε κενόν» (Φ. 98).

Η δική του απάντηση στα καρτεσιανά επιχειρήματα είναι ότι «μικρά ὅμως παρατήρησις ἠμπορεῖ νά ἐμφανίσῃ ὅτι ἅπαντα τά ἐπιχειρήματα κατά τοῦ κενοῦ εἶναι κενά» (Φ. 99)[105]. Γιατί το κενό δεν είναι το ίδιο με το μηδέν και καταλήγει: «ὥστε ἐστι κενόν» (Φ. 100), το οποίο είναι «διάστημα ἄνευ ὑλικῶν μορίων, αλλέως ἦν ἀδύνατος ἡ ὕπαρξις τῆς κινήσεως»:

«Καθότι ἐπειδή ἡ κίνησις ἑνός σώματος εἶναι ἐναλλαγή τῶν ἰδίων τόπων, ἔπεται ἐξ ἀνάγκης, ἄν τό σύμπαν ἦν πλῆρες ὕλης, ἤ νά εἰσχωρῇ τό κινούμενον ἐντός τοῦ ἐγγύς σώματος, ἤ νά τό διώκῃ ἐκεῖθεν, ὥστε νά καταλαμβάνῃ τόν τόπον αὐτοῦ. Τό $α^{ον}$ δέν

105. Για τη θεωρία της κίνησης στον Descartes, βλ. M. Guéroult, «Métaphysique et physique de la force chez Descartes et Malebranche», *RMM* 59 (1954), 1-37. P. Mouy, *Le développement de la physique cartésienne*, Παρίσι 1934, 22-23. D. M. Clarke, «The Impact Rules of Descartes' Physics», *Isis* 68 (1977), 55-56.

δύναται νά ἐπακολουθήση, ἐκ τοῦ διότι τά σώματα εἶναι ἀδιαχώρητα, ὥστε ἔπεται νά ἔχη χώρα τό βοϋ. Ἀλλ'ἐκδιωχθέν ἕν σῶμα ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ ποῦ ἔχει νά ὑπάγη, ἄν τό ἀδυνατεῖ νά ἐγχωρήση δι'αὐτῶν;» (Φ. 100).

Ο Βενιαμίν αντικρούει την καρτεσιανή θεωρία και με την έννοια του ειδικού βάρους. Στην κριτική του στην καρτεσιανή άποψη της ανυπαρξίας του κενού χρησιμοποιεί την επιχειρηματολογία τόσο των υποστηρικτών της θεωρίας των ατόμων όσο και των απόψεων του Newton:

«Ἀλλ'οἱ Καρτεσιανοί ἤθελον προστρέξη εἰς τήν λεπτήν καί ἀερώδη ὕλην, ὥστε τά λεγόμενα ἀραιά σώματα συνέχουσι μᾶλλον τοιαύτης τῆς λεπτῆς ὕλης, ἤ τά παχειά, καί διά τοῦτο εἶναι ἧττον βαρεά. Ἀλλ'ὅμως εἴτε λεπτή εἶναι ἡ ὕλη, εἴτε παχειά. Εἶναι ἐπίσης ὕλη, εἴτε βαρεία. Καί τό βαρύτης... ἀναφέρεται ὄχι εἰς τό πλῆθος, ἀλλ'εἰς τήν ὕλην. Ὥστε εἰς τόν κόσμον τῶν Καρτεσιανῶν πρέπει τά σώματα νά εἶναι τῆς αυτῆς εἰδικῆς βαρύτητος... καί διά τοῦτο ὁ κόσμος αὐτῶν εἶναι διαφορετικός τοῦ ἡμετέρου» (Φ. 101).

Η δεύτερη προϋπόθεση της κίνησης, σύμφωνα με τον Βενιαμίν, είναι ο χρόνος, ο οποίος είναι «γνῶσις ἤ ἐπαρίθμησις τῶν μερῶν κινήσεως ἤ ἐνεργείας... Καί τοσοῦτο κρέμεται ἡ ὕπαρξις τοῦ χρόνου ἐκ τῆς γνώσεως τῶν μερῶν μιᾶς ἐνεργείας ἤ κινήσεως, ὥστε ἐκείνων ἀγνοουμένων, συναγνοεῖται καί ὁ χρόνος» (Φ. 102). Στον ορισμό του χρόνου ο Βενιαμίν ακολουθεί την *Encyclopédie:*

«Il s'en suivroit de là que le tems n'est autre chose que le mouvement lui-même ou du moins la durée du mouvement, considéré comme ayant plusieurs parties, dont les unes succèdent continuellement aux autres...»[106].

Ο χρόνος εξαρτάται από τα αντικείμενα, τα οποία προσδιορίζει, και για τον λόγο αυτόν ο Βενιαμίν, όπως άλλωστε και οι περισσότεροι Γάλλοι Διαφωτιστές, κάνει τον διαχωρισμό ανάμεσα στον απόλυτο και τον σχετικό χρόνο γιατί ο χρόνος δεν είναι αυθύπαρκτος αλλά απλώς ιδέα[107].

Ακόμη θεωρεί ότι ο απόλυτος χρόνος είναι ανύπαρκτος, στηριζόμενος στον ακόλουθο συλλογισμό:

«Οἱ Φυσικοί ὅμως διαιροῦσι τόν χρόνον εἰς ἀπόλυτον καί σχετικόν· καί ὀνομάζουσιν ἀπόλυτον ἐκεῖνον ὅστις θεωρεῖται ἀπολύτως καί ἄνευ τινός ἀναφορᾶς ὡς πρός τήν διαμονήν τῶν ὄντων ἤ τῆς ἐνεργείας αὐτῶν, περί τοῦ ὁποίου δηλαδή ἡμεῖς ὁμιλήσαμεν μέχρι τοῦδε. Ἀλλ'ἐπειδή καί ὁ χρόνος εἶναι ἀνύπαρκτον καί ἁπλῶς ἰδέα, καὶ ἡμεῖς ἀποκτῶμεν τήν τοιαύτην ἰδέαν τῆς διαδοχῆς τῶν ἡμετέρων ἰδεῶν, ἤ ἐκ τῶν μερῶν τῆς κινήσεως δηλαδή τούτου ἕνεκεν ὁ ἀπόλυτος χρόνος εἶναι καί ἀνύπαρκτόν τι, καὶ οὔτε ἁπλῶς ἰδέα, καί τοσοῦτο μόνον ὥστε ἦν ἀδύνατον νὰ ὑπάρξη» (Φ. 105).

106. Jean-Henri-Samuel Formey, *Encyclopédie*, 95.

107. Για τις διάφορες έννοιες του χρόνου, βλ. René Poirier, *Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps*, Παρίσι 1932, 387.

Ο Βενιαμίν αναφέρεται επιπρόσθετα και στην έριδα ανάμεσα στους καρτεσιανούς και στους οπαδούς του Leibniz σχετικά με τη σχέση κίνησης και χρόνου[108] (Φ. 132, 133). Βασική για την κοσμολογία του είναι η κριτική την οποία ασκεί στη θεωρία της βαρύτητας του Newton[109]:

«Ἡ κυριεύσασα δόξα τήν σήμερον εἶναι ἐκείνη πῶς ὁ νόμος γενικός τοῦ ποιητοῦ εἶναι ἡ ἄμεσος ἕλξις τῆς βαρύτητος τῶν σωμάτων καί ἀκολούθως, πῶς τά σώματα ἕλκουν ἀλλήλους καί φέρουν τό ἕνα πρός τό ἄλλο διά ἕνα νόμον γενικόν τῆς φύσεως. Ἐδόθη ἄραγε μία ἄλλη δόξα τόσον παράξενος ὡσάν αὐτή!» (Φ. 36).

Τόσο ο Gassendi όσο και ο Newton καταφεύγουν στην έννοια του Θεού ως δημιουργού της βαρύτητας, γεγονός που ο Βενιαμίν δεν αποδέχεται[110]. «Τό νά εἰπῶ», γράφει ο Βενιαμίν στη *Φυσική*, «πῶς εἶναι θεῖος νόμος τό νά τείνουν τά σώματα πρός τό κέντρον τῆς γῆς, μέ τοῦτο ἄλλον δέν ἤθελον εἰπεῖ, παρά πῶς ἀγνοῶ τό τούτου ἄτοπον. Τοῦτο ἤθελεν εἶναι μία φανερά ἐξομολόγησις τῆς ἀγνοίας μου. Ἂν ἠθέλαμεν μεταχειρισθῇ τοῦτον τόν τρόπον τοῦ ἐξηγεῖν "νόμος θεῖος εἶναι" "οὕτω θέλει ὁ Θεός" δέν ἠθέλαμεν ἀφίσῃ τίποτα ἀνεξήγητον !» (Φ. 36). Αν η κριτική του Βολταίρου για τον Descartes είχε ως προϋπόθεσή της τον φόβο μήπως η καρτεσιανή θεωρία της έκτασης και της κίνησης οδηγήσει στον αθεϊσμό, ενώ η νευτωνική θεωρία της βαρύτητας κατοχύρωνε τη θεϊκή επέμβαση, στον Βενιαμίν υπάρχει ακριβώς αυτή η κριτική της θεϊκής επέμβασης, γεγονός που αν συσχετισθεί με την σημασία που ο ίδιος δίνει στην κίνηση, θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως αθεϊστική υλιστική θεωρία.

Για την έλξη, ο Βενιαμίν επισημαίνει ότι σύμφωνα με τους συλλογισμούς του Newton η βαρύτητα περιέχεται στην έλξη, πράγμα που δέν το αποδέχεται:

«Κάθε σῶμα ἤ κάθε μόριον τῆς ὕλης τό νά τείνῃ πρός ἄλλο σῶμα, ἤ πρός ἄλλο μόριον τῆς ὕλης εἶναι ἐκείνη ἡ δύναμις εἰς τήν ὁποίαν οἱ Νεφθωνιακοί δίδουν τό ὄνομα ἕλξιν. Ἐκ τούτου τοῦ ὁρισμοῦ γίνεται δῆλον πῶς καί ἡ βαρύτης ἐμπεριέχε-

108. Για την κριτική του Leibniz στις θεωρίες του Descartes, βλ. Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Παρίσι 1960 και ειδικότερα για την κριτική της έκτασης John W. Nason, «Leibniz's Attack on the Cartesian Doctrine of Extension», *JHI* 7 (1946) 447-83.

109. Μιχ. Αθ. Αναστασιάδης, «Ο νόμος της παγκοσμίου έλξεως του Νεύτωνος και το πανταχηκίνητον Βενιαμίν του Λεσβίου» *Αιολικά Χρονικά* 1 (1981), 363-375. Για το κλίμα της κριτικής του νόμου της βαρύτητας του Newton στον 18ο αι., βλ. P. Brunet, *L'introduction des théories de Newton en France au XVIIIe siècle: avant 1737*, Παρίσι 1931. Καθώς και Paolo Casini, «Le newtonianisme au siècle des Lumières», *ό.π.* Όπως επίσης, J. E. Macguire-P. M. Heimann, «The Rejection of Newton's Concept of Matter in the Eighteenth Century», στο συλλογικό έργο *The Concept of Matter*, 104-118.

110. E. W. Strong, «Newton and God», *JHI* XVIII (1957), 49-83. Πρβλ. και Hélène Metzger, *Attraction universelle et religion naturelle chez quelques commentateurs anglais de Newton*, Παρίσι 1923.

ται μέσα εἰς τήν νεφθωνιακήν ἔλξιν. Αὕτη ἡ ἰδιότης τῶν σωμάτων γινώσκει διά γεννήτορα τόν φιλόσοφον ἄγγλον. Κατ'ἀρχάς τῆς ἑαυτῆς γεννήσεως, ὑπήντησεν, ὄχι ὀλίγας ἀνθιστάσεις. Τήν σήμερον ὅμως κυριεύει ἁπάντων. Δέν εἶναι τινές δηλ. ὁ ὁποῖος νά μήν εἶναι ταύτης τῆς δόξης. Ἀποδεικνύουν πῶς εἶναι δυνατή ἡ ὕπαρξίς της, καί ὅτι ὑπάρχει τῇ ἀληθείᾳ, εἰς ὅλα τά σώματα καί εἰς ὅλα τά μόρια τῶν σωμάτων. Ὥστε ἡ φυσική θέλει εἶναι ὑπόχρεος εἰς τοῦτον τόν φιλόσοφον, καί διότι πρός τοῖς ἄλλοις ἐπλούτισεν τά σώματα ἕνα νέον κατηγορούμενον» (Φ. 56).

Συνεχίζοντας την κριτική της νευτωνικής θεωρίας της βαρύτητας, ο Βενιαμίν προσθέτει:

«Ἀλλ'ἔστω πως εἶναι νόμος θεῖος τό νά βαρύνῃ ἕνα σῶμα πρός τό ἄλλο, ἤ τό ἕνα να ἕλκῃ τό ἄλλο· πῶς ὅμως ἤθελεν εἶναι δυνατόν ἕνα σῶμα νά ἐνεργεῖ ἐκεῖ ὁποῦ δέν εἶναι; ῥίπτω μίαν πέτραν εἰς τά ἄνω, αὐτή ἐπιστρέφει πρός τά κάτω· ἡ δύναμις, λέγουσι, ἡ ὁποία εὑρίσκεται ἐπισωρευμένη εἰς τό κέντρον τῆς γῆς, ἕλκει τό σῶμα πρός τά κάτω. Τοῦτο εἶναι ἕνα θαῦμα· εἰς ἄλλο μέρος εὑρίσκεται ἡ δύναμις, καί εἰς ἄλλο ἐνεργεῖ· αὕτη ἡ δύναμις εἶναι μία ἰδιότης ἀναπόσπαστος, λέγουσι τῶν σωμάτων» (Φ. 36).

Ακόμη, ο Βενιαμίν παρατηρεί ότι τα μόρια της ύλης δεν συμμετέχουν στη δύναμη της βαρύτητας, γιατί τα σώματα δεν έχουν καμμιά ενεργητική δύναμη και γιατί άλλο είναι εκείνο που τα κινεί· τα μόρια της ύλης δεν περιέχουν ενεργητική δύναμη, γεγονός το οποίο τον οδηγεί στην αναγνώριση της ύπαρξης μιάς άλλης ενεργητικής δύναμης που αποκαλεί πανταχηκίνητο:

«Τά σώματα (ἄν ὁμιλήσῃ κανείς ἐλευθέρως) δέν ἔχουν καμμίαν ἐνεργητικήν δύναμιν. Ἄλλο εἶναι ἐκεῖνο τό ὁποῖον ἐδῶ ἐνεργεῖ, ἄς μοι συγχωρεθῇ τό νά ὑποθέσω κατά τό παρόν τήν ὕπαρξίν του, καί εἰς τό μετά ταῦτα θέλω ἔμβει εἰς τήν ἀπόδειξίν του» (Φ. 37). «Δεδόσθω λοιπόν πῶς εἰς τοῦτο τό θέατρον τοῦ κόσμου, ἕνα ῥευστόν κινεῖται πρός τά ἄνω, πρός τά κάτω, καί πρός ὅλα τά πλάγια μέρη» (Φ. 38).

Με τη βοήθεια του πανταχηκινήτου ο Βενιαμίν εξηγεί τα αισθήματα όπως και την παγκόσμιο έλξη. Για τα αισθήματα διευκρινίζει:

«Ἄν λοιπόν καί ἐκρέῃ ῥευστόν ἐκ παντός σώματος, δῆλον ὅτι καί ἐξ ἡμῶν. Ὥστε δοθέντος, ὅτι ἡ ἡμετέρα ψυχή ἀντιλαμβάνεται διά τῶν νεύρων τῆς προσβολῆς τούτου τοῦ ῥευστοῦ, τοῦτο εἶναι τό αἴσθημα. Δῆλον ὅμως ὅτι πρέπει νά ὑποτεθῶσι τά νεῦρα οὕτω πως κατασκευασμένα ἐξ αὐτῆς τῆς φύσεως, ὥστε τό ἐξ αὐτῶν ἐκρέον ῥευστόν νά ἀφίνῃ ἀνέπαφον τήν θέσιν τῶν μορίων τοῦ ἐκ τοῦ σώματος προσβάλλοντος εἰς ἡμᾶς πανταχηκινήτου... Δεδόσθω διαφορά τις εἰς τήν θέσιν τῶν μορίων τοῦ ἐκ τῶν σωμάτων ἐκρέοντος πανταχηκινήτου· ἄλλη δηλονότι νά εἶναι ἐκ τοῦ ἑνός καί ἄλλη ἐκ τῶν ἄλλων, ὡσαύτως δέ καί τῶν πέντε ἡμῶν αἰσθητηρίων... Καθότι ὥσπερ εἰς τόν μαγνητισμόν καί εἰς τόν ἠλεκτρισμόν, ἔνθα λέγω τό ῥευστόν βέβαια εἶναι ἕν μόνον, ἡμεῖς ὁρῶμεν κινήσεις ἐναντίας, οὕτω καί ἡ ἔκτασις καί συστολή τῶν μελῶν ὑπό τῆς ψυχῆς πρέπει νά ἐκτελεῖται δι'ἑνός καί τοῦ αὐτοῦ ῥευστοῦ...» (Μ. 37-40).

Για τη βαρύτητα επισημαίνει:

«Πῶς ὅμως ἤθελεν εἶναι δυνατόν ἕνα σῶμα νά ἐνεργῇ ἐκεῖ ὁποῦ δέν εἶναι: ῥίπτω μίαν πέτραν εἰς τά ἄνω, αὕτη ἐπιστρέφει πρός τά κάτω· ἡ δύναμις, λέγουσιν, ἡ ὁποία εὑρίσκεται ἐπισωρευμένη εἰς τό κέντρον τῆς γῆς, ἔλκει τό σῶμα πρός τά κάτω, τοῦτο εἶναι ἕνα θαῦμα: εἰς ἄλλο μέρος εὑρίσκεται ἡ δύναμις, καί εἰς ἄλλο ἐνεργεῖ·... εἰς τοῦτο τό θέατρον τοῦ κόσμου κινεῖται ἕνα ῥεῦμα πρός τά ἄνω, πρός τά κάτω, καί πρός ὅλα τά πλάγια μέρη· πῶς διέρχεται καί ἐξέρχεται ἀενάως, πανταχόθεν καί σφαιροειδῶς ἐκ τῆς ὕλης· καί ἔστω ὄνομα εἰς αὐτό Πανταχηκίνητον. Τό πανταχηκίνητον ἔρχεται εἰς τήν γῆν ἀπό τόν ἥλιον, πλανῆτας, ὑποπλανήτας, ἀστέρας ἀκινήτους· καί ἐκ τῆς γῆς πάλιν ἐπιστρέφει πρός ὅλους αὐτούς τούς ἀστέρας» (Φ. 39).

Το πανταχηκίνητο είναι ανάλογο με την ποσότητα της ύλης και αποτελεί ρεύμα, το οποίο εκρέει ακατάπαυστα μέσα στο σύμπαν προς όλες τις κατευθύνσεις, διαγράφοντας μια σφαίρα (Φ. 38)· η συνεχής εκροή και εισροή είναι αέναη και το ρεύμα δεν λιγοστεύει και δεν χάνεται. Με την αρχή αυτή ο Βενιαμίν εξηγεί όλα τα φαινόμενα, φυσικά και ψυχοσωματικά:

«Ὥστε δοθέντος ὅτι ἡ ἡμετέρα ψυχή ἀντιλαμβάνεται διά τῶν νευρῶν τῆς προσβολῆς τούτου τοῦ ῥευστοῦ, τοῦτο ἤθελεν εἶναι *αἴσθημα*. Ὅθεν ἓν καί τό αὐτό ὄν: τό πανταχηκίνητον, ἐνεργεῖ πρός ἓν καί τό αὐτό ὄν τήν ψυχήν καί ἐκτελεῖται ἓν καί τό αὐτό ἀποτέλεσμα, ἤγουν αἴσθημα. Καί ἐκ μέν τῶν φωτεινῶν σωμάτων ἐρχομένου τοῦ πανταχηκινήτου, τό ἀποτέλεσμα αὐτοῦ εἶναι φῶς ἤ χρώματα, ἐκ δέ τῶν ἠχητικῶν, ἦχος, ἐκ δέ τῶν ὀσφραντῶν, εὐωδία ἤ δυσωδία, ἐκ δέ τῶν γευστῶν, χυμοί, ἐκ δέ τῶν ἁπτῶν, ὅπερ ἡμεῖς λέγομεν, ποιότητες ἁπταί. Ἀλλ'ἐπειδή καί τό πανταχηκίνητον φθάσαν εἰς τού τιτθούς τῶν νεύρων δέν ἴσταται ἐκεῖ, ἀλλά προχωρεῖ μέχρι τοῦ ἐγκεφάλου, τούτου ἕνεκεν καί ἡ μετοχέτευσις τῆς προσβολῆς ἀπό τῶν τιτθῶν τῶν νεύρων μέχρι τοῦ ἐγκεφάλου ἤθελεν εἶναι οὐδέν ἄλλο ἤ ἐξακολούθησις τῆς ὁδοιπορίας τοῦ ἰδίου ρευστοῦ» (Μ. 37-38).

Στη *Φυσική* του, ο Βενιαμίν αναφέρεται ακόμη σε δύο πανταχηκίνητα, το ένα εντός των σωμάτων και το άλλο στην ατμόσφαιρα:

«Τό πανταχηκίνητον εἰσρέει ἀκαταπαύστως πρός τήν γῆν. Τότε ὅταν κατέρχεται ἄν εἶναι ἐν ἀτμοσφαίρᾳ, ἤθελεν ἀπαντήσῃ σώματα τινά, ἤθελεν διά περάσῃ δι'αὐτῶν καί ἤθελεν ἐνεργεῖ... τό πανταχηκίνητον, εκεῖνο τό ὁποῖον εὑρίσκεται εἰς αὐτά. Ἀκαταπαύστως τρέχει πρός τήν γῆν, ἀκαταπαύστως θέλει εἶναι καί ἡ ἐνέργειά του καί οὕτως μέ τήν ἀλληλοδιάδοχον εἰσροήν τοῦ πανταχηκινήτου καί τά σώματα φέρονται πρός τό κέντρον τῆς γῆς» (Φ. 39).

Με την ισορροπία αυτή ανάμεσα στα πανταχηκίνητα, ο Βενιαμίν εξηγεί το βάρος και τη βαρύτητα των σωμάτων. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι υπάρχει αναλογία ανάμεσα στην απόρριψη του νευτωνικού νόμου από τον Βενιαμίν και την αντίστοιχη απόρριψή του από τον Denis Diderot (Langres 1713 - Παρίσι 1784), ο οποίος αντικατέστησε τον νόμο με την έννοια της αλλαγής[111], που όπως είδαμε υπάρχει στον ορισμό της

111. Για την πολύπλευρη προσωπικότητά του, βλ. Jean Mayer, *Diderot homme de*

κίνησης από τον φιλόσοφο της Λέσβου.

Ο Βενιαμίν καταπολεμεί την αριστοτελική θεωρία της κουφότητας των σωμάτων (Φ. 47)[112] και θεωρεί ότι «τά σώματα φέρονται πρός τήν γῆν μέ τήν διαφοράν τῆς ἐνεργείας τῶν δύο πανταχηκινήτων» (Φ. 49). Βασικά, η θεωρία του πανταχηκινήτου εκφράζει κυρίως τη θεωρία της κινητικότητας της ύλης και έχει ως αφετηρία την αριστοτελική αντίληψη για την κίνηση ως τρόπο ύπαρξης των πραγμάτων και βασικό κατηγόρημα της ύλης[113], που στοχεύει στην ενιαία ερμηνεία της πραγματικότητας. Στην αριστοτελική αποδοχή ενός πρώτου και ακινήτου κινούντος συνυπάρχει μια ανθρωπομορφική αντιμετώπιση της κίνησης ως αποτελέσματος της απευθείας δράσης του κινητού – κινούντος πάνω στο κινητό – κινούμενο. Ο Γαλιλαίος, συνδετικός κρίκος ανάμεσα στον Αριστοτέλη και τον Newton, έδωσε στην κινητική σχέση ανάμεσα στο κινούν και το κινητό μια κλειστή συσχέτιση, στην οποία τα βαρυτικά φαινόμενα, δηλ. το βάρος ταυτίζεται με την έλξη, που είναι η εκδήλωσή του[114]. Η νευτωνική δυναμική έχει ως αφετηρία την αρχή της αδρανείας των σωμάτων και θεωρεί, ότι το αίτιο της κίνησης των σωμάτων είναι εξωτερική προς αυτά[115]. Ενώ στον Αριστοτέλη, υπήρξε αυτοδυναμισμός της ύλης που ρυθμίζεται από τον πρώτο κινούν· από τον δέκατο έβδομο αιώνα και ύστερα έχουμε ανασύνδεση του φαινομένου και της ουσίας. Ο Βενιαμίν αναφέρει σχετικά:

> «Ὁ Ἀριστοτέλης λέγει ὅτι τό πρῶτον κινοῦν κινεῖ πάντα τά οὐράνια σώματα, ἀλλά τοῦτο δέν διαφέρει ἀπό τοῦτο· δέν διαφέρει ἀπό τοῦ ἄν ἔλεγε, τά πάντα κινοῦνται, διότι ἡμεῖς βλέπομεν ὅτι κινοῦνται· τό μέγα πνεῦμα τοῦ Καρτεσίου δέν ὑπέφερε νά τυραννῆται ὑπό τοῦ ἀριστοτελικοῦ ζυγοῦ, ὡς οἱ λοιποί τῶν ἀνθρώπων· ἐστοχάσθη ἑαυτόν ὅτι εὐμοιρεῖ λογικοῦ, ὡς ὁ Ἀριστοτέλης, ὅθεν ἦτο δυνατόν νά ζητήσῃ τόν λόγον τῆς κινήσεως τῶν πλανητῶν, αὐτός λοιπόν βλέπων ὅτι πάντες οἱ πλανῆται ἔχουν τήν αὐτήν εὐθυβολίαν τήν ἐκ Δ. πρός Α. ὑπέθετο ὅτι οἱ πλανῆται κολυμβοῦν εἰς ἕνα ῥευστόν λεπτότατον, ὡς εἰς δίνην, καί ὅτι τοῦτο σύν ἑαυτῷ περιέφερε καί τούς πλανήτας» (Φ. 50).

---

science, Rennes 1959· επίσης πιό πρόσφατα Jean-Claude Bourdin, *Diderot: le matérialisme*, Παρίσι, PUF, 1998, 127 σ.

112. Το θέμα του κούφου και του βαρύ απασχόλησε και άλλους προγενέστερους Έλληνες αριστοτελικούς φιλοσόφους, Λ. Γ. Μπενάκης, «Από την ιστορία του μεταβυζαντινού αριστοτελισμού στον ελληνικό χώρο», στον τόμο *Μεταβυζαντινή Φιλοσοφία*, 33-72.

113. Βλ. Δημήτρης Σαρδελής, *Η κλασική θεωρία της κίνησης στην ιστορικολογική της ανάπτυξη*, Αθήνα 1978, έκδ. Κέντρου Φιλοσοφικών Ερευνών, 17 κ.επ. Για τα ονόματα των Ελλήνων της εποχής του Διαφωτισμού, οι οποίοι δέχονται την πρωταρχικότητα της κίνησης, βλ. Γιάννης Καράς, *Οι φυσικές-θετικές επιστήμες στον ελληνικό 18ο αιώνα*, 62.

114. Δημ. Σαρδελής, *ό.π.*, 46 κ.επ.

115. Albert Einstein – Leopold Infeld, *Η εξέλιξη των ιδεών στη φυσική*, μετ. Ευτ. Μπιτσάκη, Αθήνα 1978, 57 κ.επ.

Το πανταχηκίνητο λοιπόν παρουσιάζει τις ακόλουθες ιδιότητες: 1. Η εκροή και η εισροή του είναι ανάλογη με την μάζα του σώματος. 2. Έχει φυσική σχέση με την υφή και τη θέση των υλικών μορίων του σώματος. 3. Κινείται προς όλες τις διευθύνσεις και διέρχεται και εξέρχεται «ἀεννάως πανταχόθεν καί σφαιροειδῶς ἐκ τῆς ὕλης». 4. Συμπαρασύρει στη ροή του τα σώματα. 5. Ενεργεί όχι στα υλικά μόρια των σωμάτων αλλά στο πανταχηκίνητο το οποίο εκρέει από τα σώματα αυτά[116]. Με το πανταχηκίνητο ο Βενιαμίν ερμηνεύει ακόμη το μαγνητικό πεδίο, το οποίο θεωρεί ταυτόσημο με το ηλεκτρικό ρευστό (Φ. 578) και την αδράνεια (Φ. 95).

Παρόλη την κριτική του για τις θεωρίες του Descartes και του Newton[117], οι αναζητήσεις του Βενιαμίν παραμένουν στον δικό τους προβληματισμό, γιατί υπάρχει φανερή αναλογία ανάμεσα στη θεωρία του πανταχηκινήτου και τις δίνες του πρώτου και τον νόμο της βαρύτητας του δευτέρου· εξάλλου το πανταχηκίνητο αποτελεί, όπως άλλωστε και οι θεωρίες των δύο φιλοσόφων μια υπόθεση, ένα πρότυπο με παγκόσμιο χαρακτήρα (Φ. 37)[118]. Ακόμη, το πανταχηκίνητο αναλογεί στο vortex της ύλης, που ορματίσθηκε ο Descartes και η ενοποιητική του διαδικασία ανταποκρίνεται στην αναζήτηση μιάς αρχής, που οι φιλόσοφοι από την εποχή του Γαλιλαίου προσπαθούσαν να βρουν για να εξηγήσουν όλα τα φυσικά φαινόμενα.

Επίσης οι ιδιότητες του πανταχηκινήτου παρουσιάζουν μια αντιστοιχία μ'εκείνες της βαρύτητας: η πρώτη ιδιότητα αναφορικά με την εκροή και την εισροή του πανταχηκινήτου ανάλογη με τη μάζα του σώματος και η πέμπτη ιδιότητα μπορούν να συσχετισθούν με το ποσοτικό νόμο του Newton, σύμφωνα με τον οποίο η ένταση της βαρύτητας μικραίνει ανάλογα με το αντίστροφο του τετραγώνου της απόστασης από το κέντρο της γης. Η κριτική του Βενιαμίν στον νόμο της βαρύτητας του Newton και την ενέργεια «εξ αποστάσεως»[119], αποτελεί προσπάθεια να ξεφύγει από την ποιοτική ερμηνεία της

116. Α. Ν. Ανδριώτης, «Εισαγωγή στη θεωρία του Βενιαμίν Λεσβίου για το πανταχηκίνητον», ανακοίνωση στο Β΄ Πανελλήνιο Συνέδριο Φυσικής, Αθήνα 1971.

117. Colm Kiernan, *The Enlightenment and Science in Eighteenth-Century France*, 128-129.

118. Για τη σημασία της υπόθεσης στην επιστημονική διερεύνηση, βλ. Henri Poincaré, *Science et hypothèse*, Παρίσι 1905, όπου διατυπώνεται η θέση ότι παρόλο τους ενδοιασμούς του Newton για τις υποθέσεις, η επιστήμη στηρίζεται αναγκαστικά πάνω σ'αυτές. Ο Poincaré διακρίνει τριών ειδών υποθέσεων: τις φυσικές ή αναγκαίες, τις εναλλακτικές και τις πραγματικές γενικεύσεις. Για τη θέση του Newton ανάμεσα στην υπόθεση και το πείραμα, βλ. Alex. Koyré, «L'hypothèse et l'expérience chez Newton», *Bulletin de la Société française de la philosophie* 48 (1956), 61-79.

119. Πρβλ. Mary B. Hesse, «Action at a Distance», στο συλλογικό έργο *The Concept of Matter*, 119 κ.επ. Βλ. επίσης Michel Delon, *L'idée d'énergie (1770-1820)*, Παρίσι 1988.

ύλης, αφού γι'αυτόν η κίνηση είναι ταυτόσημη με την ενέργεια (Φ. 102), γεγονός που αποδεικνύει ότι ο τελευταίος πέτυχε να διακρίνει στην ύλη τη δύναμη της ενέργειας, την οποία υποστήριζαν οι σύγχρονοι του, Thomas Reid, Joseph Pristley και James Hatton στην προσπάθειά τους ν' αναιρέσουν τη νευτωνική θεώρηση της ύλης.

Σε συνάρτηση με τη μηχανιστική αντίληψη της κινητικότητας της ύλης βρίσκεται η θεωρία του θερμογόνου (calorique), δηλ. κατά πόσο η θερμότητα είναι ουσία και κατά πόσο έχει στα θερμικά φαινόμενα την αντίστοιχη θέση της μάζας στη μηχανική. Όμως η θεωρία αυτή σύμφωνα με τους Einstein-Infeld αποτελούσε για τη φυσική επιστήμη «ένα λαθεμένο μονοπάτι»[120], γιατί οι νεότερες έρευνες πάνω στη θερμότητα απέδειξαν, ότι δεν μπορεί να θεωρηθεί ουσία, έστω και αβαρής. Η αντίληψη αυτή της θερμότητας-ουσίας παραμερίσθηκε διαδοχικά και δημιουργήθηκε μια καινούργια έννοια, η έννοια της ενέργειας, της οποίας μια από τις μορφές της είναι και η θερμότητα.

Στο πλαίσιο αυτής της προβληματικής τοποθετείται και η έρις του Βενιαμίν με τον Νεόφυτο Βάμβα αναφορικά με το βάρος του θερμογόνου με αφορμή την επιστολή του Δ. Σχινά στον *Λόγιο Ερμή* όπου αναφέρεται ότι «οἱ Εὐρωπαῖοι ἐφεύρον ὄργανα, διά τῶν ὁποίων ἀποδεικνύουσι πραγματικῶς τήν βαρύτητα τοῦ θερμογόνου»[121]. Η θέση του Βενιαμίν ήταν ότι το θερμογόνο δεν είναι σώμα και επομένως στερείται βαρύτητας και είναι αβαρές:

> «Τό θερμογόνον τείνει οἴκοθεν εἰς ἰσορροπίαν. Εἰς τοῦτο ἔχομεν ἄπειρα πειράματα, ἡ ἔκθεσις τῶν ὁποίων ἤθελεν εἶναι σαφής περιττολογία. Ἀλλά τό νά τείνῃ οἴκοθεν εἰς ἰσορροπίαν, μέ ἄλλους λόγους θέλει νά εἰπῶ, ὅτι διέρχεται διά τῶν σωμάτων, καί ὄχι διά τῶν πόρων, ἀλλά διά τῶν ὑλικῶν μορίων βέβαια αὐτῶν· ἀλλέως, σπόγγος, ξύλον καί σίδηρος, θερμανθέντα ἀπέναντι τοῦ αὐτοῦ πυρός, εἴτε ἴσης θερμότητος, ἔπρεπε νά κάνωσι πλέον τοῦ σιδήρου τοῦ ἔχοντος ὀλιγωτέρους πόρους, ἤ μικροτέρους, καί δέν ἀκολουθεῖ· ὥστε τό θερμογόνον χωρεῖ διά τῶν σωμάτων, εἴτε τῶν ὑλικῶν μορίων. Ἀλλ'εἶναι ἀξίωμα τῆς φυσικῆς "τό σῶμα διά σώματος χωρεῖν ἀμήχανον". Ὥστε τό θερμογόνον δέν εἶναι σῶμα. Ἀλλά τό θερμογόνον ἄλλο δέν εἶναι, εἰμή αὐτό τό θερμογόνον, καί διά τοῦτο, ὡς φαίνεται, αἱ ἡλιακαί ἀκτίνες καί φέγγουσι καί θερμαίνουσι. Ἄρα τό θερμογόνον δέν εἶναι βαρύ»[122].

Ο Νεόφυτος Βάμβας πιστεύει, ότι οι απόψεις του Βενιαμίν για τα αβαρές του θερμογόνου και η ταύτιση θερμογόνου και φωτογόνου είναι αβέβαιες επιστημονικά:

120. A. Einstein-L. Infeld, *ό.π.*, 44 κ.επ.
121. *Λ.Ε.* 1812, 285.
122. *Λ.Ε.* 1813, 22-23.

«... Εἶναι λοιπόν ἀληθές, ὅτι οἱ φυσικοί τῆς Εὐρώπης δοξάζουν, ὅτι τό φῶς δέν εἶναι ἄλλο παρ'αὐτό τό θερμογόνον μέ σφοδρότητα κινούμενον· δέν διϊσχυρίζονται ὅμως οὔτε τό ἀβαρές τοῦ θερμογόνου, οὔτε τήν ταυτότητα αὐτοῦ μέ τό φῶς· τίποτε δέν προβάλλουν περί τούτων ὡς βέβαιον καί ἀναντίρρητον, ἀλλ' ἐπέχοντες περί τῆς ὑπάρξεως καί ταυτότητος, ἐξετάζουν μόνον· τάς φαινομένας αὐτῷ ἰδιότητας καί τούς νόμους κατά τούς ὁποίους ἐνεργοῦν»[123] «... Αἱ τοιαῦται ὅπως ἐξαίσιοι ἰδιότητες αὐτοῦ ποσῶς δέν ἀποδείχνουν ὅτι εἶναι ἀσώματον. Ἀπορῶ διά τί δέν ἀναφέρει ὁ σοφός Βενιαμίν τήν διάθλασιν τοῦ φωτός, ἥτις δείχνει, ὅτι ὑποτάσσεται εἰς τήν βαρύτητα»[124]... «Λογικώτερον λοιπόν μέ φαίνεται νά ὁμολογήσωμεν, ὅτι δέν ἐξεύρομεν τίποτε βέβαιον περί τῆς ὑπάρξεως τοῦ φωτογόνου καί θερμογόνου· διότι δέν ἐμποροῦμεν νά τό χωρίσωμεν ἀπό τά σώματα, ὡς τόν ἀέρα καί τ'ἄλλα πνευματώδη ρευστά· ἀλλ'οὐδέ ἔχομεν ὄργανον, τό ὁποῖον νά μᾶς δείχνῃ αἰσθητῶς τά πλέον μικρά καί ἀνεπαίσθητα βάρη»[125].

Στο σημείο αυτό η απάντηση του Βενιαμίν είναι αρνητική:

«Τό θερμογόνον δέν εἶναι σῶμα, καί ἐπομένως ἐστηρημένου πάσης βαρύτητος: ἤ ἄν θέλῃς, λέγω ὅτι δέν εἶναι βαρύ, καί διά τοῦτο οὔτε σῶμα. Καί ἔπρεπε βέβαια, κατά τήν ἐμήν ὑπόσχεσιν, νά ἀποδείξω τό πρᾶγμα διά πειραμάτων, δηλονότι καί ὁ κύριος Δεσάγκτις (de Sanctis) ζητεῖ νά ἀποδείξῃ τό ἐναντίον εἰς τά πειράματα τοῦ ὁποίου ἐγώ ἀμφιβάλλω ὁλοτελῶς, πλήν θέλω ὅτι γεννᾶται τό πρᾶγμα ἔκτινος περιστάσεως, τήν ὁποίαν ἤδη σιωπῶ»[126].

Ακόμη ο Βενιαμίν αναλύει τη σχέση θερμογόνου και φωτός στη *Φυσική* του:

«Ἄν καί τό φῶς εἶναι ἀποτέλεσμα τοῦ θερμογόνου, ἤ τό ἀνάπαλιν, ἄν τό θερμογόνον εἶναι ἀποτέλεσμα τοῦ φωτός, ἤ αὐτό θερμογόνου καί τό φῶς εἶναι μέρη συστατικά τοῦ πυρός, ὥστε νά εἶναι τό πῦρ σῶμα σύνθετον ἐκ τοῦ θερμογόνου καί φωτός, οἱ φυσικοί, ὁμολογοῦσι ὅτι τοῦτο τό ζήτημα εἶναι ἀδύνατον τό νά λυθῇ... Σχεδόν ὅμως ἅπαντες τήν σήμερον κλίνουσι νά δοξάζωσι ὅτι τό φῶς διαφέρει οὐσιαστικῶς τοῦ θερμογόνου, ὥστε ἑκάτερον εἶναι ρευστόν... διά τοῦτο κατ'αὐτούς τό πῦρ εἶναι σῶμα σύνθετον ἐκ θερμογόνου καί φωτός» (Φ. 983).

Οι αντιλήψεις του Βενιαμίν για το θερμογόνο και, όπως θα δούμε, για τη φωτιά απηχούν τις αντίστοιχες θεωρίες που επικρατούσαν την εποχή αυτή στη Δυτική Ευρώπη, την οργανιστική και μηχανιστική θεωρία. Οι οπαδοί της πρώτης θεωρούσαν τη φωτιά ως μια ουσία ανεξάρτητη που παράγει θερμότητα, ενώ οι θιασώτες της δεύτερης, οι περισσότεροι από τους οποίους ήσαν ατομικιστές, θεωρούσαν τη φωτιά αποτέλεσμα της κίνησης των ατόμων μέσα στην ύλη[127]. Ο Βενιαμίν συνδυάζει στοιχεία και από τις δυο αυτές θεωρίες:

123. *Ό.π.*, 23-24.
124. *Ό.π.*, 98.
125. *Ό.π.*, 101.
126. *Ό.π.*, 218.
127. Colm Kiernan, *ό.π.*, 139 κ.επ.

«Βάκων τοῦ Ἱερουλάμ, Ῥοβήρτος Βόϊλος καί Ἰσαάκ του Νεύφθονος δοξάζουσιν ὅτι τό πῦρ δέν εἶναι ὄν αὐθύπαρκτον ἀλλά συμβεβηκός... Ἀριστοτέλης διδάσκει ὅτι τό πῦρ εἶναι στοιχεῖον ἀβαρές μόνον ἐκ τεσσάρων στοιχείων, ἔχον τά μόρια λεπτά, τό ὁποῖον καί κινεῖται καί κινεῖ τά λοιπά σώματα. Δημόκριτος, Ἐπίκουρος, Βοεραύιος, Γρανεσάνδιος καί πάντες οἱ νῦν φυσικοί καί χυμικοί στοχάζονται πῶς τό πῦρ εἶναι σῶμα ἰδίως σῶμα ῥευστόν... καί ὅτι εὑρίσκεται ἐντός τῶν σωμάτων» (Φ. 979).

Όπως είδαμε και προηγούμενως, ο Βενιαμίν πιστεύει, ότι το θερμογόνο διαφέρει από το φως και ότι είναι η φωτιά:

«Ἡμεῖς ὀνομάζομεν θερμογόνον ἐκεῖνο τό ὁποῖον ἐμποιεῖ εἰς ἡμᾶς θέρμην, ὥστε τό πῦρ εἶναι θερμογόνον» (Φ. 981).

Σχετικά με τη θερμότητα, βρίσκεται περισσότερο κοντά στη μηχανιστική θεωρία, γιατί διευκρινίζει ότι:

«Ἡ θέρμη δέν εὑρίσκεται εἰς τό πῦρ: τοὐτέστι δέν εἶναι οὔτε μέρος τοῦ πυρός οὔτε αὐτό τό πῦρ, ἄντις ἄλλο δέν εἶναι παρά μία διάθεσις εἴτε πάθος τοῦ ὑμετέρου σώματος... Ἡ θέρμη εἶναι ἀποτέλεσμα τοῦ πυρός ἤ τοῦ θερμογόνου» (Φ. 982).

Αν και η επιστημολογική σκέψη του Βενιαμίν βασίζεται σε υποθέσεις, ωστόσο ο ίδιος υπήρξε πραγματιστής, θεωρώντας το πείραμα αναγκαίο στην επιστημονική διερεύνηση. «Ὁμοῦ μέ τήν θεωρία συντρέχει καί ἡ πεῖρα» (Φ. 724), επισημαίνει ο Βενιαμίν, ενώ η περιγραφή του φυσικών και χημικών πειραμάτων στη *Φυσική* του είναι εκτεταμένη. Εξηγεί τις θεωρίες του B. Franklin (Φ. 622), τις παρατηρήσεις του L. Galvani για το ηλεκτρικό ρευστό (Φ. 653), τα πειράματα του Lavoisier για τις ιδιότητες του αέρα (Φ. 692), του νερού και του πάγου (Φ. 909 κ. επ.) και για τον προσδιορισμό του ανθρακικού οξέως (Φ. 850). Περιγράφει ακόμη την ηλεκτρική μηχανή (Φ. 596) και την επαγωγική αντλία (Φ. 742)[128].

Στην αστρονομία, ο Βενιαμίν υπήρξε ένας από τους υποστηρικτές του ηλιοκεντρικού συστήματος. Αναιρεί τους ισχυρισμούς ότι το ηλιοκεντρικό σύστημα δεν συμβιβάζεται με τη διδασκαλία των Γραφών (Φ. 194) καταλήγοντας ότι «ἡ φιλαυτία τοῦ ἀνθρώπου καί ἡ δυσηψία καί ὄχι ἄλλο εἶναι τό αἴτιον τῆς ἀκινησίας τῆς γῆς». Ο άνθρωπος, τονίζει ο Βενιαμίν αντικρούοντας την ανθρωποκεντρική αντίληψη της επιστήμης, νομίζει, ότι είναι βασιλεύς της οικουμενικής, χωρίς να στοχάζεται πώς «εἶναι ἕνα μηδέν, ὡς πρός τόν σωρόν μόνον αὐτῆς τῆς γῆς» (Φ. 194).

Οι βάσεις της επιστημονικής διερεύνησης βρίσκονται, κατά τον Βενιαμίν, στα μαθηματικά:

128. Maurice Crosland, «The Development of Chemistry in the Eighteenth Century», *SVEC* 24 (1963), 369 κ.επ. Jean-Claude Guédon, «Chimie et matérialisme. La stratégie antinewtonienne de Diderot», *DHS* 9 (1979), 185-200. Βλ. επίσης Aram Vartanian, *Science and Humanism in the French Enlightenment*, introduction by Lester G. Crocker, Charlottesville, Rookwood Press, 1999, 182 σ.

«Καί τά προσκλητήρια εἶναι οὐδέν ἄλλο, ἤ ὅπερ ὁ Ξενοκράτης ὠνόμασε λαβάς φιλοσοφίας: τουτέστι τά μαθηματικά, ὧν περ ἁπάντων προηγεῖται ἡ ἀριθμητική... Ἀφαίρεσον τά μαθηματικά ἀπό τῆς Γῆς (καί θέλεις ἰδεῖ τόν ἄνθρωπον ἑρπύζοντα ἐπί τῆς Γῆς, χωρίς νά δυνηθῇ νά ὑψωθῇ ἀπό τῆς γηΐνης ἐπιφανείας, οὔτε νά ἐξέλθῃ ἐκ τῆς πατρίδος αὐτοῦ. Καί εἶναι τοσοῦτον ἀναγκαῖα τά μαθηματικά εἰς τήν παιδαγωγίαν τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε τούτων ἁπόντων μένει ἄπορον εἰς τί ἤθελε παιδαγωγηθῇ ὁ ἄνθρωπος, καί πολύ πλέον πῶς ἤθελε παραδόσοι εἰς τά τῆς φύσεως μυστήρια ὅθεν καί ὁ Πλάτων ἐπί τῆς θύρας τῆς Ἀκαδημίας ἐπέγραψε τό μηδείς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω». (Αρ. ι΄).

Βάση των μαθηματικών είναι η αριθμητική (Αρ. ια΄) και η διαφορά ανάμεσα στην αριθμητική και τη γεωμετρία είναι η ακόλουθη: «καί τούτου ἕνεκεν ἡ μαθηματική ἐδιαιρέθη εἰς *Ἀριθμητικήν*, καί ἐκείνη δηλ. ἥτις ἔχει τάς μονάδας διακεκριμένας, καί εἰς *Γεωμετρίαν*, ἥτις ἔχει συνεχεῖς τάς μονάδας: τουτέστιν ἔχει δι'ὑποκείμενον τήν ἔκτασιν, ἥτις δηλονότι καί ὑποδιαιρεῖται εἰς τήν ἰδίως γεωμετρίαν, τριγωνομετρίαν, μηχανικήν, κ.τ.ξ.» (Αρ. 3). «Ἑκάστη μονάς τοῦ διωρισμένου ποσοῦ: τοὐτέστι τῆς ἀριθμητικῆς, εἶναι ἐν ταυτῷ καί ὅλον, εἴτε ὑποκείμενον τῆς γεωμετρίας...» (Αρ. 4). Ακόμη αλλη διαφορά ανάμεσα στις μονάδες της αριθμητικής και της γεωμετρίας είναι ότι «οἱ μονάδες τῆς ἀριθμητικῆς εἶναι ὄντα αὐθύπαρκτα ἐνῶ τῆς γεωμετρίας εἶναι ἰδιότητες τῶν σωμάτων εἴτε τῆς ἁπλῶς ἐκτάσεως» (Αρ. 4). Η αριθμητική είναι επιστήμη «περί τῶν διακεκριμένων μονάδων, εἴτε τῶν ἀριθμῶν καί παθῶν αὐτῶν» (Αρ. 4-5)· ο αριθμός είναι έργο του νου και είναι διαίρεση «ἰδέας, ἤ ἰδεῶν ἐκ τῶν λοιπῶν ἀνομοίων» (Αρ. 5) καθώς και «ἐπισώρευσις μονάδων» (Αρ. 6).

Με τη γεωμετρία ο άνθρωπος μπορεί να συλλάβει τα προβλήματά της μέτρησης των ουρανίων και των επιγείων σωμάτων ενώ με τη γεωμετρική μέθοδο, αναπτύσσει το λογικό του[129]:

«Καθότι ἐπειδή καί ἡ γεωμετρία δέν εἶναι ἄλλο τί, εἰμή σειρά τις συλλογισμῶν, καί οὔτε συνάγει ποτέ ἄνευ δεδομένων, οὔτε βαίνει ποτέ ἐξ ἀγνώστων εἰς ἄγνωστα, τούτου ἕνεκεν ἐθίσας ὁ παῖς ἑαυτόν ἐκ νεαρᾶς ἡλικίας νά συλλογίζηται, καί νά μή δέχηται ὡς ἀληθές τό μή προκύπτον ἐξ ἐγνωσμένων προτάσεων. Ἔπειτα ἐπειδή ἡ ἀγωγή καί παιδεία εἶναι τῶν ὧν οὐκ ἄνευ εἰς τούς παίδας, τῆς γεωμετρίας ἀφαιρεθείσης, ὁποῖον ἀλλ'ἤθελεν εἶναι εἰς αὐτούς τό καταλειπόμενον μάθημα;» (Γ. προοίμιον 4).

Η θέση του Βενιαμίν για την επιστήμη, σύμφωνα με την οποία η τελευταία οφείλει να είναι απαλλαγμένη από το δόγμα, του επιτρέπει να επικρίνει τον Ευγένιο Βούλγαρη για την προσήλωσή του στο δόγμα ακόμη και σε θέματα της γεωμετρίας. Το γεγονός αυτό εμποδίζει, για τον Βενιαμίν, τον άνθρωπο

129. Isabel Knight, *The Geometric Spirit: the Abbé de Condillac and the French Enlightenment*, New Haven 1968.

να αποτιμήσει το μεγαλείο του δημιουργού της φύσης, μιά και η φύση και ο δημιουργός της είναι συνυφασμένοι και δεν διαφέρουν: «ἀλλ'ἄν αὐτός ἐγίνωσκε τήν φύσιν, πῶς – δυνατόν νά ἀγνοῇ τόν ταύτης δημιουργόν; Τοῦτο δέν ἐδιέφερεν ἀπό τοῦ νά ἔλεγε τις, οἱ Χριστιανοί προσφέροντες θυσίας εἰς τόν ἅγιον Νικόλαον, ἀγνοοῦσι τό θεῖον! » (Γ. 47). Σχολιάζοντας το πυθαγόρειο θεώρημα (Γ. 47), ο Βενιαμίν ασκεί κριτική στην άποψη του Βούλγαρη, ότι ο Πυθαγόρας αγνόησε το θείο, επειδή για την ανακάλυψή του αυτή θυσίασε στις μούσες και όχι στο θείο εκατό βόδια (Γ. 47).

Όσον αφορά στη γεωμετρική μέθοδο, ο Βενιαμίν προτιμά τη συνθετική ευκλείδιο από την αναλυτική μέθοδο των σύγχρονών του αλγεβραϊστών:

> «Σύνθεσις εἶναι τό νά ζητῇ τις τάς ἰδιότητας ἑνός ἐπιπέδου ἤ στερεοῦ σχήματος ἐκ τῶν προκυπτουμένων γνώσεων ἐξ αὐτῆς τῆς φύσεως ἤ γενέσεως αὐτοῦ, καί ὡς διά μιᾶς ἀλύσου τῶν ἀναφορῶν καί ἐγνωσμένων ἤ ἀποδεδειγμένων ἀρχῶν νά φθάνῃ εἰς τήν ζητουμένην πρότασιν. Αὕτη λοιπόν ἡ μέθοδος ἔχει τό προτέρημα τοῦ νά προχωρῇ τις διά τοῦ φωτός ἀνά χεῖρας, καί νά εὑρίσκῃ θεωρήματα ἀδύνατα εἰς εὕρεσιν διά πάσης ἄλλης μεθόδου ἤ κἄν ἤθελον εὑρεθῇ ὑπό μορφήν μή ὡραίας. Εἶναι ὅμως ἀληθές ὅτι ἡ ἀνάλυσις ἀποδεικνύει τό πρᾶγμα ἀμοχθί, πλήν ἐπειδή τά στοιχεῖα τῆς γεωμετρίας εἶναι μᾶλλον πρός στοιχείωσιν τῆς νεολαίας: τουτέστι πρός ἐκτύλιξιν τοῦ νοός αὐτῶν, καί ὄχι μόνον πρός ἀπόδειξιν, ἅπερ ἄπεστι τῆς ἀναλύσεως, μένει οὐδείς λόγος » (Γ. 8-9).

5. Φυσική θεολογία

Η φυσική θεολογία αποτελεί για τον Βενιαμίν το τελευταίο μέρος της γνωσιολογίας του, όπως την διατυπώνει στα *Στοιχεία της Μεταφυσικής* και περιλαμβάνει δυο ζητήματα: τη γνώση της φύσης της ψυχής και εκείνη του δημιουργού των όντων, του Θεού. «Ἀλλ'ἐπειδή καί ἡ γνῶσις τῆς φύσεως της ψυχῆς ἀπαιτεῖ τήν γνῶσιν τοῦ δημιουργοῦ τῶν ὄντων: τουτέστι τοῦ Θεοῦ, δῆλον οἴκοθεν ὅτι εἶναι ἀναγκαία καί ἡ τοῦ Θεοῦ ἀπόδειξις, ὅπερ καί *φυσική θεολογία* ὠνόμασται» (Μ. ιβ΄). Ο Βενιαμίν χαρακτηρίζει τη φυσική θεολογία ως «μεταφυσική μεταφυσικής»:

> «Δῆλον δ'ὅτι δίδεται καί μεταφυσική μεταφυσικῆς, καί τοιαύτη ἤθελεν εἶναι ἡ γνῶσις τῆς ψυχῆς καί τοῦ Θεοῦ εἰς τάν ἀνά χεῖρας πραγματείαν, ὡς ὄντος τοῦ Θεοῦ ἀρχῆς καί αἰτίας ἁπάντων, ὁρατῶν τε καί ἀοράτων» (Μ. θ΄).

Ο Βενιαμίν δε αναφέρεται ούτε στην Αποκάλυψη, ούτε στη Θεία Χάρη και η τοποθέτηση του αυτή, που είναι σίγουρα δεϊστική, θυμίζει το περιεχόμενο του άρθρου της *Encyclopédie* για τη φυσική θεολογία[130].

Για να γνωρίσουμε τον Θεό, πρέπει να ξεκινήσουμε από τη γνώση των κτισμάτων του· τη γραμμή αυτή ακολουθεί ο Βενιαμίν στην όλη επιχειρη-

130. *Encyclopédie*, τ. 16ος, 249.

ματολογία του[131]. Ξεφεύγει από την ορθόδοξη χριστιανική διδασκαλία δίνοντας άλλες διαστάσεις στη θεολογία και βρίσκουμε σ'αυτόν όλα τα χαρακτηριστικά ενός δεϊστή: καταρχήν την απομυθοποίηση της θρησκείας, μια απομυθοποίηση που την επιτυγχάνει με το να κατατάσσει τη θεολογία ανάμεσα στις άλλες ανθρώπινες γνώσεις και με το ν'αναγνωρίζει ταυτόχρονα την ευρύτητα της θρησκείας ανάμεσα στους λαούς καθώς και τα κοινά θρησκευτικά τους χαρακτηριστικά, που δίνουν στη θρησκεία ενότητα. Έτσι, ο Βενιαμίν διαχωρίζει τη φιλοσοφία από τη θεολογία «καθότι ἄν τίς ἐν ᾧ φιλοσοφῇ προστρέχει εἰς τήν θεολογίαν, τοῦτο εἶναι σαφής ἐξομολόγησις τῆς ἑαυτοῦ ἀγνοίας» (Φ. 99). Στην επιχειρηματολογία του δεν παραλείπει ν'αναφέρεται στην καθολικότητα της πίστης στην αθανασία της ψυχής και της ύπαρξης του Θεού ανάμεσα στους λαούς (Μ. 389)· ωστόσο, κατακρίνει και τον σκεπτικισμό και την κατάχρηση της θρησκευτικότητας, που μπορεί να οδηγήσει στον φανατισμό (Μ. 422).

Η ψυχή, κατά τον Βενιαμίν, βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με την αίσθηση και τη βούληση (Μ.13). Το πρόβλημα της ψυχής αποτελεί πρόβλημα αυτογνωσίας και η δυσκολία του έγκειται στο γεγονός, ότι δεν μπορούμε να λάβουμε αμέσως ιδέα της ψυχής, αλλά δια του στοχασμού:

> «Τουτέστι διά τῶν αἰσθημάτων, ἰδεῶν, διανοίας, καί ἐπιθυμιῶν τῆς ψυχῆς, ἅπερ βέβαια δέν εἶναι ψυχή, ἀλλ' ἀποτελέσματα, ἤτοι τῶν ἔξωθεν σωμάτων, ἢ τῆς ψυχῆς ἀμέσως. Καί αὐταί δ'αἱ τῆς ψυχῆς ἰδιότητες, ἅς περ ἡμεῖς μέχρι τοῦδε ἀναλύσαμεν, δέν γίνονται εἰς ἡμᾶς καταληπταί ἄλλως πως, εἰμή διά τῶν ἀποτελεσμάτων. Ὥστε συμπέφυκέ πως ἡ δυσκολία εἰς τήν λύσιν τοῦ προβλήματος του, *τί ἐστί ψυχή, ἢ ἐγώ*» (Μ. 359).

Στην εξέταση του προβλήματος της ψυχής, ο Βενιαμίν απορρίπτει όλες τις υλιστικές θεωρίες, τόσο της Αρχαιότητας, όσο και των συγχρόνων του υλιστών, τους οποίους ωστόσο δεν κατονομάζει. Δεν αποδέχεται τη θεωρία του Επίκουρου, του Αριστοξένου και του Γαληνού, ότι η ψυχή αποτελεί ιδιότητα ή δύναμη του σώματος. Πρώτα, γιατί η ιδιότητα ή η δύναμη του σώματος δεν αποτελεί κάτι το αυθύπαρκτο, αλλά έχει για κύριο χαρακτηριστικό ότι αυξάνεται και ελαττώνεται, πράγμα το οποίο δεν συμβαίνει με την ψυχή[132]:

> «Καθότι εἰς μέν τήν παρουσίαν τῶν αἰσθημάτων, ἤθελεν εἰποῖ τις, ἔνεστι καί παρουσία ἄλλων σωμάτων ἐν τῇ σφαίρᾳ τοῦ ἐγκεφάλου, καί τούτου ἕνεκεν ἐμφανίζεται καί ἡ αἰσθητική ἡμῶν δύναμις, πλήν εἰς τά τῆς διανοίας ἡμεῖς ἔχομεν οὐδέν ἕτερον, εἰμή μόνην τήν ψυχήν» (Μ. 361). Αλλά ούτε και ποιότητα είναι η ψυχή

131. Constantine Cavarnos, *Modern Greek Thought*, Belmont Mass. 1969, 41 κ.επ.
132. Abbé Claude Yvon, *Encyclopédie*, 327.

«καθότι ἡμεῖς εἴδομεν ὅτι ποιότης εἶναι οὐδέν ἄλλο ἤ ὕφασμά τι τῶν μορίων τοῦ σώματος, εἴτε μία τοιάδε αὐτῶν πρός ἄλληλα ἀναφορά, ἧς ἕνεκα ἐξέρχεται οὕτω πως τό πανταχηκίνητον ἐξ αὐτῶν» (Μ. 362).

Για τον Βενιαμίν, η ψυχή είναι ον αυθύπαρκτον, δηλαδή ουσία άυλος και καταπιάνεται με τις θεωρίες των συγχρόνων του υλιστών φιλοσόφων. «*Υλισταί*», αναφέρει χαρακτηριστικά, «λοιπόν ἤθελον ὀνομασθῆ, ὅσοι δοξάζουσι τήν ψυχήν ὑλικήν» (Μ. 364). «Ἀλλ'ἐπειδή οὔσης τοιαύτης τῆς γνώσεως τῆς τῶν σωμάτων οὐσίας, οἱ ὑλισταί ἀποφαίνονται ὑλικήν τήν ψυχήν, τί πειράζει νά ἰδῶμεν καί ἡμεῖς, ἄν τωόντι οὗτοι βαίνωσι λογικῶς;» (Μ. 364).

Η ψυχή δεν μπορεί να είναι σώμα, παρατηρεί ο Βενιαμίν, για τους εξής λόγους: Το σώμα χαρακτηρίζεται από το αδιαχώρητο, από τις τρείς διαστάσεις, από την αδράνεια και από το ότι είναι κινητό[133]. Ακόμη κάθε σώμα είναι άθροισμα μυρίων σωματιδίων και «ἡ λέξις ἕν εἰς τό σῶμα σημαίνει ὄχι τό ἑνιαῖον τῆς ὑποστάσεως, ἀλλ'ἀναφοράν τινα ὡς πρός τά μόρια αὐτοῦ, εἴτε ἕνωσιν πολλῶν σωματίων» (Μ. 365). Αν λοιπόν η ψυχή είναι σώμα, τότε θα ήταν το άθροισμα μυρίων σωματιδίων και το εγώ θα ήταν το άθροισμα μυρίων «εγωδίων», πράγμα το οποίο είναι άτοπο. Εδώ διακρίνουμε κριτική στον Επίκουρο, στον Hobbes και στον Spinoza, οι οποίοι δέχονται την ψυχή ως ένα άθροισμα σωματιδίων. Η ψυχή, κατά την κρίση του Βενιαμίν, δεν είναι σύνθετος και μένει στους υλιστές:

«Νά ἐξηγήσωσιν ἡμῖν εἰς ποῖον μέρος τῆς ὑλικῆς ψυχῆς γίνεται ἡ σύγκρισις μιᾶς ἰδέας μέ ἕν αἴσθημα, ἐνέργεια, ἥνπερ ἀδυνατοῦσιν οἱ ὑλισταί νά ἀρνηθῶσι. Καθότι διά νά γένῃ σύγκρισις δύο τινῶν, εἶναι ἀνάγκη νά ἦναι παρόντα ἀμφότερα τά συγκρινόμενα εἰς ἕν καί τό αὐτό μέρος. Ἀλλ'ἡ ἰδέα εἶναι εἰς οὐδέν μέρος ὁλόκληρος, ἀλλέως ἕκαστον μέρος τῆς ψυχῆς ἤθελεν ἔχοι ὁλόκληρον τήν αὐτήν ἰδέαν, ἐν ᾧ ἕκαστον μόριον τοῦ κινουμένου σώματος δέν ἔχει ὁλόκληρον τήν κίνησιν, ἀλλά μέρος» (Μ. 365).

Συνοψίζοντας τα ερωτήματα που τίθενται από μια υλιστική θεώρηση του θέματος της ψυχής, ο Βενιαμίν θέτει το εξής ερώτημα στους υλιστές, πως:

«Τοῦτο τό κινοῦν κινεῖ εἰς τήν διάβασιν αὐτοῦ οὐδέν τῶν λοιπῶν σωμάτων, εἰμή μόνον τήν ψυχήν, ὅπερ εἰς τά ὁρατά εἶναι ἀνύπαρκτον, οὔτε ἀπολλύει τήν ἑαυτοῦ καθ'ὁδόν κίνησιν... β΄ πῶς αὕτη ἡ παρεχομένη κίνησις εἶναι τοσοῦτον πολυειδής, ὅσον δηλ. καί τά ἄπειρα αἰσθήματα... καί γ΄ πῶς ἑκάστη τῶν κινήσεων: τουτέστιν αἰσθημάτων μεταβαίνει ὁλόκληρος ἐξ ἑκάστου μορίου τῆς ψυχῆς εἰς τό ἐγγύς, καί ἐκ τούτου εἰς τό ἐγγύς, καί οὕτως ἐφεξῆς ἐπ'ἄπειρον, ὥστε ἕκαστον αὐτῶν νά ἦναι ἱκανόν νά συγκρίνῃ τοῦτο τό αἴσθημα μέ ἄλλο, ἤ μέ ἰδέαν... διότι ἄν τοῦτο λείψῃ, ἡ ψυχή δέν θέλει δυνηθῆ νά ἐκτελέσῃ σύγκρισίν τινα, καί ἐχομένως οὔτε ἀπόφανσιν» (Μ. 366).

133. Για την κριτική του υλισμού από τον Βενιαμίν, βλ. επίσης Π. Κονδύλης, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, 73.

Για να αντικρούσει υλιστικές απόψεις αντλεί συμπεράσματα από τη φυσική και τη φυσιολογία[134]. Αναφέρεται πρώτα στην αρχή της ενέργειας – αντενέργειας:

«Καθότι ἡμεῖς γινώσκομεν ὅτι εἰς πᾶσαν ἐνέργειαν ἀκολουθεῖ οὐδέν ἄλλο, ἢ ἀντενέργεια. Ἐνταῦθα ὅμως συμβαίνει ξένον τι: τουτέστιν ἐκ τῆς ἐνεργείας τινῶν ἀναφύεται εἰς τήν ψυχήν κατάληψις, καί ἐκ ταύτης ἀπόφανσις, βούλησις, καί κίνησις. Ὥστε ἡ ψυχή εἶναι ξένον τι καί ὄχι σῶμα» (Μ. 367).

Χρησιμοποιεί ακόμη και την αρχή της αδρανείας:

«Ὥστε ἄν ἡ ψυχή ἦν σῶμα, τότε καί ἡ νόησις αὐτῆς ἔπρεπε νά ἦναι κίνησίς τις. Ὅθεν ἦν ἐπόμενον ὄντων τῶν σωμάτων ἀδρανῶν: ὅ ἐστι μή ἐξ ἑαυτῶν κινουμένων, νά εὕρωσιν οἱ ὑλισταί ἐσωτερικόν τι, ὥστε νά κινῇ τήν ψυχήν» (Μ. 368).

Και καταλήγει:

«Ὥστε τό νά ἔπηται τό ἐσωτερικῶς κινοῦν τήν ψυχήν τοῖς αἰσθήμασι τῶν ὑπό τῶν ἔξωθεν σωμάτων, τοῦτο δέν ἀποδεικνύει ἄραγε ἀνυπαρξίαν ἑαυτοῦ: ὅ ἐστιν ὅτι ἡ ψυχή νοεῖ ἐξ ἑαυτῆς, καί ὄχι ἐκ τοῦ αἵματος ἤ τοῦ νευρικοῦ ῥευστοῦ; Ὥστε ἡ ψυχή εἶναι μή σῶμα». (Μ. 369). «Τέλος πάντων ἡ δυναμική: τουτέστι ἡ ἐπιστήμη, δι ἧς λογαριάζομεν τάς κινήσεις τῶν σωμάτων, εἶναι τεθεμελιωμένη ἐπί τό, *ἡ ὕλη εἶναι ἀδιάφορος καί πρός κίνησιν καί πρός ἠρεμίαν, καί ὅτι ἀναγκαίως διά νά συμβῇ σμικροτάτη μεταβολή κινήσεως εἴς τι σῶμα εἶναι χρεία ξένης δυνάμεως*, ἐξ οὗ ἀδρανῆ τά σώματα ὠνομάσθησαν... Ἄν λοιπόν καί ἡ ψυχή ἦναι σῶμα, ἀναγκαίως ἔπρεπε νά ἦναι ἀδρανής. Ἀλλά δέδεικται ὅτι αὕτη εἶναι αὐτεξούσιος (κεφ. ιγ΄): ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον μή ἀδρανής, ὡς φέρουσα ἐν ἑαυτῇ τήν ἀρχήν τῶν ἰδίων νοήσεων καί κινήσεων. Ὥστε ἡ ψυχή εἶναι μή σῶμα» (Μ. 372).

Η κριτική αυτή του Βενιαμίν στις υλιστικές θεωρίες αφορά κυρίως στην αθεϊστική θεωρία του d'Holbach, ο οποίος δίνει την πληρέστερη διατύπωση του υλιστικού προβληματισμού στο *Système de la nature*· πιστεύει ότι κάθε οργανισμός αποτελείται από σύνολο μικροτέρων οργανισμών και ότι η ουσία του βρίσκεται στο μίγμα αυτό[135]· αναζητεί δηλ. την κοινή συνένωση όλων των φαινομένων στην ενότητα, που είναι η φύση:

«L'âme, bien loin de devoir être distinguée du corps, n'est que ce corps lui-même, envisagé relativement à quelques-unes de ses fonctions, ou à quelques façons d'être et d'agir dont il est susceptible tant qu'il jouit de la vie»[136].

134. Wolfgang Philipp, «Psysicotheology in the Age of Enlightenment: Appearance and History», *SVEC* 57 (1969), 1233-1267.

135. Ο Paul Henri Tiry, βαρώνος d'Holbach (Edesheim Παλατινάτου 1723-Παρίσι 1789) ήταν γερμανικής καταγωγής. D'Holbach, *Système de la nature*, Παρίσι 1821, φωτ. επανέκδοση Olms-Hildesheim 1966, τ. 1ος, 13. Βλ. R. Desné, *Les matérialistes français de 1750 à 1800*, Buchet-Chastel 1965, 144. G.Gusdorf, *Dieu, la nature*, 319 κ.επ.

136. D'Holbach, *Système de la nature*, τ. 1ος, 120.

Ασφαλή κριτήρια του Βενιαμίν για την αναίρεση της υλιστικής επιχειρηματολογίας αποτελούν το αυτεξούσιο και η συνείδηση:

«Ὥστε ἄν αἱ λοιπαί ἐνέργειαι τῆς ψυχῆς εἶναι κινήσεις τινές, ἡ συνείδησις, ὡς ἑκάστου ἡ συνείδησις περί τούτου εἶναι μάρτυς ἀδέκαστος, ὡς ἐννοοῦσα τάς λοιπάς ἐνεργείας τῆς ψυχῆς, πρέπει νά ἦναι κίνησις κινήσεων: ὅ ἐστιν ἡ κίνησις νά ἐννοῇ τήν κίνησιν. Πρᾶγμα γελοιωδέστατον!» (Μ. 371).

Η ψυχή για τον Βενιαμίν δεν είναι όργανο του εγκεφάλου. Εδώ, ο Βενιαμίν φαίνεται να έχει υπ'όψη του την καρτεσιανή θεωρία της glande pinéale και τη θεωρία του Vieussens σύμφωνα με την οποία κέντρο της ψυχής είναι το centre oval[137]. Ο Βενιαμίν αναφέρεται και στη θεωρία του Descartes για τα ζωτικά πνεύματα, την οποία ωστόσο απορρίπτει:

«Ἔνεστιν ἄλλη τις ὕλη λεπτοτάτη ἱκανή τοῦ νά δώσῃ κίνησιν εἰς τήν παχεῖαν ὕλην, καί ὅτι αὕτη δέν εἶναι ὑποκειμένη εἰς τούς νόμους τῆς κινήσεως τούς παρ'ἡμῶν γνωστούς, ὥστε ἐκ τῆς ἐνεργείας αὐτῶν νά προκύπτωσιν οἱ νόμοι. Ἀλλ' ἐπειδή, λέγω ἐγώ, καί ἡ ὑπαρξις τῆς τοιαύτης ὕλης εἶναι φανταστή, φανταστά ἄρα πρέπει νά ἦναι καί τά ταύτης θαυμαστά ἀποτελέσματα» (Μ. 373).

Ακόμη, ο Βενιαμίν υπαινίσσεται τη θεωρία του ιατρού και φιλοσόφου Julien Offray de La Mettrie (Saint Malo 1709-Βερολίνο 1751). Ο La Mettrie απορρίπτει τον απλοποιημένο μηχανισμό του Descartes, αλλά χρησιμοποιεί την έννοια του οργανισμού: «L'organisation est le premier mérite de l'homme»[138]· δεχόταν την αντιστοιχία ανάμεσα στην ψυχή και το σώμα: «les divers états de l'âme sont toujours corrélatifs à ceux du corps»[139]. Ο Βενιαμίν αποδέχεται, όπως είδαμε, ότι η ψυχή δεν αποτελεί όργανο του εγκεφάλου με επενέργειες πάνω στα όργανα του σώματος (Μ. 375).

Σχέση εγκεφάλου και οργάνων δεν μπορεί να αναπτυχθεί εξαιτίας της διαφοράς του σκοπού τους· έργο του εγκεφάλου είναι να παράγει ιδέες, ενώ των οργάνων η μεταποίηση της ύλης. Αν υποθέσουμε, υποστηρίζει ο Βενιαμίν, ότι:

«Ὁ ἐγκέφαλος ἐνεργεῖ ὄχι ὡς αὐτός θέλει, ἀλλ'ὡς τό ἐνεργοῦν πρός αὐτόν ἐνεργεῖ, τίνος ἕνεκεν εἷς τινας μέν ἐνεργείας, ὡς εἰς τήν πρᾶξιν τῆς ἀρετῆς, νά χαίρῃ, εἷς

137. Abbé Claude Yvon, *Encyclopédie, ό.π.*, 341.

138. La Mettrie, *L'homme machine* (1747), επανέκδοση, Παρίσι 1966, 88. Τη θεωρία του για την ψυχή ο La Mettrie διατυπώνει στο έργο του *Traité de l'âme*, Λονδίνο 1751. Πρβλ. G. Gusdorf, *Dieu, la nature*, 319 κ.επ. καθώς και Ursula Pia Jauch, *Jenseits der Maschine: Philosophie, Ironie und Aesthtik bei Julien Offray de la Mettrie (1709-1751)*, München, Carl Hanser Verlag, 1998, 598 σ.

139. La Mettrie, *Traité de l'âme*, 22. Πρβλ. Pierre Lemee, *Julien Offray de la Mettrie*, Saint-Malo 1954 και Kathleen Wellman, *La Mettrie: Medicine, Philosophy, and Enlightenment*, Λονδίνο, Duke University Press, 1992, XIV+342 σ.

τινα δέ, ὡς εἰς τήν πρᾶξιν τῆς κακίας νά λυπῆται καί νά μετανοῆ διά τήν τοιαύτην πρᾶξιν, ὡσάν δηλ. νά ἔκειτο ἐπ'αὐτῷ ἤ μή πρᾶξις; Τοῦτο δέν εἶναι σημεῖον ἀναντίῤῥητον ὅτι αὗται αἱ πράξεις εἶναι ἑκούσιαι, καί ὄχι ἀκούσιαι;» (Μ. 376).

Το β΄ συμπέρασμα είναι ότι σύμφωνα με τα πειράματα του Σαντορίου ο άνθρωπος με την άδηλο αναπνοή ανανεούται, επόμενο είναι να ανανεούται και ο εγκέφαλος, οπότε πως γίνεται να υπάρχουν αναμνήσεις; Το γ΄ αποτέλεσμα αφορά την ανατομίαν: επειδή τα νεύρα είναι σαν τα κλαδιά ενός δένδρου και επειδή είναι αξίωμα της μεταφυσικής τα μέρη να έχουν τις ιδιότητες του όλου θα έπρεπε ο εγκέφαλος να ἔχει τις ιδιότητες των νεύρων που δεν αισθάνονται και ούτε διανοούνται» (Μ. 376)[140].

Τρίτη υλιστική θεωρία για την ψυχή, την οποία εξετάζει ο Βενιαμίν, είναι η θεωρία σύμφωνα με την οποία αν η ψυχή δεν έχει τίποτε το κοινό με το σώμα, τότε γιατί η αύξηση, η αλλοίωση αλλά και η τελειότητα των οργάνων του σώματος επιδρούν πάνω στα αισθήματα, τις ιδέες, τις ορέξεις, κ.τ.λ. Κατά την άποψή του, το ερώτημα αυτό αφορά στις σχέσεις του σώματος με την ψυχή και όχι στην ουσία της ψυχής:

«Τό δέ νά ἐμποιῆ μεταβολήν ἡ τελειότης τῶν ἡμετέρων ὀργάνων ἐπί τῶν ἡμετέρων αἰσθημάτων, ἰδεῶν καί κλίσεων, τοῦτο δέν θέλει νά εἰπῆ ὅτι... τό σῶμα ὄν ὄργανον τῆς ψυχῆς, ὅσον τελειοποιεῖται, τοσοῦτον καί αἱ λειτουργίαι αὐτοῦ καθίστανται τελειότεραι, καί ἐντεῦθεν καί αἱ τῆς ψυχῆς βουλαί» (Μ. 377).

Την ίδια απορία συναντούμε και στον La Mettrie στο έργο του οποίου διατυπώνεται ως συνέπεια της προηγουμένης.

Κατά τον Βενιαμίν οι άνθρωποι μπορούν να έχουν ξεκαθαρισμένες απόψεις για το σώμα και την ψυχή, όταν αφαιρέσουν τις προλήψεις:

«Καί- τίς ἐξ ἡμῶν ἀμφέβαλλέ ποτε ὅτι ἐννοεῖ, ὅτι κρίνει, ὅτι σκέπτεται, ὅτι ἀποφαίνεται, ὅτι βούλεται, ὅτι εἶναι κύριος τῶν ἰδίων βουλημάτων, ὅτι κινεῖ τό ἑαυτοῦ σῶμα; Τοῦτο – δέν εἶναι συνείδησις ἐνεργειῶν, ὡς ἀποχρώντως δέδεικται (365 κτξ), αἵτινες ἀνήκουσιν ὁλοτελῶς εἰς τό σῶμα; Ἀναγκαίως ἄρα ἀνήκουσιν εἰς ἄλλο, ὅπερ πνεῦμα ὠνομάσαμεν. Ὥστε ἡμεῖς ἔχομεν ἰδέαν καθαράν τοῦ πνεύματος, ὡς καί τοῦ σώματος» (Μ. 378).

Στο σημείο αυτό, ο Βενιαμίν εξετάζει και την άποψη του Locke για την αϋλότητα της ψυχής:

«Ἤτις εἶναι, *ἄν ὁ Θεός δέν ἐδύνετο νά δημιουργήσῃ ὕλην λογικήν: ὅ ἐστι νά δώσῃ νοῦν εἰς τό σῶμα*» (Μ. 379)[141].

140. Σχετικά με τη θεωρία του Ιταλού ιατρού Santorio Santorio (Capo d'Istria 1561-Βενετία 1636), φίλου του Γαλιλαίου, για την κυκλοφορία του αίματος, βλ. G. Gusdorf, *La Révolution Galiléenne*, Παρίσι 1969, 148 κ.επ.

141. Την ίδια επιχειρηματολογία χρησιμοποιεί ο abbé Claude Yvon στο ανάλογο άρθρο του στην *Encyclopédie*, τ.1ος, 337.

Πρώτα, ισχυρίζεται ότι οι άνθρωποι δεν μπορούν να εννοήσουν τις ιδιότητες του Θεού, γιατί αυτές είναι πάνω από τις δυνάμεις τους και συνεχίζει επισημαίνοντας ότι:

«Καί ἐπειδή ἡ ἀνθρώπινος γνῶσις στοχάζεται ἀδύνατα καί εἰς αὐτόν τόν Θεόν τά ἀντιφατικά, διά τοῦτο ἀποφασίζει ὅτι οὔτε ὁ Θεός δύναται νά δημιουργήσῃ ὕλην λογικήν, ὡς οὖσαν ὑπόστασιν ἔχουσαν ἐναντίας τάς ἰδιότητας· ὅ ἐστιν ὑφ'ἑαυτῆς μηδενιζομένην» (Μ. 379).

Ο άνθρωπος για τον Βενιαμίν είναι σύνθετος από δυο διαφορετικές ουσίες, το πνεύμα και το σώμα. Το πνεύμα είναι ουσία απλή, φύσει ενεργητική, λογική και αυτεξούσιος· το σώμα είναι ουσία σύνθετος, εκτατή, αδιαχώρητος και αδρανής (Μ. 380)[142].

Παραδέχεται λοιπόν τον δυϊσμό του Descartes, που οι περισσότεροι Γάλλοι φιλόσοφοι του Διαφωτισμού είχαν απορρίψει[143] και αποφεύγει τον μονισμό και κάθε υλιστική αναγωγή· η τοποθέτηση του είναι δεϊστική σύμφωνα με τον ορισμό της *Encyclopédie*[144].

Επειδή η ψυχή είναι χωρίς μέρη και απλή, έπεται ότι είναι αδιάφθορος και αθάνατος (Μ. 381). Στην επιχειρηματολογία του Βενιαμίν λείπει, ωστόσο, η αναφορά της *Encyclopédie* στη θεία βούληση του Δημιουργού, η οποία θα ερχόταν σε αντίθεση με τη δεϊστική του τοποθέτηση. Το γεγονός, ότι η ψυχή είναι απλή και χωρίς μέρη με αποτέλεσμα την αθανασία της, αποτελεί άποψη δεκτή από την *Encyclopédie*:

«La question de l'immortalité de l'âme est nécessairement liée avec la spiritualité de l'âme. Nous ne connaissons de destruction que par altération ou la séparation des parties d'un tout ; or nous ne voyons point de parties dans l'âme: bien plus nous voyons positivement que c'est une substance parfaitement une et qui n'a point de parties»[145].

Η ψυχή είναι αθάνατος για τους εξής λόγους, οι οποίοι πηγάζουν από τη σοφία του Θεού: «ἄν λοιπόν ὁ ἄνθρωπος δέν ἦν ἀθάνατος, κατά τί ἤθελε διαφέρει τῶν θηρίων; ὥστε εἶναι ἐναντίον τῆς θείας σοφίας τό νά ἦναι θνητός ὁ ἄνθρωπος» (Μ. 383). Το γεγονός ότι ο άνθρωπος είναι κατ'ομοίωση του Θεού οδηγεί και αυτό στην αθανασία (Μ.384). Η επιθυμία της ευδαιμονίας που έχει

142. Στην *Encyclopédie*, τ. 1ος, 341 ο abbé Yvon γράφει: «cette union est donc un fait que nous ne pouvons revoquer en doute, mais dont les détails nous sont absolument inconnus».

143. G. Gusdorf, *L'avènement des sciences*, 37.

144. Abbé Yvon, *Encyclopédie, ό.π.*, 327: «Ceux qui soutenaient qu'il n'y avait qu'une seule substance universelle, étaient de vrais athées..., ceux qui soutenaient qu'il y a dans la nature deux substances générales, dieu et la matière, concluaient en conséquence de cet axiome fameux, de rien rien, que l'une et l'autre étoient éternelles: ceux-ci formoient la classe de philosophes théistes et déistes».

145. *Ο.π.*, 338.

ο άνθρωπος και η οποία παραμένει ακόρεστος πάνω στη γη, «ἐπόμενον εἶναι νά ὑπάρχῃ ἄλλος τόπος πρός ἐκπλήρωσιν αὐτῆς, ἀλλέως ὁ πάνσοφος θεός ἐπροίκισέ τι εἰς τόν ἄνθρωπον, χωρίς νά προγινώσκῃ τό ἀδύνατον τῆς ἐκπληρώσεως· ὥστε ἀντίκειται εἰς τήν θείαν σοφίαν τό νά ἦναι θνητός ὁ ἄνθρωπος» (Μ. 385). Ο Θεός, ως παντοδύναμος και πάνσοφος, δημιουργεί «μετά λόγου» και εφόσον έδωσε υπεροχή στον άνθρωπο ως προς τα άλλα του κτίσματα και επειδή τίποτα δεν χάνεται μέσα στον κόσμο (Μ. 382), επόμενο είναι και η ψυχή του ανθρώπου να είναι αθάνατος (Μ. 388).

Το γεγονός ότι η αθανασία της ψυχής προέρχεται από τη σοφία του Θεού υπογραμμίζεται στο λήμμα αθανασία της *Encyclopédie*, στο οποίο η έννοια της αθανασίας αντιδιαστέλλεται από την έννοια της πνευματικότητας (spiritualité):

> «L'âme de l'homme est immortelle non parce qu'elle est spirituelle, mais parce que dieu est juste, et qui a voulu que les bons et les méchans éprouvassent dans l'autre monde un sort digne de leurs œuvres dans celui-ci, a décidé et a dû décider qu'elle resteroit après la séparation d'avec le corps... c'est par dieu et non par elle-même que l'âme est; c'est par dieu ce ne peut être que par dieu, qu'elle continuera d'être».

Η αθανασία της ψυχής εξαρτάται από την πίστη στην παντοδυναμία του Θεού:

> «Les philosophes démontrent que l'âme est spirituelle, et la foi nous apprend qu'elle est immortelle»[146].

Ο Βενιαμίν αναφέρεται στην καθολικότητα της πίστης στην αθανασία της ψυχής, την οποία συναντούμε σ'όλους τους λαούς και σ'όλες τις εποχές και που είναι «φωνή φύσεως» (Μ. 389) καθώς και την πίστη σε μια ανταπόδωση της αρετής και τιμωρία της κακίας (Μ. 391)· στην επιχειρηματολογία για την απόδειξη της ύπαρξης της ψυχής υπεισέρχεται η έννοια του Θεού. «Τίς δ'ἄλλος δύναται νά φέρῃ εἰς μηδέν τά ὄντα, εἰμή μόνος ὁ δημιουργός αὐτῶν Θεός;... Καί ἰδού πῶς ἡμεῖς ἀπροσδοκήτως ἐκ τῆς φύσεως τῆς ψυχῆς ἕνεκα τῆς ἀθανασίας αὐτῆς ἐκαταντήσαμεν εἰς τήν θείαν βούλησιν: ὅ ἔστιν εἰς τήν ὕπαρξιν ἑνός ἄλλου ὄντος, ὅπερ καί αὐτό εἶναι πνεῦμα καί ἀθάνατος» (Μ. 382).

Η έννοια του Θεού δεν αποτελεί για τον Βενιαμίν έμφυτη ιδέα:

> «Λέγω δ'ὅμως ὅτι, ἄν ἡ ἰδέα τοῦ Θεοῦ ἦν ἔμφυτος εἰς τόν ἄνθρωπον, ἔπρεπεν ἄραγε νά ἦναι ἐστερημένος ταύτης ὁ κωφός τῆς Χάρτρας, ἐκτός μόνο ἄν ὁ Θεός δέν ἐγχαράττῃ ἰδέας, εἰς ὅσους δέν ἔχουσιν τά ἀκουστικά νεῦρα ὑγιῆ! Σημειωτέον δ'ὅτι οὗτος ὁ κωφός δέν ἦν ἁπλῶς μόνον ἄνθρωπος, ἀλλά χριστιανός: ἀπερχόμενος δηλ. συγχνάκις εἰς τήν ἐκκλησίαν, ἤ ἄν θέλῃς εἰς τόν οἶκον τοῦ Θεοῦ, καί

146. *Ό.π.*, τ. 8ος, 576.

ὑποκρινόμενος ὅτι προσεύχεται: τουτέστιν ὅτι συνομιλεῖ μέ τόν Θεόν, καί μ'ὅλον τοῦτο δέν εἶχεν ὁλοτελῶς ἰδέαν Θεοῦ. Καί φαίνεται ὅτι οἱ ἐτασταί αὐτοῦ Θεολόγοι ἦσαν τοῦ Καρτεσίου ὀπαδοί καί ἐπεθύμουν νά πληροφορηθῶσι περί τοῦ συστήματος αὐτῶν. Πλήν ἀπέτυχον, ὡς φαίνεται, τοῦ ποθουμένου» (Μ. 249).

Ως προς την κριτική της έννοιας του Θεού ως έμφυτης ιδέας, ο Βενιαμίν συμφωνεί με τον d'Holbach[147]· αλλά στη συνέχεια διαπιστώνει κανείς μια τελείως διαφορετική κατεύθυνση της σκέψης των δύο στοχαστών, γιατί ο πρώτος θεωρεί αναγκαία την ύπαρξη του Θεού, ενώ ο d'Holbach καταλήγει στην αθεΐα γεγονός το οποίο, όπως θα δούμε ο Λέσβιος φιλόσοφος κατακρίνει και αποδοκιμάζει[148].

Οι αποδείξεις που χρησιμοποιεί ο Βενιαμίν για την ύπαρξη του Θεού είναι η τελεολογική και η κοσμολογική[149]. Η τελεολογική ή φυσικο-θεολογική απόδειξη της ύπαρξης του Θεού διατυπώνεται ως εξής:

«Ἂν τις ἄρῃ πρός οὐρανόν τό ὄμματα, οὗτος θέλει ἀπαντήσοι εἰς τοῦτο τό περί ἡμᾶς ἀχανές διάστημα σώματα ἄπειρα ὡς ἀπηωρημένα, σώματα μέγιστα, σώματα ἀπείρου ἀφ'ἡμῶν ἀποστάσεως, σώματα διαφόρου διαμέτρου, σώματα αὐτόφωτά τε καί ἑτερόφωτα, σώματα ἠρεμοῦντα καί κινούμενα... Ὥστε οὗτος ἤθελε βιασθῇ ἑκών τ'ἀέκων νά ὁμολογήσῃ τινά αἴτιον τούτων ἁπάντων, εἰς ὅν περ ὑπό τῶν προπατόρων ἐδόθη ὄνομα Θεός» (Μ. 392). «Ἂν τις περιερχόμενος διά τῶν ὄψεων τά οὐράνια σώματα, ἐπιμείνῃ χρόνον τινά ἐπί τό λαμπρότερον αὐτῶν, οὗτος θέλει ἰδεῖ ὅτι τοῦτο τό λαμπρότατον τῶν σωμάτων ἕνεκα τῆς διαφόρου πρός ἡμᾶς ἀναφορᾶς τῶν ζωηρῶν αὐτοῦ ἀκτίνων, ἤδη μέν ἐμποιεῖ εἰς ἡμᾶς ἔαρ... Οὗτος λέγω ὁ παρατηρητής ἤθελε βιασθῇ ἑκόντε ἀέκων νά ὁμολογήσῃ νομοθέτην τινά τούτων ἁπάντων, ὅνπερ ἡμεῖς καλοῦμεν Θεόν» (Μ. 393). «Ἄνοιξον σεαυτόν, ὦ ἄνθρωπε, καί θέλεις ἰδεῖ θαυμαστήν τινά καί θείαν κατασκευήν ἐν σεαυτῷ... Παρατηρήσας λέγω ταῦτα πάντα, θέλεις βιασθῇ ἑκών τ'ἀέκων νά ὁμολογήσῃς δημιουργόν τινα λογικόν τούτων ἁπάντων, ὅπερ ἡμεῖς ὀνομάζομεν Θεόν» (Μ. 394). «Ἐξέτασον ἔτι ἕκαστον ὄργανον τῶν ζώων, καί ἐν ἑκάστῳ θέλεις ἰδεῖ ζωγραφισμένην τήν ὕπαρξιν τοῦ Θεοῦ» (Μ. 395). «Μετάβηθι δέ καί εἰς τήν ἐξέτασιν των σαυτοῦ ὀργάνων, καί ἐν ἑκάστῳ θέλεις ἰδεῖ ζωγραφισμένην τήν δημιουργόν τοῦ Θεοῦ χεῖρα» (Μ. 396).

Η κοσμολογική απόδειξη, που ξεκινά από την ύπαρξη των κτισμάτων για να καταλήξει σ'εκείνη του δημιουργού, βρίσκει και αυτή την ανάλογη διατύπωσή της: «Καθότι-πόθεν ἄλλοθεν ἔλαβεν ὁ ἄνθρωπος, ὅστις δέν εἶναι ἄναρχος, ταύτην τήν δύναμιν τοῦ διανοεῖσθαι, εἰ μή ἐκ τοῦ δημιουρ-

147. Κριτική της θεωρίας της έμφυτης ιδέας του Θεού κάνει ο d'Holbach στο *Système de la nature*, τ. 2ος, 39. 462. Βλ. επίσης James M. Byrne, *Religion and the Enlightenment from Descartes to Kant*, Louisville Ky., Westminster John Knox Press, 1997, XIII+253 σ.

148. Για τον d'Holbach, ο αθεϊσμός δεν αναιρεί την ηθική αλλά τη θεμελιώνει πάνω σε ανθρώπινες βάσεις, οι οποίες είναι έργο της φύσης, *ό.π.*, 424 κ.επ.

149. G. Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, 306.

γεῖ αὐτοῦ: Πῶς – δε ὁ δημιουργός αὐτοῦ ἔδωκεν εἰς αὐτόν, ὅπερ οὐκ εἶχε;» (Μ. 396). Ο Βενιαμίν δεν παραλείπει να υπογραμμίσει τη στενή σχέση ανάμεσα στην τελεολογική απόδειξη και την κοσμολογική «καθότι ἡ ὑπόθεσις τοῦ τελικοῦ αἰτίου εἶναι ὑπόθεσις λογικῆς αἰτίας» (Μ. 396). Στο σημείο αυτό επισημαίνει μάλιστα ότι η φυσικο-θεολογική απόδειξη, παρόλο ότι ξεκινά από την εμπειρία, δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί παρά μόνο με τη συνδρομή του λογικού.

Στη συνέχεια αναιρούνται ορισμένες υλιστικές θεωρίες για την ύπαρξη του Θεού. Πρώτη αναφέρεται η θεωρία σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος δεν είναι δημιούργημα του Θεού αλλά ενός τυφλού αυτομάτου ή μιας δίνης της ύλης (Μ. 398)· η θεωρία δηλαδή του La Mettrie. Εδώ επικαλείται ο Βενιαμίν τον νόμο της αδράνειας της ύλης και τονίζει — ασκώντας την κριτική του κατά της μηχανιστικής αντίληψης της φύσης — ότι χρειάζεται η επέμβαση μιας εξωτερικής αιτίας για να δοθεί η κίνηση στην ύλη (Μ. 399). Στην προσπάθειά του ν'αναιρέσει τις υλιστικές θεωρίες ο Βενιαμίν καταφεύγει και στην οντολογική απόδειξη του Θεού, αποδεικνύοντας την ύπαρξη του από τα κατηγορήματά του και προϋποθέτοντας ότι η ύπαρξη «συνεισφέρει μεθ'ἑαυτῆς καί τό ἐνεργεῖν ἤ δυνάμει» (Μ. 401). Καταλήγοντας υπογραμμίζει: « Ὥστε ὁ Θεός εἶναι ἄναρχος, ἀνεξάρτητος, ἀναγκαῖον ὄν, αἰώνιος, ἀναλλοίωτος, ἄπειρος, εἷς, καί ἁπλοῦς» (Μ. 410). Η εικόνα αυτή του Θεού οδηγεί, κατά τον Βενιαμίν, στη αντίληψη της φύσης, όπου η ύλη είναι άναρχος (Μ. 412).

Ο Βενιαμίν χρησιμοποιεί αποδείξεις, οι οποίες θυμίζουν την επιχειρηματολογία του Samuel Clarke, στην οποία άλλωστε αναφέρεται και ο d'Holbach για να ασκήσει κριτική στο *Système de la nature*[150]. Αν ο Θεός είναι λογικό ον, είναι και αυτεξούσιο· το να είναι ο Θεός παντοδύναμος, αυτό ισοδυναμεί με το να είναι αυτεξούσιος. Αν ο Θεός είναι ουσία νοητική και αυτεξούσιος και αν η ψυχή του ανθρώπου, που είναι ουσία νοητική και αυτεξούσιος, ονομάζεται πνεύμα, τότε και ο Θεός είναι πνεύμα, «τουτέστιν οὐσία ἄϋλος φύσει ἐνεργητική, καί ὄχι ὕλη, εἴτε αδρανής» (Μ. 414, 415). Πάντως υπάρχει διαφορά ανάμεσα στη ψυχή και τον Θεό, γιατί ο Θεός είναι πάνσοφος· από την πνευματικότητα και τη λογικότητα του Θεού πηγάζουν όλα τα ηθικά του προσόντα: η αγαθότητα, η δικαιοσύνη, η πρόνοια κ.τ.λ. (Μ. 416, 417).

Στη δεϊστική τοποθέτηση του Βενιαμίν εντάσσεται και η αναίρεση της

150. D'Holbach, *Système de la nature*, τ. 2ος, 39 κ.επ. Σχετικά με τον αθεϊσμό των Γάλλων φιλοσόφων, βλ. τη διατριβή του G. Wattles, *Atheism in the Philosophe Movement from 1750 to 1775 with Particular Reference to Buffon, d'Alembert, Helvétius, d'Holbach and Diderot*, D. Phil. Thesis, University of Oxford, 1987.

αθεΐας. (Μ. 422)· η αθεΐα είναι παραλογισμός όσο και ο θρησκευτικός φανατισμός:

«Όποιονδήποτε όμως καί ἄν ἦν τό αἴτιον [τῆς ἀθεΐας] εἶναι ἄδικον τό νά ἀντίκηταί τις εἰς τα σαφέστατα. Πλήν εἶναι ὄχι ὀλιγώτερον ἄδικον καί τό τῶν θρήσκων, οἵ τινες δοξάζονται πολλάκις τά ἔργα τῶν χειρῶν ἤ τῆς φαντασίας αὐτῶν διά Θεόν, ὀνομάζουσιν ἄθεον πάντα τόν εἰς τοῦτο ἀντιτείνοντα» (Μ. 422).

Επανέρχεται στην κριτική του υλισμού, για ν'αποδείξει ότι, εάν ο Θεός δεν υπάρχει, τότε η ύλη είναι άναρχος και «φέρουσα ἐν ἑαυτῇ τήν ἀρχήν τῆς ἰδίας ὑπάρξεως, καί ἐπομένως ὄχι οὐκ ἔστι Θεός, ἀλλ'ὅτι ὁ Θεός αὐτῶν εἶναι ὑλικός» (Μ. 422). Την άποψη αυτή συναντάμε και στο *Système de la nature* του d'Holbach, ο οποίος γράφει:

«En voyant le monde, nous reconaissons une cause matérielle des phénomènes qui s'y passent, et cette cause, c'est la nature, dont l'énergie se montre à ceux qui l'étudient»· και συνεχίζει: «la nature n'est point une cause aveugle, n'agit point au hasard. Tout ce qu'elle produit est nécessaire, et n'est jamais qu'une suite de ses lois immuables. Il peut bien y avoir de l'ignorance de notre part. Mais les mots esprit, dieu, intelligence, ne remédieront point à cette ignorance: Ils ne feront que la redoubler»[151].

Τον δεϊσμό θεωρεί ο d'Holbach ως ένα σύστημα που διαπνέεται από αισιοδοξία και γι'αυτό δεν μπορεί να παραδεχθεί, ότι ο Θεός έδωσε το κακό στον άνθρωπο[152], γεγονός το οποίο όμως ο Βενιαμίν αποδέχεται (Μ. 430, 431):

«Εἶναι λέγω ἐγώ, ἐσχάτη ἀλογία τό νά ἀποδώσῃ τις εἰς τό θεῖον μεταφυσικόν τι κακόν. Καθότι – τοῦτο τί ἄλλο ἤθελεν εἶναι εἰμή ὁ σμικρότατος νοῦς τοῦ ἀνθρώπου νά ἐμφανισθῇ μείζων τῆς σοφίας τοῦ Θεοῦ, ὥστε ὁ τά πρό ποδῶν αὐτοῦ ἀβλεπτῶν νά ζητῇ νά γένῃ σύμβουλος τῆς αὐτοσοφίας;» (Μ. 430).

Ο Βενιαμίν επικρίνει ακόμη τις αθεϊστικές δοξασίες που υποστηρίζουν ότι οι άνθρωποι «ἔλαβον ἰδέαν Θεοῦ ἐκ τῆς ἀγνοίας τῶν φυσικῶν φαινομένων, ἐκ τοῦ φόβου, καί ἀπάτης τῆς Ἱερέων καί Ἡγεμόνων» (Μ. 425).

Οι δοξασίες αυτές διατυπώνονται από τον d'Holbach:

«C'est le mal qu'il (ο άνθρωπος) voit dans le monde qui l'a fait songer à la divinité»· ή «est-ce dans les prêtres que nous trouverions des vertus bien réelles? Des hommes si persuadés, de l'existence de dieu en sont-ils moins amis de la débauche, de l'intempérance, etc... l'idée d'un dieu vengeur et rénumanérateur en impose-t-elle plus à ces princes qui fondent leur pouvoir sur la divinité même»[153].

Διαπιστώνουμε λοιπόν, ότι ο Βενιαμίν αναιρεί ως δεϊστής την αθεΐα

151. *Encyclopédie*, 470.

152. *Ό.π.*, 472, 458.

153. *Ό.π.*, 454, 475. Βλ. το βιβλίο της Maria Giovanna Di Domenico, *Natura, uomo, Dio: saggio sull'antropologia di d'Holbach*, Νεάπολη, Loffredo, 1994, 206 σ. καθώς και Anna Minerbi Belgrado, *Paura e ignoranza: studio su la teoria della religione in d'Holbach*, Φλωρεντία, L. S. Olschki, 1983, 275 σ.

καθώς και τον υλισμό, αναφερόμενος κυρίως στο *Système de la nature* του d'Holbach, ο οποίος εμφανίζεται εδώ ως απολογητής του. Ο Βενιαμίν δεν αναφέρει ποτέ το όνομά του, ούτε βέβαια τα ονόματα του La Mettrie ή του Helvétius που και αυτοί εκφράζουν την ίδια θέση με εκείνη του d'Holbach και που έχουν αποδοκιμασθεί από το Πατριαρχείο[154].

6. Ηθική

Ο χώρος της ηθικής καθορίζεται για τον Βενιαμίν σε συνάρτηση με τη γνωσιολογία του:

> «Ἡ Μεταφυσική, ὡς εἴδομεν, ἔχει διά ὑποκείμενον τόν ἐγκέφαλον τοῦ ἀνθρώπου, εἴτε τάς διανοητικάς δυνάμεις, καί ἡ ἠθική τήν καρδίαν, εἴτε τάς ἐπιθυμίας καί ὀρέξεις, ὅ ἐστιν ἡ Μεταφυσική ἔχει τόν ἄνθρωπον διανοούμενον καί ἡ Ἠθική κινούμενον, ὥστε διά μέν τῆς Μεταφυσικῆς μανθάνει ὁ ἄνθρωπος τάς ἐνεργείας τοῦ νοός, διά δέ τῆς Ἠθικῆς πῶς νά πράττῃ ὀρθῶς, τό ὁποῖον εἶναι τό μόνον σκοπούμενον αὐτῆς. Ἀλλ'ἐπειδή καί μανθάνει τις τάς ἐνεργείας τοῦ νοός, ὄχι δι'ἄλλο, εἰμή διά νά βάλλῃ εἰς πρᾶξιν, τούτου ἕνεκεν ἡ διδασκαλία τῆς ἠθικῆς ἔχει τόπον μετά τήν διδασκαλίαν τῆς Μεταφυσικῆς. Ἀλλ'ἐπειδή ἐν ὅσῳ τις πράττει ἡμαρτημένως, ἡμεῖς ἀποφασίζομεν ὅτι ὁ τοιοῦτος διανοεῖται ὡσαύτως ἡμαρτημένως, καί τό ἀνάπαλιν, ἐν ὅσῳ τις πράττει ὀρθῶς, ἡμεῖς ἀποφασίζομεν, ὅτι ὁ τοιοῦτος διανοεῖται ὀρθῶς, τούτου ἕνεκεν ἡ Μεταφυσική βιάζεται νά δώσῃ τά πρωτεῖα εἰς τήν Ἠθικήν» (Η.1).

Ήδη στα *Στοιχεία της Μεταφυσικής* θεμελιώνονται από γνωσιολογική άποψη και εξετάζονται τα κυριότερα θέματα της ηθικής: η έννοια της βούλησης, που μας οδηγεί στην έννοια του αυτεξουσίου και στις έννοιες του αγαθού, του κακού, και των παθών. Η ηθική του Βενιαμίν, βασίζεται στον βουλησιοκρατικό του ρεαλισμό και αποτελεί επανεξέταση γνωσιολογικών θεμάτων, μια και στο έργο του, όπως και στους φιλοσόφους του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού, δεν υπάρχει διάκριση ανάμεσα στο νοητικό και το πρακτικό αλλά συνέχεια[155].

Η ηθική του Βενιαμίν εδραιώνεται καταρχήν σε τέσσερις έννοιες: της ελευθερίας, της αρετής, των παθών και του καθήκοντος. Η έννοια της ελευθερίας είναι η βασικότερη[156], γιατί αποτελεί προϋπόθεση της αρετής και της ηθικότητας. Χρησιμοποιώντας καντιανούς όρους, μπορούμε να πούμε, ότι για τον Βενιαμίν η ελευθερία είναι η ratio cognoscendi της ηθικότητας και η

154. Μ. Γεδεών, *Κανονικαί Διατάξεις*, τ. 1ος, Κ/πολη 1888, 279-290: «Ὁ παμπόνηρος καί μισάνθρωπος Δαίμων, ηὗρεν εἰς τούς παρόντας ἀγώνας ὄργανα παντελοῦς ἀσεβείας καί ἀθεΐας, τούς Βολταίρους, λέγομεν, καί Φρανκμαζόνας καί Ῥοσούς καί Σπινόζας...».

155. Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, 39 κ.επ.

156. Θανάσης Παπαδόπουλος, *Οι κοινωνικο-πολιτικές αντιλήψεις του Βενιαμίν Λεσβίου*, Αθήνα, Καινούρια Εποχή, 1976, 53 κ.επ.

αρετή η ratio essendi της ελευθερίας. Η ελευθερία πάλι βασίζεται στο αυτεξούσιο του ανθρώπου, γιατί είναι σύμφωνα με τον ορισμό του «δύναμις τῆς ψυχῆς, δι'ἧς αὕτη βάλλει εἰς ἔκβασιν τάς ἑαυτῆς ἀποφάνσεις, εἴτε δι'ἧς ἐκπληροῖ τό αὐτεξούσιον» (Μ. 275)[157].

Για να αποδείξει το αυτεξούσιο, ο Βενιαμίν υιοθετεί τις αριστοτελικές διακρίσεις ανάμεσα στο βίαιο και στο ακούσιο και στο εκούσιο και στο μη βίαιο (Μ. 269). Στην επιχειρηματολογία του για την απόδειξη του αυτεξούσιου ανακύπτουν τα ακόλουθα επιχειρήματα:

1. Η βεβαιότητα την οποία έχουμε ότι κάθε αίσθημα και κάθε ιδέα αποτελούν διαθέσεις της ψυχής αποδεικνύει ότι η ψυχή είναι αυτεξούσιος:

«Καθότι ἄν ἡ ψυχή δέν ἦν αὐτεξούσιος, τότε οὔτε τά αἰσθήματα, οὔτε αἱ ἰδέαι ἤθελον ἔχοι ὑπόστασιν... διότι τότε τά μέν αἰσθήματα ἤθελον εἶναι κίνησις τις τῶν αἰσθητῶν, κοινωθεῖσα εἰς τήν ψυχήν τήν μή ἐν κινήσει, αἱ δέ ἰδέαι, ἡ κοινωθεῖσά ποτε κίνησις, τραπεῖσα ἤδη ἐξ ἑαυτῆς εἰς εἰκόνας τῶν ὄντων καί κινητικήν δύναμιν. Ὥστε ἡ ἀρχή τῶν κινήσεων κεῖται ὄχι ἔξωθεν αὐτῆς. Συνάγεται λοιπόν ἐντεῦθεν ὅτι καί τῶν ζώων καί τῶν παίδων ἡ κίνησις εἶναι ἑκουσία» (Μ. 270).

2. Το γεγονός ότι η ψυχή είναι αυτεξούσιος μας οδηγεί στο αυτεξούσιο της συνείδησης:

«Καθότι – ἄν ὁ ἄνθρωπος ἦν μή αὐτεξούσιος: ὅ ἐστιν ἄν ἐκινεῖτο βιαίως, τίνος ἕνεκεν νά ἀκολουθῇ λύπη εἰς αὐτόν, ὅταν ὑπό τινος προστάττηται, ἐν ᾧ ἡ προσταγή εἶναι οὐδέν ἄλλο, ἤ ἀπόφανσις ἐξωτερική; » (Μ. 271).

3. Το γεγονός ότι η αρχή των κινήσεων του ανθρώπου εξαρτάται από τον ίδιο:

«Καθότι– ἄν ἡ ἀρχή τῶν κινήσεων τοῦ ἀνθρώπου ἔκειτο ἔξωθεν αὐτοῦ, τίνος ἕνεκεν νά γραφῶσι νόμοι καί νά διορίσωσι κολάσεις μέν εἰς τούς παραβάτας, ἀμοιβάς δέ εἰς τούς κατορθοῦντας;» (Μ. 274).

Ο Βενιαμίν ξεφεύγει από τη μονιστική αντιμετώπιση των εμπειριστών και των Φυσιοκρατών αναγνωρίζοντας πρώτα τη θέληση και ύστερα το αυτεξούσιο και λύνοντας με καντιανό τρόπο την αντινομία που θα μπορούσε να προκύψει ανάμεσα στις δύο διαστάσεις στον άνθρωπο, τη νοητή και αισθητή· πιστεύει ότι ο δικός του ορισμός του αυτεξούσιου συμπίπτει με εκείνον της βούλησης των Ευρωπαίων εμπειριστών:

157. Συμφωνεί με τον Αθανάσιο Ψαλίδα, *Αληθής Ευδαιμονία*, Βιέννη 1791, §192: «Ἀπό αὐτήν τήν ἠνωμένην συνέχειαν τῶν αἰτιῶν καί ἀποτελεσμάτων, ὠνομάσθησαν οἱ παλαιοί καί νέοι Πανθεῖσται, Φαταλίσται, καί Δετερμινισταί, ἀλλ' ἀκόμη καί Ἐξτραμουντανίσται... οὔτε κατ'ἐκείνους ἠμπορεῖ ἡ ἐλευθερία νά σταθῇ οἱ ὁποῖοι δοξάζουσιν τά πάντα αὐτομάτως, δηλαδή ἄνευ αἰτίας γίνεσθαι· ἐπειδή, ἄν χωρίς αἰτίαν γίνωνται ὅλα ὅσα γίνονται, τότε καί ἐκ τῶν ἡμετέρων πράξεων καμμία αἰτία δέν εἶναι, καί ἀκολούθως, οὔτε ἡ ἡμετέρα ψυχή αἴτιον ποιητικόν τῶν πράξεών της νά εἶναι ἠμπορεῖ, τό ὁποῖον ἀπαιτεῖται εἰς τήν ἐλευθερίαν ὡς εἴρηται».

«Ὡς ὅμως οἱ Εὐρωπαῖοι εἶναι ἄνευ θελήσεως, οὕτως ἐστέρηνται καί τοῦ αὐτεξουσίου, μεταχειριζόμενοι τό ὄνομα τῆς ἐλευθερίας ποτέ μεν ἀντί τῆς ἐλευθερίας, ποτέ δέ ἀντί τοῦ αὐτεξουσίου, ἐξ οὗ ἤθελε συνάξοι τις ὅτι ἔπρεπε περί τοῦ ὀνόματος τῆς ἐλευθερίας νά ὑπάρξῃ μεγίστη σύγχυσις εἰς αὐτούς, ὡς καί τῷ ὄντι ὑπῆρξεν, ὄχι ὅμως εἰς ἡμᾶς» (Μ. 275).

Διακρίνουμε στην προβληματική του αναφορές στη θεωρία του George Berkeley, πράγμα που ερευνήσαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο, και στη θεωρία της βούλησης όπως διαμορφώθηκε από τον Maine de Biran. Η επιχειρηματολογία του Βενιαμίν για την ύπαρξη του αυτεξούσιου συμβαδίζει με την ορθόδοξη θεολογική θέση του Ιωάννη Δαμασκηνού «ὥσπερ οὖν ἡ φυσική ὄρεξις πάσῃ αἰσθηματικῇ φύσει ἔγκειται, οὕτως ἡ αὐτεξουσιότης πάσῃ λογικῇ. Πᾶν γάρ λογικόν αὐτεξούσιον. Καί τοῦτο ἐστι κατ'εἰκόνα Θεοῦ» (Μ. 274).

Ο Βενιαμίν επανέρχεται στην αριστοτελική έννοια του εκουσίου υπογραμμίζοντας ότι «ὄντος λοιπόν τοῦ ἀνθρώπου αὐτεξουσίου, τά ἔργα αὐτοῦ λέγονται ἑκούσια» (Μ. 280)· ασκεί κριτική σε τρεις χαρακτηριστικές γι'αυτόν περιπτώσεις, όπου υπάρχει αναίρεση του αυτεξουσίου. Πρώτα επικρίνει τον Αθανάσιο Πάριο:

«Καί δέν εἶναι πολύς καιρός, καθ' ὅν ἐξεδόθη ἐγχειρίδιόν τι εἰς τήν Λειψίαν τῆς Σαξωνίας ἀνωνύμου τινος (σημ. οὗτος ἦν Πάριος ὁ Ἀθανάσιος), ἔνθα ἀπεδείκνυε τόν ἄνθρωπον μή ἐλεύθερον, εἴτε μή αὐτεξούσιον. Καί ἄν μέν οὗτος ὁ Εἱμαρμένιος ἦν ἄλλης τινός θρησκείας, ὑπομονή, ὄντος δ'ὅμως χριστιανοῦ, ὡς αὐτός ἔλεγεν ἑαυτόν, ἔνθα ὁ χριστιανισμός μηδενίζεται, ἀπόντος τοῦ αὐτεξουσίου, τό πρᾶγμα εἶναι πέρα ἀηδίας» (Μ. 276).

Στη συνέχεια εξετάζει το ζήτημα του αυτεξουσίου αναφορικά με το μείζον και το έλασσον αγαθό:

«Αλλ'ἄν, ἤθελεν εἰποῖ τις, καί ὁ ἄνθρωπος ἦναι αὐτεξούσιος, ὥστε νά μήν συμβάλλωνται ὁλοτελῶς τά ἔξωθεν ἀντικείμενα, τίνος ἕνεκεν- ἐκ μέν δύο ἀγαθῶν προκειμένων νά προκρίνῃ τίς πάντοτε τό μεῖζον, καί οὐδέποτε τό ἔλασσον; ἐκ δέ– δύο κακῶν πάντοτε τό ἔλασσον, καί οὐδέποτε τό μεῖζον, ὅπερ δηλ. εἶναι ἡ ἄγκυρα τῶν Εἱμαρμενίων; » (Μ. 277).

Στο ερώτημά του για τους ειμαρμένιους και αντειμαρμενίους, στους οποίους συγκαταλέγει και τον Condillac, η απάντηση είναι η εξής:

«Ἐγώ νομίζω ὅτι ἅπαντες οἱ πεπαιδευμένοι τουτέστιν ἀντειμαρμένιοι καί οἱ Εἱμαρμένιοι ἔπεσον εἰς ἀπάτην. Ἔρχου καί ἴδε. Οἱ ἀντειμαρμένιοι θέλουσι τό αὐτεξούσιον δύναμίν τινα τῆς ψυχῆς τοῦ νά ἐκλέγῃ κατ'ἀρέσκειαν αὐτῆς θάτερον τῶν δύο προκειμένων. Καί ὁ Κονδιλλιάκ, ὧν εἷς ἐξ αὐτῶν, θέλει τό αὐτεξούσιον τοιαύτην δύναμιν τῆς ψυχῆς, ὥστε νά ποιῇ, ὅπερ ἤδη δέν ποιεῖ, καί νά μήν ποιῇ, ὅπερ ἤδη ποιεῖ. Ὥστε κατά τοῦτον τόν ὁρισμόν καί ἐγώ λέγω ὅτι ὁ ἄνθρωπος δέν εἶναι αὐτεξούσιος. Καθότι- τίς οὖχ ὁρᾷ ὅτι εἷς τινα τῶν πραγμάτων εἶναι ἀδύνατος εἰς ἡμᾶς ἡ ἐκλογή; Ποῖος

–λέγω, τῶν πατέρων ἐρωτώμενος, ἂν θέλῃ τόν θάνατον τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ αὐτοῦ, ἤθελε γνωρίσοι ἐν ἑαυτῷ δύναμιν τοῦ νά εκφωνήσῃ τό ναί; Ἤ –ποῖος τυφλός ἐρωτώμενος, ἂν θέλῃ νά ἰδῇ τό φῶς, ἤθελε δυνηθῇ νά ἀποποιηθῇ τό πρᾶγμα; Ἤ – ποῖος ἄνθρωπος ἐρωτώμενος, ἂν θέλῃ νά κολασθῇ αἰωνίως, ἤθελε γνωρίσοι ἐν ἑαυτῷ δύναμιν τοῦ νά δεχθῇ τό πρᾶγμα; Ἴσως μόνος ὁ Κονδιλλιάκ. Δύναται ναί νά ἐκλέξῃ τις θάτερον τῶν προκειμένων... ἀλλά ποῦ; Εἰς τά ἐπίσης ὠφέλιμα, ἤ ἐπίσης ἐπιβλαβῆ. Ἐγώ, φέρε εἰπεῖν, δύναμαι ἐπίσης καί νά ἐκτείνω καί μή τήν ἐμήν χεῖρα... καί νά ὑπάγω καί μή, εἰς περιδιάβασιν. Δέν ἀκολουθεῖ ὅμως τό αὐτό καί εἰς τά μεγίστην διαφοράν ἔχοντα. Ἐκεῖ ἀναγκαίως ἡ ἐμή ψυχή κλίνει πρός τά ἀγαθά, καί ἐκφεύγει τά κακά. Καί οἱ λόγοι τῶν ἀντειμαρμενίων περί τῆς ὑπάρξεως τοῦ αὐτεξουσίου εἶναι οὐδέν ἄλλο, ἤ ἀπόδειξις τῆς καθαιρέσεως αὐτοῦ. Καθότι λεγόντων τῶν εἱμαρμενίων ὅτι καθώς ὁ ζυγός κλίνει πρός τήν βαρυτέραν πλάστιγγα, καί ἀδυνατεῖ νά κάμῃ ἄλλως, οὕτω καί ἡ βούλησις τοῦ ἀνθρώπου ἀδυνατεῖ νά μήν ἐκλέξῃ τό ὠφελιμώτερον, ἡ ἀπόκρισις τῶν ἀντειμαρμενίων εἶναι, ὅτι θέλει νά εἰπῇ ὅτι αἱ περιστάσεις ἐκκαλοῦσι τήν βούλησιν, καί ὄχι ὅτι καί τήν προσδιορίζουσιν ἤ τήν ἀναγκάζουσιν, ὡς καί τό βάρος τήν πλάστιγγα... διότι ὁ μέν ζυγός ἀδυνατεῖ νά κινηθῇ ἄνευ προσθέσεως βάρους καί ἔτι πλέον μετά τήν πρόσθεσιν νά κινηθῇ πρός τά ἀπέναντι, ἐν ᾧ ἡ ψυχή δύναται νά ἐκτελέσῃ ἑκάτερα» (Μ. 277).

Υπάρχουν περιθώρια εκλογής για τον Βενιαμίν μόνο στα εξίσου ωφέλιμα και στα εξίσου βλαβερά, ενώ όταν έχουμε μεγάλη διαφορά, ο άνθρωπος κλείνει προς τα αγαθά και αποφεύγει τα κακά. Ακόμη ο άνθρωπος αδυνατεί να εκλέξει, όταν βλέπει στα προκείμενα ισορροπία, όπου δεν υπάρχει, και γιατί δεν βλέπει το συμφέρον του. Οι αντειμαρμένιοι, οι ελευθεριοκράτες δηλ. ενισχύουν τις απόψεις των ειμαρμενίων, των αιτιοκρατών γιατί δεν λαμβάνουν υπόψη τους ότι ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως λογικός (Μ. 277). Ο λογικός άνθρωπος δεν μπορεί να είναι αδιάφορος και αν πράττει αδιάφορα, δεν είναι μη αυτεξούσιος αλλά μωρός.

Στο θέμα του μείζονος αγαθού, ο Βενιαμίν επανέρχεται στο κεφάλαιο «Περί βουλητῶν καί ὀρεκτῶν, ἤ ἀγαθοῦ καί κακοῦ», στο οποίο δέχεται ότι ο άνθρωπος από την ίδια του τη λογική του φύση ρέπει προς τα αγαθά και τα ωφέλιμα και αποφεύγει τα αισχρά και βλαβερά (Μ. 299), γιατί αποτελεί «πρόβλημα λοιπόν μέγιστον τῆς μεταφυσικῆς» «τό, *ἄν τό μεῖζον ἀγαθόν ἑλκύῃ πάντοτε τήν βούλησιν τοῦ ἀνθρώπου: ὁ ἐστιν ἄν τό μεῖζον ἀγαθόν ὑπερισχύῃ πάντοτε*» (Μ. 300). Ο Βενιαμίν αναφέρεται εδώ στον Locke, ο οποίος υποστηρίζει ότι «δέν εἶναι πάντοτε αἴτιον τῆς κινήσεως τό μεῖζον ἀγαθόν, ἀλλά πολλάκις καί τό ἔλασσον». (Μ. 300)[158]· η ερμηνεία του για τη λωκιανή άποψη,

158. J. Locke, *An Essay, ό.π.* Σχετικά με τη λωκιανή θεωρία της ελεύθερης βούλησης, βλ. το βιβλίο του Gideon Yaffe, *Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency*, Princeton N. Y.– Oxford, Princeton University Press, 2000, 176 σ. Για την αριστοτελική προαίρεση, βλ. Κ. Δεσποτόπουλος,«Περί της προαιρέσεως κατ'Αριστοτέλην», *Εράνιον προς Γεώργιον Σ. Μαριδάκην*, Αθήνα 1963, 63-91.

στηρίζεται στη διάκριση της «δοκουμένης ἀλήθειας, ὡς καί δοκούμενα ἀγαθά, καί τοιαύτη τωόντι εἶναι καί αὕτη ἡ τοῦ ἐνδόξου τούτου μεταφυσικοῦ», αφού οι ιδέες του αγαθού και του κακού δεν είναι «ὄντα ἀπόλυτα, ἀλλ'ἀναφοραί τινῶν πρός τινα» (Μ. 300). Γιατί, αν ο άνθρωπος ελκύεται από τον κακό, είναι επειδή το θεωρεί καλό και όχι κακό (Μ. 301, 302).

Ακόμη στην επιχειρηματολογία του για την ύπαρξη του αυτεξουσίου, ο Βενιαμίν ασκεί κριτική κατά της απόδειξης του αυτεξουσίου από τη «γενναιότητα τῶν Μακαββαίων», θεωρώντας ότι δεν ταυτίζεται η γενναιότητα με το αυτεξούσιο «καθότι τό νά ὑποφέρῃ τις βάσανα σκληρότητα διά νά μήν ἀρνηθῇ τήν δόξαν ἑαυτοῦ, τοῦτο δέν εἶναι αὐτεξούσιον, τοῦτο εἶναι γενναιότης, ἀλλέως πᾶς ὁ μή δυνάμενος ὑπομεῖναι βάσανα ἕνεκα τῆς ἰδίας δόξης εἶναι μή αὐτεξούσιος, ὅπερ ἄτοπον» (Μ. 277)· αρνείται την αναίρεση του αυτεξουσίου και από «μία ἄλλη τρίτη φατρία, ἥτις ἀφαιρεῖ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου τό αὐτεξούσιον, καί τοῦτο ὄχι δι' ἄλλο, εἰμή διότι ὁ Θεός εἶναι προγνώστης» (Μ. 278). Γι'αυτόν, η πρόγνωση δεν είναι προσδιορισμός· δεν υπάρχει εξάρτηση του προγιγνωσκομένου γεγονότος από τον προγιγνώσκοντα Θεό. Εδώ υπονοούνται ο αρχαίος και νεότερος πανθεϊσμός των Στωικών και του Σπινόζα, όπως και οι Διαμαρτυρόμενοι, ο Λούθηρος και ο Καλβίνος, στους οποίους η ανθρώπινη ελευθερία δύσκολα συμβιβάζεται με τη θεϊκή σοφία. Θα μπορούσαμε ακόμη ν'αναφερθούμε και στον ντετερμινισμό του Leibniz, που υποστηρίζει οτι ο Θεός, δημιούργησε τον κόσμο σύμφωνα με ορισμένους νόμους οι οποίοι αντίκεινται στην ανθρώπινη ελευθερία. Ο Βενιαμίν καταφέρεται επίσης κατά της θεωρίας για την ύπαρξη διπλής ελευθερίας και διπλού αυτεξουσίου του Fr. Soave ο οποίος κάνει στο έργο του *Instituzioni di logica, metafisica ed etica* τη διάκριση ανάμεσα στην ελευθερία του βούλεσθαι και στην ελευθερία του ενεργείν[159]. Αντικρούει τη σχετική άποψη υποστηρίζοντας ότι, αν ευσταθεί ότι η ψυχή έχει δύο ελευθερίες, τότε θα πρέπει να έχει και δύο θελήσεις, δύο λογικά, κ.τ.λ. Γι'αυτό και πιστεύει γενικά ότι «ἡ τοιαύτη σύγχυσις γεννᾶται εἰς τούς Εὐρωπαίους, διότι στεροῦνται τῆς ἰδέας αὐτεξουσίου» (Μ. 279)[160].

Η θεωρητική θεμελίωση του αυτεξουσίου στα *Στοιχεία της Μεταφυσικής* οδηγεί τον Βενιαμίν στα *Στοιχεία Ηθικής* στη φιλοσοφική θεμελίωση της ελευθερίας, ως μιάς έννοιας περισσότερο πολιτικής παρά ηθικής, ως φυσικού

159. Fr. Soave, *Instituzioni di logica, metafisica ed etica*, μετ. Δ. Κωνσταντά.

160. Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, «Ο Βενιαμίν Λέσβιος και ο αγγλικός πολιτικός στοχασμός: απηχήσεις του John Locke και του Thomas Paine στην αντίληψή του για τα φυσικά δικαιώματα», *Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου για τον Νεοελληνικό Διαφωτισμό*, Πανεπιστήμιο Νεάπολης *ό.π.*, 121-141. Raymond Polin, «John Locke's Conception of Freedom» στο συλλογικό έργο *John Locke, Problems and Perspectives. A Collection of New Essays* 1-18.

δικαιώματος και φυσικού χρέους. Η ελευθερία του ανθρώπου τίθεται από το πέμπτο φυσικό δικαίωμα, το οποίο είναι «νά διανοῆται καί νά πράττῃ [ὁ ἄνθρωπος] κατά τή ἰδίαν ἀρέσκειαν» (Η. 18). Διαπιστώνει, ότι οι άνθρωποι δεν μπορούν πάντοτε να διατηρήσουν τα φυσικά τους δικαιώματα και ιδιαίτερα τα δικαιώματα της περιουσίας και της ελευθερίας:

«Ἂν ὅμως τό τρίτον καί πέμπτον φυσικόν δικαίωμα δέν διασώζονται ἐντελῶς εἰς ἅπαν μέρος τῆς γῆς, οἱ ἄνθρωποι βέβαια ὑποφέρουσιν τήν κολόβωσιν αὐτῶν ὄχι διά ἄλλο, εἰμή ἤ ὅτι ἀγνοοῦσι ὅτι ἐγεννήθησαν ἐκ φύσεως ἐλεύθεροι ἤ ὅτι ἀδυνατοῦσι νά διατηρήσωσι τά φυσικά αὐτῶν δικαιώματα» (Η. 20). «Ἀθεσμία ὡσαύτως κατά τῆς φύσεως εἶναι καί τό νά ἀφαιρῇ τίς ἐκ τῶν ἀνθρώπων τήν ἐλευθερίαν. Καθότι ἄν ἡ φύσις ἔκαμε τόν ἄνθρωπον ἐλεύθερον, εἶτε ἔδοκεν εἰς αὐτόν τήν δύναμιν τοῦ νά βάλλῃ εἰς πρᾶξιν τά διανοήματα αὐτοῦ, ἐπόμενον εἶναι νά ἦναι ἀλογία τό νά ἁρπάζῃ τις τό παρά τῆς φύσεως τοῦτο δῶρον» (Η. 28).

Στο πλαίσιο ενός καθαρά φυσιοκρατικού συστήματος, το οποίο καθορίζεται περισσότερο από το είναι παρά από το ηθικό δέον, δεν υπάρχουν περιθώρια για μια θεωρία της ελευθερίας. Όλοι καταλογίζουν στη φυσιοκρατία, όπως αυτή εμφανίζεται τόσο στην αρχαία όσο και στη νεότερη φιλοσοφική σκέψη, ότι η ηθική της παραμένει στον κόσμο των ορμών και των συναισθημάτων και ότι ορίζει την ευδαιμονία ως το ανώτατο αγαθό[161]. Ο Βενιαμίν ξεφεύγει από τη μονιστική αντιμετώπιση των εμπειριστών αλλά και των Φυσιοκρατών, η οποία βασίζεται στη φυσική αιτιοκρατία και τη λογική αναγκαιότητα, κάνοντας τη καντιανή διάκριση των δυο διαστάσεων του ανθρώπου, τη νοητή και την αισθητή.

Όπως είδαμε, βασίζει την απόδειξη της ύπαρξης της ελευθερίας του ανθρώπου: α΄) στο γεγονός, ότι στον άνθρωπο υπάρχει η αρχή της κάθε του κίνησης και β΄) στην ύπαρξη του ηθικού νόμου όπως και της έννοιας της τιμωρίας και του καθήκοντος. Αν ο άνθρωπος δεν ήταν ελεύθερος να πράττει ό,τι θεωρεί ο ίδιος σωστό, τότε δεν θα υπήρχε λόγος να λυπάται για τα σφάλματά του, ούτε να μετανοεί γι'αυτό. Η ελευθερία αποτελεί, για τον Βενιαμίν, συνέπεια της λογικής του οντότητας· ενώ το αυτεξούσιο προέρχεται από την ίδια τη φύση του ανθρώπου και η ελευθερία του από το τέλος κάθε ανθρώπινης ενεργείας:

«Ἐπειδή ὅμως καί ἕκαστον τῶν πραγμάτων ἔχει ἀρχήν καί τέλος, τούτου ἕνεκεν ἄντις ἀντί νά ἐξετάσῃ τό πρᾶγμα ὡς ἐκ τῆς ἀρχῆς, θεωρῇ αὐτό ὡς ἐκ τοῦ τέλους, τότε τό αὐτεξούσιον ἀλλάττει ὄνομα καί ὀνομάζεται *ἐλευθερία*: ὅ ἐστι συμβαίνει καί ἐνταῦθα, ὅπερ καί εἰς τήν βούλησιν καί ὡς πρός τήν θέλησιν» (Μ. 275).

161. Για τη φυσιοκρατική αντίληψη της ηθικής, βλ. Georges Weulersse, *Le mouvement physiocratique en France (de 1756 à 1770)*, Παρίσι 1910, επανέκδοση Mouton, Παρίσι-Χάγη 1968, τ. 2ος, το κεφ. 3 «La philosophie morale des Physiocrates», 93-119.

Ο Βενιαμίν υπήρξε κήρυκας της ελευθερίας και προέτρεψε τους Έλληνες να την κάνουν κτήμα τους. «Ἂν πλάττῃ [τις] τὴν ἐλευθερίαν τῆς ἰδίας πατρίδος, διορίζει οὐδένα ἄλλον εἰ μή ἑαυτόν ἐλευθερωτήν» (Μ. 283)· η ελευθερία αποτελεί γι'αυτόν ένα «μέλλον όν».

Όπως ο Βενιαμίν στηρίχθηκε στις αριστοτελικές έννοιες του αδυνάτου, του αναγκαίου και του δυνατού για να θεμελιώσει την έννοια της ελευθερίας, έτσι κατέφυγε σε αριστοτελικές ιδέες και για τη θεμελίωση της έννοιας της αρετής. Προϋπόθεση η αρετή έχει το αυτεξούσιο και η ίδια είναι ενέργεια εκούσιος, επειδή ο άνθρωπος είναι αυτεξούσιος. Ένα ον, από το οποίο λείπει η ελευθερία, δεν μπορεί να γίνει ενάρετο και όπου υπάρχει βία, εκεί λείπει η αρετή. Ακόμη η αρετή είναι «σύμπνευσις τοῦ σκοποῦ τῆς φύσεως, ὅστις εἶναι ἡ εὐδαιμονία τοῦ ἀνθρωπίνου γένους» (Η. 33)[162]. Για τον λόγο αυτόν, εκτός από το αυτεξούσιο, άλλη προϋπόθεση της αρετής είναι να ζει ο άνθρωπος στο πλαίσιο της κοινωνίας· η αρετή έχει «χρείαν πολιτείας καθότι ἄνθρωπος μεμονωμένος καί ἀγνοεῖ τί ἐστιν ἀρετή καί τίνος φυσικά δικαιώματα ἔχει νά διασώσῃ» (Η. 33). Όπως στην ελευθερία, έχουμε ηθική και πολιτική ελευθερία, έτσι και στην αρετή μπορούμε να πούμε ότι έχουμε δυο αρετές: η μια βασίζεται στην έννοια του φυσικού δικαιώματος, γιατί η αρετή είναι «δαπάνη τῶν φυσικῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου πρός διατήρησιν τῶν φυσικῶν δικαιωμάτων τῶν ἄλλων» (Η. 33) και η άλλη έχει προέλευση τον νου, τη φρόνηση και το εθίζεσθαι· το βασικό όμως στοιχείο της αρετής έγκειται στην προαίρεση.

Αν η αρετή απουσιάζει από τον κόσμο, είναι επειδή λείπει το λογικό από τους ανθρώπους· η αρετή συμπίπτει με το λογικό και «ἑπομένως ἀληθεύει τό πᾶς λογικός ἐνάρετος, καί πᾶς μή ἐνάρετος, οὔτε λογικός» (Η. 39). Σύμφωνος λοιπόν ο Βενιαμίν με την αριστοτελική θέση ως προς την αρετή, θεωρεί ότι «ἡ ἀρετή ἄλλο δέν εἶναι εἰμή μία συνειθησμένη ἐνέργεια τῆς ψυχῆς διά τοῦ σώματος, ἐνέργεια ὅμως ὄχι ἄλογος, τό ὁποῖον μέ ἄλλους λόγους θέλει νά εἴπῃ, ὅτι ἡ ἀρετή εἶναι ἐμφανισμός τοῦ λογικοῦ» (Η. 40). Διακρίνουμε ακόμη δύο ορισμούς της αρετής, έναν γενικότερο και έναν μερικότερο: ο πρώτος αναφέρεται και στη ψυχή και στο σώμα και τότε «πᾶν ἐπαινετόν εἶναι ἀρετή, ὡς καί πᾶσα ἀρετή ἐπαινετόν καί οὕτως ἀρετή ἤθελεν εἶσθαι εἰς τόν ἄνθρωπον ἡ ὡραιότης, τό μέγεθος, ἡ ρωμαλαιότης, τό δρομικός, ἡ εὐφυΐα, ἡ μεγάλη μνήμη, καί τέλος ὁ πρός τούς ἄλλους οἶκτος καί βοήθεια» (Η. 34). Ο δεύτερος ορισμός της αρετής αναφέρεται μόνον στη τελειότητα της ψυχής «εἴτε τοῦ λογικοῦ, ὥστε νά πράττῃ δηλαδή ὁ ἄνθρωπος, καθ'ὅν σκοπόν ἐδιωρίσθη ὑπό τῆς φύσεως» (Η.

162. Αριστοτέλης, HN A 9 1098, βλ. d'Holbach, *Système Social*, I, 138, Παρίσι 1773, επανέκδοση Olms-Hildesheim 1969, «la vertu disposition utile à la société».

34). Ακόμη ο Βενιαμίν αντιδιαστέλλει τη θέση του από τον αριστοτελικό ορισμό (ΗΝ 1103a 14) και κυρίως τον αριστοτελικό διαχωρισμό ανάμεσα στη διανοητική και στην ηθική αρετή, ανάμεσα στις αρετές και των δύο μερών της ψυχής, το λογικό και το άλογο μέρος. Ο Αριστοτέλης αναφέρεται και στην αρετή καθ'εαυτή, τον νου, τη σοφία, τη φρόνηση (ΗΝ 1103a). Ο Βενιαμίν χαρακτηριστικά εξηγεί:

«Ἡμεῖς ὅμως δέν ὀνομάζομεν ἀρετάς τόν νοῦν, τήν σοφίαν, κ.τ.λ. ἀλλά μόνον τάς ἠθικάς, εἴτε ἐκείνας αἱ ὁποῖαι θεωροῦνται εἰς τάς πράξεις τῶν ἀνθρώπων, ἄν δηλονότι αὗται γίνονται πρός εὐποιΐαν τῶν ἄλλων, τό ὁποῖον δηλονότι εἶναι καθ'ἑαυτόν αἱρετόν. Καθότι ἐπειδή ἕκαστος ἐκ φύσεως διατηρεῖ τά φυσικά ἑαυτοῦ δικαιώματα, καί ἀδυνατεῖ νά κάμῃ ἄλλως, τούτου ἕνεκεν αὐτός ἀδυνατεῖ νά μήν στοχάζηται ὡς ἀγαθόν ἁπλῶς τήν εὐποιΐαν ἑνός ἄλλου πρός ἄλλον, ἐκ τοῦ διότι ἦν δυνατόν νά ἦναι αὐτός οὗτος ὁ εὐποιούμενος, καί ἰδού λοιπόν ὅπου ἡ εὐποιΐα κρίνεται γενικῶς ὑπό πάντων ἀγαθόν. Ἀλλά τοῦτο εἶναι ἐκεῖνο τό ὁποῖον ἡμεῖς ὀνομάζομεν καθ'αὐτό αἱρετόν ἤ φύσει ἀγαθόν· ὥστε ἡ ἀρετή εἶναι φύσει ἀγαθόν, εἴτε καθ'ἑαυτήν αἱρετή» (Η. 37).

Για τον Βενιαμίν η αρετή «εἶναι ἐσχεδιασμένη ἐκ χειρός τῆς φύσεως εἰς τήν καρδίαν τοῦ ἀνθρώπου», γιατί ο άνθρωπος είναι εκ φύσεως λογικός και η λογικότητα είναι νόμος της φύσης· η λογικότητα προσφέρεται στον άνθρωπο από τη φύση σε δυνητική κατάσταση και περνά στην ενεργητική κατάσταση, με το να «γινώσκῃ τις τήν δυσάρεστον ἤ ἀρεστήν θέσιν τῶν ἄλλων, ἀλλά καί τό νά μήν εὐχαριστῆται εἰς τήν δυσάρεστον ἐκείνων διάθεσιν, καί νά λαμβάνῃ εὐχαρίστησιν εἰς τήν ἀρεστήν ἐκείνων διάθεσιν» (Η. 39).

Προϋπόθεση της αρετής αποτελεί για τον Βενιαμίν η φρόνηση «καθότι ὅπου ἀρετή, ἐκεῖ καί φρόνησις, καί ὅπου φρόνησις ἐκεί καί ἀρετή». Η φρόνηση εδώ δεν είναι ούτε αρετή, ούτε πάθος (Η. 174), ενώ για τον Αριστοτέλη είναι διανοητική αρετή, η τελειότητα του πρακτικού νου (ΗΝ Ζ 12, 13). Για τον Βενιαμίν η φρόνηση ή είναι το σύνολο των αρετών ή το αίτιό τους, γιατί όπου φρόνηση, εκεί και αρετή και όπου αρετή εκεί και φρόνηση. Όμως απορρίπτοντας την άποψη του Σωκράτη ότι οι αρετές είναι φρονήσεις, άποψη που αναφέρεται από τον Αριστοτέλη στα *Ηθικά Νικομάχεια* [163], ο Βενιαμίν πιστεύει ότι επειδή η αρετή είναι έξη προς το καλό σύμφωνα με τον ορθό λόγο, υποταγή του αλόγου μέρους στο λογικό, έπεται ότι η φρόνηση διαφέρει της αρετής. Η φρόνηση είναι ο ίδιος ο νους, που οδηγεί τον άνθρωπο προς την ευδαιμονία του. Ο Βενιαμίν κάνει τον

163. Αριστοτέλης, ΗΝ Ζ 13 1144b 19: «Διόπερ τινές φασιν πάσας τάς ἀρετάς φρονήσεις εἶναι, καί Σωκράτης τῇ μέν ὀρθῶς ἐζήτει τῇ δ'ἡμάρτανεν· ὅτι μέν γάρ φρονήσεις ὤετο εἶναι πάσας τάς ἀρετάς, ἡμάρτανεν, ὅτι δι'οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγεν».

αριστοτελικό συσχετισμό ανάμεσα στη φρόνηση και τη σοφία (Η. 174)[164]. Για να γίνει κανείς φρόνιμος, χρειάζεται ν'ακολουθεί ορισμένους κανόνες· πρώτος κανόνας είναι να μην οδηγείται από ένα ατομικό γεγονός σ' ένα γενικό συμπέρασμα· δεύτερος κανόνας είναι να μην αποφασίζει για κάτι το άγνωστο· τρίτος κανόνας είναι «νά μήν αποφασίζῃ ἐκ τῶν οἰκείων καί τά ἀλλότρια» (Η. 176). Ο φρόνιμος ακόμη διαφέρει από τον δεινό και τον πανούργο ως προς το τέλος.

Η αντίληψη του Βενιαμίν για τη φρόνηση, η οποία ξεφεύγει από την αρχαία φιλοσοφική σκέψη, απηχεί ως ένα βαθμό τις ιδέες του d'Holbach. Στο *Système social* διαβάζουμε:

> «La prudence est aussi placée au rang des vertus. Mais au fond elle ne paroît pas devoir être distinguée de la raison, qui instruite et guidée par l'expérience et la réflexion, nous fait pressentir et éviter tout ce qui pourroit nous nuire à nous-mèmes, soit directement, soit par les conséquences éloignées, ainsi que ce qui seroit capable de nous faire perdre l'affection de nos semblables, ou nous exposer à leurs ressentimens. La prudence peut-être définie *la crainte raisonnable des conséquences que nos actions peuvent avoir*»[165].

Το αντίθετο της αρετής είναι η κακία, η οποία ορίζεται ως αφαίρεση δικαιωμάτων των άλλων. Είναι ακόμα, σημειώνει ο Βενιαμίν, κακή χρήση του λογικού, έργο «ἡμαρτημένης κρίσεως τοῦ λογικοῦ» (Η. 43). Ένας γενικότερος ορισμός της κακίας δέχεται ότι είναι «ἕξις μετά ἀφροσύνης εἰς τόν ἄνθρωπον, εἴτε πρᾶξις ἀπάδουσα τοῦ σκοποῦ τῆς φύσεως, ὅστις εἶναι ἡ εὐδαιμονία τοῦ ἀνθρώπου» (Η. 44). Ο φαύλος και διεφθαρμένος απομακρύνονται συνεχώς από τον νόμο της φύσης «σκιά τῆς εὐδαιμονίας εἶναι καί ὄχι αὐτή ἡ εὐδαιμονία, ἐκεῖ ὅπου λείπει ἡ εὐδαιμονία καί ἡ ἀρετή ἐκεῖ ὡς φαίνεται εἶναι ἀθλιότης» (Η. 36). Η αμοιβή της κακίας είναι η ποινή, την οποία επιβάλλει η ίδια η αρετή. Ανάμεσα στην αρετή και την κακία, ο Βενιαμίν τοποθετεί τη τιμιότητα· «τίμιος λοιπόν ἤθελεν ἦσθαι ὁ μή αἰσχροποιῶν, εἴτε ἐκεῖνος ὅστις διασώζει μέν τά ἑαυτοῦ φυσικά ἤ ἄλλως δικαιώματα, πλήν δέν λαμβάνει καί φροντίδα τινά περί τῆς διατηρήσεως τῶν φυσικῶν δικαιωμάτων τῶν ἄλλων» (Η. 49).

Η αρετή και η κακία εμφανίζονται στα *Στοιχεία της Μεταφυσικής* ως πάθη και στα *Στοιχεία Ηθικής* ως εν μέρει πάθη[166]. Αυτή η τοποθέτηση

164. Για την έννοια της φρόνησης στον Αριστοτέλη, βλ. το έργο του P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Παρίσι, PUF, 1986[3] (Bibliothèque de philosophie contemporaine), 192 σ. και Anthony Kenny, *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Οξφόρδη, 1978, το κεφάλαιο 7 «Wisdom in the Aristotelian Ethics», 161-189.

165. D'Holbach, *Système Social*, 114.

166. Για τον Αριστοτέλη η αρετή όμως δεν είναι πάθος ΗΝ Β 4 1106 a 5-7. Πάντως

απηχεί τον d'Holbach, ο οποίος γράφει χαρακτηριστικά:

«Il (ο άνθρωπος) naît avec des besoins qui font éclore en lui des désirs plus ou moins forts que l'on nomme *Passions;* celles-ci, suivant qu'elles sont bien ou mal dirigées, deviennent des vices ou des vertus, c'est-à-dire, rendent celui qui les éprouve utile ou nuisible à lui-même et aux autres, aimable ou haïssable, agréable ou incommode à ceux sur qui les actions peuvent influer en un mot le rendent vertueux ou vicieux»[167].

Ο Βενιαμίν από την πλευρά του επικεντρώνεται στην ίδια επιχειρηματολογία:

«Τά πάθη θεωρούμενα ὡς ἐκ τοῦ τέλους αὐτῶν ἤ σκοποῦ: τουτέστιν ὡς πράξεις, λαμβάνουσιν ὄνομα ἀρετή καί κακία, ἤ καί οὐδέτερόν τι. Καί ἀρετή μέν εἶναι ὑπεράσπισις καί ἔκτασις τοῦ σκοποῦ τῆς φύσεως, κακία δέ πολέμιος αὐτοῦ. Οὕτως ἐπειδή οἱ ἄνθρωποι ἐγεννήθησαν διά νά ὑφιστῶνται καί νά τελειοποιῶνται, ἄντις εἰς τοῦτο συντρέχη, τοῦτο ἀρετή, καί ἄν ἀντιπολεμῇ εἰς ταῦτα, τοῦτο κακία, ἐξ ὧν καί ὁ πράττων ὀνομάζεται ἀγαθός ἤ κακός, εἴτε ἐνάρετος ἤ φαῦλος. Καί ἀρετή μέν εἶναι, ἔνθα τό πάθος ἔχει δι'ἀντικείμενον τό καθ'αὐτό ἀγαθόν, ἤ δοκόμενον κακόν» (Μ. 314).

Οι έννοιες του αγαθού και του κακού είναι για τον Βενιαμίν σχετικές (Μ. 289)[168]· η αριστοτελική αυτή θέση βρίσκεται σύμφωνη τόσο με τον Locke όσο και με τον ορισμό της *Encyclopédie* για το αγαθό και το κακό. Άξονα των αρετών και των κακιών θεωρεί ο Βενιαμίν τις ηδονές, γιατί οι αρετές και οι κακίες πηγάζουν από τον νόμο της βελτίωσης, που είναι ηθική ηδονή (Μ. 284, 281). Υπάρχουν απόλυτες αρετές και κακίες καθώς και ενδιάμεσες καταστάσεις. Ακόμη εξετάζει κατά πόσον οι αρετές και οι κακίες καθώς και τα πάθη είναι έξεις (Μ. 31), αναφερόμενος στο σημείο αυτό στον Αριστοτέλη[169]. Όπως οι αρετές και οι κακίες, έτσι και τα πάθη προϋποθέτουν το λογικό:

«Τά πάθη λοιπόν θεωρούμενα ὡς ἁπλῶς ὀρέξεις ἤ αἰσθητικότης μή ἐντός του σώματος ἡμῶν, εἶναι διόλου ἀθῶα, καί τούτου ἕνεκεν οὔτε ἐπαινούμεθα, οὔτε ψεγόμεθα πράττοντες αὐτά. Ἀλλ' ἐπειδή ἡμεῖς: οἱ τά πάθη λέγω ἔχοντες, εἴμεθα καί λογικοί, τούτου ἕνεκεν κατά τοῦτο ἔπεται εἰς ἡμᾶς ἔπαινος καί ψόγος, πλήν τότε αἱ κινήσεις ἡμῶν λέγονται ὄχι πλέον πάθη, ἀλλ' ἀρεταί ἤ κακίαι » (Μ. 317).

ο χαρακτηρισμός της μεσότητας τον οποίο αποδίδει ο Αριστοτέλης στην αρετή, τον αποδίδει και στο πάθος ΗΝ Β 7 11078 a, 34-35: «Εἰσίν δέ καί ἐν τοῖς πάθεσι καί ἐν τοῖς περί τά πάθη μεσότητες». Βλ. επίσης Πέτρος Φαραντάκης, «Πραότης, αοργησία και υπομονή ως ζωτικά παυσίλυπα στο έργο *Στοιχεία Ηθικής* του Βενιαμίν Λεσβίου», Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, *Νεοελληνική Φιλοσοφία,* 319-330.

167. D'Holbach, *ό.π.*, I, 116-117.

168. Βέβαια και για τον Αριστοτέλη δεν υπάρχει γενική έννοια του αγαθού ΗΝ Α 4 αλλά δέχεται ότι υπάρχουν δύο είδη του αγαθού, το απόλυτο και το σχετικό ΗΝ Α 4 1096 b 15-16.

169. Αριστοτέλης, ΗΝ Β 1 1106a 12-13: «Εἰ οὖν μήτε πάθη εἰσίν αἱ ἀρεταί μήτε δυνάμεις, λείπεται ἕξεις αὐτάς εἶναι».

Το μεγαλύτερο τμήμα της ηθικής του Βενιαμίν είναι αφιερωμένο στα πάθη και το γεγονός αυτό φανερώνει τη βαρύτητα που τους δίνει. Για την ηθική φιλοσοφία του Διαφωτισμού τα πάθη έχουν πρωτεύουσα σημασία· γιατί τα πάθη είναι εκείνα που καθοδηγούν το λογικό του ανθρώπου και όχι αντίστροφα, όπως συμβαίνει κατά την ορθολογιστική άποψη του Descartes και του Spinoza, σύμφωνα με τους οποίους τα πάθη πρέπει να κυριευθούν από το λογικό[170]. Τα πάθη αντιδιαστέλλονται από τις αρετές και τις κακίες κατά την έντασή τους, είναι «ἐν μέρει ἀρεταί καί κακίαι» (Η. κεφ. Δ΄), και προκαλούνται από τον βαθμό της έντασης σ'ένα ιδιαίτερο αγαθό (Η. 69). Τα πάθη είναι υποκειμενικά και επίκτητα γιατί εξαρτώνται από την υπεροχή μιάς ιδέας. Επειδή ο Βενιαμίν θεωρεί ότι οι ιδέες είναι επίκτητες, γι'αυτό και καταλήγει στο συμπέρασμα ότι και αυτά είναι το ίδιο. Τα πάθη υφίστανται μια κλιμάκωση, η οποία κυμαίνεται από την αποστροφή μέχρι την μανία που καθορίζεται από τη φαντασία και την ικανότητα του ανθρώπου για ανάλυση. Τα πάθη τείνουν πάντοτε προς τα αγαθά και αποφεύγουν τα κακά.

Ο Βενιαμίν αντιδιαστέλλει τη θέση του για τα πάθη από εκείνη της αρχαίας φιλοσοφικής σκέψης και γενικότερα των ορθολογιστικών συστημάτων. Ξεκινώντας από την άποψη ότι οι πόνοι και οι ηδονές ανήκουν στον χώρο των αισθήσεων, ο Βενιαμίν αποδεικνύει, ότι με το να αποφεύγει ο άνθρωπος τους πόνους και να επιζητεί τις ηδονές, επιδιώκει να συντηρηθεί, γεγονός που είναι κάτι το φυσικό, γιατί ο άνθρωπος έχει φυσική τάση να επιζητεί τ'αγαθά και μια δεύτερη φυσική τάση ν'αποφεύγει τα κακά (Η. 52). Εδώ, διακρίνουμε την απήχηση της θέσης του Locke:

> «What has an aptness to produce pleasure in us is that we call good, and what is apt to produce pain in us we call evil»[171].

Στην πρώτη φυσική τάση ο Βενιαμίν δίνει το όνομα επιθυμία, και στην άλλη θυμός ή οργή, χωρίς οι τάσεις αυτές ν'αποτελούν πάθη. Ο Βενιαμίν θεωρεί ότι τα πάθη, τα οποία συμβάλλουν στην ευδαιμονία του ανθρώπου, είναι αρετές και ότι εκείνα, τα οποία αντίκεινται στην ευδαιμονία του, αποτελούν κακίες. Μπορεί ακόμη την ίδια πράξη, αν την εξετάσουμε ως προς την αρχή, η οποία την διέπει, να τη χαρακτηρίσουμε ως πάθος και ως προς τον στόχο της, αρετή ή κακία. Όταν όμως έχουμε μια πράξη χωρίς καθορισμένο σκοπό και είναι ακούσια, τότε δεν έχουμε ούτε αρετή ούτε κακία. Για να στηρίξει την άποψη αυτή ο Βενιαμίν αναφέρει τη χριστιανική ηθική παραθέτοντας το ρητό του Κυρίλλου στο *Λευιτικό* του «παθῶν ἀκουσίων τιμωρίας ὁ Θεός οὐκ εἰσπράττεται» (Η. 83).

170. Descartes, *Traité des passions*, έκδ. Pléiade, Παρίσι 1953, 695 κ.επ.
171. J. Locke, *An Essay*, τ. 1ος, 214.

Ο άνθρωπος, κατά τον Βενιαμίν, έχει ορισμένες ανάγκες ως αισθητικός και ως λογικός, τις οποίες διακρίνει σε ανάγκες φυσικές ή αισθητικές, σε ανάγκες του νου και σε εκείνες της καρδιάς. Πολλές φορές, τα αντικείμενα των αναγκών μεγεθύνονται με την βοήθεια τριών μέσων: της έξεως, της ανάλυσης και της φαντασίας (Μ. 304) και αυτή ακριβώς η μεγέθυνση της ανάγκης είναι εκείνο που ονομάζεται πάθος. «Ὥστε ἄν μία χρεία μεγεθυνθῆ διά τῶν ἐκτεθέντων τριῶν μέσων, τότε ἀλλάττει ὄνομα καί ὀνομάζεται *Πάθος*» (Μ. 304).

«Φαίνεται ὅμως ὅτι πάθος εἶναι οὐδέν ἄλλο, εἰμή ἀδυναμία τοῦ ὀρεγομένου ὡς πρός τό ὀρεκτόν, ἤ ἰσχύς τοῦ ὀρεκτοῦ ὡς πρός τό ὀρεγόμενον: ἤ ἄν θέλῃς φθορά τῆς ἰσορροπίας αὐτῶν ἀποκτηθεῖσα ἕνεκα τῆς ἕξεως, ἀναλύσεως καί φαντασίας. Καί οὗτος εἶναι ὡς φαίνεται ὁ λόγος δι'ὅν περ ἡ φαντασία ἐλέχθη μήτηρ καί τροφός τῶν παθῶν» (Μ. 304).

Ἐπειδή ὁ ἄνθρωπος ρέπει πρός τά ἀγαθά καί ἀποφεύγει τά κακά γι'αὐτό καί τά πάθη εἶναι ἐπιθυμίες ἤ ἐκκλίσεις γιά κάτι πού θεωρεῖται τό μεγαλύτερο ἀγαθό ἤ τό μεγαλύτερο κακό, πού φέρνει μαζί του ἡδονές καί λύπες:

«Ὥστε ὁ ἄξων τῶν παθῶν εἶναι αἱ ἡδοναί καί αἱ λύπαι... Ὥστε πάθος ἤθελεν εἶναι ὑπόστασις ἡδονῆς ἤ λύπης» (Μ. 305).

Τα πάθη αποτελούν τον άξονα της ανθρώπινης ζωής και «ἄνευ αὐτῶν τό πᾶν ἤθελεν εἶναι νεκρόν» (Μ. 306).

Αρχές των παθών είναι τα συναισθήματα και ο νους «ἀλλέως ἔπρεπε καί τά κτήνη νά ἔχωσι πάθη, καί ὡς φαίνεται εἶναι ἀνεπιτήδεια παθῶν» (Μ. 307). Εδώ, ο Βενιαμίν τονίζει την άποψη ότι η πηγή των παθών είναι η αγάπη του εαυτού (Μ. 310, Η. 80) χωρίς να είναι η ίδια πάθος αλλά νόμος της φύσης. Γιατί τα πάθη δεν είναι έμφυτα αλλά επίκτητα, είναι έξεις οι οποίες με τον καιρό δυναμώνουν. Η αγάπη του εαυτού είναι σύμφυτος με τον άνθρωπο και αφορά στη διατήρησή του και τελειοποίησή του, είναι νόμος της φύσης. Άλλη διαφορά ανάμεσα στην αγάπη του εαυτού και τα πάθη αφορά στο αντικείμενο τους. Η αγάπη του εαυτού έχει για αντικείμενο τον ίδιο τον άνθρωπο, ενώ τα πάθη αφορούν εξωτερικά αντικείμενα, αίτια των διαθέσεων του ανθρώπου.

Ο Βενιαμίν διαφωνεί ότι πηγή των παθών είναι μονάχα η αισθητικότητα και πιστεύει ότι τα πάθη προέρχονται κυρίως από τη ψυχή και την καρδιά. (Μ. 312). Χαρακτηριστικά αναφερόμενος στους μεταφυσικούς που θεωρούν τα πάθη έργο της αισθητικότητας παρατηρεί:

«Ἡμεῖς, ἀκούει τις αὐτῶν νά λέγωσι, δέν βλέπομεν ἄλλο τι εἰς τόν κόσμον, εἰμή πολέμους, εἰμή ποταμούς αἱμάτων, εἰμή ἁρπαγάς, εἰμή ἀδικίας, εἰμή δουλείας, καί ἄλλα ἄπειρα, ἅπερ βέβαια πηγάζουσιν ἐξ οὐδενός ἄλλου, ἤ ἐκ τῶν παθῶν... ὥστε

ἂν τά πάθη ἔλλειπον, ἤθελε λείψοι καί πᾶσα κακία ἀπό προσώπου τῆς γῆς. Ἀλλά τίς, ἤθελεν ἐρωτήσοι τις αὐτούς, ἀποφασίζει ἐνταῦθα εἰς ταύτας τάς πράξεις, ἡ αἰσθητικότης, ἤ τό λογικόν; Δῆλον ὅτι τό λογικόν. Ὥστε ἄδικον, νομίζω ἐγώ, εἶναι ἄλλος νά ἁμαρτάνῃ, καί ἄλλος νά ψέγηται... Ἀφεύκτως ἤθελον λείψοι καί αἱ ἀδικίαι. Ναί. Πλήν τό βιβλίον τοῦ μέλλοντος δέν ἀνοίγεται εἰς ἄλλον, εἰμή εἰς μόνον τόν ἔχοντα μεγάλα πάθη καί πόθον διακαῆ τῆς δόξης. Ὥστε ἤθελε λείψοι ἐνταυτῷ καί πᾶσα κίνησις ζώντων, μηδενισθέντων τῶν παθῶν. Καί αὐτό τό λογικόν ἄνευ παθῶν εἶναι νεκρόν. Καθότι τό λογικόν εἶναι οὐδέν ἄλλο ἤ ζυγοστάθμισις καί κρίσις ὁ κόσμος, ἀλλ' ἡ κίνησις, ἥτις ἔχει ἀρχήν τά πάθη» (Μ. 318).

Ο Βενιαμίν πιστεύει ότι άνθρωπος δίχως πάθη δεν υπάρχει και καταλήγει ότι «οἱ κατά τῶν παθῶν καταφερόμενοι, καταφέρονται ὑπ' οὐδενός ἄλλου, ἤ ὑπό πάθους: ὁ ἔστι διά νά ἀποδείξωσιν ὅτι εἶναι ἄνθρωποι» (Μ. 318).

Ακόμη μια φορά, ο Βενιαμίν βρίσκεται κοντά στην ηθική σκέψη του d'Holbach, ο οποίος βασίζει όλη την ανθρώπινη ενέργεια όπως και την κοινωνική ύπαρξη του ανθρώπου στα πάθη:

«Ainsi les passions sont esentielles à l'homme, inhérentes à sa nature, nécessaires à sa conservation et à son bien-être, et ne peuvent être anéanties: un homme sans passions ou sans désirs, cesseroit d'être un homme»[172].

Την ίδια έμφαση των παθών συναντάμε και στον Helvétius στο *De l'Esprit*:

«Les passions sont dans le moral ce que dans la physique est le mouvement» [173].

Τα πάθη θεωρούμενα ως πρός την πηγή τους διακρίνονται σε πάθη της ψυχής και σε πάθη της καρδιάς:

«Καί πάθη μέν καρδίας ὀνομάζονται τά περί τοῦ καλοῦ καί ἐνδόξου, ψυχῆς δέ, ὅσα πρός παρέλευσιν χρόνου καί φυγήν ἀηδίας... ἤ καρδίας μέν, ὅσα συντείνουσι πρός διατήρησιν καί βελτίωσιν τοῦ ἀνθρώπου, ψυχῆς δέ, ὅσα πρός παρέλευσιν χρόνου καί φυγήν ἀηδίας. Καί κυρίως μέν ἅπαντα τά πάθη εἶναι ἔργον τῆς ψυχῆς, καί οὐδέν τῆς καρδίας, ὡς ὄντος ἑκάστου αὐτῶν οὐδενός ἄλλου, ἤ ἰδέα τινός: ὅ ἐστι δημιούργημα τοῦ νοός. Πλήν ἐπειδή καί εἴς τινα τῶν παθῶν συνδιατίθεται καί ἡ καρδία: ὅ ἐστι συμβαίνουσι παλμοί εἰς αὐτήν, κατάθλιψίς τις, χεῖρ τις ψυχρά ἐπ'αὐτῆς, λειποθυμίαι, κώλυμα ἀναπνοῆς, διαστολή ἤ συστολή καρδίας, τούτου ἕνεκεν ἐν λόγῳ ταῦτα ὠνομάσθησαν τῆς καρδίας, καί ὄχι τῆς ψυχῆς» (Μ. 312).

Στο σημείο αυτό ο Βενιαμίν αναφέρεται στη θεωρία του Bacon για ένα έκτο αισθητήριο, την αγάπη μέσα στην καρδιά. Τα πάθη της καρδιάς προέρχονται από τον φρενητικό χώρο και εμφανίζουν ορισμένα εξωτερικά

172. D'Holbach, *Système Social*, I, 89.

173. C. Kiernan, «Helvetius and a Science of Ethics», *SVEC* 60 (1968), 229 κ. επ. Επίσης Ian Cumming, *Helvetius: his Life and Place in the History of Educational Thought*, Λονδίνο, Routledge, 1998, XI+260 σ.

σημεία στα μάτια και σ'όλο το πρόσωπο, τα οποία είναι το γέλιο, τα δάκρυα, η κατήφεια κ.τ.λ.

Η αιτία των παθών, «ο σπόρος» τους, όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο Βενιαμίν, βρίσκεται σ'αυτό που ο ίδιος ονομάζει νοητό αγαθό· πιστεύει ότι, επειδή το λογικό αποτελεί ένα άλλο είδος αισθητικότητας, για τον λόγο αυτόν οι ιδέες διακρίνονται σε αγαθές και σε κακές. Έτσι ο άνθρωπος έχει αγαθά ηθικά και κακά (Η.75). Η φυσική τάση που έχει ο άνθρωπος προς τα αγαθά και η φυσική αποστροφή που έχει για τα κακά αποτελούν εμπάθεια· όταν όμως οι περιστάσεις διαγείρουν στον άνθρωπο την επιθυμία ή τον θυμό δεν έχουμε τότε πάθη. Αν όμως:

> «Ἀπόντων τῶν αἰσθητῶν καί τῶν περιστάσεων, ἐγώ δίδω τήν ἐμαυτοῦ προσοχήν εἴς τινα ἰδέαν, ἤ μέ ἄλλους λόγους ἄν ἰδέα τις ἦναι ἱκανή νά ἑλκύσῃ πρός ἑαυτήν τήν ἐμή προσοχήν ἐκ τῶν λοιπῶν ἰδεῶν ἤ αἰσθητῶν, ὥστε νά τήν θεωρῶ ἐκ διαφόρων μερῶν καί νά τήν ἀναλύω λεπτομερῶς εἰς τρόπον ὅτι νά μή λυπῇ ἡ ἀπουσία τοῦ ἀντικειμένου αὐτῆς καί νά μέ εὐφραίνῃ ἡ ἐκείνου ἀπάντησις... τοῦτο εἶναι πάθος» (Η. 69).

Τα πάθη κλιμακώνονται ανάλογα με την έντασή τους· αρχικά είναι μικρά και βαθμιαία μεγαλώνουν. Το μέγεθος των παθών εξαρτάται από τον χαρακτήρα του ανθρώπου και ένας άνθρωπος που αλλάζει εύκολα διάθεση δεν μπορεί ν'αποκτήσει ισχυρά πάθη. Τα πάθη μπορούν να διαιρεθούν σε αισθητά και νοητά· αισθητά είναι τα πάθη, τα οποία ανάγονται σε μια αίσθηση, όπως π.χ. η μέθη· νοητά είναι εκείνα, τα οποία ανάγονται στην ηθική καλυτέρευση, όπως ο πόθος της μάθησης, η αναζήτηση της υπόληψης και της δόξας. Τα πάθη με τη συνήθεια μεταβάλλονται από απλές επιθυμίες σε διαθέσεις και έξεις, γεγονός το οποίο πραγματοποιείται με τη φαντασία και την ανάλυση. Ακόμη η προσήλωση της προσοχής σ'ένα ορισμένο αντικείμενο και η απόσπαση από τα υπόλοιπα αντικείμενα είναι για τον Βενιαμίν η αρχή των παθών (Η. 69). Επειδή η προσήλωση αυτή γίνεται προς όφελος του εαυτού μας, δεν σημαίνει ότι και η αγάπη για τον εαυτό μας είναι και αυτή πάθος, το οποίο προέρχεται από την αποφυγή των κακών και την επιδίωξη των αγαθών. Για τον Βενιαμίν, η αγάπη του εαυτού μας περιλαμβάνεται στη διάθεση του ανθρώπου να ζει με ευδαιμονία για τη διατήρηση και βελτίωση του εαυτού του· αποτελεί επιταγή της φύσης, η οποία μας υπαγορεύει ν'αποφεύγουμε τα κακά και να αναζητούμε τα καλά. Ακόμη η αγάπη του εαυτού μας δεν είναι επίκτητη, όπως τα πάθη, αλλά έμφυτη· καταλήγοντας ο Βενιαμίν παρατηρεί, ότι αν η αγάπη του εαυτού μας δεν συνίσταται η ίδια πάθος, είναι όμως η αρχή των παθών (Η. 80).

Επειδή τα πάθη αποτελούν έξεις για φανταστικά ή και πραγματικά αγαθά, δεν υπόκεινται στο λογικό αλλά στη βία· στο σημείο αυτό ο Βενιαμίν επικαλείται τον Αριστοτέλη, ο οποίος στα *Ηθικά Νικομάχεια* αναφέρει ότι «ὅλως

δ'οὐχ ὑπείκει τό πάθος ἀλλά λόγῳ βίᾳ» (Η. 78). 'Οπως είδαμε στα πάθη έχουμε περισσότερο έξεις, οι οποίες συνοδεύονται από τη συνήθεια, και για τον λόγο αυτόν η θεραπεία των παθών δεν συντελείται με τη λογική αλλά, πολύ αποτελεσματικότερα, με την απόσπαση της προσοχής από το ποθούμενο αντικείμενο (Η. 65).

Τα πάθη, κατά τον Βενιαμίν, είναι ευεργετικά για τον άνθρωπο:

«Οἱ ἄνθρωποι πολλά ὀλίγον ἤθελον διαφέρουσι τῶν ἀλόγων ζώων, ἄνευ τῶν παθῶν οὔτε οἰκίαι, οὔτε πόλεις, οὔτε ναοί, οὔτε κάστρα, οὔτε πλοῖα, οὔτε τέχναι, οὔτε ἐπιστήμαι, οὔτε πίστις, οὔτε ἐλπίς, ἤθελον εὑρεθῆ εἰς τόν κόσμον. Ὅ ἐστι ὁ ἄνθρωπος ἤθελε ζῆ ὡς ἄλογον ζῶον νά τρώγῃ, δηλαδή καί νά κοιμᾶται μόνον» (Η. 82).

Η κριτική αυτή του Βενιαμίν για μια κατάσταση δίχως πάθη, αποτελεί και έμμεση κριτική κατά της θεωρίας για την αρχική κατάσταση της φύσης στην οποία οι άνθρωποι δεν θα είχαν γνώση των παθών:

«Ὢ καί τί ὡραῖος κόσμος! νά τρώγωσι χόρτα οἱ ἄνθρωποι, νά περιπατῶσι γυμνοί, καί νά μήν γινώσκωσιν, ὅτι εἶναι ἄνθρωποι! αὐτό τό λογικόν, τό ὁποῖον εἶναι τό καύχημα τῆς ἀνθρωπότητος, ἄνευ τῶν παθῶν ἤθελεν ἦναι ἄψυχόν τι, ὅσοι εἶναι ἄνευ παθῶν αὐτοί εἶναι ἄφωνοι, κωφοί, τυφλοί καί ἀναίσθητοι καί βλέποντες οὐ βλέπουσι καί ἀκούοντες οὐ ἀκούουσι» (Η. 52).

Το πάθος, φθάνει να πει ο Βενιαμίν, «εἶναι βέβαια ἀρετή, διότι συνάδει μέ τόν νόμον τῆς λογικότητος καί εἶναι ψηλαφητή θεία βούλησις καί ἀρχή πάσης ἐνεργείας» (Η. 86). Αυτό συμβαίνει, επειδή ο Βενιαμίν υπερτονίζει το ενεργητικό στοιχείο της ψυχής του ανθρώπου. Η καταξίωση των παθών από τον Βενιαμίν θυμίζουν τα λόγια του Hume: «Reason is and ought to be the slave of the passions...»[174]. «Ἂν ταῦτα τά πάθη εἶναι ἡ ζωή τῆς ζωῆς ἡμῶν, ὥστε αὐτῶν ἀπόντων τό πᾶν νά εἶναι νεκρόν... εἶναι ἄδικος καί παράλογος ἡ κατά τῶν παθῶν καταφορά...» (Μ. 318). «Ὥστε ὁ ἄξων τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς ἤ κινήσεως εἶναι τά πάθη...» (Μ. 306). «Τό βιβλίον τοῦ μέλλοντος δέν ἀνοίγεται εἰς ἄλλον εἰμή εἰς μόνον τόν ἔχοντα μεγάλα πάθη» (Μ. 318). Στις απόψεις του για τα πάθη ο Βενιαμίν ξεπερνά τους

174. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Λονδίνο 1739, τ. 2ος, 3. Την αντίληψη αυτή για τα πάθη που συναντάμε στους περισσότερους Άγγλους εμπειριστές την υιοθέτησαν και οι Γάλλοι Φυσιοκράτες. Ο Mercier de la Rivière στο έργο του *L'ordre naturel des sociétés politiques*, έκδ. Daire, Παρίσι 1846, επαν. Γενεύη 1971, 607-8 γράφει: «elles nous sont données cependant comme les moyens que la raison doit employer pour nous soumettre à un ordre immuable institué par l'auteur de la nature pour gouverner, les hommes tels qu'ils sont». Για τον D. Hume, βλ. John Bricke, *Mind and Morality: an Examination of Hume's Moral Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 2000, X+263 σ. Για τη θεωρία του παθών στο πλαίσιο του υλισμού, βλ. Ida Hisashi, *Genèse d'une morale matérialiste: les passions et le contrôle de soi chez Diderot*, Παρίσι, Champion, 2001, 400 σ.

Γάλλους Εγκυκλοπαιδιστές, οι οποίοι τονίζουν τις ακραίες καταστάσεις που μπορούν να επιφέρουν τα πάθη. Στο λήμμα της *Encyclopédie* για τα πάθη τονίζεται ότι:«en un mot la passion nous fait abuser de tout»· ωστόσο, αναγνωρίζεται και το καλό αποτέλεσμα των παθών:

> «Cependant elles sont nécessaires à la nature humaine, et ce n'est pas sans des vues pleines de sagesse...qu'elle en a été rendue susceptible. Ce sont les passions qui mettent tout en mouvement, qui animent le tableau de cet univers, qui donnent pour ainsi dire l'âme et la vie à ses diverses parties»[175].

Στην εξέταση των διαφόρων αρετών και κακιών, ο Βενιαμίν ακολουθεί τη σειρά των φυσικών δικαιωμάτων· αναφέρει ποιά αρετή και ποιά κακά αντιστοιχεί σε κάθε φυσικό δικαίωμα. Π.χ. η πρώτη αρετή την οποία εξετάζει είναι ο οίκτος, που είναι συμπάθεια ή συμμετοχή στα ξένα κακά και συνακολουθεί τη λογικότητα (Η. 85). Στο σημείο αυτό, αντιδιαστέλλει τη θέση του από εκείνη των άλλων «Ευρωπαίων ηθικών», που πιστεύουν ότι ο οίκτος προέρχεται από τις αισθήσεις και όχι από το λογικό. Γιατί, αν ο οίκτος προερχόταν από τις αισθήσεις, τότε θα έπρεπε και ο πόνος και η λύπη να προκαλούν τον ίδιο οίκτο σε κάθε άνθρωπο (Η. 86). Αλλά όμως αρετή, η ελεημοσύνη αντιστοιχεί στο δεύτερο φυσικό δικαίωμα, το οποίο κατοχυρώνει την προσωπική περιουσία. Η ελεημοσύνη είναι αρετή, γιατί διατηρεί τα φυσικά δικαιώματα των άλλων, που είναι και ο σκοπός της φύσης. Εδώ, ο Βενιαμίν προσπαθεί να συμβιβάσει τη φυσιοκρατική ηθική με τη χριστιανική, αναφερόμενος στα λόγια του Ιωάννη Χρυσόστομου, ότι «τοῦτο ἐστίν, ᾧ ἐξισοῦσθαι δυνάμεθα Θεῷ, τό ἐλεεῖν καί οἰκτήρειν» (Η. 88).

Ανάμεσα στις αρετές, πρωτεύουσα σημασία έχει η δικαιοσύνη, η οποία είναι «μή ἀφαίρεσις τῶν δικαιωμάτων τῶν ἄλλων ἤ ἀπόδοσις τῶν ἀφαιρεθέντων δικαιωμάτων» (Η. 96). Η δικαιοσύνη αποτελεί τη τελειότητα του ανθρώπου και ο Βενιαμίν αναφέρεται στον αριστοτελικό ορισμό, σύμφωνα με τον οποίο η δικαιοσύνη «συλλήβδην πᾶσα ἀρετή ἐστί» (Η. 96). Στο σημείο αυτό είναι σύμφωνος τόσο με την ηθική των εμπειριστών του δεκάτου ογδόου αι. όσο και με τους Φυσιοκράτες[176]. Ο Βενιαμίν, ως προς τη δικαιοσύνη, εκφράζει έναν νομικό ιδεαλισμό θέτοντας τη δικαιοσύνη πάνω από το ισχύον δίκαιο. Η δικαιοσύνη προϋπάρχει των γραπτών νόμων και είναι «σύγχρονος μέ τό λογικόν καί συναποθνήσκει μέ αὐτό» (Η. 161) και «αὐτοί οἱ νόμοι δέν εἶναι ἐθεμελιωμένοι ἐπ'οὐδενός ἄλλου εἰμή ἐπί τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως» (Η.

175. Chevalier de Jaucourt, *Encyclopédie*, τ. 12ος, 142 κ.επ.

176. D'Holbach, *Système social*, I, 105. «La première des vertus, celle qui sert de fondement à toutes les autres, c'est la *Justice*». Πρβλ. στο ίδιο έργο, σ. 105 και 109. «La justice est la base du *droit des Gens*». Βλ. Maria Giovanna Di Domenico, *L'umanità sensibile: natura e società in d'Holbach*, Νεάπολη, LER, 2000, 187 σ.

101). Η δικαιοσύνη του Βενιαμίν έχει ρίζες τόσο πλατωνικές, γιατί πρέπει να συνοδεύεται από τη φρόνηση (*Φαίδων* 69a), όσο και αριστοτελικές, γιατί αναφέρεται στις πράξεις του καθενός απέναντι στους άλλους (ΗΝ 11129b 25 κ. επ.). Όμως η δικαιοσύνη όπως άλλωστε και η ελεημοσύνη και η ελευθεριότητα[177] αποτελεί είδος της ευεργεσίας, η οποία είναι «πᾶν ἐκεῖνο τό ὁποῖον ἤ διατηρεῖ τό σῶμα ἤ βελτιοῖ τήν ψυχήν τῶν ἄλλων, ὁ ἐστιν ἀπολύτρωσις τῶν κακῶν τῶν τε παρόντων καί ἐπομένων» (Η. 103). Όπως η δικαιοσύνη είναι φυσική κλίση του ανθρώπου, έτσι και η ελεημοσύνη βρίσκεται χαραγμένη μέσα στην καρδιά του ανθρώπου και είναι στενά συνδεδεμένη με το λογικό ενώ η ευεργεσία αποτελεί το αποτέλεσμα της προαίρεσης και είναι φυσικό χρέος. Το χρέος του ευεργετημένου προς τον ευεργέτη αποτελεί την ευγνωμοσύνη αναφέρει ενδεικτικά ο Βενιαμίν (Η. 109).

Οι κακίες, οι οποίες αντιστοιχούν στον οίκτο, στην ελεημοσύνη, στην ελευθεριότητα, στη δικαιοσύνη και στην ευεργεσία, είναι η ασπλαχνία, το μη ελεείν, η αδικία και η αχαριστία. Τόσο οι αρετές αυτές όσο και οι κακίες προϋποθέτουν μια σχέση ανάμεσα σε δύο πρόσωπα, τον ενεργούντα και τον πάσχοντα (Η. 115). Υπάρχουν, ωστόσο, και άλλες αρετές και κακίες, οι οποίες τοποθετούνται σε διαφορετικό επίπεδο, όπου υπεισέρχονται περισσότερα από δύο υποκείμενα, όπως π.χ. στην έννοια της υπόληψης. Η υπόληψη αποτελεί για τον Βενιαμίν «τό νά λαμβάνῃ τις τήν τιμήν ὑπό τῶν ἀνθρώπων, ἤ νά ἔχωσι οἱ ἄλλοι περί αὐτοῦ κρείσσονα δόξαν ἕνεκα τῆς ὑπεροχῆς αὐτοῦ ὡς πρός τούς κοινούς» (Η. 115)· η υπεροχή αυτή πρέπει να νοηθεί και ως προς την αρετή και ως προς τον νού, η υπόληψη είναι «γέρας ὑπό τοῦ λαοῦ ἕνεκα τῆς βελτιώσεως αὐτοῦ πρός τήν ἀρετήν καί νοῦν» (Η. 115). Η υπόληψη είναι η εγγύηση για την αποτροπή της καταπάτησης των φυσικών χρεών του ανθρώπου και βρίσκεται όπου υπάρχει συνείδηση της ηθικότητας και όπου οι πολίτες επιζητούν την υπόληψη· τότε μπορεί να υπάρχει και τάξη χωρίς τους νόμους της πολιτείας (Η. 118).

Μετά την υπόληψη, άλλες αρετές που αφορούν στην κοινότητα, είναι η δόξα και η φιλοδοξία. «Δόξα εἶναι μεγίστη ὑπόληψις, ἥ γέρας ἐκ τοῦ κοινοῦ, ἕνεκα τῆς εἰς ἀκμήν βελτιώσεως κατά τήν ἀρετήν καί τόν νοῦν» (Η. 121). Ο ένδοξος είναι κοινός ευεργέτης και αποτελεί αντικείμενο ευγνωμοσύνης· για να φθάσει κανείς στην κατάσταση αυτή πρέπει να περάσει διάφορα στάδια: το πρώτο στάδιο είναι να μην καταπατεί τα φυσικά δικαιώματα των άλλων· το δεύτερο να ευεργετεί τον πλησίον του και να είναι ενάρετος· το τρίτο να μην ευεργετεί ένα μονάχα άτομο, αλλά όλους τους συνανθρώπους του. Καταλήγοντας, ο Βενιαμίν υποστηρίζει ότι η

177. Ο Βενιαμίν χρησιμοποιεί τον όρο ελευθεριότητα με την αριστοτελική έννοια της γενναιοδωρίας (ΗΝ Δ-1-2).

φύση του ανθρώπου δεν επιδιώκει παρά την επιθυμία και την απόλαυση της δόξας (Η. 122) και πιστεύει ότι οι άνθρωποι αναζητούν όχι την ίδια την εξουσία αλλά τη δόξα που τους παρέχει η εξουσία, και αυτό αποτελεί τη φιλοδοξία «τό νά πράττῃ τις τά ἔνδοξα μόνον διά τήν δόξαν» (Η. 124). Στη δόξα βλέπει ένα τελικό αίτιο, ενώ στη φιλοδοξία η δόξα έχει τη θέση του ποιητικού αιτίου. Με παραδείγματα από τον Σενέκα και τον Πλούταρχο, ο Βενιαμίν αποδεικνύει, ότι αν το ίδιο πράγμα εξετασθεί ως σκοπός ή ως αιτία ως προ τη δόξα, άλλοτε είναι αρετή και άλλοτε κακία, π.χ. μια νίκη μπορεί ν'αποτελεί ή αρετή ή κακία. Η δόξα δεν ανήκει σ'εκείνους, οι οποίοι κάνουν τους ενάρετους, αλλά σ'εκείνους, οι οποίοι ασκούν την αρετή.

Η φιλοδοξία οδηγεί πολλές φορές στην αλαζονεία, γιατί η αλαζονεία είναι διάθεση «προποιητική τῶν μή ὄντων ἀγαθῶν... ὥστε ὁ ἀλαζών εἶναι καί μή ἐνάρετος καί ἀνόητος» (Η. 125). Για να δώσει την περιγραφή του αλαζόνα, ο Βενιαμίν χρησιμοποιεί μια περικοπή από τους *Χαρακτήρες* του Θεόφραστου. Η υπερηφάνεια είναι μια κακία, η οποία συνδέεται με τη δόξα που είναι, «ἐμφάνισις ἑαυτοῦ ὑπέρ τούς λοιπούς, καί διά τοῦτο καταφρόνησις τῶν ἄλλων» (Η. 126). Ο φθόνος είναι κακία, η οποία απορρέει από το γέρας της αρετής· είναι λύπη για τα αγαθά των άλλων και την ευδαιμονία τους (Η. 129). Λύπη όμως είναι και ο οίκτος. Αλλά εκείνο το οποίο τη διαφοροποιεί από τον φθόνο είναι ότι ο οίκτος προκαλείται από την αθλιότητα των άλλων ενώ ο φθόνος από την ευδαιμονία τους. Για να δώσει την περιγραφή του φθονερού, ο Βενιαμίν καταφεύγει στον Οβίδιο και καταλήγει στο ότι ο φθόνος είναι ανώτερος από κάθε άλλη μοχθηρία συμφωνώντας με τον Ιωάννη Χρυσόστομο, που δίδαξε ότι ο φθονερός μάχεται τον Θεό και όχι τον φθονούμενο (Η. 129, 130). Ο Βενιαμίν δεν παραδέχεται ότι ο φθόνος υπάρχει στον άνθρωπο εκ φύσεως. Γιατί ο πόνος του ανθρώπου είναι και για την αισθητικότητά του και για τη λογικότητά του κάτι που πρέπει ν'αποφευχθεί. Ως αισθητικός ο άνθρωπος αποφεύγει ό,τι προκαλεί πόνο και επειδή το λογικό είναι για τον Βενιαμίν ένα άλλο είδος αισθητικότητας δηλαδή «συναίσθησις τῶν ἀλλοτρίων διαθέσεων καί παθῶν», επόμενο είναι ο πόνος του άλλου να προκαλεί πόνο και όχι ευχαρίστηση, δηλ. φθόνο. Ο φθονερός δεν έχει συνηθισμένη λογικότητα και η σφαίρα των ιδεών του είναι μικρή, γιατί βλέπει μονάχα τον εαυτό του θεωρώντας τους άλλους κατώτερούς του· και εδώ ο Βενιαμίν δανείζεται χαρακτηρισμούς του φθονερού από τον Πλούταρχο (Η. 131). Υπάρχει ένας παραλληλισμός ανάμεσα στον φθόνο και τη νέμεση με τη διαφορά ότι ενώ στον φθόνο έχουμε λύπη για την ευδαιμονία των άλλων, των καλών, στη νέμεση έχουμε λύπη για την ευτυχία των «ἀναξίων εὐτυχούντων» (Η. 133). Η νέμεση δεν αποτελεί πάθος αλλά αποτέλεσμα της λογικό-

τητας και ο Βενιαμίν πιστεύει ότι αν όλοι οι άνθρωποι ήσαν νεμεσιτικοί, τότε δεν θα μπορούσε να υπάρχει κακία στον κόσμο. Στο σημείο αυτό, αντιδιαστέλλει τη σκέψη του από εκείνη των Στωικών, οι οποίοι αρνούνται τη νέμεση αντικαθιστώντας την με τον οίκτο.

Η έχθρα έχει, για τον Βενιαμίν, λογικά κίνητρα, γιατί, όπως είναι φυσικό ν'αποφεύγει τους ανθρώπους, που τα προκαλούν. Η ίδια η έχθρα ξεφεύγει από το πλαίσιο της λογικότητας, επειδή συνοδεύεται από την εκδίκηση: έτσι η έχθρα είναι είδος μίσους «καθότι τό μίσος ἀποτείνεται καί πρός ἄλογα ζῶα» (Η. 134). Το αντίθετο της έχθρας είναι η φιλία, «ἡ ἀμοιβαία βούλησις τῶν ἀγαθῶν, ἡ ταυτότης δύο προσώπων» (Η. 136). Συμφωνεί με τον Αριστοτέλη ότι κανένα αγαθό δεν εξίζει όσο η φιλία, η οποία φέρνει τους εξής καρπούς: την εκπλήρωση της ανάγκης να διηγείται κανείς τις χαρές και τις λύπες του σ' ένα άλλο πρόσωπο, την εύρεση της αλήθειας, τη βοήθεια στη δυστυχία και ακόμη να «ζῇ τίς καί μετά θάνατον», με την μετά θάνατον εκπλήρωση των επιθυμιών του από τους φίλους του. Η πραγματική φιλία, παρατηρεί ο Βενιαμίν, είναι σπάνια, και αναπτύσσεται μονάχα σε δύο ανθρώπους με όμοια ήθη και η διατήρησή της επιτυγχάνεται με την συγχώρεση των λαθών των άλλων· καταλήγοντας ο Βενιαμίν παρατηρεί, ότι «ἐκεῖνος... ὅστις ἔγκειται πάντοτε καί πανταχοῦ πικρός, καί ὅστις πολυπραγμονεῖ ἅπαντα, ὄχι μόνον εἰς φίλον εἶναι ἀνυπόφορος, ἀλλά καί εἰς τά τέκνα, τήν σύζυγον καί δούλους» (Η. 141).

Υπάρχουν διάφοροι βαθμοί φιλίας· ο πρώτος είναι η εύνοια, «φιλίας ἀνήλικος», η οποία για να γίνει φιλία χρειάζεται συνήθεια. Όταν η φιλία έχει για αντικείμενο τον ίδιο τον εαυτό μας, τότε έχουμε φιλαυτία, η οποία βασικά δεν είναι πάθος αλλά ούτε και κακία (Η. 142, 143). Η υποκρισία της φιλίας είναι η κολακεία και ο Βενιαμίν δανείζεται από τον Θεόφραστο την εικόνα του κόλακα, υπογραμμίζοντας ότι σημασία έχει να μπορεί κανείς να διακρίνει τον κόλακα από τον φίλο, πράγμα το οποίο συμβούλευε και ο Πλούταρχος (Η. 144).

Από τη φιλία, ο Βενιαμίν οδηγείται στην περιγραφή της εκδίκησης και της άμυνας. «Ἐκδίκησις εἶναι ἀπόδοσις βλάβης εἰς τιμωρίας ἀδικίας παρά τοῦ ἀδικηθέντος» όπως και «ἐκδίκησις εἶναι πλησίον τῆς ἀδικίας καί ἐπομένως τιμωρία τῆς κακίας ὑπό τοῦ ἀδικηθέντος» (Η. 147). Η εκδίκηση ανάγεται σε φυσική επιθυμία του ανθρώπου ν'αμυνθεί και να βελτιωθεί· γιατί η άμυνα στρέφεται εναντίον εκείνου, που εμφανίζεται ως αντίθετος στην ευδαιμονία του και η επιθυμία αυτή είναι ανάλογη με τη φιλοτιμία του ανθρώπου. Η εκδίκηση είναι ακόμη φύλακας των φυσικών δικαιωμάτων του ανθρώπου, κυρίως όταν εκείνοι, οι οποίοι την θέλουν, είναι ψεύτες, απατεώνες, κ.τ.λ. και οι οποίοι, αν δεν φοβόντουσαν την εκδίκηση, θα έπαιρναν εκείνα που

θέλουν και χωρίς να κρύβονται (Η. 148). Η μεγαλύτερη επιθυμία για εκδίκηση αφορά στην ελευθερία «εἴτε διά νά τήν διαφυλάξῃ τις παροῦσαν εἴτε ἀποτελεσθείσαν νά τήν ἐπαναλάβῃ καί τούτου ἕνεκεν ἅπαντες οἱ πόλεμοι γίνονται ὑπέρ αὐτῆς μόνης· ἤ ὡς ὑπέρ αὐτῆς» (Η. 149).

Αν όμως η εκδίκηση είναι φυσική για τον άνθρωπο, η φρόνηση υπαγορεύει να μην είναι κανείς εκδικητικός, γιατί η λύπη η οποία ακολουθεί την εκδίκηση είναι πολύ μεγαλύτερη από την χαρά που δίνει. Ο Βενιαμίν πιστεύει ότι η ύβρις ανήκει στον υβρίζοντα και όχι στον υβριζόμενο. Στο σημείο αυτό ασκεί κριτική στον Soave, ο οποίος στην *Ηθική* του αναφέρει, ότι είναι χρέος του ανθρώπου να μην εκδικείται τον εαυτό του. Στην κριτική γιά την θέση ότι «ἡ μή ἐκδίκησις δέν εἶναι ἀρετή», ο Βενιαμίν προσθέτει ότι η μη εκδίκηση έχει πολέμιό της την ίδια τη φύση, γιατί είναι άδικη και μόνο οι άριστοι μπορούν να φθάσουν στη μη εκδίκηση.

Η εκδίκηση και η άμυνα προϋποθέτουν οργή και θυμό. Ο θυμός είναι λύπη, η οποία συνοδεύεται από την επιθυμία για τιμωρία· για τον λόγο αυτόν ο θυμός εξέρχεται από το μέρος της καρδιάς και επιταχύνει την κυκλοφορία του αίματος. Όταν ο θυμός δεν εκδηλωθεί αλλάζει τότε όνομα και λέγεται οργή. Η οργή είναι έμμονος θυμός, ο οποίος συνοδεύεται από την επιθυμία της τιμωρίας και αποτελεί φυσικό συναίσθημα, ενώ η οργή είναι πάθος, που παίρνει πολλές φορές τις διαστάσεις μιας άλογης κατάστασης. Ο οργίλος βλάπτει τον εαυτόν του περισσότερο παρά τους άλλους. Ο Βενιαμίν θεωρεί ότι ο θυμός είναι φυσική ιδιότητα του ανθρώπου, αποτελεί δώρο της φύσης, «τοσοῦτον ἀναγκαῖος εἰς τήν ὑπαρξιν καί εὐδαιμονίαν τοῦ ἀνθρώπου ὅσον οὔτε αὐτή ἡ ἐπιθυμία. Καθότι, ἄνευ θυμοῦ ἡ ἐπιθυμία ἤθελεν ἦναι ἀνύπαρκτος» (Η. 168). Ο Βενιαμίν δεν δέχεται την άποψη του Σενέκα ότι ο θυμός είναι παρά φύσιν και παρατηρεί:

> «Ἐγώ ὅμως λέγω, ὅτι ὁ Σενέκας ἤ ἠγνόει τήν φύσιν τοῦ ἀνθρώπου ἤ ἦν ὑποκριτής, ἔχων ἄλλα ἐν τῇ καρδίᾳ καί ἄλλα εἰς τό στόμα... Ἡμεῖς ἀγνοοῦμεν τήν φύσιν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ τῶν προτέρων, ἀλλ'ἔχομεν γνῶσιν αὐτῆς ἐκ τῶν ὑστέρων. Ὥστε ἐπειδή καί ἡμεῖς βλέπομεν ὅτι ἐπιθυμοῦμεν ἅπαν ἀγαθόν, συνάγομεν ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ζῶον ἐπιθυμητικόν καί ἐπειδή βλέπομεν ὅτι ἕκαστος ἡμῶν ἀποφεύγει ἅπαν κακόν, συνάγομεν ὅτι ὁ ἄνθρωπος εἶναι ζῶον θυμικόν» (Η. 158).

Η πραγματική φιλοσοφική στάση απέναντι στα δεινά είναι για τον Βενιαμίν η υπομονή, η οποία είναι «ἀδιαφορία εἰς τά κακά, τουτέστι τό νά ἐκλαμβάνη τις τά κακά ὡς μή κακά ἤ ὡς ἧττον κακά» (Η.160). Γι'αυτό και πρέπει να διαχωρίζονται τα πραγματικά κακά από τα φανταστικά. Πραγματικά είναι μονάχα οι πόνοι, ενώ όλα τα άλλα δυσάρεστα περιστατικά της ζωής είναι φανταστικά. Υπομονετικός είναι εκείνος, ο οποίος μικραίνει και μηδενίζει τα κακά και αναγνωρίζει ότι πρέπει να υποτάσσεται στους αμε-

τάβλητους νόμους της φύσης. ΄Οταν η υπομονή αφορά πράγματα, που πρόκειται να συμβούν, τότε ονομάζεται ανδρεία (Η. 161), η οποία είναι «ἀφοβία τῶν κινδύνων μετά λόγου» (Η. 162). Αν από την ανδρεία αφαιρέσουμε το «μετά λόγου» τότε δεν έχουμε ανδρεία, αλλά θρασύτητα (Η. 164).

Το αντίθετο της ανδρείας είναι η δειλία «τουτέστι λύπη ταραχώδης τῶν ἐπαπειλουμένων κακῶν» (Η. 165) και άλογος διάθεση που εκδηλώνεται με τον φόβο. Η δειλία είναι αφροσύνη και η αυτοκτονία είναι δειλία· στο σημείο αυτό ο Βενιαμίν κάνει την κριτική της στωικής ηθικής: «ἐπειδή οἱ στωϊκοί ἤθελον καί αὐτόχειρα τόν ἑαυτόν σοφόν, δῆλον ὅτι τόν ἤθελον καί δειλόν, ὁ ἐστι κακόν» (Η. 167)· δεν παραδέχεται ότι η δειλία είναι έμφυτος στον άνθρωπο και αντικρούει τις σχετικές αντιλήψεις του Θεόφραστου: η δειλία είναι επίκτητος, «αὕτη γεννᾶται καί ἀνατρέφεται ἐκ μόνης τῆς ἀγωγῆς ἐν νεαρᾶς ἡλικίας, καί ὄχι ἀπό ὀλίγον ὀλίγον μεταβάλλεται εἰς ἕξιν· ἀλλά ἐπειδή ἡ δειλία εἶναι ἕξις τουτέστι λαμβάνει ἐκ τοῦ ἔθους τήν ὕπαρξιν, δῆλον ὅτι καί ἀπογίνεται» (Η. 169). 'Οταν η ανδρεία έχει αντικείμενο τον ίδιον τον άνθρωπο τότε ονομάζεται σωφροσύνη. Το αντίθετο της σωφροσύνης είναι η ακολασία, η οποία είναι «δεσποτεία τοῦ λογισμοῦ ὑπό τῶν σωματικῶν ἡδονῶν καί ἐπιθυμιῶν» (Η.170). Η επιείκεια είναι για τον Βενιαμίν «ἡ ἀρετή περί ἀρετάς» (Η. 182). «Ἐπιείκεια πραγματικῶς ἄλλο δέν εἶναι παρά δικαιοσύνη ἔχουσα μορφήν οἰκτιρμοῦ καί διά τοῦτο παρά τοῖς συγγραφεῦσι πότε μεν ἐκλαμβάνεται ἀντί τῆς δικαιοσύνης, ποτέ δε ἀντί τοῦ οἰκτιρμοῦ» (Η. 182). Από την επιείκεια φθάνουμε στη μεγαλοψυχία, που είναι «κόσμος τις καί ὑπεροχή τῶν ἀρετῶν, καί ἐπειδή ἡ ἀρετή πραγματικῶς ἄλλο δέν εἶναι εἰμή βελτίωσις τοῦ ἀνθρώπου, τούτου ἕνεκεν ἡ μεγαλοψυχία εἶναι ἀκμή βελτιώσεως» (Η. 183).

Η ηθική του Βενιαμίν έχει αριστοτελικό εννοιολογικό οπλισμό και διάρθρωση, που δεν τον εμποδίζει όμως να ενστερνισθεί την ηθική σκέψη του δεκάτου ογδόου αιώνα· με τον τρόπο αυτόν ξεφεύγει από το ορθολογιστικό πλαίσιο και φανερώνεται δεκτικός στα ηθικά προβλήματα του καιρού του.

7. Πολιτικός στοχασμός

Ο πολιτικός στοχασμός του Βενιαμίν, στενά συνδεδεμένος με την ηθική του, αναπτύσσεται στα *Στοιχεία Ηθικής*· στα δυο πρώτα κεφάλαια ορίζονται τα φυσικά δικαιώματα και τα φυσικά χρέη του ανθρώπου, τα οποία απορρέουν από το φυσικό δίκαιο ενώ στα δυο τελευταία μελετώνται η έννοια του νόμου και το πολιτειακό πρόβλημα. Η τοποθέτηση αυτή του Βενιαμίν, κοινή με άλλους στοχαστές του Νεοελληνικού Διαφωτισμού[178], εντάσσεται στην

178. Βλ. Ρωξάνης Αργυροπούλου, «Η "'Ηθική" του Κ. Κούμα», 462· της ιδίας, «Η ηθική και πολιτική αριστοτελική θεωρία και ο Αδ. Κοραής», 444 κ.επ.

αντίληψη του φυσικού δικαίου, στην αντίληψη δηλ. ότι το δίκαιο και κατά συνέπεια η πολιτική αποτελούν μέρη μιας κοινωνικής ηθικής[179].

Έξη είναι τα φυσικά δικαιώματα του ανθρώπου για τον Βενιαμίν και το πρώτο δικαίωμα είναι η διατήρηση της ζωής του ανθρώπου (Η. 13). Από το δικαίωμα αυτό πρόερχεται επίσης και το φυσικό δικαίωμα του κάθε ανθρώπου να θανατώσει όποιον προσπαθεί να του πάρει τη δική του ζωή ή ακόμη «τό μέσον διά τοῦ ὁποίου αὐτός ἤθελε φθάσῃ εἰς τήν ὑπό τῆς φύσεως αὐτῷ διορισθεῖσα εὐδαιμονίαν» (Η. 13). Για τους ίδιους λόγους είναι ανόσιο η αυτοκτονία. Δεύτερο φυσικό δικαίωμα του ανθρώπου είναι να ζητά τα μέσα τα οποία συντείνουν στη διατήρησή του (Η. 14). Στο δικαίωμα αυτό υπάγεται η ικανοποίηση της δίψας, της πείνας, της ένδυσης, που είναι επιταγή της φύσης. Τρίτο φυσικό δικαίωμα είναι το δικαίωμα περιουσίας (Η. 15), δηλ. η διαφύλαξη αγαθών για το μέλλον (Η. 15). Τέταρτο φυσικό δικαίωμα είναι να ζητά ο άνθρωπος τη βελτίωσή του (Η. 17). Πέμπτο φυσικό δικαίωμα του ανθρώπου είναι το «νά διανοῆται καί νά πράττῃ κατά τήν ἰδίαν ἀρέσκειαν». (Η. 18), δηλ. η ελευθερία της σκέψης και της πράξης. Το έκτο φυσικό δικαίωμα προέρχεται από το προηγούμενο και συνίσταται στην οφειλή που έχει ο άνθρωπος να διατηρεί την ελευθερία του η οποία του δίνεται εκ γενετής:

> «Καθότι, ἄν ἡ φύσις ἔδιδεν εἰς τόν ἄνθρωπον νόμον τοῦ νά ζητῇ οὕτω πῶς, εἶτα δέν ἔδιδεν εἰς αὐτόν καί τήν ἐξουσίαν τοῦ νά μεταχειρίζηται καί ἀνθίστασιν κατά τῶν φερόντων βίαν ἐναντίον αὐτῶν, τοῦτο ἤθελεν ἦναι, ὡσάν νά μήν ἔδιδε φυσικά δικαιώματα εἰς αὐτόν» (Η. 19).

Τα φυσικά αυτά δικαιώματα του ανθρώπου υπαγορεύουν και αντίστοιχα φυσικά χρέη ή καθήκοντα, επειδή η φύση επέβαλε την υποχρέωση στον κάθε άνθρωπο να διατηρεί όχι μονάχα τα δικά του δικαιώματα αλλά και εκείνα των άλλων (Η. 21). Πρώτο φυσικό χρέος είναι ο άνθρωπος να σέβεται τη ζωή των άλλων ανθρώπων (Η. 22). Στο σημείο αυτό, ο Βενιαμίν εξετάζει το πρόβλημα, κατά πόσο μπορεί να υπάρξει σύγκρουση ανάμεσα στα φυσικά χρέη και τα φυσικά δικαιώματα, όταν π.χ. ένας άνθρωπος θέλει να καταπατήσει το φυσικό δικαίωμα ενός άλλου, τη ζωή του, επειδή ο ίδιος πεινά. Σε παρόμοιες περιπτώσεις, ο Βενιαμίν θέτει ως κριτήριο τη λογικότητα: είναι άραγε λογικό να φονευθεί κάποιος, επειδή ο άλλος πεινά; αυτό αποτελεί φυσική αθεσμία. Αν όμως ο άλλος έρχεται να φονεύσει, τότε ο πρώτος επειδή έχει υποχρέωσει να περιφρουρήσει τη δική του ζωή και όχι του άλλου· «δικαιότερον εἶναι», γράφει ο Βενιαμίν «λέγω ἐγώ, νά φονευθῇ ὁ κακός, οἷος δηλονό-

179. Ρωξάνη Αργυροπούλου, «Η απήχηση του έργου του Ρουσσώ στον Νεοελληνικό Διαφωτισμό», 212-213.

τι εἶναι ὁ ζητῶν νά ἀφαιρέση τήν ζωήν τοῦ ὁμοίου αὐτῷ» (Η. 23). Δεύτερο φυσικό χρέος του ανθρώπου είναι να μην αρπάζει την περιουσία του άλλου, δηλαδή να μην καταπατεί το δεύτερο και το τρίτο φυσικό δικαίωμά του. Ο Βενιαμίν θεωρεί μέρος της περιουσίας και την υπόληψη, την οποία θέτει υψηλότερα από τον πλούτο, γιατί οι άνθρωποι θέλουν τα πλούτη περισσότερο για την υπόληψη που τους παρέχουν (Η. 26). Τρίτο φυσικό χρέος είναι να μην παρεμποδίζεται η βελτίωση του ανθρωπίνου γένους:

«Καθότι ἄν εἶναι δικαίωμα φυσικόν τοῦ ἀνθρώπου, ὅ ἐστιν ἄν εἶναι νόμος τῆς φύσεως, καί μεθερμηνευόμενον ἄν εἶναι βούλησις Θεοῦ, τό νά βελτιοῖ ἑαυτόν καί ἄν ἡ βελτίωσις εἰς τόν ἄνθρωπον ἄλλο δέν εἶναι, εἰμή τό νά ἀπομακρυνθῇ ἀπό τῆς ἀλογότητος, τό συμπέρασμα εἶναι ἀναντίῤῥητον, ὅτι πᾶς τις ἐμποδίζων τό ἀνθρώπινον γένος ἀπό τό νά γίνῃ ἐνεργείᾳ λογικόν, ἀντίκειται εἰς τήν θείαν βούλησιν. Ἔπειτα, ἄν τό ἀνθρώπινον γένος δέν ἔχει ἄλλο διά καύχημα εἰμή τό θεόδοτον δῶρον, τό λογικόν, ἐπόμενον εἶναι ὅτι ὅστις ζητεῖ νά ἀπογυμνώσῃ τό ἀνθρώπινον γένος ἀπό τῆς λογικότητος νά εἶναι ἐχθρός τῆς ἀνθρωπότητος» (Η. 27).

Στο σημείο αυτό διακρίνουμε στοιχεία έμμεσης κριτικής κατά της ρουσσωικής θεωρίας για τα βλαβερά αποτελέσματα της παιδείας:

«Καί εἶναι πρᾶγμα ἀλλόκοτον τό νά βλέπῃ τις τινά νά διδάσκῃ τούς ἄλλους νά καταφρονῶσιν ἐκεῖνο ὑπό τοῦ ὁποίου αὐτός σεμνύνεται. Ἐγώ, λέγει οὗτος ὁ θαυμάσιος ἄνθρωπος δέν εἶμαι ὄνος, εἶμαι ἄνθρωπος, ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον, ἐγώ δέν εἶμαι ζῶον ἄλογον, εἰμί ζῶον λογικόν, καί ταυτοχρόνως διδάσκει τούς λοιπούς νά μεταβληθῶσιν εἰς ἄλογα ζῶα, εἴτε νά ἀπέχωσι τῆς παιδείας. Ἔτυχεν ὅμως διά καλήν τύχην τῶν ἀνθρώπων καί δέν ἐσύστησεν ἡ ἀνθρωπότης κριτήρια ἐπί τῆς γῆς, ἀλλέως οἱ τοιοῦτοι ἤθελον γίνει κατανάλωμα τοῦ πυρός» (Η. 27).

Τέταρτο φυσικό χρέος του ανθρώπου είναι να μην εμποδίζει το ανθρώπινο γένος, να σκέπτεται και να εκφράζεται ελεύθερα. Πέμπτο φυσικό χρέος του ανθρώπου είναι να μην αφαιρείται η ελευθερία των άλλων (Η. 28), δηλ. να μην καταπατείται το έκτο φυσικό δικαίωμα του ανθρώπου, η ελευθερία του.

Οι φυσικοί νόμοι έχουν για τον Βενιαμίν παγκόσμια ισχύ και αποτελούνται από ταυτότητες ενεργειών των προστατόντων και των προσταξομένων (Η. 2). Ο φυσικός νόμος εκφράζεται από την αποφυγή των κακών και την αναζήτηση των αγαθών. Το πρώτο υπαγορεύεται από την αισθητικότητα και το δεύτερο από το λογικό του ανθρώπου (Η. 3, 4). Η διαφορά που υπάρχει ανάμεσα στην αισθητικότητα και στο λογικό, ανάμεσα στους νόμους, που προέρχονται από τις δυο αυτές δραστηριότητες της ψυχής είναι ότι ο πρώτος νόμος βρίσκεται στον άνθρωπο εν ενεργεία, ενώ ο δεύτερος εν δυνάμει. Ο πρώτος νόμος εγγράφεται από την ίδια τη φύση, ενώ για να γίνει ο δεύτερος νόμος της λογικότητας απαιτείται κατάλληλη καθοδήγηση:

«Ἐπειδή λοιπόν καί ὁ νόμος τῆς λογικότητος δίδεται ὑπό τῆς φύσεως τετυλιγμένος εἰς τόν ἄνθρωπον, ἔπεται ἐξ ἀνάγκης νά εἶναι χρεία χειρός τινός διά νά τόν ἐκτυλίξῃ, ἀλλέως ὁ ἄνθρωπος ἤθελεν μείνῃ μέ μόνον τόν νόμον τῆς αἰσθητικότητος, τουτέστιν ζῶον λογικόν· εἶναι ἀνάγκη εἰς τήν εἰρημένην χεῖραν νά εἶναι ἔμπειρος καί εὐθεῖα, ἀλλέως τό ἐκτύλιγμα ἤθελε γένῃ φαῦλος, αὕτη λοιπόν ἡ ἔμπειρος χείρα εἶναι, ἐκεῖνο τό ὁποῖο ὀνομάζεται ἠθική» (Η. 9).

Διαπιστώνουμε εδώ τη στενή συνάρτηση της ηθικής με την πολιτική σκέψη του Βενιαμίν, όπου η ανάπτυξη της μιάς προϋποθέτει την άλλη. Από τα φυσικά δικαιώματα και τα φυσικά χρέη, τα οποία απαριθμεί ο Βενιαμίν, το μεν δικαίωμα της περιουσίας προκύπτει και από τους δυο φυσικούς νόμους, την αισθητικότητα και τη λογικότητα (Η. 24), ενώ το φυσικό δικαίωμα του να ζητεί ο άνθρωπος τη βελτίωση του βασίζεται στη λογικότητα (Η. 23). Ακόμη για το φυσικό χρέος να μην αφαιρεί ο άνθρωπος την ζωή των ομοίων του, τίθεται ως κριτήριο ο δεύτερος φυσικός νόμος, η λογικότητα. Οι φυσικοί νόμοι διαιρούνται, κατά τον Βενιαμίν, σε ηθικούς και σε μηχανικούς. Όσον αφορά τον άνθρωπο έχουμε μονάχα ηθικούς νόμους, οι οποίοι είναι ελατήρες των ανθρωπίνων κινήσεων (Η. 7). Οι μηχανικοί νόμοι αφορούν στα φυσικά φαινόμενα και δεν αναφέρονται σε αυτεξούσια όντα, όπως οι άνθρωποι, αλλά σε μη αυτεξούσια.

Όλα τα φυσικά δικαιώματα και φυσικά χρέη συνοψίζονται για τον Βενιαμίν στο αξίωμα «ὅ σύ μισεῖς, ἑτέρῳ μή ποιήσῃς» (Η. 23). Το αξίωμα, που διατύπωσε πρώτα ο Κλεόβουλος ο Λίνδιος, ένας από τους επτά σοφούς της Αρχαιότητας, και υιοθέτησε ο Χριστιανισμός[180], αποτέλεσε στην καμπή του δεκάτου ογδόου αιώνα το βασικό ηθικό αξίωμα της ιδεολογίας της Γαλλικής Επανάστασης[181]. Ο Cabanis αναφέρεται στο αξίωμα αυτό στο έργο του *Rapports du physique et du moral* υπογραμμίζοντας την καθολικότητά του ως προς τις διανθρώπινες σχέσεις, που πρέπει να ρυθμίζονται σύμφωνα με το συμφέρον του καθενός αλλά και συγχρόνως όλων των άλλων[182]. Η ευτυχία κάθε ατόμου είναι ευτυχία και του συνόλου, και η ατομικότητα εξαρτάται από την ολότητα.

Οι αντιλήψεις του Βενιαμίν αναφορικά με τα φυσικά δικαιώματα και τα φυσικά χρέη του ανθρώπου είναι κυρίως φυσιοκρατικές. Βρίσκουμε στην πολιτική σκέψη του στοιχεία από τις θεωρίες του ιατρού και οικονο-

180. Θαν. Παπαδόπουλος, *ό. π.*, 21-213.

181. B. Groethuysen, *Η φιλοσοφία της Γαλλικής Επανάστασης*, μετ. Τάκη Κονδύλη, Αθήνα 1973. Πρβλ. επίσης C.H. Van Duzer, *The Contribution of the Ideologues to the French Revolutionary Thought*, Βαλτιμόρη 1935, καθώς και Sergio Moravia, *Il Trammonto dell'Illuminismo*, Μπάρι 1968.

182. F. Picavet, *Les Idéologues*, *ό. π.*, 209. Πρβλ. Laurent Clauzade, *L'Idéologie ou la révolution de l'analyse*, Παρίσι, Gallimard, Coll. «Tel», 1998, 348 σ.

μολόγου François Quesnay (1694-1774), αρχηγού της φυσιοκρατικής σχολής[183]. Πρώτα, έχουμε τη διασύνδεση του φυσικού δικαίου με την ηθική καθώς και την προτεραιότητα του φυσικού δικαίου ως προς ο γραπτό δίκαιο[184]. Για την προτεραιότητα αυτή ο Βενιαμίν γράφει: «Οἱ νομοθέται πρέπει τῷ ὄντι νά εἶναι διερμηνευταί τῶν φυσικῶν νόμων» (Η. 11).

Ένα άλλο φυσιοκρατικό στοιχείο στις πολιτικές αντιλήψεις του Βενιαμίν είναι το ότι υπάρχει αντιστοιχία ανάμεσα σε κάθε δικαίωμα και κάθε καθήκον και δεν μπορεί να υπάρχει καθήκον χωρίς δικαίωμα: η ουσιαστική αυτή αρχή του φυσικού δικαίου, όπως την εξέφρασε ο Quesnay, εφαρμόζεται από τον Βενιαμίν, ο οποίος προσπαθεί να διατηρήσει την ισορροπία ανάμεσα στα δικαιώματα και τα χρέη μέσα στη φυσική κοινωνική τάξη (ordre social naturel)[185]. Ακόμη για τον Βενιαμίν, όπως και για τους Φυσιοκράτες, υπάρχει άμεση σχέση ανάμεσα στην ελευθερία και την ιδιοκτησία μέσα στο πλαίσιο του φυσικού δικαίου[186]. Ο Dupont de Nemours (1739-1817) αναφέρει χαρακτηριστικά: «point de propriété sans liberté, point de liberté sans sûreté»[187] και ο abbé Baudeau (1730-1792) υποστηρίζει: «le premier objet de la

183. Mark Blaug, *François Quesnay* (1694-1774), Aldershot, Elgar, 1991, 2 τόμοι. Βλ. το έργο του Quesnay, *Le droit naturel*, έκδ. Daire, Παρίσι 1846 επανεκ. Γενεύη 1971, 41 κ.επ. Βλ. επίσης Χρήστος Π. Μπαλόγλου, «Οι οικονομικές ιδέες του Βενιαμίν Λεσβίου», *Επετηρίς Ἱδρύματος Νεοελληνικῶν Σπουδῶν* 15 (2003), υπό έκδοση.

184. Dupont de Nemours, *Maximes du docteur Quesnay*, έκδ. Daire, *ό.π.*, 389.

185. Ο Quesnay υποστήριζε: «Il n'y a pas de droits sans devoirs et de devoirs sans droits», βλ. την εισαγωγή του Eugène Daire, *ό.π.*, 389.

186. Την ίδια γνώμη έκφράζει και ο d' Holbach στο *Système Social*, τ. 1ος, 203: «La plupart de ceux qui nous parlent, d' un *Etat de nature*, semblent ne s'en être fait aucune idée. Entendent-ils donc par là un état dégagé de tous liens, de tous rapports, de tous devoirs mais cet état est absolument imaginaire. Tout homme est né d'un père et d'une mère: par conséquent il est le fruit d' une société...». Πρβλ. τις γνώμες του Locke για την θέση του ανθρώπου μέσα στην φύση στο έργο του Geraint Parry, *John Locke*, Λονδίνο 1978, το κεφάλαιο 3, και Hans Aarsleff, «The State of Nature and the Nature of Man in Locke», *John Locke. Problems and Perspectives*, *ό.π.*, 98-136. E.Daire, *ό.π.*, XV. Πρβλ. την θεωρία του Destutt de Tracy για τον οποίο η ιδιοκτησία προέρχεται από την ιδέα της προσωπικότητας, βλ. Jean Cruet, La *philosophie morale et sociale de Destutt de Tracy (1754-1836)*, Tours 1906. Για την πολιτική σκέψη του Destutt de Tracy, βλ. Brian William Head, *Ideology and Social Science. Destutt de Tracy and French Liberalism*, Dordrecht, Lancaster, 1985, 229 σ. καθώς και την αδημοσίευτη διατριβή του *The Political and Philosophical Thought of D. de Tracy*, Ph.D. (London 1980), 494 σ. Ο Rousseau στα θεμελιακά του έργα δεν είναι αντίθετος στην ιδιοκτησία με τη διαφορά όμως, ότι ενώ οι Φυσιοκράτες πιστεύουν, ότι η ιδιοκτησία προέρχεται από το φυσικό δίκαιο, ο Rousseau πιστεύει, ότι προέρχεται από το θετικό δίκαιο. Για τις θεωρίες της ιδιοκτησίας πριν από τους Φυσιοκράτες, στους Grotius, Pufendorf, Hobbes και Locke, βλ. Geraint Parry, *John Locke*, 52 κ.επ. Όπως και J. P. Day, «Locke on Property» *Philosophical Quaterly* 16 (1966), 207-220.

187. Dupont de Nemours, *Origine et progrès d'une science nouvelle*, έκδ. Daire, 346. Πρβλ. του ιδίου *Maximes du docteur Quesnay*, έκδ. Daire, 390-391.

loi est la propriété, la liberté de chacun»[188].

Μια ουσιαστική διαφορά ανάμεσα στον Βενιαμίν και τη φυσιοκρατική σχολή του δικαίου, βρίσκεται στον διαχωρισμό των φυσικών νόμων (lois naturelles) σε ηθικούς και μηχανικούς (lois physiques). Όπως είδαμε, ο Βενιαμίν αναφέρει για τον άνθρωπο μονάχα τους ηθικούς νόμους, ενώ οι μηχανικοί ισχύουν για την ύλη (Η. 6). Στον Quesnay δεν υπάρχει αυτός ο διαχωρισμός των φυσικών νόμων σε σχέση με τον άνθρωπο, αλλά αλληλοεπίδραση, αφού η ύλη αποτελεί γι'αυτόν τον «οργανισμό» της ανθρωπότητας με άμεσες επιδράσεις πάνω στην ηθική:

> «On entend par loi physique, *le cours réglé de tout évènement physique de l'ordre naturel évidemment le plus avantageux au genre humain. On entend par loi morale, la règle de toute action humaine de l'ordre moral, conforme à l'ordre physique évidemment le plus avantageux au genre humain*»[189].

Όπως σημειώνει ο Eugène Daire από τον συσχετισμό αυτόν προήλθε η πολιτική οικονομία[190].

Τα φυσικά δικαιώματα του ανθρώπου για τη διατήρηση της ζωής του, το απαραβίαστο της προσωπικής του περιουσίας, τη βελτίωση της πνευματικής του στάθμης και για την ελευθερία της σκέψης του οδήγησαν τον Wolgin να υποστηρίξει ότι, οι αντιλήψεις αυτές είναι ατομικιστικές, επειδή το άτομο αποτελεί την βασική αρχή του φυσιοκρατικού συστήματος[191]. Όμως στον Georges Gurvitch συναντάμε ακριβώς την αντίθετη άποψη, ότι δηλ. οι αντιλήψεις των Φυσιοκρατών είναι αντιατομικιστικές[192], επειδή θεωρούν το άτομο τμήμα ενός οργανικού συνόλου που είναι η κοινωνία. Το δίκαιο αποτελεί για τους Φυσιοκράτες το σύνολο των ηθικών προϋποθέσεων μιας συνεχούς και σταθερής ισορροπίας των διαδικασιών της κοινωνικής ζωής[193].

Στο Βενιαμίν, η κοινωνία αποτελεί προϋπόθεση για την εκπλήρωση των φυσικών δικαιωμάτων και των φυσικών καθηκόντων του ανθρώπου. Π.χ. για το τέταρτο φυσικό δικαίωμα που είναι η ανάγκη της βελτίωσης του ανθρώ-

188. Abbé Baudeau, *Introduction à la philosophie économique*, έκδ. Daire, 674.

189. Quesnay, *Droit naturel*, έκδ. Daire, 52-53.

190. Eugène Daire, *ό.π.*, XII.

191. W. P. Wolgin, *Die Gesellschaftstheorien der französischen Aufklärung*, Βερολίνο 1965, 12.

192. Georges Gurvitch, *L'idée du droit social*, Παρίσι 1932, επανέκδοση Darmstadt 1972, 237 κ.επ.

193. Dupont de Nemours, *Origine et progrès d'une science nouvelle*, Daire, *ό.π.*, 241 και του ιδίου *Abrégé des principes de l'économie politique*, *ό.π.*, 371. Βλ. ακόμη P. Neumann, «The Concept of Political Freedom» στο έργο *The Democratic and the Authoritarian State* έκδ. H. M. Marcuse, Λονδίνο 1964. G. Gurvitch, *ό.π.*, 240, και σχετική βιβλιογραφία.

που, προκύπτει ότι για να επιτευχθεί κάτι τέτοιο χρειάζεται ο άνθρωπος να ζει σε μια κοινωνία και όχι ως μεμονωμένο άτομο (Η. 17). Εδώ έχουμε κριτική της ρουσσωικής θεωρίας από τον Βενιαμίν για την αντίληψη του για τον πολιτισμό[194]. Ακόμη η κοινωνία είναι προϋπόθεση της αρετής[195], γιατί η αρετή είναι αναφορά ενός ανθρώπου προς το άλλο και καθορίζεται από τη δαπάνη των δικών του φυσικών δικαιωμάτων χάρη του άλλου (Η. 179)· επόμενο λοιπόν είναι ότι για να υπάρξη αρετή, πρέπει να υπάρχουν τουλάχιστο δυο άτομα[196].

Η κοινωνία για τον Βενιαμίν καθορίζεται από το κοινωνικό συμβόλαιο:

> «Ἀλλ'ἐπειδή οὐδεμία κοινωνία δύναται νά ὑπάρξῃ ἄνευ συμφωνιῶν τινων καί φυλακῆς αὐτῶν, τούτου ἕνεκεν καί ἡ κοινωνία τῶν ἀνθρώπων προϋποτίθησι συμφωνίας τινάς. Τώρα ἡ ἐκπλήρωσις τούτων τῶν συμφωνιῶν εἶναι ἐκεῖνο τό ὁποῖο ὀνομάζεται πολιτεία ἤ διοίκησις» (Μ. δ΄).

Και στα *Στοιχεία Ηθικής* διαβάζουμε τον συσχετισμό κοινωνίας και έθνους:

> «Ὥστε ἑκάστη τῶν πόλεων κατ' ἀρχάς ἐδιοικεῖτο εἴτε ἐβασιλεύετο ὡς ἤδη τά ἔθνη· μετά ταῦτα ὅμως πόλεις πολλαῖς συντεθεῖσαι διά τῆς αὐτῆς πολιτείας, ἐσύστησαν τά ἔθνη. Ὥστε ἕκαστον ἔθνος ἤ ἐπικράτεια ἄλλο δέν εἶναι, εἰμή, κοινωνία τις ὑπό αὐτῶν συμφωνιῶν» (Η. 179).

Το γεγονός ότι ο Βενιαμίν συμμερίζεται τη θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου δεν πρέπει να θεωρηθεί ως αποδοχή εκ μέρους του της πολιτικής φιλοσοφίας του Rousseau.[197] Η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου δεν ανήκε μονάχα στον Rousseau, για να περιοριστούμε στους νεότερους χρόνους και να μην αναχθούμε στην Αρχαιότητα, και συγκεκριμένα στους Σοφιστές· είχε γίνει αποδεκτή από τους οπαδούς του φυσικού δικαίου και ειδικότερα από τον Burlamaqui.

194. Ρ. Αργυροπούλου, «Η απήχηση του έργου του Ρουσσώ», 204-205.

195. Την ίδια γνώμη έκφράζει και ο d'Holbach στο *Système Social*, *ό.π.*, τ. 1ος, 203: «La plupart de ceux qui nous parlent, d'un *État de nature*, semblent ne s'en être fait aucune idée. Entendent-ils donc par là un état dégagé de tous liens, de tous rapports, de tous devoirs mais cet état est absolument imaginaire. Tout homme est né d'un père et d'une mère: par conséquent il est le fruit d'une société...». Πρβλ. τις γνώμες του Locke για τη θέση του ανθρώπου στη φύση στη μονογραφία του Geraint Parry, *John Locke*, *ό.π.*, κεφάλαιο 3 και Hans Aarsleff, «The State of Nature and the Nature of Man in Locke», *John Locke. Problems and Perspectives*, *ό.π.*, 98-136.

196. Dupont de Nemours, *Origine et progrès d'une science nouvelle*, Daire, *ό.π.*, 241· του ιδίου *Abrégé des principes de l'économie politique*, *ό.π.*, 371. Βλ. ακόμη P. Neumann, «The Concept of Political Freedom» στο έργο *The Democratic and the Authoritarian State*, *ό.π.*, G. Gurvitch, *ό.π.*, 240, και σχετική βιβλιογραφία.

197. G. Gusdorf, *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Παρίσι 1973, 208, 563.

Ο άνθρωπος, κατά τον Βενιαμίν, είναι λοιπόν φύσει ζώο κοινωνικό και πολιτικό, και για να το αποδείξει αναπτύσσει τα εξής επιχειρήματα. Το πρώτο επιχείρημα είναι ότι ο άνθρωπος επειδή είναι φύσει ενεργητικός και η ενέργεια δεν αποτελεί τίποτα άλλο από την αναφορά στη σχέση δηλ. δύο όντων, έπεται ότι ο άνθρωπος θέλει την ενέργεια των άλλων ανθρώπων. Δεύτερο επιχείρημα είναι ότι ο άνθρωπος αποφεύγει εκ φύσεως τα κακά και επιζητεί τα αγαθά, και έτσι αναγκάζεται να ζητήσει τη βοήθεια και άλλων ανθρώπων. Τρίτο επιχείρημα είναι ότι επειδή ο άνθρωπος δεν μπορεί να ζήσει μόνος του τα πρώτα χρόνια της ζωής του, γι'αυτό και δένεται με άλλους ανθρώπους και μάλιστα τόσο πολύ, ώστε αργότερα του είναι αδύνατο να τους αποχωρισθεί. Τέταρτο επιχείρημα για την κοινωνικότητα του ανθρώπου είναι η ύπαρξη του προφορικού λόγου. Πέμπτο επιχείρημα είναι η επιδίωξη της ευδαιμονίας που χωρίς ένα κοινωνικό πλαίσιο δεν είναι εφικτή. Έκτο και τελευταίο επιχείρημα αποτελεί το ίδιο το λογικό· γιατί αν ο άνθρωπος ζούσε μόνος του θα ήταν άλογος όπως τα ζώα και από αυτό προκύπτει για τον Βενιαμίν ότι ο σπόρος της κοινωνίας «ἐσπάρθη εἰς τήν καρδίαν τοῦ ἀνθρώπου ... ὑπ'αὐτῆς τῆς χειρός τῆς φύσεως» (Η. 181). Εδώ βλέπουμε τη φυσιοκρατική αντίληψη της κοινωνίας σύμφωνα με την οποία η κοινωνία προϋπάρχει του κοινωνικού συμβολαίου· «il y a une société naturelle antérieure à toute convention» γράφει ο Dupont de Nemours και συμπληρώνει, «la société est nécessaire par la nature et l'ordre de nos besoins»[198].

Η πολιτική κοινωνία συνεπάγεται και απώλεια ενός μέρους της ελευθερίας (Η. 65). Επακόλουθο της γενικής βούλησης και της υπακοής προς τον νόμο είναι η πολιτική ή συμβατική ελευθερία, που δίνει στον άνθρωπο διαφορετική ηθική στάση και άλλον τρόπο ύπαρξης. Στο σημείο αυτό υπάρχει συγγένεια ανάμεσα στον Βενιαμίν και τον Rousseau χωρίς όμως να ξεκινούν από παρόμοια ιδεολογική τοποθέτηση, γιατί ο Βενιαμίν θεωρεί ουτοπιστικές τις θεωρίες, οι οποίες υποστηρίζουν ότι ο άνθρωπος γεννήθηκε για να ζει μόνος του. Σε αντιδιαστολή προς τον Rousseau, δεν πιστεύει στην αγαθότητα της ανθρώπινης φύσης και η απαισιοδοξία του για την αρχική κατάσταση του ανθρώπου πλησιάζει την αντίληψη του Hobbes, χαρακτηρίζοντας τη ζωή χωρίς κοινωνία «θηριώδη». Ένας στοχαστής όπως ο Βενιαμίν, ο οποίος ζει καθημερινά τα δεινά της δουλείας, επόμενο είναι να έχει την απαισιόδοξη αυτή εικόνα της ανθρωπότητας.

Ο Βενιαμίν που αρνείται και θεωρητικά ακόμη να υποθέσει την ύπαρξη ανθρώπινης ζωής δίχως κοινωνία, παραδέχεται ωστόσο τη σταδιακή εξέλιξή της. Το πρώτο στάδιο είναι η νομαδική ζωή, κατά την οποία οι

198. Dupont de Nemours, *ό.π.*, 341.

ανθρώπινες κύριες ασχολίες αποτελούν το κυνήγι και το ψάρεμα. Ένα δεύτερο στάδιο είναι η εποχή, κατά την οποία οι άνθρωποι γίνονται ποιμένες και ημερεύουν ορισμένα ζώα για να τραφούν από το γάλα τους. Το τρίτο στάδιο της κοινωνίας είναι εκείνο της γεωργικής ζωής, κατά το οποίο οι άνθρωποι οικοδομούν κατοικίες δίνοντας μονιμότητα στη ζωή τους. Όπως οι περισσότεροι Φυσιοκράτες της εποχής του, έτσι και ο Βενιαμίν πιστεύει στην αξία της γεωργίας σαν αποφασιστικό παράγοντα της οικονομικής ζωής, που προέρχεται από την καλλιτέρευση της παιδείας. Στον λόγο του στο Βουκουρέστι, ο Βενιαμίν αναφέρεται στη γεωργία ως αποτέλεσμα της παιδείας: «Εἰμί δέ πλέον παρά βέβαιος, ὅτι τῆς παιδείας προχωρούσης, καί ἡ Γεωργική θέλει καλλιεργηθῆ, ὥστε νά ἔχητε διπλασίους καί τριπλασίους τάς προσόδους». Ο Turgot, όπως αργότερα ο Adam Smith, θεωρούσε ότι το μόνο πραγματικό κέρδος είναι εκείνο που προέρχεται από τη γη.

Ο νόμος για τον Βενιαμίν είναι «ὁμολογία ἑκάστου τῶν ἑνωθέντων ἀνθρώπων εἰς τήν παραβίασιν τῆς ὁποίας νά ἐπακολουθήσῃ ποινή» (Η. 220). Στον ορισμό αυτόν, ο Βενιαμίν ακολουθεί κυρίως τον Αριστοτέλη και τον Beccaria[199]. Και στους δυο στοχαστές ο νόμος προϋποθέτει μια συνθήκη, την κοινή ομολογία της πόλης στον Σταγειρίτη, ενώ στον Beccaria στην έννοια της κοινής ομολογίας προστίθεται η έννοια της γενικής θέλησης «ἥτις εἶναι ἄθροισμα τῶν μερικῶν θελήσεων» (Η. 220).

Για τον Βενιαμίν η πολιτική συνθήκη δεν είναι τίποτε άλλο από:

> «Ὁμολογία φυλακῆς τῶν φυσικῶν χρεῶν, εἴτε τοῦ ὑπό τῆς φύσεως ἐγγεγραμμένου νόμου τῆς λογικότητος, καί ἐπομένως ἅπαντες οἱ νόμοι τῶν ἀνθρώπων, ἄλλο δέν διορίζουσιν, εἰμή ὅσα ὁ φυσικός νόμος τῆς λογικότητος» (Η. 222).

Η ύπαρξη των νόμων προϋποθέτει ότι οι άνθρωποι είναι ατελείς όπως και ότι είναι ενεργεία λογικοί. Οι νόμοι οφείλουν να είναι σύμφωνοι με τον φυσικό νόμο της λογικότητας και να υπάγονται σ'αυτόν: ωστόσο καθορίζονται και από το εθιμικό δίκαιο, από τις διαφορετικές νοοτροπίες κάθε λαού και ο καθένας οφείλει να σέβεται και σιωπηλά να αποδέχεται τους νόμους του τόπου στο οποίο κατοικεί και να μην τους παραβαίνει. Γενικότερα όμως οι νόμοι διαιρούνται σε τρείς κατηγορίες, οι οποίες αντι-

199. C. Beccaria, *Περί αμαρτημάτων και ποινών*, μετ. Αδ. Κοραή, *ό.π.*, Πρβλ. Ines Di Salvo, «L'opera "Dei Delitti e delle Pene" di C. Beccaria nella traduzione di A. Korais», *Studi Bizantini e Neogreci*, a cura di P. Leone, Galatina 1983, 561-574· επίσης της ιδίας «Momenti della fortuna di Beccaria in Grecia», *III Convegno Nazionale di Studi Neogreci*, Palermo 1991, 49-69. Γενικότερα για την διάδοση του έργου αυτού του Beccaria στη ΝΑ. Ευρώπη, βλ. A. Camariano-Cioran, «L'œuvre de Beccaria "Dei Delitti e delle pene" et ses traductions en langue grecque et roumaine», *RESEE* 5 (1967), 193-202.

στοιχούν στα τρία σώματα κάθε πολιτείας, τα οποία είναι η σύσταση, η διοίκηση και η διατήρηση· για τον λόγο αυτόν έχουμε πολιτικούς νόμους, οι οποίοι είναι συστατικοί της πολιτείας, διοικητικούς, οι οποίοι αναφέρονται στη διοίκηση και εγκληματικούς, οι οποίοι αναφέρονται στη διαφύλαξη της περιουσίας και της ζωής του πολίτη (Η. 228)[200]. Οι νόμοι, όμως επειδή κατασκευάζονται από νομοθέτες που σαν άνθρωποι είναι περισσότερο κακοί παρά καλοί, γιατί «εἶναι ὑπαγόρευμα προσωπικοῦ συμφέροντος καί ὄχι κοινοῦ» (Η. 235).

Οι αντιλήψεις αυτές για τον νόμο μπορούν να συγκριθούν με εκείνες της γαλλικής διανόησης του δεκάτου ογδόου αιώνα, συγκεκριμένα του Montesquieu και της πολιτικής φιλοσοφίας της Γαλλικής Επανάστασης. Βρισκόμαστε μπροστά σ' ένα αμάλγαμα των ιδεών αυτών: στον Montesquieu οφείλεται καταρχήν η παρατήρηση της διαφορετικής νοοτροπίας κάθε λαού[201]. Για τον Montesquieu, η αξία των εγγενών νόμων είναι καθοριστική στη διαμόρφωση των πολιτικών νόμων και η ατομικότητα κάθε λαού είναι που προσδιορίζει το πνεύμα των νόμων. Όλοι οι νόμοι και οι θεσμοί πρέπει να συμμορφωθούν με τη διάθεση του λαού, η οποία προέρχεται από οικονομικές και ηθικές συνθήκες. Κατά τον Montesquieu, η αξία των νόμων είναι σχετική, γιατί οι περιστάσεις κάτω από τις οποίες ζουν οι λαοί τροποποιούνται και συνεπώς ισχύουν οι μορφές εκείνες της νομοθεσίας, οι οποίες καταφέρνουν να προσαρμοστούν στις καινούργιες περιστάσεις. Για τους στοχαστές της Γαλλικής Επανάστασης ο άνθρωπος, σ' όποιο μέρος του κόσμου και σε όποια εποχή και αν ζει, έχει φυσικά δικαιώματα και μόνο από το γεγονός ότι είναι άνθρωπος[202]. Ο άνθρωπος διαθέτει αξία απόλυτη και όλοι οι νόμοι πρέπει να κρίνονται, αν βρίσκονται σε συμφωνία ή ασυμφωνία με τα δικαιώματα του ανθρώπου. Ο νόμος δεν πρέπει να είναι το προϊόν ενός ατόμου ή μιας ομάδας ατόμων, οφείλει να προέρχεται από μια απρόσωπη νομοθετική εξουσία ή από τη γενική βούληση.

Αμάρτημα ή αδίκημα είναι η αθέτηση στην πολιτική συνθήκη ή όπως γράφει ο Βενιαμίν «ἡ θραῦσίς τινος τῶν φυσικῶν δικαιωμάτων τοῦ ἄλλου» (Η. 221), καθώς και των ηθικών του δικαιωμάτων. Τα αδικήματα αντιστοιχούν στα τρία είδη των νόμων και δεν έχουν όλα την ίδια ισχύ, επειδή ανάμεσά τους υπάρχει μια κλιμάκωση: τα αδικήματα που αφορούν

200. Πρβλ. την διάκριση του d'Holbach, *Système Social*, 2ος, 7-9 ανάμεσα στους φυσικούς νόμους (lois naturelles), πολιτικούς νόμους (lois civiles) και τους εγκληματικούς νόμους (lois pénales).

201. B. Groethuysen, *ό.π.*, 48.

202. *Ό.π.*, 174.

το ζην είναι βαρύτερα από εκείνα τα οποία αφορούν το ευ ζην· το ίδιο ισχύει για τα κοινά εγκλήματα: «μείζονος δηλαδή κολάσεως εἶναι ἄξιος, ὅστις ζητεῖ νά φθείρῃ τήν πολιτείαν μιᾶς ἐπικρατείας ἤ τήν καλήν διοίκησιν αὐτῆς», αναφέρει ο Βενιαμίν (Η. 229). Εξετάζει και το θέμα της θανατικής ποινής, που τόσο απασχόλησε τους νομομαθείς του Διαφωτισμού· αναφέρεται αρχικά στον Beccaria, για τον οποίο τρέφει μεγάλο θαυμασμό και τον χαρακτηρίζει «μέγιστον ὑπερασπιστήν τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς» (Η. 232). Στηριζόμενος στα επιχειρήματα του τελευταίου[203], ο Βενιαμίν εκθέτει ως εξής τις δικές του απόψεις: όπως ο Beccaria, θεωρεί ότι η γενική θέληση αποτελείται από το άθροισμα των μερικών θελήσεων «ἀλλά τίς ποτε ἠθέλησε νά δώσῃ εἰς ἄλλους τήν ἐξουσίαν, νά τόν φονεύσωσιν; ἤ ποῖος ἐσυγκατένευσέ ποτε νά συνεισφέρῃ εἰς τὴν κοινήν παρακαταθήκην τό τιμιώτερον τῶν ἀγαθῶν, τήν ζωήν;» (Η. 232). Για τον Βενιαμίν, η θανατική καταδίκη δεν συμφέρει την κοινωνία. Πρώτα, ο ηγεμόνας έχει καθήκον να εμποδίζει τον κακούργο να διαπράξει ένα έγκλημα:

> «'Αλλ'ἐπειδή καί ἐμποδίζεται τις ὡς ἐκ τῆς πράξεως τῶν ἀδικημάτων, ὄχι μόνον διά τῆς σφαγῆς ἀλλά καί διά πολλῶν ἄλλων μέσων: τούτου ἕνεκεν ἤθελεν εἶναι περιττή καί αὕτη ἡ αἰτιολογία» (Η. 232).

Άλλος λόγος είναι ότι επειδή οι άνθρωποι δεν είναι ούτε καλοί, ούτε και δίκαιοι «ὡς τοῦτο ὁρῶμεν ἰδίοις ὀφθαλμοῖς», ο νόμος δεν μπορεί να τους κάνει διαφορετικούς: «ὁ Βεκκαρίας εἶπεν ὅτι ὁ θάνατος τῶν κακούργων δέν εἶναι ἀναγκαῖος εἰς τήν πολιτικήν κοινωνίαν, καί ἐγώ λέγω ὅτι εἶναι καί ἐπιβλαβής» (Η. 233). Οι σκληροί νόμοι υπαγορεύονται από άτομα «μικρᾶς φρονήσεως» γράφει ο Βενιαμίν και διαπράττουν το σφάλμα να θεωρούν τον άνθρωπο σαν ένα απόλυτο ον ενώ είναι σχετικό, «ἀναφορικό» (Η. 234).

Οι ιδέες του Βενιαμίν για το πολιτειακό ζήτημα εκφράζονται στο τελευταίο κεφάλαιο των *Στοιχείων Ηθικής*, στο «Περί πολιτείας»· η πολιτεία είναι «τελεσιουργία τῶν νόμων, εἴτε ἐκτέλεσις τῶν συνθηκῶν τῶν πολιτῶν» (Η. 236). Στην πολιτεία ο Βενιαμίν ξεχωρίζει τρία συστατικά στοιχεία: το βουλευτικό, το τελεσιουργικό είτε πρακτικό (δηλ. το εκτελεστικό) και το δικαστικό (Η. 237). Ακολουθεί εδώ πρώτα τον Αριστοτέλη, από τον οποίο δανείζεται τον όρο μόρια: «Τρία εἶναι τά μόρια τῆς πολιτείας...» (Η. 237)· «ἐστί δέ τρία μόρια τῶν πολιτειῶν πασῶν... (*Πολιτικά* 1297 40-1298 3). Με βάση τη διάκριση αυτή, ο Βενιαμίν προχωρεί στην εξέταση των μορφών της πολιτείας ανάλογα με την θέση που κρατούν οι τρείς εξουσίες, η βουλή, το εκτελεστικό, το δικαστικό. Όταν τα τρία συστατικά στοιχεία βρίσκονται στα χέρια

203. C. Beccaria, *ό.π.*

ενός έχουμε τη μοναρχία, στα χέρια πολλών την αριστοκρατία ή ολιγαρχία, σ'ολοκλήρου του δήμου, δημοκρατία:

«Ἂν λοιπόν τό κύριον τῆς πόλεως, δέν εἶναι οἱ νόμοι ἀλλ'ἡ ὄρεξις τοῦ πολιτευτοῦ, τότε ἡ μέν μοναρχία ὀνομάζεται τυραννίς, ἡ δέ ἀριστοκρατία, ὀλιγαρχία, ἡ δέ δημοκρατία, αὐταρχία. Καί ἐν ἑνί λόγῳ τά πάντα τυραννίς. Καθότι ἡ διαφορά δέν ὑφίσταται εἰς ἄλλο εἰμή εἰς τόν ἀριθμόν τῶν τυράννων» (Η. 240).

Η βασιλεία είναι μοναρχία προς το κοινό συμφέρον· αν ο βασιλεύς έχει στα χέρια του και τα τρία συστατικά στοιχεία του πολιτεύματος έχουμε έναν απόλυτο άρχοντα «έναν παμβασιλέα» (Η. 241). Αν ο μονάρχης δεν είναι νομοφύλακας και υπηρέτης των νόμων, τότε ονομάζεται τύραννος: «ὅθεν τυραννία εἶναι μοναρχία δεσποτική». Και στο σημείο αυτό ο Βενιαμίν ακολουθεί τον Αριστοτέλη, τον οποίο και αναφέρει (Η. 242). Όταν ο βασιλεύς είναι κύριος μονάχα του τελεσιουργικού μορίου, και η σύγκλητος του βουλευτικού και άλλοι του δικαστικού, τότε η βασιλεία λειτουργεί πάνω σε σωστές βάσεις (Η. 243). Τον διαχωρισμό των τριών εξουσιών, όπως είναι γνωστό, πρεσβεύει και ο Montesquieu, θεωρώντας ότι μονάχα έτσι μπορεί να λειτουργήσει σωστά ένα πολίτευμα[204].

«Ἀριστοκρατία εἶναι πολιτεία, ἔνθα αἱ ἀρχαί δίδονται εἰς τούς ἀρίστους μόνον» (Η. 244). Ένα παρόμοιο πολίτευμα για τον Βενιαμίν βρίσκεται μονάχα στη φαντασία των ανθρώπων και οι ονομαζόμενες αριστοκρατίες δεν είναι παρά πλουτοκρατίες ή, όπως αναφέρει ο Βενιαμίν δεισιδαιμονοκρατίες (Η. 244). Δεισιδαιμονία αποκαλεί ο αντιμοναρχικός Βενιαμίν το δικαίωμα του αίματος· «καί δύναται παρακαλῶ» γράφει, «νά δοθῇ μία τοιαύτη δεισιδαιμονία ὅσον τό νά δοξάζῃ τις τε καί τοσαύτη ὅτι τό αἷμα ἑνός εἶναι διαφορετικόν τῶν λοιπῶν, ἐκ τοῦ διότι ο δοκόμενος προπάππος αὐτοῦ ἠρίστευσεν;» (Η. 244). Η ολιγαρχία συμβαίνει όταν γίνεται παρέκβαση από την αριστοκρατία αλλά μια παρόμοια πολιτεία αποτελεί τη χειρότερη τυραννίδα. Η τυραννίδα είναι μοναρχία προς το συμφέρον του μοναρχούντος. Ο Βενιαμίν διαφωνεί με τον ορισμό του Αριστοτέλη, ως προς τον σκοπό που θέτει: «δέν εἶναι ἀληθές, ὅτι ὁ τύραννος ἔχει διά σκοπούμενον τό ἑαυτοῦ συμφέρον» (Η. 243), γιατί το τέλος όλων των τυράννων υπήρξε η σφαγή τους. Η σχέση του μονάρχη με τους υπηκόους του είναι σχέση αναφορική «ἄν ὁ μονάρχης βλάπτει καί ἀδυνατεῖ τούς ὑπ'αὐτοῦ ἀρχομένους, αὐτός βλάπτει καί ἀδυνατεῖ ἑαυτόν, καί ἐξ ἐναντίας, ἄν ὠφελῇ καί ἰσχυροποιεῖ τούς ὑπ'αὐτοῦ ἀρχομένους, αὐτός ὠφελεῖ καί ἰσχυροποιεῖ ἑαυτόν» (Η. 243). Η ολιγαρχία συμβαίνει όταν «οἱ λεγόμενοι ἄριστοι ἀφαιρέσωσι πᾶν κῦρος ἀπό τῶν νόμων» (Η. 244) και

204. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre XI, chap. 2.

είναι η χειρότερη και από την τυραννίδα[205].

Η καλύτερη μορφή διακυβέρνησης για τον Βενιαμίν είναι η δημοκρατία:

> «Δημοκρατία τέλος πάντων εἶναι πολιτεία, ἔνθα αἱ ἀρχαί διανέμονται διά τῆς ἐκλογῆς ἢ κλήρου, κατά ἀρέσκειαν δηλαδή τοῦ δήμου. Αὕτη ὅμως ἡ πολιτεία ἤθελε λάβοι διαφόρους μορφάς. Καθότι ἐπειδή καί τά μόρια τῆς πολιτείας εἶναι τρία, εἶναι δυνατόν αἱ ἀρχαί αὐτῶν νά διανέμωνται ἢ ἅπασαι κατ'ἐκλογήν, ἤ τινές μόνον καί αἱ λοιπαί κατά διαδοχήν, ἤ μέρος μόνον αὐτῶν, καί ἡ ἐκκλησία ἤ ἡ βουλή νά ἦναι τοῦ δήμου, ἤ ἄλλως πως. Εἶτα καί ὡς ἐκ τοῦ χρόνου ἤθελε λάβοι διάφορον μορφήν ἡ δημοκρατία. Καθότι αἱ ἀρχαί εἶναι δυνατόν νά διανέμωνται ἤ ἐνιαύσιοι, ἤ πενταετεῖς, ἤ κ.τ.λ., ἄν ὅμως εἰς μίαν δημοκρατίαν ἀπολέσωσιν οἱ νόμοι τό κῦρος, τότε ἀλλάσσει ὄνομα καί ὀνομάζεται ἀναρχία καί τότε ἕκαστος τοῦ δήμου μεταβάλλεται εἰς μικρόν τύραννον καί αὕτη βέβαια εἶναι ἡ κάκιστη τῶν πολιτειῶν ὡς συγκειμένη ἐκ θηρίων ἐννόμων» (Η. 245).

Η εγκαθίδρυση της δημοκρατίας είναι, κατά τον Βενιαμίν, δύσκολο επίτευγμα, γιατί η δημοκρατία βασίζεται στην ισότητα των πολιτών, η οποία «ἄλλο δέν εἶναι, εἰμή τό νά δύνηται ἕκαστος πολίτης νά ἔρχηται εἰς τόν βαθμόν τῶν ἀρχῶν, καί τό νά ἰσχύῃ ἡ ψῆφος τοῦ ἐνδεοῦς, ὅσον καί τῶν πλουσίων» (Η. 249). Όμως ως προς την αρετή, την παιδεία, την εμπειρία και τη φρόνηση δεν υπάρχει ισότητα στους ανθρώπους. Και εφικτό να ήταν, θα ήταν άδικο:

> «Πῶς λοιπόν ἤθελε γένοι ἰσότης εἰς τούς πεπαιδευμένους καί ἀπαιδεύτους ἤ εἰς τούς ἐναρέτους καί μή;... Καθότι ὁποία δικαιοσύνη ἤθελεν εἶναι νά δουλεύω ἐγώ ἡμέραν καί νύκτα, εἶτα νά τρώγῃς σύ τόν ἐμόν ἄρτον ἐν ἀναπαύσει;...» (Η. 249).

Η αντίληψη αυτή του Βενιαμίν για την εξισωτική κοινωνία είναι σύμφωνη με τους περισσότερους Γάλλους Διαφωτιστές και Φυσιοκράτες. Ο d'Holbach αναφέρει κατηγορηματικά:

> «L'équité, ainsi que l'intérêt de la société, qui ne peut jamais s'en séparer, exige que l'on distingue, que l'on honore, que l'on recompense, que l'on considère ceux qui sont les plus utiles à leurs semblables. Une égalité parfaite entre les membres d'une société, seroit une injustice véritable»[206].

Για τον Quesnay, η φυσική ανισότητα των ανθρώπων είναι ανάλογη με τις φυσικές και πνευματικές ιδιότητές τους. Η ανισότητα τους προέρχεται από τον γενικό συνδυασμό των νόμων της φύσης:

---

205. Πρβλ. τις ιδέες του d'Holbach για τη μοναρχία, *Système Social*, τ. 2ος, 25 για τη δημοκρατία και την αριστοκρατία, *ό.π.*, 31, για τη δεσποτεία και την τυραννία, 98 κ.επ.

206. D'Holbach, *Système Social*, τ. 1ος, 140.

«Mais en considérant les facultés corporelles et intellectuelles, et les autres moyens de chaque homme en particulier nous y trouverons encore une grande inégalité relativement à la jouissance du droit naturel des hommes»[207].

Ακόμη στον Βενιαμίν υπάρχει η αντίληψη ότι καμιά μορφή πολιτείας δεν είναι τέλεια (Η. 246)· σ'αυτό βρίσκεται σύμφωνος με τον d'Holbach, ο οποίος καταλήγει στο *Système social* ότι: «il n'existe point encore de constitution politique bien ordonnée sur la terre»[208]. Βέβαια, η δημοκρατία αποτελεί μορφή της πολιτείας, στην οποία οι πολίτες είναι περισσότερο ενάρετοι και στην οποία πραγματοποιείται η ρήση του d'Holbach ότι η πολιτική είναι η ηθική των Εθνών[209].

Ο Βενιαμίν γράφει σχετικά:

«Ἡ ἔρευνα τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως μᾶς ἐπιβεβαιοῖ δύω τινα, α^ον ἂν οἱ πολῖται ἦσαν ἐνεργείᾳ λογικοί, εἴτε ἐνάρετοι καί πεπαιδευμένοι, ἤθελεν εἶναι ἀδύνατον εἰς αὐτούς νά ἐκλέξωσιν ἄλλην πολιτείαν ἐκτός τῆς δημοκρατίας. Καθότι εἶναι ἀδύνατον εἰς τούς ἐνεργείᾳ λογικούς, οὔτε νά μήν φυλάξωσι τά φυσικά αὐτῶν χρέη, οὔτε νά μήν διασώσωσι τά δικαιώματα αὐτῶν. Β^ον ἡ διαμονή μιᾶς δημοκρατίας εἶναι ἀδύνατόν τι, ἄν οἱ πολῖται αὐτῆς εἶναι φαῦλοι καί διεφθαρμένοι. Καί ἑπομένως εἰς πᾶσαν δημοκρατίαν ἡ διαφθορά τῶν ἠθῶν τῶν πολιτῶν εἶναι πρόδρομος τῆς τυραννίδος αὐτῶν. Καί ὁ λόγος εἶναι οἴκοθεν σαφής. Διότι ἡ δημοκρατία εἶναι φυλακή τῶν φυσικῶν δικαιωμάτων, καί ἡ διαφθορά τῶν ἠθῶν, ἀπώλεια τοῦ διανοητικοῦ. Ἀλλά τις τῶν μή διανοητικῶν οἶδε ποτέ νά φυλάξῃ τάς ἑαυτοῦ; καί τίς μή ἐνάρετος δέν ἁρπάζει τά τοῦ ἑτέρου; Ἂν ὅμως δέν ἦν ὑπέρογκον, ἐγώ ἤθελον εἰποῖ ὅτι καί αὐτοί οἱ μονάρχαι καί οἱ εὐγενεῖς τῆς ἀριστοκρατίας δέν ἤθελον εὐχαριστηθῇ ποτέ εἰς τήν ἑαυτῶν ἀρχήν ἄν ἦσαν ἐνεργείᾳ λογικοί. Καθότι τό νά ἄρχῃ τις κατά διαδοχήν καί ὄχι κατ'ἐκλογήν, θέλει νά εἰπῇ ὅτι ἁρπάζει τά φυσικά δικαιώματα τῶν ἄλλων, τό ὁποῖον εἶναι ἀδύνατον εἰς τό ἐνεργείᾳ λογικόν ὡς ἀντικείμενον εἰς τό, ὅ ἐσύ μισεῖς, ἑτέρῳ μή ποιήσεις. Εἶναι ναί ἄριστον καί ἐπιθυμητόν τό νά ἄρχῃ τις, πλήν τότε μόνον ὅταν ἐκλεγχθῇ ὑπό τοῦ δήμου, καί ὄχι διότι ὁ δῆμος εἶναι ἠλίθιος, καί ἀγνοῶν τά φυσικά ἑαυτοῦ δικαιώματα» (Η. 248).

Στη δημοκρατία οι άνθρωποι είναι περισσότερο φιλόστοργοι προς τα παιδιά τους επειδή ελπίζουν να δουν τα παιδιά τους «εἰς ἀξίας». «Ἐγώ ὅμως λέγω», σημειώνει ο Βενιαμίν, «ὅτι τοῦτο γεννᾶται, ἐκ τοῦ διότι μόνη τῶν πολιτειῶν ἡ δημοκρατία ἐκτελεῖ τούς ἀνθρώπους, μᾶλλον λογικώτερους» (Η. 194).

Το πολιτειακό πρόβλημα συνίσταται για τον Βενιαμίν ένα ψευτοπρόβλημα, γιατί δεν έχει τόσο σημασία η μορφή της πολιτείας, όσο η ποιότητα των κυβερνώντων και των κυβερνωμένων:

207. Quesnay, *Droit naturel*, έκδ. Daire, 45-46. Πρβλ. G. Weulersse, *Le mouvement physiocratique en France*, τ. 2ος , 32.
208. D'Holbach, *ό.π.*, τ. 2ος, 32.
209. *Ό.π.*, 20.

«Ἡ πολιτεία, λέγουσιν οἱ πολιτικοί, εἶναι ζωή τῆς πόλεως: ὅ ἐστι τό σκοπούμενον τῆς πολιτείας εἶναι ἡ εὐδαιμονία τῶν πολιτῶν. Καί ἐπειδή ἑκάστη τῶν πολιτειῶν ἔχει ἕναν κύριον ἤ πολλούς. Τούτου ἕνεκεν τό εἰρημένον πρόβλημα ἤθελεν ἐκφρασθῆ καί οὕτως: ἄν ὁ εἷς εἶναι πλέον οἰκεῖος νά ἀποκαταστήσῃ τούς πολίτας εὐδαίμονας, ἤ πολλοί. Ἀλλά τίς ἀγνοεῖ, δέομαι, ὅτι δέν εἶναι ὁ ἀριθμός τῶν κυρίων, ἐκεῖνο τό ὁποῖον ἀποκαθιστᾷ τούς ἀρχομένους εὐδαίμονας, ἀλλ'ἡ ἀρετή καί παιδεία; » (H. 246).

Έτσι συνδέεται το πολιτειακό θέμα με το θέμα της παιδείας ή της αγωγής, το οποίο ερευνάται στη συνέχεια. Η αξία της παιδείας φανερώνεται ιδίως στα ηθικά δικαιώματα, τα οποία ο Βενιαμίν τοποθετεί παράλληλα με τα φυσικά· καί αυτό προέρχεται από την ηθική σχέση ανάμεσα στα μέλη μιας οικογένειας, όπως και ανάμεσα σε άρχοντες και αρχομένους και τα ηθικά δικαιώματα εντάσσονται στο πλαίσιο του κοινωνικού συμβολαίου, χωρίς το οποίο είναι ανέφικτα (H. 179). Εδώ έχουμε στον Βενιαμίν την αντίληψη ότι η οικογένεια αποτελεί το θεμέλιο της κοινωνίας, αριστοτελική ιδέα αποδεκτή γενικά από τους Φυσιοκράτες[210]. Από τη θέση αυτή προέρχεται μια καθηκοντολογία[211], την οποία ο Βενιαμίν αναπτύσσει στο κεφάλαιο για την οικονομία ή οικονομική των *Στοιχείων Ηθικής*, όπου έχουμε συμβουλές για την καλή διαχείρηση της οικίας όπως και τον καθορισμό των δικαιωμάτων και των χρεών των μελών της οικογενείας.

Πρώτα εξετάζει ο Βενιαμίν τα καθήκοντα του παιδιού προς τους γονείς, τα οποία προέρχονται κυρίως από την ευγνωμοσύνη του για αυτούς «ἐπειδή ἡ ἀχαριστία εἶναι ἡ μεγαλύτερη κακία γι'αὐτό καί ἡ ἀγνωμοσύνη πρός τούς γονεῖς εἶναι ἀνωτέρου βαθμοῦ» (H. 185). Τάσσεται κατά του διαζυγίου, γιατί «ἔνθα οἱ νόμοι συγχωροῦσι τό διαζύγιον ἐκεῖ τότε ἔχουσι νά ἐπακολουθῶσιν ὁσήμεραι διαζεύξεις συζύγων ἄνευ τινός πραγματικῆς ἀξίας» (H. 192). Ωστόσο πιστεύει στην ισοτιμία των συζύγων, όπου η χρηστότητα των ηθών και η ομοιότητα στους χαρακτήρες πρέπει να συνυπάρχουν μαζί με μια αναλογία στην οικονομική τους κατάσταση και στη θρησκεία:

«Ἄν ἡ εὐδαιμονία τοῦ γάμου ἴσταται εἰς μόνην τήν φιλίαν καί ἄν ἡ φιλία ἦναι ἀνυπαρκτόν τι εἰς δεσπότην καί δοῦλον ἤ ἀνδράποδον, ὡς ἀπαιτοῦσα ἰσότητα, ἑπόμενον εἶναι ὁ μετερχόμενος τήν γυναίκα αὐτοῦ ὡς δούλην ἤ ἀνδράποδον νά ἦναι ὁ ἀθλιώτερος τῶν ἀνθρώπων!» (H. 188).

Χωρίς κατάλληλη αγωγή δεν μπορούν ούτε οι γονείς να γίνουν χρηστοί, ούτε τα παιδιά τους:

210. E. Daire, *ό.π.*, XII

211. Gordon J. Schochet, «The Family and the Origins of the State in Locke's Political Philosophy», στο *John Locke. Problems and Perspectives*, 81-98 όπου αναφέρεται στην ισοτιμία πατέρα και μητέρας, 84.

«Ὥστε τό πᾶν τῆς χρηστῆς οἰκονομικῆς καί πολιτικῆς κρέμαται ἐκ τῶν γεννητόρων, αὐτοί μόνον ἀποκαθιστοῦσι χρηστούς τούς κατοίκους τῆς Γῆς, καί διά τοῦτο οἱ πρῶτοι διδάσκαλοι τῆς ἀρετῆς εἶναι οἱ γονεῖς» (Η. 194).

Η έγνοια των γονέων για την ανατροφή των παιδιών τους αποτελεί νόμο της φύσης και δεν έχει για προϋπόθεσή της το συμφέρον τους. Η φιλοστοργία των γονέων αναπτύσσεται όμως κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις, όπως είναι η συνήθεια, η υποταγή, η αγάπη των αδυνάτων, η φιλαυτία, προϋποθέσεις, που βρίσκουν προσοδοφόρο έδαφος στη δημοκρατία, η οποία είναι η μόνη μορφή της πολιτείας, που κάνει τους ανθρώπους περισσότερο λογικούς (Η. 194).

Όπως βλέπουμε η πολιτική σκέψη του Βενιαμίν από την μια μεριά προέρχεται από την ηθική και από την άλλη καταλήγει στην παιδαγωγική. Την αλληλουχία αυτή συναντούμε τόσο στην Αρχαιότητα όσο και κυρίως στα έργα του Διαφωτισμού, όπου κυριαρχεί η ιδέα της εκπαίδευσης ως επικράτηση του πολιτισμού πάνω στη φύση. Ένα στοιχείο που χαρακτηρίζει ακόμη την πολιτική σκέψη του Βενιαμίν είναι η οξύτητα της κριτικής του διάθεσης τόσο στον θρησκευτικό τομέα όσο και στον κοινωνικό. Ο αντικληρικαλισμός και ο αντιπαπισμός του βασίζονται αφενός στην υιοθέτηση της φυσικής θρησκείας του Διαφωτισμού αλλά και στη γνήσια αφοσίωση στις ηθικές απαιτήσεις της πίστης.

8. Παιδαγωγικές ιδέες

Την εποχή του Διαφωτισμού η παιδαγωγική προσέλαβε στη Δυτική Ευρώπη καινούργιες διαστάσεις ύστερα από τη λωκιανή απόρριψη της οντολογίας και την απαλλαγή του ανθρώπου από τη θρησκευτική επικυριαρχία με την άρνηση της καλβινικής και ιανσενιστικής ανθρωπολογίας[212]. Τόσο ο Locke, όσο και αργότερα ο Rousseau πιστεύουν, ότι η αγωγή καθορίζει την υπόσταση του ανθρώπου[213], δίνοντας του τις κατευθύνσεις που πρέπει ν'ακολουθήσει. Οι αντιλήψεις του Βενιαμίν για την αγωγή τοποθετούνται στο πλαίσιο της παιδαγωγικής θεωρίας του Locke· ο άνθρωπος γεννιέται δυνάμει λογικός και με την αγωγή γίνεται ενεργεία λογικός. Δίνει τους εξής ορισμούς για την αγωγή: «ἐκτύλιξις τοῦ λογικοῦ, εἴτε μόρφωσις τοῦ ἀνθρώπου» και «ἐκ τῆς λογικότητος ἤ βελτιώσεως τοῦ ἀνθρώπου» (Η. 194). Ακόμη για τον Βενιαμίν, η ανατροφή αποτελεί ένα φυσικό χρέος:

«Καθότι ἄν ἐδόθη, ἄνθρωπε, εἰς τάς χεῖρας σου μία δράξ ὕλη διά νά τήν μορφώσῃς

212. Georges Gusdorf, *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, 101 κ.επ.

213. J. Locke, *Some Thoughts concerning Education*, έκδ. F.W. Garforth, Λονδίνο

τοιαύτην, ὥστε νά ἦναι ἱκανή πρός εὐδαιμονίαν καί σύ ἔλαβες τοιαύτην φροντίδας ὥστε νά την καταστήσῃς υποκείμενον αθλιότητος εἰς τί πλέον ἔχεις νά εμφανίσῃς τήν ἀξιότητά σου;» (H. 195).

Ο d'Holbach εκφράζει την ίδια ιδέα λέγοντας τα εξής:

«Dans quelque position que l'on se trouve, tout homme qui néglige le bien-être de ceux qui lui sont subordonnés, affaiblit et perd les droits qu'il a sur eux»[214].

Για τον Βενιαμίν, είδαμε ότι οι παιδαγωγικές του αντιλήψεις βρίσκονται στενά συνδεμένες με την πολιτική του σκέψη. Γιατί η εξουσία οφείλει να συνεπικουρείται από τη γνώση και το θέμα της παιδείας έχει μεγαλύτερη σημασία και από εκείνο του πολιτεύματος:

«Καί ποῖον ἄραγε ἄλλο εἶναι τό αἴτιον τῆς ἀθλιότητος τῶν ἀνθρώπων εἰμή ἡ ἄγνοια τῶν ἐξουσιαστῶν, ἡ ἄγνοια λέγω τῶν κακῶν, τά ὁποῖα ἐκτελοῦσιν εἰς τούς ὑπηκόους αὐτῶν; διά τοῦτο ἄριστα εἶπε καί ὁ Πλάτων ὅτι τότε ἔσονται οἱ ἄνθρωποι εὐδαίμονες ὅταν ὁ ἡγεμών φιλοσοφῇ» (H. 219). «Δέομαι, ὅτι δέν εἶναι ὁ ἀριθμός τῶν κυρίων, ἐκεῖνο τό ὁποῖον ἀποκαθιστᾷ τούς ἀρχομένους εὐδαίμονας, ἀλλ'ἡ ἀρετή καί ἡ παιδεία; Καί τίς ἀμφιβάλλει ὅτι ἡ ἀθλιότης τῶν πολιτῶν γεννᾶται ὄχι ἐκ τοῦ διότι εἶναι εἷς ἤ δύω ἤ πολλοί κύριοι, ἀλλ'ἐκ τῆς ἀμαθείας καί φαυλότητος αὐτῶν; Ἡ φρόνησις εἶναι καί ὄχι ὁ ἀριθμός τῶν κυρίων, ἐκεῖνο τό ὁποῖον ἀποκαθιστᾷ εὐδαίμονας τούς πολίτας» (H. 246)[215].

Στη θεωρία του για την αγωγή, ο Βενιαμίν χρησιμοποιεί ορισμένα στοιχεία από το διάγραμμα των επιστημών που δίνει ο d'Alembert στο *Discours* του. Στον εναρκτήριο λόγο στο Βουκουρέστι προβαίνει στις εξής διαπιστώσεις:

«Ὅτι λοιπόν ἡ ἀγωγή τοῦ ἀνθρώπου εἶναι τῶν ὧν οὐκ ἄνευ, οὐδείς, νομίζω, δύναται νά ἀμφιβάλῃ. Μένει λοιπόν νά ἰδῶμεν ὁποῖον τι ἐστί· ὁ νοῦς, εἴτε ἡ ψυχή του ἀνθρώπου ἔχει τρεῖς δυνάμεις: τήν μνήμην, τό λογικόν, καί τήν φαντασίαν. Ὥστε εἰς τήν ἀγωγήν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀνάγκη νά ἐκτυλιχθῇ καί νά γυμνασθῇ ἑκάστη τούτων τῶν τριῶν δυνάμεων, τό δυνατόν, ἀνά μέρος διά τῶν μαθημάτων βέβαια τῶν ἀνηκόντων εἰς ἑκάστην τούτων τῶν δυνάμεων».

Στη μνήμη αντιστοιχούν η μελέτη των γλωσσών, η ιστορία, η μυθολογία, η γεωγραφία· στο λογικό αντιστοιχεί η ιδεολογία, που όπως είδαμε είναι «ἡ ἀνάλυσις του νοός, εἴτε ἡ ἔρευνα καί θεωρία τῶν ἰδιοτήτων τῆς ψυχῆς, ἐξ οὗ προκύπτει ἡ γενική Γραμματική καί ἡ Λογική καθώς καί ἡ ἀριθμητική, ἡ γεω-

1964, 40. J.-J. Rousseau, *Émile*, έκδ. Pléiade, τ. 4ος, Παρίσι 1969, 252. Βλ. Jean Bloch, *Rousseauism and Education in Eighteenth-Century France*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995, XI+261 σ.

214. D'Holbach, *Système Social*, τ. 3ος, 116.

215. Πρβλ. d'Holbach, *ό.π.*, τ. 2ος, 34: «La voix de la raison n'est ni séditieuse, ni sanguinaire. Les réformes qu'elle propose, pour être lentes, n'en sont que mieux concertées. En s'éclairant, les hommes s'adoucissent».

μετρία, ἡ ἄλγεβρα, ἡ τριγωνομετρία, ἡ μηχανική, ἡ ἀστρονομία, ἡ φυσική, ἡ χημεία καί ἡ ἠθική». Τέλος στη φαντασία ανήκουν «ὅσαι τῶν τεχνῶν ἔχουσι δι'ὑποκείμενον τό ὡραῖον, ἤ τήν μίμησιν τῆς φύσεως»· στην κατηγορία αυτή έχουμε την ιχνογραφία, τη ζωγραφική, την μουσική, την ποιητική, τον χορό. Η αντιστοιχία ανάμεσα στο διάγραμμα αυτόν του Βενιαμίν και εκείνον του d'Alembert είναι σχεδόν πλήρης, με μόνη διαφορά ότι ο d'Alembert κάτω από το λογικό τοποθετεί τη θεολογία την οποία ο Βενιαμίν έχει εξαλείψει[216]· το γεγονός αυτό, οφείλεται στη χρονική απόσταση που χωρίζει τα δυο αυτά κείμενα και κατά την οποία η θεολογία έχει πια απομακρυνθεί από την ορθολογιστική θεώρηση της επιστήμης. Ο Δ. Καταρτζής, μια πεντηκονταετία νωρίτερα και εμπνεόμενος από τα ίδια ιδεώδη με τον Βενιαμίν, δεν είχε ακόμη αποβάλει τη θεολογία από το δικό του διάγραμμα των επιστημών[217]. Με τον Βενιαμίν έχουμε την έκφραση μιας αγωγής, που κατευθύνεται προς τον θετικισμό και το κριτικό πνεύμα. Οι a priori υποθέσεις στην επιστήμη όπως και η εσχατολογία δεν έχουν θέση στην παιδαγωγική μετά τον Locke, για τον οποίο η εκπαίδευση του ανθρώπου επιτυγχάνεται ξεκινώντας από το μηδέν μέσα στην ηθική και ψυχολογική συνείδηση του[218].

Η αγωγή για τον Βενιαμίν διαιρείται σε δυο είδη: σε φυσική και ηθική. Η φυσική αφορά στην ανάπτυξη του σώματος, και η ηθική στην ανάπτυξη του πνεύματος (Η. 195). Οι συμβουλές του για τη φυσική αγωγή, όπως η ζωή στον καθαρό αέρα, η γυμναστική και ελευθερία στις κινήσεις των βρεφών, αποτελούν ιδέες διάχυτες στα παιδαγωγικά έργα του Διαφωτισμού, επηρεασμένα κυρίως από τον Locke και τον Rousseau[219]. Ο Βενιαμίν πιστεύει ότι η ηθική ανατροφή μπορεί να γίνει το αντικείμενο του παιδαγωγού, γιατί, όπως είδαμε προηγουμένως η αρετή είναι διδακτή. Έτσι, σκοπός της ηθικής αγωγής ορίζεται να «ἔχῃ διά ὑποκείμενον τήν καρδίαν καί τόν νοῦν, εἴτε πῶς νά μορφώσῃ τις τόν παῖδα λογικόν καί ἐνάρετον», το οποίο είναι «τό δυσκολώτερον πρᾶγμα τοῦ κόσμου, καί σημεῖον τό σπάνιον τῆς ἀρετῆς καί φρονήσεως» (Η. 197). Εκείνο, που οφείλει να κάνει ο γονεύς, είναι ν'απομακρύνει το παιδί από κακές συναναστροφές, γιατί όπως η αρετή είναι διδακτή, έτσι και η κακία. Από τα πρώτα μελήματα των γονέων είναι τα παιδιά τους να συναναστρέφονται καλούς ανθρώπους στην παιδική και εφηβική ηλικία (Η. 197). Οφείλουν, ωστόσο οι γονείς να συγχωρούν κάθε παράπτωμα των παιδιών τους και οι ίδιοι να γίνουν παράδειγμα για μίμηση. Ο Βενιαμίν είναι κατά της βίας: «ὥστε

216. Roxane D. Argyropoulos, «Le discours», 174.
217. Δημ. Καταρτζής, *Τα Ευρισκόμενα*, 377.
218. G. Gusdorf, *L'Avènement des sciences humaines*, 100.
219. J. Locke, *ό.π.*, J.-J. Rousseau, *Émile*, 252

ἡ ποινή τῶν ἁμαρτημάτων ἐκτελεῖ οὐδέν ἕτερον, εἰμή ἐφεύρεσιν μέσων τοῦ νά μήν ἀνακαλυφθῇ ἡ ἁμαρτία» (Η. 198)[220].

Έπειτα συνεχίζει «ἡ τιμωρία τοῦ σώματος ἄλλο δέν εἶναι, εἰμή σημεῖον ὅτι ὁ τιμωρούμενος εἶναι ἄλογον». (Η. 198) και αντί των τιμωριών ο Βενιαμίν προτείνει τους επαίνους και τους ψόγους. Οι γονείς, οι οποίοι πρέπει να εμπιστεύονται τα παιδιά τους σε έμπειρους και χρηστούς παιδαγωγούς «εἶναι ἀνάγκη τῆς πείρας καί παρατηρήσεως καί παρουσίας», οφείλουν ακόμη να πληροφορούν τα παιδιά τους, ότι κάθε συμβουλή τους προέρχεται από την αγάπη τους γι'αυτά (Η. 197). Τα παιδιά πρέπει να γνωρίζουν ότι «ἡ εὐδαιμονία τοῦ ἀνθρώπου ἵσταται εἰς μόνην τήν φρόνησιν, εἴτε εἰς τήν ἀρετήν καί γνῶσιν» (Η. 198).

Η ακατάπαυστη μελέτη είναι επιβλαβής και πιστεύει ότι η ύλη των μαθημάτων πρέπει να είναι ανάλογη με τις δυνάμεις του μαθητή[221]· στο σημείο αυτό θίγει το ζήτημα, κατά πόσο «ὁ μέγας νοῦς εἶναι τῆς φύσεως, ἤ τῆς ἀγωγῆς καί ἀσκήσεως» (Η. 200). Η μεγαλοφυία υπήρξε το αντικείμενο πολλών παιδαγωγικών συζητήσεων στην καμπή του δεκάτου ογδόου αιώνα. Η απάντηση του Βενιαμίν στο πρόβλημα είναι ότι τίποτα δεν είναι έμφυτο, όλα εξαρτώνται από την αγωγή. Ωστόσο παραδέχεται, ότι ανάμεσα σε δύο νέους με ίδια ανατροφή, η διαφορά, που μπορεί να παρατηρηθεί, δεν συνίσταται στη διαφορά του νου αλλά σ' εκείνη της ψυχής, γεγονός, το οποίο δεν μπορεί ν'αποδειχθεί.

Καταφέρεται κατά των θεωριών που προσπαθούν ν'αναιρέσουν την αξία της παιδείας και επικεντρώνει την κριτική του σε δύο συγγραφείς, τον ένα από τον νεοελληνικό χώρο, τον Αθανάσιο Πάριο, και τον άλλον από τον χώρο του Διαφωτισμού, τον Rousseau. Ο Πάριος στην *Αντιφώνησή* του υποστηρίζει ότι η φιλοσοφία αντίκειται στην διδασκαλία της Εκκλησίας. Η φιλοσοφία, απαντά ο Βενιαμίν, αποτελεί την εύρεση της αλήθειας και ο άνθρωπος προσπαθεί με τη λογική του να μάθει τις αναφορές και τα αίτια των όντων· επειδή όμως δημιουργός του λογικού του ανθρώπου, όπως και του ίδιου του ανθρώπου είναι ο Θεός, ο οποίος τον έπλασε κατ'ομοίωσή του, γι'αυτό και αν η φιλοσοφία είναι κακό, κακός πρέπει να είναι και ο δημιουργός του ανθρώπου, διαπράττοντας έτσι βλασφημία κατά του Θεού. Γνωστό είναι, αναφέρει ο Βενιαμίν, ότι οι Πατέρες της Εκκλησίας υπήρξαν φιλόσοφοι:

220. Ο Βενιαμίν όπως και ο Locke είναι με το μέρος των παιδιών. Ο Locke εκφράζεται κατά της σωματικής τιμωρίας, *ό.π.*, 70 κ.επ.

221. Την ίδια γνώμη συναντάμε στον Locke, *ό.π.*, 46, 67: «I consider them as children, who must de tenderly used, who must play and have play things»... «They must be permitted... the foolish and childish actions suitable to their years without taking notice of them».

«Οἱ μόνοι ὑπερασπισταί τῆς Ἐκκλησίας καί τάδε ὄχι ὡς ἅγιοι ἀλλ' ὡς πεπαιδευμένοι, καθότι οὐδείς τῶν μή πεπαιδευμένων ἁγίων ἐβοήθησε ποτέ τήν Ἐκκλησίαν, ἄρα ἡ Ἐκκλησία ἔλαβε τήν ὑπεράσπισιν καί σύστασιν ἐκ τῆς κακίας κατά τόν Ἀθωνίτην» (Η. 205).

Με ρήσεις από τις *Παροιμίες* του Σολομώντα, ο Βενιαμίν αναιρεί τις θέσεις του Παρίου κατά της φιλοσοφίας και καταλήγει στην εξής διαπίστωση:

«Συνάγεται λοιπόν ἐκ τῶν εἰρημένων καί ἄλλων ὁμοίων, ὅτι ἡ παιδεία δέν εἶναι κακόν καί διά τοῦτο δέν ἀντίκειται εἰς τήν Θείαν Γραφήν ἀλλά μάλιστα καί συνάδει· καί ὁ Ἀθωνίτης ὄζει ἀσεβείας, κατά τήν μαρτυρίαν τῆς Θείας Γραφῆς λεγούσης " σοφίαν καί παιδείαν, ἀσεβεῖς ἐξουθενήσουσι" (*Παροιμ.* Κεφ. Α΄), τό ὁποῖον βέβαια δέν πρέπει πρός τοῖς ἄλλοις νά συνεξορισθῇ καί τό ἔργον αὐτῆς ἡ διάλεκτος...» (Η. 212)· χαρακτηρίζει ακόμη τον Πάριο «ἄνευ συνειδήσεως, καθότι συμβουλεύει τούς Ἕλληνας νά ἐξοστρακίσωσι ἐκ τῆς Ἑλλάδος τήν σοφίαν» (Η. 212).

Ο Βενιαμίν αποδίδει πολιτική σημασία στην καταφορά του Παρίου κατά της φιλοσοφίας, που συνίσταται στην αποδοχή του τουρκικού ζυγού. «Ἂν λοιπόν κατά τῆς ἡμετέρας θρησκείας δέν φέρηται ἡ φιλοσοφία ἀλλ'ἦναι καί ἀπόῤῥοια τοῦ Θεοῦ, τί δαί! φέρεται κατά τῆς πολιτείας» τολμά να ρωτήσει ο Βενιαμίν (Η. 213). Γιατί η αμάθεια ενός λαού τον καθιστά περισσότερο υποτακτικό σ'έναν δυνάστη «εἶναι ναί ἀληθέστατον, ὅτι ὅσον ὁ λαός μιᾶς βασιλείας εἶναι ἀμαθής καί ἀγράμματος τοσοῦτον καί ἡ ὑποταγή αὐτοῦ εἶναι μεγάλη. Καθότι ὁ τοιοῦτος λαός δέν διαφέρει τῶν κτηνῶν, καί ὡς φαίνεται, τά κτήνη ὑποτάσσονται ἡμέρως εἰς τόν δεσπότην αὐτῶν» (Η. 213). Οι κατηγορίες αυτές δεν είναι βέβαια ασύστολες. Γνωρίζουμε ότι ο Πάριος στην *Πατρική Διδασκαλία*, όπως και ο Προκόπιος ο Πελοποννήσιος, κήρυτταν ότι η σκλαβιά και τα δεινά της αποτελούσαν έμπρακτη απόδειξη της μέριμνας του Θεού, προετοιμάζοντάς τον άνθρωπο με τον τρόπο αυτόν για την αιώνια μακαριότητα.

Μετά τον Πάριο, ο Βενιαμίν ασχολείται με το *Discours sur les sciences et les arts* (1750) του Rousseau:

«Λείπεται τώρα νά ἐξετάσωμεν μικρόν τι καί τό θρυλλόμενον πρόβλημα τῆς Ἀκαδημίας τοῦ Διζόν, ἂν δηλαδή αἱ ἐπιστῆμαι καί αἱ τέχναι καθαιροῦσι τά ἤθη, εἴτε ἂν ἀποκαθιστῶσι ἐνάρετον τόν ἄνθρωπον» (Η. 214).

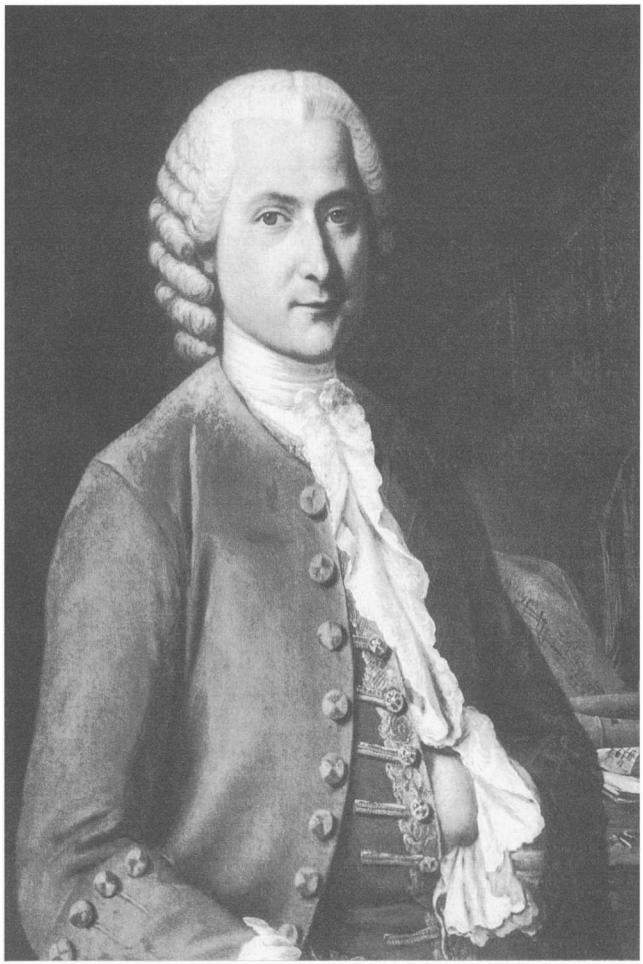
Η επιχειρηματολογία του Βενιαμίν ξεκινά από μια διαφορετική διατύπωση του θέματος του διαγωνισμού της Ακαδημίας της Dijon: «Ἂν αἱ γνώσεις τῶν ἀνθρώπων καθαίρωσι τά ἤθη» επειδή όμως τα ήθη είναι για τον Βενιαμίν το αποτέλεσμα της γνώσης, η τελική διατύπωση του θέματος έπρεπε να είναι «ἄν ἡ γνῶσις ἐκκαθαίρῃ ἑαυτήν τὸ ὁποῖον εἶναι σαφής ἀκυρολογία» (Η. 214). Θεωρεί τον Rousseau άριστο σοφιστή, επειδή λαμ-

βάνει τις περισσότερες φορές το αποτέλεσμα για αίτιο· π.χ. όταν ο Rousseau προσπαθεί ν'αποδείξει, ότι η πτώση της Κωνσταντινούπολης οφείλεται στην άνθιση των τεχνών και των επιστημών. Μ'αυτό διαφωνεί ο Βενιαμίν και παραλληλίζει τη ρουσσωική στάση μ'εκείνη του Παρίου:

«Δέν πρέπει νά παροραθῆ καί τοῦτο, ὅτι ἐνῶ ὁ Ῥουσσώ καί ὁ Ἀθωνίτης ὑποκρίνονται τόν ἅγιον, (διότι ὁ μέν Ῥουσσώ ἐμφανίζει ἑαυτόν ὑπερασπιστήν τῆς ἀνθρωπότητος· ὁ δέ Ἀθωνίτης τοῦ χριστιανισμοῦ)... ἐν ᾧ λέγω οὗτοι ὑποκρίνονται τόν ἅγιον, εἶναι οἱ πλέον αἱμοβόροι ἄνθρωποι τοῦ κόσμου καί ἔχουσι δόκησιν μόνον ἀρετῆς ὄχι ὅμως καί πρᾶγμα: ὅ ἐστιν εἶναι ὑποκριταί καί ἰδού πως» (Η. 215).

Για τον Βενιαμίν οι επιστήμες και οι τέχνες μόνο καλά αποτελέσματα μπορούν να δώσουν στην ανθρωπότητα· η παιδεία δυναμώνει την πίστη και τα ήθη των ανθρώπων, αποτελούν πηγή «στολισμοῦ καί πλούτου» (Η. 217)[222].

222. Jean Starobinski, *Rousseau répond à Voltaire. Le Discours sur les sciences et les arts*, Αθήνα, Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών, Ετήσια διάλεξη Κ. Θ. Δημαρά, 2001.



12. Ο Jean-Jacques Rousseau
Bernard Gagnebin, *À l'encontre de Jean-Jacques Rousseau*, Γενεύη, Georg, 1962

DISCOURS

QUI A REMPORTE' LE PRIX A L'ACADEMIE DE DIJON.

En l'année 1750.

Sur cette Queſtion propoſée par la même Académie :

Si le rétabliſſement des Sciences & des Arts a contribué à épurer les mœurs.

PAR UN CITOYEN DE GENÈVE.

Barbarus hic ego ſum quia non intelligor illis. Ovid.

A GENEVE,

Chez BARILLOT & fils.

13. Αρχική έκδοση του *Discours sur les sciences et les arts*

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Ο Βενιαμίν συμπυκνώνει στην ατομική του εμπειρία τρεις χαρακτηριστικές ιδιότητες: του κληρικού, του λογίου του και του επαναστάτη, οι οποίες συνιστούν το αδιάσπαστο σύνολο της προσωπικότητάς του. Οι τρεις αυτές ιδιότητες αλληλοσυμπληρώνονται στη συνειδητοποίηση της αυτονομίας του ατόμου και συμβαδίζουν με την απομάκρυνσή του από τα δεδομένα της παραδοσιακής κοινωνίας και την πορεία του όλο και πιο βαθειά στην κοινωνική ομάδα· ακόμη και όταν μέσα σε βαθειά κοινωνικά χάσματα, ο κοινωνικός ρόλος του Έλληνα επαναστάτη έχει ωριμάσει, ο κληρικός και ο λόγιος υπάρχουν πάντοτε. Αν ο Ιώσηπος Μοισιόδαξ τοποθετείται στην πρωϊμότητα της μετακένωσης των πολιτειακών ιδεών του Διαφωτισμού, ο Βενιαμίν εντάσσεται στον κύκλο εκείνων που θα μπορέσουν εν μέρει να τις πραγματώσουν. Η ιστορική σημασία των πολιτικών επιλογών του Βενιαμίν έγκειται στο γεγονός ότι εκφράζει την επαναστατική στροφή της νεοελληνικής πολιτικής σκέψης μετά τον Ρήγα, τον Ανώνυμο της *Ελληνικής Νομαρχίας*, τον Αδαμάντιο Κοραή και τον Μιχαήλ Χρησταρή. Στην περίπτωσή του, οι αγώνες και οι προκλήσεις, τις οποίες δέχθηκε από το περιβάλλον του και την εποχή του —εποχή επιστημονικών επαναστάσεων και κοινωνικών ανακατατάξεων— αντανακλώνται στο έργο του, επιστημονικό και επαναστατικό. Για τους λόγους αυτούς, η θέση του στην εξέλιξη του νεοελληνικού στοχασμού στον δέκατο όγδοο και δέκατο ένατο αιώνα αποτελεί σημαντικό σταθμό της σύγκρουσης του όψιμου Διαφωτισμού με παραδοσιακά στρώματα της νεοελληνικής κοινωνίας.

Ο εννοιολογικός του εξοπλισμός συνιστούσε, ωστόσο στην κληρονομιά του αρχαίου ελληνικού ουμανισμού, το οποίο πρόσφερε ιδεολογικό υπόστρωμα στο νεοελληνικό επαναστατικό ριζοσπαστισμό. Όμως, οι ρίζες της σκέψης του βρίσκονται στο κλίμα του επαναστατημένου Παρισιού και αντικατοπτρίζουν τις ιδεολογικές ζυμώσεις και τις συζητήσεις των διανοουμένων της Δυτικής Ευρώπης· ο θαυμασμός του άλλωστε για το γαλλικό πνεύμα ήταν απεριόριστος. Ωστόσο η διασύνδεσή του με την πολιτική φιλοσοφία αφενός του John Locke και αφετέρου του Cesare

Beccaria ήταν άμεση. Η θεωρητική αυτή επιλογή τον κατατάσσει δίπλα στον Αδαμάντιο Κοραή και τον Δανιήλ Φιλιππίδη, που και αυτοί συνετέλεσαν στη μετακένωση στον νεοελληνικό χώρο του γαλλικού φιλοσοφικού προβληματισμού, όπως παρουσιάζεται κυρίως στην *Encyclopédie*.

Με τον Κοραή, έχει κοινή τη ριζική αποδέσμευση της επιστήμης από το δόγμα, χωρίς αυτό να σημαίνει και την απόρριψη του δεύτερου· ακόμη και οι δύο έχουν ενστερνισθεί τα μηνύματα του κύκλου των Ιδεολόγων, τόσο από τη γνωσιολογία τους, όσο και από τον πολιτικό τους στοχασμό. Αλλά και η αντιπαράθεση προς την αριστοκρατία αποτελεί κοινό παρανομαστή στις ιδεολογικές θέσεις των δύο αυτών στοχαστών. Με τον Φιλιππίδη, τα κοινά τους σημεία είναι η μελέτη του καρτεσιανισμού και των ιδεών του Condillac και η υιοθέτηση των καινούργιων επιτεύξεων στα μαθηματικά και τις φυσικές επιστήμες. Η αμφισβήτηση και η κριτική που επιχειρεί τόσο του Descartes, όσο και των Condillac και J.-J. Rousseau φανερώνουν τον εκλεκτισμό του όπως είχε επικρατήσει την εποχή των Φώτων.

Ωστόσο, ο φιλοσοφικός λόγος του Βενιαμίν παρουσιάζεται περισσότερο συγκροτημένος από εκείνο του Κοραή και του Φιλιππίδη, κάτι που οφείλεται κυρίως στη σχετικά μακρόχρονη διδασκαλική του θητεία στον τομέα της φιλοσοφίας. Ο Βενιαμίν παρακολουθεί την πορεία της γαλλικής διανόησης από τον Descartes μέχρι τον Maine de Biran, ενσωματώνοντας και τη φυσιολογική θεωρία του Georges Cabanis· υπερτονίζει την ψυχική και φυσιολογική υπόσταση του ανθρώπου, ο οποίος εκ φύσεως είναι ελεύθερος και αυτεξούσιος. Διακρίνει ωστόσο, την ελευθερία από την αυτεξουσιότητα, αφού η πρώτη είναι η δύναμη με την οποία εκπληρώνεται το αυτεξούσιο. Βασικά, οι γνωσιολογικές απόψεις του Βενιαμίν παραμένουν ίδιες μ'εκείνες του Κοραή και του Φιλιππίδη, στην πρώτη περίοδο του, με την υιοθέτηση και της αισθησιαρχίας αλλά και του ορθολογισμού. Όμως, ξεχωρίζει με την αποδοχή του βιωματικού χαρακτήρα της αίσθησης, στοιχείο που τον ανάγει στον βουλησιαρχικό ρεαλισμό του Maine de Biran. Η διερεύνηση των ορίων του ανθρώπινου νου τον οδηγεί, όπως τον Κοραή και τον Φιλιππίδη, στον ταυτισμό σκέψης και γλώσσας θεωρώντας ότι η γενική γραμματική αντικαθιστά τη σχολαστική λογική.

Η γενική θεωρία για το πανταχηκίνητο απομακρύνει τον στοχασμό του Βενιαμίν από την επιστημονική επανάσταση της καμπής του δεκάτου ογδόου αιώνα· αποτελεί μια υλιστική θεώρηση όλων των φαινομένων που έρχόταν σε αντίθεση στον επαγωγικό πνεύμα που χαρακτηρίζει την επιστημονική έρευνα της εποχής. Η υπόθεση αυτή, η οποία εξηγεί όλα τα φαινόμενα, φυσικά και ψυχικά, και με την οποία γίνεται προσπάθεια αναίρεσης του νόμου της βαρύτητας του Newton, συνδέεται με την αριστοτελική

μηχανιστική αντίληψη της κινητικότητας της ύλης αλλά συγχρόνως περιέχει και τη δυναμική έννοια της ενέργειας, που άνοιξε στα νεότερα χρόνια καινούργιους ορίζοντες στην εξέταση του τι είναι η ύλη. Όπως είναι γνωστό παρόμοιες θεωρίες, οι οποίες ανάγουν όλα τα φαινόμενα σε μια μοναδική αρχή διατηρούν σήμερα μονάχα ιστορική σημασία· αυτή τη ενοποιητική προσπάθεια γνώσης αποτελεί, σύμφωνα με τον Gaston Bachelard, πλάνη της προεπιστημονικής σκέψης[1]. Όπως πλάνη επίσης υπήρξε και η θεωρία του θερμογόνου, την οποία αποδέχεται ο Βενιαμίν, παρόλο που ο Lavoisier, τον οποίο τόσο θαύμαζε, την είχε απορρίψει με τα πειράματά του.

Στον τομέα της ηθικής και της πολιτικής θεωρίας ο Βενιαμίν ακολουθεί τις ιδέες των Hume, Helvétius και d'Holbach, κυρίως ως προς την αξία των παθών και τον ρυθμιστικό τους χαρακτήρα για την ανθρώπινη ζωή. Με την αντιστοιχία ανάμεσα σε φυσικά χρέη και δικαιώματα του ανθρώπου και εξάλλου με τις αντιλήψεις του για τον φυσικό νόμο, ο λέσβιος φιλόσοφος βρίσκεται κοντά στην πολιτική σκέψη του Montesquieu και των Φυσιοκρατών. Παρόλη την κριτική την οποία ασκεί στον Αριστοτέλη, μπορεί να θεωρηθεί ως ο περισσότερο αριστοτελικός από τους εκπροσώπους της τελευταίας και πιο σημαντικής φάσης του Νεοελληνικού Διαφωτισμού. Ο πολιτειακός του προβληματισμός, ο οποίος συνέβαλε στην προπαρασκευή του Αγώνα της ανεξαρτησίας και είναι βαθειά επηρεασμένος από τις πολιτικές θεωρίες της Γαλλικής Επανάστασης, διακατέχεται από το όραμα της ελευθερίας και του νόμου καθώς και της αβασίλευτης πολιτείας των ελεύθερων θεσμών. Όμως, η διασύνδεση της ηθικής με τη γνωσιολογία την οποία επιχειρεί, οι ερμηνείες των εννοιών της αρετής και της ελευθερίας, όπως και οι αναλύσεις των διαφόρων πολιτειακών μορφών είναι καθαρά αριστοτελικές. Εκφράζει σε πολλά σημεία των έργων του τον αποτροπιασμό για τον δεσποτισμό σε όλες τις μορφές του. Παρόλο, που διακατέχεται από επιφυλάξεις για την αριστοτελική έξαρση της δημοκρατίας, επειδή θεωρεί ότι καμιά μορφή πολιτείας δεν μπορεί να είναι τέλεια, δεν χάνει, ωστόσο, την αισιοδοξία του για την ηθική και πολιτισμική πρόοδο της ανθρωπότητας. Επισημαίνοντας τις αντιφάσεις του δημοκρατικού πολιτεύματος, ο Βενιαμίν καταλήγει στις αναλύσεις του, ότι η πολιτειακή αυτή μορφή αυτή επιτρέπει την επικράτηση αξιοκρατίας και τη διασφάλιση κράτους δικαίου.

Αν και εμφανίζεται καινοτόμος, ο Βενιαμίν προσπάθησε να εντάξει τις επιτεύξεις της λογοκρατικής νεότερης ευρωπαϊκής σκέψης στο πλαίσιο

1. Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Παρίσι, Vrin, 1965[4], 94-95.

της ελληνικής φιλοσοφικής παράδοσης. Γι' αυτόν δεν υπάρχει χάσμα ανάμεσα στη δυτική φιλοσοφία και την ελληνική παράδοση, αρχαία, μεσαιωνική και νεότερη. Οι αναφορές του στα συστήματα της Αρχαιότητας καθώς και στη βυζαντινή φιλοσοφική σκέψη, όπως εμφανίζεται σε σχολιαστές του αριστοτελικού έργου φανερώνουν την πρόθεσή του αυτή. Αλλά και από το πνεύμα της Αγίας Γραφής προσπαθεί να μην απομακρυνθεί, κάτι που γίνεται περισσότερο φανερό, αν σκεφθούμε ότι αρχίζει και κλίνει τα *Στοιχεία της Μεταφυσικής* με ρήσεις της Αγίας Γραφής.

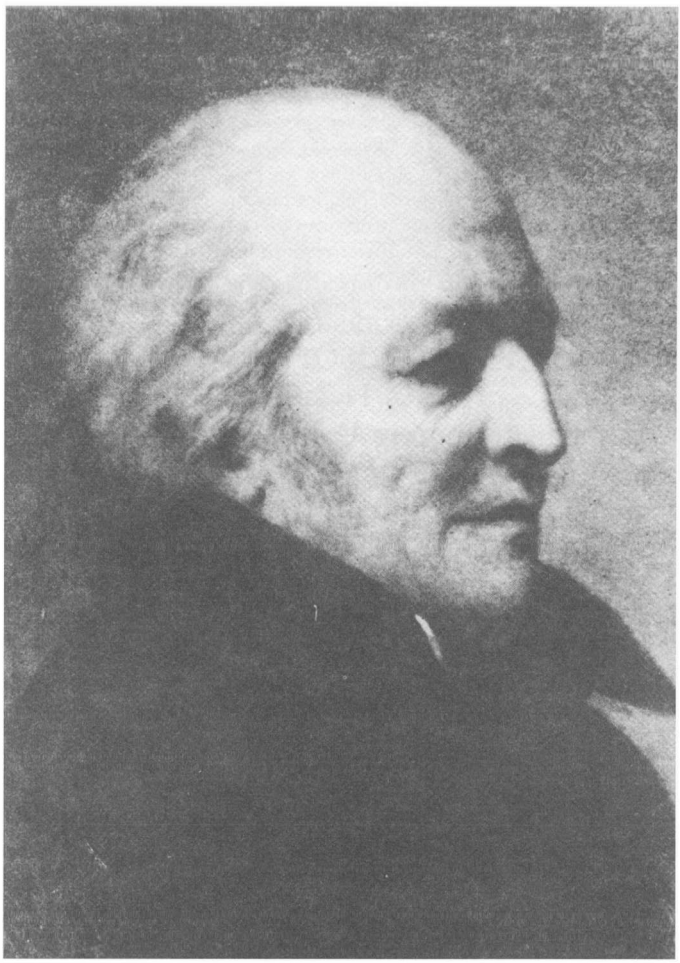
Στη γνωσιολογία του, ο Βενιαμίν, απομακρυσμένος από κάθε σκεπτικισμό, προσπαθεί να συμφιλιώσει τον εμπειρισμό με τον ιδεαλισμό, δίνοντας το ίδιο βάρος στην αξία της εμπειρίας και του λόγου. Στη φυσική του θεολογία, απορρίπτει τις υλιστικές θεωρίες του καιρού του, τις οποίες αναιρεί στην επιχειρηματολογία του και οδηγείται τελικά στην καρτεσιανή άποψη της ύπαρξης δύο είδη ουσιών. Ενώ η επιστημονική του σκέψη διέπεται από μια μόνο αρχή, την ενοποιητική διαδικασία του πανταχηκινήτου, δεν υπάρχει μονισμός στο φιλοσοφικό του στοχασμό. Τόσο στη γνωσιολογία του όσο και στη φυσική του θεολογία, δεν υφίσταται μονιστική αναγωγή, ενώ σε πολλά σημεία του έργου του διαφαίνεται ανθρωπολογία προσδιορισμένη απο σωματικά και ψυχικά δεδομένα. Η συνέχεια φιλοσοφίας και επιστήμης φανερώνεται περισσότερο στην ενσωμάτωση στη θεωρία της γνώσης ερμηνειών παρμένων από τη φυσιολογία.

Δεν υπήρξε ένας διανοούμενος αποκομένος από τις κοινωνικές δυνάμεις· ο φιλελεύθερος στοχασμός του βρήκε ανταπόκριση στο έργο του από τα ίδια τα κοινωνικά στρώματα, τα οποία καθοδήγησε προς την Επανάσταση. Απέδειξε ότι η φιλοσοφία συνδέεται άμεσα με τη ζωή και ότι δεν είναι μονάχα διδασκαλία αλλά δραστηριότητα. Η παρουσία του στη νεοελληνική φιλοσοφική σκέψη δεν σταματά με την έναρξη του Αγώνα, οπότε εγκαταλείπει τη διδασκαλία για την επαναστατική δράση· οι ιδέες του πραγματώνονται στις επαναστατικές προκηρύξεις, που συντάσσει ως μέλος της Αρμοστείας του Αιγαίου, και στον *Κώδικα των νόμων*, κείμενα γραμμένα και με άλλους αγωνιστές, αλλά που έχουν κοινά σημεία με τα καθαρά του φιλοσοφικά του έργα. Τα κείμενα αυτά αντικατοπτρίζουν τις αντιλήψεις του για τον ρόλο της νομοθετικής αρχής και της ορθής διοίκησης με κριτήρια την ελευθερία, την ισότητα και την ευδαιμονία των πολιτών.

Ωστόσο, τα συγγράμματα του Βενιαμίν δεν ξανατυπώθηκαν μετά την εγκαθίδρυση του ελεύθερου ελληνικού κράτους, όπως συνέβη με έργα άλλων εκπροσώπων της ακμής του Νεοελληνικού Διαφωτισμού, όπως π.χ. των Κ. Μ. Κούμα και Νεοφύτου Βάμβα. Η υστεροφημία του Βενιαμίν

υπήρξε δυσανάλογη με το ανάστημά του ως φυσιοδίφη και φιλοσόφου και περιορίσθηκε για αρκετό χρονικό διάστημα στο πλαίσιο της γενέτειράς του. Εξάλλου, αν οι μαθητές του, Έλληνες και Βαλκάνιοι, αναπολούν την προσωπικότητά του στα έργα τους, κανένας από αυτούς δεν παρέμεινε στην γραμμή που εκείνος είχε χαράξει.

Από τους μαθητές του στις Κυδωνίες, ξεχωρίζει ο και διάδοχός του, Θεόφιλος Καΐρης· αν αυτός χρεωστούσε την επιστημονική και φιλοσοφική του κατάρτιση στον Βενιαμίν, σύμφωνα με την ίδια του την ομολογία, η φιλοσοφία του διδασκάλου του δεν τον ικανοποιούσε. Η απόσταση ανάμεσά τους είναι στην πραγματικότητα απόσταση ανάμεσα στο ανανεωτικό θρησκευτικό ρεύμα των μέσων του δεκάτου ενάτου αιώνα και τον Διαφωτισμό. Ο Βενιαμίν ήταν φυσικό να παραμερισθεί επί γενεές με την ανάσχεση του φιλελεύθερου δημοκρατικού μετασχηματισμού της ελληνικής κοινωνίας· η κοινωνική κριτική την οποία είχε ανοίξει οδηγούσε σ'έναν πολιτικό φιλελευθερισμό που ταίριαζε με την ελληνική πολιτισμική παράδοση αλλά που ερχόταν αντιμέτωπη με τα ισχύοντα πολιτικά σχήματα, τα οποία λειτουργούσαν ανασταλτικά ως προς τις πολιτικές και κοινωνικές αλλαγές.



14. Ο A.L.C. Destutt de Tracy. Ελαιογραφία του Ary Scheffer
Emmet Kennedy, *A Philosophe in the Age of Revolution...*

ÉLÉMENS

D'IDÉOLOGIE.

PREMIÈRE PARTIE.

IDÉOLOGIE

PROPREMENT DITE.

PAR M. DESTUTT COMTE DE TRACY,

Pair de France, Membre de l'Institut de France et de la Société Philosophique de Philadelphie.

TROISIÈME ÉDITION.

PARIS,

Mme Ve COURCIER, IMPRIMEUR-LIBRAIRE,

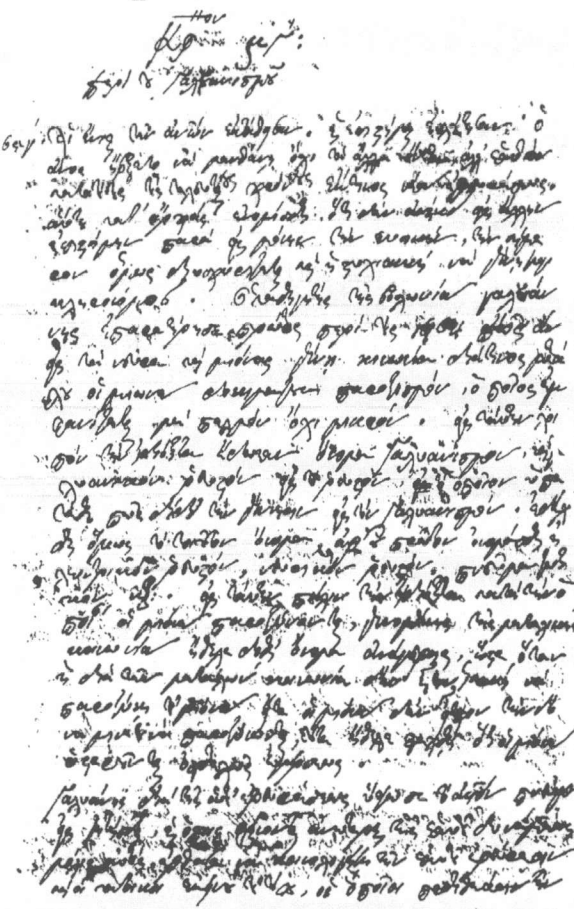
rue du Jardinet, n° 12, quartier Saint-André-des-Arcs.

1817.

15. Σελίδα τίτλου των *Éléments d'Idéologie*

16. Ο Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος
Αθήνα, Γεννάδειος Βιβλιοθήκη

ΕΠΙΜΕΤΡΟ



17. Χφ. των *Στοιχείων Φυσικής*
Αναγνωστήριο «Βενιαμίν Λέσβιος», Πλωμάρι

Η ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΤΩΝ ΕΡΓΩΝ ΤΟΥ ΒΕΝΙΑΜΙΝ ΛΕΣΒΙΟΥ

Κανένα από τα σωζόμενα χειρόγραφα έργων του Βενιαμίν δεν είναι αυτόγραφο· πρόκειται για μαθηματάρια από τις Κυδωνίες, τη Μυτιλήνη, τη Σμύρνη, το Βουκουρέστι, το Ιάσιο. Στο συγγραφικό του έργο διακρίνουμε τις εξής ενότητες: τα φιλοσοφικά έργα, τα φυσιογνωστικά και τα μαθηματικά έργα.

Α΄. Φιλοσοφικά έργα

Δύο κυρίως είναι τα φιλοσοφικά έργα του Βενιαμίν· τα *Στοιχεία της Μεταφυσικής* (Βιέννη 1820) και *Στοιχεία Ηθικής*. Δίπλα σ'αυτά, μπορούμε να τοποθετήσουμε τον λόγο του Βενιαμίν στην Ηγεμονική Ακαδημία του Βουκουρεστίου, που με το θεωρητικό του περιεχόμενο ουσιαστικά αποτελεί ένα έργο φιλοσοφικό.

Από την εποχή των Κυδωνιών, όπου ο Βενιαμίν πρωτοδίδαξε τα *Στοιχεία της Μεταφυσικής*, μέχρι τη δημοσίευση του έργου του, δηλαδή περίπου μέσα σε μια εικοσαετία, μικρές και ασήμαντες είναι οι αλλαγές και οι διαφορές που έχει κανείς να παρατηρήσεις στα χειρόγραφα τα οποία σώζονται· επανέκδοσή τους από το 1820 και μετά, απ'όσο μπορούμε να γνωρίζουμε, δεν πραγματοποιήθηκε. Πάντως, στα 1857 με 1858, αναγγέλλεται επανέκδοση των *Στοιχείων της Μεταφυσικής* από τον αθηναϊκό τύπο, στον *Ήλιο* του Παναγιώτη Σούτσου[1] και στην *Εφημερίδα των Φιλομαθών*[2].

Έχουμε υπόψη μας τα ακόλουθα χειρόγραφα των *Στοιχείων της Μεταφυσικής*:

1. Το χειρόγραφο 15 του Γυμνασίου Αρρένων Μυτιλήνης, 171 σελ., έτος: 1806. Ο Αθανάσιος Παπαδόπουλος-Κεραμεύς εσφαλμένα αναφέρει στον *Κατάλογό* του τη χρονία 1803[3], γιατί από αυτοψία βεβαιωθήκαμε ότι

1. *Ήλιος*, φ. 13 Απριλίου 1857.
2. *Εφημερίς των Φιλομαθών* 5 (1857-1858), 32.
3. Αθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, «Κατάλογος των εν τη βιβλιοθήκη του

στο μεν στάχωμα υπάρχει η ένδειξη 1808 ενώ στο τέλος του κειμένου διαβάζουμε ότι «τέλος εἴληφε κατά ϕως΄κατά μῆνα νοέμβριον περί τάς ἀρχάς». Η γραφή αλλάζει πολύ συχνά και πρέπει να συντάχθηκε από πολλούς μαθητές. Κάτοχος του χφ. φέρεται ο Ιγνάτιος Λέσβιος, που δεν είναι άλλος από τον Ιγνάτιο Σαρδέλλη, παλιό μαθητή του Βενιαμίν στις Κυδωνίες και αργότερα διδάσκαλο στη Μυτιλήνη, Κωνσταντινούπολη και σχολάρχη, από το 1835 μέχρι το 1837, στην Ευαγγελική Σχολή της Σμύρνης και από το 1837 ώς το 1841 στη Μυτιλήνη[4].

2. Το χειρόγραφο 308 της Βιβλιοθήκης του Αναγνωστηρίου «Η Ανάπτυξις» της Αγιάσου Λέσβου. Πρώτης δεκαετίας του δεκάτου ενάτου αιώνα, ϕϕ. 1-116α· ανήκε στον Μιχαήλ Χρυσαφολιό[5].

3. Το σύμμεικτο χειρόγραφο 6 της Βιβλιοθήκης των Ελληνικών Εκπαιδευτηρίων της Άγκυρας που στα 1911 ϕυλασσόταν στην Ιερή Μητρόπολη Αγκύρας. Ο Μανουήλ Γεδεών επίσης αναφέρει: «χειρόγραϕον τοῦ 1800 γραϕέν παρά Κοσμᾶ καί Κυρίλλου, καισαρέων, διδασκάλων έν Κερμίρα»[6].

4. Το χειρόγραφο 1450 του καταλόγου *Σπάνια Βιβλία* του βιβλιοπωλείου Αγγ. Ζαμπανάκη, Αθήνα 1936. Φέρει την χρονία 18 Νοεμβρίου ϖωε΄· την τύχη του αγνοούμε.

5. Το χειρόγραφο 169 της Βιβλιοθήκης του Οικουμενικού Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως στο τμήμα χειρογράϕων Παναγίας Καμαριώτισσας[7]. Αναφέρεται ότι είναι του δεκάτου ογδόου αιώνα· θα πρέπει να διορθωθεί με αρχή δεκάτου ενάτου αιώνα, 0,220Χ0,160, 143 ϕϕ. Από περιγραϕή των κεϕαλαίων η οποία δίνεται από τον αρχιμανδρίτη Αιμιλιανό

Γυμνασίου Μυτιλήνης αποκειμένων χειρογράϕων. Μαυροκορδάτειος Βιβλιοθήκη», *ΕΦΣΚ* 15-18 (1884), παράρτημα 139.

4. Για τον Ιγνάτιο Σαρδέλλη, βλ. Τρ. Ευαγγελίδης, *Η παιδεία*, τ. 2ος, 124, 249, 261, Ν. Σωτηράκης, *όπ.*, 46 και Γ. Βαλέτας, *Ο Βενιαμίν και οι μαθητές του και η Λέσβος*, Μυτιλήνη 1936, 4. Σταυράκης Α. Αναγνώστου. *Η Λεσβιάς ωδή, ό.π.*, 64.

5. Γ. Βαλέτας, *Αιολική Βιβλιογραϕία 1566-1939*, Μυτιλήνη 1939, αρ. 1334 (προσθήκες). Για τον γιατρό Μιχαήλ Χρυσαφουλιό ή Ξαφουλιό, όπως τον έλεγαν οι Αγιασώτες, βλ. Στρατής Κολαξιζέλλης, *Θρύλος και ιστορία της Αγιάσου της νήσου Λέσβου*, τχ. τρίτο, Μυτιλήνη 1948, 268 καθώς και 289-290.

6. Μ. Γεδεών, *Αρχείον Εκκλησιαστικής Ιστορίας*, τ. 1ος τχ. Γ΄, Κωνσταντινούπολη, 1911, 408· ο Γεδεών αναφέρεται στους δύο αυτούς διδασκάλους στα *Χρονικά της Πατριαρχικής Ακαδημίας*, Κωνσταντινούπολη 1883, 208, 213 (Κοσμά εκ Γανοχώρων και Κύριλλο διδάσκαλο Κερμήρας).

7. Διάκονος Αιμιλιανός Τσακόπουλος, «Περιγραϕικός Κατάλογος των χειρογράϕων της Βιβλιοθήκης του Οικουμενικού Πατριαρχείου. Α΄ Τμήμα χειρογράϕων Παναγίας Καμαριωτίσσης» Κωνσταντινούπολη, *Ορθοδοξία* 28 (1953), 230 κ.επ.

Τσακόπουλο, παρατηρούμε ότι το χφ. αυτό ως προς το τυπωμένο κείμενο των *Στοιχείων της Μεταφυσικής* έχει ένα κεφάλαιο λιγότερο, το οποίο οποίο δεν αντιστοιχεί στην πραγματικότητα σε καμμιά έλλειψη αλλά στη διαφορετική διάταξη του περιεχομένου των κεφαλαίων.

6. Το σύμμεικτο χειρόγραφο 407 της κυρίως Βιβλιοθήκης του Πατριαρχείου Ιεροσολύμων[8]. 0,210Χ0,155, 288 φφ. Στα φφ. 1-202 τα *Στοιχεία της Μεταφυσικής*· χρονία: «ϛωη΄ νοεμβρίου κς΄». Αρχ.: «ἐκ φύσεως οἱ ἄνθρωποι» και στο τέλος δηλώνεται «ἐγράφη διά χειρός Βασιλείου Ἰωαννάδου Κονζᾶ Συμαίου, ἐν Σύμῃ».

7. Το χειρόγραφο 2280 του Τμήματος Χειρογράφων της ΕΒΕ[9]. 423 σελ. 0,205Χ0,150, Χρονολογία: 1816, 18 κεφ. 402. Στη σελίδα 423: «Τέλος τῶν Μετά τα φυσικά τοῦ κυροῦ Βενιαμίν Λεσβίου. Γέγραπται παρ' ἐμοῦ τοῦ ταπεινοῦ Θεοδοσίου Νικολάου Γεωργίου Ὀχάκη περί τό ϛωις΄ σωτήριον ἔτος τῇ η΄ Αὐγούστου».

8. Το χειρόγραφο 7 (47) της Μονής Προφήτου Ηλιού στην Ύδρα[10]. Δέκατος ένατος αιώνας, 87 φ. 0,298Χ0,205. Στο φ. 86 σημείωμα του γραφέα: «Τέλος τῆς Μεταφυσικῆς παρά Ἰωάννου Κυδωνιάτος». Λείπουν οι §§183-187.

9. Το χειρόγραφο 175 της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος. Χρονολογία: 1831 και ανήκε στον Ιθακήσιο Δημ. Ταμπίζιγο, 0,230Χ0,175, 156 φφ[11].

10. Το χειρόγραφο της Ιεράς Μονής της Παναγίας της Χάλκης[12]· εσφαλμένα αναφέρεται ότι είναι του δεκάτου ογδόου αιώνα.

11. Το χειρόγραφο Μενουδάκη· πρόκειται για χφ. το οποίο αναφέρεται στην εφημερίδα *Ήλιος* του Παναγιώτη Σούτσου (φ. 13 Απριλίου 1857) και ανήκε στην δημοδιδάσκαλο Μενουδάκη από την Εύα (Πελοπόννησος)· δίνεται περιγραφή του χφ.

---

8. Αθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ιεροσολυμιτική Βιβλιοθήκη*, τ. Α΄, 1891, φωτ. ανατύπωση Βρυξέλλες 1963, 412.

9. Λ. Ν. Πολίτης-Γ. Π. Κουρνούτος, *Περιγραφικός κατάλογος χειρογράφων κωδίκων Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος, Τμήμα χειρογράφων και ομοιοτύπων* (χειρόγραφος).

10. Κρίτων Χρυσοχοΐδης, «Παλαιογραφικά Ύδρας», *Σύμμεικτα* 3 (1980), 184.

11. Κ. Δυοβουνιώτης, «Κατάλογος των κωδίκων των εν Αθήναις Βιβλιοθηκών πλην της Εθνικής. Β΄ Κώδικες της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας», *ΝΕ* 8 (1911), 87

12. Μητροπολίτης Αθηναγόρας του από Μεγάλων Πρωτοσυγκέλλων, «Κατάλογος των χειρογράφων της εν Χάλκη μονής της Παναγίας», 1922, *ΕΕΒΣ* 13 (1937), 64.

12. Το χειρόγραφο 2969 του Τμήματος Χειρογράφων της ΕΒΕ[13]. 244 φφ., 0,175Χ0,235. Χρονολογία: φ. 1 «1809 Ἀπριλίου 15 ἐν Ρώμῃ» φ. 148β: «είληφθε τέρμα εν ϱως΄ Νοεμβρίου 7η». Φέρεται ως ανώνυμο και προέρχεται από τη Βιβλιοθήκη Μπαλτατζή-Μαυροκορδάτου. Φ. 1: Κεφ. Α΄ «περί αἰσθήσεων καί κινήσεων τῶν ἀνθρωπίνων μελῶν». Φ. 148β: τέλος του έργου και της §402.

13. Το χειρόγραφο 3089 του Τμήματος Χειρογράφων της ΕΒΕ[14]. 271 φφ. 0,233Χ0,235. Χρονολογία: 1805-1806. Φ.1β: «νοεμβρίου ιδ΄ϱωε΄», φ. 148β «τέλος τῆς μεταφυσικῆς τοῦ Βενιαμίν Λεσβίου ἐν ἔτει ϱωη΄ Νοεμβρίου ζ΄». Ανήκε στον Διονύσιο ιερομόναχο Μετεωρίτη. Φ.3: «περί αἰσθήσεων καί κινήσεων τῶν ἀνθρωπίνων μελῶν» και στο φ. 148β: πίνακας περιεχομένων.

14. Το χειρόγραφο 748 (56) της Βιβλιοθήκης της Ρουμανικής Ακαδημίας[15], αρχές δεκάτου ενάτου αιώνα, 176 φύλλα, 0,270Χ0,200· φέρεται ως ανώνυμο, στα φφ. 73-80 *Στοιχεία της Μεταφυσικής*. Αρχ.: «Ἐκ φύσεως οἱ ἄνθρωποι, ἀποφαίνεται ὁ Ἀριστοτέλης...».

15. Το χειρόγραφο 316 της Βιβλιοθήκης του Αναγνωστηρίου «Η Ανάπτυξις» της Αγιάσου Μυτιλήνης[16]. Γραμμένο το 1892 ανήκε στον Χ" Σπύρου Χ" Δημητρίου, αποτελείται από τις σελίδες ε΄+1+786· είναι χειρόγραφο από δεύτερο ή τρίτο χέρι, αντιγραμμένο από την έκδοση του 1820· στις σελίδες 1-5 προτάσσεται ο «Βίος τοῦ συγγραφέως Βενιαμίν», στηριγμένος στα *Λεσβιακά* του Ε. Γεωργιάδη, Αθήνα 1849, 291-294, φωτ. επανέκδοση 1973.

---

13. Πολίτης-Κουρνούτος, *ό.π.* Η φαναριώτικη βιβλιοθήκη Μπαλτατζή-Μαυροκορδάτου, τμήμα της περίφημης βιβλιοθήκης του ηγεμόνα Νικολάου Μαυροκορδάτου, αγόρασε το 1938 το ελληνικό κράτος από τους κληρονόμους του Γεωργίου Μπαλτατζή, βλ. Corneliu Dima-Drăgan, «La bibliophilie des Mavrocordato», *Symposium*, 209-210.

14. Αθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος Κωνσταντινουπόλεως*, τ. 3ος, 189.

15. C. Litzica, *Catalogul manuscriselor greceşti*, Βουκουρέστι 1909, τ.1ος.

16. Γ. Βαλέτας, *όπ.*, αρ. 316. Βλ. επίσης Γιάννη Χρ. Χατζηβασιλείου, *Ιστορία του Αναγνωστηρίου Αγιάσου «Η Ανάπτυξις» 1894-1975*, Αθήνα 1975, 55. Το χφ. αυτό περιήλθε στο Αναγνωστήριο το 1938 με την παράδοση σ'αυτό 452 βιβλίων της βιβλιοθήκης του Δημητρίου Χατζησπύρου από την εφορεία του Νοσοκομείου Αγιάσου. Ας σημειωθεί, ότι ο Δημ. Χατζησπύρου, γιός του Χ" Σπύρου Χ" Δημητρίου, σπούδασε φιλολογία στην Αθήνα και στη Γερμανία και διετέλεσε γυμνασιάρχης του Γυμνασίου της Μυτιλήνης καθώς και αντιπρόεδρος του Αναγνωστηρίου. Το εισαγωγικό κείμενο του Χ" Σπύρο Χ" Δημητρίου έχει δημοσιευθεί από τον Γ. Βαλέτα στα *ΑΓ* 4 (1974) τχ. 22, 170-171 καθώς και στην κριτική έκδοση Βενιαμίν Λέσβιος, *Στοιχεία Ηθικής*, εισαγωγή-σχόλια-κριτικό υπόμνημα Ρωξάνης Δ. Αργυροπούλου, Αθήνα, Κέντρον Νεοελληνικών Ερευνών Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών-49, 1994, 26-27.

16. Το χειρόγραφο 3103 του Τμήματος Χειρογράφων της ΕΒΕ[17]. Δεκάτου ενάτου αιώνα, 424+14 σελίδες, 0,198Χ0,153. Το χφ. αυτό είναι ακριβές αντίγραφο του εκδομένου έργου του 1820· προέρχεται από δωρεά Ι. Σάλτα.

Από τα χειρόγραφα των *Στοιχείων Ηθικής* γνωστά μας είναι τα εξής:

1. Το χειρόγραφο 1070 της Βικελαίας Βιβλιοθήκης Ηρακλείου Κρήτης, χρονία 18 Νοεμβρίου 1805, σελ. 204+2. Δωρεά Ζαχαρία Οικονόμου, 1933.

2. Το χειρόγραφο 15 της Βιβλιοθήκης του Γυμνασίου Αρρένων Μυτιλήνης. Το πρώτο μέρος αποτελείται από τα *Στοιχεία της Μεταφυσικής*, καταχωρίζονται τα *Στοιχεία Ηθικής* στα φφ. 172 κ.επ. είναι πλήρες.

3.-4. Το χειρόγραφο 778 της Βιβλιοθήκης της Μονής Βατοπεδίου[18]. Είναι συσταχωμένα δύο χειρόγραφα των *Στοιχείων Ηθικής*· οι Σωφρόνιος Ευστρατιάδης και Γέρων Αρκάδιος, ιεροδιάκονος Βατοπεδινός, στον *Κατάλογό τους*, αναφέρουν ότι πρόκειται για έναν μονάχα κώδικα. Όπως διαπιστώσαμε, πρόκειται για δύο κολοβά χειρόγραφα των *Στοιχείων Ηθικής*. Το πρώτο περιλαμβάνεται στα φφ. 115-146 και το δεύτερο στα φφ. 147-160. Το πρώτο χειρόγραφο περιέχει τις πρώτες §§119 της *Ηθικής* ενώ το δεύτερο τις πρώτες §§ 55. Η γραφή αλλάζει από το φ. 147.

5. Το χειρόγραφο 2279 του Τμήματος Χειρογράφων της ΕΒΕ[19]. Χρονολογία: 1816, §§ 236, 329 σελ. 0,200Χ0,150 στην σελ. 320 διαβάζουμε: «ἀντεγράφη παρ' ἐμοῦ τοῦ ταπεινοῦ Νικολάου Γ. Ὀχάκη τῷ ᾳωις΄ σωτηρίῳ ἔτει τῇ 22 Δεκεμβρίου. Καί εἴληφθε τέρμα ἡ ἐμψυχώουσα τάς ἀρετάς καί ἐπιστήμης ἁπάσας περικλεής Ἠθική». Στο χφ. αυτό στηρίχθηκε η κριτική έκδοση των *Στοιχείων Ηθικής* την οποία δημοσίευσα το 1994· το χφ. είναι αυτοτελές και δεν περιέχει και τα *Στοιχεία της Μεταφυσικής*· πολλά δε σημεία του κειμένου έχουν μεγαλύτερη ανάπτυξη από τα χφφ. της περιόδου 1805-1806. Terminus post quem του χφ. είναι το 1810. Γεγονός που μας οδηγεί στην υπόθεση ότι το χφ. 2279 αποτελεί ανεπτυγμένη μορφή ενός αρχικού κειμένου της *Ηθικής*[20].

17. Πολίτης-Κουρνούτος, *ό.π.*

18. Σωφρόνιος Ευστρατιάδης-Γέρων Αρκάδιος ιερομόναχος Βατοπεδινός, *Κατάλογος των εν τη Ιερά Μονή Βατοπεδίου αποκειμένων κωδίκων*, Παρίσι 1924, 152-153.

19. Πολίτης-Κουρνούτος, *ό.π.*

20. Βλ. Βενιαμίν Λέσβιος, *Στοιχεία Ηθικής*, εισαγωγή-σχόλια-κριτικό υπόμνημα Ρωξάνης Δ. Αργυροπούλου, *ό.π.*, 32.

6. Το χφ. 746 (565) της Βιβλιοθήκης της Ρουμανικής Ακαδημίας[21]· φέρεται ως ανώνυμο Χρονολογία: 1813, φφ. 9-235, 0,250Χ0,190. Στο φ. 235: «'Εγγράφη τῷ αωιγ΄ αὐγούστου γ΄ ἐν Ρωμάνῳ (Romîn) τῆς Μολδαβίας». Αρχίζει στο φ. 9: «'Ενδεχόμενον εἰς ἄλλον νά φαίνηται τοιοῦτον...». Οι περισσότερες σημειώσεις που υπάρχουν σε άλλα χφφ. της *Ηθικής* έχουν ενσωματωθεί στο κείμενο.

7. Το χειρόγραφο 2969 του Τμήματος Χειρογράφων της ΕΒΕ[22]. Το κείμενο της *Ηθικής* παραδίδεται μετά από εκείνο της *Μεταφυσικής* και στο φ. 149β έχουμε το Κεφ. Α΄ «περί τῶν φυσικῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου». Στο φ. 244β: το τέλος της 250 και ολόκληρου του έργου.

8. Το χειρόγραφο 3089 του Τμήματος Χειρογράφων της ΕΒΕ[23]. Χρονολογία 1806, φφ. 151β-271β. βλ. φ. 151α: «αως΄... νοεμβρίου ις΄». Στο φ. 151α: «περί τῶν φυσικῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου». Φ. 270β: πίναξ των κεφαλαίων και των §§250. Αλλαγές γραφής.

9. Το χειρόγραφο 543 της Βιβλιοθήκης «Η Ανάπτυξις» της Αγιάσου Λέσβου. *Ο.π.*, στα φφ. 117-225· το χφ. αυτό μας παραδίδει αυτούσια το κείμενο της *Ηθικής* όπως και της *Μεταφυσικής*· πρόκειται για δυσανάγνωστο χειρόγραφο.

10. Το χειρόγραφο 1017 της Βιβλιοθήκης της Ρουμανικής Ακαδημίας, το οποίο προέρχεται από τη συλλογή του βογιάρου G. A. Filipescu[24]. Είναι του δεκάτου ενάτου και περιλαμβάνεται στα φφ.: 1β-115β.

11. Το χειρόγραφο της ιδιωτικής βιβλιοθήκης Αποστόλου Βακαλοπούλου στη Θεσσαλονίκη[25]. 126 φφ., χρονολογία: 1829 και ανήκε στον Βαρθολομαίο Ίμβριο, που δεν είναι άλλος από τον Βαρθολομαίο Κουτλουμουσιανό, ο οποίος δίδαξε στη Βενετία από το 1827 μέχρι το 1837 και αργότερα από το 1839 ως το 1846 στην Πόλη, όπου υπήρξε διαδοχικά σχολάρχης στη σχολή του Φαναριού και στη σχολή της Χάλκης[26].

21. C. Litzica, *ό.π.*, 153. Το χφ. έχει ταυτισθεί από τον Θανάση Παπαδόπουλο, «Οι κοινωνικό-πολιτικές αντιλήψεις του Βενιαμίν Λεσβίου», *Καινούργια Εποχή*, 1976, 44, όπου δημοσιεύονται τα κεφ. α΄, β΄, η΄ («περί των φυσικών δικαιωμάτων», «περί των φυσικών χρεών», «περί πολιτείας»).

22. Πολίτης-Κουρνούτος, *ό.π.*

23. *'Ο.π.*

24. N. Camariano, *Catalogul manuscriselor greceşti*, Βουκουρέστι 1940, τ. 2ος, 153.

25. Απ. Βακαλόπουλος, «Από τα ανέκδοτα "Στοιχεία Ηθικής" του "Σοφωτάτου" κυρίου Βενιαμίν του Λεσβίου (1762;-1824)», *Αρχείον Φιλοσοφίας και Θεωρίας των Επιστημών* 10 (1939), 465-482, απ'όπου δημοσιεύει τα δυο πρώτα κεφάλαια

26. Για τον Βαρθολομαίο Κουτλουμουσιανό, βλ. Κ.Θ. Δημαράς, «Καποδίστριας-Μουστοξύδης-Κουτλουμουσιανός», *Θησαυρίσματα* 1 (1962), 14-62.

12. Το χειρόγραφο 21 της συλλογής Αλεξίου Κολυβά[27]. Χρονολογία 1812 και φφ. 1-126β· το χφ. αυτό έχει αποτελεσθεί και δεν απόκειται στη Βιβλιοθήκη Σπύρου Λοβέρδου, στην οποία περιήλθε η Συλλογή Α. Κολυβά[28].

13. Το χειρόγραφο 36 του Συλλόγου «Βενιαμίν Λέσβιος» στο Πλωμάρι Λέσβου[29]. Περιγράφεται στα 1884 από τον Αθανάσιο Παπαδόπουλο-Κεραμέα, όμως σήμερα έχει απολεσθεί. Με 137 φφ. είχε γραφτεί στα 1837· το 1936 το κατέγραψε ο Γ. Βαλέτας· ήταν μεταγενέστερο αντίγραφο κάποιου Σιταρά, χωρίς προμετωπίδα και ασελίδωτο ήταν σχεδόν πλήρες με 250 §§, λείπουν οι §§204-208 από το κεφάλαιο «περί σπουδῆς»[30].

14. Το χειρόγραφο 40 του *Καταλόγου* του Αθανασίου Παπαδοπούλου-Κεραμέα[31]. Με 234 φύλλα, ο κώδικας αυτός γράφτηκε το 1842-1843 και όπως ο προηγούμενος αποτελεί μεταγενέστερη αντιγραφή από άλλον κώδικα. Στο τέλος: «Καί τόδε ξύν τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει καμοῦ τοῦ Εὐστρατίου Εὐστρατιάδου Σαρέλη τοῦ ὄντος ἐξ Ἁγιάσου· καί ἐτελειώθη εἰς τά 1843: Φεβρουαρίου 11 κάμνοντος ἀρχήν ἐκ τά 1842 αὐγούστου 11». Στα 1888 ανήκε στον Εμμανουήλ Μουχτούρη, σχολάρχη του Πλωμαρίου· πάντως σήμερα θεωρείται ως απολεσθέντα· από τους απογόνους του Εμμ. Μουχτούρη είχε δωρηθεί στο Γυμνάσιο Πλωμαρίου σύμφωνα με δική τους διαβεβαίωση.

15. Το χειρόγραφο 316 της Βιβλιοθήκης «Η Ανάπτυξις» της Αγιάσου Λέσβου[32]· παραδίδεται το κείμενο της *Ηθικής* μετά από εκείνο της *Μεταφυσικής*, *ό.π.*, 248 σελ.

Β΄. Φυσιογνωστικά και μαθηματικά έργα

Από τα φυσιογνωστικά και μαθηματικά έργα του Βενιαμίν παρέμειναν άνεκδοτα ή *Φυσική*, τα *Μετεωρολογικά*, τα *Σχήματα* στα *Μετεωρολογικά* και η *Άλγεβρα*, καθώς και η μετάφραση του Βενιαμίν της *Τριγωνομετρίας*

27. Κ. Δυοβουνιώτης, «Κατάλογος των κωδίκων των εν Αθήναις Βιβλιοθηκών πλην της Εθνικής. Γ΄ Κώδικες της Βιβλιοθήκης Αλεξίου Κολυβά», *Νέος Ελληνομνήμων* 11 (1914), 486.

28. Ο Φ. Κ. Μπουμπουλίδης στην εργασία του «Παλαιογραφικά. Οι κώδικες Αλεξ. Κολυβά», *Αθηνά* 65 (1961), 244 κ. επ. φέρει τον κώδικα αυτόν ως απολεσθέντα.

29. Αθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *ό.π.*, 168, αρ. λς'.

30. Γ. Βαλέτας, *ΑΓ* 4 (1974), 168. Απόσπασμα από το χφ. αυτό είχε εκδόσει ο Γ. Βαλέτας στην εργασία του *Ιστορία της Ακαδημίας Κυδωνιών*, *ό.π.*, 145 και στα *ΑΓ* 1 (1971), 256, 263, *ΑΓ* 4 (1974), 272-278.

31. Αθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *ό.π.*, 169.

32. Βλ. επίσης Γιάννη Χρ. Χατζηβασιλείου, *Ιστορία του Αναγνωστηρίου Αγιάσου «Η Ανάπτυξις» 1894-1975*, *ό.π.*, 55.

του αββά Μαρία με τον τίτλο: *Τριγωνομετρία ευμέθοδος πάνυ,συνερανισθείσα παρά πολλών συγγραφέν, μάλιστα δε παρά του αββά Μαρία.* Ενώ έχουν δημοσιευθεί τα *Στοιχεία Αριθμητικής* (Βιέννη 1818), και τα *Γεωμετρίας Ευκλείδου Στοιχεία* (Βιέννη 1820).

Χειρόγραφα της ανέκδοτης *Φυσικής*, τα οποία είτε σώζονται, είτε μας είναι γνωστά από προγενέστερες περιγραφές, είναι τα εξής:

1.-2. Τα χειρόγραφα 11α και 11β της Βιβλιοθήκης του Γυμνασίου Αρρένων Μυτιλήνης θεωρούνται σήμερα απολεσθέντα[33]. Το χφ. 11α περιείχε 169 φύλλα ενώ το χφ. 11β 295 φύλλα. Το χφ. 11α όπως και το χφ. 14α και 14β είναι της αύτης χρονικής περιόδου μόνο που τα χφ. 11α, 11β δεν περιλαμβάνουν τα *Μετεωρολογικά*. Στο χφ. 11α διαβάζουμε στο πρώτο εξώφυλλο: «*Στοιχεῖα φυσικῆς*, συνταχθέντα καί παραδοθέντα ἐν τῇ κλεινῇ σχολῇ τῶν Κυδωνιῶν παρά τοῦ σοφωτάτου διδασκάλου κυροῦ Βενιαμίν, ἱερομονάχου τοῦ Καρέ, τοῦ ἐκ τῆς Λέσβου· ἐν ἔτει αωα΄». Ενώ στο χφ. 11β διαβάζουμε την εξής φράση: «ὧδε εἴληφε τό πέρας 1805 κατά μῆνα ἀπρίλιον» γραμμένη από Ιγνάτιο (Σαρδέλλη;). Τα χφφ. 14α και 14β γράφησαν ακριβώς κατά την ίδια χρονική περίοδο: «Τέλος τοῦ κυροῦ Βενιαμίν Λεσβίου Φυσικῆς πραγματείας, ἥτις ἠρξατο μέν κατά τό 1801: νοεμβρίου ζ΄, εἴληφε δέ τέρμα κατά τό 1805 νοεμβρίου ια΄». Κτήτορας του χφ. αυτού υπήρξε ο Μητροπολίτης Μυτιλήνης Μελέτιος.

3.-4. Τα χειρόγραφα 14α, 14β της Βιβλιοθήκης του Γυμνασίου Αρρένων Μυτιλήνης[34]. Δίτομο φφ. 170, 286. Στο τέλος: «Τέλος του κυρού Βενιαμίν Λεσβίου Φυσικής Πραγματείας ήτις ήρξατε μεν κατά το 1801: νοεμβρίου ζη΄ είληφθε δε τέρμα κατά τους 1805 νοεμβρίου ιαη΄». Τα χειρόγραφα, ύστερα από επιτόπια έρευνα τον Ιούνιο του 1968 θεωρούνται καί αὐτά αποτελεσθέντα· τα γνωρίζουμε μονάχα από τις αντίστοιχες περιγραφές των Αθ. Παπαδοπούλου-Κεραμέως και Μιχ. Στεφανίδη. Επρόκειτο για τους δύο τόμους της *Φυσικής* μαζί με τα *Μετεωρολογικά*, τά όποία ξεκινούσαν από την σελίδα 497 του χφ. 14β με ιδιαίτερο αύξοντα αριθμό παραγράφων. Ανήκε στον μαθητή του Βενιαμίν Νικόδημο, και αργότερα βρισκόταν στα χέρια του ιεροδιδασκάλου Πολυκάρπου στο Γυμνάσιο Μυτιλήνης.

5. Το χειρόγραφο 35 της Βιβλιοθήκης του Συλλόγου «Βενιαμίν

33. *΄Ο.π.*, 140.

34. Αθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, «Κατάλογος των εν τη Βιβλιοθήκη του Γυμνασίου Μυτιλήνης αποκειμένων χειρογράφων», 138.

Λέσβιος» του Πλωμαρίου Λέσβου[35]. Το χειρόγραφο αυτό δεν είναι πλήρες· είναι ακέφαλο και περιέχει σε δύο τόμους τη *Φυσική* και τα *Μετεωρολογικά*. Τα σχήματα βρίσκονται στα περιθώρια των σελίδων του χειρογράφου αυτού με 758 σελίδες. Είναι της αρχής του δεκάτου ενάτου αιώνα και γράφθηκε από τον Φιλόθεο Ραϊσόπουλο από την Άνδρο[36], μαθητή του Βενιαμίν στις Κυδωνίες και διδάσκαλο στο Πλωμάρι πριν από το 1810.

6. Το χειρόγραφο 9 της Βιβλιοθήκης του Αναγνωστηρίου «Αίγλη» της Σύμης[37]. Είναι άτιτλο και άδηλο· έχει ταυτισθεί από τον Αλέξανδρο Καρανικόλα. Ο κώδικας αποτελείται από τον πρώτο τόμο της *Φυσικής*, τα *Μετεωρολογικά* και τα *Σχήματα*. Το χειρόγραφο αυτό των αρχών του δεκάτου ενάτου αιώνα και με 392 σελίδες θεωρείται μεταγενέστερο από εκείνο του Γυμνασίου Μυτιλήνης και περιέχει επί πλέον άλλα τρία κεφάλαια: «περί τροχιαίας καί ἐντροχίου ἄξονος», «περί τοῦ κεκλιμένου ἐπιπέδου, κοχλίου καί σφηνός», «περί τῶν συνθέτων μηχανῶν» (κεφάλαια κγ΄, κδ΄, κε΄).

7. Το χειρόγραφο 371 της Βιβλιοθήκης της Μονής Λειμώνος Λέσβου[38]· είναι κολοβό και αποτελείται από 110 φφ. 0,175Χ0,110, §§ 1-212. Ακολουθεί βίος του Βενιαμίν στις σελίδες 201-202. Περιέχει τα 15 πρώτα κεφάλαια· εφαρμόζεται η στίξη του Βενιαμίν. Ανήκε στον Ιερομόναχο Προκόπιο από την Αγιάσο.

8. Το σύμμεικτο χειρόγραφο 7 του Μετοχίου του Αγίου Τάφου της Μόσχας[39]. Πρόκειται για μια επιτομή των *Στοιχείων Φυσικής* από τον ίδιο τον Βενιαμίν. Τχ. χαρτώο, 98 φφ. «Φυσικῆς συντάγματα, συνερανι-

35. Αθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *όπ.*, 168. Τόσο ο Αλεξ. Σ. Καρανικόλας, «Ένα άγνωστο χειρόγραφο της ανέκδοτης *Φυσικής* του Βενιαμίν του Λεσβίου», *Δωδεκανησιακόν Αρχείον* 5 (1970), 43-53 όσο και ο Λ. Βρανούσης, «Άγνωστα πατρωτικά φυλάδια...», *ό.π.*, 280 σημ. θεωρούν το χφ. αυτό ως αποτελεσθέν. Μέχρι το 1979 σωζόταν στο Πλωμάρι. Μικροταινία του υπάρχει στο αρχείο μικροταινιών του ΚΝΕ/ΕΙΕ.

36. Για τον Φιλόθεο Ραϊσόπουλο, βλ. Γεώργιος Αριστείδης, *Τετραλογία πανηγυρική*. Φωτ. επανέκδοση της πρώτης έκδοσης του 1863, Αθήνα 1972, πρόλογος Ι. Παπάνη, Στην εισαγωγή του Βαλέτα, 16.

37. Αλέξανδρος Σ. Καρανικόλας, «Κατάλογος χειρογράφων προερχομένων εκ της σχολής Σύμης», *Ελληνικά* 23 (1970), 51 καθώς και «Ένα άγνωστο χειρόγραφο», *ό.π.*

38. Διονύσιος Χαραλάμπους, μητροπολίτης Τρίκκης και Σταγών, *Συμπληρωματικός κατάλογος των χειρογράφων της βιβλιοθήκης της Ιεράς Μονής Λειμώνος εν Λέσβω*, Αθήνα 1947, 41.

39. Αθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ιεροσολυμιτική Βιβλιοθήκη*, τ. Γ΄, 1897 [Βρυξέλλες 1963], 237.

σθέντα παρά Βενιαμίν ἱερομονάχου τοῦ Λεσβίου». Ανήκε στον κυδωνιάτη Ιωάννη Σαλτέλη.

9. Το χειρόγραφο 100 της Βιβλιοθήκης των Μηλεών[40]. Ο τίτλος είναι: «Στοιχεῖα Φυσικῆς ξυγγραφεῖσα ἀπό τοῦ ἀρίστου καί σοφωτάτου κυροῦ Βενιαμίν τοῦ Λεσβίου». Χρονολογία: αρχές του δεκάτου ενάτου αιώνα, φφ. 233, χαρτώος, 0,180Χ0,280. Αρχ.: «Φύσις εἶναι νόμος ἐγκεχαραγμένος ἐν τοῖς σώμασιν». Ανήκε στον Γεώργιο Κλεόβουλο, τον γνωστό διδάσκαλο της αλληλοδιδακτικής.

10. Το ms. gr. 186 (54) της Βιβλιοθήκης της Ρουμανικής Ακαδημίας[41]. Χρονολογία: 1817-1818, 193 φφ., 0,260Χ0,200. Στο σύμμεικτο αυτό χφ. βρίσκεται στα φφ. 75β-190β ένα απόσπασμα από τα *Στοιχεία Φυσικής* και φέρεται από τον Litzica ως ανώνυμο. Αρχ.: «Φύσις εἶναι νόμοι ἐγκεχαραγμένοι ἐν τοῖς σώμασιν», στο φ. 142: «Ἔγραφον ἐν Ρωμάνῳ τῆς Μολδαβίας τῷ 1817 ἔτει Σεπτεμβρίου 12».

11. Το ms. gr 1203 της Βιβλιοθήκης της Ρουμανικής Ακαδημίας[42]. Χρονολογία: 1807-1809, 257 φφ., 0,225Χ0,160, φ. 1: «1807 Σεπτεμβρίου α΄». φ. 245: «Ἔλαβε τέλος ἡ παροῦσα πραγματεία καί τό α΄ αὐτῆς μέρος τῷ αωθ΄ ἔτει». Ανήκε στον Δημήτριο Ιθακήσιο.

12. Το ms. gr 1205 της Βιβλιοθήκης της Ρουμανικής Ακαδημίας[43]. Χρονολογία: 1805. Περιέχει τον δεύτερο τόμο και τα *Μετεωρολογικά*. Φ. 293β: «ἡ παροῦσα φυσική πραγματεία ἐτελείωσε κατά τό αωε΄ ἔτος σωτήριον νοεμβρίου ιη΄ ἡμέρα σάββατον ὑπό τῆς ἀμαθοῦς χειρός Δημητρίου Ἰθακησίου». Πολλά χέρια.

13. Το χειρόγραφο 2967 του Τμήματος Χειρογράφων της ΕΒΕ[44]. Φέρεται στον κατάλογο ως ανώνυμο. Χρονολογία: αρχές του δεκάτου ενάτου αιώνα, φφ. 234, 0,165Χ0,227. Η αρχή όμοια με εκείνη του χφ. 7 του Μετοχίου Αγίου Τάφου Μόσχας αλλά δεν είναι συντετμημένη μορφή των *Στοιχείων Φυσικής*. Αρχ.: «Ἐγώ πρόσκειμαι καί ἐρευνῶ». Προέρχεται από

40. Αθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, «Κατάλογος των ελληνικών κωδίκων της εν Μηλέαις βιβλιοθήκης», *ΕΦΣΠαρ* 5 (1901), 60. Ο Μιχαήλ Αθ. Αναστασιάδης στο άρθρο του «Ένα ασχολίαστο χειρόγραφο της μηχανοφυσικής Βενιαμίν Λεσβίου», *Αιολικά Χρονικά* 1 (1981), 376-294 προβαίνει σε σύγκριση του περιεχομένου του χειρογράφου αυτού των Μηλεών με εκείνο των χφφ. Σύμης και Γυμνασίου Μυτιλήνης.

41. C. Litzica, *ό.π.*, 92· φέρεται ως ανώνυμο.

42. Λ. Βρανούσης, «Ἀγνωστα πατριωτικά φυλλάδια», 280, σημ. 50.

43. Γιάννης Καράς, *Οι επιστήμες στην Τουρκοκρατία, χειρόγραφα και έντυπα. Τόμος Β΄. Οι επιστήμες της φύσης*, Αθήνα, Βιβλιοπωλείο της Εστίας, 1993, 41-42.

44. Πολίτης-Κουρνούτος, *ό.π.*

τη Βιβλιοθήκη Μαυροκορδάτου-Μπαλτατζή, περιέχει §§ 699 μέχρι και το κεφάλαιο Μς΄ «περί τῆς βαρύτητος τοῦ ἀέρος, περί βαρομέτρου».

14.–15. Το χειρόγραφο 2968 του Τμήματος Χειρογράφων της ΕΒΕ[45]. Φέρεται επίσης ως ανώνυμο. Χρονολογία: 1801-1805. 377 φφ., 0,165Χ0,227. Είναι συνέχεια του χφ. 2967 της ΕΒΕ φ. 1, κεφ. ΜΖ΄700. Από το φ. 215β η *Αστρονομία. Περί Μετεωρολογικών.* Κεφ. Α΄ «περί ὑδατοδῶν». Φ. 259β: «τέλος καί τῷ Θεῷ δόξα. Ἤρξατο μέν κατά τούς 1801 Νοεμβρίου 5, εἴληφε δέ τέρμα κατά τοῦ 1805 Νοεμβρίου 11». Από το φ. 261 και μέχρι το φ. 377, 356 έχουμε ένα δεύτερο χειρόγραφο των *Στοιχείων Φυσικής* του Βενιαμίν. Στο φ. 261: *«Στοιχεία Φυσικής».* «Περί τῆς φυσικῆς ἐν γένει»· φέρεται ως άνώνυμο. Ο κώδικας αυτός προέρχεται επίσης από τη Βιβλιοθήκη Μαυροκορδάτου-Μπαλτατζή.

16. Το χειρόγραφο 3054 της του Τμήματος Χειρογράφων ΕΒΕ[46]. Χρονολογία: 1801-1805. Φφ. 348, 0,227Χ0,170. Φέρεται στον Κατάλογο ως ανώνυμο. Περιλαμβάνει ΜΔ΄κεφάλαια της *Φυσικής*. Τα «περί σωμάτων», τινά περί ἀστρολογίας, δυναμικήν, ὑδροστατικήν, μαγνητισμόν». Στο φ. 144β αναφέρονται γεγονότα του 1796 και στο φ. 282β γεγονότα του 1797. Στο φ. 77β: «Ἔρχελος ὁ μεγαλύτερος ἀστρονόμος τοῦ παρόντος αἰώνος». Προέρχεται από δωρεά της Βέρθας Λέκκα-Ρουσοπούλου.

17. Το χειρόγραφο 3055 του Τμήματος Χειρογράφων της ΕΒΕ[47]. Χρονολογία: 1801-1805· αποτελεί συνέχεια του προηγουμένου και φέρεται ως ανώνυμο στον *Κατάλογο*. 416 φφ., 0,225Χ0,170. Αρχίζει από το κεφ. ΜΕ΄ «περί μετεωρολογικῶν ὡς καί περί κατόπτρου». Προέρχεται, όπως ο προηγούμενος κώδικας, από δωρεά της Βέρθας Λέκκα-Ρουσοπούλου. Στο φ. 416β: «ἤρξατο μέν τοῦ συγγράφεσθαι καί παραδίδεσθαι εἰς τούς 1801 Νοεμβρίου 5, ἔλαβε δε πέρας κατά τούς 1805 Νοεμβρίου 11».

18. Το χειρόγραφο 3090 του Τμήματος Χειρογράφων της ΕΒΕ[48]. Χρονολογία: δέκατος ένατος αιώνας. Φφ.: 4α-70β, 0,240Χ0,168. Φ. 4 «περί φυσικῆς ἐν γένει». Το φ. 70β ελλειπές. §§ 211 μέχρι και το κεφ. ΙΕ΄ «περί τῶν κεντρικῶν δυνάμεων».

19. Το χειρόγραφο 1268 της Βιβλιοθήκης της Ρουμανικής Ακαδημίας, 0,230Χ0,160, δέκατος ένατος αιώνα, φφ. 1α-219β[49].

---

45. *Ό.π.*
46. *Ό.π.*
47. *Ό.π.*
48. *Ό.π.*
49. Γιάννης Καράς, *Οι επιστήμες στην Τουρκοκρατία, χειρόγραφα και έντυπα.*

20. Το χειρόγραφο 1 της Δημοσίας Βιβλιοθήκης Ρεθύμνου, 0,180Χ0,114, δέκατος ένατος αιώνας, 261 φφ.[50]

21. Το χειρόγραφο 35 της Βιβλιοθήκης της Μονής Αγίας της Άνδρου, 0,235Χ0,160, δέκατος ένατος αιώνας, 758 σσ. Ανήκε στον Φιλόθεο Ραϊσόπουλο[51].

Τα *Στοιχεία Αριθμητικής* του Βενιαμίν (Βιέννη 1818) αποτελούν τον πρώτο τόμο των μαθηματικών του έργων, αφού ο δεύτερος τόμος είναι τα *Στοιχεία Γεωμετρίας* (Βιέννη 1820) και ο τρίτος θα πρέπει να ήταν τα ανέκδοτα *Στοιχεία Άλγεβρας* μαζί με την *Τριγωνομετρία*. Αυτό συμπεραίνουμε από την αφιέρωση του Βενιαμίν των *Στοιχείων Αριθμητικής* προς τον μεγάλο Φιλέλληνα Friedrich Thiersch στον οποίο αφιερώνει «την παρούσα αριθμητική μετά της γεωμετρίας και αλγέβρης»· για τον λόγο αυτόν ο Βενιαμίν έβαλε την ένδειξη τόμος Α΄ στα *Στοιχεία Αριθμητικής* και τόμος Β΄στα *Στοιχεία Γεωμετρίας*· ο τόμος Γ΄ προοριζόταν για την *Άλγεβρα*. Από τα *Στοιχεία Αριθμητικής* μας είναι γνωστά τα ακόλουθα χειρόγραφα:

1. Το σύμμεικτο χειρόγραφο 6 της Βιβλιοθήκης των Ελληνικών Εκπαιδευτηρίων Αγκύρας του 1800. Τίτλος: «Βενιαμίν τοῦ ἱεροδιδασκάλου τοῦ ἐκ Μυτιλήνης ἀριθμητική»[52].

2. Το σύμμεικτο χειρόγραφο 190 της Κυρίως Πατριαρχικής Βιβλιοθήκης Ιεροσολύμων[53]. Τχ. χαρτώο, 0,230Χ0,170, φφ. 183β-233. Ενθύμηση: «ἀνῆκε τῇ 13 Νοεμβρίου 1800 Κοσμᾷ τῷ από Γανοχώρων». Φέρεται από τον Αθ. Παπαδόπουλο-Κεραμέα ως ανώνυμο. Αρχ.: «ἀριθμητική ἐστίν ἡ ἐπιστήμη».

3. Το σύμμεικτο χειρόγραφο 266 του Μετοχίου του Παναγίου Τάφου[54]. Αρχές του δεκάτου ενάτου αιώνα. Τχ. χαρτώο, 0,305Χ0,215, φφ. 1-65, 1-276. Διάφορες γραφές. Αρχ.: «Τῆς καθόλου ἀριθμητικῆς τινά προλεγόμενα. Δήλωσις τινῶν σημείων ὧν πολλή ἡ χρῆσις ἐν τῷ ἀπολογισμῷ...».

4. Το χειρόγραφο 268 του Μετοχίου του Παναγίου Τάφου[55].

Τόμος Β΄. Οι επιστήμες της φύσης, 50-51.

50. *Ό.π.*, 51-53.

51. *Ό.π.*, 43.

52. Μ. Γεδεών, *Αρχείον Εκκλησιαστικής Ιστορίας*, τ. 1ος, τχ. Γ΄, Κωνσταντινούπολη 1911, 408.

53. Αθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ιεροσολυμιτική Βιβλιοθήκη*, *ό.π.*, τ. 1ος, 1891, 277.

54. *Ό.π.*, 248.

Χρονολογία: 12 Σεπτεμβρίου 1805. Φφ. 69α-102α, 0,285Χ0,205, ρκ΄ κεφάλαια. Αρχ.: «Κάθε πρᾶγμα ὁπού ἐνεργεῖ ἐπάνω εἰς τάς αἰσθήσεις...». Στο τέλος: «ἡ ἀντιγραφή ἐπεραιώθη ἔτει ϛωε΄ σεπτεμβρίου ιβ΄, εἰς Κυδωνιαῖς. Τερμ'λαβε τουτί μηνί μαιμακτηρίου παρ' μεῖο ἰρῆο Διονυσίοιο Νικολαϊάδοιο ὑϊεοιο πάντ'ἐπ'ὀκτώ ἔτεσι καί χιλίοιο»· ανήκε δηλαδή στον ιερέα Διονύσιο Νικολαΐδη.

5. Το χειρόγραφο 746 (55) της Βιβλιοθήκης της Ρουμανικής Ακαδημίας[56]. Φέρεται από τον C. Litzica ως ανώνυμο. Χρονολογία: 1813. Φφ. 236, 0,250Χ0,190. Αρχ.: «πᾶν ὅτι τήν πρόσθεσιν αὐξάνει...». Στο φ. 245β υπάρχει η ένδειξη: «ϛωιγ' αὐγούστου γ' ἐν ρωμανῷ τῆς Μολδαβίας».

6. Το σύμμεικτο χειρόγραφο 277 του Μετοχίου του Παναγίου Τάφου[57]. Χρονολογία: αρχή του δεκάτου ενάτου αιώνα. Φφ. 37-122, 1-126. Αρχ. «Κάθε πρᾶγμα, ὁποῦ ἐνεργεῖ ἐπάνω εἰς τάς αἰσθήσεις μας ὀνομάζομεν σῶμα».

7. Το χειρόγραφο 2232 του Τμήματος Χειρογράφων της ΕΒΕ[58]. Χρονολογία: αρχές του δεκάτου ενάτου αιώνα, 128 φφ., 0,190Χ0,140. 13 κεφάλαια, γραφή επιμελής.

8. Το χειρόγραφο 2970 του Τμήματος Χειρογράφων της ΕΒΕ[59]. Χρονολογία: αρχές του δεκάτου ενάτου αιώνα, 132 φφ., 0,170Χ0,232. Φέρεται ως ανώνυμο και προέρχεται από τη Βιβλιοθήκη Μαυροκορδάτου-Μπαλτατζή. Α΄ *Αριθμητική*, φ. 1-452β.

9. Το χειρόγραφο 17 του Βιβλιοθήκης Γυμνασίου Αρρένων Μυτιλήνης[60]. Χαρτ. 0,237Χ0,175, 125 φ.

10. Το σύμμεικτα χειρόγραφο 35 της Βιβλιοθήκης Αλεξίου Κολυβά[61]. Χρονολογία 1826. Χαρτ., 0,222Χ0,154, φφ. 81β-102. Φ. 1: «'Εγράφη διά χειρός ἐμοῦ τοῦ εὐτελοῦς Ἰωσήφ καί οἱ ἐντυγχάνοντες εὔχεσθε ὑπέρ αὐτοῦ ἵνα ἐλεήσει αὐτόν ὁ Κύριος ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως 1826 Ιουλείου: 13: κύτα ἐπάνω εἰς τόν πύργον».

55. *Ό.π.*, τ. 4ος, 1891, 256.
56. C. Litzica, *ό.π.*
57. Αθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς *Ιεροσολυμιτική*, τ. 4ος, 256.
58. Πολίτης-Κουρνούτος, *ό.π.*
59. *Ό.π.*
60. Αθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Κατάλογος των εν τη βιβλιοθήκη του Γυμνασίου Μυτιλήνης*, 139.
61. Κ. Δυοβουνιώτης, *Νέος Ελληνομνήμων* 12 (1915), 237.

11. Το χειρόγραφο 37 του Αναγνωστηρίου «Βενιαμίν Λέσβιος» Πλωμαρίου Λέσβου[62]. Φφ. 102, χαρτ.

12. Το χειρόγραφο 10 της ιδιωτικής βιβλιοθήκης Ευαγγελίας Γεωργίου Βολονάκη, Ρόδος[63]. Χαρτ., 0,223Χ0,155, 147 φφ., του δεκάτου ενάτου αιώνα.

13. Το χειρόγραφο της ιδιωτικής βιβλιοθήκης Κωνσταντίνου Φαρμακίδη, Ρόδος. Φφ. 1α-14α, δεκάτου ενάτου αιώνα[64].

14. Το χφ. 5 του Λυκείου Αγίου Κήρυκου Ικαρίας[65]. Χαρτ. 0,23Χ0,175, φφ. 129.

15. Το χφ. 48 της Γενναδείου Βιβλιοθήκης. 0,150Χ0,280. Φφ. XVI+249. Είναι μεταγενέστερο της έκδοσης του 1818 και εσφαλμένα αναφέρεται ότι είναι του δεκάτου ογδόου αιώνα.

16. Το χφ 19 του Αναγνωστηρίου «Η Αίγλη» Σύμης. Χαρτώο, 0, 23Χ0,16, δέκατος ένατος αιώνας, 216 φφ[66].

17. Το χειρόγραφο 29 της Ζωσιμαίας Σχολής Ιωαννίνων. Χρονολογία 1813, 0,260Χ0,180, 114 φφ. Αντιγράφθηκε και ανήκε στον Μιχαήλ Πασχατάκη Ραιδεστινό[67].

18. Το χειρόγραφο 740 της μονής Βατοπεδίου. Δέκατος ένατος αιώνας, φφ. 48α-76α· είναι κολοβό[68].

Από τα *Ευκλείδου Γεωμετρίας Στοιχεία* γνωρίζουμε τα εξής χειρόγραφα:

1. Το χειρόγραφο 186 (54) της Βιβλιοθήκης της Ρουμανικής Ακαδημίας. Φέρεται ως ανώνυμο από τον C. Litzica[69]. Χρονολογία: 1817-1818. Ο κώδικας αυτός είναι σύμμεικτος, αποτελείται από 193 φφ., χαρτώος, 0,260Χ0,200. Φ. 1: *Γεωμετρίας στοιχεία.* Αρχ.: «Σημεῖον εἶναι πρᾶγμα χωρίς καμμίαν ἔκτασιν. Στο φ. 72 υπάρχει η ένδειξη: «Ἔγραφον

62. Αθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Κατάλογος των εν τη βιβλιοθήκη του Γυμνασίου Μυτιλήνης, ό.π.*, 168.

63. Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών Ε.Ι.Ε. , μικροταινία.

64. Γιάννης Καράς, *ό.π.*, τ. Α΄, *Τα μαθηματικά*, 1992, 47-48.

65. Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, *Μικροφωτογραφήσεις χειρογράφων και αρχείων Β΄, 1978-1980.* Αθήνα 1981, 46.

66. *Ό.π.,* Γ΄, 1981-1983, Αθήνα 1985, 42.

67. Γ. Καράς, *ό.π.*, 41-42.

68. *Ό.π.*,44.

69. C. Litzica, *ό.π.*

ἐν Ἰασίῳ τῇ 15 Ἰανουαρίου 1818, τῷ δέ Θεῷ χάρις».

2. Το σύμμεικτο χειρόγραφο 190 της κυρίως Πατριαρχικής Βιβλιοθήκης Ιεροσολύμων[70]. Χρονολογία: δέκατος ένατος αιώνας. Η *Γεωμετρία* βρίσκεται στα φφ. 245-299, διαιρείται σε 5 κεφάλαια και 393 §§. 3. «Γεωμετρίας μέρος α΄ περί ἐπιπεδομετρίας». Αρχ.: «Ἡ γεωμετρία ἐστίν ἐπιστήμη».

3. Το σύμμεικτο χειρόγραφο 277 του Μετοχίου του Παναγίου Τάφου[71]. Το κείμενο ακολουθεί εκείνο της *Αριθμητικής* είναι πλήρες με διαφορετικές γραφές. Αρχ.: «α΄ Σημεῖον εἶναι πρᾶγμα χωρίς καμμίαν ἔκτασιν».

4. Το χειρόγραφο 2970 του Τμήματος Χειρογράφων της ΕΒΕ. Στα φφ. 43β-127β[72]. Στο φ. 43β: «ζητεῖται νά μετρηθῇ ἡ διάστασις ἀπ' ἐδῶ ἕως εἰς τήν Μυτιλήνην». Φέρεται ως ανώνυμο.

5. Το χειρόγραφο 3090 του Τμήματος Χειρογράφων της ΕΒΕ[73]. Στο φ. 71β: *Γεωμετρίας Ευκλείδου Στοιχεία.* Ελλειπές φέρεται ως ανώνυμο. Φφ. 71β-92β.

6. Το σύμμεικτο χφ. 17 της Βιβλιοθήκης Γυμνασίου Αρρένων Μυτιλήνης, 0,237Χ0,175, 142 σ.[74].

Από τα ανέκδοτα *Στοιχεία Αλγέβρας* σώζονται τα ακόλουθα χειρόγραφα:

1. Το σύμμεικτο χειρόγραφο 1241 του Τμήματος Χειρογράφων της ΕΒΕ[75]. Χρονολογία: 1799. Τχ. χαρτώο, 0,240Χ0,170. Φέρεται ως ανώνυμο. Φύλλα: 150. Στο φ. 1 υπάρχει η ένδειξη: «Νικολάου Δημητριάδη Χορτάκη Σμυρναίου ἀντεγράφη ἀπό τον διδάσκαλο Ἱερόθεο ἱεροδιάκονο Σμυρναῖο» γ΄«περί τῶν ἀορίστων προβλημάτων τοῦ πρώτου βαθμοῦ», δ΄«Μέθοδοί τινες ἀλγεβραϊκαί».

2. Το χειρόγραφο 2966 του Τμήματος Χειρογράφων της ΕΒΕ[76].

70. Αθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ιεροσολυμιτική Βιβλιοθήκη, ό..π.*

71. *Ό.π.*, τ. 4ος, 257.

72. Πολίτης-Κουρνούτος, *ό.π.*

73. *΄Ο.π.*

74. Αθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Κατάλογος των εν τη βιβλιοθήκη του Γυμνασίου Μυτιλήνης*, 139.

75. Ι. Σακελλίων, *Κατάλογος χειρογράφων Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος*, ό.π., 225. Ο Νικόλαος Δημητριάδης Χορτάκης Σμυρναίος υπήρξε μαθητής του Φιλολογικού Γυμνασίου Σμύρνης.

76. Πολίτης-Κουρνούτος, *ό.π.*

Χρονολογία: 1804, 0,170Χ0,227. Φφ.: 1-161, τα φφ. 102, 103, 104, 108-112 λευκά. Φέρεται ως ανώνυμο και προέρχεται από τη Βιβλιοθήκη Μαυροκορδάτου-Μπαλτατζή. Στο φ. 36β, πρόβλημα με στοιχεία από τις Κυδωνίες. Στα φφ. 50-120 τα προβλήματα «εἰς γύμνασιν τῆς ἀλγέβρας», φφ. 121-161 «σημειώματα εἰς τήν ἄλγεβραν» με §§ 164.

3. Το σύμμεικτο χειρόγραφο 12 της Βιβλιοθήκης του Γυμνασίου Αρρένων Μυτιλήνης[77]. Χρονολογία: αρχές του δεκάτου ενάτου αιώνα, φφ. 112. Ανήκε στον Ιγνάτιο (Σαρδέλλη) Μυτιληναίο. Τχ. χαρτώο, 0,242Χ0,173. Φέρεται ως ανώνυμο. Στο εξώφυλλο υπάρχει η ένδειξη: «Περί ἀορίστων προβλημάτων τοῦ α΄βαθμοῦ–παραπληρώματα τινά τῶν προόδων, τῶν σειρῶν, τῶν λογαρίθμων καί ἑτέρων τινῶν – περί κεφαλαιώσεων τῶν ἀλγεβρικῶν σειρῶν καί τῶν ἄλλων ἀλγεβρικογεωμετρικῶν».

4. Το σύμμεικτο χειρόγραφο 42 της Βιβλιοθήκης του Γυμνασίου Αρρένων Μυτιλήνης[78]. Χρονολογία: αρχές του δεκάτου ενάτου αιώνα. Χαρτ. 0,168Χ0,144. Φφ. 150. Αρχ.: «Ἐκεῖνο, τοῦ ὁποίου δύναταί τις...».

5. Το σύμμεικτο χειρόγραφο 266 του Μετοχίου του Παναγίου Τάφου[79]. Φέρεται ως ανώνυμο. Στα φφ. 66-90: «Περί τῶν συνθέτων λογαριασμῶν κανών τῶν τριῶν».

6. Το σύμμεικτο χειρόγραφο 268 του Μετοχίου του Παναγίου Τάφου[80]. Έτος: 1805, 0,285Χ0,205, στα φφ. 103-170. Φέρεται ως ανώνυμο. Αρχ.: «Ποσότης ὀνομάζεται ἐκεῖνο, τό ὁποῖον δύναταί τις νά λάβῃ τό ἥμισυ, ἤ ἕνα τρίτον, ἤ ἕνα τέταρτον καί τά ἑξῆς». Αλλαγή γραφής και μελάνης μετά την § ρκθ΄ μέχρι την § ργδ΄.

7. Το χειρόγραφο 480 του Μετοχίου του Παναγίου Τάφου[81]. Χρονολογία: β΄ δεκαετία του δεκάτου ενάτου αιώνα. Τχ. χαρτώο 0,238Χ0,168. Φφ. 103. Αρχ.: «Κεφάλαιον α΄. Περί τῆς ἀλγέβρας γενικῶς.-1.Ποσότης ὀνομάζεται».

8. Το ms. gr. 748 (56) της Βιβλιοθήκης της Ρουμανικής Ακαδημίας[82]. Χρονολογία: δέκατος ένατος αιώνας, 0,270Χ0,200. Φέρεται ως ανώνυμο. Στο φ. 81: Περί λογαρίθμων. Αρχ.: «Ἐκεῖνο τό ὁποῖον ἄλλοθι ὠνομάσαμεν».

77. Αθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Κατάλογος των εν τη βιβλιοθήκη του Γυμνασίου Μυτιλήνης*, 138.
78. *Ό.π.*, 144.
79. Αθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ιεροσολυμιτική Βιβλιοθήκη*, τ. 4ος, 248.
80. *Ό.π.*, τ. 4ος, 248.
81. N. Camariano, *ό.π.*
82. *Ό.π.*, 281.

9. Το χειρόγραφο 650 του Suppl. Grec της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Γαλλίας. Είναι σύμμεικτος κώδικας, 0,243Χ0,180, 348 φφ. Χρονολογία: δέκατος όγδοος αιώνας. Αρχ.: «Ἡ ἄλγεβρα (ἡ λέξις ἐστίν ἀραβική)». Φέρεται ως ανώνυμο[83].

Η ανέκδοτη *Τριγωνομετρία*, όπως μαρτυρείται από τα περισσότερα σωζόμενα χειρόγραφα, αποτελεί μετάφραση κυρίως του ομώνυμου έργου του αββά Μαρία. Η *Τριγωνομετρία* του Βενιαμίν σώζεται σε δύο μορφές, όπως μαρτυρείται από το χφ. 12 του Γυμνασίου Αρρένων Μυτιλήνης και το χφ. 2966 του Τμήματος Χειρογράφων της ΕΒΕ· στο χφ. 12 του Γυμνασίου Μυτιλήνης, η *Τριγωνομετρία* ακολουθεί τα *Στοιχεία της Άλγεβρας* και ίσως, ν'αποτελούσε το β΄ τμήμα της.

Από την *Τριγωνομετρία* του Βενιαμίν διαθέτουμε τα εξής χειρόγραφα:

1. Το χειρόγραφο 650 του Supplément Grec της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Γαλλίας[84]. *ό.π.* Η *Τριγωνομετρία* βρίσκεται στα φφ. 75-172β. Φ.75: «trigonometrica ex diversis auctoribus, praesertim ex abbate Maria»[85]. Αρχ.: «Ἡ Τριγωνομετρία μερική...».

2. Το χειρόγραφο 271 (2284) της Μονής Εσφιγμένου Αγίου Όρους[86]. Χρονολογία: δέκατος όγδοος αιώνας αλλά μάλλον του δεκάτου ενάτου αιώνα πρέπει να είναι. 0,200Χ0,140. Το χειρόγραφο φέρεται ως ανώνυμο από τον Σπ. Λάμπρο με τον εξής τίτλο: «Τριγωνομετρικά παρά διαφόρων συγγραφέων συνερανισθέντα, τά πλείονα δε παρά τοῦ ἀββᾶ Μαρία».

3. Το χειρόγραφο 12 της Βιβλιοθήκης του Γυμνασίου Αρρένων Μυτιλήνης, 0,242Χ0,173[87]. Μετά από τα αποσπασματικά κεφάλαια των *Στοιχείων της Άλγεβρας ό.π.*, έχουμε το κείμενο της *Τριγωνομετρίας* «Τα Τριγωνομετρικά παρά διαφόρων συγγραφέων συνερανισθέντα, τα πλείονα δε παρά τοῦ ἀββᾶ Μαρία»».

4. Το χειρόγραφο 268 του Μετοχίου του Παναγίου Τάφου[88].

83. Henri Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale.* Troisième partie, Παρίσι 1888, 281.

84. Henri Omont, *ό.π.*, 281.

85. Ο abbé Joseph-François Marie (Rodez 1738-Memel Πρωσίας 1801), ήταν Γάλλος φιλόσοφος καί μαθηματικός, ο οποίος εξέδωσε έργα του La Caille.

86. Sp. Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos,* Cambridge, τ. 1ος, 1895, 195.

87. Αθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Κατάλογος των εν τη Βιβλιοθήκη του Γυμνασίου Μυτιλήνης,* 138.

88. Αθ. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ιεροσολυμιτική Βιβλιοθήκη,* τ. 4ος, 248.

Πρόκειται για σύμμεικτο χειρόγραφο, το οποίο φέρεται ως ανώνυμο, βλ. *ό.π.*, α΄: «Τριγωνομετρία εὐμέθοδος πάνυ, συνερανισθεῖσα παρά πολλῶν συγγραφέων, μάλιστα δέ παρά τοῦ ἀββᾶ Μαρία». Αρχ.: «Ἡ τριγωνομετρία μερική ἐστι γνῶσις...» Βρίσκεται στα φφ. 1-67 +1 του χφ. και διαιρείται σε 338 §§. Το κείμενο δεν είναι πλήρες μέχρι § 338 + σχημάτια.

5. Το χειρόγραφο 2966 του Τμήματος Χειρογράφων της ΕΒΕ[89], χρονολογία: 1804, 0,227Χ0,170, φφ. 162α-183β. Στο φ. 162α: «Β΄. *Τριγωνομετρία.* Περί τριγωνομετρικῶν εὐθειῶν». Φέρεται ως ανώνυμο.

6. Το χειρόγραφο 2 της Δημόσιας Βιβλιοθήκης Ρεθύμνου. Δέκατος ένατος αιώνας, 0,230Χ0,160, φφ. 99+5 πίνακες. Ανήκε στον Ιωάννη Λαζαρόπουλο. Στο φ. 2β υπάρχει η ένδειξη: «καί τόδε ἀφιερώθη τῇ ἐκκλησίᾳ της ρεθύμνης παρά Ἰωαννίνων Ἰωαννανικίου τοῦ κρητός ᾳωλη΄» και η βεβαίωση: «ὁ ρεθύμνης καί αὐλοποτάμου Καλλίνικος βεβαιοῖ»[90].

89. Πολίτης-Κουρνούτος, *ό.π.*
90. Γ. Καράς, *ό.π.*, 59.

ΑΠΑΝΤΗΣΗ
ΓΙΑ ΤΟ ΘΕΜΑ ΤΗΣ ΒΑΡΥΤΗΤΑΣ
ΤΟΥ ΘΕΡΜΟΓΟΝΟΥ

Ερμής ο Λόγιος 3 (1813), 217-224

Ἀπό Κωνσταντ. 1813 Αὐγ. 24.

Εἶδον, πανοσιώτατε, εἰς τόν λόγιόν σου Ἑρμῆν, τῇ ιε΄. Ἰουνίου, ἀναίρεσιν τῆς ἐμῆς ἀναιρέσεως τοῦ Κυρίου Βάμβα, τοῦ ἄν τό θερμογόνον ἦναι ἀβαρές. Καί κατά τόν ὀρθόν λόγον ἔπρεπε νά γένῃ ἀπάντησις εἰς αὐτήν. Ἀλλ᾽ἐπειδή καί αὕτη εἶχε μόνον τό ὄνομα τῆς ἀναιρέσεως, καί πραγματικῶς ἦν οὐδέν ἄλλο, ἤ ἀφήγησίς τις καί ἐξιστόρησις ἑνός, τόν ὁποῖον ἦν φρόνησις νά διαφυλάξῃ ἐν κρυπτῷ καί ἐν παραβύστῳ, τούτου ἕνεκεν ἡ κυρίως ἀπάντησις πρός αὐτήν ἤθελεν ἦναι ἡ σιωπή.

Ἐπειδή ὅμως, ὡς ἕκαστος τοῦτο δύναται νά ἰδῇ, ὁ κύριος Βάμβας, ἀναιρεῖ ἄλλα ἀντ᾽ ἄλλων : ὅ ἐστιν ἐκεῖνα, τά ὁποῖα δέν εἶναι γεγραμμένα ἐντός τῆς ἐμῆς ἀναιρέσεως, τοῦτο βέβαια ἔλαβεν ὕπαρξιν ἐκ θατέρου τούτων τῶν δύο: ἤ ἐκ τοῦ διότι, λέγω, αὐτός δέν ἐννόησε τά γεγραμμένα, ἤ διότι ἐγώ δέν ἐξέφρασα καλῶς τάς ἐμαυτοῦ ἰδέας. Καί ἄν το πρῶτον, ἐγώ ἀφίνω εἰς τούς ἄλλους τήν ἀπόφασιν, εἰ δέ τό δεύτερον ἡ πρός μέ οἰκειοτέρα ποινή, νομίζω ἐγώ, ἤθελεν ἦναι νά ἐκφράσω τό πρᾶγμα εὐληπτοτέρως· πλήν δέν πρέπει νά μείνῃ ἀσημείωτον, ὅτι αὕτη ἡ ὕλη δέν εἶναι πρός ἰδιώτας.

Καί αὖθις λοιπόν λέγω, ὅτι τό θερμογόνον δέν εἶναι σῶμα, καί ἑπομένως ἐστερημένου πάσης βαρύτητος: ἤ ἄν θέλῃς, λέγω ὅτι δέν εἶναι βαρύ, καί διά τοῦτο οὔτε σῶμα. Καί ἔπρεπε βέβαια, κατά τήν ἐμήν ὑπόσχεσιν, νά ἀποδείξω τό πρᾶγμα διά πειραμάτων, ὡς δηλονότι καί ὁ κύριος Δεσάγκτις ζητεῖ νὰ ἀποδείξῃ τό ἐναντίον, εἰς τά πειράματα τοῦ ὁποίου ἐγώ ἀμφιβάλλω ὁλοτελῶς, πλήν θέλω ὅτι γεννᾶται τό πρᾶγμα ἔκτινος περιστάσεως, τήν ὁποίαν ἤδη σιωπῶ. Ἀλλ᾽ἐπειδή καί αἱ περιστάσεις δέν τό ἐσυγχώρησαν μέχρι τοῦδε, αἵτινες εἶναι ὅτι οἰκῶ εἰς τήν Ἑλλάδα, ἀκόλουθον εἶναι ἡ ἔκθεσις πάλιν νά γένῃ διά λόγων, εὔελπις ὢν ὅτι οἱ ἀναγνῶσται θέλουσι μοί συγχωρήσει, καί ὅτι ἡ ὑμετέρα πανοσιότης θέλει τό κοινωνήσει εἰς αὐτούς διά τοῦ λογίου Ἑρμοῦ.

Εἶναι, λέγω λοιπόν, νόμος τῆς φύσεως, *τό θερμογόνον νά τείνῃ οἴκοθεν εἰς ἰσορρόπιαν.* Καί εἰς τοῦτο ἡμεῖς ἔχομεν τοσαῦτα πειράματα, ὥστε ἤθελε νομισθῆ σαφής περιττολογία τό νά ζητήσῃ τις νά τό ἀποδείξῃ· ἀλλά τό νά τείνῃ οἴκοθεν εἰς ἰσορρόπιαν μέ ἄλλους λόγους θέλει νά εἰπῆ, ὅτι διέρχεται διά τῶν σωμάτων. Καθότι δεδόσθω, ὅτι δέν διέρχεται δι᾽αὐτῶν, τότε ὄντος τοῦ θερμογόνου ἐπισωρευμένου ἐντός ἑνός σώματος, καί τούτου τοῦ σώματος ὄντος ἐντός ἄλλων σωμάτων (ἐκ τοῦ διότι ἐγώ ὁμιλῶ πρός τούς κατοίκους τῆς γῆς), ἦν τό μόνον ἀδύνατον εἰς αὐτό νά ἔμβῃ εἰς ἰσορρόπιαν, ἄν ἡ δίοδος αὐτοῦ δέν ἐγίνετο διά τῶν σωμάτων. Λείπεται λοιπόν τώρα νά ἰδῶμεν ἄν αὔτη ἡ δίοδος γίνεται διά τῶν πόρων τῶν σωμάτων, ἤ διά τῶν ὑλικῶν μορίων. Ἐγώ λαμβάνω τρία ἴσογκα σώματα: ἑνός, φέρε εἰπεῖν, κυβικοῦ ποδός: σπόγγον, λέγω, ξύλον καί σίδηρον· ἐπιτίθημι αὐτά ἐπί τινος ὑπό πυρός θερμαινομένου σώματος, τά θερμαίνω ἱκανώτατα. Καί τότε βλέπω, ὅτι ἐγώ δύναμαι κάλλιστα μέν νά σηκώσω διά τῆς ἐμῆς χειρός ἐκεῖθεν τόν σπόγγον, πλήν ὄχι καί τόν σίδηρον, ἐκ τοῦ διότι δηλονότι κατακαίομαι. Ἄν λοιπόν, λέγω ἐγώ τώρα, καί οἱ πόροι τῶν σωμάτων ἦσαν τό οἴκημα τοῦ θερμογόνου, ἔπρεπεν ἀναντιῤῥήτως ἡ ποσότης τῆς θερμότητος τοῦ σπόγγου νά ἦναι πολύ μείζων, ἤ τοῦ σιδήρου καί ξύλου: ἔπρεπε, λέγω, νά ἦναι ἀνάλογος μέ τούς πόρους καί ὄχι μέ τά ὑλικά μόρια, καί δέν εἶναι. Ὅμοιον βέβαια εἶναι καί ἐκεῖνο, ὅταν ἐγώ δύναμαι νά φέρω ἐπί τῆς ἐμῆς παλάμης χρόνον τινά ἄνθρακα ἀναμμένον, πλήν ὄχι καί ἰσομεγέθη σίδηρον πεπυρακτωμένον, μέ ὅλον ὁποῦ οἱ πόροι τοῦ ἄνθρακος εἶναι μείζονος ποσότητος ἤ τοῦ σιδήρου. Ἀλλ᾽ οὔτε δύναταί τις να καταφύγῃ εἰς τήν μᾶλλον συγγένειαν τοῦ θερμογόνου μετά τῶν σιδηρείων μορίων, ἤ μετά τοῦ ἄνθρακος, διά νά ἐξηγήσῃ τήν μείζονα ποσότητα τοῦ θερμογόνου τοῦ πεπυρακτωμένου σιδήρου. Καθότι τούτου δοθέντος, ἔπρεπε μάλιστα νά ἀκολουθήσῃ τό ἐναντίον: ἔπρεπε, λέγω, ὁ ἄνθραξ νά καίῃ μᾶλλον τοῦ σιδήρου, ὡς συνεχομένων δηλονότι τῶν θερμογονικῶν μορίων ὑπό τῶν σιδηρείων μᾶλλον, ἤ ὑπό τῶν τοῦ ἄνθρακος. Β΄. ἄν ἐγώ ὑψώσω τήν κρᾶσιν ἑνός σώματος: μιᾶς σφαίρας σιδηρᾶς, φέρε εἰπεῖν, τότε εἶναι οἴκοθεν σαφές, ὅτι τοῦ θερμογόνου τείνοντος οἴκοθεν εἰς ἰσορρόπιαν, ἡ κρᾶσις τῆς σφαίρας ἔχει νά ταπεινωθῆ οἴκοθεν· πλήν ὄχι ἑκασταχοῦ ἐπίσης, ἀλλά τοσοῦτον ταχυτέρως, ὅσον τό συνέχον αὐτήν σῶμα εἶναι πυκνότερον: ἀναλόγως δηλονότι ὄχι μέ τούς πόρους, ἀλλά μέ τά ὑλικά μόρια τά ἐφαπτόμενα αὐτῆς. Καθότι ἄν βαπτίσω τήν εἰρημένην σφαῖραν ἐντός τῆς θαλάσσης, ἔχει νά ψυχρανθῆ πολύ ταχυτέρως, ἤ ἄν διέμεινεν ἐντός τοῦ ἀτμοσφαιρικοῦ ἀέρος, καί ἔτι μᾶλλον εἰς κενόν. Ἄν λοιπόν καί τά σώματα ψύχονται ὄχι ἀναλόγως μέ τήν ποσότητα τῶν ἐφαπτομένων αὐτῶν πόρων, ἀλλά μέ τήν τῶν ὑλικῶν

μορίων, τίς-πλέον δύναται νά ἀρνηθῇ, ὅτι ἡ δίοδος τοῦ θερμογόνου δέν γίνεται διά τῶν ὑλικῶν μορίων τοῦ σώματος, ἀλλά διά τῶν πόρων αὐτοῦ; Δῆλον ὅτι οὔτε ἐνταῦθα δύναταί τις νά προστρέξῃ εἰς τό καταφύγιον τῆς ἀμαθείας: τήν συγγένειαν λέγω τῶν σωμάτων, ἐκ τοῦ διότι ἅπαντες οἱ φυσικοί ὁμολογοῦσι μή συγγένειαν μεταξύ τῶν μορίων τοῦ θερμογόνου καί τοῦ νεροῦ. Ἀλλ᾽ εἶναι ἀξίωμα τῆς Φυσικῆς, ὅτι *σῶμα διά σώματος χωρεῖν ἀμήχανον*, ἄρα τό θερμογόνον δέν εἶναι σῶμα, καί ἑπομένως οὔτε βαρύ.

Τείνει εἰς ἰσορροπίαν ἔν σῶμα: μεθερμηνευόμενον θέλει νά εἰπῇ, βιάζεται ὑπό τῆς βαρύτητος να πλησιάσῃ εἰς τό κέντρον τῆς γῆς. Βιάζεται τι νά πλησιάσῃ πρός τό κέντρον τῆς γῆς, θέλει νά εἰπῇ: ἀδυνατεῖ νά ἀπομακρυνθῇ ἀπό τοῦ κέντρου τῆς γῆς (παρακαλῶ τόν ἀκροατήν νά μήν ἐκλάβῃ, ὅτι ἐγώ ὁμιλῶ περί τῶν οὐρανίων βαρέων *σωμάτων*, ἤ ὅτι ἡ ὁμιλία μου ἀποτείνεται πρός τούς κατοίκους τῶν πλανητῶν). Ἀλλ᾽ἁπαξάπαντες ὁμολογοῦσιν, ὅτι τό θερμογόνον θερμαίνει ὄχι μόνον πρός τά κάτω, εἴτε πρός το κέντρον τῆς γῆς, ἀλλά καί πρός τά πλάγια, καί πρός τά ἄνω: ὅ ἐστι καταγράφει σφαῖραν. Ἄρα τό θερμογόνον εἶναι ἀνυπότακτον εἰς τήν βαρύτητα. Ἀλλά θερμαίνει, ἤθελεν εἰπῇ τις, ἧττον τά ἄνωθεν σώματα ἤ τά κάτωθεν. Ἔστω. Πλήν τό ἧττον δέν σημαίνει *οὔ*, σημαίνει *ναί*. Ἔπρεπε νά γένωσι πειράματα νά ἀποδείξωσιν, ὅτι τό θερμογόνον θερμαίνει ὁλοτελῶς πρός τά ἄνω καί πρός τά πλάγια, καί τότε ἤθελε κατηγορηθῇ ἡ βαρύτης εἰς τό θερμογόνον. Ἀλλ᾽ἕως ὁποῦ οἱ ἄνθρωποι μαγειρεύουσι φαγητά καί ἐψήνουσιν ἄρτον, καί θερμαίνονται τόν χειμῶνα, ἐγώ νομίζω, ὅτι τό θερμογόνον ἔχει νά φωνάζῃ εἰς τούς βροτούς, ὅτι δέν εἶναι βαρύ. Καί ἄν τά πράγματα εἴποντο εἰς τούς λόγους, οἱ ἄνθρωποι ἤθελον ἐπανέλθῃ εἰς τήν πρό τοῦ Προμηθέως θηριώδη αὐτῶν ζωήν.

Πλήν ἔστω σῶμα βαρύ τό θερμογόνον, καί ἐλαφρότατον τῶν λοιπῶν ἁπάντων σωμάτων. Τότε ὅμως ἦν ἀνάγκη εἰς αὐτό νά ὑπόκηται εἰς τούς νόμους τῶν σωμάτων, οἵτινες εἶναι: *πᾶν σῶμα βαπτιζόμενον ἐντός ρευστοῦ μείζονος εἰδικῆς βαρύτητος νά ἀνέρχηται πρός τά ἄνω*: τό ὁποῖον δηλονότι ἰσοδυναμεῖ μέ τό, νά μήν κατέρχηται πρός τά κάτω ἤ πρός τά πλάγια. Τώρα ἐπειδή καί πᾶν θερμόν σῶμα εἶναι βεβαπτισμένον ἐντός τῆς ἀτμοσφαίρας, ἐπόμενον ἦν νά θερμαίνῃ ὁλοτελῶς τά ὑποκάτωθεν αὐτοῦ σώματα, οὔτε τά πρός τά πλάγια, καί ὡς φαίνεται δέν ἀκολουθεῖ· ὥστε ἄν ἦν δυνατόν νά ἀποδειχθῇ διά πειραμάτων, ὅτι τό θερμογόνον ἐντός τῆς ἀτμοσφαίρας κατέρχεται πρός τά κάτω, τοῦτο μάλιστα ἤθελεν ἦναι ἀπόδειξις τοῦ ὅτι δέν εἶναι βαρύ: ὅ ἐστιν αἱ τοιαῦται ἀποδείξεις τῆς ἐπιβαρύνσεως τοῦ θερμογόνου εἶναι σαφής ἀνατροπή αὐτῆς.

Ἔπειτα εἶναι ἐκτός πάσης ἀντιλογίας, ὅτι τό θερμογόνον καί τό φωτογόνον εἶναι λέξεις συνώνυμοι. Αλλ᾽εἶναι ὄχι ὀλιγώτερον ἀληθές, ὅτι ὄχι

μόνον ἕκαστον φωτοβόλον σῶμα καταγράφει σφαῖραν, ἀλλά καί ἕκαστον αὐτοῦ μόριον, καί διά τοῦτο ὡς φαίνεται ἀποκαθίστανται ὁρατά παντα-χόθεν. Ἀλλέως ὄντες οἱ ἄνθρωποι ἐν τῷ ταμείῳ αὐτῶν, καί μίαν λαμπάδα ἔχοντες ἀναμμένην ἐν τῷ μέσῳ αὐτοῦ, δέν ἔπρεπεν οὔτε ἕκαστος αὐτῶν νά βλέπῃ πᾶν μέρος τοῦ ταμείου, οὔτε ἅπαντες τήν λαμπάδα. Ἡ καταγραφή λοιπόν τῆς σφαίρας ὑπό τοῦ φωτογόνου, τί ἄλλο ἐμφανίζει, εἰ μή ὅτι τοῦ φωτογόνου τά μόρια βαίνουσι καί πρός τά κάτω, καί πρός τά πλάγια, καί πρός τά ἄνω: ὅ ἐστι καί ἐναντίον τῆς πρός τό κέντρον τῆς γῆς κατεπει-γούσης τά σώματα δυνάμεως; Τοῦτο λοιπόν δέν εἶναι φωνή τῆς φύσεως, ὅτι τό θερμογόνον δέν εἶναι βαρύ; καί ἡ μόνη ἀθλιότης εἰς τούς ἀνθρώ-πους ἤθελεν ἦναι, ἄν ἦν βαρύ τό φωτογόνον· ἐκ τοῦ διότι ἡμεῖς τότε ἠθέλα-μεν ζῆ ἐν σκότει διά παντός. Τοιαύτην εὐεργεσίαν ζητοῦσι νά ἐμποιήσωσι εἰς ἡμᾶς οἱ νῦν πειραματικοί! Καθότι ἄν τό φωτογόνον ἦν βαρύ ἔπρεπε νά ἐκτελῇ καί τά τῶν βαρέων: ἐπειδή λέγω καί τά φῶτα ἀνάπτονται πάντοτε ἐντός τοῦ ἀτμοσφαιρικοῦ ἀέρος, κασί ἐπειδή ὁ ἀτμοσφαιρικός ἀήρ ἤθελεν εἶναι εἰδικῶς βαρύτερος τοῦ φωτογόνου, εἴπετο ἀναγκαίως τό φωτογόνον νά ἀδυνατῇ νά λάβῃ ἄλλην εὐθυβολίαν, ἤ τήν πρός τά ἄνω. Καθότι, ὡς εἶναι γνωστόν τοῖς πᾶσι, καθώς εἶναι ἀδύνατον εἰς πᾶσαν δύναμιν γήϊνον νά στείλῃ εἰς τόν πυθμένα τῆς θαλάσσης ἀπό τῆς ἐπιφανείας αὐτῆς τρίχας, ἤ ἄχυρα, ἤ πτερά, οὕτως ἤθελεν ἦναι ἀδύνατον καί εἰς τά μόρια τοῦ φωτο-γόνου νά κατέλθωσιν ἐκ τῶν ἄνω πρός τά κάτω, καί μάλιστα ἐν ᾧ ὁ λόγος τῆς εἰδικῆς βαρύτητος τῶν εἰρημένων σωμάτων, ὡς πρός τήν τοῦ νεροῦ, εἶναι πολύ ἐλάσσων, ἤ τοῦ φωτογόνου πρός τόν ἀτμοσφαιρικόν ἀέρα. Ἤθελον βέβαια κατηγορήσει κατά τοῦ ἀκροατοῦ παντελῆ ἀνεπινοησίαν, ἄν ἐσημείουν ἐνταῦθα, ὅτι ἡ μέν λέξις φέγγει, ἤ θερμαίνει, σημαίνει ἐνέργειαν ἑνός ὄντος ἐν κινήσει, εἴτε μεταβαίνοντος ἀπό τόπου εἰς τόπον, ἡ δέ λέξις Ἐλαστικότης τοῦ ἀέρος, ἐνέργειαν, ἤ ἀντενέργειαν ἑνός ὄντος ἐν ἠρεμίᾳ.

Τοῦτο αὐτό βέβαια ἀκολουθεῖ καί ὡς πρός τόν ἥλιον. Καθότι ἅπαντες οἱ ἀστρονόμοι, καί αὐτός ὁ δῆμος, δοξάζουσιν, ὅτι ὁ ἥλιος δέν ἔχει τήν αὐτήν ἀναφοράν καί εἰς τούς 12 μῆνας, ὡς πρός τήν γῆν· ἀλλ' ὅτι ποτέ μέν ἵσταται ἄνωθεν αὐτῆς, ποτέ δέ ὑποκάτω αὐτῆς, καί μέ ὅλον τοῦτο ἔλειψεν οὐδέποτε: οὔτε μίαν ἡμέραν λέγω, τό φῶς τοῦ ἡλίου ἀφ' ἡμῶν. Σημεῖον λοιπόν ἀναντίῤῥητον, ὅτι τά μόρια τοῦ ἡλιακοῦ φωτογόνου φέρονται ὄχι μόνον ἐκ τῶν ἄνω πρός τά κάτω, ἀλλά καί ἐκ τῶν κάτω πρός τά ἄνω, καί ἔτι πρός τά πλάγια, ἀναφερομένου δηλονότι τοῦ πράγματος ὡς πρός τά μέρη τοῦ ἡλίου: τουτέστιν ὡς πρός ἕνα κάτοικον αὐτοῦ. Εἰδέ καί τό πρᾶγμα ἀναχθῇ ὡς πρός τούς ἔξω: εἴτε ὡς πρός Ἡμᾶς, τότε βέβαια ἀπαξά-πασαι αἱ τοῦ ἡλίου ἀκτῖνες κινοῦνται ἐκ τῶν κάτω πρός τά ἄνω: ὅ ἐστιν ἐναντίον τῆς λεγομένης ἐν τῷ ἡλίῳ βαρύτητος. Ὥστε δυοῖν θάτερον, ἤ

εἶναι ἀβαρές τό φωτογόνον τοῦ ἡλίου καί κινεῖται ὑπότινος ἐνούσης ἐν αὐτῷ δυνάμεως, ἥ εἶναι βαρύ: μόρια δηλονότι ἀποσπώμενα τοῦ ἡλίου καί βαλλόμενα ὑπό τινος ἀποσπαστικῆς καί προβολικῆς δυνάμεως πρός πᾶν μέρος τοῦ σύμπαντος ἐναντίον τῆς ἰδίας αὐτῶν βαρύτητος, καί τοσοῦτον ταχέως, ὥστε νά διέρχωνται εἰς ὀκτώ λεπτά 34 μιλλιόνια λέγας. Εἶναι ὅμως ὁρατόν, ὅτι ἡ λύσις τούτου τοῦ προβλήματος εἶναι διεξοδική, καί ἐπομένως οὐχί τοῦ παρόντος, ἥτις, ὡς ἐγώ νομίζω, ἐλύθη ἀποχρώντως εἰς τήν ἐμήν φυσικήν πραγματείαν. Πλήν καί ἐν παρόδῳ ἤθελεν εἰπῆ τις, ὅτι δέν εἶναι τρόπος αἱ ἡλιακαί ἀκτῖνες νά ἦναι μόρια ἀποσπώμενα τοῦ ἡλίου: τουτέστι βαρέα. α΄ διότι ἡ ἀποσπαστική αὐτῶν δύναμις ἔπρεπε νά ἦναι ἐκ διαμέτρου ἐναντία μέ τήν ἑλκτικήν τῶν ἡλιακῶν μορίων δύναμιν, ὥστε θατέρα δηλονότι αὐτῶν νά μηδενισθῇ (ἐκ τοῦ διότι ἐκ δύο ἐναντίων δυνάμεων ἡ ἐλάσσων μηδενίζεται ὑπό τῆς μείζονος), καί οὕτως ἔπρεπεν ἤ νά μηδενισθῇ, ἤ νά σκοτισθῇ ὁ ἥλιος· καί ὡς φαίνεται οὐδέν τοιοῦτον ἠκολούθησε. β΄ διότι ἡ κίνησις τῶν ἡλιακῶν ἀκτίνων δέν δύναται νά γινώσκῃ δι᾽ αἴτιον οὔτε τήν περί τόν ἄξονα περιστροφήν τοῦ ἡλίου, ἐκ τοῦ διότι αὕτη εἶναι πολλά βραδεία, ὡς πρός τήν τῶν ἀκτίνων προβολικήν κίνησιν. Ἔπειτα καί ἄν τοῦτο δοθῇ, οὐδαμῶς ὀλιγότερον τό πρᾶγμα μένει ἀνεξήγητον ἄνευ ἀποσπαστικῆς τινος δυνάμεως. Καί εἰς τοῦτο πρέπει νά προστεθῇ καί ἄλλο τρίτον: ἡ ἀποσπαστική δηλονότι καί προβολική τῶν ἡλιακῶν μορίων δύναμις νά ἦναι καί λογική. α΄ διότι καταγράφει σφαῖραν: ὅ ἐστι διότι ἀφίνει οὐδένα τῶν πλανητῶν ἐν σκότει, καί β΄ ὅτι τά μόρια τοῦ φωτογόνου δέν ἀραιοῦνται ἀτάκτως, ἀλλά κατά τά τετράγωνα τῶν ἀποστάσεων. Καί ἐπειδή ἡ ὕπαρξις καί ἡ συνέλευσις τῶν τοιούτων τερατουργῶν δυνάμεων ἐν τῇ ἡλίῳ ἀντίκεινται εἰς τό λογικόν, τό ὀρθόν εἶναι, ὅτι τό φωτογόνον τοῦ ἡλίου εἶναι ἀβαρές.

Ὅμοιόν τι ἤθελε λεχθῇ καί περί τοῦ φωτογόνου τῶν ἀπλανῶν. Καθότι καθώς τά ἐπί γῆς φῶτα, καί ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ ἥλιος, οὕτως καί οἱ ἀπλανεῖς διά τῶν μορίων τοῦ φωτογόνου καταγράφουσι σφαίρας: βάλλονται δηλονότι τά μόρια τοῦ φωτογόνου ἐναντίον τῆς βαρύτητος τῶν ἀπλανῶν· ὥστε ἄν δοθῇ τά μόρια τοῦ φωτογόνου αὐτῶν νά ἦναι βαρέα, εἴτε μόρια ἀποσπώμενα ἀπ᾽ αὐτῶν, τότε εἶναι ἀνάγκη νά δοθῇ καί δύναμις ἀποσπαστική εἰς αὐτούς: ἐναντία δηλονότι τῆς ἑλκτικῆς καί βαρύτητος, καί ἑτέρα ὠθηστική πρός τά ἄνω· πλήν ὄχι ἄνευ λόγου, ἀλλά νά τά ὠθῇ οὕτως, ὥστε νά καταγράφωσι σφαῖραν, καί νά ἀραιοῦνται, ὡς τά τετράγωνα τῶν ἀποστάσεων. Καί ἐπειδή ἡ ὕπαρξις καί ἡ συνέλευσις τῶν τοιούτων τερατουργῶν δυνάμεων ἐν ἑκάστῳ τῶν ἀπλανῶν ἀντίκειται εἰς τό λογικόν, τό ὀρθόν εἶναι, ὅτι τό φωτογόνον τῶν ἀπλανῶν εἶναι ἀβαρές.

Πλήν τό πρᾶγμα δέν στέκει ἕως ἐδῶ, προχωρεῖ περαιτέρω: ὅ ἐστιν ἡ

ἀποσπαστική δύναμις τῶν ἀναμμένης λαμπάδος καί τοῦ ἡλίου καί τῶν ἀπλανῶν εἶναι ἴσαι ἀλλήλαις. Καθότι κατά μέν τόν Ῥομῆρον τό φωτογόνον τοῦ ἡλίου διέρχεται εἰς 8 λεπτά 34 μιλλιόνια λέγας· κατά δέ τόν Βράδλεον τό φωτογόνον τῶν ἀπλανῶν ἔχει τήν αὐτήν ταχύτητα μέ τήν τοῦ ἡλίου· κατά δέ τούς φυσικούς τό φωτογόνον τῶν γηΐνων φεγγοβόλων, ὡς ἐκλαμβανόμενον ἄχρονον ἐπί τῶν γηΐνων διαστημάτων, ἐκλαμβάνεται ἰσοταχές μέ τό ἡλιακόν. Ὥστε ἐπειδή καί τά ἀποτελέσματα εἶναι ἴσα, ὁ ὀρθός λόγος ἀπαιτεῖ νά ἦναι ἴσαι καί αἱ αἰτίαι αὐτῶν· καί ἐπομένως ἡ δύναμις τοῦ ἀναμμένου κηροῦ νά ἦναι τοσαύτη, ὥστε ἀποσπῶσα τινα ὑλικά μόρια νά τά ὠθῇ μέ τοιαύτην ταχύτητα, εἰς τρόπον ὅτι εἰς ὀκτώ λεπτά νά φθάνωσιν εἰς τόν ἥλιον. Ἐρωτῶ τώρα ἐγώ, τό νά δώσῃ τις εἰς τό ἀναμμένον κηρόν, ὅσην δύναμιν ἔχει ὁ ἥλιος καί οἱ ἀπλανεῖς, δέν εἶναι ἄτοπον; Καί τό νά δώσῃ λογικότητα εἰς ταύτην τήν ἀποσπαστικήν δύναμιν (τά ὁποῖα βέβαια γεννῶνται ὡς ἐκ τῆς διδομένης βαρύτητος εἰς τό φωτογόνον) δέν εἶναι ἄτοπον;

Πλήν ὡς φαίνεται, τό πρᾶγμα μεταβάλλεται εἰς ἔτι ἀτοπώτερον, ἄντις θεωρήσῃ. ὅτι αἱ ἀκτῖνες τοῦ φωτογόνου καί τοῦ ἡλίου λέγω καί τῶν γηΐνων φεγγοβόλων, μετά τήν ἀντανάκλασιν διασώζουσιν, ἅπερ καί πρότερον εἶχον: ὅ ἐστι διαμένουσι τῆς αὐτῆς ταχύτητος, καί καταγράφουσιν αὖθις σφαῖραν· ἐκ τοῦ διότι δηλονότι ὁρᾶται πανταχόθεν καί τό ἀνταναμλῶν σῶμα καί ἕκαστον αὐτοῦ μόριον. Τοῦτο αὐτό ἐπακολουθεῖ καί μετά τήν δευτέραν καί τρίτην ἀντανάκλασιν. Ὥστε ὀρθῶς ἤθελε συνάξῃ τις, ὅτι τά σκοτεινά σώματα ἔχουσι τήν αὐτήν ἀποσπαστικήν καί ὠθιστικήν δύναμιν μέ τόν ἥλιον καί μέ τούς ἀπλανεῖς. Ταῦτα λοιπόν καί ἄλλα ἀτοπώτερα γεννῶνται, ἄντις δώσῃ βαρύτητα εἰς τό φωτογόνον. Ὥστε ἤθελεν ἦναι περιττόν νά ἐπιφέρῃ τις καί ἄλλους λόγους τοῦ, ὅτι ταῦτα τά ὄντα: τό φωτογόνον λέγω καί θερμογόνον, εἶναι ἀνυπότακτα εἰς τήν βαρύτητα, καί διά τοῦτο οὔτε σώματα.

Πλήν φίλος μέντοι Πλάτων, φιλτάτη δέτοι ἡ ἀλήθεια. Ἐγώ, λέγω, εἶπον κατ᾽ἀρχάς ὅτι ἡ ἀναίρεσις τοῦ κυρίου Βάμβα ἦν πραγματικῶς ἀφήγησις: ὅ ἐστι περιεῖχε λόγον οὐδένα. Ἀλλά τοῦτο δέν ἀληθεύει. Αὕτη εἶχεν ἕνα λόγον, καί λόγον ἰσχυρώτατον, ὅστις εἶναι οὗτος «Τέλος πάντων, ἄν οἱ λόγοι τοῦ σοφοῦ Βενιαμίν ἦσαν ἀποδεικτικοί, κἄν εἷς ἐκ τούτων τῶν λόγων δέν ἤθελεν ἐλθεῖν εἰς τήν κεφαλήν τοσούτων καί τοιούτων Εὐρωπαίων φιλοσόφων;». Καί τοῦτο ἐστι τό, σοφίης ἐπ᾽ ἄκραισι θαμίζειν. Πλήν ὡς φαίνεται, τό Αὐτός ἔφα ἐξεμέτρησε τό ζῆν. Ὅμνυμι δ᾽ ὅμως Θεόν, ὅν φιλοσοφία πρεσβεύει, ὅτι μέχρι τοῦδε ἐνόμιζον τόν Θεόν ἀπροσωπόληπτον, τώρα ὅμως ἔμαθον παρά τοῦ κυρίου Βάμβα, ὅτι αἱ κεφαλαί τῶν ἀθλίων Ἑλλήνων ἐδημιουργήθησαν ἐκ λίθων, ἤ ξύλων, ἤ πηλοῦ, καί κατ᾽

ἐκλογήν τῶν Εὐρωπαίων μόνων ἐξ ἰνῶν νευρικῶν μετά τοῦ ζωτικοῦ πνεύματος: ἐπιτηδείων δηλονότι πρός τό συλλογίζεσθαι. Ἐπιμαρτύρομαι δ᾽ ὅμως ἐγώ, ὅτι ἄν ἡ παιδεία ἐκτανθῇ εἰς τήν Ἑλλάδα, καί τό γένος φωτισθῇ, ὁ κόσμος ὅλος θέλει ἰδεῖ ἰδίοις ὀφθαλμοῖς, ὅτι ἡ Ἑλλάς δέν ἔπαυσεν ἀπό τοῦ νά ἦναι Ἑλλάς, καί ὅτι αὐτῆς μόνης τό ἔδαφος οἶδε νά γεννᾷ μᾶλλον προφήτας, ἤ τά λοιπά μέρη τῆς οἰκουμένης.

Ο ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΣΤΗΝ ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΤΟΥ ΒΟΥΚΟΥΡΕΣΤΙΟΥ

Ερμῆς ο Λόγιος 8 (1818), 200-209

«Πολλαί γυναῖκες ἐποίησαν δύναμιν, σύ δέ ὑπέρκεισαι καί ὑπερῆρας ἁπάσας», ἐφώναξε μέ ἔκπληξιν, ὦ εὐγενέστατοι ἄρχοντες, ὁ σοφός Σολομών, ὅτε προεῖδε τήν δόξαν τῆς Θεοτόκου! Τοῦτο αὐτό πρέπει νά φωνάξῃ καί πᾶς Δάξ σήμερον, τό, πολλοί αὐθέντα τῆς Δακίας διέχυσαν, ἤ ἐζήτησαν νά διαχύσωσιν ἀγαθοεργίας ἐπί τῆς Δακίας· Σύ δέ, ὦ Καρατζᾶ, ὑπέρκεισαι καί ὑπερῆρας ἅπαντας τούς πρό σοῦ αὐθέντας, ὅτι ἐζήτησας νά καλλιεργήσῃς διά τῆς φιλοσοφίας τό λογικόν τῶν Δακῶν. Τοῦτο εἶναι ἔργον Θεοῦ, καί ὄχι ἀνθρώπινον, εἶναι ἔργον ὑπερβαῖνον ἅπαντα τά ἔργα επί τῆς Γῆς. Καθότι ἔστω αὕτη ἡ θάλασσα ἡ μεγάλη καί εὐρύχωρος· ἔστωσαν τά ὄρη, οἱ λόφοι, αἱ πεδιάδες, αἱ φάραγγες: Ἔστω ἡ Γῆ, λέγω, ὁλόκληρος μετά τῶν φυτῶν καί ζώων, πλήν ἄνευ τοῦ ἀνθρώπου. Τότε ὁποία ἀμορφία δέν ἤθελε καλύπτει τό πρόσωπον τῆς Γῆς! Πόλεις δέν ἤθελον εἶναι ἐπί τῆς Γῆς· κῶμαι καί πολύχνια δέν ἤθελον φαίνονται ἐπ᾽ αὐτῆς· ἡ Γῆ ἤθελεν εἶναι ἀγεώργητος· ἡ θάλασσα ἄνευ τινός πλοίου· τά πάντα ἐρημία, τά πάντα θηριότης, καί διά νά εἰπῶ οὕτω τά ὄντα ὡς μή ὄντα. Καθότι ἄντις, φέρε εἰπεῖν, ἦν λίθος, ἤ ξύλον, αὐτός δέν ἤθελε γινώσκῃ τι, οὔτε ἤθελεν αἰσθάνηται τῆς ἰδίας ὑπάρξεως, ἀλλ᾽ ἤθελεν εἶναι μή Ὄν δι᾽ ἑαυτόν. Εἰδέ καί ἦντις θηρίον, ἤ πτηνόν, αὐτός ἤθελε μέν αἰσθάνηται τῆς ἰδίας ὑπάρξεως, εἴτε τῶν ἐνεργειῶν τῶν εἰς αὐτόν ἐνεργούντων σωμάτων, πλήν δέν ἤθελεν ἔχῃ γνῶσιν τῆς τῶν ὄντων ὑπάρξεως. Μόνος λοιπόν ὁ ἄνθρωπος καί αἰσθάνεται τῆς ἰδίας ὑπάρξεως, καί γινώσκει τήν ὕπαρξιν τῶν ὄντων, καί ἔτι ὁ νοῦς αὐτοῦ ἐξικνεῖται μέχρι τῆς γνώσεως τοῦ ἰδίου δημιουργοῦ. Ὥστε μόνος ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὁ καθ᾽ αὐτό κάτοικος τῆς Γῆς, ὁ στολισμός καί ἡ ὡραιότης τοῦ κόσμου, καί κύριος τῶν λοιπῶν ζώων, ὡς ὤν εἰκών τοῦ Θεοῦ καί ὁμοίωσις. «Καί εἶπεν ὁ Θεός, ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καί καθ᾽ ὁμοίωσιν, ἵνα ἄρχῃ τῶν ἐπί τῆς Γῆς κτισμάτων». Ἀλλά κατά τί ἄλλο εἶναι ὁ ἄνθρωπος εἰκών τοῦ Θεοῦ, εἰμή κατά τό λογικόν· «πᾶν λογικόν καί αὐτεξούσιον, καί τοῦτό ἐστί τό κατ᾽ εἰκόνα Θεοῦ» κατά τόν θεῖον Ἰωάννην τόν Δαμασκηνόν;

Ἀλλά τίς πάλιν, παρακαλῶ, ἐξ ὑμῶν ἀγνοεῖ ὅτι τοῦτο τό λογικόν

ἐδόθη ἐκ Θεοῦ δυνάμει εἰς τόν ἄνθρωπον, καί ὄχι ἐνεργείᾳ; καί ὅτι δεῖται ἐκτυλίξεως διά τινος χειρός, καί ὅτι αὕτη ἡ χείρ εἶναι οὐδέν ἄλλο, ἤ ἡ ἀγωγή καί παιδεία: ἔκγονα τῆς φιλοσοφίας; Ἀφαίρεσον πᾶσαν ἀγωγήν ἔκτινος ἀνθρώπου, καί θέλεις ἰδεῖ αὐτόν ὅμοιον μέ τά θηρία. Ἡμεῖς ἔχομεν ὄχι ὀλίγας ἱστορίας ἐξιστορούσας ἡμῖν ὅτι εὑρέθησαν ἄνθρωποι ἐρῆμένοι εἰς τά δάση ἐκ βρεφῶν (γόνος βέβαια τοῦ ἔρωτος καί γαλακτοτραφέντες ὑπό τῶν ἄρκτων), οἵτινες οὔτε γλῶσσάν τινα ἐγίνωσκον, οὔτε μνήμην τινά εἶχον, καί ὡς ἄλλαι ἄρκτοι ἐπεριπάτουν μέ τέσσαρα. Ὥστε διά νά γένῃ ὁ ἄνθρωπος, εἶναι ἀνάγκη εἰς αὐτόν νά λάβῃ ἀγωγήν καί παιδείαν, καί τότε θέλει εἶναι ζῷον θεογενές ἐπί τῆς Γῆς, ἀλλέως αὐτός θέλει εἶναι θηρίον δυσμαχώτερον τῶν ἄρκτων καί λεόντων, ἤ φαῦλος καί ἀχρεῖος: ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον, θέλει διαμείνει ὡς ζῶον ἄλογον ἤ καί χείρων αὐτῶν. «Μέση οὖσα ἡ τοῦ ἀνθρώπου οὐσία», λέγει ὁ Ἱεροκλῆς ὁ φιλόσοφος, «τῶντε ἀεί νοούντων τόν Θεόν, καί τῶν μηδέποτε νοεῖν πεφυκότων, ἄνεισι πρός ἐκεῖνα, καί κάτεισι πρός ταῦτα, νοῦ ἀποκτήσει καί ἀποβολῇ, πρός τήν θείαν ὁμοίωσιν καί τήν θήρειον διά τό τῆς φύσεως ἀμφίβιον ἀνά μέρος οἰκειουμένη». Ἂν λοιπόν καί ὁ ἄνθρωπος ἐδημιουργήθη ἐκ χειρός Θεοῦ δυνάμει λογικός, πλήν ἐάθη εἰς τήν ἀγωγήν καί παιδείαν ν' ἀποκαταστήσωσιν αὐτόν ἐνεργείᾳ λογικόν, τίς πλέον δύναται νά ἀμφιβάλῃ ὅτι μόνος ἐκεῖνος τῶν ἡγεμόνων, ὅς τις φροντίζει νά ἀποκαταστήσῃ τούς ὑπηκόους του ἐνεργείᾳ λογικούς, εἶναι ἐπίτροπος τοῦ Θεοῦ ἐπί τῆς Γῆς καί ἀνώτερος ἁπάντων; Καθότι ἀγκαλά καί κατά τόν μέγαν Βασίλειον, «ἴδιον τοῦ βασιλέως τό προμηθεῖσθαι τῶν ἀρχομένων», πλήν ἐπειδή ἅπασαι αἱ λοιπαί ἀγαθοεργίαι, τάς ὁποίας ἤθελε κάμει εἷς ἡγεμών εἰς τό ὑπήκοον αὐτοῦ, ἀνάγονται εἰς τό σῶμα, καί μόνη ἡ τῆς παιδείας εἰς τήν ψυχήν· καί ἐπειδή ἡ ψυχή ὑπερέχει ἀσυγκρίτως τοῦ σώματος, ἕκαστος ὑμῶν ὁρᾷ ὅτι ἡ τῆς παιδείας εὐεργεσία εἶναι ἀσυγκρίτως μείζων τῶν λοιπῶν εὐεργεσιῶν, καί ἀποτέλεσμα τῆς ἀγαθῆς διοικήσεως, ἐν ᾧ τό ἐναντίον εἶναι τῆς τυραννίδος. «Οὐ γάρ ἐστί», λέγει ὁ Πλάτων (ἐν *Θεαγ.*), «περί ὅτι θειοτέρου ἄν ὁ ἄνθρωπος βουλεύσαιτο, ἤ περί παιδείας αὐτοῦ καί τῶν αὐτοῦ οἰκείων». Καί ὁποίαν ἄλλην μείζωνα τιμήν δύναται νά προσφέρῃ ὁ ἄνθρωπος εἰς τό ὕψιστον Ὄν, ὅσον τό νά ἀποκαταστήσῃ ἑαυτόν ἐνεργείᾳ λογικόν; «Οὐ τιμήσεις Θεῷ», λέγει Ἱεροκλῆς ὁ φιλόσοφος, « διδούς τι αὐτῷ, ἀλλ' ἐάν τῷ Θεῷ τήν διάνοιαν ὁμοιώσῃς».

Τί δαί; εἶναι ὀλιγώτερον ἐπικερδεστέρα ἡ παιδεία εἰς μίαν διοίκησιν; Ἀλλά τά πλούτη πόθεν ἄλλοθεν γεννῶνται, ἤ ἐκ τῶν τεχνῶν καί ἐπιστημῶν; Καί αὐτή ἡ Γεωργική εἰς ποῖον ἄλλον μέρος κάμνει προόδους, ἤ ἔνθα κάμνουσι προόδους αἱ τέχναι καί ἐπιστῆμαι; Οὕτως ἡμεῖς βλέπομεν τήν Ῥωσσίαν, εἰς τάς ἐφημερίδας, νά στέλλῃ ἀνθρώπους ἤδη εἰς τήν

Ἀγγλίαν καί Γαλλίαν ἕνεκα τῶν τεχνῶν καί τῆς Γεωργικῆς. Ἐξετάσατε νά ἰδῆτε ποῖον ἔθνος εἶναι ἐπί τῆς Γῆς πλουσιώτερον καί ἰσχυρώτερον, καί ποῖον δυστυχές καί ἄθλιον. Ὅπου πρόοδος τῶν τεχνῶν καί ἐπιστημῶν, ἐκεῖ πλοῦτος καί δύναμις, καί ὅπου ἐλλείπουσιν αἱ τέχναι καί αἱ ἐπιστῆμαι, ἐκεῖ ἀθλιότης καί δυστυχία. Ἕως οὗ οἱ Ἕλληνες ἐπρόσκειντο εἰς τάς τέχνας καί ἐπιστήμας, ἐφώναζον «πᾶς μή Ἕλλην βάρβαρος»· τώρα ὅμως, ἰδέτε τήν κατάστασίν των. Ὅτι λοιπόν ἡ ἀγωγή τοῦ ἀνθρώπου εἶναι τῶν ὧν οὐκ ἄνευ οὐδείς, νομίζω, δύναται νά ἀμφιβάλῃ. Μένει λοιπόν νά ἰδῶμεν ὁποῖόν τί ἐστί. Ὁ νοῦς, εἴτε ἡ ψυχή τοῦ ἀνθρώπου ἔχει τρεῖς δυνάμεις· τήν μνήμην, τό λογικόν, καί τήν φαντασίαν. Ὥστε εἰς τήν ἀγωγήν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀνάγκη νά ἐκτυλιχθῇ καί νά γυμνασθῇ ἑκάστη τούτων τῶν τριῶν δυνάμεων, τό δυνατόν, ἀνά μέρος διά τῶν μαθημάτων βέβαια τῶν ἀνηκόντων εἰς ἑκάστη τούτων τῶν δυνάμεων. Εἰς τήν μνήμην λοιπόν προσιδιάζουσιν αἱ διάλεκτοι, ἡ Ἱστορία, ἡ Μυθολογία τῶν θεῶν ὅλων τῶν ἐθνῶν, ἡ Γεωγραφία: τουτέστιν ἡ περιγραφή τῶν ἀλύσων τῶν ὀρέων, τῶν ποταμῶν, τῶν θαλασσῶν, τῶν κατοίκων καί προϊόντων τῆς γῆϊνης ἐπιφανείας· ἔτι δέ καί ἡ φυσική Ἱστορία, εἴτε ἡ ἐξιστόρησις τῶν ὀρυκτῶν, φυτῶν καί ζώων. Εἰς δέ τό λογικόν ἐν πρώτοις ἀνήκει ἡ ἰδεαλογία, ἥτις ἔχει δι' ὑποκείμενον πῶς ἐκ τῶν αἰσθημάτων πηγάζουσιν αἱ ἰδέαι, καί πῶς ἐκ τούτων αἱ ἀποφάνσεις καί οἱ συλλογισμοί: ἤ, ἄν θέλῃς εἶναι ἡ ἀνάλυσις τοῦ νοός, εἴτε ἡ ἔρευνα καί θεωρία τῶν ἰδιοτήτων τῆς ψυχῆς, ἐξ οὗ προκύπτει ἡ γενική Γραμματική καί Λογική. Ἀλλ' ἐπειδή καί ὁ ἄνθρωπος δέν εἶναι μόνος ἐπί τῆς Γῆς, ἀλλά πάμπολλα ἄλλα ὄντα, τούτου ἕνεκεν δεύτερον ὑποκείμενον τοῦ λογικοῦ εἶναι ἡ γνῶσις τῶν ἰδιοτήτων τῶν σωμάτων, ἐξ ὧν ὁ ἄνθρωπος περικυκλοῦται: γενικῶν λέγω καί μερικῶν ἰδιοτήτων. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἓν σημεῖον τοῦ σύμπαντος· ὅθεν διά νά γένῃ καί αὐτός σύμπαν, εἴτε νοητός κόσμος, εἶναι ἀνάγκη νά εἰσέλθωσιν εἰς αὐτόν ἅπαντα ἤ διά τῶν αἰσθήσεων, ἤ διά τοῦ νοός, εἴτε τῆς φιλοσοφίας. Ἐν πρώτοις λοιπόν ὁ ἄνθρωπος ἀπαντᾶ τήν ποσότητα: τουτέστι τόν ἀριθμόν καί τήν ἔκτασιν, καί ὁ μέν ἀριθμός εἶναι τό ὑποκείμενον τῆς Ἀριθμητικῆς, ἡ δέ ἔκτασις, τῆς Γεωμετρίας, ἥτις καί ὑποδιαιρεῖται εἰς διαφόρους κλάδους: Γεωμετρίαν ἰδίως λέγω, Ἄλγεβραν, Τριγωνομετρίαν, κωνικάς τομάς, κτξ. Ἐπειδή ὅμως καί τά σώματα εἶναι ὄχι μόνο ἐκτατά, ἀλλά καί κινητά, ἡ ἐπιστήμη ἥτις ἔχει δι' ὑποκείμενον τήν κίνησιν τῶν σωμάτων, ὀνομάζεται Μηχανική. Ἄν ὅμως καί ἡ Μηχανική ἀντί νά ἐξετάζῃ τήν κίνησιν τῶν ἐπί Γῆς σωμάτων, μεταβῇ εἰς τήν θεωρίαν τῶν οὐρανίων σωμάτων, τότε ἀλλάσσει ὄνομα, καί ὀνομάζεται Ἀστρονομία. Εἰ δέ καί ἐξετάζει τις ἐκείνας τῶν γενικῶν ἰδιοτήτων τῶν σωμάτων, αἵτινες δέν ὑποπίπτωσιν ἀκριβῶς εἰς λογαριασμόν, ἀλλά μόνον εἰς τήν πεῖραν, οἷαι εἶναι ἡ πορό-

της, ἡ ἐλαστικότης, ἡ μαλακότης, ἡ σκληρότης, ἡ ῥευστότης, καί τά ἑξῆς, τοῦτο ὀνομάζεται γενική Φυσική. Καί μερική, ὅταν ἐξετάζῃ τάς μερικάς, ὡς εἶναι ἡ Ὀπτική, ἡ Ἠλεκτρική, ὁ μαγνητισμός, ὁ γαλουανισμός, κτξ. Καί ἡ Χημεική ὀνομάζεται ἡ ἀνάλυσις καί σύνθεσις τῶν σωμάτων. Ἀλλ' ἐπειδή καί ὁ ἄνθρωπος εἶναι ὄχι μόνον θεωρία, ἀλλά καί πρᾶξις: ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον, ἐπειδή καί ἐπί τῆς Γῆς εἶναι ὄχι μόνον σώματα, καί ζῶα ἄλογα, ἀλλά καί λογικά, εἴτε ἄνθρωποι, μεθ' ὧν ἕκαστος ἡμῶν μάλιστα ἔχει ἀναφοράν καί κοινωνίαν, καί ἐξ οὗ κρέμαται ἡ εὐδαιμονία καί δυστυχία ἡμῶν, ἡ ἐπιστήμη ἡ διδάσκουσα τῷ ἀνθρώπῳ τόν δρόμον τῆς εὐδαιμονίας αὐτοῦ, ὀνομάζεται Ἠθική. Τέλος εἰς τήν φαντασίαν ἀνήκουσιν ὅσαι τῶν ἐπιστημῶν ἔχουσι δι' ὑποκείμενον τό ὡραῖον, ἤ τήν μίμησιν τῆς φύσεως. Καί τοιαῦται εἶναι ἡ Ἰχνογραφία, ἡ Ζωγραφική, ἡ Μουσική, ἡ Ποιητική, ἡ μελῳδία, ὁ ῥυθμός, καί τά ἑξῆς.

Ἀλλ' ἐπειδή καί οὐδείς δύναται νά μάθῃ τι ἄνευ σημείων τῶν ἰδεῶν, εἴτε διαλέκτου, ἕκαστος ὑμῶν ὁρᾷ ὅτι τό πρῶτον μάθημα τοῦ παιδός εἶναι ἡ διάλεκτος, καί πρῶτος διδάσκαλος αὐτοῦ ἡ μήτηρ αὐτοῦ. Ἀλλ'ἐπειδή καί ὁ ἄνθρωπος ἔχει οὔτε τήν μνήμην ἄπειρον, καί εἶναι βεβιασμένος νά κοινοῖ τάς ἑαυτοῦ ἰδέας καί εἰς τούς μή παρόντας, τούτου ἕνεκα εἶναι πᾶσα ἀνάγκη εἰς αὐτόν νά μάθῃ καί τά σημεῖα τῶν λέξεων: τουτέστι τά γράμματα, εἴτε νά γράφῃ καί να ἀναγινώσκῃ καί πῶς νά ὀρθογραφῇ. Καί ἕκαστος μέν πρέπει νά μανθάνει κάλλιστα τήν πάτριον αὐτοῦ διάλεκτον, εἶτα ἐκείνην, ἥτις συντρέχει ἤ πρός στολισμόν, ἤ πρός κυβέρνησιν αὐτοῦ. Εἶναι ὅμως, νομίζω, ἐκτός πάσης ἀντιλογίας ἡ Ἑλληνική διάλεκτος ἀνωτέρα ἁπασῶν τῶν διαλέκτων, καί κατά τήν ἐξομολόγησιν ἁπάντων τῶν πεπαιδευμένων τῶν διαφόρων ἐθνῶν. Καθότι αὕτη ἔχει πολλά προτερήματα, τά ὁποῖα οἱ λοιπαί ὑστέρηνται. Καί α΄ προτέρημα ταύτης τῆς πνευματώδους διαλέκτου εἶναι ὅτι ἀναφύονται ἐκ τῆς αὐτῆς ῥίζης αἱ ἐκφράσεις τῶν πραγμάτων τοῦ αὐτοῦ εἴδους, ἐξ οὗ γίνεται ἐμφανής ἡ ἀρχή αὐτῶν παριστῶσα οἰκογένειάν τινα, ἐξ οὗ ἡ ἑλληνική διάλεκτος διανέμει φυσικῶς τάς ἰδέας εἰς τόν νοῦν τοῦ ἀνθρώπου, ὅπερ ἐλλείπει ἐκ τῶν λοιπῶν διαλέκτων, καί διά νά φθάσῃ τις εἰς τοῦτο ἐκεῖ, εἶναι χρεία πολλῆς σκέψεως, καί ἴσως οὐδέποτε ἀκριβῶς. β΄ προτέρημα ταύτης τῆς διαλέκτου εἶναι ὅτι ἐξηγεῖ τάς ἰδέας διά τῆς συνθέσεως καί ἀναλύσεως τῶν λέξεων, καί ἑπομένως ἡ γνῶσις αὐτῆς εἶναι τρόπον τινά συνδεδεμένη μέ τήν γνῶσιν τῶν ἐπιστημῶν. γ΄ προτέρημα ταύτης τῆς διαλέκτου εἶναι ὅτι ὑπῆρξε διδάσκαλος πολλῶν τεχνῶν καί ἐπιστημῶν, ὧν περ τάς λέξεις παραλαβοῦσαι αἱ ξέναι διάλεκτοι οἰκειοποιήθησαν αὐτάς. Καί εἷς πολυμαθέστατος ξένων διαλέκτων θέλει τάς διαλέκτους ἐπί τῆς Γῆς ἄλυσόν τινα, ἔνθα ἡ μέν Ἑλληνική κατέχει τόν πρῶτον κρίκον, ἡ δέ τῶν Κινέζων τόν ἔσχατον. Καί

ἂν μέν ἦναι χρήσιμος εἰς τούς ἑτεροεθνεῖς ἡ Ἑλληνική διάλεκτος, εἰς ἡμᾶς ὅμως τούς Ἕλληνας εἶναι ἀναγκαιοτάτη.

Ἀλλ᾽ οἱ ἄνθρωποι καταχρῶνται παντός, καί ὡς φαίνεται ἡ κατάχρησις καί δεισιδαιμονία εἶναι ἔμφυτα εἰς τόν ἄνθρωπον καί δέν δίδεται καλόν ἐπί τῆς Γῆς χωρίς νά μεταμορφωθῇ εἰς κακόν, καί χωρίς ἡ ποιότης αὐτοῦ νά τραπῇ εἰς φαρμακεράν. Ὅθεν ἡμεῖς βλέπομεν τό ἡμέτερον γένος νά δαπανᾷ ὁλόκληρον τήν ζωήν αὐτοῦ εἰς οὐδέν ἄλλο, ἤ εἰς μίαν διάλεκτον: τουτέστιν εἰς σημεῖα τῶν ἡμετέρων ἰδεῶν, καί ἅπασα ἡ αγωγή αὐτοῦ καί παιδεία νά ἐπικεντρῶται εἰς μόνην τήν γραμματικήν. Ὦ ἀθλιότης! Ἀλλ᾽ ὁ ἄνθρωπος, ᾧ εὐγενέστατοι ἄρχοντες, ὡς φθάσαντες εἴπομεν, καί ὡς ἕκαστος ὑμῶν σύνοιδεν ἐν ἑαυτῷ, εἶναι ὄχι μόνον ζῶον μνημονικόν, εἰς ὅπερ ἀνήκει μία διάλεκτος, ἀλλά και λογικόν, και φανταστικόν, καί κυρίως εἶναι οὐδέν ἄλλο, ἤ λογικόν. «Ἄνθρωπος, λέγουσι καί οἱ λογικευόμενοι, «εἶναι ζῶον λογικόν, νοῦ καί ἐπιστήμης δεκτικόν». Καί ἔτι χεῖρον, ἡ μνήμη δέν ἔχει ὑποκείμενον μόνην τήν διαλέκτον, ἀλλά καί ἄλλα, καί ὄχι ὀλίγα: τοὐτέστι τήν Ἱστορίαν, ἧς ἄνευ, ὁ ἄνθρωπος μένει ὡς ἕν σημεῖον ἀσύνδετον, χωρίς μά ἔχῃ ἀναφοράν τινα μέ τό παρελθόν· τήν Γεωγραφίαν, ἧς ἀπούσης, ὁ ἄνθρωπος, ἤθελεν ἔχοι οὐδένα σύνδεσμον μέ τά λοιπά μέρη τοῦ κόσμου, καί ἤθελε νομίζοι ὅτι ἐκτός τῆς πατρίδος του ἄλλοι ἄνθρωποι δέν εὑρίσκονται ἐπί τῆς Γῆς· τήν φυσικήν Ἱστορίαν, ἀλλέως ἔπρεπε νά ἀγνοῇ καί τί ἐστι μέταλλον, καί τί φυτόν, καί τί ὀργανικόν σῶμα καί τί μή ὀργανικόν, καί τά ἑξῆς. Προστεθείσθω δ᾽ὅτι, διά νά μάθῃ τις ἄριστα τήν ἑαυτοῦ διάλεκτον, εἶναι ἀνάγκη να μάθῃ καί μίαν ἄλλην ξένην, ὥστε διά τῆς συγκρίσεως αὐτῶν νά γνωρίσῃ τήν ὡραιότητα τῆς ἰδίας διαλέκτου. Καθότι καθώς διά νά γνωρίσῃ τις τήν ὡραιότητα καί τά προτερήματα τῆς ἰδίας πατρίδος, εἶναι ἀνάγκη εἰς αὐτόν νά ἐξέλθῃ ἐξ αὐτῆς, καί νά διέλθῃ ἄλλας γαίας καί πόλεις, οὕτω καί διά νά καταλάβῃ τις τήν ὑπεροχήν ἤ ἔλλειψιν τῆς ἰδίας διαλέκτου, πρέπει νά μάθῃ μίαν ἄλλην, ἔνθα συνέγραψαν ἄνδρες σοφοί καί πεπαιδευμένοι, ἀλλέως νομίζων ὅτι τήν ἐξεύρει, τήν ἀγνοεῖ.

Πλήν ἔστω ὅτι ἔμαθεν τις, ἤ ὅτι νομίζει ὅτι ἔμαθε τήν ἑαυτοῦ διάλεκτον. Ἀλλ᾽ αὐτός τί ἄλλο ἔμαθεν, ἤ σημεῖα τῶν ἰδεῶν; Διατί, δέομαι, ὑπάγει τις εἰς τό σχολεῖον; Διά νά μάθῃ. Τί; ὅτι τά γράμματα τῶν Ἑλλήνων 24, καί ὅτι οὕτω συλλαβίζονται; Ὄχι βέβαια. Τί δαί; διά νά μάθῃ λέξεις, εἴτε σημεῖα τῶν ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ἡμῶν ἰδεῶν; Ὄχι, ἀναντιῤῥήτως. Ἀλλά τί; Νά μάθῃ πράγματα, μέ τά ὁποῖα αὐτός ἔχει ἀναφοράν· ὑπάγει νά γυμνάσῃ τό λογικόν του, διά νά συλλογίζηται ὀρθῶς· ὑπάγει νά μάθῃ ὅτι δέν εἶναι αὐτός μόνος ἐπί τῆς Γῆς, ἀλλ᾽ ἄπειρα ὄντα διαφόρου φύσεως καί ἰδιοτήτων, μέ τά ὁποῖα αὐτός ἔχει ἀναφοράν· ὑπάγει νά μάθῃ ὅτι ὧν ἕν

μέρος τοῦ σύμπαντος, ἔχει ἀναφοράν καί ὡς πρός τούς ὁμοίους αὐτῷ, καί ὡς πρός τήν φύσιν, καί ὡς πρός τόν δημιουργόν αὐτοῦ Θεόν· τέλος πάντων ὑπάγει νά ἀποκαταστήσῃ ἑαυτόν ἄνθρωπον λογικόν καί ἐνάρετον, εἴτε εἰκόνα τοῦ Θεοῦ καί ὁμοίωσιν. «Καί εἶπεν ὁ Θεός ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα ἡμετέραν καί καθ' ὁμοίωσιν». Ἐκεῖνος μόνος εἶναι τῷ ὄντι μαθητής, ὅστις ἤθελεν ἀποκτήσῃ φρόνησιν εἰς τά ἐπιχειρήματά του, ἀγαθότητα καί δικαιοσύνην εἰς τάς ἀναφοράς του, σωφροσύνην εἰς τάς ἡδονάς του, οἰκονομίαν εἰς τά τῆς οἰκίας, τάξιν εἰς τά πρός τό ζῆν, ἰσχύν καί ὑπομονήν εἰς τάς ἀσθενείας του, ὑπόληψιν πατριώτου, καί ἐν γένει ἐκεῖνος, οὗ τινος ἡ ζωή εἶναι εἰκών τῆς νοερᾶς ψυχῆς αὐτοῦ. Ἔκπληξιν βέβαια προξενεῖ πῶς μία Δακία νά περιορίζῃ ἅπασαν τήν ἀγωγήν τῆς νεολαίας αὐτῆς εἰς τήν πεντάπτυχον κατάραν, ἐν ᾧ εἶναι πλέον, ἢ ἱκανή νά συστήσῃ ἀκαδημίαν ἀντιπαραταττομένην μέ πᾶσαν ἀκαδημίαν τῶν Εὐρωπαίων! Ἄξιον ἀπορίας βέβαια τό νά βλέπῃ τις τούς ἐνταῦθα ἄρχοντας να πέμπωσι τά τέκνα αὐτῶν παιδείας ἕνεκα, εἰς ξένας γαίας μέ δαπάνας ἀδράς, ὥστε οἱ γεννήτορες αὐτῶν νά στερῶνται τῶν τέκνων, τά δέ τέκνα τῶν γεννητόρων, (καί Κύριος οἶδε τήν ἐπίδοσιν αὐτῶν), χωρίς νά φροντίσωσι νά φέρωσιν ἐκεῖθεν διδασκάλους, ἵνα ὠφεληθῇ καί ἡ πατρίς αὐτῶν! Μία μικρά νῆσος: ἡ Χίος, ἔχει τοσούτους ἀρίστους ἐπιστημονικούς διδασκάλους, ἔχει τοσαῦτα βιβλία ἐπιστημονικά, ἔχει τοσαῦτα πειραματικά ὄργανα, καί μία Δακία ἔχει οὐδέν τῶν τοιούτων! Διά νά γένωσιν οἱ παῖδες ἐνάρετοι, δέν εἶναι ἄλλο μέσον, εἰμή τά καλά παραδείγματα, καί μάλιστα τῆς μητρός καί τοῦ πατρός. Ἄν οὗτοι ἐνεργῶσιν εἰς αὐτούς αἰσθήματα καλά, ἀγαθότητα ψυχῆς, εὐεργεσίας εἰς τούς ἐνδεεῖς, σέβας πρός τήν ἀλήθειαν, δικαιοσύνην εἰς τάς κρίσεις, τότε καί οἱ νέοι ἀνεπαισθήτως ἀπ'ὀλίγου ὀλίγου ἀποκαθίστανται τοιοῦτοι, καί οὕτως ἐκτελοῦνται ἄνθρωποι. Εἰ δέ καί ἐξ ἐναντίας οἱ παῖδες δέν βλέπουσιν ἄλλο, εἰμή κακά παραδείγματα, εἰμή παρανομίας, εἰμή ἀσεβείας, τότε καί αὐτοί θέλουσι γένει ἔτι παρανομώτεροι καί ἀσεβέστεροι. Ἀλλ' ὦ εὐγενέστατοι ἄρχοντες, διά νά ἦναι τις εὐδαίμων ἐπί τῆς Γῆς, πρέπει νά ἀποκαταστήσῃ τά τέκνα αὐτοῦ εὐδαίμονα. Ἡ κακοδαιμονία τῶν τέκνων εἶναι καί κακοδαιμονία τῶν γεννητόρων. Ἀλλ' ὅταν οἱ νέοι μανθάνωσιν ὁλοτελῶς οὔτε εἰς τήν οἰκίαν τό, τί ἐστίν ἀρετή, οὔτε εἰς τήν Ἐκκλησίαν, οὔτε εἰς τό σχολεῖον: τουτέστιν ὅταν δι' ὅλου λείπῃ ἡ ἀγωγή, τί ἄλλο θέλει γένει ἡ νεολαία εἰμή ἀθλία; Οὔσης λοιπόν τοιαύτης τῆς νεολαίας, πῶς εἶναι τρόπος εἰς αὐτήν νά γινώσκῃ τό τί σημαίνει γάμος, τό τί σημαίνει πατρίς, τό τί ἐστιν οἰκονομία; Ἡ γραμματική οὔτε ἐξήγησε ταύτας τάς λέξεις, οὔτε εἶναι δυνατόν νά ἐξηγήσῃ εἰς αἰῶνα τόν ἅπαντα. Πόσας ὅμως χιλιάδας πουγγεῖα ἦν συμφερώτερον εἰς τήν πατρίδα σας νά δαπανήσῃ διά

νά μάθητε τήν σημασίαν τούτων τῶν λέξεων;

Ὁ ἄνθρωπος εἶναι φύσει ἐνεργητικός καί καθό αἰσθητικός, καί καθό λογικός· ζητεῖ ὅμως πάντοτε τάς ἡδονικάς ἐνεργείας, καί ἀποφεύγει τάς ἀλγεινάς. Ἂν λοιπόν καί εἷς δέν ἀποκαταστήσῃ ἑαυτόν ἐνεργείᾳ λογικόν, δῆλον ὅτι αὐτός θέλει ζητεῖ μόνον καί μόνον τάς ἡδονάς τῶν αἰσθήσεων, καί ὁλοτελῶς τάς διανοητικάς. Ἅπασα ἡ εὐδαιμονία αὐτοῦ εἰς ἄλλο δέν θέλει ὑφίσταται, εἰμή εἰς τάς ἡδονάς τῶν αἰσθήσεων· θέλει θυσιάζει εἰς τάς δυνάμεις τοῦ ἐκνενευρωμένου σώματος, τάς δυνάμεις τοῦ θηριωθέντος πνεύματος. Αὐτός βιβλίον δέν θέλει πιάσει ποτέ εἰς τάς χεῖράς του, διότι τοῦτο εἶναι τῶν ἐνεργείᾳ λογικῶν· αὐτός τελείως δέν θέλει φροντίσει περί τῶν ὑποστατικῶν του, διότι τοῦτο εἶναι τῶν ἐνεργείᾳ λογικῶν· αὐτός δέν θέλει φροντίσει τελείως περί γεωργικῆς, διότι τοῦτο εἶναι ἔργον τῶν μή ἀρχόντων· αὐτός δέν θέλει φροντίσει ὁλοτελῶς περί τῆς πατρίδος, διότι αὐτός εἶναι ὄχι ἐπίγειος· αὐτός ἄλλα θέλει λέγει, καί ἄλλα θέλει νά ἐννοῇ, διά νά φαίνηται ὅτι εἶναι διπλωματικός. Καί δικαίως, διότι τοιαύτη ὑπῆρξεν ἡ ἀγωγή αὐτοῦ.

Ἀλλ᾽ ὦ ἄνθρωπε, τοῦτο τό μαλακόν πλάσμα, ὅπερ ἐνεπιστεύθη εἰς τάς χεῖράς σου ὁ Θεός, δέν θέλει τό ἀφήσει ἀνεξέταστον, καθό δημιουργός αὐτοῦ! Ἔχεις νά δώσῃς λόγον ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως περί τῆς ἀνατροφῆς καί καλῆς ἀγωγῆς αὐτοῦ. Πλήν ἔχεις ὄχι ὀλιγώτερον νά δώσῃς δίκην καί εἰς αὐτήν τήν ζωήν· διότι ἂν ἡ ἀγωγή τῶν ἐκγόνων σου ἦναι κακή, ὁ πλοῦτος σου θέλει δοθῇ εἰς τάς πόρνας, τά μούλκιά σου θέλουσιν ἀπεμποληθῇ, καί ἡ γενεά σου θέλει ἐνταφιασθῇ σύν σοί. Τό πλεόν ἤμερον ζῶον ἄν μέν ἀφεθῇ εἰς τά δάση ἀποκαθίσταται ἄγριον, ἄν δέ εἰς τάς ἀγοράς, ἀχρεῖον. Ὥστε εἶναι ἀνάγκη ἀγωγῆς καλῆς εἰς τήν νεολαίαν, ἧς ἀπούσης, οἱ ἄνθρωποι θέλουσιν εἶναι φαῦλοι, καί θέλει λείπει ἐκ τοῦ προσώπου τῆς Γῆς καί ἡ ἀρετή. Ἐπειδή λοιπόν καί ὁ ἄνθρωπος τότε μόνον εἶναι εἰκών τοῦ Θεοῦ καί ὁμοίωμα, ὅταν ἀποκαταστήσῃ ἑαυτόν ἐνεργείᾳ λογικόν κάι ἐνάρετον· «ἔστιν ἡ ἀρετή», λέγει καί ὁ Ἱεροκλῆς, «εἰκών Θεοῦ ἐν ψυχῇ λογικῇ»· καί επειδή διά νά ἀποκαταστήσῃ τις ἑαυτόν ἐνεργείᾳ λογικόν καί ἐνάρετον, εἶναι ἀνάγκη ἀγωγῆς καί παιδείας, ἐπόμενον εἶναι, ὅσοι τῶν Ἡγεμόνων φροντίζουσι περί τῆς ἀγωγῆς καί παιδείας τῶν ὑπηκόων, ἐκεῖνοι μόνον νά ἦναι τῷ ὄντι ἐπίτροποι τοῦ Θεοῦ ἐπί τῆς Γῆς. Ἀλλ᾽ ὡς φαίνεται, ἡ ἐκτέλεσις τῶν καλῶν εἶναι τό πλέον ἐργῶδες ἐπί τῆς Γῆς, καί τούτου ἕνεκα ἡ ἀρετή εἶναι τοσοῦτον σπάνιον. Ὥστε ἐπέπρωτο, ὡς φαίνεται, ἐπέπρωτο εἰς τόν νῦν ἡγεμονεύοντα νά συλλάβῃ ταύτην τήν ὑψηλήν ἰδέαν: νά φροντίσῃ περί ἀρίστης ἀγωγῆς τῶν τέκνων σας, ἀνακαλῶν πανταχόθεν τούς ἀρίστους διδασκάλους τοῦ ἡμετέρου γένους. Ἂν εἰς τοῦτο συντρέξῃ καί ἡ θέλησις τῆς ὑμετέρας εὐγενείας, ἀμφιβάλλω οὐδόλως ὅτι εἰς τό

Βουκουρέστιον θέλει συσταθῇ μία ἀκαδημία ἀντιπαραταττομένη μέ τάς ἀκαδημίας τῶν πεφωτισμένων ἐθνῶν, ὥστε νά προστρέχωσι μαθηταί ἐξ ἁπάσης τῆς Ἑλλάδος καί ἐκ τῶν πλησιοχώρων. Ὑμῖν ἀνήκει, ὦ εὐγενέτατοι ἄρχοντες, τό νά ἄρητε ἐκ τοῦ γένους σας τό ὄνειδος τῆς ἀμαθείας! ὑμῖν ἀνήκει τό νά κάμητε τό γένος τῶν Δακῶν νά σᾶς ἀναγνωρίσῃ εὐεργέτας τῆς ἰδίας πατρίδος! ὑμῖν ἀνήκει τό νά ἀπαλλάξητε τήν πατρίδα σας ἐκ τοῦ ζοφεροῦ σκότους τῆς ἀμαθείας! Οὐδείς τιμᾶται ὁ μηδέν ἀγαθόν τῷ κοινῷ προσφέρων. Εἰμί δέ πλέον παρά βέβαιος, ὅτι τῆς παιδείας προχωρούσης, καί ἡ Γεωργική θέλει καλλιεργηθῇ, ὥστε νά ἔχητε διπλασίους καί τριπλασίους τάς προσόδους. Καί ποῖος ἐξ ὑμῶν δέν θέλει τό νομίσει δόξαν, τό νά ἦναι μέλος μιᾶς διοικήσεως, ἐχούσης δι'ἀρχηγόν πλήρη ἀρετῶν καί πατριωτισμοῦ, ὥστε ὁμοφώνως νά προφητεύσητε ὅτι ἦλθε καιρός τοῦ νά λάβῃ τάξιν τινά μεταξύ τῶν πεφωτισμένων ἐθνῶν ἡ πατρίς σας, ἄν ὅμως καί ὑμεῖς θελήσητε νά δώσητε χεῖρα βοηθείας εἰς ταύτην τήν εὐγενῆ ἰδέαν τῆς ἀγωγῆς τῆς νεολαίας τῆς Δακίας. Ἄν ὅμως καί ἐγώ ἤθελον συνεισφέρῃ ὁπωσοῦν εἰς τήν ὑμετέραν εὐδαιμονίαν, ἤθελον νομίζῃ ἐμαυτόν εὐδαίμονα. Καθότι δέν δίδεται ἡδονή μεγαλητέρα ἐπί τῆς Γῆς, ὅσον τό νά βλέπῃ τις ἑαυτόν δημιουργόν τῆς λογικότητος καί σπορέα τῶν φώτων, ὄντος φωτός αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ. «Ἐγώ εἰμί τό φῶς», φωνάζει ὁ υἱός τοῦ Θεοῦ. Ἀλλ' ἐπειδή καί πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστι καταβαῖνον, εἴθε ὁ χορηγός τῶν φώτων καί πλάστης ἡμῶν Θεός νά μεταμορφώσῃ ἡμᾶς τῷ ὄντι εἰς εἰκόνα καί ὁμοίωμα αὐτοῦ, καί νά ἀποκαταστήσῃ ἡμᾶς ἐνεργείᾳ λογικούς καί ἐργάτας τῆς ἀρετῆς. «Οὐδεμία», λέγει καί Ἑρμῆς ὁ Τρισμέγιστος, «δικαιοτέρα εὐσέβεια, ἤ τό νοῆσαι τά ὄντα, καί χάριν τῷ ποιήσαντι ὑπέρ τούτων ὁμολογῆσαι, ὅπερ διατελεῖν οὐ παύσομαι».

Βενιαμίν Λέσβιος

ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΤΗΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗΣ

Πρός τούς φιλαναγνώστας.

Ἐξερχόμενος ὁ ἄνθρωπος ἐκ τῶν χειρῶν τῆς φύσεως ἔχει οὐδεμίαν ἄλλην μετ᾽ αὐτῆς κοινωνίαν, εἰμή τήν διά τῶν πέντε αισθήσεων, δεχόμενος τάς προσβολάς, εἴτε ἡδονικάς, εἴτε ἀλγεινάς τῶν περί ἑαυτόν σωμάτων: ὅπερ ἰσοδυναμεῖ με τό, ὁ ἄνθρωπος γεννηθείς εἶναι ὑποκείμενον τῶν ἔξωθεν σωμάτων. Πλήν το θέατρον τοῦτο τῆς φύσεως ἀπ᾽ ὀλίγου ὀλίγου ἐκτυλίττον τόν νοῦν αὐτοῦ, ἀποκαθίστησιν ἐν αὐτῷ ὁρατάς καί ἄλλας δυνάμεις: τήν μνήμην λέγω, τήν φαντασίαν, τό λογικόν, και συνείδησιν, ἅπερ εἶναι ἄλλα μέσα κοινωνίας αὐτοῦ μετά τῆς φύσεως, και οὕτως ἡ διάνοια, εἴτε ἡ χρεία τοῦ συλλογίζεσθαι ἀποκαθίσταται τοσοῦτον ἀναγκαία εἰς τόν ἄνθρωπον, ὅσον καί αἱ φυσικαί αὐτοῦ χρεῖαι. Ἀλλά-τοῦτο τί ἄλλο εἶναι, εἰμή ἀποφυγή ἀγνοίας; Ὥστε ὁ ἄνθρωπος φύσει τοῦ εἰδέναι ὀρέγεται, ὡς ὧν ἐκ φύσεως λογικός, ὅπερ ἰσοδυναμεῖ μέ τό, ὁ ἄνθρωπος ἐξέρχεται φύσει ἔξωθεν αὐτοῦ πρός τήν φύσιν, ἀποκτῶν νέας σχέσεις καί ἀναφοράς μέ αὐτήν. Ἐξερχόμενος ὅμως ὁ ἄνθρωπος ἐξ ἑαυτοῦ πρός τά ἔξω δέν εὐχαριστεῖται παντελῶς εἰς τοῦτο μόνον, ἀλλά ζητεῖ πάντα τρόπον διά νά μάθῃ καί τούς λόγους τῶν φαινομένων, ὅπερ, κατά τόν Σιμωνίδην, εἶναι Θεοῦ μόνο ἴδιον «Θεός ἄν ἐχῃ μόνος τοῦτο γέρας» και ἑπομένως ὁ ἄνθρωπος διά τό εἰδέναι ἐπιδιώκει τό ἐπίστασθαι, ὅπερ ἰσοδυναμεῖ μέ τό, ὁ ἄνθρωπος διά τοῦ λογικοῦ ἔχει ὑποκείμενα ἅπαντα τα ὄντα. Ὥστε εἰς μέν τό πρῶτον συμβεβηκός αἱ γνώσεις τοῦ ἀνθρώπου (ἄν πρέπῃ νά λάβωσι καί τό τοιοῦτον ὄνομα) εἶναι ἀτομικαί, εἰς δέ τό δεύτερον, γενικαί καί καθόλου, εἴτε περί τῶν ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν τῶν φαινομένων, ὅπερ καί επιστήμη λέγεται .. καί εἰς μέν τό πρῶτον συμβεβηκός ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἕν μέρος τοῦ ὅλου, εἰς δέ τό δεύτερον, κόσμος ὅλος, δι᾽ ἀμφοτέρων ὅμως αὐτός ἔχει σκοπούμενον τήν ἀλήθειαν, τό ὡραῖον, και συμφέρον. Ἀλλ᾽ ἐπειδή καί τά φαινόμενα εἶναι ὄχι μονοειδῆ, ἀλλά πολλῶν εἰδῶν, ἀκόλουθον ἦν αἱ ἐπιστῆμαι να μήν ἦναι μία, ἀλλά πολλαί. Καθότι ἡμεῖς βλέπομεν ὄχι μόνον πρό τῶν ποδῶν ἡμῶν σώματα, ἀλλά καί ἄλλα ἐπικείμενα ἐπί τῆς κεφαλῆς ἡμῶν, ἐξ ὧν τινά μέν κινοῦνται, ἄλλα δ᾽ ἀκινητίζουσιν ἀλλάττοντα οὐδέποτε τοποθεσίαν, ἔνθα βέβαια πρέπει νά δοθῇ λόγος

τις καί ἀρχή τῆς τε κινήσεως καί ἠρεμίας, καί ἔτι διατί νά περιφέρωνται κυκλικῶς περί κέντρον περιφοράς, καί ὄχι κατ' εὐθείαν γραμμήν. Ἔπειτα οὔτε τά ἐπί γῆς σώματα εἶναι ἐκτατά μόνον καί πολλά, ἐξ οὗ προέκυψεν ἡ μαθηματική, ἀλλά καί βαρέα, ἀλλά καί κινητά, ἀλλά καί μή ἁπλᾶ, κξ., δι' ὅπερ ἦν ἀνάγκη νά ἀναφανῶσι πολλαί ἐπιστῆμαι, εἴτε κλάδοι τῶν ἀνθρωπίνων γνώσεων. Ἡ ἐπιστήμη λοιπόν τῶν λόγων ἑκάστης τούτων τῶν ἐπιστημῶν καί τεχνῶν εἶναι ἐκεῖνο, ὅπερ ὀνομάζεται *μεταφυσική*. Ὥστε ἑκάστη τῶν ἐπιστημῶν καί τεχνῶν ἔχει ἰδίαν μεταφυσικήν: τουτέστιν ἰδίας ἀρχάς καί λόγους, καί τούτου ἕνεκεν ἄν τις ἐρωτήσῃ ἀστρονόμον τινά, ἤ ὀπτικόν, ἤ γεωμέτρην, ἤ μουσικόν, ἤ ζωγράφον, ἤ κξ., περί τῆς ἐπιστήμης αὐτοῦ ἤ τέχνης, ὁ ἐρωτώμενος θέλει ἐκθέσει οὐδέν ἄλλο, ειμή τήν μεταφυσικήν τῆς ἑαυτοῦ ἐπιστήμης ἤ τέχνης.

Ἀλλ' ἐπειδή αἱ ἐπιστῆμαι καί τέχναι εἶναι οὐδέν ἄλλο, ἤ γνώσεις ἀνθρώπιναι ἐνυπάρχουσαι ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ αὐτῶν, ἐπόμενον εἶναι ἡ θεωρία τῶν λόγων τῶν ἐπιστημῶν νά ἦναι λέξις συνώνυμος μέ τήν θεωρίαν τῶν λόγων τῶν ἰδεῶν, ἤ γνωστικῶν τοῦ ἀνθρώπου δυνάμεων. Ὥστε ἡ πραγματεία τῶν ψυχικῶν δυνάμεων ἤ ἐνεργειῶν αὐτῆς: τουτέστιν ἰδεῶν, εἶναι οὐδέν ἄλλο, ἤ μεταφυσική. Δῆλον δ' ὅτι δίδεται καί μεταφυσική μεταφυσικῆς, καί τοιαύτη ἤθελεν εἶναι ἡ γνῶσις τῆς ψυχῆς καί τοῦ Θεοῦ εἰς τήν ἀνά χεῖρας πραγματείαν, ὡς ὄντος τοῦ Θεοῦ ἀρχῆς καί αἰτίας ἁπάντων, ὁρατῶν τε και ἀοράτων. Ὡς λοιπόν τῶν λοιπῶν ἐπιστημῶν ὑπῆρξαν οἱ Ἕλληνες ἐφευρέται, οὕτως καί τῆς μεταφυσικῆς, συστήσαντες συστήματα περί τῶν πρώτων ἀρχῶν.

Ἕως οὗ ὅμως ὁ ἄνθρωπος πρόσκειται εἰς τήν γνῶσιν καί θεωρίαν τῶν ἔξωθεν σωμάτων, ὅ,τε ἐταστής καί τό ἐταζόμενον εἶναι ὄχι τά αὐτά, ἀλλά διάφορα, εὐθύς δ' ὁποῦ ἄρξεταί τις νά θεωρῇ τάς δυνάμεις ἤ φύσιν τῆς ψυχῆς, τότε ἡ ψυχή ἀποκαθίσταται καί ἐταστής καί ἐταζόμενον, καί θεωρός καί θεωρούμενον. Ἀλλ' ὡς φαίνεται, ἡ γνῶσις ἑαυτοῦ εἶναι πολλά ἐργωδεστέρα, ἤ τῶν λοιπῶν, δι' ὅπερ ἐδόθη καί χρησμός τό, *γνῶθι σαυτόν*. Πλήν εἰς τήν δυσκολίαν τοῦ πράγματος προσετέθη ἐκ τοῦ χρόνου καί ἡ ἀδολεσχία τῶν σοφιστῶν, δαπανῶσα τό πολύτιμον κτῆμα τοῦ ἀνθρώπου: τόν χρόνον λέγω, εἰς μωράς συζητήσεις καί ἀκυρολογίας: ὅ ἐστιν ἄν αἱ καθόλου ἰδέαι ἦναι οὐσίαι, ἄν ἡ ὕλη ἦναι ἄναρχος, εἰ ἔστι κενόν, εἰ ἐστι κίνησις, κξ. Τήν σήμερον ὅμως ἐξοστρακίσαντες οἱ μεταφυσικοί ἁπάσας ταύτας τάς συζητήσεις, ἐκτιθέασιν οὐδέν ἄλλο, εἰμή τά ἐν τῷ ἀνθρώπῳ φαινόμενα, ὡς και οἱ ἀστρονόμοι τά ἐν τῷ οὐρανῷ, ζητοῦντες, ὅπου εἶναι δυνατόν, καί τόν λόγον καί ἀρχήν τῶν φαινομένων.

Ὄντος λοιπόν τοῦ ἀνθρώπου αἰσθητικοῦ, ἀνάγκη ἦν ἐκθέσεως πραγματείας ὅλης περί τῶν αἰσθήσεων αὐτοῦ, οὔτε παρεωραμένου τοῦ πῶς τά

σώματα ἐνεργοῦσιν ἐπί τῶν αἰσθητηρίων αὐτοῦ, ἢ πῶς ἐκ τῆς ἁπλῆς προσβολῆς τό πρᾶγμα μετουσιοῦται εἰς κατάληψιν. Πλήν ὄντος τοῦ ἀνθρώπου ὄχι μόνον αἰσθητικοῦ, ἀλλά καί λογικοῦ, δῆλον ὅτι ἔπρεπε να ἐκτεθῇ καί ἄλλη πραγματεία περί τῶν γνωστικῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων ἤ ἰδεῶν, ἥτις διαφόρων θεωρουμένη ἤθελε λάβοι τρεῖς ὀνομασίας: ἰδεαλογία, γενική γραμματική, καί λογική. Καθότι ἄντις θεωρῇ πῶς ὁ ἄνθρωπος ἀποκτᾷ τάς εἰκόνας τῶν ὄντων, καί ὅτι αὗται εἶναι πολυειδῶς διάφοροι, τοῦτο λέγεται ἰδεαλογία ὑπό τῶν νεωτέρων. Ἀλλ' ἐπειδή καί ὁ ἰδεαζόμενος εἶναι ὄχι εἷς μόνος, ἀλλά πολλοί: ὅ ἐστιν ἐπειδή αἱ ἰδέαι δέν ἔγιναν ἐπί ματαίῳ, ὥστε νά διαμένωσιν ἐνταφιασμέναι καί εἰς τούς ἄλλους διά σημείων ἤ λέξεων, κατά τοῦτο αἱ ἰδέαι θεωρούμεναι λέγονται γραμματική. Πλήν ἐπειδή καί ἅπαντα τά ἔθνη εἶναι μιᾶς καί τῆς αὐτῆς φύσεως, ὡσαύτως καί ἅπαντα τά ὄντα ἁπανταχοῦ εἶναι τά αὐτά, δῆλον ὅτι ἅπαντες ἔχουσι τάς αὐτάς ἰδέας: γενικάς λέγω καί μερικάς, ἀφῃρημένας καί συγκεκραμμένας, ἐξ οὗ τό πρᾶγμα ὠνόμασται γενική γραμματική. Ἄν ὅμως καί ἀντί νά θεωρῇ τις ἁπλῶς τάς ἰδέας, ἐξετάζῃ αὐτάς κατά τό εἶναι: τουτέστιν ἄν ἦναι βέβαιαι, ἤ μή (καί τοῦτο ἤ ἐξ ἑαυτῶν ἤ ἐξ ἄλλων), ἄν ἦναι πιθαναί, ἤ μή, ἄν ἦναι δυναταί, ἤ μή, τότε τό πρᾶγμα λέγεται λογική. Ὥστε ἕνεκα τῶν ἰδεῶν ἡμεῖς ἔχομεν τρεῖς πραγματείας: ἰδεαλογίαν, γενική γραμματικήν καί λογικήν. Ἀλλ' ἐπειδή καί ἡ ἰδεαλογία δύναται νά θεωρηθῇ κατά δύο τρόπους, τούτου ἕνεκεν αὕτη δύναται λάβῃ καί ἄλλο ὄνομα. Καθότι ἐπειδή καί αἱ ἰδέαι δύνανται νά θεωρηθῶσι καί καθ' ἑαυτάς, ἔνθα καί ἰδεαλογία ὠνομάσθησαν, καί ἐπί τῶν ὄντων, κατά ταύτη, λοιπόν τήν σημασίαν ἔλαβον ὄνομα *ὀντολογία*.

Ἡ θεωρία λοιπόν τῶν τε αἰσθητικῶν καί γνωστικῶν τοῦ ἀνθρώπου δυνάμεων εἶναι οὐδέν ἄλλο, ἤ μεταφυσική τῶν κινήσεων αὐτοῦ: ἑκουσίων δηλονότι καί ἀκουσίων. Ἀλλ' ἐπειδή καί τό αἴτιον τῶν ἑκουσίων τοῦ ἀνθρώπου κινήσεων ὠνόμασται παρ' ἡμῖν βούλησις, φυσικῶς πως ἔπεται τό βούλεσθαι νά ἦναι οὐσιωδῶς διάφορον τοῦτε αἰσθάνεσθαι καί τοῦ διανοεῖσθαι. Πλήν ἐπειδή ἡ ἀρχή τῶν κινήσεων εἰς μέν τό αἰσθάνεσθαι εἶναι ὡπωσοῦν καί ἐν τοῖς σώμασι, εἰς δέ τό διανοεῖσθαι ἄπεστιν ὁλοτελῶς πᾶσα κίνησις ἐκ τῶν σωμάτων, τούτου ἕνεκεν ὁ ἄνθρωπος εἶναι καί αὐτεξούσιος.

Ἀλλ'- ἡ θεωρία ἁπασῶν τούτων των δυνάμεων: τουτέστιν αἰσθήσεων, μνήμης, φαντασίας, λογικοῦ, συνειδήσεως, βουλήσεως, καί αὐτεξουσίου τί ἄλλο εἶναι, εἰμή θεωρία τινός ὄντος, ὅπερ ἔλαβεν ὄνομα *ψυχή*; Ὥστε ἄν ἐκ τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς μεταβῇ τις εἰς τήν φύσιν αὐτῆς, τοῦτο ὀνομάζεται *ψυχολογία*, οὖσα μεταφυσική τις τῶν ἐκτεθέντων.

Ἀλλ' ἐπειδή καί ἡ γνῶσις τῆς φύσεως τῆς ψυχῆς ἀπαιτεῖ τήν γνῶσιν τοῦ δημιουργοῦ τῶν ὄντων: τουτέστι τοῦ Θεοῦ, δῆλον οἴκοθεν ὅτι εἶναι ἀναγκαία καί ἡ τοῦ Θεοῦ ἀπόδειξις, ὅπερ καί *φυσική θεολογία* ὠνόμασται.

Ὥστε ἡ γνῶσις ἑαυτοῦ, εἴτε τό ὑποκείμενον ταύτης τῆς βίβλου, εἶναι γνῶσις τῶν αἰσθήσεων, τῶν ἰδεῶν, τῆς γενικῆς γραμματικῆς ἤ διαλέκτων, τῆς λογικῆς, τῶν κινητικῶν δυνάμεων, τοῦ αὐτεξουσίου, τῆς ψυχῆς, καί Θεοῦ. Καί ἄν μέν τό ἡμέτερον γένος ἦν προβεβηκός κατά τήν παιδείαν, ἔπρεπε βέβαια καί ἑκάστη τούτων τῶν ὑλῶν νά ταχθῇ ἀνά μέρος ἐκπληροῦν ἰδίαν πραγματείαν. Ἀλλ' ἐπειδή καί ἡμεῖς εὑρισκόμεθα ἔτι εἰς τά σπάργανα τῆς παιδείας, ἀνάγκη εἶναι ἅπαντα ταῦτα νά συνέχωνται ἐν μίᾳ καί τῇ αὐτῇ βίβλῳ. Πεφύκασιν, ὡς φαίνεται, χρεῖαι νά αὐξάνωνται ἀναλόγως μέ τόν πλοῦτον .. καί εἰς τούς πένητας εἶναι πάντοτε ὀλίγα τά τε οἰκητήρια καί οἱ θάλαμοι. Καί τοιοῦτοι, ὡς φαίνεται, ἐσμέν ἡμεῖς οἱ Ἕλληνες τήν σήμερον παραβαλλόμενοι μέ τούς πρώην, οὔπω πρώην ὑπερπτώχους κατοίκους της δύσεως. Ἀλλ' ἐπειδή γεννᾶται οὐδέν τέλειον ἐπί τῆς γῆς, ἀλλ' αὐξάνονται πάντα ἐκ σμικροτάτων, ἀμφιβάλλει οὐδείς ὅτι καί τό ἡμέτερον γένος ταχθέν ἤδη εἰς τήν σειράν τῶν βαινόντων πρός τήν γνῶσιν τῶν ὄντων, καί ἀφ' ἑαυτῶν ἀποξυόντων τήν ἀγραμματίαν, θέλει τελειοποιήσει τήν τε ἀνά χεῖρας πραγματείαν καί ἀπό τάς λοιπάς ἐπιστήμας καί ἀνθρωπίνας γνώσεις, ἀναλαβόν τόν ἑαυτοῦ πρώην χαρακτῆρα.

Ο Συγγραφεύς

Benjamin de Lesbos et la pensée européenne du dix-huitième siècle

Cette thèse de doctorat, soutenue à la Faculté de philosophie de l'Université de Thessalonique en 1983, a été revue et mise à jour avec une bibliographie récente. Elle est divisée en trois parties et comporte une annexe. Dans la première partie intitulée «Les répercussions des Lumières en Grèce», l'auteur traite des limites chronologiques des Lumières dans l'espace néohellénique, ainsi que des influences anglaises, françaises, allemandes et italiennes. Des chapitres y sont également consacrés aux précurseurs des Lumières néohelléniques et aux débats entre adeptes et adversaires des Lumières.

La seconde partie de cet ouvrage traite de la vie et de l'œuvre de Benjamin de Lesbos (1759-1824). Il est né d'une famille d'agriculteurs de Plomari en l'île de Lesbos, son patronyme étant Georgandellis ou Carré. Il entre dans les ordres lors d'un séjour au Mont Athos; il accompagne ensuite son oncle à Cydonies, port commercial sur les côtes de l'Asie-Mineure, qui, avec une importante population grecque, avait acquis une certaine indépendance grâce aux impôts versés au gouverneur turc.

Dès son installation à Cydonies, Benjamin s'oriente très vite vers la philosophie et les sciences exactes. Une bourse de la communauté grecque lui permet d'entreprendre de longues études en Europe occidentale en matière de philosophie, de mathématiques et de sciences exactes. Il se rend vers 1790 à Pise premièrement et ensuite à Paris, où il vit dans l'atmosphère tumultueuse des années révolutionnaires. Dans ses écrits, il se prononce plus tard avec amertume contre la mort absurde de Lavoisier, pour qui il manifeste une admiration sans borne. Séduit par le nouvel esprit scientifique du tournant du dix-huitième siècle, il suit les cours de l'École polytechnique et étudie les œuvres de Lagrange, de Lavoisier, de La Caille ainsi que ceux de Condillac et des Idéologues.

De retour en Cydonies vers 1798, il y enseigne la philosophie, les mathématiques, la physique et la chimie jusqu'en 1812, et il assume, en même temps, la direction de la nouvelle Académie, qui vient d'être créée.

Avec seulement quatre professeurs et plus de deux cents élèves, dont la moitié sont des pensionnaires provenant également d'autres régions balkaniques, l'Académie possède des laboratoires munis d'instruments de physique et de chimie, ainsi qu'une riche bibliothèque avec des ouvrages les plus récents de philologie, d'histoire, de géographie, de philosophie et de sciences exactes, expédiés la plupart de Paris par Adamance Coray. Bastion des Lumières, cette Académie a été obligée de fermer ses portes lors des événements révolutionnaires de 1821.

Après avoir été condamné par le Patriarcat de Constantinople pour les idées novatrices, qu'il enseigne à Cydonies, Benjamin continue sa carrière d'enseignant à Constantinople, Bucarest, Jassy et Smyrne. A Bucarest, il joue un rôle important au renouvellement de la nouvelle Académie; en tant que directeur, il exprime son insatisfaction pour les anciennes méthodes pédagogiques et prône pour une réforme de l'enseignement basée sur les programmes des Écoles Centrales en France. Il conseille ses élèves à étudier l'Idéologie aussi bien que les mathématiques et les sciences naturelles. Après un court séjour à Jassy, c'est à Smyrne, dès 1819, qu'il commence ses activités révolutionnaires en s'initiant à la Philiki Hétairia (Société Amicale). Il obtient, pendant la Guerre pour l'Indépendance, divers postes dans le gouvernement révolutionnaire, et il incite avec ardeur certains habitants des îles de la mer Egée à s'insurger contre les Turcs. Il participe, également, avec d'autres personnalités à la rédaction du premier code pénal de la Grèce moderne, basé sur des textes de droit byzantin et sur le code français de 1810. Il meurt en 1824 à Nauplie du typhus.

La troisième partie du livre est une analyse de la pensée de Benjamin. Dans ses ouvrages qui sont une somme des connaissances de son temps, il s'écarte de la philosophie scolastique. La pensée de John Locke se trouve toujours présente dans son œuvre mais son attachement à la culture française se fait voir dans l'éloge qu'il entreprend de l'esprit français. Dans ses *Éléments de métaphysique,* Benjamin s'inspire directement de l'*Encyclopédie* et de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac. Sur le chemin de d'Alembert et de l'école idéologique, il ne se lasse pas de reprendre les critiques énoncés par eux à l'égard de la métaphysique traditionnelle; la métaphysique classique se transforme chez lui en une philosophie de la connaissance. Dans un ouvrage unique, il rassemble une théorie des facultés intellectuelles, une grammaire générale et une théologie naturelle. Cependant, on relève une critique du matérialisme qui le porte à se différencier de d'Holbach et de La Mettrie.

Sans être uniquement empiriste, il propose un équilibre fécond entre le

sensualisme condilliacien et le rationalisme. Destutt de Tracy et Maine de Biran ne sont pas explicitement cités, mais l'influence des *Eléments d'Idéologie* est manifeste dans ses analyses philosophiques et psycho-physiologiques sur les stades successifs de la connaissance et sur les rapports entre idéologie et grammaire générale. Il est facile de confronter sans cesse le texte de Benjamin avec ceux de Condillac et de Destutt de Tracy, qu'il reproduit ou transforme. D'ailleurs, il est un des premiers dans le domaine grec à utiliser le néologisme proposé par Tracy.

De même, la poursuite du bonheur est fondée sur une compensation mutuelle des plaisirs et des peines. A partir de la définition lockienne du bien et du mal, il examine les différentes passions qui sont pour lui en partie des vertus et des vices. Par surcroît, il pense que les passions ont une force bienfaisante sur l'homme, et qu'elles sont la source de toutes ses actions et de son dépassement. Il brosse les caractères moraux qui correspondent aux vertus et aux vices en utilisant des passages de l'*Éthique à Nicomaque*, des *Caractères* de Théophraste, des ouvrages de Plutarque. Benjamin s'intéresse également aux mœurs et aux coutumes de chaque pays, et pense que le comportement humain ne peut être compris qu'à partir des conditions sociales et politiques.

La mise en valeur de l'organisation de Sparte est évidente. Il est négateur de la noblesse et il caractérise la démocratie par une maturité morale et culturelle. Le droit naturel est primordial et les lois écrites doivent s'y conformer; création de la volonté divine, il régit la réalité dans son ensemble et règle la vie. Dès le premier chapitre de son traité de morale, Benjamin s'occupe des droits naturels de l'homme et il établit une correspondance entre droits et devoirs. Cependant, il se refuse de placer l'égalité parmi les autres droits de l'homme. Sa conception sur l'égalité se trouve en accord aussi bien avec l'article du chevalier de Jaucourt dans l'*Encyclopédie* sur l'égalité naturelle, ainsi qu'avec celui de Diderot sur le citoyen. Il est également proche des Physiocrates, en suivant de près, en matière de morale, les théories de Quesnay et de Dupont de Nemours. Ses vues sur la propriété le rapprochent d'Adam Smith, et, en ce qui concerne la peine de mort, il analyse longuement les opinions de Cesare Beccaria. La question de la liberté le préoccupe intensément. Nature et liberté sont pour lui des états qui se relient dans une perspective téléologique. Il conçoit une théorie politique, dans laquelle il insiste sur la valeur individuelle et, en même temps nationale de la liberté, qui, tout en étant un don de la nature, est également un acquis de la conscience individuelle et collective.

Benjamin adopte la théorie du contrat social; cependant, il récuse les

thèses de J.-J. Rousseau sur les maux provoqués par la civilisation et répond explicitement au *Discours sur les sciences et les arts.* Dans son argumentation, il accuse Rousseau de paradoxe et estime comme une simple chimère l'hypothèse d'une étape pré-sociale. La civilisation, pour Benjamin, améliore les mœurs. Par contre, le ressentiment contre le citoyen de Genève s'arrête là, car Benjamin adhère pleinement aux idées pédagogiques de Rousseau. Encore, examine-t-il les différentes formes de gouvernement comme l'avait fait Montesquieu. Sa pensée politique revêt une coloration patriotique et les termes de patrie et de patriotisme y reviennent sans cesse.

Sa cosmologie naturelle a reçu l'empreinte de la théorie atomistique du dix-huitième siècle. Bien qu'il amorce une critique de la théorie cartésienne de l'étendue, il admet en revanche, dans sa théologie naturelle, le dualisme cartésien. Dans le domaine des sciences, Benjamin rend hommage à Newton et étudie les œuvres de Musschenbroek et de S'Gravesande. Dans sa *Physique*, il cite les théories de S. Santorio, de B. Franklin, de de Sanctis, de Galiani. Mais, c'est la méthode épistémologique de Lavoisier qui le mène à une nomenclature de la physique et de la chimie et à une association du contrôle expérimental; il a modernisé le vocabulaire scientifique en Grèce en créant plusieurs néologismes.

Cependant, il reste insensible à certains progrès de la science. On peut dire que Benjamin n'a pas réussi à comprendre la coupure épistémologique (G. Bachelard) qui a pris place entre 1800 et 1820. Il n'a pas compris le coup fatal que Lavoisier a donné avec ses travaux à la théorie ancienne et très répandue de la matière inflammable. En plus, sa théorie sur le «pantachykiniton», avec laquelle il explique tous les phénomènes, est en fait une hypothèse de la corrélation totale des phénomènes, qui le conduit à une théorie matérialiste totalitaire. Sans preuve, il affirme des causalités entre des ordres de phénomènes différents.

La quatrième partie du livre, l'annexe, est consacrée premièrement à la tradition manuscrite des ouvrages de Benjamin de Lesbos, et traite de l'histoire interne et externe de plus de quatre-vingt-dix manuscrits, dispersés dans des bibliothèques en Grèce et à l'étranger. Par la suite, trois textes de Benjamin y sont également publiés: dans le premier, il aborde la question du calorique, le second est son discours inaugural à l'Académie de Bucarest et le troisième consiste la préface aux *Éléments de Métaphysique.*

Dans son parcours, Benjamin de Lesbos se situe dans le sillage de ses maîtres français. L'influence de l'école idéologique est indissociable de la vision du monde que la Révolution française lui a léguée. Toutefois, il n'est pas seulement philosophe, mais également chrétien. Il veut concilier la

science avec la religion. Son rattachement à l'Orthodoxie se fait voir à maintes reprises dans son œuvre et son spiritualisme le mène à un usage de la religion dans ses réflexions les plus révolutionnaires.

18. O Antoine de Lavoisier
Arthur Donovan, *Antoine Lavoisier. Science, Administration and Revolution*, Cambridge University Press 1993

19. Ο Cesare Beccaria. Σχέδιο του Antonio Perego
M. Porret (εκ.), *Beccaria et la culture juridique des Lumières*, Γενεύη, Droz, 1997

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΑΡΧΕΙΑΚΕΣ ΠΗΓΕΣ-ΚΑΤΑΛΟΓΟΙ ΧΕΡΟΓΡΑΦΩΝ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΕΣ

Αλληλογραφία Θεόφιλου Καΐρη εκδιδομένη υπό Δημητρίου Ι. Πολέμη, μέρος τρίτον επιστολαί προς Θεόφιλον Καΐρην, τ. πρώτος 1808-1839, μέρος πέμπτον, τ. πρώτος 1802-1853, Άνδρος, Καΐρειος Βιβλιοθήκη, 1998, 1999.

Αρχεία της Ελληνικής Παλιγγενεσίας μέχρι της εγκαταστάσεως της Βασιλείας, τ. 1ος-2ος, Αθήνα 1857-1862 (επανέκδοση Βιβλιοθήκη της Βουλής 1971-1972), τ. 3ος-4ος, έκδ. Βιβλιοθήκης της Βουλής, Αθήνα 1972-1973.

Αρχείο Ιωάννη Κωλέττη. Τόμος Α΄, μέρος πρώτο. Αύγουστος 1788-Ιούνιος 1824, επιμέλεια Β. Πλαγιανάκου-Μπεκιάρη-Α. Στεργέλλη, Αθήνα, Ακαδημία Αθηνών, Κέντρον Ερεύνης της Ιστορίας του Νεωτέρου Ελληνισμού, 1996, Μνημεία της Ελληνικής Ιστορίας-13.

Αρχείον Λαζάρου και Γεωργίου Κουντουριώτου 1821-1832, έκδ. Αντ. Λιγνού, τ. 1ος-5ος, Αθήνα 1920-1922.

Αρχείον Π. Σέκερη. Η Φιλική Εταιρεία, έκδ. Ι. Μελετοπούλου, Αθήνα 1967.

Αρχείον της κοινότητος Ύδρας 1778-1832, έκδ. Αντ. Λιγνού, τ. 1ος-16ος, Πειραιεύς 1921-1932.

Αρχείον Φιλητά, Τμήμα Χειρογράφων Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος.

Αρχείον Ψαρών, Α΄ 1821-1824, έκδ. Βασ. Βλ. Σφυρόερα, Αθήνα, Ακαδημία Αθηνών, 1974.

Μητροπολίτης Αθηναγόρας του υπό Μεγάλων Πρωτοσυγκέλλων, «Κατάλογος των χειρογράφων της εν Χάλκη μονής της Παναγίας», *ΕΕΒΣ* 19 (1937).

Γ. Βαλέτας, *Αιολική Βιβλιογραφία 1566-1939*, Μυτιλήνη 1939.

Σ. Ι. Βουτυράς, *Λεξικόν ιστορίας και γεωγραφίας*, Κωνσταντινούπολη 1888.

Δ. Σ. Γκίνης, *Περίγραμμα ιστορίας του μεταβυζαντινού δικαίου*, Αθήνα 1966.

Δ. Γκίνης-Β. Μέξας, *Ελληνική Βιβλιογραφία 1800-1863*, Αθήνα, Ακαδημία Αθηνών, 1939-1957.

Κ. Αθ. Διαμάντης, *Τα περιεχόμενα των Γενικών Αρχείων του Κράτους*, τ. 1ος-2ος, Αθήνα 1972-1973.

Κ. Δυοβουνιώτης, «Κατάλογος των κωδικών των εν Αθήναις βιβλιοθηκών πλην της Εθνικής. Β΄ Κώδικες της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας», *Νέος Ελληνομνήμων* 8 (1911) 80, 229, 353, 489.

—, «Κατάλογος των κωδίκων των εν Αθήναις βιβλιοθηκών πλην της Εθνικής. Γ΄ Κώδικες της Βιβλιοθήκης Αλεξίου Κολυβά», *Νέος Ελληνομνήμων* 11 (1914), 471 κ.ε.

Εκδοτική Αθηνών, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τ. 11ος, Αθήνα 1975.

Σωφρόνιος Ευστρατιάδης, μητροπολίτης πρ. Λεοντοπόλεως, *Κατάλογος των εν τη ιερά μονή Βατοπεδίου αποκειμένων κωδίκων*, Παρίσι 1924.

Ιστορικόν Αρχείον Αλεξάνδρου Μαυροκορδάτου, εκδ. Εμμ. Γ. Πρωτοψάλτη, Ακαδημία Αθηνών, τ. 1ος-4ος, Αθήνα 1963-1971.

Αλεξ. Σ. Καρανικόλας, «Ένα άγνωστο χειρόγραφο της ανέκδοτης *Φυσικής* του Βενιαμίν του Λεσβίου», *Δωδεκανησιακόν Αρχείον* 5 (1970), 43-53.

—, «Κατάλογος χειρογράφων προερχομένων εκ της σχολής Σύμης», *Ελληνικά* 23 (1970), 51.

Γιάννης Καράς, *Οι επιστήμες στην Τουρκοκρατία*, 3 τόμοι, Αθήνα, Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών -42- Βιβλιοπωλείο της Εστίας, 1992, 1993, 1994.

Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών του Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών-Τομέας Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Βιβλιογραφία 1945-1995*, Αθήνα 1998.

Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Μικροφωτογραφήσεις χειρογράφων και αρχείων Β΄ 1978-1980, Αθήνα 1981, Γ΄, 1981-1983, Αθήνα 1985

Φ. Μπουμπουλίδης, *Λυτά έγγραφα βιβλιοθήκης Σπ. Λοβέρδου*, Αθήνα 1961.

—, «Παλαιογραφικά. Οι κώδικες Αλεξ. Κολυβά», *Αθηνά* 65 (1961), 244 κ. επ..

Κωνσταντίνος Οικονόμος ο εξ Οικονόμων, Αλληλογραφία, τόμος πρώτος 1802-1817, επιμέλεια Κώστας Λάππας-Ρόδη Σταμούλη, Αθήνα, Κέντρον Ερεύνης του Μεσαιωνικού και Νέου Ελληνισμού, Ακαδημία Αθηνών, 1999.

Όμιλος Μελέτης του Ελληνικού Διαφωτισμού, *Ο Ερανιστής. Ευρετήρια τ. 1-20 (1963-1995). Πίνακες περιεχομένων, γενικό ευρετήριο, κατάλογος συνεργατών*, Αθήνα 2001.

Αθανάσιος Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, *Ιεροσολυμιτική Βιβλιοθήκη*, φωτ. ανατ. Βρυξέλλες 1963 [Πετρούπολη 1891-1915], 5 τόμοι.

—, «Κατάλογος των ελληνικών κωδίκων της εν Μηλέαις Βιβλιοθήκης», *Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος Παρνασσός* 5 (1901), 60.

—, *Κατάλογος των εν τη Βιβλιοθήκη του Γυμνασίου Μυτιλήνης αποκειμένων χειρογράφων. Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη*, Κωνσταντινούπολη 1886.

Κ. Θ. Πέτσιος, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Ελληνική βιβλιογραφία*, Ιωάννινα 1993.

Λ. Ν. Πολίτης με τη συνεργασία Μαρίας Λ. Πολίτη, *Κατάλογος χειρογράφων της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος, αρ. 1857-2500*, Αθήναι, Πραγματείαι της Ακαδημίας Αθηνών, τόμος 54, 1991.

Λ. Ν. Πολίτης - Γ. Π. Κουρνούτος, *Περιγραφικός κατάλογος χειρογράφων κωδίκων Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος. Τμήμα χειρογράφων και ομοιοτύπων* (χειρόγραφος).

Α. Ε. Σακελλίων, *Κατάλογος των χειρογράφων της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος*, Αθήνα 1892.

Αιμιλιανός Τσακόπουλος διάκονος, «Περιγραφικός κατάλογος των χειρογράφων της βιβλιοθήκης του Οικουμενικού Πατριαρχείου. Α΄ Τμήμα χειρογράφων Παναγίας Καμαριωτίσσης», *Ορθοδοξία* 28 (1953), 230 κ. επ.

Διονύσιος Χαραλάμπους, Μητροπολίτης Μηθύμνης, *Συμπληρωματικός κατάλογος των χειρογράφων της βιβλιοθήκης της Ιεράς Μονής Λειμώνος εν Λέσβω*, Αθήνα 1947.

Κρίτων Χρυσοχοΐδης, «Παλαιογραφικά Ύδρας», *Σύμμεικτα* 3 (1980), 184.

Roxane D. Argyropoulos - Iannis Caras, *Supplément à l'Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs*, Παρίσι, Les Belles Lettres, 1981.

I. Bianu - N. Hodoş - D. Simonescu, *Bibliografia românească veche*, Βουκουρέστι 1903-1944.

N. Carataşu, *Documentele Văcăreştilor*, Βουκουρέστι 1975.

E. de Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria Românilor*, v. XIII. *Texte greceşti*, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, Βουκουρέστι 1909.

Sp. Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts of Mount Athos*, τ. 1ος, Cambridge 1895.

C. Litzica, *Catalogul manuscriselor greceşti din Biblioteca Academiei Române*, τ. 1ος, Βουκουρέστι 1909.

Henri Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale. Troisième partie*, Παρίσι 1888.

André Wartelle abbé, *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs*, Παρίσι 1963.

ΕΝΤΥΠΕΣ ΠΗΓΕΣ

Έργα του Βενιαμίν Λεσβίου

«Φυσική. Απάντησις εις την εις το θερμογόνον αποδιδομένην βαρύτητα», *Ερμής ο Λόγιος* 3 (1813), 21-24.

«Φυσική. Από Κωνσταντ. 1813 Αυγ. 24» [Απάντηση Βενιαμίν Λέσβίου στον Νεόφυτο Βάμβα για το Θερμογόνο], *Ερμής ο Λόγιος* 3 (1813), 217-214.

Γεωμετρίας Ευκλείδου στοιχεία, εν Βιέννη της Αουστρίας, εκ της τυπογραφίας Ιωάννου Σνείρερ, 1820.

Η Αστρονομία του Βενιαμίν Λεσβίου (γραμμένη προ του 1800), κείμενα-σχόλια Κώστα Δ. Μαυρομμάτη, πρόλογος Βασιλείου Μπαρμπάνη, Θεσσαλονίκη 1991.

Λόγος εκκλησιαστικός εκφωνηθείς τη β΄ Κυριακή των Νηστειών, Περί της αγαθότητος του Θεού και της εθελοκακίας ημών, εκδ. Κ. Π. Καβαρνού, Ορθόδοξος Τύπος, Αθήνα 1986.

Λόγος περί παιδείας, *Ερμής ο Λόγιος* 8 (1818), 199-209.

Στοιχεία αριθμητικής, τόμος Α΄, εν Βιέννη της Αουστρίας, εκ της τυπογραφίας Ιωάννου Σνείρερ, 1818.

Στοιχεία ηθικής. Εισαγωγή-σχόλια-κριτικό υπόμνημα Ρωξάνης Δ. Αργυροπούλου, Αθήνα, Κέντρον Νεοελληνικών Ερευνών Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών-49, 1994.

Στοιχεία της μεταφυσικής, εν Βιέννη της Αουστρίας, εκ της τυπογραφίας του Ιωάννου Σνείρερ, 1820.

Άλλες πρωτογενείς πηγές

Παναγιώτης Αραβαντινός, *Βιογραφική συλλογή λογίων της Τουρκοκρατίας*. Εισαγωγή-επιμέλεια Κ. Θ. Δημαρά, Ιωάννινα 1960.

Κ. Βαρδαλάχος, *Φυσική*, Βιέννη 1812.

Ε. Βούλγαρης, *Η Λογική εκ παλαιώντε και νεωτέρων συνερανισθείσα*, Λειψία 1766.

Βικέντιος Δαμοδός, *Σύνοψις Ηθικής Φιλοσοφίας*, έκδ. Τ. Χρ. Ζήση-Λ. Ν. Δεπούντη, Αθήνα 1940.

Ν. Δούκας, *Επιστολαί προς τινας εν διαφόροις περιστάσεσι*, Αίγινα 1835, 1839, Αθήνα 1844.

—, *Η κατ' επιτομήν γραμματική Τερψιθέα*, Αίγινα 1833.

Νικ. Δραγούμης, *Ιστορικαί αναμνήσεις*, εκδ. Α. Αγγέλου, Αθήνα 1973.

Ειδήσεις δια τα Ανατολικά Μέρη, Βιέννη 1811.

Ερμής ο Λόγιος, τόμοι Ι΄-ΙΑ΄, Βιέννη 1811-1821. [Ανατύπωση: Εταιρεία Ελληνικού Λογοτεχνικού και Ιστορικού Αρχείου, Αθήνα, 1988-1990].

Εφημερίς των Αθηνών, Αθήνα, 1824-1826.

Εφημερίς Φιλομαθών 5 (1857-1858).

Γ. Ζαβίρας, *Νέα Ελλάς*, έκδ. Γ. Π. Κρέμου, Αθήνα 1872.

Ηλιος, Αθήνα (φ. 13 Απριλίου 1857).

Νικ. Θεοτόκης, *Κυριακοδρόμιον*, Μόσχα 1796.
—, *Στοιχεία Φυσικής*, Λειψία 1776.
Δ. Θερειανός, *Αδαμάντιος Κοραής*, Τεργέστη 1889.
Ιερεμίας Δ΄ Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, *Κώδιξ της εν Σμύρνη Ευαγγελικής Σχολής*, 1876.
Δ. Καταρτζής, *Τα Ευρισκόμενα*, έκδ. Κ. Θ. Δημαρά, Αθήνα 1970.
Στεφ. Κομμητάς, *Γραμματική*, Πέστη 1828.
Αδ. Κοραής, *Αλληλογραφία*, έκδ. ΟΜΕΔ, τ. 1ος-3ος, Αθήνα 1964-1978.
—, *Απάνθισμα επιστολών*, Αθήνα 1839.
—, *Υπόμνημα περί της παρούσης καταστάσεως του πολιτισμού εν Ελλάδι*, μετ. Α. Κωνσταντινίδου, Αθήνα 1855.
—, *Πρόδρομος Ελληνικής Βιβλιοθήκης*, Παρίσι 1805.
—, εκδ. Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, Παρίσι 1822.
—, εκδ. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, Παρίσι 1821.
—, μεταφρ. C. Beccaria, *Περί αμαρτημάτων και ποινών*, Παρίσι 1802.
Θ. Κορυδαλεύς, *Επιστολή δογματική προς τον Πανοσιώτατον Πατέρα Σωφρόνιον Ποκξάσκην*, έκδ. Ε. Βούλγαρη, Πετρούπολη 1797.
Κ. Μ. Κούμας, *Ηθική*, Αθήνα 1852.
—, *Ιστορίαι των Ανθρωπίνων Πράξεων*, τ. 12ος, Βιέννη 1832.
—, *Σύνταγμα Φιλοσοφίας*, τ. 1ος, Βιέννη 1818.
Κύριλλος Κ., *Απολογία και κριτική υπέρ του ιερού κλήρου της Ανατολικής Εκκλησίας κατά των συκοφαντών του Νεοφύτου Δούκα*, χ.τ. 1815.
Κώδιξ των νόμων (Απάνθισμα των Εγκληματικών της Β΄ Εθνικής Συνελεύσεως των Ελλήνων), Ύδρα 1824, φυλλάδιο Α΄.
Γρ. Κωνσταντάς, μετ. Fr. Soave, *Στοιχεία της λογικής, μεταφυσικής, ηθικής* [Instituzioni di logica, metafisica ed etica], Βιέννη 1818.
Ν. Λογάδης, *Παράλληλον φιλοσοφίας και χριστιανισμού, αθεϊσμού και δεισαιμονίας*, Κωνσταντινούπολη 1830.
Σέργιος Μακραίος, *Τρόπαιον εκ της ελλαδικής πανοπλίας κατά των οπαδών του Κοπερνίκου*, Βιέννη 1797.
Νικόλαος Μαυροκορδάτος, *Φιλοθέου Πάρεργα*, Βιέννη 1800.
Μέλισσα, η Εφημερίς Ελληνική, τόμοι Α΄ - Γ΄, Παρίσι 1819-1821. [Φωτομηχανική ανατύπωση: Εταιρεία Λογοτεχνικού και Ελληνικού Ιστορικού Αρχείου, Αθήνα 1988-1990, εισαγωγή: Αικατερίνη Κουμαριανού].
Κ. Μεταξάς, *Ιστορικά απομνημονεύματα περί της Ελληνικής Επαναστάσεως*, έκδ. Εμμ. Πρωτοψάλτη, Αθήνα 1956.
Κ. Μιχαήλ, *Διαιτητική ης προτέτακται και ιστορία συνοπτική περί αυτής και προόδους της ιατρικής επιστήμης*, Βιέννη 1794.
—, μετάφρ. Samuel-Auguste-David Tissot, *Ιατρικόν εγχειρίδιον* [Essai sur les maladies des gens du monde, Lausanne 1770], Βιέννη 1785.
Ι. Μοισιόδαξ, *Απολογία*, Βιέννη 1780, έκδ. Α. Αγγέλου, Αθήνα 1976.
—, *Θεωρία της Γεωγραφίας*, Βενετία 1781.

—, *Πραγματεία περί παίδων αγωγής ή Παιδαγωγία*, Βενετία 1779.

—, μετ. Lodovico Antonio Muratori, *Ηθική Φιλοσοφία* [La filosofia morale esposta e proposta a i giovani, Verona 1735], τ. 1ος, Βενετία 1761.

Μουσείον η Εφημερίς Ελληνική, φιλολογική, επιστημονική, και τεχνική εκδιδομένη υπό Παναγιώτου Ιωαννίδου Σμυρναίου, Τετράδιον Α΄, Παρίσι 1819. [Φωτομηχανική ανατύπωση: Εταιρεία Λογοτεχνικού και Ελληνικού Ιστορικού Αρχείου, Αθήνα 1995, εισαγωγή: Αικατερίνη Κουμαριανού].

Κ. Νικόδημος, *Απομνημονεύματα*, Αθήνα 1862.

—, *Υπόμνημα της νήσου Ψαρών*, τ. 1ος, Αθήνα 1862.

Κ. Οικονόμος, *Τα σωζόμενα εκκλησιαστικά συγγράμματα*, έκδ. Σ. Κ. Οικονόμου. Αθήνα 1852.

—, *Τα σωζόμενα φιλολογικά συγγράμματα*, Αθήνα 1871.

Ο Φίλος του Νόμου. Εφημερίς της Διοικήσεως και της Νήσου Ύδρας, Ύδρα, 1824-1827.

Χριστόδουλος Ακαρνάν Παμπλέκης, *Περί φιλοσόφου, φιλοσοφίας, φυσικών μεταφυσικών, πνευματικών και θείων αρχών*, Βιέννη 1786.

Χ. Παμπούκης, *Οι σωζόμενοι λόγοι*, Αθήνα 1852.

Γ. Γ. Παπαδόπουλος - Γ. Π. Αγγελόπουλος (έκδ.), *Τα κατά τον αοίδιμον... Πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως Γρηγορίου Ε΄*, τ. 1ος-2ος, Αθήνα 1865-1866.

Ν. Παπαδόπουλος, *Ερμής ο Κερδώος ήτοι Εμπορική Εγκυκλοπαιδεία...*, τ. 1ος-4ος, Βενετία 1815-1817 [φωτομηχανική ανατύπωση με την επιμέλεια του Τρ. Ε. Σκλαβενίτη, Αθήνα, Πολιτιστικό Τεχνολογικό Ίδρυμα ΕΤΒΑ, 1989].

Αθανάσιος Πάριος [Ναθαναήλ Νεοκαισαρεύς], *Αντιφώνησις προς τον παράλογον ζήλον των από της Ευρώπης ερχομένων φιλοσόφων*, Τεργέστη 1802.

—, *Χριστιανική Απολογία*, Λειψία 1798. Πληρέστερη έκδοση: *Απολογία Χριστιανική*, Λειψία 1800, 1805.

Κ. Πεντεδέκας, μετ. Constantin-François, comte de Volney, *Αι φυσικαί αρχαί της ηθικής* [Le droit naturel, ou Catéchisme du citoyen français, Παρίσι 1793], Αίγινα 1828.

Πλούταρχος, *Βίοι παράλληλοι*, έκδ. Budé, Παρίσι.

Δημήτριος Προκοπίου Πάμπερης, *Επιτεμνημένη επαρίθμησις των κατά τον παρελθόντα αιώνα λογίων Γραικών, και περί τινων εν τω νυν αιώνι ανθούντων Biblioteca Graeca του J. Alberti Fabricii*, Αμβούργο 1722.

Διονύσιος Πύρρος, *Γεωγραφία μεθοδική απάσης της Οικουμένης*, Βενετία 1818.

—, «Περιηγήσεις της Ελλάδος. Αχαϊκά. Από χειρόγραφο της Συλλογής Γιάννη Βλαχογιάννη των Γενικών Αρχείων του Κράτους», εισαγωγή-επιμέλεια Αθ. Θ. Φωτοπούλου, *Επετηρίς των Καλαβρύτων* 8 (1976), 81-116.

Ι. Ρίζος-Νερουλός, *Ιστορία των γραμμάτων παρά τοις νεωτέροις Έλλησι*, μετ. Ο. Άββοτ, Αθήνα 1870.

Νικ. Σκούφος, *Περί Πατριωτισμού*, Αίγινα 1828[2].

Αλ. Σούτσος, *Πανόραμα της Ελλάδος*, Ναύπλιο 1833.

Νικ. Σπηλιάδης, *Απομνημονεύματα*, έκδ. Π. Χριστόπουλου, Αθήνα 1972.

Ι.-Μ. Τομπάζης, *Συμβολή εις την ιστορίαν της Εθνικής Παλιγγενεσίας υπό Ιακώβου Ν. Τομπάζη*, Αθήνα, Βιβλιοθήκη Μαρασλή, 1902.

Αν. Τσαμαδός, *Ιστορικά ημερολογία της ελληνικών ναυμαχιών του 1821 και των ημερολογίων*, έκδ. Ν. Δ. Πάτρα, Αθήνα 1886, επαν. 1978.

Ι. Φιλήμων, *Δοκίμιον ιστορικόν περί της Ελληνικής Επαναστάσεως*, τ. 4ος, Αθήνα 1859.

—, *Δοκίμιον περί της Φιλικής Εταιρείας*, Ναύπλιο 1834.

Δανιήλ Φιλιππίδης - Barbié-du-Bocage - Άνθιμος Γαζής, *Αλληλογραφία*, έκδ. Αικ. Κουμαριανού, ΟΜΕΔ, Αθήνα 1967.

—, μετ. Etienne Bonnot de Condillac, *Λογική* [La logique, ou les premiers développemens de l'art de penser, Παρίσι 1780], Βιέννη 1801.

Αν. Χατζή-Ανάργυρος, *Τα Σπετσιωτικά*, τ. 1ος, Αθήνα 1861.

Αθανάσιος Ψαλίδας, *Καλοκινήματα*, έκδ. Α. Αγγέλου, Τρόγκεν-Ελβετία 1951.

—, *Περί Αληθούς Ευδαιμονίας*, Βιέννη 1791.

Jean Le Rond d'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, Παρίσι, éditions Gonthier, 1965.

Antoine Arnauld-Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, έκδ. P. Clair-Fr. Gribal, Παρίσι 1965.

N. Beauzée, *Grammaire générale*, τ. 1ος, Παρίσι 1767.

G. G. Byron, *Childe Harold's Pilgrimage*, Λονδίνο 1841.

Chronique du Levant, 1824.

Etienne Bonnot de Condillac, *Essai sue l'origine des connaissances humaines [ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain]*, présentation de Alièner Bertrand, Παρίσι, J. Vrin, 2002 (Bibliothèque des textes philosophiques). Ελληνική μετάφραση: *Δοκίμιο περί της καταγωγής τωμ ανθρωπίνων γνώσεων (Όπου όλα τα σχετικά με την ανθρώπινη νόηση ανάγονται σε μιαν αρχή)*, μετ. Ευθύμης Σπετσιέρης, Αθήνα, εκδόσεις Καστανιώτη, Μέγιστα φιλοσοφικά, 2001.

Théophile Corydalée, *Commentaires à la métaphysique*. Introduction et traduction de Constantin Noica. Texte établi par T Iliopoulos, Bucarest 1973.

—, *Introduction à la Logique*. Texte établi par Athanase Papadopoulos, précédé par une étude de Cléobule Tsourkas. Traduit, présenté par Constantin Noica, Bucarest 1970.

Eugène Daire, *Physiocrates. Quesnay, Dupont de Nemours, Mercier de la Rivière, l'Abbé Baudeau, Le Trosne. Avec une introduction sur la doctrine des Physiocrates, des commentaires et des notices historiques*, Première partie, Γενεύη, Slatkine Reprints, 1971.

René Descartes, *Œuvres et lettres*, έκδ. André Bridoux, Pléiade, Παρίσι 1953.

Antoine-Louis- Claude Destutt de Tracy, *Éléments d'Idéologie*, Παρίσι 1817.

Jean-Henri-Samuel Formey, *Abrégé de toutes les sciences, ou Encyclopédie à l'usage des enfants*, Amsterdam 1809[8].

D'Holbach, *Système de la nature*, Παρίσι 1821, επανεκ. G. Olms, Hildesheim 1966.
—, *Système social*, Παρίσι 1773, επανεκ. G. Olms, Hildesheim, 1969.
D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, τ. 2ος, Λονδίνο 1739.
Carl Iken, *Leukothea. Eine Sammlung von Briefen eines Geborenen Griechen über Staatswesen, Literatur und Dichtkunst des neueren Griechenlands*, τ. 1ος, Λειψία 1825.
Imm. Kant, *Δοκίμια*. Εισαγωγή-μετάφραση-σχόλια Ε.Π. Παπανούτσου, Αθήνα 1971.
—, *Kritik der reinen Vernunft*, έκδ. Weischedel, Wiesbaden 1956.
J. Offray de La Mettrie, *L'homme machine*, Παρίσι 1747.
J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, έκδ. J. W. Yolton, Λονδίνο 1965.
—, *Some Thoughts concerning Education*, έκδ. F. W. Garforth, Λονδίνο 1964.
—, *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures, Complete works*, Λονδίνο 1823, τ. 7ος.
Maine de Biran, *L'effort. Textes choisis*, Παρίσι 1966.
—, *Nouveaux essais d'anthropologie*, έκδ. P. Tisserand, Παρίσι 1949.
Marie-Louis Demartin de Tyrac, comte de Marcellus, *Souvenirs de l'Orient*, Παρίσι 1839.
Karl Mendelssohn-Bartholdy, *Ιστορία της Ελλάδος* [Geschichte Griechenlands, 1870], μετ. Α. Βλάχου, Αθήνα 1873.
—, *Ιστορία της Ελληνικής Επαναστάσεως*, μετ. Η. Οικονομοπούλου, Αθήνα 1893.
Charles de Secondat, baron de Montesquieu, *Œuvres complètes*. Texte présenté et annoté par Roger Caillois, Παρίσι, Pléiade, 1949-1951.
P. van Musschenbroek, *Elementa physicae*, έκδ. β΄, Lugdunum Batavorum, 1734.
Blaise Pascal, *Pensées*, έκδ. L. Brunschvicg, Παρίσι, Garnier-Flammarion 1976.
Revue Encyclopédique ou Analyse raisonnée des productions les plus remarquables..., Παρίσι 1819-1835.
J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Παρίσι, Pléiade, τ. III-IV, 1966,1969.
Seneca, *Moralia*, έκδ. Budé, Παρίσι.
The Edinburgh Review, έκδ. A.-C. Black, Edinburgh 1802-1874.
H. W. Thiersch, *Fr. Triersch's Leben*, Λειψία-Χαϊδελβέργη 1866.
Voltaire, Fr.-M. Arouet, *Dictionnaire philosophique*, *The Complete Works*, sous la direction de C. Mervaud, éd. critique par A. Brown, Oxford, The Voltaire Foundation, 1994.
—, *Traité de métaphysique*, έκδ. Bouillier, Παρίσι 1819, *Oeuvres complètes*, έκδ. Kehl, τ. 1ος.
Zeitung für die Elegante Welt, Leipzig 1801-1971.

Ειδική βιβλιογραφία. Αυτοτελή δημοσιεύματα και άρθρα

Α. Αγγέλου, *Πλάτωνος Τύχαι (Η λογία παράδοση στην Τουρκοκρατία)*, Αθήνα, Ερμής, 1985[2].

—, *Των Φώτων. Όψεις του Νεοελληνικού Διαφωτισμού*, Αθήνα, Ερμής, 1988.

Κ. Ι. Άμαντος, «Ο εθνομάρτυρας Δωρόθεος Πρώϊος», *Ελληνικά* 11 (1939) 239.

—, *Τα Γράμματα εις την Χίον κατά την Τουρκοκρατία* Αθήνα 1976 [2].

Ε. Αμπαζόγλου-Αργυροπούλου, «Προσπάθεια πρώτης προσεγγίσεως εις τας πηγάς του έργου του Νικολάου Μαυροκορδάτου», *Φιλοσοφία* 7 (1977), 404 - 415.

Μ. Αναστασιάδης, «Ένα ασχολίαστο χειρόγραφο της Μηχανοφυσικής του Βενιαμίν Λεσβίου», *Αιολικά Χρονικά* 1 (1980-81), 376-394.

—, «Ο νόμος της παγκοσμίου έλξεως του Νεύτωνος και το πανταχηκίνητον του Βενιαμίν Λεσβίου», *Αιολικά Χρονικά* 1 (1980-81), 363-375.

Δ. Αποστολόπουλος, *Η Γαλλική Επανάσταση στην τουρκοκρατούμενη ελληνική κοινωνία. Αντιδράσεις στα 1798*, Αθήνα 1989.

Φ. Αργέντης, *Αι σφαγαί της Χίου*, Λονδίνο 1932.

Ρ. Δ. Αργυροπούλου, «Γλωσσολογικά του νεοελληνικού Διαφωτισμού», *Αφιέρωμα στον Ε. Π. Παπανούτσο*, Αθήνα 1980, 399-412.

—, «Η απήχηση του έργου του Ρουσσώ στον νεοελληνικό Διαφωτισμό», *Ο Ερανιστής* 11 (1974), 197-216.

—, «Η αριστοτελική πολιτική και ηθική θεωρία και ο Αδαμάντιος Κοραής», *Ο Αριστοτέλης*, τ. 2ος, Αθήνα 1981, 444-448.

—, «Η έννοια της πολιτικής στον νεοελληνικό στοχασμό του 18ου αιώνα», *Φιλοσοφία και πολιτική*, Πρακτικά Α΄ Πανελληνίου Συμποσίου, Αθήνα 1982, 262-267.

—, «Η "Ηθική" του Κ. Μ. Κούμα και το "Σύστημα της Πρακτικής Φιλοσοφίας" του W. T. Krug», *Φιλοσοφία* 7 (1977), 455-467.

—, «Νεοελληνικές μεταφράσεις φιλοσοφικών έργων (1760-1821)», *Δευκαλίων*, τχ. 21 (Μαρτίος 1978), 131-142.

—, «Ο Condillac στην Ελλάδα (18ος-19ος αι.)», *Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου για τον Νεοελληνικό Διαφωτισμό*, Πανεπιστήμιο Νεάπολης, Νεάπολη 1997-1998, 167-180.

—, «Ο Θεόφιλος Καΐρης και τα ιδεολογικά ρεύματα της εποχής του», *Εβδομάδα Μελέτης Ελληνικού Πολιτισμού*, Αίγινα 1977, 106-113.

—, «Ο Κωνσταντίνος Μιχαήλ Κούμας ως φιλόσοφος», Αθήνα 1973. Ανάτυπο από την επανέκδοση της μετάφρασης της *Σύνοψης της Ιστορίας της Φιλοσοφίας* του W. G. Tennemann, Ακαδημία Αθηνών, Κέντρον Μελέτης Ελληνικής Φιλοσοφίας, 225-242.

—, «Τα "Στοιχεία Ηθικής" του Βενιαμίν Λεσβίου και η παιδεία της Ν.Α. Ευρώπης», *Παρνασσός* 14 (1974), 428-432.

—, «Τα φιλοσοφικά ενδιαφέροντα του Δανιήλ Φιλιππίδη», *Πρακτικά Β΄ Διεθνούς Συνεδρίου Θεσσαλικών Σπουδών*, Αθήνα 1984, 319-328.

—, «Στοιχεία της αστικής ιδεολογίας του 18ου αιώνα στα προλεγόμενα των φιλοσοφικών βιβλίων του Νεοελληνικού Διαφωτισμού», *Πρακτικά Α΄ Διεθνούς Συμποσίου Κέντρου Νεοελληνικών Ερευνών Ε.Ι.Ε., Το βιβλίο στις προβιομηχανικές κοινωνίες*, Αθήνα 1982, 239-246.

—, «Φυλλάδια πολιτικής επιστήμης στα χρόνια του Αγώνα», *Τομές* 34-35 (1978), 19-22.

Γ. Α. Αριστείδης, *Βενιαμίν ο Λέσβιος, ήτοι βίος αυτού*, Αθήναι 1880.

—, *Συμπλήρωμα εις την εκδοθείσαν υπ'αυτού βιογραφίαν Βενιαμίν του Λεσβίου*, Αθήνα 1889.

—, *Τετραλογία πανηγυρική*, πρόλογος Ι. Παπάνη, Αθήνα 1972, φωτ. επ. της έκδοσης του 1863.

Ν. Εμμ. Αρκάς, *Αθανάσιος Πάριος, 1722-1813*, Αθήνα 1960.

Έμη Βαϊκούσης, «Χρηστοήθειες και διαμόρφωση της συμπεριφοράς των νέων στην ελληνική κοινωνία (18ος-19ος αι.)», *Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου ιστορικότητας της παιδικής ηλικίας και της νεότητας*, τ. Α΄, Αθήνα 1986, 287-299.

Απ. Βακαλόπουλος, «Από τα ανέκδοτα "Στοιχεία Ηθικής" του "σοφωτάτου" κυρίου Βενιαμίν του Λεσβίου (1762;-1824)», *ΑΦΘΕ* 10 (1939), 465-482.

—, *Εμμανουήλ Παπάς «αρχηγός και υπερασπιστής της Μακεδονίας». Η ιστορία και το αρχείο της οικογενείας του*, Θεσσαλονίκη, ΙΜΧΑ, 1981.

—, *Ιστορία της Μακεδονίας*, Θεσσαλονίκη 1969.

—, *Ιστορία του νεωτέρου ελληνισμού*, τ. 4ος, Θεσσαλονίκη 1973.

Ι. Δ. Βακιρτζής, *Ιστορία της Σάμου από των αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι του 1834*, Σάμος 1912.

Γ. Βαλέτας, *Βενιαμικά. Τα μικρά κείμενα του Βενιαμίν Λεσβίου και οι βιογραφικές πηγές του*, Μυτιλήνη, εκδόσεις Εταιρείας «Αιολικών Μελετών», 1982.

—, *Βενιαμίν ο Λέσβιος. Ο παραγνωρισμένος τιτάνας του Εθνοφωτισμού*, αναμνηστική έκδοση Βενιαμινίων, Μυτιλήνη 1976.

—, *Η συμβολή της Λέσβου στον Αγώνα της Εθνεγερσίας*, Αθήνα 1979.

—, «Ιστορία της Ακαδημίας των Κυδωνιών», *ΜΧ* 4 (1948), 156, κ.επ.

—, *Ο Βενιαμίν, οι μαθητές του και η Λέσβος*, Μυτιλήνη 1936.

—, «Οι διώξεις του Βενιαμίν και ο πολυτάραχος εθνοφωτιστικός του αγώνας», *ΑΓ* 4 (1974), τχ. 22, 28.

—, *Σελίδες από την πνευματικήν ιστορίαν της Σμύρνης*, Αθήνα 1939.

—, «Το ηρωϊκό Πλωμάρι και τα πρώτα χρόνια του Βενιαμίν», *ΑΓ* 4 (1974), τχ. 22, 26-328.

Ν. Δ. Βέης, «Ο Βενιαμίν ο Λέσβιος και Διονύσιος Πύρρος ο Θεσσαλός», *Πρωία*, φ. 6. 12. 1942.

Ι. Βισβίζης, *Η πολιτική δικαιοσύνη κατά την Ελληνικήν Επανάστασιν μέχρι του Καποδιστρίου*, Αθήνα 1941

Γ. Ν. Βλαχάκης, *Η «Φυσική» του Νικηφόρου Θεοτόκη σταθμός στην επιστημονική σκέψη του 18ου αιώνα*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα 1990.

Χ. Βουλόδημος, *Πρώτη πεντηκονταετηρίς της εν Οδησσώ Ελληνεμπορικής*

Σχολής 1817-1867, Οδησσός 1871.

Λ. Βρανούσης, «Άγνωστα πατριωτικά φυλλάδια και ανέκδοτα κείμενα της εποχής του Ρήγα και του Κοραή», *ΕΜΑ* 15-16 (1965-1966), 305 κ.επ.

—, « Ο Βενιαμίν Λέσβιος στην Κωνσταντινούπολη», *ΑΓ* 7 (1977), τχ. 41, 238-284.

Μ. Γεδεών, *Η πνευματική κίνησις του Γένους κατά τον 18ο και 19ο αι.*, έκδ. Α. Αγγέλου - Φ. Ηλιού, Αθήνα, Ερμής, 1976.

—, *Κανονικαί Διατάξεις*, τ. 1ος, Κωνσταντινούπολη 1888.

—, *Χρονικά της Πατριαρχικής Ακαδημίας. Ιστορικαί ειδήσεις περί της Μεγάλης του Γένους Σχολής*, Κωνσταντινούπολη 1883.

Επ. Γεωργαντόπουλος, *Τηνιακά, ήτοι αρχαία και νεωτέρα γεωγραφία και ιστορία της νήσου Τήνου*, Αθήνα 1971[2].

Χρ. Γιανναράς, *Ορθοδοξία και Δύση στη Νεότερη Ελλάδα*, Αθήνα, Δόμος, 1996.

Μ. Γκιόλας, *Ο Κοσμάς ο Αιτωλός*, Αθήνα 1972.

Δ. Γληνός, *Η αξία των ανθρωπιστικών γραμμάτων στην Ελλάδα*, Αθήνα 1945[2].

Αθανασία Γλυκοφρύδη-Λεοντσίνη, *Νεοελληνική αισθητική και ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Αθήνα 1998[3].

—, *Νεοελληνική φιλοσοφία. Θέματα πολιτικής και ηθικής*, Αθήνα 2001.

—, *Νεοελληνική φιλοσοφία. Πρόσωπα και θέματα*, Αθήνα 1993.

—, «Φύση και ελευθερία κατά τον Βενιαμίν Λέσβιο» στον συλλογικό τόμο *Η έννοια της ελευθερίας στον νεοελληνικό στοχασμό*, ημίτομος Α΄ (19ος αι.), Ακαδημία Αθηνών, Κέντρο Ερεύνης της Ελληνικής Φιλοσοφίας, Αθήναι, 1996, 170-206.

Α. Ν. Γούδας, *Βίοι παράλληλοι των επί της Αναγεννήσεως της Ελλάδος διαπρεψάντων ανδρών*, Αθήνα 1869, τ.1ος.

Τ. Α. Γριτσόπουλος, *Πατριαρχική Μεγάλη του Γένους Σχολή*, Αθήνα 1971.

Μιχ. Δανέζης, *Σαντορίνη*, Αθήνα 1971

Απ. Δ. Δασκαλάκης, *Κείμενα-πηγές της ιστορίας της Ελληνικής Επαναστά-σεως*, Σειρά 3, *Τα περί παιδείας, μέρος πρώτον*, Αθήνα 1968.

—, *Κοραής και Κοδρικάς. Η μεγάλη φιλοσοφική διαμάχη των Ελλήνων 1815-1821*, Αθήνα 1966.

Ι. Χ. Δελένδας, *Οι καθολικοί της Σαντορίνης. Συμβολή στην ιστορία των Κυκλάδων*, Αθήνα 1941.

Κ. Δεσποτόπουλος, «Περί της προαιρέσεως κατ'Αριστοτέλην», *Εράνιον προς Γεώργιον Σ. Μαριδάκην*, Αθήνα 1963, 63-91.

Γ. Δ. Δημακόπουλος, *Η διοικητική οργάνωσις κατά την ελληνικήν Επανάστασιν 1821-1827. Συμβολή εις την ιστορίαν της Ελληνικής Διοικήσεως*, Αθήνα 1966.

—, «Ο κώδιξ των νόμων της Ελληνικής Επαναστάσεως 1822-1828», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ιστορίας του Ελληνικού Δικαίου της Ακαδημίας Αθηνών* 10-11 (1963-64), 40-234.

Κ. Θ. Δημαράς, «Αθανάσιος Πάριος. Ανέκδοτα κείμενα», *Ο Ερανιστής* 5 (1967), 57-63.

—, «Ένας διώκτης του Νεοφύτου Δούκα: Σαμουήλ ο Άνδριος», *Αφιέρωμα εις την*

Ήπειρον εις μνήμην Χρίστου Σούλη, Αθήνα 1956, 137-148.
—, *Η γλωσσική θεωρία του Καταρτζή*, Αθήνα 1940.
—, «Η Σχολή του Αγίου Όρους στα 1800», *Ελληνικά* 15 (1957), 141-171.
—, «Καποδίστριας-Μουστοξύδης-Κουτλουμουσιανός», *Θησαυρίσματα* (1962), 14-62.
—, «Ο Αλέξανδρος Σούτσος από την σκοπιά της εποχής του», *ΝΕ* 1963, τχ. 874.
—, «Ο δρόμος του Herder», *Φιλολογική Πρωτοχρονιά* 26 (1969).
—, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα 1981[2].
—, «Ο πρώτος μαθητής μου. Η γλωσσική θεωρία της "Γεωγραφίας" των Δημητριέων», *Αφιέρωμα στη μνήμη του Μανόλη Τριανταφυλλίδη*, Θεσσαλονίκη 1960, 95-105.
—, «Περί Φαναριωτών», *Αρχείον Πόντου* 34 (1969), 117-140.
—, «Σημειώσεις γύρω στο "Διάλογο"», *ΑΕ* 3 (1948), 272-275.
—, *Φροντίσματα. Από την Αναγέννηση στον Διαφωτισμό*, Αθήνα 1962.
Κ. Αθ. Διαμάντης, «Ο Χριστόφορος Φιλητάς εις την Εσπερίαν», *ΗΕ* 10 (1961), 126.
Μυρτώ Δραγώνα-Μονάχου, «Βενιαμίν ο Λέσβιος: ελευθερία, η δύναμη της εκπλήρωσης του αυτεξουσίου», *Δευκαλίων* 21 (1978), 96-130.
—, «Ο Βενιαμίν Λέσβιος και ο αγγλικός πολιτικός στοχασμός : απηχήσεις του John Locke και του Thomas Paine στην αντίληψή του για τα φυσικά δικαιώματα», *Πρακτικά Διεθνούς Συμποσίου για τον Νεοελληνικό Διαφωτισμό*, Πανεπιστήμιο Νεάπολης, Νεάπολη 1997-1998, 121-141.
Μαργ. Ευαγγελίδης, «Συμβολαί εις την ιστορίαν της εκπαιδεύσεως εν Μικρά Ασία», *Ξενοφάνης* 2 (1904), 79.
Τρ. Ευαγγελίδης, *Η παιδεία επί Τουρκοκρατίας*, τ.1ος-2ος, Αθήνα 1936.
—, «Σχολεία της Ύδρας», *Το Μέλλον της Ύδρας*, τχ. Μαρτίου 1914, 97-102.
Δ. Α. Ζακυθηνός, *Η πολιτική ιστορία της νεωτέρας Ελλάδος*, Αθήνα 1965.
—, «Ιδεολογικαί συγκρούσεις εις την πολιορκουμένην Κωνσταντινούπολιν», *ΝΕ* 37 (1950), 794-799.
—, «Υπερεθνικαί αξίαι του ελληνικού πολιτισμού της Τουρκοκρατίας», *ΝΕ* 34 (1970), 4-11.
Ν. Γρ. Ζαχαρόπουλος, *Γρηγόριος Ε΄. Σαφής έκφρασις της εκκλησιαστικής πολιτικής επί Τουρκοκρατίας*, Θεσσαλονίκη 1974.
—, *Δωρόθεος Βουλησμάς επί τη βάσει των ανεκδότων αυτού επιστολών*, Θεσσαλονίκη 1969.
Γ. Θ. Ζώρας, «Άγνωστος επιστολή Κομμητά προς Κούμα περί γλώσσης», *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenica*, 14 (1967), τχ. 4.
—, *Ο Κομμητάς και το Γυμνάσιον του Βουκουρεστίου*, Αθήνα 1967.
—, *Ο Στέφανος Κομμητάς και το γλωσσικόν ζήτημα*, Αθήνα 1968.
Φ. Ηλιού, «Βιβλία με συνδρομητές. Ι. Τα χρόνια του Διαφωτισμού 1749-1821», *Ο Ερανιστής* 13 (1975), 101-179.
—, «Βιβλία με συνδρομητές (1749-1821). Νέα στοιχεία», *Ο Ερανιστής* 16 (1980), 285-295.

—, «Στην τροχιά των Ιδεολόγων. Κοραής-Daunou-Φουρναράκης», *Αφιέρωμα στον Κοραή. Ανέκδοτα κείμενα, Χιακά Χρονικά* 10 (1978), 36 κ. επ.

Ν. Θεοδωρακόπουλος, «Η Μεταφυσική του Βενιαμίν Λεσβίου», *ΑΓ* 4 (1974), τχ. 2, 324.

Ελ. Θωμάς, «Φαναριωτικά ανέκδοτα. Αλεξ. Μουρούζης», *Παρνασσός* 1 (1877), 81 κ. επ.

Ι. Α. Θωμόπουλος, «Ελληνο-πολωνικά του 18ου αι.», *Ο Ερανιστής* 1 (1963), 268-271.

Μ. Καλδής, *Ιστορία του Αναγνωστηρίου Βενιαμίν Λέσβιος*, Μυτιλήνη 1939.

Α. Καραθανάσης, «Άγνωστες προσπάθειες του Γκίλφορδ για τη σύσταση της Ιονίου Ακαδημίας», *Ο Ερανιστής* 12 (1975), 7-16.

Αθηνά Καραμπέτσου, *Αθανάσιος Πάριος*, Αθήνα 1974.

Ι. Ν. Καραμπλιάς, *Ιστορία των Κυδωνιών*, Αθήνα 1949.

Γιάννης Καράς, «Η αριστοτελική παράδοση στην περίοδο της Τουρκοκρατίας. (Φυσικές-θετικές επιστήμες)», *Αριστοτέλης*, τ. 2ος, Αθήνα 1981, 414-419.

—, *Οι φυσικές-θετικές επιστήμες στον ελληνικό χώρο (15ος-19ος αιώνας)*, Αθήνα, Ζαχαρόπουλος, 1991.

Σ. Καρατζάς, «Ο Αγαθόφρων Λακεδαιμόνιος και το παρισινό περιοδικό "Μέλισσα"», *Πελοποννησιακά* 3-4 (1958-59), 256.

Γρ. Καραφύλλης, *Η φιλοσοφική προβληματική του Δημητρίου-Δανιήλ Φιλιππίδη. Στην ευρυχωρία του ευρωπαϊκού Διαφωτισμού*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1993.

Όλγα Κατσιαρδή-Hering, *Η ελληνική παροικία της Τεργέστης (1751-1830)*, τ. Α΄-Β΄, Αθήνα 1986.

Ευστάθιος Γ. Κεκρίδης, *Θεόδωρος Αναστάσιος Καβαλιώτης (1718-1789). Ο διδάσκαλος του Γένους*, Καβάλα 1991.

Άννα Κελεσίδου, «Η έννοια της ευδαιμονίας στον Βενιαμίν Λέσβιο», *Πρακτικά Πανελληνίου Συμποσίου "Βενιαμίν Λέσβιος"*, (Μυτιλήνη 28-30 Μαίου 1982), Αθήνα 1985, 181-188.

Γιώργος Κεχαγιόγλου, «Βενετική έκδοση του *Περί των διχονοιών των εν ταις Εκκλησίαις της Πολωνίας* του Ευγενίου Βούλγαρη», *Ελληνικά* 44 (1994), 453-460.

Π. Μ. Κιτρομηλίδης, *Η Γαλλική Επανάσταση και η Νοτιοανατολική Ευρώπη*, Αθήνα, Διάττων, 2000[2].

—, «Η πολιτική σκέψη του Ευγενίου Βούλγαρη», *Τα Ιστορικά* 12-13 (1990), 167-178.

—, «Θύραθεν θεώρηση Αθανασίου του Παρίου», *Πρακτικά Επιστημονικού Συνεδρίου : Η Εκατονταπυλιανή και η Χριστιανική Πάρος* (Πάρος, 15-19 Σεπτεμβρίου 1996), Πάρος 1998, 461-466.

—, *Ιώσηπος Μοισιόδαξ. Οι συντεταγμένες της βαλκανικής σκέψης τον 18ο αιώνα*, Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1985 (αγγλική έκδοση : The *Enlightenment as Social Criticism. Iosipos Moisiodax and Greek Culture in the Eighteenth Century*, Princeton, 1992).

—, «Κριτική και πολιτική : η ιδεολογική σημασία της επίκρισης του ελληνισμού από τον J. L. S. Bartholdy», *ΔΙΕΕΕ* 24 (1981), 377-410.

—, *Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες*, μετ. Στέλλα Νικολούδη, Αθήνα, Μ.Ι.Ε.Τ., 1996.

—, *Το όραμα της ελευθερίας στην ελληνική κοινωνία*, Αθήνα, Πορεία, 1992.

Ιάκωβος Κλεόμβροτος Μητροπολίτης Μυτιλήνης, *Mytilena sacra*, Μυτιλήνη 1974.

Στρατής Κολαξιζέλλης, *Θρύλος και ιστορία της Αγιάσου της νήσου Λέσβος*, Μυτιλήνη 1948, τχ. 3.

Π. Κονδύλης, *Ο Νεοελληνικός Διαφωτισμός. Οι φιλοσοφικές ιδέες*, Αθήνα, Θεμέλιο, 1988.

Σ. Κουγέας, «Περί της κατά την Επανάστασιν σχεδιασθείσης Ακαδημίας», *ΠΑΑ* 9 (1934), 14.

Θ. Κουγιουμζέλης, *Πανηγυρικός 25ης Μαρτίου*, Αθήνα 1967.

Β. Κουκουναράς, *Κυδωνίαι - πρωτεύουσα της Αιολίδος*, Αθήνα 1972.

Αικ. Κουμαριανού, «Ο Νέος Ραψάκης», *Ο Ερανιστής* 7 (1968) 1-18.

—, «Τα γεγονότα του 1808 στην Κωνσταντινούπολη. Νέες ελληνικές μαρτυρίες», *Ο Ερανιστής* 5 (1967), 156-171.

Α. Κουρμαντζή-Παναγιωτάτου, *Η πνευματική κίνηση στα Γιάννινα. Από τα τέλη του 18ου αιώνα έως τις πρώτες δεκαετίες του 19ου*, διδακτορική διατριβή, Γιάννενα, 1991.

Εμμ. Κριαράς, «Γαβριήλ Καλλονάς. Μεταφραστής έργων του Locke και του Gracian», *Ελληνικά* 13 (1954), 294-313.

Βασ. Κύρκος, «Παιδευτική παράδοση και νεωτερικό πνεύμα στην Ήπειρο», Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, *Νεοελληνική Φιλοσοφία 1600-1950*, Θεσσαλονίκη, εκδόσεις Βάνιας, 1994, 35-52.

Δ. Κωτσάκης, «Η σπουδή της αστρονομίας εν Ελλάδι κατά τον 18ον αιώνα», *Δελτίον Γ.Υ.Σ.* 1940.

Σπ. Λάμπρος, «Ψωροκώσταινα», *ΝΕλλ* 13 (1916), 368.

Κ. Λάππας, «Πατριαρχική Σύνοδος "περί καθαιρέσεως των φιλοσοφικών μαθημάτων" τον Μάρτιο του 1821. Μια μαρτυρία του Κωνσταντίνου Οικονόμου», *Μνήμων* 11 (1987), 123-153.

Β. Ν. Μακρίδης, «Η δυσμένεια του Αθανασίου Παρίου προς τον Δωρόθεο Πρώιο», *Ο Ερανιστής* 20 (1995), 248-255.

Μ. Μαλανδράκης, *Η Πατμιάς Σχολή*, Αθήνα 1911.

—, «Πολιτική κατάστασις της Πάτμου και άλλων νήσων του Αιγαίου κατά την ελληνικήν Επανάστασιν και μετ' αυτήν μέχρι του 1836», *Ελληνικά* 11 (1939), 157 κ. επ.

Κ. Μαυρομμάτης,« Η Αστρονομία του Βενιαμίν Λεσβίου από ανέκδοτο χειρόγραφο του (γραμμένο προ του 1800)», *Λόγος και πράξη*, 41 (1990), 81-103.

Σ. Μάξιμος, *Η αυγή του ελληνικού καπιταλισμού (1685-1789)*. Αθήνα 1973[3].

Γ. Δ. Μεταλληνός, «Αθανάσιος Πάριος (1721-1813)», *Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Πανεπιστημίου Αθηνών* 1 (1995), 319-326.

—, «Η κολλυβαδική άποψη για τον Διαφωτισμό. Μία χαρακτηριστική περίπτωση: Αθανάσιος Πάριος», *Σύναξη* τχ. 54 (1995), 21-29.

Δ. Μιράσγεζης, *Η ελληνική νομοθεσία κατά τα έτη 1922-1824*, Αθήνα 1934.

—, *Ο πρώτος ποινικός κώδιξ της νεωτέρας Ελλάδος. (Το Απάνθισμα των Εγκληματικών του 1833)*, Αθήνα 1940.

Κ. Μοσκώφ, *Η εθνική και κοινωνική συνείδηση στην Ελλάδα 1830-1909. Ιδεολογία του μεταπρατικού χώρου*, Θεσσαλονίκη 1972.

Αρ. Μοσχίδης, «Συμβολαί εις τήν ιστορίαν της παιδεύσεως. Περί της εν Κυδωνίαις Σχολής (1800-1821) και των τριών αυτής του γένους διδασκάλους», *Νέα Ζωή* 1906-7.

Ι. Μουτζούρης, *Βενιαμίν ο Λέσβιος. Οι κατήγοροι των ιδεών του και η Μεγάλη Εκκλησία*, Αθήνα 1982.

—, «Βενιαμίν Λέσβιος, εισηγητής του ηλιοκεντρικού συστήματος στην Ελλάδα», *Λεσβιακά* 7 (1978).

—, *Η Αρμοστεία των νήσων του Αιγαίου Πελάγους στα χρόνια της Ελληνικής Επαναστάσεως*, Αθήνα, Σύλλογος προς Διάδοσιν Ωφελίμων Βιβλίων, 1984.

—, *Η Λέσβος και η Ελληνική Επανάσταση*, Μυτιλήνη 1955.

—, *Ο Βενιαμίν Λέσβιος, μέλος της Φιλικής Εταιρείας*, Αθήνα 1952.

—, *Το Πλωμάρι επί Τουρκοκρατίας. Ιστορικά Σύμμικτα*, Αθήνα 1998.

Χρήστος Π. Μπαλόγλου, «Οι οικονομικές ιδέες του Βενιαμίν Λεσβίου», *Επετηρίς Ιδρύματος Νεοελληνικών Σπουδών* 15 (2003) (υπό έκδοση).

Λ. Γ. Μπενάκης, *Μεταβυζαντινή φιλοσοφία, 17ος-19ος αιώνας. Έρευνα στις πηγές*, Αθήνα, Παρουσία, 2001.

Λ. Σ. Μπίστης, «Η οργάνωσις του κράτους εις τας Κυκλάδας από του 1821-1828», *ΕΕΚΜ* 9 (1971-1973), 618-674.

Βασιλική Μπόμπου-Σταμάτη, *Βικέντιος Δαμοδός. Βιογραφία-Εργογραφία, 1700-1752*, Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1998[2].

—, *Ιστορικής έρευνας αποτελέσματα*, Αθήνα 2002.

Ν. Μπουγάτσος, *Πνευματικαί επιδράσεις του Αγίου Όρους εις την Ελλάδα*, Αθήνα 1954.

Π. Νούτσος, *Νεοελληνική φιλοσοφία. Οι ιδεολογικές διαστάσεις των ευρωπαϊκών της προσεγγίσεων*, Αθήνα, Κέδρος, 1981.

—, «Ο νεαρός Ψαλίδας για τη Θεία Αποκάλυψη», *ΗΧ* 25 (1983), 265-286.

—, «Χριστόδουλος ο εξ Ακαρνανίας και "Encyclopédie"», *Ο Ερανιστής* 17 (1981), 13-24.

Ι. Ντούρα, *Ο Δοσίθεος Ιεροσολύμων και η προσφορά αυτού εις τας ρουμανικάς χώρας και την Εκκλησίαν αυτών*, Αθήνα 1977.

Δ. Β. Οικονομίδης, «Αθανάσιος ο Πάριος, 1722-1813», *ΕΕΚΜ* 1 (1961), 347-422.

Ν. Πανταζόπουλος, *Από της «λογίας» παραδόσεως εις τον αστικόν κώδικα*, Αθήνα 1947.

—, *Η δικαιοδοτική πολιτική κατά την Επανάσταση και την καποδιστριακή περίοδο (1821-1832)*, Θεσσαλονίκη 1978.

—, «Λαϊκαί και "λόγιαι" επιδράσεις εις το δίκαιον της Επαναστάσεως», *Γνώσεις* 4 (1958).

—, *Ρήγας Βελεστινλής. Η πολιτική ιδεολογία του Ελληνισμού προάγγελος της Επαναστάσεως*, Θεσσαλονίκη 1964.

Θεόδωρος Παπαδόπουλλος, «Διαμόρφωση και επιστημονικό περιεχόμενο του όρου ελληνισμός», *ΕΕΦΣΠΘ* 17 (1978).

Θανάσης Παπαδόπουλος, *Η νεοελληνική φιλοσοφία από το 16ο έως το 18ο αιώνα*, Αθήνα, Ζαχαρόπουλος, 1988.

—, *Οι φιλοσοφικές και κοινωνικο-πολιτικές αντιλήψεις του Βενιαμίν Λεσβίου*, Αθήνα, Κέδρος, 1983.

Στ. Παπαδόπουλος, *Ελληνικαί μεταφράσεις θωμιστικών έργων. Φιλοθωμισταί και αντιθωμισταί εν Βυζαντίω*, Αθήνα 1967.

Ε. Π. Παπανούτσος, *Νεοελληνική Φιλοσοφία*, Αθήνα, Βασική Βιβλιοθήκη, 1959[2].

Βασιλική Παπούλια, «Υπόμνημα του J. Sulkowski προς το Γαλλικό Υπουργείο των Εξωτερικών για την Οθωμανική Αυτοκρατορία (1796)», *Ο Ερανιστής* 14 (1976), 146-210.

Μ. Παρανίκας, *Ιστορία της Ευαγγελικής Σχολής*, Αθήνα 1885.

Δ. Πασχάλης, *Θεόφιλος Καΐρης*, Αθήνα 1928.

Εμμ. Γ. Πρωτοψάλτης, *Ιγνάτιος Μητροπολίτης Ουγγροβλαχίας (1766-1828)*, Αθήνα, Ακαδημία Αθηνών, 1959.

—, «Ο Αλέξανδρος Μαυροκορδάτος και το έργον του κατά Επανάστασιν του 1821», *Αφιέρωμα εις τα 150 χρόνια από της Επαναστάσεως του 1821*, Θεσσαλονίκη 1981.

Μ. Δ. Ραφφενέλ [Raffenel], *Αι Κυδωνίαι πρό του 1821*, μετ. Χαρίκλειας Σταυράκη-Α. Αναγνώστου, Σμύρνη 1861.

Κ. Ν. Σάθας, *Νεοελληνικής φιλολογίας παράρτημα*, Αθήνα 1870.

Π. Ι. Σαμάρας, *Η εκπαίδευση στην τουρκοκρατούμενη Λέσβο*, Μυτιλήνη 1938.

Μ. Β. Σακελλαρίου, «Τα πολιτεύματα και η Διοίκησις της Σάμου κατά την Επανάστασιν (1821-1834)», *Αθηνά* 50 (1940), 10 κ. επ.

Δημ. Σαρδελής, *Η κλασσική θεωρία της κίνησης στην ιστορικολογική της ανάπτυξη*, Αθήνα 1978.

Αγγελική Σκαρβέλη-Νικολοπούλου, *Μαθηματάρια των ελληνικών σχολείων κατά την Τουρκοκρατία*, διδακτορική διατριβή, Αθήνα, Σύλλογος προς διάδοσιν ωφελίμων βιβλίων, 1994.

Απόστολος Ν. Σταβέλας, *Η φιλοσοφική θεμελίωση της ελληνικής γραμματικής (1650-1821). Παλάσιος, Κοραής, Κούμας*, Αθήνα 2002.

Επ. Ι. Σταματιάδης, *Σαμιακά ήτοι ιστορία της νήσου Σάμου*, τ. 2ος, Σάμος 1881.

Μιχ. Δ. Στασινόπουλος, «Η περί της παιδείας μέριμνα του αγωνιζομένου έθνους και το πρώτον Πανεπιστήμιον», *ΝΕ* 88 (1970), 40-50.

Μιχ. Κ. Στεφανίδης, *Αι φυσικαί επιστήμαι εν Ελλάδι προ της Επαναστάσεως. Η εκπαιδευτική επανάστασις*, Αθήνα 1926.

Β. Σφυρόερας, «Οι Δραγομάνοι του Στόλου. Ο θεσμός και οι φορείς», *ΕΜΑ* 14

(1964), 83 κ. επ.

Ν. Δ. Σωτηράκης, *Βενιαμίν Λέσβιος. Α΄Βιογραφία*, Μυτιλήνη 1939.

—,«Η Λέσβος και η Ελληνική Επανάσταση. Τα κυριώτερα πολεμικά γεγονότα», *Ποιμήν* [Μυτιλήνης], 1940.

—, «Η σχολή των Κυδωνιών και ο Βενιαμίν Λέσβιος», *Λεσβιακόν Ημερολόγιον* 1954.

—, «Ιωάννης (Ιβάν) Σελιμίνσκι», *Ο Ερανιστής* 12 (1975), 81-93.

—, «Ο Βενιαμίν Λέσβιος αρμοστής των νήσων Αιγαίου. Δύο ιστορικά έγγραφα», *Δελτίον Ιεράς Μητροπόλεως Μηθύμνης*, Ιανουάριος-Φεβρουάριος, Μυτιλήνη 1940.

—, *Συμβολή στην έρευνα του νεοελληνικού Διαφωτισμού. Τα μαθηματικά επί Τουρκοκρατίας*. Αθήνα 1962.

Β. Ν. Τατάκης, *Γεράσιμος Βλάχος ο Κρης (1605/7-1658)*, Βενετία 1973.

Χ. Τερέζης, «Νεοελληνική αρετολογία», *Η ηθική φιλοσοφία των Ελλήνων*, έκδ. Κ. Βουδούρη, Αθήνα 1996, 38-52.

Χ. Τζώγας, *Η περί μνημοσύνων έρις εν Αγίω Όρει κατά τον ΙΗ΄ αιώνα*, Θεσσαλονίκη 1969.

Μ. Τουρτόγλου, «Περί της ποινικής δικαιοσύνης επί Τουρκοκρατίας και μετ'αυτήν μέχρι και του Καποδιστρίου. Βυζαντιναί τινες επιδράσεις υπό το εφαρμοσθέν Δίκαιον», *Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης Ιστορίας Ελληνικού Δικαίου της Ακαδημίας Αθηνών* 15 (1972).

Π. Ι. Φαραντάκης, «Πραότης, αοργησία και υπομονή ως ζωτικά παυσίλυπα στο έργο *Στοιχεία Ηθικής* του Βενιαμίν Λεσβίου», Ελληνική Φιλοσοφική Εταιρεία, *Νεοελληνική Φιλοσοφία*, 319-330.

Τηλ. Γ. Φιλιππίδης, *Η ποινική νομοθεσία κατά την εθνεγερσίαν*, Θεσσαλονίκη 1974.

Εμμ. Ν. Φραγκίσκος, «Δύο "κατήγοροι του γένους": C. de Pauw (1788) και J. Bartholdy (1805)», *Περιηγήσεις στον ελληνικό χώρο*, Αθήνα 1968.

—, «Παρατηρήσεις στην Αυτοβιογραφία Σαμουήλ του Κυπρίου», *Πρακτικά Α΄ Διεθνούς Κυπρολογικού Συνεδρίου*, τ. Γ΄-1, Λευκωσία 1969.

Αθανάσιος Φωτόπουλος, «Έλεγχος του ψευδοταλανισμού της Ελλάδος. Ορθόδοξη απάντηση στη δυτική πρόκληση περί τα τέλη του ΙΗ΄ αιώνα», *Μνημοσύνη* (1988-1990), 302-362.

Μιχ. Λ. Χαβιάρας, «Ανέκδοτος επιστολή Διονυσίου του Καλλιάρχου. Συμβολή εις την ιστορίαν της Σχολής των Κυδωνιών», *Μικρασιατικόν Ημερολόγιον* 6 (1912), 229.

Γιάννης Χρ. Χατζηβασιλείου, *Ιστορία του Αναγνωστηρίου Αγιάσου «Η Ανάπτυξις» 1894-1975*, Αθήνα 1975.

Ευγενία Χατζηδάκη, «Δύο επεισόδια από τις διαμάχες των "φιλοσόφων"»,*Έρανος εις Αδαμάντιον Κοραήν*, Αθήνα 1965.

Ν. Ψημμένος, *Η ελληνική φιλοσοφία από το 1453 ως το 1821, τ. Α΄: Η κυριαρχία του αριστοτελισμού, προκορυδαλική και κορυδαλική περίοδος,τ. Β΄: Η επι-*

κράτηση της νεωτερικής φιλοσοφίας. Μετακορυδαλική περίοδος, Αθήνα, Γνώση, 1988-1989.

—, «Η "Επιτετμημένη Επαρίθμηση" του Δημητρίου Προκοπίου ως πηγή γνώσης της νεοελληνικής φιλοσοφίας», *Ηπειρωτικά Χρονικά* 24 (1982), 204-248.

Ν. Ψυρούκης, *Το νεοελληνικό παροικιακό φαινόμενο*, Αθήνα 1974.

Hans Aarsleff, «The State of Nature and the Nature of Man in Locke», *John. Locke. Problems and Perspectives*, 98-136.

AIESEE, *Structure Sociale et Développement culturel des villes Sud-Est Européennes et adriatiques aux VIIIe-XVIIIe siècles*, Βουκουρέστι 1975

—, *Les Lumières et la formation de la conscience nationale chez les peuples du Sud-Est Européen*, Βουκουρέστι 1970.

—, *Actes de la première réunion de la commission d'histoire des idées dans le Sud-Est de l'Europe. Bulletin* (1966).

M.S. Anderson, *A General History of Europe. Europe in the Eighteenth Century 1713-1783*, Λονδίνο 1976^2 .

A. Argyriou, *Spirituels Néo-Grecs. XVe-XXe siècles*, Namur 1967.

Roxane D. Argyropoulos, «A 19th-Century Greek Scholar in Bucharest: Mihail Christaris and his Library», *Balkan Studies* 30 (1989), 67-82.

—,«Le "Catéchisme social" de Michel Christaris», *Corneliae Papacostea-Danielopolu in memoriam. Εις μνήμην*, Βουκουρέστι 1999, 67-74.

—,«Le discours de Benjamin de Lesbos à l'Académie Princière de Bucarest (1818)», *Symposium*, 167 κ.επ.

—, «Georges Gemistos Pléthon dans la pensée néohellénique du 18e siècle», *Actes du XVIe Congrès International des Etudes Byzantines*, Vienne 1981 (sours presse).

—, «Les académies grecques du XVIIe au XIXe siècles», *Académies et sociétés savantes en Europe (1650-1800)*, textes réunis par Daniel-Odon Hurel et Gérard Laudin, Παρίσι 2000, H. Champion, 131-142.

—, «Les Lumières françaises dans la pensée grecque moderne. Réception et réaction», *Études Balkaniques* (Sofia) 2000, no 2, 3-9

—, «Présence de Montesquieu en Grèce de la Révolution française à l'Indépendance grecque», *Cahiers Montesquieu, Montesquieu du Nord au Sud. Actes de la table ronde organsée à Paris le 29 et 30 janvier 1989.* Textes réunis et présentés par Jean Ehrard, publiés avec l'aide de l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli-Oxford (Liguori Editore-Voltaire Foundation), 2001, 89-96.

M. Arnaoutov, *Σελιμίνσκι. Βίος-έργο-ιδέες* (στα βουλγαρικά), Σόφια 1938.

Polymnia Athanassiadou-Fowden, «The Idea of Hellenism», *Φιλοσοφία* 7 (1977), 323-358.

P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Παρίσι, PUF, 1986^3.

Fr. Azouvi, *Maine de Biran: la science de l'homme*, Παρίσι, J. Vrin, 1995.

G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Παρίσι, Vrin, 1965⁴.

Ch. P. Baloglou, «Benjamin's of Lesbos Economic Ideas», *Φιλοσοφία* 33 (2003), 241-248.

N. Bănescu, *Academia grecească din Bucureşti şi scoala lui Gheorghe Lazăr*, Cluj 1925

—, «Momente din viaţa Academiei Greceşti», *Omagiu lui I. Bianu*, Βουκουρέστι 1927.

—, « Primii bursieri Români», *Revista generală a invatamîntului* 6 (1910), 281.

F. M. Barnard, *Herder's Social and Political Thought: from Enlightenment to Nationalism*, Οξφόρδη 1965.

H. C. Barnard, *Education and the French Revolution*, Cambridge 1969.

H. G. Beck, *Humanismus, Historical, Theological and Social Problems*, Λονδίνο, Variorum Reprints, 1974.

Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Παρίσι 1960.

J. P. Belin, *Le mouvement philosophique de 1748 à 1789*, Νέα Υόρκη, χ.χ. επανεκ. έκδ. 1913.

Dominique Berlioz, *Berkeley: un nominalisme réaliste*, Παρίσι, J. Vrin, 2000.

V. Beshevliev, «Die Widerhall des neugriechischen Sprachkampfes und der neugriechischen Literatur in Bulgarien des vorigen Jahrhunderts», *Problemen der neugriechischen Literatur*, τ. 2ος, Βερολίνο 1960.

T. Besterman, «Reason and Progress», *SVEC* 27 (1963), 27-41.

Ioan Bianu, «Intîi bursieri Români în strainate. Scrisori de ale lui Eufrosin Poteca 1822-1825», *Revista Noua* 1 1888), 421.

R. J. Blackwell, «Descartes Concept of Matter» στον τόμο *The Concept of Matter in Modern Philosophy*, 59-75.

Mark Blaug, *François Quesnay (1694-1774)*, Aldershot, Elgar, 1991, 2 τόμοι.

Jean Bloch, *Rousseauism and Education in Eighteenth-Century France*, Οξφόρδη, Voltaire Foundation, 1995.

Maria Boas Hall, «Matter in Seventeenth-Century Science» στο *The Concept of Matter*, 76 κ.επ.

J. Bouchard, «Nicolas Mavrocordatos et l'aube des Lumières», *RESEE* 20 (1982), 237-246.

Jean-Claude Bourdin, *Diderot: le matérialisme*, Παρίσι, PUF, 1998.

E. Bréhier, «Matière cartésienne et création», *RMM* 44 (1937), 21-34.

John Bricke, *Mind and Morality: an Examination of Hume's Moral Psychology*, Οξφόρδη, Οξφόρδη University Press, 2000.

P. Brunet, *Les physiciens hollandais et la méthode expérimentale en France au XVIIIe siècle: avant 1737*, Παρίσι 1931.

—, *L'introduction des théories de Newton en France au XVIIIe siècle: avant 1737*, Παρίσι 1931.

L. Brunschvicg, «Le progrès de l' analyse réflexive. Condillac et Maine de Biran», *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 6 (224-256).

Dino Buzzetti-Maurizio Ferriani (εκδ.), *La grammatica del pensiero: logica, linguaggi e conoscenza nell'età dell Illuminismo*, Bologna, Il Mulino, 1982.

James M. Byrne, *Religion and the Enlightenment from Descartes to Kant*, Louisville Ky., Westminster John Knox Press, 1997.

Émile Caillet, *La tradition littéraire des Idéologues*, Philadelphia 1943.

N. Camariano, «Sur l'activité de la "Société littéraire gréco-dacique" de Bucarest (1810-1812)», *RESEE* 6 (1968), 39-54.

Ariadna Camariano-Cioran, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy*, Thessalonique, Institut for Balkan Studies, 1974.

—, «L'œuvre de Beccaria "Dei delitti e delle pene" et ses traductions en langue grecque et roumaine», *RESEE* 5 (1967), 193-202.

V. Cândea, «Doctrine et éthique chez les humanistes du Sud-Est Européen», *Actes du IIe Congrès International des Études du Sud-Est Européen*, Αθήνα 1978, τ. 4ος, 395-400.

—, «Les intellectuels du Sud-Est Européen au XVIIe siècle», *RESEE* 8 (1970), 225 κ. επ.

—, «Les Lumières et la formation de la conscience nationale chez les Roumains», *Les Lumières et la formation de la conscience nationale*, 83 κ.επ.

Daniel Cardinal, *Condillac and the Language of Sensation*, Ph. D., University of Warwick, 1995.

Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Παρίσι, Fayard, 1970.

Luigi Cataldi, *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus: die philosophia experimentalis universalis*, Hildesheim, G. Olms, 2001.

C. Cavarnos, *Modern Greek Philosophers on the Human Soul*, Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, Massachussets 1967.

F. Chabot, *Storia dell'idea d'Europa*, Bari 1967.

Jean-Luc Chappey, *La Société des Observateurs de l'homme (1799-1804). Des anthropologues au temps de Bonaparte*. Préface de Claude Blankaert, Παρίσι, Société des études robespierristes, Bibliothèque d'histoire révolutionnaire, 2002.

J. - Cl. Chevalier, «La grammaire générale de Port-Royal et la critique moderne», *Languages* 7 (1967).

—, «La grammaire générale et la pédagogie au XVIIIe siècle», *Le Français Moderne* 1972, 40-51.

N. Chomsky, *Le langage et la pensée*, Παρίσι 1973.

Olga Cicanci, «La formation des intellectuels grecs dans les pays roumains au XVIIIe siècle et pendant la première moitié du siècle suivant», *RESEE* 16 (1978), 774-778.

D. M. Clarke, «The Impact Rules of Descartes'Physics», *Isis* 68 (1977), 55 κ. επ.

Laurent Clauzade, *L'Idéologie ou la révolution de l'analyse*, Παρίσι, Gallimard, Coll. «Tel», 1998.

Peter de Clercq, *At the Sign of the Oriental Lamp: the Musschenbroek Workshop in Leiden, 1660-1750*, Rotterdam, Erasmus, 1997.

R. Clogg (ed.), *The Movement for Greek Independence 1770-1821*, Λονδίνο 1976.

—, «Some Protestant Tracts printed at the Press of the Ecumenical Patriarchate in Constantinople: 1818-1820», *Eastern Churches Review* 2 (1968).
—, «The "Dhidaskalia Patriki 1798: An Othodox Reaction to French Revolutionary Propaganda», *Middle Eastern Studies* 2 (1969), 87-115.
—, «Two Accounts of the Academy of Ayvalik (Kydonies) in 1818, 1819», *RESEE* 10 (1972), 633 κ.επ., 658 κ.επ.
F. Colonna d'Istria, «L'influence du moral sur le physique d'après Cabanis et Maine de Biran», *RMM* 21 (1913), 451-461.
R. Coquerelle, «La mission de Sébastiani à Constantinople en 1801», *RHD* 17 (1903), 442 κ. επ.
—, «Sébastiani, ambassadeur à Constantinople, 1806-1808», *RHD* 18 (1904), 574-611.
C. Coumarianou, «Cosmpolitisme et hellénisme dans le "Mercure Savant". Première revue grecque, 1811-1821», *Proceedings of the IVth Congress of the International Comparative Literature Association* 1964, The Hague-Paris 1966, 601-608.
J. Cruet, *La philosophie morale et sociale de Destutt de Tracy (1754-1836),* Tours 1906.
Ian Cumming, *Helvetius: his Life and Place in the History of Educational Thought,* Λονδίνο, Routledge, 1998.
C. Curcio, *Europa. Storia di un'idea,* Firenze 1958.
Jovan Cvijiç, *La péninsule balkanique,* Παρίσι 1918.
Jean Dagen, *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet,* Παρίσι, Klincksieck, 1977.
R. Darnton, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France,* Cambridge Mass. 1968.
J. P. Day, «Locke on Property», *Philosophical Quaterly* 16 (1966).
P. Delaunay, «L'évolution philosophique et médicale du biomécanisme de Descartes à Booerhaave, de Leibniz à Cabanis», *Le progrès médical* (1927), 1290-1293, 1338-1343, 1368-1384.
Michel Delon, *L'idée d'énergie au tournant des Lumières,* Παρίσι, P.U.F., 1988.
R. Demos, «The Neo-Hellenic Enlightenment (1750-1821)», *JHI* 19 (1958), 523-541.
Henry Deneys-Anne Deneys-Tunney, *A. L. C. Destutt de Tracy et l'Idéologie. Textes et documents édités et annotés*, Corpus 26/27, 1994.
J. Derrida, «L'archéologie du frivole» στην έκδοση του *Essai sur l'origine des connaissances humaines του Condillac,* Παρίσι, Galilée, 1973.
Roland Desné, «La philosophie française au XVIIIe siècle», *Histoire de la philosophie* (εκδ. François Châtelet), τ. IV, Παρίσι, Hachette, 1972, 79-118.
—, *Les matérialistes français de 1750 à 1800,* Παρίσι, Buchet-Chastel, coll. «Le vrai savoir», 1965.
M. Devèze, *L'Europe et le monde à la fin du XVIIIe siècle,* Παρίσι 1970.
Corneliu Dima-Drăgan, «La bibliophilie des Mavrocordato», *Symposium*, 215.
C. Th. Dimaras, *La Grèce au temps des Lumières,* Γενεύη, Droz, 1969.
—, «Les transformations du language en Grèce à partir du XVIIIe siècle», *Folia Neohellenica* 1 (1975), 27-37.

Maria Giovanna Di Domenico, *Natura, uomo, Dio: saggio sull'antropologia di d'Holbach,* Napoli, Loggredo, 1994.
—, *L'umanità sensibile : natura e società in d'Holbach,* Napoli, LER, 2000.
E. Driault, «Correspondance du général Sébastiani, ambassadeur à Constantinople, 1806-1807», *Revue des Études Napoléoniennes* 4 (1913), 402-425.
A. Duţu, «Die Bildung des Philosophen und des Patrioten», *Wissenschaftspolitik in Mittel und Osteuropa,* Βερολίνο 1976.
—, «Ethics, Scherzi and Delectation. A Chapter in the History of South East European Mentality», *BS* 13 (1972), 265-275.
—, *European Intellectual Movements and Modernization of Rumanian Culture,* Βουκουρέστι 1981.
—, *Les livres de sagesse dans la culture roumaine,* Bucarest 1971.
—, «L'idéal éducatif des humanistes du Sud-Est Européen», *Actes du IIe Congrès International des Études du Sud-Est Européen,* Αθήνα 1978, τ. 4ος, 401 κ. επ.
—, «National European Consciousness in the Roumanian Enlightenment», *SVEC* 55 (1967), 463-484.
C. H. van Duzer, *The contribution of the Ideologues to the French Revolutionary Thought,* Baltimore 1935.
Jean École, *La métaphysique de Christian Wolff,* Hildesheim, Olms, 1990.
D. V. Economidis, «Die Frage der griechischen Linguistik in der Rumänischen Fürstentürmer», *Balcania* 1943
Albert Einstein-Leopold Infeld, *Η εξέλιξη των ιδεών στην φυσική,* μετ. Ευτ. Μπιτσάκη, Αθήνα 1978.
Alex. Elian, *Documente privind Istoria Românei,* Βουκουρέστι 1956.
W. Theodor Elwert, *Zur griechisch-rumänischen Symbiose der Phanariotenzeit. Beitrage zur Südosteuropa-Forschung,* Μόναχο 1966.
V. Fiorentino, *P. Pomponazzi,* Φλωρεντία 1868.
A.-F. Didot, *Notes d'un voyage fait dans le Levant en 1816 et 1817,* Παρίσι 1822.
B. L. Fonkiç, *Ελληνο-ρωσικές πολιτισμικές σχέσεις στον 15ο-17ο αιώνα* (στα ρωσικά), Μόσχα 1977.
M. Foucault, «La grammaire générale de Port-Royal», *Langages* 7 (1767).
—, *L'archéologie du savoir,* Παρίσι 1969.
—, *Naissance de la clinique,* Παρίσι 1963.
P. Francastel (εκδ.), *Utopie et Institutions au XVIIIe siècle. Le pragmatisme des Lumières,* Παρίσι 1963.
C. A. Fusil, «Lucrèce et les philosophes du XVIIIe siècle», *RHL* (1928), 194-210.
P. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation,* τ. 1ος-2ος, Λονδίνο 1967, 1970.
Vlad Georgescu, *Ideele politice, şi Illuminismul în Principatele Române,* Βουκουρέστι 1972.
—, *Mémoires et projets de réforme dans les Principautés Roumaines 1769-1830,* Βουκουρέστι 1970.
L. Gershoy, *L'Europe des princes éclairés 1763-1785,* Παρίσι 1966.

G. G. Gervinus, *Insurrection et régénération de la Grèce.* Trad. française J. F. Minssen - L. Sgouta, Παρίσι 1863.

Rose Goetz, *Destutt de Tracy. Philosophie du langage et science de l'homme,* Γενεύη, Droz, 1993.

Lucien Goldmann, *The Philosophy of the Enlightenment,* Λονδίνο 1973.

—, *Origines de l'esprit bourgeois en France. I. L'Église et la bourgeoisie,* Παρίσι, 1977².

H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran: histoire philosophique du sentiment religieux en France,* Παρίσι, J. Vrin, 1947.

—, *Maine de Biran par lui-même,* Παρίσι 1970.

A. Graur, *La langue roumaine. Esquisse historique,* Βουκουρέστι 1963.

Ronald Grimsley, «Some Aspects of "Nature" and "Langage" in the French Enlightenment», *SVEC* 57 (1967), 659 κ.επ.

—, «Maupertuis, Turgot and Maine de Biran on the Origin of Language», *SVEC* 62 (1968), 285 κ.επ.

B. Groethuysen, *Η φιλοσοφία της Γαλλικής Επανάστασης,* μετ. Τάκη Κονδύλη, Αθήνα 1973.

J. - C. Guédon, «Chimie et matérialisme: la stratégie antinewtonienne de Diderot», *DHS* 9 (1979), 185-200.

M. Guéroult, «Métaphysique et physique de la force chez Descartes et Malebranche», *RMM* 59 (1954), 1-37, 113 κ.επ.

A. Guillou, «Le siècle des Lumières (le monde de Byzance dans la pensée historique de l'Europe à partir du XVIIe siècle)», *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft* 15 (1966).

G. Gurvitch, *L'idée du droit social,* Παρίσι 1932, Darmstadt 1972.

G. Gusdorf, *La révolution galiléenne,* Παρίσι 1969.

—, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières,* Παρίσι 1971.

—, *La conscience révolutionnaire. Les Idéologues,* Παρίσι 1978.

N. Hampson, *A cultural History of the Enlightenment,* New York 1968.

Guy Harnois, *Les théories du langage en France de 1660 à 1821,* Παρίσι, Les Belles Lettres, 1929.

Brian William Head, *Ideology and Social Science. Destutt de Tracy and French Liberalism,* Dordrecht, Lancaster, 1985.

—, *The Political and Philosophical Thought of D. de Tracy,* Ph. D., Λονδίνο 1980.

G. P. Henderson, *The Revival of Greek Thought 1620-1830.* Ελληνική μετάφραση: *Η αναβίωση του ελληνικού στοχασμού 1620-1830,* μετ. Φ. Κ. Βώρου, βιβλιογραφική ενημέρωση Λ. Γ. Μπενάκη, Αθήνα, Ακαδημία Αθηνών, 1977.

Mary B. Hesse, «Action at a Distance», *The Concept of Matter,* 119.

Ida Hisashi, *Genèse d'une morale matérialiste: les passions et le contrôle de soi chez Diderot,* Παρίσι, Champion, 2001.

Max Horkheimer-Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques,* Παρίσι 1974.

A. Horvath, «Εκπολιτιστική δράση της ελληνικής διασποράς», *NE* 14 (1940), 1000 κ.επ.

Ph. Iliou, *La lecture en Grèce à l'époque des Lumières et de la Révolution (1749-1832)*, Παρίσι 1964.

Institute for Balkan Studies, *Symposium l'Époque Phanariote*, Thessalonique 1974.

—, *The Struggle for Greek Independence*, Thessaloniki 1972.

N. Iorga, «Amănunte din istoria noastra în veacul al XIX-lea», *Analele Academieie Românae*, sect. Hist. IIe ser. XXXVIII (1915-16), 427-29.

—, *Byzance après Byzance*, Βουκουρέστι 1971[2].

—, *Etudes roumaines II*, Παρίσι 1924.

—, *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea*, τ. 2ος, Βουκουρέστι 1901.

—, «Le despotisme éclairé dans les pays roumains au XVIIIe siècle», *Bulletin of the International Committee of Historical Sciences* 9 (1937).

—, «Un cugetător politic moldovean de la jumătatea sec. XIC. Stefan Sc. Dăscălescu», *Mem. Sect. Ist. Române*, S. 3, 13 (1932), 2-3.

J. Irmscher, «Friedrich Thiersch's philhellenische Anfänge», *Neo-Hellenika* 2 (1975), 160-180.

S. D'Irsay, *Histoire des universités françaises et étrangères*, Παρίσι 1935.

Susan James, *Passion and Action: the Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Οξφόρδη, Clarendon Press, 1997.

Ursula Pia Jauch, *Jenseits der Maschine: Philosophie, Ironie und Aesthetik bei Julien Offray de la Mettrie (1709-1751)*, München, Carl Hanser Verlag, 1998.

A. Joly - J. Stefanini, *La grammaire générale des modistes aux Idéologues*, Université de Lille III 1977.

M. Jugie, «Georges Scholarios et Saint Thomas d'Aquin», *Mélanges Mandonnet. Bibliothèque thomiste*, XIII, Παρίσι, Vrin, 1930, 423-440.

Ph. Juliard, *Philosophies of Language in Eighteenth-Century France*, The Hague 1970.

Charitonas Karanasios, *Sebastos Trapezundios Kymenetes (1632-1702)*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2001 (Serta Graeca, Beiträge zur Erforschung griechischen Texten, Band 90).

Athanassios E. Karathanassis, *L'hellénisme en Transylvanie. L'activité culturelle, nationale et religieuses des compagnies commerciales helléniques de Sibiu et de Brăşov aux XVIIIe-XIXe siècles*, Θεσσαλονίκη 1989.

Emmet Kennedy, *A Philosophe in the Age of Revolution. Destutt de Tracy and the Origins of «Ideology»*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1978.

—, «Destutt de Tracy and the Unity of Sciences», *SVEC* 171 (1977), 223-239.

—, «"Ideology" from Destutt de Tracy to Marx», *JHI* 40 (1979), 368.

A. Kenny, *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Οξφόρδη 1978.

—, *Will, Freedom and Power*, Οξφόρδη 1975.

Colm Kiernan, «Helvetius and a Science of Ethics», *SVEC* 60 (1968), 229 κ. επ.

—, «The Enlightenment and Science in Eighteenth-Century France», *SVEC* 59a (1979), 76 κ. επ.

P. M. Kitromilides, *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy,* Aldershot, Variorum, 1994.

—, «Europe and the Dilemmas of Greek Conscience», *Greece and Europe in the Modern Period: Aspects of a Troubled Relationship* (ed. Ph. Carabott), Λονδίνο 1995, 1-15.

—, «John Locke and the Greek Intellectual Tradition: An Episode in Locke's Reception in South-East Europe», *Locke's Philosophy: Content and Context* (ed. G. A. J. Rogers), Οξφόρδη 1994.

—, «Le retentissement des idées de Jean-Jacques Rousseau au sein du radicalisme balkanique à l'époque de la Révolution française», *SVEC* 324 (1994), 121-139.

Martin Knapp, *Evjenios Vulgaris im Einfluss der Aufklärung. Der Begriff der Toleranz bei Vulgaris und Voltaire,* Amsterdam, Bochumer Studien zur neugriechischen und byzantinischen Philologie, Bd. VI, A. M. Hakkert, 1984.

Isabel Knight, *The Geometric Spirit. The Abbé de Condillac and the French Enlightenment,* New Haven 1968.

Hans Kohn, *The Age of Nationalism,* New York 196.

C. Koyré, «L'hypothèse et l'expérience chez Newton», *Bulletin de la Société Française de la Philosophie* 48 (1956), 61-79.

W. Krauss, «La néologie dans la littérature du XVIIIe siècle», *SVEC* 56 (1968), 777-782.

P. O. Kristeller, *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi,* Padova, Antenore, 1983.

—, *Huit philosophes de la Renaissance italienne,* Γενεύη, Droz, 1976.

René Lacroze, *Maine de Biran,* Παρίσι 1970.

Curt Lasswitz, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton,* Hamburg 1890.

J. Laporte, «La connaissance et l'étendue chez Descartes», *Revue philosophique de France et de l'Etranger* 123 (1937), 257-289.

D. A. Lazărescu, «Cross-Currents in the Intellectual and Political Life of Central and South-Eastern Europe between 1711 and 1821: Enlightenment, Josephinismus, Aufklärung and "Megali Idea"», *Nouvelles Études d'Histoire* 5 (1975).

M. J. Le Guillou, «La renaissance spirituelle du XVIIIe siècle. I. Aux sources des mouvements spirituels de l'église orthodoxe de Grèce», *Istina* 1 (1960).

Pierre Lemee, *Julien Offray de la Mettrie,* Saint-Malo 1954.

G. Le Roy, *La psychologie de Condillac,* Παρίσι 1937.

Dominique Le Ru, *D'Alembert philosophe,* Παρίσι, J. Vrin, 1997.

B. Lewis, «*The Impact of the French Revolution on Turkey*» στο «*The New Asia*» εκδ. G. Métraux-Fr. Crouzet, 31-59. New York 1965.

Georg Lichtheim, «The Concept of Ideology», *History and Theory* 4 (1965), 16.

John Lough, *Essays on the "Encyclopédie" of Diderot and d'Alembert,* Λονδίνο, Durham University, 1968.

L. Mabilleau, *Étude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie (Cesare Cremonini),* Παρίσι 1881.

—, *Histoire de la philosophie atomistique,* Παρίσι 1895.

E. Macguire - P. M. Heimann, «The rejection of Newton's Concept of Matter in the Seventeenth Century »,*The Concept of Matter*, 104-118.

J. Mc Manners, «France», *The European Nobility in the Eighteenth Century*, εκδ. A. Goodwin, Λονδίνο 1953.

E. Mcmullin, (ed.), *The Concept of Matter in Modern Philosophy*, Notre-Dame-Λονδίνο 1978[2].

Hellen McNiven Hive, «Condillac ant the Problem of Language», *SVEC* 106 (1989) 21-62.

Gabriel Madinier, *Conscience et Mouvement: Essai sur les rapports de la conscience et de l'effort moteur dans la philosophie française de Condillac à Bergson*, Παρίσι 1928.

E. de Marcère, *Une ambassade à Constantinople. La politique orientale de la Révolution française*, Παρίσι, G. Alcan, 1927.

Fl. Marinescu, *Étude généalogique sur la famille Mourouzi. Τετράδια Εργασίας KNE/EIE*, αρ. 12, Αθήνα 1972.

W. Markov, «Die Brücke der Aufklärung», *RESEE* 10 (1972), 379 κ. επ.

S. Maslev, «Die Rolle der griechischen Schule und der griechischen Literatur fur die Aufklärung des bulgarischen Volkes zur Zeit seiner Wiedergeburt», *Ο ελληνισμός εις το εξωτερικόν*, Βερολίνο 1968.

R. Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la poésie française au XVIII[e] siècle*, Παρίσι 1960.

E. Maynial, «Les grammairiens-philosophes du XVIIIe siècle, la grammaire de Condillac», *Revue Bleue* 4 série (1903).

Fr. Meinecke, *Weltburgertum und Nationalstaat*, Berlin 1915[3].

Hélène Metzger, *Attraction universelle et religion naturelle chez quelques commentateurs anglais de Newton*, Παρίσι 1923

A. F. Miller, *Mustapha Pacha Bairaktar*, Βουκουρέστι, AIESEE, 1975.

Anna Minerbi Balgrado, *Paura e ignoranza: studio su la teoria della religione in d'Holbach*, Firenze, L. S. Olshki, 1983.

Irène Montréal-Wickert, *Die Sprachforschung der Aufklärung im Spiegel der grossen französischen Enzyklopädie*. Tübingen 1977.

F.C.T. Moore, *The Psychology of Maine de Biran*, Οξφόρδη 1970.

Sergio Moravia, *Gli Ideologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1810)*, Firenze 1974.

—, *Il tramonto dell'Illuminismo*, Bari 1968.

—, «Philosophie et médecine en France à la fin du XVIIIe siècle», *SVEC* 89 (1972), 1089-1151.

J. Moreau, «La réalité de l'étendue chez Descartes», *Études philosophiques* 5 (1950), 185-200.

D. Mornet, *Les sciences de la nature en France au XVIIIe siècle*, Παρίσι, A. Colin, 1911.

J. Mosconi, «Regards sur la théorie du devenir de l'entendement au XVIIIe siècle»,

Cahiers pour l'Analyse 4 (1966), 47-82.
P. Mouy, *Le développement de la physique cartésienne*, Παρίσι 1934.
J. W. Nason, «Leibniz's Attack on the Cartesian Doctrine of Extension» *JHI* 7 (1946), 447-483.
F. Neumann, «The Concept of Political Freedom», *The Democratic and the Authoritarian State* (ed. H. Marcuse), Λονδίνο 1964.
C. Noica, «Aristotelismul în Principatele Române în sec. XVII-XVIII», *Studii clasice* 9 (1967).
Gianni Paganini, «Psychologie et physiologie de l'entendement chez Condillac», *DHS* 24 (1992), 165-178.
St. Papadopoulos, «Thomas in Byzanz. Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik zwischen 1354 und 1435», *Theologie und Philosophie* 49 (197).
V. Papacostea, «Teodor Anastase Cavallioti. Trei manuscrise inedite», *RIR* 9 (1931), 10 (1932), 59.
Cornelia Papacostea-Danielopolu, *Convergences culturelles gréco-roumaines (1774-1859)*, Θεσσαλονίκη, ΙΜΧΑ, 1998.
C. Papoulidis, «Renouveau monastique au XVIIIe siècle dans l'Eglise Orthodoxe», *BS* 10 (1969), 105-112.
Th. Papadopoullos, *Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*. Bruxelles 1952.
George S. Pappas, *Berkeley's Thought*, Ithaca N.Y.-Λονδίνο, Cornell University Press, 2000.
Geraint Parry, *John Locke*, Λονδίνο 1978.
L. Petit, «Athanase de Paros», *Dictionnaire de Théologie Catholique*, v.1, 2189-2190.
—, «La grande controverse des colybes», *Échos d'Orient* 2 (1899), 321-331.
W. Philipp, «Psysicotheology in the Age of Enlightenment: Appearance and History», *SVEC* LVII (1969), 1233-1267.
F. Picavet, *Les Idéologues*, Παρίσι 1891.
Martin L. Pine, *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*, Πάδοβα, Antenore, 1986.
A. Pippidi, «Un manuscrit de la "Logique" de Théodore Cavalliotis», *RESEE* 17 (1979), 417-424.
B. Plongeron, *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Γενεύη 1973.
—, «Nature, métaphysique et histoire chez les Idéologues», *DHS* 5 (1973), 375-412.
G. Podskalsky, «Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadios Scholarios», *Theologie und Philosophie* 49 (1974), 305-323.
H. Poincaré, *Science et hypothèse*, Παρίσι 1905.
René Poirier, *Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps*, Παρίσι 1932.
René Pomeau, *L'Europe des Lumières*, Παρίσι 1967.
A. Poppi, *Introduzione all' aristotelismo padovano*, Πάδοβα 1970.
Ch. Porset, *Varia linguistica*, Bordeaux 1970.

Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Παρίσι, Albin Michel, 1995 (Coll. «Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité»).

F. C.H.L. Pouqueville, *Histoire de la régéneration de la Grèce*, Παρίσι 1825.

J. Prost, *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Παρίσι 1907.

Christine Quarfood, *Condillac, la statue et l'enfant; philosophie et pédagogie au Siècle des Lumières*, Παρίσι, Harmattan, 2002.

J. Randall, *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Πάδοβα 1961.

L. Réau, *L'Europe française au siècle des Lumières*, Παρίσι 1933.

Jane Rendall, *The Origins of the Scottish Enlightenment, 1707-1776*, Λονδίνο 1978.

Fr. Réthoré, *Condillac ou l'empirisme et le rationalisme* [Παρίσι 1864], Γενεύη 1971.

Ulrich Ricken, «Condillac et le soupçon de matérialisme», *Etre matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, Παρίσι, PUF, 1999, 265-274.

—, *Grammaire et philosophie au siècle des Lumières. Controverses sur l'ordre naturel et la clarté du français*, Lille 1978.

—, *Linguistics. Anthropology and Philosophy in the French Enlightenment*, Λονδίνο & Νέα Υόρκη 1994.

J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle*, Παρίσι 1971.

André Role, *Georges Cabanis : le médecin de Brumaire*, Παρίσι, éditions Fernand Lanore, 1994.

Nicolas Rousseau, *Connaissance et langage chez Condillac*, Γενεύη, Droz, 1986.

St. Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge 1968.

Ines di Salvo, «L'opera "Dei Delitti e delle Pene" di C. Beccaria nella traduzione di A. Korais», *Studi Bizantini e Neogreci*, a cura di P. Leone, Galatina 1983, 561-574.

—, «Momenti della fortuna di Beccaria in Grecia», *III Convegno nazionale di Studi Neogreci*, Palermo 1991, 49-69.

—, «Percorsi ideologici. Le traduzioni neogreche da Francesco Soave (1804-1876)», *Testi letterari italiani tradotti in greco (dal 500 ad oggi)*, Rubbettino 1994, 189-202.

L. Schafer, *Die leitende Rolle der Griechen in der Entwicklung der frühen Kapitalismus*, Budapest 1930.

Jochen Schlobach, «Langue universelle et diversité des Lumières. Un concours à l'Académie de Berlin en 1784», *SVEC* XXI (1989), 341-356.

Ch. B. Schmitt, *A Critical Survey and Bibliography of Studies on Renaissance Aristotelianism 1958-1969*, Πάδοβα 1971.

—, *Cesare Cremonini, un aristotelico al tempo di Galilei*, Quaderni, Centro tedesco di studi veneziani 16, 1980.

Gordon J. Schochet, «The Family and the Origins of the State in Locke's Political Philosophy», *John Locke. Problems and Perspectives*, 81 κ.επ.

Stanford J. Shaw, *Between Old and New. The Ottoman Empire under Sultan Selim III 1789-1807*, Cambridge Mass. 1971.

Philip Sherrard, *The Greek East and the Latin West. A Study in the Christian Tradition,* Λονδίνο 1959.

A. Sorel, *The Eastern Question in Eighteenth Century,* Λονδίνο 1898.

Jean Starobinski, «Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1960», *Acta Psychosomatica,* Γενεύη 1960, 54 κ. επ.

—, *Rousseau répond à Voltaire. Le Discours sur les Sciences et les Arts,* Αθήνα, Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών Εθνικού Ιδρύματος Ερευνών, ετήσια διάλεξη Κ. Θ. Δημαρά, 2001.

Martin Sheldon Staum, *Cabanis. Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution,* Princeton N.Y., Princeton University Press, 1980.

J. - W. Stein, *The Ideologues, Their Theories ans Politics,* Columbia 1952.

Sven Stelling-Michaud, «Lumières et politique», *SVEC* 27 (1963).

E. W. Strong, «Newton and God», *JHI* 18 (1957), 49-83.

Peter F. Sugar – Ivo J. Lederer, *Nationalism in Eastern Europe,* Seattle, Washington Press, 1994[3].

N. G. Svoronos, «Les marins grecs au service de la première République française», *France-Grèce* no 4 (1949), 27-28.

A. Tabaki - A. Sfini, «Typologie des manuels d'éthique et de comportement en langue grecque vers la fin du XVIIIe siècle. L'évolution du genre, reflet du processus de modernisation du Sud-Est Européen», *RESEE* 30 (1992), 253-268.

R. Taton, *Enseignement et diffusion des sciences en France au XVIIIe siècle,* Παρίσι 1964.

Arnold Thackray, *Atoms and Powers: An Essay on Newtonian Matter-Theory and the Development of Chemistry,*Cambridge, Mass. 1970.

Heinrich W. Thiersch (εκδ.), *F. Thiersch's Leben,* Λειψία-Χαϊδελβέργη, 1866.

Ronald Tobey, *The Medical Speculations of William Culley,* Cornell University 1966.

Yasuhiko Tomida, *Inquiries into Locke's Theory of Ideas,* Hildesheim-New York, G. Olms, 2001.

M. A. del Torre, *Studi su Cesare Cremonini. Cosmologia e logica nel tardo aristotelimoPadovano,* Πάδοβα 1968.

Louis Trénard, «Le rayonnement de l'*Encyclopédie* (1751-1789)», *Cahiers d'histoire mondiale* 3 (1966), 724 κ.επ.

Cl. Tsourkas, *Germanos Locros, Archevêque de Nysse et son temps (1645-1700),* Thessalonique 1970.

—, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans,* Thessalonique 1967[2].

E. Turczynski, «The Role of the Orthodox Church in Adapting and Transforming the Western Enlightenment in South-Eastern Europe», *East European Quaterly* 9 (1975).

A. J. Toynbee, *A Study of History,* Λονδίνο 1955.

Université de Lille III, *La pensée des Lumières en Russie. Opuscules choisis,* Lille 1973.

Fritz Valjavec, *Geschichte der deutschen Kulturbeziehungen zu Südosteuropa. III. Aufklärung und Absolutismus,* Μόναχο 1958.

R. Vancourt, *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran. Le réalisme biranien et l'idéalisme*, Lille 1994.

N. M. Vaporis, *Some Aspects of the History of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, New York 1969.

Aram Vartanian, *Science and Humanism in the French Enlightenment*, introduction by Lester G. Crocker, Charlottesville, Rookwood Press, 1999.

F. Venturi, *The European Enlightenment: Studies in a Cosmopolitan Century,* Λονδίνο 1972.

E.-I. Vîrtosu, *Cent ans depuis la Fondation des Brîncoveanu, 1838-1938,* Βουκουρέστι 1938.

E. Völkl, «Die griechische Kultur in der Moldau während der Phanarioten (1771-1821)», *SOF* 26 (1967), 102-139.

D. Voutsinas, *La psychologie de Maine de Biran*, Παρίσι 1964.

G. Wattles, *Atheism in the Philosophe Movement from 1750 to 1775, with Particular Reference to Buffon, d'Alembert, Helvetius, d'Holbach and Diderot,* D. Phil. Thesis, University of Oxford, 1987.

G. Weill, *L'Europe du XIXe siècle et l'idée de nationalité*, Παρίσι 1938.

Kathleen Wellman, *La Mettrie: Medecine, Philosophy, and Enlightenment*, Λονδίνο, Duke University Press, 1992.

G. Weulersse, *Le mouvement physiocratique en France (de 1756-1770),* Παρίσι 1910, Παρίσι-La Haye 1968[2].

E. Winter, *Frühaufklärung*, Βερολίνο 1966.

W. P. Wolgin, *Die Gesellschaftstheorien der französischen Aufklärung,* Βερολίνο 1965.

Max Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung,* Hildesheim 1964.

A. D. Xenopol, *Histoire des Roumains*, Παρίσι 1896.

Gideon Yaffe, *Liberty Worth the Name: Locke on Free Agency,* Princeton N.Y.-Οξφόρδη, Princeton University Press, 2000.

J. W.Yolton (ed.), *John Locke. Problems and Perspectives. A Collection of New Essays,* Cambridge 1969.

—, *Realism and Appearances; an Essay in Ontology,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

D. Zakythinos, *The Making of Modern Greece: from Byzantium to Independence.* Trad. K. R. Jonston, Οξφόρδη 1976.

P. Zepos, «La politique sociale des princes phanariotes», *BS* 11 (1970), 81-90.

E. Zöllner, «Bemerkungen zum Problem der Beziehungen zwischen Aufklärung und Josephinismus», *Festgabe für Hugo Hantsch zum 70. Geburtstag*, Graz-Wien-Köln 1965.

ΓΕΝΙΚΟ ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

ΓΕΝΙΚΟ ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

Αγαθό 182, 183, 190, 207
αγαθότητα 263
αγάπη του εαυτού 191, 193
Αγάπιος Κύπριος 31
Αγγέλου Α. 77
Αγγλία, Άγγλοι 26, 38, 131, 144, 147, 194, 260
Αγία Γραφή 31, 79, 167, 226
Αγιάσος, βλ. Λέσβος
Άγιον Όρος 31, 59, 78, 81· Μονή Βατοπεδίου 246· Μονή Εσφιγμένου 249· Μονή Παντελεήμονος 31· Μονή του Παντοκράτορα 59
Αγίου Ιωάννη στρατόπεδο 103-104
Άγκυρα βιβλιοθήκη Ελληνικών Εκπαιδευτηρίων 244· Ιερή Μητρόπολη 234
αγραμματία 269
αγωγή 49 214, 215-217, 259, 264· ηθική 217· πολιτική 43· φυσική 217
Αγώνας, βλ. Επανάσταση Ελληνική
αδιαφορία 199
αδράνεια 172, 178
Αδριανούπολη 81, 86
αέρας 167, 252, 254
αθανασία 39, 170, 175, 176
Αθανασιάδης Μιχ. Αθ. 242
Αθανάσιος, Μητροπολίτης Νικομηδείας 71
Αθανάσιος Πάριος [Ναθαναήλ Νεοκαισαρεύς] 31, 61, 62, 68, 69, 71-74, 76, 182, 218, 219, 220
αθεΐα 39, 137, 160, 177, 179
Αθήνα 233, 234· Βιβλιοθήκη Βέρθας Λέκκα-Ρουσοπούλου 243· Βιβλιοθήκη Σπ. Λοβέρδου 239· Εθνική Βιβλιοθήκη της Ελλάδος 235-238, 242, 243, 245, 247-250· Ιστορική και Εθνολογική Εταιρεία της Ελλάδος 235· Συλλογή Αλεξίου Κολυβά 239, 245· σχολή 87, 88
Αιγαίο πέλαγος 16, 79, 105, 106, 112, 226
αιθέρας 157
αίμα 172
Αινιάν Γ. 116
αίσθημα 138, 139, 140, 142, 146, 161, 170, 171, 174· μετασχηματισμένο 130, 143
αισθηματική 47
αίσθηση 38, 137, 138, 142, 143, 148, 154, 170, 190, 224, 264, 267, 268
αισθητήρια όργανα 135
αισθητική 39, 45, 47
αισθητικότητα 144, 147, 148, 152, 191, 202
αιτιοκρατία 53, 185
αιωνιότητα 156
ακαδημία 263
ακοή 152
ακούσιο 181
άλγεβρα 152, 169, 217, 248, 249, 260
Αλέξανδρος Αφροδισιέας 41
αλήθεια 150, 218
Αλμπέρτης Αντ. 120
αμάθεια 265
αμάρτημα, αδίκημα 209
Αμοργός 109
άμυνα 198
Αναγέννηση 32, 35
Αναγνωστόπουλος Γ. 99
ανάλυση 145, 261

Ανανίας Αντιπάριος 36
Αναστασιάδης Μιχ. Αθ. 242
ανατροφή 218
ανδρεία 200
Ανδρόνικος Ρόδιος 41
Άνδρος 82, 109, 110, 241· Μονή Αγίας 24
ανθρακικό οξύ 167
Ανθρακίτης Μεθόδιος 36, 37, 44
ανθρωπολογία 39, 45-47, 134, 226
άνθρωπος 51, 258, 260, 264, 266-268
ανθρωπότητα 207, 225
ανισότητα 212
Αντειμαρμένιοι 183
αντικείμενο 139, 141
αντικληρικαλισμός 215
Αντικολλυβάδες 31
αντίληψη 14-143, 147
αντιπαπισμός 215
αντλία επαγωγική 167
άξων εντρόχιος 241
Αποκάλυψη 39, 138, 169
απόφανση 142, 171, 260
Άργος 104, 118
αρετή 42, 43, 176, 180, 186-190, 195 κ.επ., 206, 212, 217, 265
αριθμητική 152, 168, 260
αριθμοί 168
Αριστείδης Γ. 70
αριστοκρατία 211, 224
Αριστόξενος 170
Αριστοτέλης 34-37, 41, 54, 125, 126, 130, 136, 142, 154, 157, 158, 163, 167, 181, 186-188, 193, 196, 200, 208, 210, 211, 225, 236
Αρκάδιος γέρων 237
Αρμενόπουλος Κωνστ. 117
Αρμοστεία 16, 105-116, 226
Αρχαιότητα, αρχαία σκέψη 33, 34 170, 206
αρχέτυπο 134
αστική ιδεολογία 25
αστική τάξη 29
αστρονομία 67, 217, 243, 260
Άστρος 105, 116
Ασώπιος Κ. 100
ατομικισμός 205
άτομο 155, 156, 166, 209, 223
Αυστροουγγαρία 26
αυτεξούσιο 178, 181, 182, 184, 186, 224, 268
αυτογνωσία 170
αφαίρεση 145
αφή 152
αχαριστία 214

Βαθύ (Σάμος) 113
Βαλέτας Γ. 236, 239
Βαλκάνιοι 227
Βάμβας Νεόφυτος 43, 64, 104, 118, 165, 226, 251, 256
Βαρδαλάχος Κωνσταντίνος 47, 52, 86
Βαρθολομαίος Κουτλουμουσιανός 238
βαρόμετρο 243
βαρύτητα 159-166, 243, 225, 251-257
Βασίλειος Μέγας 259
Βασιλείου Αλέξανδρος 64, 66, 79
βελτίωση 189, 193, 196, 200, 203, 205
Βενετία 238
Βενιαμίν Λέσβιος passim
βενιαμίτες 76, 77
Βησσαρίων εκ Ραψάνης 31
βία, βίαιο 181, 217
Βιέννη 87
βιολογία 153
βιταλισμός 134
Βλαχία 88-89, 94, 97, 98· Διβάνι 94, 97
Βλάχος Γεράσιμος 36, 41
Βλεμμύδης Νικηφόρος 33, 41
Βογιάροι 95
Βοστώνη 60
Βουγαίρος 73
Βουκουρέστι 29, 69, 70, 91, 93, 97, 104,

208, 216, 233, 265· Ακαδημία, Λύκειο 17, 89, 91, 95, 96, 127· Βιβλιοθήκη Ρουμανικής Ακαδημίας 88, 94, 233, 236, 242, 245, 246· Ελληνοδακική Εταιρεία 89
Βούλγαρης Ευγένιος 27, 28, 33, 37, 39, 40, 44, 50-52, 89, 138, 147, 168, 169· Γεώργιος Δ. 79
Βούλγαροι 29, 66
βουλή 210
βούληση 138, 139, 140, 145, 147, 148, 149, 170, 181, 183, 185, 268· γενική 207· θεία 176, 194, 224
Βουλησμάς Δωρόθεος 74, 76, 77, 78, 82
Βρανούσης Λέανδρος 88
Βυζάντιο, βυζαντινή σκέψη 33 24, 31-33, 136, 226
Βώκος [Μιαούλης] Α. 113

Γαΐζής Άνθιμος 33, 51, 86, 87, 118
Γαληνός 170
Γαλλία, Γάλλοι 15, 26, 38, 39, 43, 63, 64, 84, 85, 112, 129, 131, 137, 150, 159, 260
γαλουανισμός βλ. Galvani
γάμος 263
Γεδεών Μ. 84, 234
Γεννάδιος Γ. 118
Γεννάδιος Σχολάριος, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως 32
Γεννάδιος Χαλεπίου 31
γενναιοδωρία 196
γεννήτορες, βλ. γονείς
γένος 265, 269· ανθρώπινο 202
Γερμανία 39, 43, 44, 50, 68, 131
γεωγραφία 216, 260, 262
γεωμετρία 66, 152, 168, 169, 217, 247, 260
Γεωργαντή, Γεωγαντέλλη Αμύρισσα (Μυρσινιά) 59
Γεωργαντής, Γεωγαντέλλης, Καρρέ Ιωάννης 53· Παναγιώτης 59, 120· Χριστόδουλος 59
Γεωργιάδης Ε. 85, 236· Λευκίας Αναστ. 47
γεωργική 208, 259, 260, 264, 265
Γεώργιος σερδάρης 95
γή 52, 146, 167, 253, 255, 258, 261, 262, 264, 265, 269
Γιάννενα 37
Γιαννούλης Αιτωλός 36
Γκίκα Γρ. 96
Γκίνης Β. 105, 108
Γλαράκης Γ. 118
γλώσσα 39, 48, 50, 152, 153, 155, 216, 219, 224, 261, 262· ελληνική 70, 261· μεθοδική 4· πραγματική 152· φωνητική 152
γλωσσολογία 39, 153
γνώση 137-150, 266, 269· εμπειρική 51
γνωσιολογία 39, 44, 45, 131, 146, 169, 180, 224
γνωστικές δυνάμεις 268
Γοβδελάς Δημήτριος 47, 98
γονείς 215, 217, 263
Γουζέλης Δ. 118
γραμματική καθολική, γενική 45, 47, 48, 127, 133, 150-153, 260, 261, 263, 268
Γρηγόριος Ε΄, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως 31, 32
γυμναστική 217

Δακία, Δάκες 258, 265
Δαμασκηνός, Μητροπολίτης Θεσσαλονίκης 31
Δαμασκηνός Ιωάννης 136, 147, 182, 258
Δαμοδός Βικέντιος 41, 43
Δάρβαρης Δημ. 92
δεΐσμός 136, 137, 169, 170, 175, 178, 179
Δενδρινός Ιερόθεος 31
Δερβενάκια 112
δεσποτισμός 225· πεφωτισμένος 28
Δεσύλλας Γ. 83
δετερμινιστές 181, 184
Δημαράς Κ. Θ. 17, 90
δημοκρατία 142, 211-213, 215, 227
Δημόκριτος 156, 158, 167

δήμος 211
διαζύγιο 214
διάλεκτος, βλ. γλώσσα
Διαμαρτυρόμενοι 184
διάνοια 170, 259
Διασπορά 26
διατήρηση 201
Διαφωτισμός Γαλλικός 44, 141, 150, 159, 154, 212· Γερμανικός 44· Δυτικός, Ευρωπαϊκός, Φώτα 152, 153, 155, 180, 215, 217, 265· Νεοελληνικός passim
διδάσκαλοι 264
δίκαιο 43, 49, 117, 118· εθιμικό 208
δικαιοσύνη 195-196, 200, 263
δικαιώματα ηθικά 214· φυσικά 54, 95, 185-188, 195, 198, 200-205, 213, 214, 225, 238
δικαστικό 210
διοίκηση 115, 116
Διονύσιος, Επίσκοπος Αρδομερίου 31
Διονύσιος Μετεωρίτης 236
δογματισμός 46
δόξα 193, 196, 197
Δούγκας Στ. 47, 78, 98, 99
Δούκας Ν. 33, 51, 70, 89, 90, 93, 96, 98
δουλεία 198, 207
δουλοπαροικία 28
Δούναβης 97
Δραγούμης Ν. 102, 119
Δράμαλης 107
δυισμός 175
δύναμη κεντρική 243
δυναμική 172, 243
Δύση, βλ. Ευρώπη
δυστυχία 261
Δωρόθεος Λέσβιος 36

Εγκέφαλος 135, 136, 141, 146, 151, 173, 174, 267, 268
εγκυκλοπαιδισμός 38
Εγκυκλοπαιδιστές 126, 131, 135, 195
έθνη 260, 261, 265, 268· πεφωτισμένα 265
εθνικισμός 29
Εθνοσυνέλευση Α΄ Επιδαύρου 105· Β΄ Άστρους 105, 116
είδη 142
Ειμαρμένιοι 182
εκδίκηση 198, 199
Εκκλησία 41, 74, 176, 219
εκλεκτισμός 37, 44, 45, 131
εκούσιο 181
εκπαίδευση 28, 93
έκταση 155
Εκτελεστικό 105, 210
ελευθερία 39, 47, 54, 112, 180-186, 201, 224
ελευθεριότητα 196
Ελλάς, Έλληνες, ελληνικό κράτος 16, 24, 30, 68, 111, 115, 120, 251, 257, 260, 262, 265, 267, 269, 226
Ελληνική Νομαρχία 223
έλξη 160, 161
εμπάθεια 193
εμπειρία 44, 138, 151 κ. επ. , 226
εμπειρισμός, εμπειριστές 38, 181, 185, 194, 195
ενδεείς, βλ. πένητες
ενθύμηση 142, 144. 147
εξέλιξη 54
έξη 189
εξουσία 216
εξτραμουντιστές 181
έπαινος 218
Επανάσταση Γαλλική 27, 61, 68, 203, 209, 225· Ελληνική 61, 98, 107, 109, 111, 112, 226
Επίδαυρος 105
επιείκεια 200
επιθυμία 147, 170
Επίκουρος, Επικούρειοι 42, 142, 170, 171
επιπεδομετρία 247
επιστήμες ανθρωπιστικές 125· θετικές 39· φυσιογνωστικές 33, 54· φυσικές 37
επιστήμη 41, 51, 53, 54, 61, 64, 73, 129,

217, 219, 220, 226, 259, 261, 262, 267
επιστημολογία 154-169
Επτάνησος 100
Ερμής ο Λόγιος 17, 47, 64, 87, 71, 251
Ερμής ο Τρισμέγιστος 265
Εταιρεία Φιλομούσων 87
Εύα (Πελοπόννησος) 235
Ευαγγελίδης Τρ. 84, 90
Ευαγγέλιο 73
ευδαιμονία, ευτυχία 42, 176, 187, 188, 190, 193, 197-199, 207, 218, 261, 264, 265
ευεργέτης 265
Ευρώπη Δυτική, Δύση, φωτισμένη, Ευρωπαίοι, 16, 23, 30, 33, 34, 35, 40, 41, 51, 54, 62, 64, 65, 72, 90, 91, 98, 111, 117, 125, 166, 181, 182, 184, 195, 215, 223, 256, 257, 263, 269· Νοτιοανατολική 23-24, 29, 34, 36, 69, 125
ευσέβεια 265
Ευστρατιάδης Σ. 237
Εφημερίς Αθηνών 120
Εφημερίς των Φιλομαθών 233
έχθρα 198

Ζαγορά 77· Βιβλιοθήκη 31
Ζαΐμης Ι. 116
Ζακύνθιος Αντ. 90
Ζαλύκογλου Γρ. 64
Ζαμπανάκης Αγγ. 234
Ζερζούλης Ν. 36
ζωγραφική 152, 217
ζωή 134, 156, 191, 201, 202, 209, 226· νομαδική 207
ζώο 54, 262
ζωολογία 46, 134

Ηγεμόνες 264
ηδονή 189-191, 264, 265
ήθη 214, 220
ηθική 39, 41, 44, 46, 49, 52, 69, 180-200, 205, 215, 217, 261· εφαρμοσμένη ηθικότητα 180, 196
ήθος 49
ηλεκτρική 261
ηλεκτρικό ρευστό 70
ηλεκτρισμός 161
Ηλιάδης Μανασσής 51
Ήλιος εφημ. 233, 235
ήλιος 254, 255, 256
Ήπειρος 25
Ηράκλειο, Βικελαία Βιβλιοθήκη 236

Θάλασσα 252
θανατική ποινή 210
θάνατος 39, 198
θείο 35
θέληση 139, 140, 147, 1812, 184, 185
Θεοδώρητος Ιεροσολύμων 31
θεολογία 33, 34, 45, 217· ηθική 49· φυσική 136, 137, 169-180, 269
Θεός 32, 39, 73, 74, 82, 136, 149, 158, 160, 169, 170, 175-179, 184, 190, 195, 197, 202, 218, 219, 256-259, 263-267, 269
Θεοτόκης Ιωάννης 117, 118· Νικηφόρος 28
Θεοτόκος 258
Θεόφιλος, Μητροπολίτης Αλεξανδρείας 113
Θεόφραστος 200, 272
Θεραπειά 77
θερμογόνο 17, 54, 165, 166, 167, 225, 251-257
θερμοκρασία, θέρμη 70, 167
θερμότητα 165
Θεσσαλία 25
Θεσσαλονίκη 238· Βιβλιοθήκη Απ. Βακαλόπουλου 238
Θήρα, βλ. Σαντορίνη
Θουκυδίδης 93
θρησκεία 41, 61, 74, 214, 219, 227· φυσική 215
θυμός 137, 190, 199
Θωμάς Ακινάτης, θωμισμός 32, 36
Θωμάς Ελ. 96

Ιάκωβος Θηραίος 75, 78
Ιάκωβος Πελοποννήσιος 31
Ιάσιο 29, 52, 97, 98, 233, 247
ιατρική 53, 134, 135
Ιγνάτιος, Μητροπολίτης Ουγγροβλαχίας 89, 93, 98
ιδεαλισμός 146, 149, 195, 226
ιδέες 46, 51, 127, 133, 134, 150, 152, 170, 171, 173, 260, 267, 268· απλές 146· αφηρημένες 143· έμφυτες 44, 141, 151, 176, 177· σύνθετες 130, 146
Ιδεολογία (ιδεαλογία) 125-137, 268· πολιτική 29
Ιδεολόγοι 15, 39, 63, 128, 137, 224
ιδιότητες γενικές· μερικές 260
Ιερά Σύνοδος 44, 101
Ιερεμίας Δ΄ Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως 83
ιερογλυφική 152
Ιερόθεος, Ιεροδιάκονος Σμυρναίος 247
Ιερόθεος Πελοποννήσιος ο Ιβηρίτης 36
Ιεροκλής 259, 264
Ιεροσόλυμα, Βιβλιοθήκη Πατριαρχείου 235, 247, 244
Ιησούς Χριστός 74, 109, 111, 115, 136
Ιθάκη 99
Ιθακήσιος Δημ. 242
Ικαρία, Βιβλιοθήκη Λυκείου Αγίου Κηρύκου 246
ίνες νευρικές 257
Ιόνιος Ακαδημία, βλ. Κέρκυρα
Ίος 109
Ιπποκράτης 69
Ισοκράτης 24
ισότητα 54, 212, 214, 226
ισοτιμία 84, 214
ιστορία 216, 260, 262· φυσική 260
Ιταλία 26, 38, 39
ιχνογραφία 217
Ιωακείμ Κυζύκου 77
Ιωαννανίκιος Ιωαννίνων ο Κρης 250
Ιωάννης Κυδωνιεύς 235
Ιωάννης Χρυσόστομος 195, 197
Ιωάννινα 29· Ζωσιμαία Σχολή 246
Ιωσήφ Β΄ Αυτοκράτορας της Αυστρίας, ιωσηφισμός 26
Ιωσήφ μοναχός 246

Καβαλλιώτης Θ. 37
καθήκον 43, 180, 185
καθηκοντολογία 44
καθολίκευση 142, 145
Καθολικοί 85, 111
Καΐρης Θ. 79, 80, 81, 103, 227
Καισάρεια 234
κακία 43, 176, 188, 190, 195 κ. επ., 214, 217
κακό 136, 179, 190, 207
Καλαράς Γ. 118
Καλλιάρχης Διονύσιος, Μητροπολίτης Εφέσου 75-78, 80
Καλλικάντζαροι 112, 114
Καλλιμάχης Ιωάννης 75· Σκαρλάτος Αλεξ. 97, 98, 99
Καλλίνικος Γ΄, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως 31
Καλλίνικος, Επίσκοπος Ρεθύμνης και Αυλοποτάμου 250
καλό 136
Κανακάρης Αθ. 110
Καποδίστριας Ι. 28, 86
Καραβίας Χρύσανθος 74
Καραντινός Ι. 118
Καραπάνος Φ. 105
Καρατζάς Ιωάννης 90-93, 98, 258
καρδιά 192
Καρμανιόλοι 112, 114
Καρυοφύλλης Ι. 36
Καταρτζής Δημ. 33, 37, 39, 43, 45, 50, 89, 217
κατήχηση 41
Κέα 109
κενό 157-159
Κεραμεύς Δανιήλ 80
Κέρκυρα 99, 101· Ιόνιος Ακαδημία 99, 100

Κινέζοι 261
κίνηση 157-160, 163, 165, 166, 171, 173, 183, 189, 268
Κιτρομηλίδης Π. Μ. 18
Κλεόβουλος Γ. 242
Κλεόβουλος Λίνδιος 203
κλήρος 31
Κοδρικάς Π. 60, 64, 69, 88
κοινότητα 112, 196
κοινωνία 49, 205-207, 266
Κοκκώνης Ι. 91
Κολλυβάδες 31-33, 75
Κομμητάς Στ. 90, 96
Κονζάς Ιωαννάδης Β. 235
Κοντουμάς Ι. 116
Κοραής Αδ. 15, 27, 30, 33, 34, 38, 40, 43, 49, 64, 67, 69, 80, 86, 98, 224
Κορέσσιος Γ. 36
Κόρινθος 105
Κορυδαλεύς Θ. 30, 34-36, 41, 125
Κορωνιός Αντ. 46
Κοσμάς εκ Γανοχώρων 234, 244
κοσμολογία 45, 131, 153-169
κοσμολογική απόδειξη 177, 178
κοσμοπολιτισμός 26, 29, 42
κόσμος 139, 258
Κουμανούδης Στ. 70
Κούμας Κ. 42-45, 47, 49, 51, 69, 84, 101, 227
Κούρσουλας Νικ. 36
κουφότητα 163
κράτος δικαίου 225
Κωνσταντινούπολη, 25, 40, 76, 82, 83, 85-87, 96, 220, 234, 251· Ακαδημία Πατριαρχική, Πατριαρχική Σχολή 36, 40, 84· Εκκλησία Παναγίας Καμαριώτισσας 234· Κουρούτσεσμε σχολή 77, 83· Οικουμενικό Πατριαρχείο 40, 61, 75, 180· Οικουμενικό Πατριαρχείο Βιβλιοθήκη 234
Κριτίας Μάνος 36
Κυδωνίες 16, 29, 53, 62-82, 92, 93, 100, 102, 103, 119, 227, 233, 234, 240, 241· Ακαδημία 65, 66, 67, 71, 80, 85· Μονή Παντοκράτορα 59
Κυδωνιεύς Ιωάννης 235
Κυκλάδες 106
Κυμινήτης Σεβαστός 36
Κύριλλος, Πατριάρχης Αλεξανδρείας 190
Κύριλλος Δ΄, Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως 28
Κύριλλος διδάσκαλος Κερμήρας 234
Κύριλλος, Μητροπολίτης Σάμου 114
Κωλέττης Ι. 105, 118
Κωνσταντάς Γρ. 104, 114, 116, 118

Λάβα 70
Λαζαρόπουλος Ι. 250
λαός 49, 170, 209, 219
λατινικά 50
Λένος Δημ. 113, 115
λέξεις 154
λεξιλόγιο φιλοσοφικό 50
Λέσβος 53· Αγιάσος Αναγνωστήριο «Η Ανάπτυξις» 234, 236, 238, 239, 241· Μυτιλήνη 82, 83, 233, 234, 244, 247· Βιβλιοθήκη Γυμνασίου Αρρένων 68, 233, 240-242, 245-249· Βιβλιοθήκη Μονής Λειμώνος 241· Πλωμάρι 53, 238· Αναγνωστήριο «Βενιαμίν Λέσβιος» 240-242, 246· Γυμνάσιο 236
Λιβέριος Κύριλλος 104
λογική 46, 48, 49, 52, 127, 150, 186, 216, 260, 268
λογικό 15, 26, 142, 178, 187, 188 ,195, 202, 215
λογικότητα 152, 194, 197, 202, 203, 265
λογισμός 156, 200
λογιστικό 142, 145-147
Λογοθέτης Λ. 112, 113
λογοκρατία 226
λόγος ορθός 39, 187· πρακτικός 39
Λοκρός Γερμανός 36

Λόνδος 83
Λόντος Α. 118
Λούπου Διονύσιος, Μητροπολίτης Βουκουρεστίου 93
λύπη 181

Μαγνητισμός 161, 164, 243, 261
μαθηματικά 37, 52, 53, 63, 167, 168, 267
Μακαββαίοι 184
Μακάριος Πάτμιος 36
μακαριότητα 42
Μακεδόνες 104
Μακραίος Σέργιος 31, 40
Μάνος Ιάκωβος 36
Μαρκοπολίτης Μιχ. 114
Μασσαλία 66
Μαυροκορδάτος Αλέξανδρος 41, 90-93, 98, 104· Αλέξανδρος Φιραρής 78· Ιωάννης Δ. 118· Νικόλαος 37
Μαχμούτ Σουλτάνος 83
μεγαλοφυία 47, 218
μεγαλοψυχία 200
μέθοδος 52· αναλυτική 152· ανατομική 134· επαγωγική 44, 132
Μελέτιος, Μητροπολίτης Μυτιλήνης 240
Μέλισσα 83
Μενουδάκης 235
Μεσολόγγι 104
μεταγλώσσα 152
Μεταξάς Κ. 105, 106, 108, 109, 111
μεταφυσική 46, 47, 52, 72, 125-137, 141, 150, 169, 191, 267, 268
μετεωρολογία 66
Μηλιές Βιβλιοθήκη 242
Μήλος 109
μηχανή ηλεκτρική 167· σύνθετη 241
μηχανική 134, 156, 157, 168, 217, 260
μηχανισμός 166
Μικρά Ασία 25
Μίλητος 60
Μιλιάνης Ν. 118
μίμηση 217
Μιχαήλ Κ. 53
μνήμη 135, 136, 140, 142, 147, 186
Μοισιόδαξ Ι. 30, 47, 49-52, 223
Μολδαβία 88, 97
μοναρχία 211
Μόναχο Βαυαρική Ακαδημία 86
μονισμός 226
Μοριάς, βλ. Πελοπόννησος
μόριο 210
μόρφωση 215
Μόσχα Μετόχι Αγίου Τάφου 241, 242
Μοσχονήσια 82, 102, 103
Μόσχος 156
Μουρέλος Γ. 17
Μουρούζη οικ. 85
Μουρούζης Αλέξανδρος 77· Δημήτριος 77· Παναγιώτης 77
μουσική 217
Μουχτούρης Εμμ. 239
Μπαγιόνας Αύγ. 18
Μπαλτατζή-Μαυροκορδάτου Βιβλιοθήκη 236
Μπαλτατζής Γ. 236
μυθολογία 216, 260
Μύκονος 109, 110
Μυτιλήνη, βλ. Λέσβος
μωαμετισμός 115
Μώραλης Κ. 112, 113

Νάξος 108, 110, 114
Ναπολέων Α΄, Αυτοκράτορας της Γαλλίας 63, 84, 128
Ναύπλιο 104, 115, 119
Νέγρης Θ. 98, 104, 105
νέμεση 197-198
νεοαριστοτελισμός 36
νεολαία 264, 265
νεολογισμοί 70
Νεόφυτος Καυσοκαλυβίτης 31
Νεόφυτος Επίσκοπος Ταλαντίου 116

νερό 167
νεύρα 135, 161, 174
νευρικό ρευστό 141, 172
νευρώσεις 134
νεωτεριστές 54, 268
νεώτεροι 132, 133, 156
Νικόδημος Αγιορείτης 31
Νικόδημος μαθητής Βενιαμίν 240
Νικόδημος ναύαρχος 103
Νικολαΐδης Διονύσιος 245
Νικόλαος Άγιος 169
Νικολόπουλος Ιωάννης 97· Κωνστ. 64, 97, 98
νόηση 44, 133, 139, 155
νοησιαρχία 145
νομιναλισμός 151
νομοθεσία 28, 116
νομοθέτης 177, 209, 226
νόμος 43, 49, 208, 210· εγγενής 209· ηθικός 185, 203, 205· μηχανικός 203, 205· πολιτικός 209· φυσικός 202, 204
νοοτροπία 208
νοσολογία 134
Νοταράς Μακάριος 31· Πανούτσος 116, 118
νους 44, 127, 128, 145, 147, 148, 180, 187, 196, 216, 218, 259, 260, 262· πρακτικός 187
ντετερμινισμός βλ. δετερμινιστές

Ξενοκράτης 168

Οβίδιος 197
Οδησσεύς Σάββας 106
Οδησσός, Ελληνεμπορική Σχολή 87
Οθωμανική Αυτοκρατορία, Οθωμανοί 24, 25, 29, 84
οικογένεια 214
οικονομία, οικονομική 43, 263
Οικονόμος Ι. 59, 62, 65· Κωνστ. 47, 81, 86· Σοφ. 86
Οικονόμου Ζαχ. 237· Νικ. 108, 113, 115
οίκτος 197, 198
ολιγαρχία 211
ομιλία 48
ομοιότητα 214
ομοίωση 258, 263
ονόματα 152
όντα 134, 268, 269
οντολογία 130, 131, 134, 146
οντολογική απόδειξη 178
οπτική 261
όραση 152
οργανισμός 157, 166, 172
οργή 190, 199
όρεξη 140
Ορθοδοξία, Ορθόδοξοι 27, 32, 41, 73, 85
ορθολογισμός 32, 41, 44, 190, 200
ορισμός 150
ορμές 185
Ουγγαρία 23, 26, 27
Ο Φίλος του Νόμου 120
Οχάκης Νικ. Γ. 235, 237

Πάγος 167
Πάδοβα 36
πάθη 152, 180, 187-189, 190-195, 198-200
παιδαγωγική 45, 49, 215-220
παιδεία 30, 32, 73, 94, 202, 212, 214, 216, 220, 258 κ. επ., 269
Παλαμάς Γρηγόριος 32
Παλινόρθωση 128
Παμβώ διδάσκαλος 59
Παμπλέκης Χριστόδουλος 40, 52
Παμπούκης Νικηφόρος 103
Παναγίου Τάφου Μετόχι 244, 245, 248
πανθεϊσμός 181, 184
πανταχηκίνητο 134, 141, 161-164, 224, 226
Παπαδόπουλος Γεράσιμος 116
Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Αθ. 234, 239, 240, 244
Παπαφλέσσας Γρ. 102
Παπούλια Βασιλική 18

Παράδοση Ιερή 31
Παραδουνάβιες Ηγεμονίες 16, 25, 28, 88-101
Παρδαλάκης Δ. 104, 118
Παρθένιος 103
Παρίσι 61, 62, 64, 80, 223· École Polytechnique 63, 135· Εθνική Βιβλιοθήκη 249
Πάρος 109
Πασχατάκης Μιχ. Ραιδεστινός 246
Πατέρες της Εκκλησίας 33, 218
Πάτμος 60, 80, 86· Πατμιάδα Σχολή 36
πατρίδα 51, 262, 265
πατριώτης 42, 263-265
πατριωτισμός 265
Παχυμέρης Γ. 33
πείρα 53, 167
πείραμα 66, 251, 252
Πελοπόννησος 10, 100, 112, 120· Πελοποννησιακή Γερουσία 105
πένητες, ενδεείς 212, 269
Πεντεδέκας Κ. 54
περιουσία 202, 209
Περίπατος 33· περιπατητικοί 45
Πέτρου Ευστρ. 80
Πήλιο 77
πιετισμός 137
Πίζα 60, 90, 98
πίστη 32, 215
Πιττακός 101
Πλάτων 37, 45, 141, 142, 156, 196, 259
πλούτος 212, 269
Πλούταρχος 197, 272
Πλωμάρι, βλ. Λέσβος
πνεύμα 128, 130, 136, 150, 175, 178· ζωτικό 257
πνευματολογία 45
Πογδανία 97
ποιητική 217
ποιότητα 156 170
πολιτεία 200
πολίτης 42, 43
πολιτική 43, 49
πολιτικός στοχασμός 200-216
πολιτισμός 32, 73
Πολύκαρπος ιεροδιδάσκαλος 240
Πολωνία 23, 27, 28
πόνος 190, 191
ποσότητα 248, 249, 260
πράγματα 142, 261
πραγματικότητα 151
προαίρεση 147
Προκόπιος Ιερομόναχος 241
Προκόπιος Πελοποννήσιος 219
Προμηθεύς 253
πρόοδος 259
προσοχή 142, 147, 194
προφήτες 257
Πρώιος Δ. 60, 61, 65, 77, 82, 86, 93
Πρωσία 68, 249
Πυθαγόρας 158, 169
Πύλη Υψηλή 28, 111
πυξίδα 70
πυρ 166, 167
Πύρρος Διονύσιος 66-67

Ραΐσόπουλος Φιλόθεος 241, 244
ρεαλισμός 139, 180
Ρέθυμνο 250· Δημοσία Βιβλιοθήκη 244
Ρέοντος και Πραστού Επίσκοπος 116
Ρήγας Βελεστινλής 27, 33, 47, 69, 223
ρήμα 152
Ρίζος-Νερουλός Ιάκωβος 80, 93
ριζοσπαστισμός 223
Ρόδος, Βιβλιοθήκη Ευαγγελία Γ. Βολονάκη 246· Βιβλιοθήκη Κ. Φαρμακίδη 246
Ρομαντισμός 153
Ρομήρος 256
Ρουμανία 29, 66, 88, 89, 92, 93
Ρουστζούκι (Ρουμανία) 95
Ρωσία 23, 28, 84, 259

Σακελλάριος Γ. 86
Σάλτας Ι. 237
Σαλτέλης Ι. 242
Σάλωνα (Άμφισσα) 104
Σάμος 112-116
Σαμουήλ Άνδρειος 75, 78
Σαμουήλ Κύπριος 83
Σαντορίνη, Θήρα 109, 110
Σαράφης Γρηγόριος 76, 80, 81
Σαρδέλης Ιγνάτιος 234, 240
Σαρέλης Ε. Ε. 239
Σέκερης Π. 99, 104
Σελίμ Γ΄ Σουλτάνος 84
Σελιμίνσκι Ιβάν 29
Σενέκας 199
Σέριφος 109
σημασία 48
σημειολογία, σημείο 47, 152, 247
σίδηρος 252
Σίκυνος 109
Σιμωνίδης 266
σκεπτικισμός 170
σκέψη προεπαναστατική 225
σκέψη, στοχασμός (reflection) 138, 145, 151
Σκουφάς Ν. 98
Σκούφος Ν. 54
Σκυλίτζαι 66
Σκυλίτσης Ομηρίδης Π. 118
Σμύρνη 59, 74, 81, 84, 86, 101, 102, 111, 233, 234· Ευαγγελική Σχολή 101, 102, 234
Σολομών 219, 258
Σουγδουρής Γεώργιος 41
Σούτσος Αλ. 86· Παν. 233, 235
Σοφιστές 206, 267
Σπανιολάκης Γ. 118
Σπέτσες 103, 109
σπόγγος 252
Σποράδες 105, 106
σπουδή 239
Σταμάτης Κ. 58
Στεφανίδης Μιχ. 240
στίξη 71
Στοά, Στωικοί 33, 42, 136, 157, 184, 198
σύγκριση 142, 145, 171
σύζυγοι 214
συλλογισμός 145, 260
συλλογιστική 150
συμβόλαιο κοινωνικό 206
συμβολική 152
Σύμη 235· Αναγνωστήριο «Η Αίγλη» 241, 242, 246
σύμπαν 260
συμπεριφορά 46
συμφέρον 203
συναίσθημα 139, 185· θρησκευτικό 137
συνείδηση 142, 147, 174, 181· εθνική 29
Συνέσιος 71
συνήθεια 194
σύνθεση 145, 261
σύστημα 44· ηλιοκεντρικό 167
Σχινάς Γ. 165
σχολαστικοί 145
Σωκράτης 187
σώμα 137, 140, 146, 150, 154- 158, 160, 161-164, 170, 171, 172, 174, 175, 186, 196, 251, 258
σώματα 252, 253, 266-268· απλανή 255, 256· ουράνια 260
Σωτηράκης Ν. 71
σωφροσύνη 200

Ταμπίζιγος Δημ. 235
τάξη κοινωνική 203
ταυτότητα εθνική 29
τέκνα 263, 264
τελειότητα 42, 186
τελεολογική απόδειξη 177, 178
τέχνη 40, 64, 129, 217, 220, 259, 267
Τήνος 109-111
τιμιότητα 188

τιμωρία 185, 199, 218
Τομπάζης Ιάκωβος 102
Τουρκία, 84, 100, 103, 111, 115, 116
Τουρκοκρατία 15, 24, 31, 88, 117, 219
Τρανσυλβανία 24, 25, 27
τρακαριστές 70
τριγωνομετρία 168, 217, 250, 260
Τρίκορφα 103
Τρωάδος Επίσκοπος 81
Τσακόπουλος Αιμ. Αρχιμανδρίτης 234
Τσαμαδός Αν. 102
τυραννίδα 95, 115, 116, 211, 259

Ύδρα 79, 103, 108-111, 115, 116· Μονή προφήτου Ηλιού 235
υδροστατική 243
ύλη 54, 125, 156, 157, 161, 163, 164, 173, 205, 225
υλισμός 171-180, 224, 226
υπερηφάνεια 197
υπεροχή 196
υποκειμενισμός 148, 190
υποκείμενο 139
υπόληψη 193, 196, 202
Υψηλάντης Κωνσταντίνος 78· Δημήτριος 103

Φαινόμενα 266
Φανάρι, Φαναριώτες 29, 38, 78, 89, 93, 96· σχολή 238
φανατισμός 170
φαντασία 142, 144, 147, 191, 193
Φαρμακίδης Θεόκλητος 104
φαταλιστές 181
φαύλος 188
φθόνος 197
φιλανθρωπία 42
φιλελευθερισμός 95
Φιλήμων Ι. 104
Φιλητάς Χρ. 97, 99, 100, 101
φιλία 198
Φιλική Εταιρεία 16, 98, 99, 101, 102
Φιλιππίδης Δανιήλ 48, 50, 52, 64, 79, 224
Φιλίτης Κ. 93· Σύλβεστρος 93
φιλοδοξία 196, 197
Φιλολογικός Τηλέγραφος 90, 91
φιλοσοφία 33-35, 39, 40, 44, 51-53, 65, 66, 70, 101, 154, 218, 219, 226, 233, 260
φιλοστοργία 215
φιλοτιμία 198
φλογιστικό 54
φόβος 200
Φολέγανδρος 109
Φοξάνι 97
Φουρναράκης Φ. 64
Φρειδερίκος μέγας 131
Φρειδλάνδη 84
φρόνηση 187, 188, 196, 263
φύση 35, 40, 172, 178, 186, 187, 191, 195, 200, 202, 212, 217, 224, 242, 266, 269, 268
φυσική 52, 68, 126, 134, 153 κ. επ., 165, 243, 261
φυσικο-θεολογική απόδειξη 177, 178
Φυσιοκράτες 43, 181, 185, 195, 203, 204, 205, 208, 212, 214, 225
φυσιολογία 136, 141
φως 166, 169, 255
φώτα, βλ. Διαφωτισμός
Φωτιάδης Λ. 89
φωτογόνο 165, 253, 254-256

Χάλκη Ιερα Μονή της Παναγίας 235· σχολή 238
χαρακτήρες 214
Χάρη θεία 169
Χάρτρα (Chartres) 176
Χατζη-Αθανάσιος [Χατζηγεωργίου] 102
Χ" Δημητρίου Χ" Σπύρος 236
Χατζη-Κώστα Αϊβαλιώτη Πανώρεια 119
Χ" Κωνστ. Πώππ 47
Χ" Σκαντάλης Ιωάννης 105, 108
Χατζησπύρου Δ. 236

Χατζηδάκη Ευγενία 90
χημεία, χημεική 63, 140, 153, 217, 261
Χίος 29, 59-62, 65, 71, 75, 78, 86, 101, 112, 263
χορός 152, 217
Χορτάκης Νικ. Δημητριάδης 247
Χουρμούζης Μ. 114
χρέη φυσικά 95, 196, 200-205, 225
χρείαι φυσικαί 266
Χρησταρής Μ. 42
χρηστοήθειες 42
χρηστότητα 214
Χριστιανισμός, Χριστιανοί 34, 35, 39, 40-42, 115, 116, 137, 160, 176, 182, 190, 195, 203
Χριστόφορος Προδρομίτης 31
χρόνος 159, 267
Χρυσαφολιός Μιχαήλ 234

Ψαλίδας Αθ. 39, 53, 104
Ψελλός Μ. 33
Ψημμένος Ν. 18
Ψαρά 102, 103, 109, 119· Εκκλησία Αγίου Νικολάου 103
ψόγος 218
ψυχή 39, 127, 128, 130, 136-139, 145, 146, 169, 170, 171, 173-176, 178, 181, 184, 186, 192, 216, 224, 260, 263, 268, 269
ψυχιατρική 135
ψυχολογία 39, 45-47, 127, 128, 131, 141, 144, 148, 268
ψυχοσωματικά φαινόμενα 162
ψυχο-φυσιολογία 128
Ψωμέλλης Ιωάννης Δ. 59, 102, 120

Ωραίο 217

Alembert Jean Le Rond d' 54, 129, 150, 151, 155, 216, 217
Arnaud A. 47

Bachelard G. 225
Bacon Fr. 37, 167
Bănescu N. 88
Barbié du Bocage J. D. 79
Bartholdy J.L.S. 68, 69
Baudeau Nicolas abbé 204
Baumeister Fr. Chr. 38
Baumgarten Alex. 47
Bayle Pierre 136
Beauzée Nicolas 48, 151
Beccaria Cesare 38, 117, 208, 210, 224
Berkeley George 149, 155, 182
Besheliev V. 66
Blair Hugh 47
Bonnet Charles 129, 139
Boscamp Charles 27
Boerhaave H. 167
Boyle R. 167
Bradley James 256
Brîncoveanu Gr. 89, 94, 96, 98
Braşov 96
Brown Thomas 144
Buffier Claude abbé 48
Buffon Georges - Louis - Leclerc 46, 47, 157
Burlamaqui J. J. 206
Byron George Gordon lord 85

Cabanis Pierre-Jean-Georges 135, 137, 203, 224
Camariano-Cioran Ariadna 91
Calvin Jean 184, 215
Campe H. 49
Carnot N. 63
Cavendish H.156
centre oval 173
Chomsky Noam 48
Chronique du Levant 120
Clarke Samuel 178
Condillac Etienne Bonnot de 44, 46, 48, 51, 130, 131, 132, 138, 143, 144, 145, 146, 147, 150, 152, 153, 155, 182, 183, 224
Condorcet 272
Copernic N. 41, 73
Court de Gébelin A. 48
Cremonini Cesare 35
Cullen William 135

Daire Eugène 205
Dăscălescu Ştefan Sc. 98
Descartes René 35, 38, 46, 48, 125, 130, 141, 156, 158, 159, 160, 164, 173, 175, 190, 224
Destutt de Tracy Antoine 48, 126, 127, 128, 133, 134, 144, 146, 150, 204, 272
Diderot Denis 45, 157, 162
Didot A.-F. 81
Dijon 219
Domergue François-Urbain 48
Dupont de Nemours P. S. 204, 207

Edesheim (Παλατινάτο) 172
Einstein Albert 165
Erdeli L. 92

Ficino M. 37
Filipescu G. 90, 238
Firmin-Didot A. 81
Fontenelle B. Le Bovier de 54
Foucault M. 48
Fourcroy Antoine-François de 51
Franklin B. 167
Fries J. 46

Galilei G. 36, 73, 154, 163, 164, 174
Galvani L. 154, 167, 261
Gassendi Pierre abbé 125, 156, 160
Genovesi A. 38

Gervinus G. G. 102
glande pinéale 173
Greenwich 65
Grotius H. 33, 204
Guilford Fred. North lord 99, 100, 101
Gurvitch Georges 205

Hartley W. 139, 140, 147
Harris J. 48
Hatton James 165
Heinecke J.-G. 38, 89, 139, 147
Heliade-Rădulescu I. 29, 92
Helvétius Cl. A. 192
Henderson G. P. 66, 131
Herder G. 25, 151, 153
Herschel W. 65, 243
Hobbes Thomas 37, 171, 204, 207, 218
Holbach Paul-Henri d' 177-180, 188, 189, 192, 204, 206, 209, 212, 213, 216
Humboldt K. W. von 153
Hume David 138, 194, 225

Illuministi 39
Infeld Leopold 165
Iorga Nicolas 88

Jansenius (Cornelius Jansen) 215

Kant Imm. 24, 39, 42, 44, 46, 136
Kepler J. 154

Lagrange L. de 63, 156
La Mettrie Julien Offray de 173, 174, 178, 180
La Caille Nicolas-Louis de, abbé 249
Lancelot C. 47, 63, 157, 167
Lavoisier Ant.-Laurent de 157, 225
Lazăr Gheorghe 92
Leibniz G. W. 38, 44, 48, 131, 143, 160, 184
Leipzig 182
Leslie Charles 40
Linné Carl von 46
Litzica Constantin 245, 246
Locke John 39, 44, 45, 125, 126, 129, 131, 132, 138, 139, 140-143, 147, 151, 174, 183, 190, 204, 217, 215, 223
Luther M. 184

Machiavelli N. 37
Malebranche N. de 143, 149
Maine de Biran Marie-François-Pierre Gontier de Biran 128, 129, 138, 139, 144, 182, 224, 272
Margineni μοναστήρι (Ploeşti-Prahova) 96, 97
Marie abbé, Joseph-François (Μαρία αββά) 240, 249, 250
Markov W. 26
Marsais César Chesneau du 48
Martin Benjamin 51
Maupertius Pierre-Louis Moreau de 157
Maurer G. 117
Memel (Πρωσία) 249
Mercier de la Rivière P. 194
Metzger J. D. 47
Monge G. 63
Montesquieu Charles-Louis de Secondat, baron de la Brède et de 43, 209, 211
Morgan 135
Muratori L. A. 38
Musschenbroek P. van 154, 157

Newton I. 53, 126, 136, 141, 156, 159, 160, 163, 164, 167, 224
Niemeyer A. 49

Obradović D. 29

Papacostea-Danielopolu Cornelia 98
Pascal Blaise 46
Pico della Mirandola Giovanni 37
Poincaré Henri 164
Pölitz K. 49

Pomponazzi Pietro 35, 37
Popovici D. 92
Port-Royal 48
Poteca Eufrosin 29, 92, 98
Pouqueville Fr. C. H. L. 63
Priestley J. 156, 165
Pufendorf S. von 43, 204

Quesnay François 204, 205, 212

Radu-Voda (monastère) 88
Reid Th. 165
Revue Encyclopédique 120
Rodez (France) 249
Romîn (Moldavie) 242, 245
Rousseau J.-J. 43, 49, 73, 153, 206, 207, 215, 217-220, 224

Sanctis de 166, 251
Santorio S. 174
Sébastiani H. général 85, 86
Schelling Fr. W. J. von 86
S'Gravesande Willem Jakob Storm van 131, 167
Sicard A. abbé 48
Smith Adam 208
Soave Francesco 38, 184, 199
Spinoza Baruch 171, 184, 190
Stahl G. E. 134
Stewart Dugald 144
Sulkowski Joseph 27
Swammerdam Jan 135

Tesauro Emm, 41
The Edinburgh Review 65
Thiersch Fr. 86, 244
Turgot Anne-Robert-Jacques 54, 208
Thurot François 144
Toynbee Arnold 60

Văcărescu B. 96· N. 96, 97
Vico J.-B. 25
Vieussens Raymond de 173
Volney Const.-Fr. de Chassebœuf comte de 54
Voltaire Fr.-M. Arouet 28, 33, 129, 156, 160

Wolff Christian von 38, 45, 126, 131
Wolgin E. 205
Wundt M. 46

Yvon Claude abbé 174

Zeitung für die Elegante Welt 120

ΤΟ ΒΙΒΛΙΟ
ΤΗΣ ΡΩΞΑΝΗΣ Δ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΥ
Ο ΒΕΝΙΑΜΙΝ ΛΕΣΒΙΟΣ
ΚΑΙ Η ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΣΚΕΨΗ
ΤΟΥ ΔΕΚΑΤΟΥ ΟΓΔΟΟΥ ΑΙΩΝΑ
ΤΥΠΩΘΗΚΕ ΣΤΟ ΤΥΠΟΓΡΑΦΕΙΟ
«ΓΡΑΦΙΚΕΣ ΤΕΧΝΕΣ Γ. ΑΡΓΥΡΟΠΟΥΛΟΣ ΕΠΕ»
ΣΕ ΕΠΤΑΚΟΣΙΑ ΑΝΤΙΤΥΠΑ
ΤΟΝ ΔΕΚΕΜΒΡΙΟ ΤΟΥ 2003
ΜΕ ΔΙΟΡΘΩΣΕΙΣ ΚΑΙ ΤΗΝ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ
ΤΗΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΣ

ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ

1. Roxane D. Argyropoulos, *Les intellectuels grecs à la recherche de Byzance*, Athènes 2001.
2. Ρωξάνη Δ. Αργυροπούλου, *Ο Βενιαμίν Λέσβιος και η ευρωπαϊκή σκέψη του δεκάτου ενάτου αιώνα*, Αθήνα 2003.
3. Αλεξάνδρα Σφοίνη, *Ξένοι συγγραφείς μεταφρασμένοι ελληνικά 15ος -17ος αιώνας*, Αθήνα 2003.

MD0005960226

ISBN 960-7916-27-1