

CLÉOBULE TSOURKAS

LES DÉBUTS DE L'ENSEIGNEMENT
PHILOSOPHIQUE ET DE LA LIBRE
PENSÉE DANS LES BALKANS

LA VIE ET L'OEUVRE DE THÉOPHILE CORYDALÉE
(1563 — 1646)

AVEC 19 PLANCHES HORS TEXTE

BUCAREST

1948

<https://biblioteca-digitala.ro>

III 99

INSTITUT D'ÉTUDES ET RECHERCHES BALKANIQUES

DIRECTEUR : VICTOR PAPACOSTEA

PARUS:

1. N. BĂNESCU, *Les duchés byzantins de Paristrion (Paradounavon) et de Bulgarie*, Bucarest, « Cartea Românească », 1944, 14,5×22 cm, 193 p.
2. H. DJ. SIRUNI, *Armenii în viața economică a Țărilor Române*, București, « Luceafărul », 1944, 17×25 cm, 93 p. + 16 pl.
3. H. DJ. SIRUNI, *Monetele turcești în Țările Române*, București, « Luceafărul », 1944, 17×25 cm, 74 p. + VIII pl.
4. G. D. LONGINESCU, *Feria*, București, « Luceafărul », 1944, 17×25 cm, 123 p.
5. A. OȚETEA, *Tudor Vladimirescu și mișcarea ăteristă în Țările Românești (1821—1822)*, București, « Cartea Românească », 1945, 18×24,5 cm, 411 p. + 22 pl.
6. D. P. BOGDAN, *Glosarul cuvintelor românești în documentele slavo-române*, București, « Tipografia Cărtilor Bisericești », 1946, 25×18 cm, 279 p.
7. A. CAMARIANO, *Spiritul revoluționar francez și Voltaire în limba greacă și română*, București, « Cartea Românească », 1946, 25×18 cm, 199 p.
8. TH. TRĂPCEA, *Contribuții la istoria Românilor din Peninsula Balcanică, Românii dintre Timoc și Morava*, București, « Cartea Românească », 1946, 17×25 cm, 160 p.
9. P. P. PANAITESCU, *Invățăturile lui Neagoe Basarab, Problema autenticității*, București, « Cartea Românească », 1946, 17×25 cm, 80 p.
10. CL. TSOURKAS, *Théophile Corydalée. Les débuts de la philosophie et de l'enseignement libre dans les Balkans*, București, « M. O. Imprimeria Națională » 1948.

SOUS PRESSE:

1. S. DRAGOMIR, *Les Roumains des Balkans au Moyen Âge*.

CLÉOBULE TSOURKAS

LES DÉBUTS DE L'ENSEIGNEMENT
PHILOSOPHIQUE ET DE LA LIBRE
PENSÉE DANS LES BALKANS

LA VIE ET L'OEUVRE DE THÉOPHILE CORYDALÉE
(1563 — 1646)

AVEC 19 PLANCHES HORS TEXTE

BUCAREST

1948

ΤΗ ΣΥΖΥΓΩ ΜΟΥ ΘΑΛΕΙΑ
ΑΦΙΕΡΟΥΤΑΙ

AVANT-PROPOS

Par une heureuse coïncidence cette étude paraît au 300^e anniversaire de la mort de Théophile Corydalée, le penseur grec à l'œuvre duquel elle est consacrée.

Certes, la publication d'un ouvrage se heurte, à l'heure présente, à de si sérieuses difficultés, que ce volume n'aurait pas pu être mis sous presse sans l'accueil si bienveillant de l'Institut d'Etudes et de Recherches Balkaniques qui prit à sa charge les frais de l'édition. C'est pourquoi, je me fais un devoir d'exprimer ici ma profonde gratitude envers cette haute institution, unique dans son genre dans toute la Péninsule, qui par son organ, l'excellente revue Balcania, ses publications et surtout par l'esprit large et objectif qui préside son activité scientifique, s'avère de plus en plus un facteur précieux pour les relations culturelles entre les peuples balkaniques.

Mes remerciements s'adressent tout particulièrement au Directeur de l'Institut, M. Victor Papacostea, Professeur de l'Histoire des peuples balkaniques à l'Université de Bucarest. Son encouragement ainsi que son concours ont contribué dans une large mesure à l'apparition de cette étude. L'admiration sans limites pour la culture grecque et son rôle civilisateur, l'a poussé, sans doute, à exagérer l'importance de la présente étude, au point d'insister qu'elle parût en langue française, pour qu'elle soit abordable à tous les chercheurs. Qu'il veuille recevoir l'expression de ma vive reconnaissance.

Je tiens également à remercier tous ceux qui m'accordèrent leur bienveillante collaboration et notamment M. Émile Condurachi, Professeur à l'Université de Bucarest, membre permanent de l'Institut et secrétaire de rédaction de la revue Balcania, grâce à l'obligeance et à la compétence duquel ce volume a pu paraître en des conditions techniques et scientifiques les plus satisfaisantes possibles, ainsi que M. Constantin Lăzărescu et M^{mes} Liliana Dimo, Andrée Rallet et Rodica Ciocan qui menèrent à bonne fin l'ingrate et laborieuse tâche de traduire en français le texte roumain, par endroit suffisamment aride.

CL. TSOURKAS

Bucarest, le 1^{er} décembre 1947

P R É F A C E

S'il y a, dans l'histoire de la civilisation hellénique post-byzantine, un assez vaste domaine demeuré jusqu'à nos jours presque tout à fait inexploré, c'est celui de la philosophie. On pourrait même dire de la philosophie byzantine, que les érudits grecs réfugiés en Italie avaient propagée dans l'Occident aux XIV^e et XV^e siècles, qu'elle est elle-même encore insuffisamment étudiée¹. Les travaux de Jacques Burckhard, Georges Voigt et Philippe Monier², ouvrages qui, pour l'étude de l'influence grecque à l'époque de la Renaissance, sont devenus classiques, ne traitent cependant pas cet aspect de la civilisation.

Or, pendant les XVII^e et XVIII^e siècles, la philosophie grecque, pour n'avoir pas, comme dans la période précédente, une importance européenne, n'en présente pas moins, pour l'histoire de la civilisation de notre Orient, un intérêt tout particulier. En effet, c'est depuis lors que, d'un côté, commence, dans les temps modernes, à s'établir des rapports entre la civilisation de l'Occident et celle de l'Orient et que, de l'autre, l'influence de la pensée occidentale commence à se faire sentir chez nous. Pourtant, sauf quelques études, d'ailleurs très sommaires³, cette période de la pensée philosophique

¹ Cf. la bibliographie dans Fr. Ü b e r w e g - W. M o o g, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Berlin 1924, III, pp. 625, 628, 630.

² Jacob Burckhard, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Basel 1860; Georg Voigt, *Die Wiederbelebung des klassischen Altertums, etc.*, Berlin 1859; Philippe Monier, *Le Quattrocento*, Paris 1904.

³ Th. Boréas, *Die neugriechische Philosophie*, dans Fr. Ü b e r w e g, *ouvr. cité*, V (*Die Philosophie des Auslandes*, p. 363—368). Εὐαγγέλου Κολοκοτσᾶ Εὐγένιος ὁ Βούλγαρις καὶ τὸ ἔργον του, dans la revue Ἐθνη, tom. 30, fasc. 1, 2, 3 et 4, Athènes 1919; D. Russo, *O scrisoare a lui Evghenie Vulgaris*, dans *Revista Istorică Română*, I, București 1931; Victor Papacostea, *Theodor Cavalioti*, București 1932, pp. 25—28 et 44—49.

est restée en dehors des préoccupations des philosophes, aussi bien que des historiographes. Ces derniers n'ont fait que rassembler des matériaux biographiques et bibliographiques, cependant que les œuvres des penseurs post-byzantins, parfois imprimées, souvent en manuscrit, continuent à demeurer inexplorées dans toutes les bibliothèques de l'Occident et de l'Orient.

Pendant l'époque post-byzantine, c'est-à-dire depuis la seconde moitié du XV^e siècle, jusqu'à la fin du XVIII^e, la philosophie ne disparaîtra donc pas de la civilisation grecque. Prenant un caractère nettement didactique, elle constituera la base de l'enseignement supérieur et se donnera pour unique tâche de commenter les écrits d'Aristote. Dès le début du XIX^e siècle, le philosophe Constantin Coumas écrivait dans le bref supplément, dont il faisait suivre l'Histoire de la Philosophie de Tenemann, qu'il venait de traduire en grec, ce qui suit :

« Jusqu'ici aucun de nos compatriotes n'a réuni les données pouvant servir à la biographie de nos érudits et permettant d'écrire une histoire de la philosophie chez les Grecs modernes ». ¹

Cet état de choses n'a pas changé depuis. Les érudits grecs, auxquels incombait la tâche d'entreprendre de telles investigations, en ont fait peu de cas pour plusieurs raisons, qui, à notre avis, pourraient se ramener aux suivantes : a) Ne se trouvant en aucun rapport direct avec les problèmes actuels de la philosophie et de la culture, la philosophie post-byzantine n'offre pour eux aucun intérêt immédiat ; surtout parce que, ayant par excellence un caractère didactique, elle n'était pas susceptible d'évolution. b) Écrite, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle le plus souvent en une langue ancienne sui-generis cette philosophie eut à subir le contre-coup du courant moderniste. c) Elle est contenue pour la plupart dans des manuscrits volumineux, peu accessibles aux recherches scientifiques. Même ceux que l'on en a imprimé sont tout aussi rares que les manuscrits.

Or si, quant à l'originalité, cette philosophie est dénuée d'intérêt, elle n'en en possède pas moins un qui soit d'ordre historique et, surtout, elle n'en est pas moins une réalité dans l'histoire de la civilisation. Il est impossible, à qui ne la connaît, de faire l'étude approfondie

¹ « Ἀκόμη δὲν ἐσυναθροίσθη ἀπὸ ὁμογενῆ μας τινὰ ἢ ὅλη τῆς τῶν νεωτέρων γραμματισμένων μας βιογραφία, ἀπὸ τὴν ὁποίαν ἐμπορεῖ νὰ καθαρισθῆ ἡ ἱστορία τῆς τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων φιλοσοφίας » (Κωνστ. Κούμα, Σύνοψις τῆς Ἱστορίας, τῆς Φιλοσοφίας, συγγραφεῖσα γερμανιστὶ ὑπὸ Βιλ. Τένεμάνου, etc. Vienne (préface), 1818).

des rapports qui, dans les temps modernes, ont existé entre l'Orient et l'Occident, pas plus que celle des débuts de l'influence occidentale dans la Péninsule Balkanique.

Durant plus d'un siècle et demi, cette philosophie a figuré parmi les objets d'enseignement dans les écoles supérieures grecques. Et comme l'enseignement philosophique n'offre, dans ces écoles, aucune solution de continuité, elle fut en même temps, malgré la réaction assez vive qui s'opposait à la pénétration des idées nouvelles, la tige sur laquelle, à partir de la fin du XVIII^e s., allait se greffer la philosophie moderne.

Plus que l'étude de tout autre domaine intellectuel, celle de cette philosophie nous montrera quel était, pendant les siècles passés, le vrai niveau de la civilisation dans l'Orient orthodoxe. Elle nous convaincra surtout que, outre la littérature ecclésiastique et les livres populaires, il existait à cette époque des ouvrages appartenant à d'autres genres littéraires, qui posaient des problèmes susceptibles d'agiter les esprits de plusieurs générations.

Le plus illustre représentant de cette philosophie a été, pendant les XVII^e et XVIII^e siècles, Théophile Corydalée. Sa personnalité domine l'enseignement supérieur depuis 1614 jusqu'en 1780 et ses cours demeurent, pendant toute cette longue période, les seuls écrits philosophiques.

Obéissant à la suggestion du très regretté D. Rouso, ancien professeur de byzantinologie à l'Université de Bucarest, à la mémoire duquel je rends ici un pieux hommage, j'essaye, dans le présent écrit, d'étudier un aspect de la civilisation grecque, que l'on a laissé jusqu'ici dans l'oubli, dans l'espérance d'avoir pu jeter un peu plus de lumière sur ce sujet plutôt négligé.

Je m'empresse cependant de faire remarquer que ce n'est pas moi qui le premier aborde ce problème; il y a bien longtemps que, dans sa thèse de doctorat à l'Université de Giessen et prenant pour point de départ un manuscrit découvert dans cette ville, M. Otto Jochem exposait la philosophie de Corydalée. Son ouvrage se borne cependant à un seul écrit de notre philosophe, le traité intitulé « De l'âme », que d'ailleurs il ne présente que partiellement¹.

¹ Otto Jochem, *Scholastisches, Christliches, und Medizinisches aus dem Kommentar des Theophilos Korydaleus zu Aristoteles Schrift von der Seele*, Giessen 1935.

Cf. la critique faite par Otto Schröder, dans la revue *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, 12. Band, Athènes, avril, 1936.

Cf. Oscar Schneider, *Ein Giessener Handschrift des Theophilos Korydaleus*, dans *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, 5. Band (p. 397), Athènes, décembre, 1927.

Les volumineux matériaux, imprimés et surtout manuscrits, qu'il nous a fallu étudier et analyser, ont considérablement augmenté les proportions du présent ouvrage. Nous avons estimé qu'il est indispensable d'y ajouter quelques chapitres introductifs et explicatifs. Ces chapitres ne constituent que la première partie de l'ouvrage, la seconde étant consacrée à l'analyse de l'œuvre philosophique de Corydalée.

Dans la présentation de l'œuvre de ce grand érudit nous avons donné la préférence à la méthode analytique et nous l'avons appliquée à chacun de ses écrits. Nous avons fait une place aussi large que possible à la reproduction du texte; passant ensuite à l'analyse, nous avons suivi de près ce texte et, tout en relevant les parties du système qui offrent un caractère personnel, nous nous sommes cependant abstenus d'en faire un exposé d'ensemble, car le plus souvent c'eût été répéter le contenu des traités classiques de philosophie. Nous nous sommes bien gardés de nous engager dans cette voie qui offre l'inconvénient d'empêcher que le contact direct puisse s'établir entre le lecteur et le philosophe. D'ailleurs notre propos est de faire ici un examen non critique, mais historique de l'œuvre de Corydalée.

Nous nous empressons d'ajouter que des matériaux si abondants ne sauraient être épuisés par le présent ouvrage et que nous serions heureux de constater que notre essai aura éveillé chez d'autres l'intérêt pour de nouvelles recherches dans le même domaine.

INTRODUCTION

APERÇU DE L'HISTOIRE DE LA CIVILISATION GRECQUE
DE 1453 À 1830

Par ses traits généraux et du point de vue du renouvellement des idées, l'histoire de la culture grecque de l'époque post-byzantine et moderne peut être divisée en quatre grandes périodes:

La première de 1453 à 1600, la deuxième de 1600 à 1760, la troisième de 1760 à 1837 et la quatrième de 1837 à nos jours¹.

Ces dates correspondent, croyons-nous, à quelques étapes importantes de l'évolution de cette culture. L'année 1453, qui marque la chute de l'Empire Byzantin après la conquête de Constantinople par les Turcs, soumet cette civilisation à une rude épreuve. Aux environs de 1600 commencent les rapports avec l'Occident, qui eurent de profondes répercussions sur le développement de la culture grecque. Les luttes religieuses entre Catholicisme, Réforme et Orthodoxie, la création en Orient de la première imprimerie, à savoir à Constantinople en 1627, le redressement de l'enseignement supérieur par la philosophie néo aristotélicienne introduite par Théophile Corydalée, constituent les véritables facteurs créateurs d'une ère nouvelle. Il faut considérer l'année 1760 comme marquant, en Orient et dans la culture grecque, le commencement de l'époque moderne, car c'est alors que les sciences positives furent introduites par Nicéphore Théotokis et que la nouvelle philosophie pénétra, grâce à Eugène Voulgaris, dans l'enseignement. Enfin, en 1837, fut fondée l'Université d'Athènes, qui achemina la culture grecque sur de nouvelles voies.

Pendant la première époque la culture végéta; elle ne s'éteignit pas complètement dans son ancien berceau, mais ne répandait plus qu'une faible lueur, alimentée de réminiscences byzantines, sous la protection de l'Eglise.

¹ La culture grecque répandue en Occident par les savants byzantins avait plutôt un caractère européen et n'avait pas de liens directs avec la vie du peuple grec; aussi devrait-elle former un chapitre à part.

La deuxième période représente une étape de redressement, conséquence des relations avec l'Occident. Mais, écrasé sous le poids d'un complexe de facteurs sociaux, cet élan, dû surtout à la philosophie de Corydalée, ne donna pas de résultats appréciables. En effet, les luttes religieuses ainsi que le choc entre théologie et philosophie avaient semblé, dans la première moitié du XVII^e siècle, engendrer en Orient les conditions favorables à une renaissance de la culture grecque; mais, dans la seconde moitié du même siècle, la victoire du Catholicisme, sous l'influence duquel tomba l'Eglise orthodoxe, arrêta net ce développement. Un très long intervalle s'écoulera pendant lequel la domination de la théologie et les troubles religieux, qui contribuaient, il est vrai, à l'épanouissement de la littérature théologique, empêchent toute autre manifestation de l'esprit.

La troisième période assiste à la défaite de l'esprit médiéval dans la culture grecque et, par l'entremise de celle-ci, dans tout l'Orient orthodoxe; c'est le triomphe définitif des nouvelles idées. Le rythme du processus civilisateur s'accélère, malgré la réaction des cercles cléricaux et de la routine scolaire.

Les deux dernières périodes revêtirent une importance interbalkanique, grâce à l'autorité du Patriarcat Œcuménique et des écoles grecques très répandues; la culture grecque devint un bien commun à tous les peuples chrétiens des Balkans, la seule culture supérieure de notre péninsule. Pendant la quatrième période, après la constitution d'un État hellénique indépendant (1830) et la fondation de l'Université d'Athènes (1837), la culture grecque s'identifia à la civilisation européenne; mais elle perdit son rôle de facteur interbalkanique, devint nationale et s'est réduite aux frontières du nouvel État.

Etant donné que l'histoire de la culture grecque se confond pendant l'époque post-byzantine avec l'histoire de l'enseignement, seul moyen de renouvellement des idées, nous jetterons un coup d'oeil général sur son histoire à partir de la chute de Constantinople jusqu'au XIX^e siècle.

De 1453 à 1600 le peuple et la civilisation grecs traversent une épreuve des plus dures; l'élite intellectuelle hellène, qui dépérissait dans l'esclavage, selon l'émouvante description de Théodose Zygomalas faite à Martin Crusius en 1581, se réfugia en Occident, où elle contribua dans une large mesure au mouvement de la Renaissance.

Pourtant, la tradition millénaire ne s'éteignit pas entièrement et on ne saurait dire que les écoles disparurent complètement des pro-

vinces grecques¹. Selon Martin Crusius², des écoles de village fonctionnaient à côté des églises et d'autres, plus importantes, dans les villes. Jusqu'à la seconde moitié du XVI^e siècle ces écoles étaient clandestines, le régime turc ne permettant pas qu'elles fonctionnassent ouvertement³. Avec le temps, les Turcs respectant dans une certaine mesure les privilèges accordés au Patriarche Œcuménique par Mahomet II le Conquérant, ont commencé à les tolérer, et en autoriser leur ouverture⁴.

Peu à peu, l'enseignement, protégé par l'Église, devint quasi officiel. En 1593, un synode convoqué par le Patriarche Jérémie II décida que les métropolitains veilleraient à la fondation d'écoles qui enseigneraient les Évangiles, la lecture et l'écriture et auraient soin « d'aider autant que possible ceux qui désiraient enseigner et ceux qui désiraient se faire enseigner »⁵.

A l'instar de l'Occident, l'Église Orthodoxe était devenue pendant le Moyen-Âge, après la chute de l'Empire Byzantin, la gardienne de la culture et la protectrice de l'enseignement. Mais celui-ci garda jusqu'au XVII^e siècle un caractère exclusivement religieux. Ce n'est que vers la fin du XVI^e siècle que les écoles supérieures, connues sous le nom de φροντιστήρια, έλληνομουσεια, διδασκαλεια

¹ « Ὅρῳ δὲ νῦν μετοικήσαντα πάντα τὰ ἀγαθὰ, ἀπὸ τῶν ἑλληνικῶν τόπων καὶ οἰκήσαντα ἐν ὑμῖν, ἢ τε σοφία καὶ αἱ τῶν μαθημάτων ἐπιστήμαι, τέχναι αἱ ἄρισται . . . ἢ παιδείσεις καὶ ὁ λοιπὸς τῶν Χαρίτων χορὸς ἑλληνικῶν δὲ Χαρίτων τὸ κλέος θαρῶς ὤλεσεν αἰὼν . . . ». (« Je vois que tous les biens ont fui les régions grecques pour les vôtres: la sagesse, les sciences, les beaux-arts . . . l'enseignement et toute la suite des Grâces, tandis que la gloire des Grâces grecques a sombré sous le poids de la dureté des temps . . . »); Martin Crusius, *Turcograecia*, Bâle 1584, p. 94.

² « Ex Gherlachio cognovi *plerisque* Grecorum templis in singulis civitatibus, scolas puerorum adjunctas esse, in quibus nullae sunt classes, nec diversae lectiones, sed unicus praeceptor pueros in Psalterio, Horologio, acoluthiis, aliisque libris quorum in Ecclesiis usu est, instituit ». *Ibid.*, p. 246.

³ Τρ. Εὐαγγελίδου, Ἡ παιδεία ἐπὶ Τουρκοκρατίας (1453—1831), Αθήνες 1936, II, préface p. LXXII.

⁴ Traités généraux de l'histoire des écoles grecques: Μ. Παρανίκα Σχεδίασμα περὶ τῆς ἐν τῷ ἑλληνικῷ ἔθνει καταστάσεως τῶν γραμμάτων ἀπὸ τῆς Ἀλωσεως (1453 μ. Χ.) μέχρι τῶν ἀρχῶν τῆς ἐνεστώσης (ΙΘ) ἑκατονταετηρίδος. (Constantinople 1867) et Trif. Evanghélidis, *ouvr. cité*, II, avec bibliographie complète.

⁵ Voici le texte de la décision du synode: « ὥστε τὰ θεῖα καὶ ἱερὰ γράμματα δύνασθαι διδάσκεσθαι, βοηθεῖν δὲ κατὰ δύναμιν τοῖς ἐθέλουσι διδάσκεσθαι καὶ τοῖς μαθεῖν προαιρουμένοις », ap. Trif. Evanghélidis, *ouvr. cité*, I, p. 235.

et puis de γυμνάσια commencent à se développer, appuyés moralement et matériellement par des Patriarches tels que Joasaphe II (1555—1565), Jérémie II (1572—1594), Callinique d'Acarnanie (1689—1697) et des personnages épris de science, tels que, au XVII^e siècle, Panayoti Nicoussios, premier grand drogman grec de la Porte, le fourreur Manolaki de Castoria, Alexandre Mavrocordato l'Exaporite, Thomas Flanghinis, Jean Cottounios, professeur de philosophie à Padoue (1637) et d'autres. Jusqu'au XVIII^e siècle, Constantinople, la Crète, le Mont Athos et Venise furent les principaux centres de l'enseignement grec.

Depuis 1453 fonctionnait à Constantinople, presque sans discontinuer, l'ancienne école du Patriarcat Œcuménique connue sous le nom de Πατριαρχική Ἀκαδημία (Académie du Patriarcat)¹. Cette école, citée par Martin Crusius dans sa «Turcograecia»², était la continuation de l'université byzantine appelée Πανδιδακτήριον ou Οἰκουμηνική Σχολή qui avait été fréquentée pendant les dernières années de l'Empire Byzantin non seulement des Grecs, mais aussi des étrangers³. Il semble certain qu'elle fonctionna jusqu'à la chute de Constantinople; après la terreur des premiers jours elle rouvrit ses portes, grâce à Gennadios Scholarios, nommé Patriarche par Mahomet II, et fut placée sous la direction de Mathieu Camariotis, professeur public à Byzance depuis 1435, qui y enseigna jusqu'à sa mort (1490)⁴.

Jean Lascaris, le savant byzantin qui jouissait de l'amitié de François I^{er}, ne revit plus le vieux maître quand retourna en mission à Constantinople en 1490., Mathieu Camariotis ne s'était pas enfui, comme tant d'autres; il avait préféré partager l'âpre sort du peuple. Dans une lettre à Démètre Chalcocondylis, Lascaris

¹ Cf. au sujet de cette école, M. Γεδεών, Χρονικά τῆς Πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας, Constantinople 1883; M. Παράνικα, Περί τῆς Πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας, dans la revue Περιοδικόν τοῦ Ἑλλ. Φιλολογικοῦ Συλλόγου, Constantinople, XI, XIII, XXIV; et Κωνσταντίου τοῦ Α'. Βιογραφία καὶ συγγραφαὶ ἐλάσσονες, Constantinople 1866, pp. 346—367, édité par Aristoclis.

² *Turcograecia*, p. 205, ann. 75.

³ En 1435, l'université byzantine était fréquentée par plusieurs Italiens, parmi lesquels les frères Giovanni et Lorenzo Tortelli, Aretino Tomasio et d'autres; ils avaient pour professeurs Marc et Jean Eugénicos, qui jouissaient d'une grande renommée et s'établirent plus tard à Florence. Fr. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Leipzig 1926, pp. 69 et 75.

⁴ Man. Gédéon, *ouvr. cité*, p. 33.

déplore n'avoir retrouvé à Constantinople aucun des savants qui faisaient autrefois la gloire des lettres grecques¹.

Avec Camariotis disparaissait l'ancienne génération de maîtres byzantins et l'école, pendant cinquante ans, fut dirigée par ses élèves. Étant l'unique institut supérieur en Orient, il avait été toléré par les Turcs et joua un rôle éducatif immense.

A partir de 1550 commença une nouvelle ère, au cours de laquelle presque tous les « scolarques » (directeurs) de l'école firent leurs études universitaires en Italie. Les Patriarches Œcuméniques s'intéressaient particulièrement à son bon fonctionnement et sa direction fut toujours confiée aux savants les plus connus de l'époque; il y eut ainsi Jean et Théodose Zygomalas (1555—1580), Hermodore Listarchos (vers 1546—1550), François Kokkos (1604) et enfin Théophile Corydalée (1624—1641) qui releva considérablement son niveau en introduisant la philosophie néo-aristotélicienne.

* * *

De tous temps l'île de Crète avait tenu une place de premier ordre dans la culture et la vie politique de la nation grecque. Cette île, placée au carrefour des routes maritimes entre l'Orient et l'Occident, ne disparut jamais de la scène de la civilisation. De 1204 à 1669 elle dépend de l'autorité de Venise, dont l'administration fut très sévère jusqu'en 1453, à cause des fréquentes révoltes; à la chute de Constantinople, la République Vénitienne désirant gagner les sympathies du peuple qui n'aspirait plus à son union avec l'Empire Byzantin, institua un régime plus libéral. A cette époque, de nombreux savants et artistes byzantins s'étaient réfugiés en Crète, animant de leur activité la vie intellectuelle et artistique. Une véritable renaissance fleurit sur son sol, qui atteignit son apogée vers le milieu du XVII^e siècle².

On a dit, avec raison, que le sol crétois donne des produits excellents et de grands hommes. Et en effet, de l'antiquité à nos jours,

¹ *Ibid.*, p. 35.

² v. pour cette époque 'Αγαθ. Ξηρουχάκη, 'Η 'Ενετοκρατούμένη 'Ανατολή, Κρήτη καὶ 'Επτάνησος, Athènes 1934; 'Ηλ. Βουπιερίδη, 'Ιστορία τῆς νεοελληνικῆς φιλολογίας, Athènes 1924, p. 200; N. Cartoian, *Poema cretană Erotocrit în literatură românească și izvorul ei necunoscut* (Le poème crétois de l'Érotocrite dans la littérature roumaine et sa source inconnue), dans *Analele Academiei Române*, section littéraire, III^e série, tome VII.

la contribution de Crète à la civilisation grecque et même européenne, en valeurs intellectuelles et artistiques, est considérable. De Crète vinrent à l'époque post-byzantine, le Pape Alexandre V (1409) et Nicolas Vlastos, éditeur du *Magnum Etymologicum* et généreux Mécène des lettres, qui encouragea la première impression des auteurs classiques. Crétois également étaient les frères Callierghi, qui fondèrent, aussitôt après la découverte de l'imprimerie, une des plus belles presses de Venise, où ils firent imprimer un grand nombre de beaux livres; Crétois aussi les Patriarches Mélétius Pigas (1549—1601) et Cyrille Loukaris (1570—1637), ardens défenseurs de l'Orthodoxie pendant la période la plus tragique de son histoire; Crétois, Maxime Margounios (1542—1602) et Mélétius Syrigos (1586—1664), les théologiens bien connus; et enfin crétois lui aussi, le grand Dominique Théotocopoulos (El Greco), dont on relève toujours davantage la place considérable dans l'histoire de l'art européen.

Il n'y eut pas de discontinuité dans la tradition des lettres en Crète, où des écoles renommées, datant de l'époque byzantine, fonctionnèrent toujours¹. En 1438 le Cardinal Bessarion fondait un séminaire. En 1515 le philosophe Arsène Apostolius enseignait en Crète et avait pour élèves les savants bien connus Jean Zygomalas, plus tard directeur de l'Académie Patriarcale de Constantinople, Marc Moussouros, premier éditeur de l'œuvre de Platon, François Portos, professeur aux universités de Modène, Ferrare et Genève (1562).

Vers 1550 la République de Venise, qui n'avait pas toléré d'écoles publiques grecques dans les îles grecques², autorisa l'ouverture d'une unique école publique dans ces îles, sous la direction de Jean Morozinos, avec lequel Martin Crusius était en correspondance³. Cette école fut fréquentée par Mélétius Pigas, Maxime Mourgounios, Cyrille Loukaris et d'autres⁴. En 1614, Théophile Corydalée fut invité à y occuper une chaire, mais il préféra aller à Athènes⁵.

* * *

¹ Concernant les écoles de Crète v. les œuvres de M. Paranicas et Tr. Evangelidis, citées plus haut, ainsi que Στ. Ξανθοουδίδου, 'Η παιδεία ἐν Κρήτῃ ἐπὶ ἐνετοκρατίας, Athènes 1939, pp. 153—190.

² Const. Sathas, *ouvr. cité*, p. 171.

³ Tr. Evangelidis, *ouvr. cité*, II, p. 192.

⁴ *Ibid.*, p. 163 et M. Paranicas, *ouvr. cité*, p. 155.

⁵ Θεοφίλου Κορουδαλέως, Περὶ ἐπιστολικῶν τύπων, Venise 1784, p. 97, lettre à Dionysios Macris.

Dès le XV^e siècle de nombreuses colonies grecques s'étaient formées dans les grands ports et centres commerciaux italiens. Leur population se composait en grande partie des habitants des îles soumises à Venise. Ces colonies, arrivées à une grande prospérité, s'étaient développées en puissants organismes économiques et ne représentaient pas seulement un refuge pour les concitoyens persécutés de l'Empire Ottoman, mais un véritable foyer de culture nationale.

De semblables colonies se formèrent dans les villes siciliennes de Palerme et Messine, où il y avait six églises grecques orthodoxes en 1583; à Naples aussi une belle église richement dotée (38.000 francs or de revenus par an) fut construite en 1518 et une école, où des savants byzantins tels que Georges Trapézountios, Constantin Lascaris, Théodore Gazis et d'autres, enseignèrent. Plus tard apparurent des colonies à Bologne, Ancône, Pise et Livourne, ayant leurs écoles et leurs églises ¹.

De toutes ces colonies, la plus importante et la plus riche fut celle de Venise, fondée par les premiers réfugiés byzantins dans la seconde moitié du XV^e siècle et qui comptait alors plus de 4.000 membres ². La part que joua cette colonie fut si considérable qu'elle fit dire à Constantin Paparrigopoulos, le plus grand historien de la Grèce moderne, que c'était à la communauté de Venise que l'on devait la renaissance de la civilisation néo-grecque ³.

C'est à Venise, en effet, que furent fondées aux XV^e et XVI^e siècles les premières maisons de commerce et imprimeries grecques qui, pendant près de quatre cents ans, publièrent des milliers de livres religieux, scolaires, populaires et scientifiques, éclairant le peuple grec opprimé ⁴.

Dans la cour de la vieille église orthodoxe de St. Georges une école avait été fondée en 1593, où des hommes de lettres distingués avaient instruit des générations de jeunes gens.

¹ Tr. Evangelidis, *ouvr. cité*, II, pp. 480—489.

² Γ. Βελλοῦδου, 'Ελληνων Ὀρθοδόξων Ἀποικία ἐν Βενετία, Venise 1893. Κωνστ. Σάθα, Κρητικὸν Θέατρον, Venise 1879: p. συγ'ζ, Tr. Evangelidis, *ouvr. cité*, II, p. 489; cf. N. Iorga, *Istoria învățământului românesc* (Hist. de l'enseignement roumain), București 1928, p. 33 et suiv.

³ Κωνστ. Παπαρρηγόπουλου, Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους, Athènes 1925, V, 14^e partie, p. 165.

⁴ N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, II, *Epoca influenței grecești* (Les livres populaires dans la littérature roumaine, II. L'époque de l'influence grecque), București 1938, pp. 13—19.

D'autre part, à Padoue, siège de l'antique université officielle de la République Vénitienne, des institutions scolaires appelées *collegia* (φροντιστήρια) avaient été fondées par des hommes qui encourageaient les lettres. Ces écoles recevaient un certain nombre d'enfants pauvres qui étaient ensuite en mesure de continuer leurs études à l'université¹. Ces institutions étaient comme des annexes de la communauté de Venise.

En 1565, l'Archevêque de Corfou, Jacob Kokkos, créait près de Padoue, à Borgo dei Vignoli, un collège pour boursiers. En 1598, Ghérassimos Paléocapas fondait un collège connu sous le nom de « Collegio greco di San Giovanni », où 24 jeunes gens grecs étaient entretenus et instruits². En 1653, Jean Cottounios, professeur de philosophie à l'Université de Pise et puis de Padoue, où il succéda à César Cremonini, laissa par testament toute sa fortune pour la fondation d'un collège grec qui fonctionna sans discontinuer, jusqu'en 1797, quand les armées de Napoléon I occupèrent Venise³. En 1662, Thomas Flanghinis, juriste bien connu, créa un autre collège pour 12 jeunes gens pauvres⁴. D'innombrables Grecs des colonies italiennes laissèrent des legs pour l'appui de l'instruction dans leur pays⁵.

N'oublions pas de mentionner, parmi les institutions qui rendirent de précieux services à l'instruction grecque, le Collège grec « St. Athanase » à Rome, fondé en 1513 par le Pape Léon X. Après un arrêt de près de 70 ans, son activité fut rétablie par le Pape Grégoire XIII, en 1577. Ce collège, destiné à des fins de prosélytisme surtout, réussit à faire abjurer foi et origine à des savants tels que Léon Allatius, Pierre Arcoudios, Nicolas Papadopulos Comnène et d'autres; pourtant c'est là que furent formés François Kokkos, Hermodore Listarchos, directeur de l'Académie Patriarcale à Con-

¹ Tr. Evangelidis, *ouvr. cité*, II, pp. 467 et suiv.

² *Ibid.*, p. 468.

³ E. Legrand, *Bibliographie Hellénique*, III, p. 528. Tr. Evangelidis, *ouvr. cité*, II, p. 468. Concernant J. Cottounios, v. B. Μυστακίδου, Οί Κωττούνιοι dans la revue « Νέος Ποιμήν », 1919, pp. 491—503; Ιω. Βασδραβέλλη, Ἰωάννης Κωττούνιος, ὁ ἐκ Βερροίας σοφός, Thessalonique 1943; cf. N. Iorga, *ouvr. cité*, p. 39.

⁴ Concernant les collèges grecs de Padoue, v. Γεωργ. Σωτηριάδου, Ἑλληνικά Κολλέγια ἐν Παταύῳ ἐπὶ ἐνετοκρατίας (Ἡμερολόγιον Μεγάλης Ἑλλάδος), Athènes 1926.

⁵ Κωνστ. Μέρτζιου, Τὸ ἐν Βενετῶν ἡπειρωτικὸν ἀρχεῖον, dans Ἡπειρωτικὰ Χρονικά, XI^e année, Iannina 1936.

stantinople, Georges Coressios, théologien et philosophe célèbre et très probablement Théophile Corydalée lui-même, qui s'occupèrent de l'instruction du peuple pendant les dures années d'esclavage ¹.

D'autre part nous trouvons des professeurs grecs aux universités italiennes, même après que le premier enthousiasme pour la culture grecque avait passé. De 1572 à 1600 nous trouvons plus de 20 professeurs grecs à l'université de Padoue seule ². Celle-ci fut la plus fréquentée par la jeunesse grecque, provenant non seulement des provinces vénitiennes, mais aussi de celles occupées par les Turcs. Les étudiants grecs de cette université étaient groupés dans une association propre, connue sous le nom de « *inclita natio ultramarina* » ³. Les études terminées, ces jeunes gens se dispersaient dans les provinces grecques et, soit comme professeurs, soit comme médecins, propageaient et entretenaient les lettres grecques et le sentiment national ⁴. Les liens que l'on noua ainsi avec l'Occident furent l'une des causes principales du redressement moral, intellectuel et national du peuple hellénique.

* * *

Un autre facteur fut la longue tradition de culture qui, revêtant des formes quasi-mystiques, pleines de dynamisme créateur, constitua l'élément essentiel de la conscience nationale grecque. Ce sont l'Église Orthodoxe et l'enseignement qui soutinrent cette tradition.

Le commerce et la navigation qui, au début du XVII^e siècle avaient pris un grand essor, amenèrent, avec la prospérité économique, l'apparition d'une bourgeoisie. Les Grecs devinrent les principaux agents de liaison commerciale entre l'Orient et l'Occident et, conséquemment, toute la vie économique de l'Empire Ottoman se trouvait entre leurs mains. Par leur culture et la puissance éco-

¹ Tr. E v a n g é l i d i s, *ouvr. cité*, II, p. 469; E. Legrand, *Bibliographie Hellénique du XVII^e siècle*, III, introduction, p. XI; *Enciclopedia Italiana*, au mot « Collegio ».

² Const. Sathas, *ouvr. cité*, pp. 236—37.

³ Γ. Ε. Τ ι π ά λ λ ο υ, *Οι έν τῷ Πανεπιστημίῳ τοῦ Πατριάρχου Ἑλληνες σπουδασταί, Ἐπετηρίς Ἐταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν*, Athènes 1929, p. 399 et suiv.; G. Sotiriadis, *ouvr. cité*.

⁴ Tr. E v a n g é l i d i s, *ouvr. cité*, II, p. 471.

nomique qu'ils détenaient, ils réussirent à pénétrer, vers le milieu du XVII^e siècle, dans l'administration turque, où ils devinrent Grands Drogmans de la Porte et médecins des Sultans, fonctions que n'avaient eues jusqu'alors que les Italiens, les Polonais, les Hongrois ou les Levantins¹.

La bourgeoisie grecque qui était apparue dans l'Empire Ottoman ainsi que parmi les Grecs de la « diaspora » fut un soutien précieux pour la culture hellénique. Commerçants et marins, mais ayant de tout temps le culte des lettres, les Grecs adoraient le dieu Hermès dans sa double hypostase de protecteur du commerce (Κερδῶος Ἐρμῆς) et des lettres (Λόγιος Ἐρμῆς). C'est là un trait caractéristique de l'âme, nous dirions, le génie même de la race hellénique. C'est ce qui explique l'admiration passionnée des commerçants grecs pour les belles-lettres qu'ils protégeaient, la fondation des écoles richement dotées, l'institution de bourses pour jeunes gens pauvres et les larges sommes qu'ils dépensaient pour l'impression de livres et le soutien des intellectuels².

Au début du XVII^e siècle, aiguillonnée par ces facteurs, la science réintégra peu à peu sa demeure d'origine. Ce processus se fit lentement et avec difficulté, à cause des conditions très dures dans lesquelles vivaient les peuples non-musulmans de l'Empire Ottoman. L'Église Orthodoxe était, nous l'avons déjà dit, le plus puissant soutien des lettres. Le Patriarcat Œcuménique gagnait un prestige toujours croissant et devenait une grande force morale et politique dans l'Orient orthodoxe. Il fut, de fait, l'autorité suprême dont relevaient toutes les institutions de culture, jusqu'au début de notre siècle.

Nous avons vu que les Patriarches Œcuméniques pourvoient à l'instruction du peuple et que c'est à leur initiative que l'Académie du Phanar fut réorganisée. Parmi les savants grecs appelés à sa direction il y avait Théophile Corydalée, qui ouvrit de nouvelles perspectives à l'enseignement supérieur, qu'il anima puissamment. Placé vers 1624 à la tête de l'Académie par le grand Patriarche Cyrille Loukaris, Corydalée procéda à la réorganisation de l'école sur le modèle italien³ et lui donna un souffle nouveau en y en-

¹ Const. Paparrigopoulos, *ouvr. cité*, V, t. 14, p. 94.

² Δ. Θερσανοῦ, Ἀδαμάντιος Κοραῆς, Trieste 1889, III, Ὑπόμνημα Δ' pp., νζ' ξδ' et Il. Voutiériδης, *ouvr. cité*, p. 202.

³ N. Iorga, *Commémoration de deux cents ans de la fondation une faculté des lettres à Bucarest*, Bucarest 1928, p. 18.

seignant la philosophie néo-aristotélicienne et en combattant l'esprit théologique dans l'enseignement.

Corydalée tint à l'Académie de véritables cours universitaires, posait les problèmes les plus hardis pour ce temps-là et commentait Aristote avec une compétence qui le rendait digne de n'importe quelle université de l'Occident. L'école du Phanar était devenue une véritable université. Démètre Cantemir, son illustre élève, qui, le premier, semble-t-il, lui donna le titre d'« Académie »¹, parle avec grande admiration de ses maîtres qui « professaient la philosophie, la théologie, la médecine »².

L'esprit introduit par Corydalée fut respecté et continué par tous ses successeurs du XVII^e siècle, illustres savants tels que Jean Caryophyllis (1642), élève et ami de Corydalée, Alexandre Mavrocordato l'Exaporite (1665) et Sévastos Kyminitis (1671), plus tard directeur de l'Académie de Bucarest.

Corydalée déplaça le centre de la culture grecque d'Italie à Constantinople. L'effet de ce déplacement fut que l'Académie du Phanar commença à former les cadres du clergé et de l'enseignement avec de jeunes gens pauvres qui manquaient des moyens nécessaires pour étudier à l'étranger. Il s'ensuivit non seulement la laïcisation et la popularisation de l'enseignement supérieur, mais aussi le relèvement moral de la classe pauvre.

Une pléiade de savants illustres qui ne fréquentèrent pas les universités étrangères furent formés, au XVII^e siècle, à cette école. Le premier de ces « autochtones » fut Jean Caryophyllis, élève et successeur de Corydalée à la direction de l'Académie, qui joua un rôle important dans le mouvement intellectuel et théologique du XVII^e siècle et qui entretint d'étroites relations avec la Valachie.

L'Académie du Patriarcat et, avec elle, la culture grecque connut pendant ce siècle une époque de gloire. Voilà pourquoi Basile Lupu et Șerban Cantacuzino, princes roumains, demandaient au Patriarcat de Constantinople de fonder des écoles grecques dans les Principautés Roumaines. Si la culture et l'enseignement grecs avaient manqué d'éclat, cette pensée ne leur serait certes pas venue. Ainsi, sur le modèle de l'école du Phanar et avec les éléments formés par elle, on fonda les Académies de Jassy et de Bucarest. Cet événement se place, et cela est d'autant plus significatif,

¹ M. Gédéon, *ouvr. cité*, p. 98.

² Démètre Cantemir, *Histoire de l'Empire Othoman*, Paris 1743, p. 38.

avant l'époque phanariote. Le fait se répéta en Russie, où dès 1593, le Patriarche d'Alexandrie Mélétius Pigas conseillait l'empereur Théodore de fonder une école supérieure grecque qui défendrait l'Orthodoxie contre la propagande catholique. L'Académie gréco-latine fut établie en 1633 au monastère de Tsudof et sa direction fut confiée aux frères philosophes Sophronius et Paisius Lichudis ¹.

* * *

Au XVIII^e siècle la culture grecque prend un nouvel essor, grâce à l'intensification du courant de métastase dans les pays du Nord et particulièrement en Autriche-Hongrie et en Allemagne; déjà au XVII^e siècle des colonies grecques s'organisaient, puis florissaient à Vienne, Trieste, Budapest, Leipzig, Sibiu, Braşov, etc. Ces colonies, avec celles d'Italie, facilitaient le contact direct avec la culture occidentale ². D'autres remplissent cette fonction à Londres où on imprimait des livres grecs dès le début du XVII^e siècle ainsi qu'à Amsterdam, Anvers, Manchester, Marseille et surtout à Paris.

Toutes ces colonies furent d'excellents agents pour l'échange des marchandises et des idées. Au XVIII^e siècle, un grand nombre d'étudiants grecs, appartenant en grande partie aux familles établies en Italie, en Autriche-Hongrie, en Allemagne et en Transylvanie fréquentèrent les universités occidentales. Dans presque tous les centres de culture on imprimait des livres écrits en d'autres langues européennes. Ce mouvement ne pouvait rester sans répercussions sur la Patrie, dont le centre continuait d'être l'ancienne capitale de Byzance. De nouveaux centres de culture apparaissent dans les provinces de l'Empire Ottoman, en Épire et Macédoine, qui fournissent une grande partie de la population colonisée en Autriche-Hongrie et en Allemagne; à Iannina, Moscopoli, Castoria, Cozani, Siatista, etc., où d'importantes écoles commençaient à fonctionner. Une autre, devenue célèbre, avait été fondée en 1739 au Mont Athos, (Ἁθωνιάς Σχολή) où l'on enseignait la philosophie, la physique moderne et les mathématiques supérieures. Eugène Voulgaris y enseigna ⁴. Plus tard la culture grecque fleurit dans les villes ioniennes de la côte de l'Asie Mineure (Smyrne, Kydoniai, etc.) et dans les îles;

¹ M. Paranicas, *ouvr. cité*, pp. 177—179.

² *Ibid.*; Tr. Evangélidis, *ouvr. cité*, II, p. 355 et suiv.

³ N. Iorga, *Istoria învăţământului românesc*, p. 152.

⁴ M. Paranicas, *ouvr. cité*, pp. 48—49; Tr. Evangélidis, *ouvr. cité*, II, pp. 88—100.

à Chio la philosophie aristotélicienne fut enseignée au XVII^e siècle par le théologien et iatrophilosophe bien connu Georges Cressios. En 1669, dans l'île de Patmos du Dodécanèse, fut rétablie l'antique école Πατριμιάς Σχολή qui fonctionna dans le monastère où l'Apôtre Jean avait écrit l'Apocalypse¹. D'autres fonctionnaient auprès des Patriarcats de Jérusalem, d'Antiochie, d'Alexandrie ainsi que dans l'île de Chypre.

Pourtant, la vraie renaissance littéraire néo-grecque, dans le sens moderne, commença dans l'Heptanèse et surtout à Corfou où, vers la fin du XVIII^e siècle, surgissait une pléiade de poètes, prosateurs et savants. En 1823, le grand philhellène, l'anglais Guilford, fondait à Corfou la première université de l'Orient, où des chaires furent offertes à tous les érudits grecs dispersés en Occident². Si intense fut la propagation de la culture hellénique, qu'au début du XVIII^e siècle il n'existait presque pas de ville où de bourg dans l'Empire Ottoman, qui n'eut son école grecque³.

Mais c'est surtout le sol de Principautés Roumaines qui hébergea, pendant près d'un siècle et demi, la culture grecque. A partir du dernier quart du XVII^e siècle jusqu'en 1821 deux académies grecques, ainsi que de nombreuses écoles inférieures fonctionnèrent à Bucarest et à Jassy. La culture hellénique trouva ici les conditions les plus favorables et l'appui le plus compréhensif. Dans son éloge du Prince Jean Alexandre Ypsilanti, Manassi Iliadès décrit l'épanouissement de cette culture en termes éloquents :

« Il (Ypsilanti) fonda des écoles sans regarder à la dépense, faisant venir des professeurs et veillant à ce que des bourses fussent accordées aux élèves, afin de leur assurer la tranquillité dont ils ont besoin pour s'occuper exclusivement de leurs études. Il fit introduire toutes les matières d'instruction, même celles que l'on n'enseignait pas auparavant. Car il ne voulait pas que les études se bornassent à l'ancienne philosophie, mais qu'en outre elles s'étendissent à tout ce que le temps avait porté de nouveau . . . Il introduisit ainsi la philosophie expérimentale (physique) et la chimie, seules matières qui examinent réellement la nature. A part cela il donna des ordres pour que l'on enseignât toutes espèces

¹ Tr. Evangelidis, *ouvr. cité*, pp. 102—109.

² Tr. Evangelidis, *ouvr. cité*, II, pp. 206—209; II. Voutiéridis, *ouvr. cité*, p. 203; St. Lascaris, *L'Académie Ionienne*, dans la *Revue des Etudes Napoléoniennes*, novembre-décembre, Paris 1925.

³ II. Καρολιδου, *Ἱστορία τῆς Ἑλλάδος*, Athènes 1925, p. 531.

« de matières dans les écoles fondées par lui et que l'on initie les
 « élèves jusque dans les mystères de la médecine et dans toute ma-
 « tière qui contribuerait à compléter cette œuvre; de cette manière
 « nous n'aurions rien à envier aux célèbres écoles d'Europe et nous
 « n'aurions pas de regret de l'antique Athènes bénie, car, à sa place,
 « Bucarest serait l'arène de la culture et le véritable foyer du savoir »¹.

Ce relèvement intellectuel aidé par le nombre considérable d'écoles grecques sur tout le territoire balkanique, contribua sans doute fortement au réveil de l'Orient engourdi sous le joug de l'islamisme, et à la renaissance nationale des peuples orthodoxes². Car l'enseignement grec était au XVII^e et au XVIII^e siècles l'unique enseignement supérieur de la Péninsule Balkanique; il était devenu, avec l'Orthodoxie, un bien commun des peuples orthodoxes. Les écoles grecques supérieures avaient incontestablement un caractère pan-orthodoxe et interbalkanique, car non seulement les Grecs, mais aussi des Roumains, des Bulgares, des Albanais, des Serbes et même des Turcs y suivaient les cours³. Elles furent pour nous l'unique voie de pénétration des nouvelles idées qui venaient d'éclorre en Occident.

* * *

¹ . . . Καὶ δὴ φροντιστήρια δαπάναις ἀδραῖς συμπήγνουσι καὶ διδασκάλους ἀπανταχόθεν συγκαλεῖται καὶ τῶν μαθητιῶντων ἐκάστῳ τακτὸν ἀργύριον διανέμεσθαι πρυτανεύεται, πᾶσαν αὐτοῖς περὶ τοῦ ζῆν ραστώνην μηχανευόμενος, ἐφ' ᾧ μόνῃ σχολάζειν τῇ παιδείᾳ, ἧς πᾶν εἶδος καὶ τῶν μήπω πρότερον ἐγχωρούντων εἰσποιεῖ τοῖς μουσείοις. Οὐ γὰρ μόνον τὴν ἀρχαίαν ἐκείνην φιλοσοφίαν διδάσκεισθαι ἠβουλήθη . . . ἀλλὰ καὶ εἴ τι ἐν φιλοσοφίᾳ ὁ χρόνος ἀνεύρατό τι νεώτερον . . . Ἀμέλει καὶ πειραματικὴν φιλοσοφίαν τοῖς παρ' ἑαυτοῦ γενομένοις μουσείοις ἐπιωνήσατο καὶ χυμικὴν δὴ, τὰς μόνας μετ' ἀληθείας τῆς φύσεως ὑποφήτιδας . . . Καὶ οὐδὲ ταύτας μόνον, ἀλλὰ καὶ μαθήσεως πᾶν εἶδος διδάσκεισθαι ἐν αὐτοῖς καὶ δὴ καὶ λατρικῆς μυσίθαι ὄργια διετάξατο, ὅλον καὶ πᾶν καὶ ἐν μηδενὶ λειπόμενον εἶναι οἱ τὸ ἔργον βουλόμενοι, ὥστε μηκέτι ζηλοῦν ἡμᾶς τὰ κατ' Εὐρώπην κλεινὰ παιδευτήρια, μηδὲν ποθεῖν τὰς ἀρχαίας Ἀθήνας τὰς μακαρίας, εἶναι δ' ἀντ' ἐκείνων τὸ Βουκουρέστιον παιδείας ἀπάσης γυμνάσιον καὶ σοφίας ὡς ἀληθῶς δάπεδον ». (Μαυρασση Ἡλιαδοῦ, Λόγος ἐγκωμιαστικὸς εἰς τὸν Ὑψηλότατον καὶ Θεοσεβέστατον Αὐθέντην, κύριον Ἰωάννην Ἀλέξανδρον Ὑψηλάντην τὸν μεγαλοπρεπέστατον Ἡγεμόνα πάσης Οὐγγροβλαχίας, Lipsiae, 1781, pp. 78—82).

² Concernant les écoles grecques dans les Principautés Roumaines, v. V. Urechia, *Istoria școalelor* (Histoire des Écoles), Bucarest 1892; N. Iorga, *Istoria învățământului românesc* (Histoire de l'Enseignement roumain), Bucarest 1928; Θεοδ. Ἀθανασίου, Περὶ τῶν ἐλληνικῶν σχολῶν ἐν Ρουμανίᾳ, Athènes 1898; N. Dossios, *Studii greco-române* (Etudes gréco-roumaines), Jassy 1902; Tr. Evangélidis, *ouvr. cité*, II, pp. 385—424; N. Iorga, *ouvr. cité*, pp. 43, 45, 75, 101, et suiv.; C. C. Giurescu, *Istoria Românilor*, III, 2^e partie, Bucarest 1946, pp. 915—938.

³ N. Iorga, *ouvr. cité*, p. 113.

Quelle place la philosophie occupait-elle dans ces écoles avant Corydalée et quelle est la contribution de ce dernier à l'histoire de la civilisation dans la Péninsule Balkanique ?

La tradition byzantine qui accordait à la philosophie une place d'honneur dans l'enseignement supérieur se maintint au XVI^e siècle, quoique ce dernier fut connu dans l'histoire de la civilisation grecque sous le nom de « siècle des ténèbres ». En réalité, l'enseignement philosophique se limitait alors à quelques éléments de dialectique, rhétorique et éthique aristotélicienne¹. L'absence totale jusqu'au XVII^e siècle de manuscrits d'œuvres philosophiques est une preuve suffisante que la philosophie avait complètement disparu des préoccupations grecques. Pendant ce temps, en Occident, on imprimait les premiers livres philosophiques par les soins des savants grecs², dont quelques-uns étaient professeurs de philosophie aux universités italiennes et surtout à Padoue³. Mais leurs œuvres, écrites souvent en langue latine, appartiennent à la civilisation de l'Occident et n'ont aucun rapport avec la culture proprement dite du peuple hellénique.

Celui qui, le premier, ramena la philosophie à son ancien berceau après un siècle et demi d'éclipse fut, au début du XVII^e siècle, Théophile Corydalée. Il l'imposa comme base de l'enseignement supérieur et l'enseigna pendant près d'un demi siècle avec la foi et la conviction d'un véritable apôtre. Son cours embrassait le cycle complet du système philosophique néo-aristotélicien, comprenant la Logique, la Physique, De la génération et de la corruption du monde, du Ciel (L'univers), De l'âme, des éléments de métaphysique et même l'astronomie (cosmologie). La longue carrière didactique de Corydalée et le fait qu'il enseigna la philosophie dans divers centres (Venise, Zante, Athènes, Constantinople) contribuèrent à la

¹ M. Gédéon, *ouvr. cité*, p. 67.

² v. Emile Legrand, *Bibliographie Hellénique*, Paris 1885, I, pp. 66, 72, 99, 100, 183, 209, 224.

³ Parmi les professeurs grecs de philosophie, nous trouvons à Padoue, au XVI^e siècle, Michel Sophianos (v. C. Sathas, *ouvr. cité*, p. 178) et Jason Denorès, mort en 1590 (v. C. Sathas, *ouvr. cité*, p. 179). Ils eurent, l'un et l'autre, des chaires de philosophie et laissèrent plusieurs ouvrages en grec ancien et en latin, avec des commentaires sur la philosophie aristotélicienne. Il existe encore une lettre au contenu philosophique, adressée par Théophile Corydalée à Michel Sophianos (v. Θεφ. Κορυδαλέως, *Περὶ ἐπιστολικῶν τύπων*, Venise, 1786, p. 99).

propagation, par ses élèves, de cette science dans tout l'espace de culture grecque; et ceci est un fait très important à une époque où la circulation des hommes et des idées se heurtait à maintes difficultés. Pendant un siècle et demi, les cours de Corydalée furent la seule matière d'enseignement philosophique et scientifique des écoles grecques. Dans les Principautés Roumaines on les employa également pendant très longtemps, ce qui est prouvé par le nombre considérable de manuscrits qui se trouvent à l'Académie Roumaine et à la Bibliothèque Centrale de Iassy.

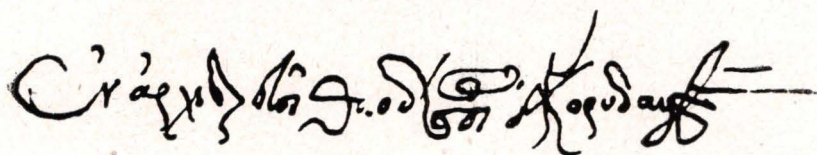
Voilà pourquoi Corydalée doit être considéré le père de l'enseignement philosophique dans les Balkans. En acceptant la philosophie néo-aristotélicienne, qui était alors en Occident la dernière expression de la philosophie, Corydalée devint le premier agent de la pensée et de la culture occidentales en Orient; il stimula la reprise de contact entre les deux parties d'Europe qui s'étaient définitivement séparées après le schisme religieux de 867¹. A un autre point de vue aussi Corydalée fut un pionnier de progrès; il combattit la conception médiévale (théologique) du monde et contribua effectivement, au début du XVII^e siècle, à la laïcisation de l'enseignement. Cette réforme représente une véritable révolution sociale marquant l'aube de l'ère moderne dans l'Orient orthodoxe. D'autre part la lutte qu'il mena avec son ami et élève Jean Caryophyllis contre l'influence catholique dans l'Église et la théologie orthodoxe, provoqua même une action salutaire de cette doctrine².

Voilà, croyons-nous, de sérieuses raisons pour lesquelles l'œuvre de ce professeur des Balkans, dont on a perdu le souvenir, soit examiné attentivement, car son étude est indispensable à l'histoire du mouvement des idées en Orient.

¹ V. Cl. Tsoûrkas, *Les premières influences occidentales dans l'Orient orthodoxe*, dans *Balkanica*. Bucarest, V (1944), pp. 333—356.

² Χ ρ υ σ. Π α π α δ ο π ο ύ λ ο υ, 'Ιωάννης Καρυοφύλλης, Alexandrie 1918, pp. 6—7.

I^{ère} PARTIE

A handwritten signature in a cursive script, likely a form of Romanian or Greek, written in black ink on aged paper. The signature is highly stylized and difficult to decipher, but it appears to be a personal name followed by a surname.

La signature autographe de Th. Corydalée
(Ms. No. 974 f 7^r de l'Acad. Roum.)

CHAPITRE I

LA VIE DE THÉOPHILE CORYDALÉE

Une biographie complète de Théophile Corydalée n'a pas été encore écrite, mais nous trouvons d'amples données biographiques sur lui chez divers historiographes ¹.

Il est né, selon son propre aveu, à Athènes vers 1560 ². Le nom de sa famille serait « Scordalos » ³ et il semble que le philosophe l'eut changé pour l'archaïser, selon la mode de l'époque. Sa pre-

¹ v. Δοσιθέου, Περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχουσάντων, Bucarest 1715, pp. 1171—72; Μελετίου, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορίχ, 2^e édition, Vienne 1784, III, p. 451; Nicolai Papadopoli-Comneni, *Historia Gymnasii patavini*, Venise 1726, II, pp. 298—99; Αναστασίου Γορδίου, Βίος Εὐγενίου Γιαννούλη τοῦ Αἰτωλοῦ, édité par Const. Sathas dans sa *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, Venise 1894, III, p. 420—479 et de Spyridon Lambros dans la revue *Νέος Ἑλληνομνήμων*, Athènes 1907, IV, pp. 27—80. Cette précieuse chronique écrite en 1703, contient de nombreux détails sur la vie privée de Corydalée et de son élève et ami Eugène Ianoilios d'Étolie, dont Anastasios Gordios, l'auteur de cette chronique, fut l'élève. C'est à l'édition Lambros que se réfèrent les pages de nos citations. Κωνσταντίου τοῦ Α', Περὶ τῶν μετὰ τὴν "Αλωσιν ἐκ τοῦ κλήρου ἐπ' ἀρετῇ διαπρεψάντων, édité par Th. Aristoclis, Constantinople 1866, pp. 147—48; Γεωργίου Ζαβίρα, Νέα Ἑλλάς ἢ Ἑλληνικὸν Θέατρον, Athènes 1872, pp. 312—15; Α. Παπαδοπούλου-Βρεττοῦ, Ἑλληνικὴ Φιλολογία, Athènes 1875, II, p. 285; Κωνστ. Σάθα, Ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς φιλολογίας, Athènes 1868, pp. 250—54; Ἄνδρ. Δημητρακοπούλου, Ὁρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig 1870, pp. 157—58; idem, Προσθήκαι καὶ διορθώσεις εἰς τὴν νεοελληνικὴν φιλολογίαν Κ. Σάθα, Leipzig 1870, pp. 41—42; Νικ. Κατράμη, Φιλολογικὰ Ἀνάλεκτα Ζακύνθου, Athènes 1880, pp. 125—27 Μαν. Γεδεών, Χρονικά τῆς Πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας, Constantinople 1883, pp. 74—86.

² Θεοφίλου Κορυδαλέως, Περὶ ἐπιστολικῶν τύπων, 3^e édition, Venise 1786, p. 97 (lettre à Nicodème Metaxas).

³ Nic. Catramis, *ouvr. cité*, p. 125.

mière instruction, il la reçut à Athènes¹, qu'il quitta plus tard pour entrer au Collège catholique « St. Athanase » de Rome². Il étudia ensuite la philosophie et la médecine à l'université de Padoue, ayant comme maître César Cremonini³. Nous ne savons pas avec précision en quelles années Corydalée fréquenta ces écoles.

¹ v. M. Paranicas, *ouvr. cité*, p. 97; Tr. Evagélidis, *ouvr. cité*, p. 235. L'avis de N. Catramis (*ouvr. cité*, p. 125), partagé par M. Gédéon (*ouvr. cité*, p. 74) et par A. Dimitracopoulos (Προσθήκαι καὶ διορθώσεις etc., Leipzig 1870, p. 40) que sa première instruction lui vint de François Kokkos « à Venise ou même à Constantinople » semble tout-à-fait faux, pour les raisons suivantes:

a) Selon M. Gédéon même (*ouvr. cité*, p. 70) Fr. Kokkos est né « probablement en 1565 ou 1570 »; selon d'autres historiographes il est né en 1572 (v. Χρυσ. Τσίτερ, *Οἱ τρεῖς μεγάλοι διδάσκαλοι τοῦ Γένους, Ἀναστάσιος Γόρδιος, Χρῦσανθος Αἰτωλὸς, Φραγκῖσκος Κόκκος*, Athènes 1934, p. 36). Mais N. Catramis et M. Gédéon affirment aussi que Théophile Corydalée était né en 1563, ce qui fait qu'il eut été de 10 ans l'aîné de son professeur!

b) Jean Velloidis (v. Ἑλλήνων Ὁρθοδόξων ἀποικία ἐν Βενετία, pp. 110—112), examinant les archives de la communauté grecque de Venise, constata que Fr. Kokkos ne se trouvait pas parmi les professeurs attachés à cette communauté.

c) Selon M. Gédéon (*ouvr. cité*, p. 71), Fr. Kokkos enseigna à Constantinople aux environs de 1604, quand Théophile Corydalée n'avait pas moins de... 41 ans!

d) Il est certain d'autre part, qu'il existait à cette époque à Athènes une école publique dirigée par un maître anonyme, fréquentée par d'autres Athéniens illustres du XVI^e siècle; tels furent Christophore Angélos, le malheureux érudit qui, ayant échappé aux Turcs sain et sauf, après de multiples péripéties, devint professeur à l'université de Cambridge (1608—1610) et ensuite d'Oxford (1610—1612) (v. C. Sathas, *ouvr. cité*, p. 294 et Tr. Evagélidis, *ouvr. cité*, II, pp. 471—472).

² v. Μελετίου, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, III, p. 451; G. Zaviras, *ouvr. cité*, p. 312; N. Papadopoli-Comneni, *ouvr. cité*, II, p. 298. L'information que Théophile Corydalée suivit les cours du Collège « St. Athanase » à Rome est confirmée par son contemporain Georges Coressios, philosophe, médecin et théologien, qui, dans une lettre, lui reprochait son prétendu calvinisme. Coressios écrit la phrase suivante: «... καὶ διαβάζης τὴν ὀλίγη φιλοσοφίαν ὅπου ἔμαθες εἰς τὴν Ρώμην ἀπὸ τοῦ γεζουῦτας » (v. manuscrit grec de la collection de l'Académie Roumaine, no. 473, p. 225).

³ Méliétius, *ouvr. cité*, III, p. 451; G. Zaviras, *ouvr. cité*, p. 312; Constantios I., *ouvr. cité*, p. 147; M. Gédéon, *ouvr. cité*, p. 74; Γ. Ε. Τιπάλδου, *Οἱ ἐν τῷ Πανεπιστημίῳ τοῦ Παταύτου σπουδάζαντες; Ἑλληνες σπουδασταί, Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν σπουδῶν*, Athènes 1929, VI^e année, p. 37; Papadopoli-Comneni, *ouvr. cité*, II, p. 298; Const. Sathas, *ouvr. cité*, pp. 250—251.

. A la fin de ses études il fut nommé professeur à l'école de la communauté grecque de Venise, où il enseigna de 1609 à 1614¹. En 1614 ou 1615 il retourne à Athènes², où il enseigna la philosophie et l'astronomie³, soit à l'ancienne école, soit à une nouvelle qu'il fonda lui-même. Corydalée tenait ses cours dans la langue même d'Aristote. Ainsi, après onze siècles, il ramenait dans la ville lumière la philosophie exilée de son berceau par l'édit de l'empereur Justinien. En effet, en 529, l'empereur avait ordonné la fermeture des écoles philosophiques d'Athènes et avait interdit l'enseignement de la philosophie et l'interprétation des lois (*μηδένα διδάσκειν φιλοσοφίαν, μήδε νόμιμα ἐξηγεῖσθαι*)⁴.

L'attachement de Corydalée pour sa cité natale, qui n'était alors qu'une pauvre petite ville de 10.000 habitants⁵, apparaît dans ses lettres. Mais ses concitoyens qui, semble-t-il, n'avaient pas changé depuis Socrate, lui rendirent la vie insupportable par leurs querelles et leurs intrigues. Désespéré, Corydalée décida de quitter Athènes « pour l'amour de laquelle il avait quitté l'Italie, ses universités et la douce liberté et avait préféré le joug tyrannique de l'esclavage » qui pesait sur la Grèce, comme il le dit lui-même⁶.

En 1614 il voulut partir en Crète, où on l'avait invité à l'ancienne école comme professeur⁷, mais il avait reçu entretemps une

¹ Jean Velludi, *ouvr. cité*, p. 110; M. Gédéon, *ouvr. cité*, p. 74; Tr. Evangélidis, *ouvr. cité*, II, p. 472.

² Θεοφ. Κορυδαλέως, Περὶ ἐπιστολικῶν τύπων, 3^e édition, Venise 1786, pp. 93—95 (Lettre de Corydalée à Dionysios Macris); M. Gédéon, *ouvr. cité*, p. 74.

³ Théophile Corydalée, *ouvr. cité*, p. 94. Dans sa lettre à Dionysios Macris, qui se trouvait à Venise, Corydalée le prie de lui acheter et de lui envoyer à Athènes des globes astronomiques, dont il avait évidemment besoin pour son cours d'astronomie. Voir aussi M. Paranicas, *ouvr. cité*, p. 96 et Tr. Evangélidis, *ouvr. cité*, II, p. 235.

⁴ Κωνστ. Παπαρρηγοπούλου, Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους, Athènes 1925, III, p. 133; Fr. Ueberweg, *ouvr. cité*, II, Berlin 1928, p. 281.

⁵ M. Crusius, *Turcograecia*, lib. 7, p. 462, 1^{re} lettre. Grande Encyclopédie hellénique (Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαιδεία), au mot « Athènes ».

⁶ Théophile Corydalée, *ouvr. cité*, p. 97, lettre à Nicodème Metaxas du 17 août 1619, dans laquelle il écrit: « μυρίων ὄσων ἔσμος ἀνιαρῶν ἐγκατέσκηψεν κακοὶ ἰακῶς ἀπόλοινο τοὶ πάντων ἐμοὶ τῶν κακῶν ἀρχιτέκτονες· ἀνθ' ὧν ἀπέγνωσταί μοι πατρίς ἢ φιλιότη, ὑπὲρ ἧς τὰ κλεινὰ μοι παρῶπται Εὐρώπης μουσεῖα καὶ παιδευτήρια· καὶ ἧς ἔνεκα τυραννικὸν ἀνθειλόμην ζυγὸν τῆς γλυκυτάτης ἐλευθερίας . . . ».

⁷ *Ibid.*, p. 97.

invitation de la part de son élève et bon ami Nicodème Metaxas et il gagna, la même année peut-être, la Céphalonie¹. En 1620, probablement à cause du départ de Nicodème Metaxas de Céphalonie pour Londres, Corydalée s'établit à Zante, où il pratiqua la médecine et enseigna la philosophie². C'est ici qu'il entra dans les ordres et fut ordonné prêtre sous le nom de Théodose. Comme tel il fut nommé exarque du Patriarcat Œcuménique³. Mais il semble que la nature libérale et irritable du philosophe⁴ ne

¹ Nicodème Metaxas (1585—1646), évêque de Zante et de Céphalonie puis de Philadelphie (1632—1635), qui siégeait à Venise, était ami de Cyrille Loukaris et de Théophile Corydalée; en 1625 il édita à Londres l'épistolaire de ce dernier et en 1627 fonda sur l'indication de Cyrille Loukaris la première imprimerie d'Orient, détruite par les Turcs à cause des intrigues des Jésuites (Voir sur lui C. Sathas, *ouvr. cit.*, pp. 274—287 et J. Velloudi, *ouvr. cité*, pp. 76—77).

² A. Gordios, *ouvr. cité*, p. 41; Constantios I., *ouvr. cité*, p. 147; M. Gédéon, *ouvr. cité*, p. 75; Tr. Evangélidis, *ouvr. cité*, II, p. 235.

³ Le fait est relevé par N. Catramis (*ouvr. cité*, p. 126) qui trouva dans l'ancien registre du monastère de Strophades à Zante un reçu signé le 15 mars 1624 par Corydalée en sa qualité d'exarque du Patriarcat Œcuménique. Il est très probable que Corydalée ait été ordonné prêtre à Zante et non pas à Constantinople comme le croit C. Sathas (*ouvr. cit.*, p. 250). Il ne peut rester de doute sur cet événement de la vie de Corydalée. Outre le document cité par Catramis, le titre de la première édition de l'épistolaire de Corydalée, publié par son ami Nicodème Metaxas à Londres en 1624, porte la mention: Τοῦ αὐτοῦ Θεοφίλου, Ἐκθεσις περὶ βῆτορικῆς. Londini, ex officina S. Typographi, «Τοῦ σοφωτάτου Κυρίου θεοφίλου Κορυδαλέως, τοῦ ὕστερον διὰ τοῦ θεοῦ καὶ μοναχικοῦ σχήματος Θεοδοσίου μετονομασθέντος, Περὶ Ἐπιστολικῶν τύπων CI). IC. CXXV». (v. A. Παπαδοπούλου-Βρεττοῦ *ouvr. cité*, II, p. 31; Emile Legrand, *Bibliographie Hellénique du 17^e siècle*, Paris 1894, I, p. 194). En dehors du titre de l'ouvrage, les deux lettres que Nicodème Metaxas écrivit comme préface à cette publication, dédiées l'une à l'évêque Jean de Lincoln et la seconde à Pachomios Doxaras, alors évêque de Céphalonie et de Zante, décrivent Corydalée comme « appartenant aux ascètes » (εἰς τοὺς ἀσκητὰς τελούντα) (v. ces deux lettres intéressantes in-extenso dans E. Legrand, *lieu cité*).

Il est probable que Corydalée entra dans les ordres et fut ordonné prêtre à Zante entre 1622 et 1624 et non pas avant, car en novembre 1621 il signe une lettre de félicitation à Cyrille Loukaris de son nom laïque « Théophile » (v. Th. Corydalée, *Des formules épistolaires ou Epistolaire*, 3^e éd., Venise 1786, pp. 89—92, lettre à Cyrille Loukaris).

⁴ Selon Anastase Gordios, Théophile Corydalée avait un caractère si irritable et renfrogné qu'à l'exception d'Eugène Ianoulis d'Étolie, qui fut pendant des années son disciple dévoué, personne ne put habiter avec lui sous le même

s'accommodait pas de ce poste. Et il finit par quitter l'habit monacal ¹.

Nous croyons que cet événement qui causa du scandale et fit du tort au philosophe, se place entre 1624 (après le 15 mars) et 1625, quand on retrouve son nom laïque «Théophile» dans la dédicace d'un livre de son élève et admirateur Païsios Metaxas, imprimé à Londres en 1625. En tout cas, ses biographes ne précisent pas la date ².

Quand le grand Patriarche Cyrille Loukaris monta pour la première fois sur le trône œcuménique, Théophile Corydalée lui envoya le 8 novembre 1621 une très chaleureuse lettre de félicitations, à la fin de laquelle il exprime très discrètement l'espoir de pouvoir le suivre à Constantinople et se placer sous ses ordres ³. Son désir fut satisfait, mais on ne sait pas avec précision quand Cyrille Loukaris appela Théophile Corydalée à la direction de l'Académie du Patriarcat. La «Chronique de l'Académie du Patriarcat» (*Χρονικά τῆς πατριαρχικῆς Ἀκαδημίας*) écrite par M. Gédéon, ouvrage devenu classique pour l'histoire de cette antique et noble institution de culture en Orient, exprime l'incertitude où était son auteur tout pendant plus de 6 mois. Le témoignage de Gordios ne peut être mis en doute, car il tient le fait de son professeur Eugène Ianoulis d'Etolie (A. Gordios, *ouvr. cité*, p. 41).

¹ v. Dosithee, *ouvr. cité*, pp. 1171—172; Μελετίου Συρίγου, Λόγος κατὰ Θεοφίλου Κορυδαλέως, *apud* C. Sathas, *ouvr. cité*, p. 255.

² Ce livre extrêmement rare s'intitule: Βιβλίον τοῦ ὁρθοῦ λόγου θεβαίωσις, Londres 1625. La dédicace de Païsios Metaxas à Théophile Corydalée porte le titre suivant: « Τῷ ὀσιωτάτῳ καὶ σοφωτάτῳ ἀνδρὶ Θεοφίλῳ τῷ Κορυδαλλεῖ, τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας Μεγάλῳ Διερχμηνευτῆ; v. M. Gédéon, *ouvr. cité*, p. 81, note 17 et E. Legrand, *Bibliographie Hellénique du 17^e siècle*, t. I, p. 188). En comparant la dédicace de plus haut avec la dédicace de Nicodème Metaxas pour la première édition du recueil épistolaire en 1625, on comprend qu'alors Corydalée n'était plus moine; Nicodème Metaxas l'appelait «Théodose», «faisant partie des ascètes», tandis que Païsios Metaxas, qui se trouvait alors à Venise comme «Protosyngèle» de l'église grecque, l'appelle «Théophile» et «ἀνδρὶ» (homme, monsieur), bien qu'il fût naturel à ce temps-là qu'un ecclésiastique s'adresse à un autre par son nom et son titre ecclésiastiques.

Païsios Metaxas était prêtre et professeur à Zante quand Corydalée s'y installa en 1621. Mais avide de savoir, il suivit malgré son âge avancé les cours de Corydalée et devint un des plus fervents admirateurs du philosophe (v. A. Gordios, *ouvr. cité*, p. 40).

³ «Ἦν δὲ Θεὸς ἐπινεύσοι, καὶ Μωσῆς (ἢ σὴ θεοσέβεια) ἐγγυτέρῳ γενέσθαι παρὰ σοὶ τε καὶ ὑπὸ σοί, τελεώτερον εἶσομαι τε καὶ ἄσομαι». Th. Corydalée, *ouvr. cité*, 3^e édition, Venise 1786, lettre à Cyrille Loukaris, pp. 89—92).

sur la précision des dates qui, selon lui, oscillent entre 1621 et 1629¹. Les autres historiographes indiquent différentes dates, toutes hypothétiques. G. Zaviras (*ouvr. cité*, p. 314), par exemple, pense que Théophile Corydalée avait été nommé « scholarque » (directeur) de l'Académie en 1623. Le Patriarche Constantios I^{er} (*ouvr. cité*, p. 350), C. Sathas (*ouvr. cité*, p. 250), A. Dimitracopoulos (*ouvr. cit.*, p. 157) soutiennent que la nomination de Corydalée aurait eu lieu en 1626, tandis que Tr. Evangélidis (*ouvr. cité*, I, p. 235) influencé par Gédéon, admet la date de 1628. Chrysostomos Papadopoulos, Métropolitite d'Athènes², embrouille les dates complètement; il soutient en effet que Théophile Corydalée avait été appelé à Constantinople en 1621, qu'il avait enseigné à l'Académie du Patriarcat jusqu'en 1625 quand il partit pour Zante, où il s'arrêta jusqu'en 1628 et qu'en 1629 il était à Venise. En 1637, dit Chr. Papadopoulos, Loukaris deréchef le fit venir à Constantinople. Donc, selon le Métropolitite d'Athènes, Corydalée aurait manqué de Constantinople de 1625 à 1637, ce qui est tout-à-fait fantaisiste.

Si nous comparons les faits historiques avec les dates incontestables de la vie du philosophe, nous croyons pouvoir affirmer ce qui suit: la nomination de Corydalée à l'Académie du Patriarcat et son établissement à Constantinople doivent être fixés entre le 15 mars 1624, quand on est certain qu'il était professeur et exarque du Patriarcat à Zante et l'année 1625, quand on le retrouve Grand Drogman du Patriarcat Œcuménique, ce que nous apprenons de la dédicace du livre de Païsius Metaxas. Or, on ne pouvait lui attribuer la fonction de Grand Drogman, dont aucun des historiographes nommés plus haut ne fait cas, que s'il était établi à Constantinople. C'est certainement Cyrille Loukaris qui lui conféra ce titre quand il le nomma directeur de l'Académie. Corydalée garda cette dignité jusqu'à son départ définitif de Constantinople en 1641; quand il fut ordonné Métropolitite d'Arta et de Naupactos³. En août 1640 Corydalée signe comme dignitaire du Patriarcat une lettre dogmatique à Sophronius Poczasky (v. p. 42), recteur de l'Académie de Iassy.

¹ M. G é d é o n, *ouvr. cité*, pp. 75—79.

² Χ ρ. Π α π α δ ο π ο ύ λ ο υ, 'Ιωάννης Καρυοφύλλης, Alexandrie 1918, pp. 5—6.

³ v. C. S a t h a s, *ouvr. cité*, p. 252; M. G é d é o n, *ouvr. cité*, p. 77. Le Patriarche Constant I^{er}, fixe par erreur à 1639 la date de l'ordonnation de Corydalée: (*ouvr. cité*, p. 351), puisqu'en août 1640, comme nous le disons plus haut, il signa, en qualité de Grand Drogman, la lettre à S. P o c z a c k i.



Cyrille Loucaris.

Ces dates coïncident avec le second patriarcat oecuménique de Loukaris, qui dura de novembre 1623 à octobre 1633¹, tandis que le premier avait été relativement court (18 novembre 1621 au 12 avril 1623)². Les grands problèmes que le Patriarche avait à résoudre l'empêchaient naturellement de s'occuper de Corydalée.

Mais je crois que c'est Loukaris qui, pendant son premier patriarcat, le nomma exarque à Zante. C'est lui également qui, au cours de son deuxième patriarcat, invita à Constantinople Nicodème Metaxas, pour fonder en 1627 la première imprimerie d'Orient. Il n'y a pas de doute qu'une étroite amitié, datant de l'époque de leurs études à Padoue, liait ces trois hommes éminents du XVII^e siècle, Cyrille Loukaris, Théophile Corydalée et Nicodème Metaxas, bien que Metaxas fut plus jeune que ses deux amis. Le profond dévouement de Corydalée pour Loukaris, manifesté après la mort de ce dernier aussi, est une preuve incontestable de cette amitié.

L'incertitude de M. Gédéon sur l'année de l'établissement de Corydalée à Constantinople a été provoquée par certaines lettres du philosophe³ dont l'une écrite à Zante le 23 novembre 1628 et l'autre à Venise, en juin 1629. En 1628 également, nous le trouvons en Céphalonie. Mais rien ne contredit l'hypothèse des voyages en Italie, à Zante et en Céphalonie, surtout si nous tenons compte du fait que son bon ami Nicodème Metaxas avait quitté Constantinople pour la Céphalonie, où il avait été nommé archevêque⁴. Il est possible aussi, qu'il y eut une interruption dans l'activité didactique de Corydalée à l'Académie immédiatement après l'assassinat de Loukaris.

¹ A. Κομνηνοῦ - Ψηλάντου, Τὰ μετὰ τὴν "Αλωσιν, Constantinople 1870, pp. 130—135; A. Διαμαντοπούλου, Κύριλλος Λούκαρις ὁ Κρής, dans le volume commémoratif du 300^e anniversaire de la mort du grand Patriarche, publié à Athènes en 1939 par la Société d'études crétoises, pp. 25—56. Voir dans la revue *Biserica Ortodoxă Română* (l'Église Orthodoxe roumaine). IX, septembre-octobre 1942, un ample compte-rendu de ce volume commémoratif, par le professeur Tudor Popescu.

² Le professeur A. Diamantopoulos (*ouvr. cité*) affirme que le premier patriarcat de Cyrille Loukaris commence le 4 novembre 1620. Cependant, selon Philarète Vaphidis, la question n'est pas élucidée (*Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, Constantinople 1912, III, p. 59).

³ M. Gédéon, *ouvr. cité*, p. 79, notes 1 et 2. Ces lettres furent publiées par M. Gédéon dans la revue *Κόσμος* de Constantinople, 1^{ère} année, fascicule 30, pp. 473—474, mais il me fut impossible de la trouver, pour en connaître le contenu.

⁴ C. Sathas, *ouvr. cité*, p. 280.

D'après Anastase Gordios¹, Cyrille Loukaris invita solennellement Corydalée à Constantinople, le priant par lettre d'accepter la direction de l'Académie et lui promettant tout ce qui pouvait contribuer à rendre l'existence digne d'un philosophe aussi célèbre² que lui. Après qu'il reçut l'invitation, Corydalée quitta Zante et, passant par le golfe de Corinthe, s'arrêta à Athènes pour voir sa famille. Après un court séjour, il se dirigea par mer vers Constantinople, où il assumait la direction de l'Académie.

À Constantinople, tant le Patriarche que le haut clergé, les dignitaires du Patriarcat et la société grecque³ le comblèrent d'honneurs et le tinrent en haute estime. L'Académie, qui végétait et se limitait à donner à un petit nombre d'élèves un enseignement religieux, fut complètement réorganisée et élevée au rang d'université, où Théophile Corydalée enseignait la philosophie et les sciences d'après Aristote et probablement aussi l'astronomie. Cette réforme et la renommée de Corydalée relevèrent considérablement le prestige de l'école et contribuèrent à accroître le nombre des étudiants.

Après le sauvage assassinat de Cyrille Loukaris (1638)⁴, Corydalée et les autres amis et partisans du grand Patriarche, qu'on accusait de propagande contre son successeur, supportèrent une persécution brutale de la part du « misérable »⁵ Patriarche Cyrille II Contaris, instrument des Jésuites. Notons que tous les étudiants furent unanimement du parti du philosophe et par conséquent de Cyrille Loukaris⁶.

¹ *Ouvr. cité*, p. 43.

² . . . « γράμμασι μεταπέμπεται (ὁ Λούκαρις) τοῦτον παρακλητικοῖς . . . πάντα ὑπισχνούμενος αὐτῷ τὰ πρὸς διαγωγὴν φιλοσόφου ἀνδρὸς συντείνοντα », A. Gordios, *ouvr. cité*, p. 43. Le témoignage de Gordios confirme l'hypothèse que l'invitation de Loukaris vint après 1621, quand Corydalée lui envoya la lettre de félicitation. Car si cette invitation avait eu lieu immédiatement après cette lettre de félicitation de Corydalée à Loukaris, ce dernier n'aurait pas besoin de prier le philosophe instamment d'accepter le poste que lui-même sollicita.

³ A. Gordios, *ouvr. cité*, p. 44 et M. Gédéon, *ouvr. cité*, p. 80.

⁴ Ypsilantis-Comnène, *ouvr. cité*, p. 142.

⁵ Le qualificatif lui fut donné par A. Ypsilanti-Comnène (*ouvr. cité*, p. 142).

⁶ Le témoignage de A. Gordios est hors de doute: « . . . καὶ Θεόφιλον τὸν Κορυδαλλέα, τὸν ἐκείνῳ μὲν πολὺν τὸν ἔπαινον πλέκοντα καὶ τῆς τελευτῆς μακαρίζοντα, τοῦτῳ δὲ τὰ τῷ τρόπῳ καὶ τοῖς ἔργοις πρόσφορα ἐπιφέροντα καὶ τοὺς αὐτοῦ φοιτητὰς πάντας ἔχοντα ὁμοφρονούντας αὐτῷ, ὀπλιζεται καὶ κατ'ἐκείνου (τοῦ Κορυδαλλέως) πολυσειδῶς » (A. Gordios, *ouvr. cité*, p. 49).

Voilà la raison qui fait conclure M. Gédéon, non sans raison, à une interruption de l'activité professorale de Corydalée à l'Académie¹. Cette interruption fut en tous cas de courte durée, car après un an les amis de Loukaris reprirent le pouvoir et, renversant Cyrille Contaris, le remplacèrent par Parthénios I^{er}, surnommé « le Vieux », qui protégea Corydalée et l'ordonna Métropolitel². Mais la clique ennemie, conduite par le grand théologien et orateur Mélétius Syrigos, qui était aussi une très « mauvaise langue »³, recommença les intrigues et les persécutions contre le philosophe, prétextant son calvinisme. Mais, dit M. Gédéon, Mélétius Syrigos « servait plutôt sa propre haine que la cause de l'Orthodoxie »⁴.

Le 27 octobre 1639, Mélétius Syrigos, alors grand orateur du Patriarcat, provoquait un mémorable scandale dans l'église du Patriarcat: se référant à un discours prononcé trois mois auparavant (le 17 juillet 1639) par Corydalée sur l'ordre du Saint Synode, à l'occasion de l'intronisation de Parthénios I^{er}, il accusa Corydalée du haut de sa chaire, de calvinisme et d'athéisme⁵. L'attaque fut si violente que le peuple, qui ne comprenait pas grand chose au sermon de Syrigos contre la philosophie aristotélicienne et le calvinisme, mais dans le sein duquel il y avait certainement des instigateurs bien montés, essaya de lyncher Corydalée qui était présent. Le philosophe se sauva avec peine en se réfugiant dans la demeure de son ami Démètre Goulianos. Dans l'église un grand tumulte s'ensuivit. Le Patriarche Parthénios I^{er} et tous les Métropolitel présents au service se trouvaient dans une situation pénible. Pour écarter les soupçons, ils descendirent des stalles et commencèrent à approuver Syrigos en chœur: « Celle-ci est la croyance apostolique, celle-ci est la foi de nos aïeux et ceux qui croient autrement, qu'ils soient maudits »⁶.

Nous ne possédons pas le discours de Théophile Corydalée pour constater dans quelle mesure les accusations de Mélétius Syrigos

¹ M. Gédéon, *ouvr. cité*, p. 76.

² A. Ypsilanti-Comnène, *ouvr. cité*, p. 143.

³ A. Gordios, *ouvr. cité*, p. 45 et apud M. Gédéon, *ouvr. cité*, pp. 76—77.

⁴ M. Gédéon, *ouvr. cité*, p. 80.

⁵ C. Sathas, *ouvr. cité*, p. 252; le sermon de Mélétius Syrigos y est en grande partie reproduit.

⁶ Ph. Vaphididis, *ouvr. cité*, p. 82. « Αὕτη ἡ πίστις ἡ ἀποστολική, αὕτη ἡ πίστις ἡ πατροπαράδοτος καὶ ἀνάθεμα τοῖς μὴ οὕτω πιστεύουσιν ».

étaient fondées. Selon certaines sources¹, cette sortie un peu théâtrale qui donnait l'impression d'une tardive mise en scène contre le prétendu danger calviniste, avait à sa base de vieilles frictions personnelles et la convoitise². Elle s'était d'ailleurs produite trois mois après le discours de Corydalée pour l'intronisation du Patriarche Parthénus.

Mélétius Syrigos, appelé lui aussi à Constantinople par son compatriote Cyrille Loukaris en 1630³, était envieux de la situation privilégiée dont Corydalée jouissait au Patriarcat, dans la société et à l'Académie, où, lui, ne réussit jamais à entrer. Sa nature dynamique, dont sa prodigieuse activité est un témoignage, le poussa à combattre et à faire concurrence à l'Académie: il ouvrit une école à Phanar, au Métoche du Saint Sépulcre, qui n'atteignit jamais le prestige et le niveau de l'Académie conduite par Corydalée⁴. Quant à l'attitude du Patriarche et des membres du Saint Synode, elle est compréhensible, si l'on tient compte des décisions du Synode en 1638 et des persécutions déchaînées contre les amis de Loukaris, par le parti anti-loukariste, après l'assassinat de ce grand Patriarche. Derrière le parti de Cyrille Condaris il y avait les Jésuites, l'ambassadeur de France De Césy et les autorités turques grassement stipendiées. L'atmosphère et les événements de l'époque

¹ A. Gordios, *ouvr. cité*, p. 45. M. Gédéon, *ouvr. cité*, pp. 76—77.

² A. Gordios rapporte la genèse de ces frictions: Mélétius Syrigos, étudiant à Padoue pendant que Corydalée était professeur à l'école de la communauté grecque de Venise, voulut apprendre la logique. Il fut convenu que, moyennant un honoraire établi, Corydalée enseignerait la matière à Syrigos. Quand le philosophe eût achevé avec son élève la moitié de la matière, il demanda la moitié de ses appointements, l'autre refusa disant qu'il payerait le cours terminé. De là naquit entre ces deux hommes éminents une grande et implacable inimitié. A notre avis, il faut chercher aussi d'autres causes à cette mésentente, relevant surtout de différences de tempérament et de convictions personnelles sur les problèmes de religion et de philosophie, comme nous verrons plus bas. Gordios ne nous apprend pas où et quand l'incident eut lieu. Mais C. Sathas (*ouvr. cité*, p. 256), sans mentionner la querelle, confirme le fait que Mélétius Syrigos avait pris des leçons de logique de Corydalée à Venise, alors qu'il était encore étudiant.

³ C. Sathas, *ouvr. cité*, p. 256.

⁴ Selon A. Gordios (*ouvr. cité*, p. 45), son professeur Eugène Ianoulis d'Étolie, qui fréquenta les deux écoles, racontait plus tard à ses élèves que l'on ne pouvait comparer l'une à l'autre. Pendant un certain temps, à la suite d'une querelle avec Corydalée, il fréquenta l'école de Syrigos, mais voyant qu'il perdait son temps à apprendre des choses élémentaires, il fit tout son possible pour se réconcilier avec Corydalée et reprendre ses cours avec lui. Eugène Ianoulis d'Étolie disait qu'entre Corydalée et Syrigos la différence était comme d'un homme à un enfant.

sont confus et les historiens ne s'en sont pas occupés d'une manière objective. Toutes nos informations proviennent de sources théologiques, telles que les ouvrages de Dosithée, de Syrigos, etc., qui exposent les faits d'une manière très partiiale.

Il est indiscutable pourtant que l'attaque de Syrigos était dirigée indirectement contre tout le parti loukariste et non seulement contre Corydalée. Certains théologiens¹, invoquant le fait que même les amis dévoués de Loukaris avaient signé en 1638 les décisions du Synode (Mitrophané Critopoulos, par exemple, que Loukaris personnellement avait envoyé à Londres avec une bourse, Parthénus I^{er} « le Vieux » qui devint plus tard patriarche, etc.) concluent que les accusations portées contre Loukaris et ses amis par Con-taris et sa clique étaient parfaitement justes. Cette conclusion semble puérile si nous tenons compte du facteur psychologique que fut la terreur provoquée par la férocité des Turcs, faisant le jeu des Jésuites et de De Césy. Personne, à ce moment-là, n'était sûr de sa tête et il fallait un courage surhumain pour braver cette éventualité.

Il semble que l'atmosphère n'avait pas beaucoup changé dans un an, c'est-à-dire au moment où Syrigos attaquait Corydalée. Voilà pourquoi le Patriarche Parthénus I^{er} et les Métropolités présents s'étaient comportés d'une manière si étrange. Pourtant, un an plus tard, le 14 novembre 1640², ce même Patriarche présidait à l'ordination de Corydalée comme Métropolité d'Arta, tandis que Parthénus II, son successeur, cédant aux intrigues, l'interdisait le 9 septembre 1643 et nommait à sa place un moine quelconque, Galaction³.

De fait, Corydalée ne demeure qu'un an dans sa paroisse; on prétexta, pour l'interdire, d'autres scandales qu'il aurait provoqués au sujet de son orthodoxie⁴. Quels scandales un vieux professeur, presque octogénaire, pouvait-il provoquer? Nous l'ignorons. Il est hors de doute que Mélétius Syrigos le suivait de loin et ne fut pas content quand Corydalée fut élevé à la dignité d'évêque. Nous pensons que son interdiction est due exclusivement aux intrigues de ses ennemis au Patriarcat, qui avaient repris le pouvoir après le renversement du Patriarche Parthénus I^{er} le Vieux. Nous possédons

¹ Ph. Vaphidis, *ouvr. cité*, III, pp. 77, note 1.

² C. Sathas, *ouvr. cité*, p. 252. M. Gédéon, *ouvr. cité*, p. 77: Χρ. Παπαδοπούλου, Ἰωάννης Καρυοφύλλης, Alexandrie 1918, pp. 5—6.

³ M. Gédéon, *ouvr. cité*, p. 78.

⁴ Ph. Vaphidis, *ouvr. cité*, III C, Sathas, *ouvr. cité*, p. 253, Chr. Papadopoulos, *ouvr. cité*, p. 6.

du reste un document important qui prouve que Mélétius Syrigos ne cessa de poursuivre les amis de Corydalée même après le départ de celui-ci de Constantinople. C'est une lettre de Jean Caryophyllis à Eugène Ianoulis d'Étolie, le disciple si cher à Corydalée, dans laquelle il plaint avec amertume et pessimisme le sort des amis restés à Constantinople.

« Nous sommes bien portants », écrit-il, « et isolés et essayons « d'apaiser notre douleur Nous étudions comme nous pouvons « et avons, comme par le passé, six, huit ou même davantage d'élèves. Protée (Syrigos) veille . . . et ceux qui l'entourent ne sont « d'aucune aide; le peuple, comme d'habitude, est sot. Syrigos est « furieux contre nous et trame des intrigues, aiguisant sa langue « comme un rasoir contre la vérité. Nous répondons souvent par « des lettres et d'autres moyens »¹.

Ce témoignage est suffisant pour nous édifier sur l'atmosphère réelle de cette triste époque.

Selon Gordios, l'âge de Théophile Corydalée et son manque d'expérience dans les affaires administratives le fit commettre certaines erreurs dans l'administration de sa paroisse, qui servirent de prétextes à son interdiction. Il semble du reste qu'il ne s'occupa jamais sérieusement des problèmes administratifs, car il vivait dans un autre monde, au milieu de ses préoccupations philosophiques.

Après que Galaction eût pris sa succession, les Athéniens, fiers de leur glorieux compatriote, invitèrent Corydalée à Athènes et l'honorèrent selon ses mérites. Établi de nouveau dans sa chère patrie, Corydalée recommença à enseigner la philosophie. Sa renommée et son prestige étaient devenus si grands pendant la dernière étape de sa vie, que de nombreux étudiants grecs et étrangers² se rassemblèrent autour de lui. Les dernières années de son existence furent bien tristes: il souffrait des yeux et d'arthrite, selon

¹ Ὑγιαίνομεν μεμονωμένοι, ὡς οἶδατε, λύπην τοκῶν ἀποσοβεῖν πειρώμενοι. Σπουδάζομεν τὸν ἐνόντα τρόπον φοιτῶσι παρ' ἡμῖν οἱ καὶ πρότερον ἐφοίτων, ἕξ ἢ οὐκτώ, ἢ καὶ πλείους . . . Ὁ Πρωτεύς ὀφθαλμιᾶ . . . Οἱ περὶ αὐτὸν ἄχρηστοι: ὁ λαὸς ἀνόητος, ὅτι λαός. . . Ὁ Συρίγγος μαινεται καθ' ἡμῶν καὶ δόλους ράπτει καὶ τὴν γλῶσσαν ὡσεὶ ξυρὸν ἠκονημένον ἀφήσει κατὰ τῆς ἀληθείας: ἀντιλέγομεν πολλάκις καὶ διὰ γραμμῶν καὶ δι' ἐτέρων μέσων ». Cette lettre fut publiée par M. G é d é o n dans la revue Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια de Constantinople, III, pp. 424—425

² A. Gordios, *ouvr. cit.*, p. 53.

son propre aveu à Caryophyllis¹. Vers la fin de sa vie il tomba dans une profonde mélancolie, aggravée par le fait que peu avant sa mort des voleurs avaient cambriolé sa demeure, le dépouillant de toutes ses épargnes².

On peut affirmer en toute certitude que Théophile Corydalée est mort à Athènes, en 1646.

Dans un manuscrit de la Bibliothèque de Moscou, on trouve cette note autographe, due à un des élèves du philosophe, Germanos Lokros, érudit bien connu, plus tard métropolite de Niš: « En 1645, j'étudiais la philosophie à Athènes avec Théophile Corydalée, lequel était supérieur aux savants d'Italie, sans être inférieur aux anciens philosophes. Après sa mort, j'ai étudié parmi les élèves de ce cours: Nectaire³, Dionysios de Nauplie et deux nobles d'Athènes. Plus tard, arriva de Iannina un certain Nicéphore, surnommé Pringiléus, d'origine athénienne, qui nous mettait à l'épreuve, en nous posant des questions relatives au cours de Coursoulas de Corfou, que ses disciples enseignaient à Iannina . . . »⁴.

Sur la foi de cette information très sûre et de l'affirmation très vraisemblable de N. Cătramis⁵, selon lequel Corydalée est mort à quatre-vingt ans, la date de la naissance de notre philosophe serait l'année 1563⁶.

Le nombre de ses élèves fut considérable. Nous devons mentionner le nom des plus importants: Eugène Janoulis d'Étolie, Jean Caryophyllis, Mélélios Syrigos, Païsios Metaxas, Nectaire, patriarche de Jérusalem, Germanos Lokros, Théophane Xénakios, métropolite de Philadelphie et il est très possible qu'on doit compter parmi ses élèves Roxane Scarlato, la mère d'Alexandre Mavrocordato l'Éxaporite, femme célèbre par son esprit et son éducation⁷.

¹ v. la lettre de Corydalée à J. Caryophyllis, annexe n° II.

² A. Gordios, *ouvr. cité*, p. 53.

³ Plus tard, patriarche de Jérusalem.

⁴ A. P. Sathas, *ouvr. cité*, p. 318.

⁵ N. Cătramis, *ouvr. cité*, p. 125.

⁶ Cf. M. Gédéon, *ouvr. cité*, p. 74.

⁷ L'affirmation de C. Sathas (*ouvr. cité*, p. 347), selon lequel Jean Caryophyllis fut le professeur de Roxane, nous semble inexacte. Cette Roxane, mariée en 1635, mère l'année suivante, avait dû recevoir son instruction avant cette date, lorsque Jean Caryophyllis n'était lui-même qu'un écolier. Ensuite, il paraît que l'excellent ami de Théophile Corydalée, Scarlatos Vlasios, auquel notre philosophe avait dédié son court traité de géographie, n'est que le père de Roxane lui-même, dignitaire du Patriarcat, possédant une grande influence à la Sublime-Porte, ayant d'étroits rapports commerciaux avec la Valachie.

CHAPITRE II

L'ŒUVRE DE THÉOPHILE CORYDALÉE

Il nous reste de Corydalée les ouvrages suivants ¹:

A) *Philosophiques et scientifiques.*

1. Εἰς ἅπασαν τὴν λογικὴν τοῦ Ἀριστοτέλους ὑπομνήματα καὶ ζητήματα (Commentaires et questions concernant toute la logique d'Aristote).

2. Ἐκθεσις κατ' ἐπιτομὴν λογικῆς πραγματείας (Exposé résumé de la logique ou court traité de logique) ².

3. Εἰσοδος φυσικῆς ἀκροάσεως κατ' Ἀριστοτέλην (Cours introductif à la physique d'Aristote).

4. Γενέσεως καὶ φθορᾶς περὶ, κατ' Ἀριστοτέλην (De la génération et de la corruption, d'après Aristote).

5. Ὑπομνήματα καὶ ζητήματα εἰς τὴν περὶ Οὐρανοῦ πραγματείαν (Commentaires et questions relatifs au traité sur le Ciel).

6. Ὑπομνήματα εἰς τὸ περὶ ψυχῆς (Commentaires sur le traité de l'âme).

7. Ὑπομνήματα εἰς τὰ μετὰ τὰ φυσικά (Commentaires sur la Métaphysique) ³.

¹ J'ai cité les titres des ouvrages imprimés; pour ceux non-imprimés, le titre le plus en usage dans les manuscrits.

² Ce traité a été composé à Athènes pendant que le philosophe était de passage dans cette ville pour se rendre à Constantinople où il devait assumer la direction de l'Académie Patriarcale: A. Gordios, *ouvr. cité*, p. 43).

³ Certains manuscrits (par ex. les manuscrits N^{os} 45 et 522 de la collection de l'Académie Roumaine) ont pour titre Θεοφίλου τοῦ Κορυδαλέως, Σχολαστικαὶ παρασημειώσεις εἰς τὰ μετὰ τὰ φυσικά, qui semble cependant être ultérieur. Voir aussi Ἁ. Παπαδοπούλου Κεραμέως, Κατάλογος χειρογράφων τῆς ἐν Σμύρνῃ βιβλιοθήκης τῆς Εὐαγγελικῆς Σχολῆς, Smyrne 1877, p. 20, où au lieu de παρασημειώσεις est écrit « παραφράσεις » εἰς τὸ Α', Β', Γ' καὶ Δ'. τῶν μετὰ τὰ φυσικά.

8. Γεωγραφικά, ἤ περὶ κόσμου καὶ τῶν μερῶν αὐτοῦ (Traité de géographie ou sur la terre et ses parties) ¹.

B) *Théologiques.*

Ἐπιστολὴ δογματικὴ Κορυδαλέως, τοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει Διδασκάλου πρὸς τὸν Πανοσιώτατον Πατέρα Σωφρόνιον Ποκζάσκη, τὸν Ρέκτορα μὲν πρῶην χρηματίσαντα τῆς ἐν Κιαιβίᾳ Σχολῆς, τότε δὲ ἐν Γιάσιῳ τῆς Μολδαβίας ἡγουμενεύοντα... περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ Ἀγίου Πνεύματος ἐκ μόνου τοῦ Πατρός (Épître dogmatique de Corydalée, professeur à Constantinople, au révérend père Sophronius Poczacki, ancien-recteur de l'école de Kiev et à cette époque-là Prieur à Iassy en Moldavie, sur la procession du Saint-Esprit de Dieu le Père seulement).

C) *Divers.*

10. Περὶ ἐπιστολικῶν τύπων (Formules de lettres ou Epistolaire).

11. Ἐκθεσις ῥητορικῆς (Traité de rhétorique).

12. Διαίρεσις τῆς ποιητικῆς καὶ τὰ εἶδη αὐτῆς (Divisions de la poésie et ses genres).

13. Ἐπιστολαὶ πρὸς διαφόρους (Lettres à divers).

14. Λόγοι ἐπικήδειοι (Discours funèbres).

Ces ouvrages sont incontestablement authentiques. Certains historiographes citent des titres d'ouvrages dont l'existence n'est pas encore vérifiée. Ainsi G. Zaviras ² fait mention d'ouvrages très peu probables, tels que: a) Πραγματεία περὶ μετουσιώσεως (Traité sur la transsubstantiation), b) Ἠθικὴ (Ethique), c) Οἰκονομικά (Traité sur l'Économie), d) Μετάφρασις τῶν ὑπομνημάτων τοῦ Καίσαρος Κρεμόνινου (Traduction des commentaires de César Crémonini), e) Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν λογικὴν (Introduction à la Logique). Zaviras, sans indiquer la source, affirme avoir vu ces ouvrages cités par d'autres. C. Sathas ³ fait mention de l'ouvrage Ἀντίρρησις εἰς τὰ κεφάλαια Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως. A. Papadopoulos-Vrettos ⁴ et, après lui M. Gédéon ⁵ attribuent à Corydalée un livre extrêmement rare,

¹ (P. 44). Cet ouvrage existe aussi sous le titre Περὶ ἀστρολογίας (De l'Astrologie). Voir A. Κεραμέως - Παπαδόπουλου, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, Petrograd 1891, I, pp. 291 et 383, (manuscripts n^{os} 212 et 354) et Σύνοψις εἰσαγωγικώτερα εἰς Γεωγραφίαν (Introduction résumée à la Géographie). v. M. Gédéon, *ouvr. cité*, p. 85 dans la note.

² *Ouvr. cité*, p. 315.

³ *Ouvr. cité*, p. 254.

⁴ *Ouvr. cité*, p. 67.

⁵ *Ouvr. cité*, p. 84 dans la note.

imprimé en 1732 on ne sait où, intitulé 'Ιερά και ἀσφαλῆς ὁδοσοφία χριστιανοῦ, ἥν εἰς τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας ὠφέλειαν ἀνέδειξε Θεόφιλος (Le chemin sûr et saint d'un chrétien pour arriver à la sagesse, indiqué par Théophile pour le profit de l'Église Grecque).

Il y a les observations suivantes à faire sur ces ouvrages :

Nous croyons que le traité sur la transsubstantiation n'était pas autre chose que la lettre bien connue de Corydalée à son élève Eugène Ianoulis d'Étolie, tellement spéculée par les adversaires de Corydalée et à laquelle Dosithée se réfère dans sa Δωδεκάβιβλος et que N. Papadopoulos-Connène cite aussi ¹.

L'*Éthique* et l'*Économie* n'existent pas, à notre avis, car ces matières étaient enseignées à la section juridique de l'Université de Padoue et non pas à celle des arts ². D'autre part, dans ses cours Corydalée parlait avec mépris de la philosophie pratique à laquelle appartenaient ces deux matières. L'information de Zaviras concernant la traduction des volumineux commentaires de son professeur César Cremonini n'est en rien confirmée; du reste, cette traduction qui demandait beaucoup de temps, en quoi aurait-elle été utile, du moment que, dans ses cours, Corydalée traitait du même système philosophique? Ἀντίβρῃσις εἰς τὰ κεφάλαια τοῦ Λουκάρεως, cité par C. Sathas, n'est, croyons-nous, que le discours prononcé par Corydalée dans l'Église du Patriarcat, pour lequel Mélétius Syrigos l'avait attaqué.

L'affirmation de Papadopoulos-Vrettos ³, que Ἀσφαλῆς ὁδοσοφία χριστιανοῦ serait un ouvrage de Corydalée nous semble aussi non-fondée. Emile Legrand qui cite cette brochure dans sa *Bibliographie Hellénique* ⁴, garde la plus grande réserve sur l'auteur du livre qui, nommé Théophile, ne doit pas nécessairement s'appeler aussi Corydalée. Le titre même de l'ouvrage, en dehors des considérations de plus haut, indique que l'auteur n'était pas ce *Théophile*, mais que l'ouvrage avait été écrit par quelqu'un d'autre « d'après Théophile » (ἦν . . . ἀνέδειξε Θεόφιλος). Et le fait que ce livre avait été imprimé clandestinement en 1732, presque 85 ans après la mort du philosophe et qu'on n'en trouve aucune copie dans les manuscrits, vient appuyer l'hypothèse que l'ouvrage n'est pas authentique. Ce livre en double version, en langue grecque ancienne et

¹ *Ouvr. cité*, p. 299.

² L. M a b i l l e a u, *ouvr. cité*, p. 89.

³ *Ouvr. cité*, p. 67 dans la note.

⁴ *Bibliographie Hellénique du 18^e siècle*, Paris 1918, I, p. 242.

en grec populaire, sur le modèle des livres de propagande protestante, avait été fait sans doute à de telles fins. Son extrême rareté nous a empêché de l'examiner de près.

De semblables raisons nous retiennent d'attribuer à Corydalée la paternité du manuscrit n° 1494, p. 267 et suiv.¹ de la Bibliothèque Nationale d'Athènes, traitant un sujet de médecine intitulé: Θεοφίλου, Περί διαχειρημάτων και άλλα περι Ιατρικῆς, bien que nous sachions avec certitude que Corydalée non seulement étudia cette science, mais la pratiqua.

L'introduction à la Logique n'est pas un ouvrage en soi, tel que le croient tous les biographes de Corydalée, mais la première partie de sa Logique, souvent copiée séparément, ce qui arrive avec d'autres ouvrages aussi. Il est d'usage de copier séparément les chapitres présentant un intérêt plus général.

Un des ouvrages que l'on pouvait considérer authentique et dont il ne subsiste aucun manuscrit est le cours d'astronomie. Il est certain que Corydalée enseigna l'astronomie ou l'astrologie, car il le dit lui-même dans son cours de génération et corruption: « de cela nous parlerons dans le cours d'astronomie, Dieu voulant »². En dehors de ce témoignage, nous en avons un autre: c'est la lettre envoyée par Corydalée à son ami Dionysios Macris, qui se trouvait à Venise, le priant de lui acheter des globes astronomiques, en précisant où il les trouverait³. Il en avait sans doute besoin pour son cours d'astronomie, ou d'astrologie, dont les Γεωγραφικά paraissent être un résumé.

LES OUVRAGES IMPRIMÉS

De cette vaste œuvre les ouvrages suivants furent imprimés⁴:

1. Περί ἐπιστολικῶν τύπων (l'épistolaire), imprimé en même temps que le traité de rhétorique, eut 4 éditions: la première parut à Londres en 1624, par les soins et aux frais de Nicodème Metaxas, ami et admirateur de Corydalée. En guise de préface, Metaxas publia deux lettres-dédicaces, l'une adressée à l'Archevêque de Lincoln, Jean, l'autre à Pachomius Doxaras, Évêque de Zante et Céphalonie,

¹ I. Σακελλίω ν ο ς, Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης, Athènes 1892.

² v. p. 190.

³ Th. Corydalée, *Lettres*, 3^e édition, lettre à Dionysios Macris.

⁴ J'ai gardé l'ordre chronologique des ouvrages imprimés.

dans lesquelles il fait l'éloge de Corydalée¹. La deuxième édition parut à Moschopolis en 1743 par les soins de Grégoire le Moschopolite et aux frais de trois diacres: Parthénios et Nicéphore, diacres du Métropolitte d'Ochrida Joasaphe, et Germanos, diacre du Métropolitte de Vodéna, Mitrophané. La troisième édition parut en 1768 à Halle, en Saxe, par les soins du prêtre Ambrosius Pampéris de Moschopolis² et la quatrième en 1786 à Venise, par les soins de l'Archimandrite Kyprianos de Chypre, dont nous parlerons plus bas.

2. Εἰς ἅπασαν τὴν Λογικὴν τοῦ Ἀριστοτέλους ὑπομνήματα καὶ ζητήματα (la Logique), imprimée à Venise en 1729 à l'imprimerie de Glykis, par les soins d'Alexandre Kangélaris, médecin-philosophe et écrivain³.

3. Εἶσδος φυσικῆς ἀκροάσεως κατ' Ἀριστοτέλην (la Physique), imprimée à Venise en 1779, à l'imprimerie de Glykis, avec l'appui financier de l'Archévêque de Chypre, Chrysante, et par les soins de l'archimandrite Kyprianos de Chypre, qui surveilla aussi l'impression de l'Épistolaire⁴.

4. Γενέσεως καὶ φθορᾶς περὶ, κατ' Ἀριστοτέλην (le traité sur la Génération et la Corruption), qui représente le second volume de Physique, fut imprimé à Venise en 1780 par Glykis également et par les soins du même archimandrite Kyprianos de Chypre, aux frais du Métropolitte de Paphos, Panaréto.

Dans la préface de la Physique, Kyprianos fait l'éloge de ces deux ecclésiastiques épris des lettres, qui « dépensèrent sans avarice » pour l'impression des ouvrages de Corydalée. Les deux volumes sont imprimés avec beaucoup de soin et ont demandé un effort peu commun. En dehors d'une très judicieuse préface témoignant de sa vaste culture philosophique, l'archimandrite Kyprianos rédigea une table analytique des matières et dans le I^{er} volume (physique) un résumé concis de chaque chapitre, qui est extrêmement utile pour l'orientation des lecteurs et la mémorisation du vaste

¹ v. E. Legend, *Bibliographie Hellénique du 17^e siècle*, II, p. 194.

² v. G. Zaviras, *ouvr. cité*, p. 190.

³ *Ibid.*, pp. 133—134; C. Sathas, *ouvr. cité*, p. 601, E. Legend, *Bibliographie Hellénique du 18^e siècle*, I, p. 380.

⁴ Cf. la préface à la Physique, p. η'. « ἄνδρες τῶ ὄντι θεοσεβεῖς. ἀρεταῖς διαπρέποντες, λογάδες τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ συστήματος ἱεροπρεπέστατοι, καὶ ποιμένες ἀγαθώτατοι, μόνῳ φίλτρῳ τῷ πρὸς τὸ ἡμέτερον γένος φερόμενοι, ἰδίαις δαπάναις ἀφειδῶς τὴν βίβλον ἐξέδωκαν ».

contenu de la physique. Pour cet énorme travail, sa seule prétention modestement exprimée à la fin de l'ouvrage, était que son nom fût cité par le lecteur ¹.

6. Διαίρεσις τῆς ποιητικῆς καὶ τὰ εἶδη αὐτῆς fut imprimé, selon G. Zaviras, à Venise, en deux éditions, la première en 1781, la seconde en 1795, avec la Grammaire de Sougdouris ².

7. Ἐπιστολὴ δογματικὴ πρὸς Σωφρόνιον Ποζάσκη (l'épître dogmatique), fut imprimé par Eugène Voulgaris dans une volumineuse collection de polémiques théologiques contre le dogme catholique au sujet de « filioque » ³.

Des autres lettres de Corydalée, huit ont été conservées dont six ont été imprimées et deux sont inédites. Des lettres imprimées, cinq ont paru dans la première et dans la quatrième édition de l'Épistolaire: l'une est adressée à Cyrille Loukaris en 1621 (de Zante), une autre est écrite d'Athènes entre 1615 — 1616 au prêtre Dionysios Macris, une troisième, d'Athènes également, est destinée à Nicodème Metaxas en 1619 et une quatrième, sans date, avec un contenu philosophique, est adressée à Sophianos ⁴.

Une autre lettre à son élève Eugène Ianoulis d'Étolie, contre la transsubstantiation, qui provoqua un véritable scandale, fut publiée par Dosithée, Patriarche de Jérusalem, dans son Dodécabible.

Deux lettres seules sont inédites, l'une adressée à Scarlat, dignitaire du Patriarcat. Cette lettre est accompagnée du court traité de

¹ v. *Physique*, p. 625, « Τέλος τῆς φυσικῆς ἀκρόασιος καὶ τῷ Θεῷ δόξα καὶ κλέος. Τοῦ δ'ἐπιστατήσαντος Κυπριανοῦ, οἰκτροῦ ἱερέως Κυπρίου, οἱ ἐντευζόμενοι μνεῖαν ποιεῖτε ».

² Je n'ai pu vérifier l'affirmation de Zaviras sur les éditions de la grammaire de Sougdouris; v. E. L e g r a n d, *ouvr. cité*, 18^e siècle, I, p. 409, II, pp. 14 et 360.

³ Voici le titre de cette collection: Ἀδὰμ Ζοιρνιαβίου Βορούσου, περὶ ἐμπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς, πραγματεῖαι θεολογικαὶ ἐννέα καὶ δέκα, ἐκ τῆς Λατινίδος φωνῆς μεταφρασθεῖσαι... καὶ Μάρκου τοῦ Εὐγενικοῦ, κεφάλαια συλλογιστικὰ ἑπτήκοντα ἐπτὰ πρὸς Λατίνους... καὶ Θεοφίλου τοῦ Κορυδαλλέως ἀπάντησις πρὸς Σωφρόνιον Ποκζάσκη, Petrograd 1797, II, pp. 742—752. Cette épître dogmatique a été traduite en roumain par C. E r b i c e a n u et publiée dans *Revista Teologică*, Bucarest, II, pp. 345 et suiv.

⁴ Ce dernier ne peut être, selon nous, que Michel Sophianos, qui étudia à Padoue et écrivit certains commentaires sur Aristote. Sophianos joua un rôle politique important lors de pourparlers entre la Sublime Porte et le Roi du Portugal portant sur la cession des droits de ce dernier sur l'île de Chypre. (v. C. S a t h a s, *ouvr. cité*, p. 177).

géographie, écrit par Corydalée sur la demande de Vlasios, pour lui servir sans doute de manuel didactique en langue grecque vulgaire ¹. L'autre lettre, non-datée, est adressée d'Athènes à Jean Caryophyllis ². Nous la publions en annexe.

Tous les autres ouvrages de Corydalée sont restés manuscrits, en dehors de fragments du traité sur l'Âme, publiés par A. Papadopoulos-Kérameus dans le journal 'Ιωνία de Smyrne (No. 15 et 16) et par Otto Iochem dans sa thèse de doctorat citée plus haut. A. Papadopoulos-Kérameus publia une partie du « proœmium »: Περὶ τοῦ τίνι τρόπῳ κέχρηται ὁ Ἀριστοτέλης ἐν τῇ περὶ ψυχῆ αὐτοῦ πραγματεία ³.

Les œuvres de Corydalée étant de fait des livres didactiques ou des cahiers de cours, ont circulé en manuscrit dans un grand nombre d'exemplaires. Jusque vers la fin du XVIII^e siècle, même ceux de ces livres qui étaient imprimés, continuaient à être copiés, ce qui prouve que le tirage était tout-à-fait insuffisant pour les besoins de l'enseignement. Cette hypothèse est confirmée par l'extrême rareté des ouvrages imprimés de Corydalée, bien qu'ils fussent mis sous presse assez tard. Les éditions de Londres (1624) et de Moschopolis (1743) de l'Épistolaire sont rarissimes. La Physique et le traité sur la Génération et la Corruption sont très rares aussi. Seules les éditions de Halle (1768) et de Venise (1786) de l'Épistolaire sont trouvables avec difficulté chez les antiquaires. Nul auteur ne fut aussi répandu au XVII^e et au XVIII^e siècles que Théophile Corydalée, exception faite des livres religieux et populaires; aucun ne connut « un succès de tirage » aussi considérable, pour employer une expression courante aujourd'hui. Mais personne n'a été oublié aussi rapidement, dès que la nouvelle philosophie se fut imposée.

¹ M. G é d é o n, *ouvr. cité*, p. 80.

² Nestor Camariano, *Catalogul Manuscriselor Grecești* (Catalogue des manuscrits grecs), Bucarest 1940, p. 74, Manuscrits n^o 974^a de la collection de l'Académie Roumaine, f. 7^r, (v. annexe 1).

³ Je n'ai pu vérifier l'année de l'apparition de ce journal. Mais je déduis du Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de l'École évangélique de Smyrne (Κατάλογος χειρογράφων τῆς ἐν Σμύρνῃ Βιβλιοθήκης τῆς Εὐαγγελικῆς Σχολῆς), Smyrne 1877, p. 12, catalogue rédigé par A. Papadopoulos-Kérameus, que la publication en eût lieu avant 1877 (v. aussi M. G é d é o n, *ouvr. cité*, p. 85).

Otto Iochem n'avait pas connaissance de la publication du « proœmium » par Papadopoulos-Kérameus.

Ses ouvrages philosophiques dont nous nous occupons ici, furent, malgré leur volume fatigant — chacun représente des centaines de pages — copiés et recopiés par élèves et savants, comme l'indiquent les notes des possesseurs de manuscrits. Pendant près de deux siècles, de 1615 à 1780 ils constituèrent le seul enseignement philosophique des écoles grecques. Bien que les idées de la nouvelle philosophie commencent à pénétrer dans la culture grecque dès 1760, l'école resta, comme de coutume, traditionnaliste et réactionnaire. Dans la préface que l'Archimandrite Kyprianos écrivit pour le traité de Physique de Corydalée, il avouait que le livre avait été imprimé pour ceux qui ne savaient pas d'autre langue que le grec et ne pouvaient donc recourir à de plus amples sources pour obtenir une instruction plus complète ¹. « Par conséquent », ajoute-t-il, « tant les professeurs que les élèves devraient être reconnaissants aux hauts prélats qui ont contribué à l'impression de ces œuvres ». Voilà une indication précise, que la philosophie de Corydalée était encore matière d'enseignement dans les écoles grecques, à la date de l'apparition de la Physique, soit vers 1780.

L'abondance de manuscrits contribua pour beaucoup à la conservation des œuvres de Corydalée. Ceci augmente notre doute sur l'existence des ouvrages cités par Zaviras, Sathas et Papadopoulos-Vréttos; il est probable que s'il avait existé d'autres œuvres en dehors de celles reconnues comme authentiques, il nous resterait d'elles au moins une copie.

Les manuscrits des ouvrages de Corydalée existent en nombre considérable dans presque toutes les bibliothèques de monastères ou bibliothèques publiques d'Orient et dans certaines d'Occident. L'Académie Roumaine possède la collection la plus complète de manuscrits et publications. Ceci est une preuve indéniable que la philosophie de Corydalée se maintint pendant très longtemps comme matière d'enseignement et fut un élément essentiel de culture dans les Principautés Roumaines, aux XVII^e et XVIII^e siècles.

LA DATE DES ŒUVRES DE CORYDALÉE

On ne peut préciser la date à laquelle Corydalée rédigea son œuvre philosophique, car tous les manuscrits que nous possédons sont des copies relativement récentes. Nous pouvons déduire, en comparant ces manuscrits, qu'il exista des archétypes, car le contenu des manuscrits est identique; ceci nous porte à conclure

¹ v. la Préface à la Physique, p. η'.

que Théophile Corydalée tenait ses cours d'après un manuscrit. Nous possédons un document très précieux, qui confirme cette hypothèse. Il s'agit d'une note qui se trouve à la fin du manuscrit n° 530 de la collection du Patriarcat Orthodoxe de Jérusalem; dans cette note, un élève de Corydalée s'excuse auprès des héritiers du manuscrit des fautes et erreurs qu'ils y trouveront, car, dit-il, à l'époque de ses études il ne connaissait pas très bien la grammaire et d'autre part le fardeau de la pauvreté pesait sur lui: « je « n'avais même pas du papier pour copier soigneusement les cours, « ni le temps d'écrire les lettres, accents et esprits avec précision, « car pendant que le très érudit Corydalée enseignait, nous, les « élèves, écrivions ses paroles, les uns correctement, les autres moins « correctement et quelques-uns, plus riches, transcrivaient et corrigeaient ce qu'ils avaient noté »¹.

Malheureusement Papadopoulos-Kérameus, qui cite cette note, ne donne pas beaucoup de détails sur le manuscrit qui est, croyons-nous, le plus ancien qui existe.

Vu que tous les ouvrages philosophiques de Corydalée sont des cours tenus dans les écoles où il enseigna, nous pouvons déduire que l'épêque pendant laquelle il les prépara et, probablement, les écrivit, se place entre les années 1614 (ou 1615), quand il débuta dans la carrière didactique, et 1624—1625, date à laquelle il assumait la direction de l'Académie du Phanar, où ses cours prirent leur forme définitive. Nous croyons qu'à Venise, Athènes et Zante, Corydalée n'ayant pas une série complète d'élèves, ne tenait pas le cycle entier de ses cours, tandis qu'à Constantinople il pouvait appliquer son programme en entier. La dictée des cours était un procédé consacré un siècle avant à l'université de Padoue. Son professeur, César Cremonini, célèbre pour l'élégance de son verbe, était vivement critiqué pour cette « déplorable habitude »².

Mais revenons à l'âge des manuscrits existants. De Corydalée il ne nous reste que deux autographes. Le premier est une signature

¹ «Ὁ τὴν παροῦσαν μετ' ἐμὲ διαδεξάμενος βιβλίον μὴ πρὸς τὸ ἄτεχνον τῶν γραμμῶν ἀποσκοπεῖται· ἦν γὰρ ἐγὼ τὸ τριηκοῦτα ἡνίκα ἡκρωώμην οὐ πάνυ γραμματικῆς ἔμπειρος, κατέθλιβέ με καὶ τὸ τῆς πενίας ἄχθος, καὶ οὔτε χάριτην ἠύπόρου οὔτε καιρὸς ἐνεδίδου μου ἐξακριβάζειν στοιχεῖα καὶ τόνους καὶ πνεύματα, ἀλλ' ἀγορεύουτος τοῦ σοφωτάτου Κορυδαλλέως, οἱ μαθηταὶ ἀπὸ φωνῆς μόνης ἐγράφομεν, ὁ μὲν τελειώτερον, ὁ δ' ἀτυχεστέρον, τινὲς δὲ εὐπορώτεροι μεταγράφοντες ἐδιώρθουν τὰ αὐτῶν» ('Α. Παπαδοπούλου - Κεραμέως, 'Ιεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, II, p. 577, manuscrit 530, p. 349).

² L. Mabileau, *ouvr. cité*, p. 13.

du philosophe sur un reçu, trouvé par N. Catramis dans un vieux registre du monastère Strofadès à Zante. Ce document date de l'époque où le philosophe était exarque du Patriarcat à ce monastère, soit vers 1624¹. Le second est une lettre de Corydalée à son élève et ami Jean Caryophyllis trouvée dans la collection de l'Académie Roumaine (manuscrit grec n° 944 f. 7 r du Codex Critias-Ralli), que nous publions en facsimilé². Nous avons toute raison de croire que cette lettre est autographe, car le sceau de cire rouge avec lequel elle avait été scellée avant d'être expédiée, est resté intacte. D'autre part le fait que cette lettre est attachée dans le Codex Critias-Ralli, aux premiers documents appartenant évidemment à la famille de Jean Caryophyllis, paraît confirmer notre hypothèse.

Deux autres ouvrages manuscrits de Corydalée présentent aussi une grande importance; il s'agit du manuscrit n° 530 de la collection de la Bibliothèque Patriarcale Orthodoxe de Jérusalem et du manuscrit sous les lettres YB de l'année 1626, appartenant à la collection du célèbre monastère ancien St. Jean sur l'île de Patmos (Dodécanèse). Dans son catalogue, J. Sakellion dit, mais à tort, qu'il s'agit de l'ouvrage d'un auteur anonyme qui, d'après lui, ne peut être que Mélétius Syrigos, possesseur une fois de ce manuscrit³. Sakellion affirme que le contenu de ce manuscrit est

¹ N. Catramis, *ouvr. cité*, p. 125.

² Ce document me fut signalé par M. N. Camariano, avant la publication de son précieux catalogue. Je tiens à lui exprimer, aussi par cette voie, mes plus vifs remerciements.

³ Ἰω. Σακελλίωνος, Πατριακή Βιβλιοθήκη, Athènes 1890, p. 179. Voici la transcription du passage relatif à ce manuscrit: « YB. Ἀωνύμου (Μελετίου Συρίγου); φύλλα 358, ἔτος αχκστ'. (1626), περιέχει Ὑπομνήματα εἰς τὰ Δ'. Βιβλία τῶν Φυσικῶν τοῦ Ἀριστοτέλους, ὧν ἐν τέλει ταῦτα ἀναγινώσκονται: « παρεδόθησαν τὰ βιβλία ταῦτα ἐμοὶ Βενεδίκτῳ ἱερομονάχῳ Τζαγκαρόλλῳ τῷ ἐκ Μήλου, ὑπὸ τοῦ Πανοσιωτάτου, σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου κυρίου Μελετίου Συρίγου καὶ καθηγουμένου τῆς σεβασμίας μονῆς τῶν Ἀθεζῶνων ἐν Κρήτῃ, ἐν τῇ αὐτῇ μονῇ καὶ εἰλήφασι πέρας εἰς τὸ ἀνωτὸ ἔτος ». Sakellion ajoute: « Ἐπεὶ τοίνυν τὰ ὑπομνήματα ταῦτα πάντι διάφορα εἰσι τῶν τοῦ Κορυδαλλίως, ὁ δὲ Συρίγος ὑπῆρξεν εἰς τῶν σοφωτέρων ἀνδρῶν ἐκεῖνου τοῦ χρόνου, οὐκ ἀπεικὸς αὐτὸν τοῦτον εἶναι τὸν συγγραφεὰ αὐτῶν. Ἐχει δὲ ἡ ἀρχὴ τοῦ τεύχους ᾧδε: « Τὸ τῆς φιλοσοφίας ὄνομα ἀρχῆν εἰληφέναι ὑπὸ τοῦ Πυθαγόρου πιστεύεται, ὅς πρῶτος (ὡς ὑπὸ πολλῶν φέρεται) ἑαυτὸν χωρῖσαι τῶν σοφῶν βουλόμενος τὸ τῆς σοφίας ὄνομα ἑαυτοῖς ἀναιδῶς ἐπιγραφόντων, σοφὸς ἀκούειν οὐκ ἤθελεν, . . . »

Il ressort de la note du moine Benoît Tzangaiolos, possesseur de ce manuscrit, que Mélétius Syrigos enseignait la philosophie d'après ce manuscrit au Monastère Athexona de Crète, où il était prieur en 1626. C'est le sens de la phrase: « πέρας εἰλήφασι . . . » (ils ont pris fin).

« tout-à-fait différent des commentaires de Corydalée ». Il est vrai que le début du manuscrit ne ressemble pas au début de la Physique de Corydalée, mais ceci est dû au fait que le copiste avait omis deux chapitres entiers: le premier, intitulé « Προδιοίκησις εις Φιλοσοφίαν » et le second, intitulé « Τίνα εισίν εις κτῆσιν Φιλοσοφίας ἀναγκαῖα »; il commença sa version à partir du 3^e chapitre, intitulé « Πόθεν εἴρηται τὸ τῆς Φιλοσοφίας ὄνομα », etc. qui contenait exactement le texte du manuscrit en question ¹.

Les plus anciens manuscrits qui se trouvent en Roumanie sont: le manuscrit n° 56 de la collection de la Bibliothèque Centrale de Jassy, Commentaire sur l'Âme, rédigé à Corfou en 1669 ² et le manuscrit n° 291 de la collection de manuscrits grecs de l'Académie Roumaine, de 1682, Commentaire sur le Ciel ³.

Un autre manuscrit intéressant l'enseignement philosophique dans les Principautés Roumaines se trouve dans la collection de l'École Théologique de l'île de Halki (Constantinople), gardé maintenant à la Bibliothèque du Patriarcat Œcuménique. C'est le manuscrit sous les lettres ΡΞΣΤ' (166) « Θεοφίλου τοῦ Κορυδαλέως, Εἰς τὰ περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως » copié de la main d'Anastase Théodorou de Iannina ⁴ d'après un autre manuscrit de 1694 qui contient quelques notes précieuses ⁵.

¹ Cf. Θεοφ. Κορυδαλέως, Εἰσοδος Φυσικῆς ἀκροάσεως, Venise 1779, p. 3 et suiv.

² v. Dossios, *Studii Greco-Române* (Études gréco-roumaines), fascicules II et III, Jassy 1902, p. 93.

³ v. C. Litza, *Catalogul Manuscriztelor grecești* (Catalogue des manuscrits grecs), Bucarest 1909, p. 42.

⁴ Selon G. Zaviras (*ouvr. cité*, p. 138), Anastase Théodorou de Iannina était philosophe aristotélicien, théologien et mathématicien, prédicateur au Patriarcat Œcuménique et professeur à l'école de Iannina. Il vécut vers 1720. Un autre manuscrit écrit de sa main se trouve en ma possession et contient le cours de philosophie de Dorothee de Mytilène, dernier professeur de philosophie aristotélicienne à l'Académie du Phanar.

⁵ Voici ces notes: a) à la première page « πέμπω τῷ ἀπταδέλφῳ μου Ἰωάννῃ τῷ Τραπεζουντίῳ, Ἐνετίηθεν εἰς Βουκουρέστιον, διὰ τοῦ εὐγενεστάτου καὶ λογιωτάτου, ἀρχοντος κυρίου Ἰωάννου Χρυσσοκολαίου. 1712 Μαΐου . . . ὁμοῦ δὲ καὶ ἡ περὶ Οὐρανοῦ καὶ περὶ ψυχῆς πραγματεία. Γ. Τραπεζ. Ἰπομενάς (1696) ἐν Βουκουρεστίῳ. b) à la fin du manuscrit: « Τέλος τῶν βιβλίων τῆς Φυσικῆς Ἀκροάσεως βιβλίων, ἐκ τῶν τοῦ Γεωργίου Τραπεζουντίου τοῦ Ἰπομενά. Τῷ συντελεστῇ τῶν καλῶν Θεῷ χάρις. Ἐγράφη' 1694 Αὐγούστου 15-ῆ, διήλθομεν καὶ αὐτὸ θεῖα συνάρσει ἐν τῷ ἀχδ'. ἔτει, Φεβρουαρίου ιε', ἡμέρᾳ . . . Ἐν Βουκουρεστίῳ ». Traduction: a) « J'envoie à mon frère Jean de Trébizonde, de Venise à Bucarest, par l'entremise du très noble et très savant archonte

Après avoir examiné les manuscrits de la collection de l'Académie Roumaine et ceux de l'École de Théologie de Halki, j'ai constaté qu'il n'existait point de différences essentielles entre eux. On pourrait affirmer même, sans crainte d'exagérer, que leur contenu est stéréotype, de sorte qu'il ne se pose pas de problèmes à ce sujet. Les changements insignifiants, intercalation de phrases, additions de notes marginales ou interlinéaires, effectués par des professeurs ou des copistes, sont purement extérieurs et ne touchent en rien l'essentiel du texte et l'unité organique des ouvrages. Il ressort des manuscrits que la philosophie de Corydalée ne présente aucune oscillation et, malheureusement, aucune évolution. La nature intrinsèque et la construction extérieure de ses ouvrages n'ont pas permis aux professeurs ou aux copistes de s'écarter du texte original ou de lui changer sa forme. Car tout changement aurait effondré l'échafaudage fantastique de syllogismes et d'arguments dialectiques disposés du début à la fin, comme une broderie inimaginablement compliquée, tenue, semble-t-il par un seul fil. À cet obstacle ajoutons la difficulté de la langue. Ces raisons nous font croire qu'en dépit du temps écoulé, l'œuvre de Corydalée, telle un manuel de mathématique auquel on ne peut rien ajouter, ne subit pas de changements et resta, malgré les nombreuses copies qu'on en fit, identique à l'original.

Kyr Jean Chrysoscoléos, 1712 Mai ... avec le traité sur le Ciel et sur l'Âme; G. Trapez ... Hypomenas, 1696 Bucarest.

b) La fin des huit livres la Physique, ex libris de G. Trapezundius Hypoménas, au Seigneur donateur des biens, grâces. Écrit en 1694 août 15.

J'ai terminé (l'étude) de ce (livre) avec l'aide de Dieu, en 1699 février 15, jour à Bucarest ».

Le complément aux informations de plus haut se trouve dans le manuscrit n° 406 de la Collection du Patriarcat Orthodoxe de Jérusalem, où il y a une note autographe de G. Hypomenas: « Ἡρξάμεθα τὴν περὶ Οὐρανοῦ πραγματείαν ἐν ἔτει αχ... θ'. Φεβρουαρίου κ'. Ἐν ἀρχῇ τῆς ἀγίας Τεσσαρακοστῆς, ἐν Βουκουρεστίῳ » (Nous avons commencé le traité sur le Ciel en 1699, février 2, au début du jeûne saint à Bucarest); v. A. Παπαδοπούλου - Κεραμέως, 'Ιεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, I, p. 411, manuscrit n° 406.

Il ressort de la comparaison des notes de ces deux manuscrits, qu'après la fin des cours de Physique, le 15 février 1699, on commença le 20 février 1699 le cours sur le Ciel, à Bucarest (Sur G. Hypoménas voir D. Russo, *Studii istorice greco-române* (Etudes historiques gréco-roumaines), œuvre posthume, tome I, p. 317).

LANGUE, STYLE ET MÉTHODE DE THÉOPHILE CORYDALÉE

La langue.

Théophile Corydalée employa, pour écrire, le grec ancien, plus exactement la langue d'Aristote, dont il garda scrupuleusement la terminologie; il maintenait ainsi une tradition séculaire et divinisa le grand philosophe, qu'il appelait « ὁ Φιλόσοφος » c'est-à-dire le philosophe par excellence ou le grand philosophe. Cette langue, qui était devenue en quelque sorte une langue technique, était employée pour enseigner la philosophie de Corydalée dans les écoles grecques. On s'imagine les difficultés que les pauvres élèves devaient surmonter pour apprendre leurs leçons. Mais jusqu'à la première moitié du XIX^e siècle la connaissance approfondie de la langue avait été, on le sait, la pierre de touche dans les écoles grecques. L'emploi de la langue ancienne, loin d'être un caprice de Corydalée, était tout à fait justifié :

1. Parce que la conception archaïque de la culture grecque qui, nous l'avons dit, se maintint presque jusqu'à nos jours. Esclaves d'une tradition séculaire, les érudits grecs nourrissaient l'espoir de faire renaître la langue ancienne. Nous possédons à ce sujet l'avis de Théophile Corydalée même, qui l'exprima dans une lettre à Scarlat où il y déplorait la décadence et la vulgarisation de la langue grecque causé par l'assujettissement et par les malheurs qui s'étaient abattus sur la nation hellénique. La langue du peuple, conservant encore des vestiges d'un éclat passé, était traitée de barbare et les intellectuels la méprisaient. Cette considération pédante fit beaucoup de tort au peuple grec et retarda par là son redressement intellectuel. Mais la tradition resta vivante à travers les siècles et la langue populaire qui apparaît dans les documents du IX^e siècle déjà, réussit à émerger comme un arbre des ruines et s'imposa enfin au XX^e siècle.

Sans doute il y eut des hommes, pendant l'époque post-byzantine, qui, ayant le sens des réalités, employaient la langue populaire. En plus de ses discours funèbres qu'il rédigea dans cette langue, Corydalée lui-même s'en servit dans son traité de géographie, que l'on peut considérer comme le premier livre didactique rédigé dans une langue très voisine de la langue parlée.

2. La langue populaire étant à ce moment-là extrêmement rudimentaire, ne pouvait être employée pour exprimer la pensée philosophique, surtout quand cette pensée était identique à celle

de l'Antiquité. Cette philosophie-là avait besoin d'un instrument technique approprié, qui ne pouvait être la langue parlée. Le même phénomène apparut en Occident pendant tout le Moyen-Âge, quand la langue latine servit de moyen d'expression à la philosophie scolastique. En employant la langue d'Aristote, Corydalée ne satisfaisait pas seulement un désir personnel; il y trouvait aussi prête toute la terminologie philosophique. Grâce à cette langue il pouvait interpréter et commenter de la manière la plus adéquate les textes aristotéliens qui représentaient alors un véritable *credo* religieux.

3. L'ambiance dans laquelle il fut formé était extrêmement favorable à cette conception archaïque. L'admiration pour la culture grecque était encore très vive dans les cercles universitaires d'Italie et, bien que l'humanisme fût en déclin, il n'avait pas encore perdu son prestige. Un siècle ne s'était pas écoulé depuis que les savants byzantins donnaient le ton au courant intellectuel et que l'on imprimait les auteurs classiques grecs. Ce n'était pas beaucoup si on considère le rythme lent du renouvellement des idées à cette époque. Aussi, pour un savant grec pouvant écrire dans la langue d'Aristote, les circonstances alors étaient des plus favorables.

4. Etant donné que cette philosophie ne s'adressait pas au peuple, mais à une classe de gens plus cultivés, elle supposait en quelque sorte la connaissance de la langue ancienne. La philosophie n'étant jamais une nourriture pour les masses, il est indifférent dans quelle langue elle est écrite. Les ouvrages de Corydalée expriment souvent cette conception aristotélienne de la philosophie. Pourtant il fut le premier maître qui porta cette matière au niveau du peuple en essayant de populariser certaines notions de la philosophie d'Aristote dans ses discours tenus dans la langue parlée.

Le style.

Malgré les difficultés de langue et de matière, le style de Corydalée est vif, concis et élégant. N. Papadopoulos-Comnène, qui, en bon catholique, n'a aucune sympathie pour notre philosophe, lui reconnaît pourtant cette qualité¹. La phrase est courte et très

¹ Nicolai Papadopoli-Comneni, *Historia gymnasii Patavini, Venetiis MDCCXXVI V. II*, pp. 298—299. Voici le passage respectif:

« Ubique stylus elegantissimus est, nitidissimus, par priscis scriptoribus, doc-trina tamen vulgaris et in scholis Peripatiticorum obvias perplexa vero et per-turbata, nec methodice tradita » ...

N'oublions pas non plus aversion de Papadopoulos pour la philosophie néo-aristotélienne elle-même.

claire. Elle est toujours substantielle et totalement dénuée du rhétorisme habituel de l'époque. Sa préoccupation constante est de rendre la philosophie d'Aristote aussi compréhensible que possible, de bien définir les notions et de convaincre le lecteur, de l'exactitude du système par une argumentation dialectique subtile et serrée. Entre ses mains le texte aristotélicien devient l'objet d'une analyse approfondie. Il essaie de le purifier de toutes les interprétations hétérodoxes en les écartant l'une après l'autre. Cette méthode donne à son style un tour très personnel pour un sujet aussi ingrat. Corydalée soutient ses opinions avec une profonde conviction et quelquefois avec passion. Voilà pourquoi il y a une part de polémique dans ses écrits. Son argumentation est serrée et évite avec soin toute divagation; les idées sont exprimées clairement. En somme, nous avons à faire à un érudit moderne, très méthodique et extrêmement discipliné. C'est là encore un trait commun avec son professeur Cremonini, explicable si on tient compte de l'esprit alors dominant à Padoue ainsi que de la prétention qu'avaient les néo-aristotéliciens de pratiquer une science exacte. Mais selon L. Mabileau le style de Cremonini était «lent» et «terne»¹. Corydalée est, au contraire, un dialecticien subtil et un polémiste plein de verve et de perspicacité, qualités qui entraînent le lecteur et le font suivre avec intérêt et souvent avec plaisir, le fil d'une pensée et l'expression d'idées aujourd'hui périmées.

La Méthode.

Parce qu'ils poursuivaient un but didactique, les ouvrages de Corydalée sont très méthodiques. Il exposait ses idées systématiquement, tenant d'instinct compte du principe de la pédagogie moderne qui va «de ce qui est connu à ce qui est inconnu».

D'habitude il faisait, au début de chaque cours, une introduction explicative de l'œuvre aristotélicienne dont il allait traiter. Ces introductions (προοίμια) étaient le plus souvent des exposés généraux, très amples, qui commentaient la doctrine entière et discutaient des problèmes généraux liés au sujet. C'est la partie personnelle de l'œuvre de Corydalée, celle où la philosophie se meut librement, ayant échappé à la contrainte que le texte lui imposait. Ceci ne signifie pas nécessairement que dans les commentaires proprement dits il se fixât au texte. Cela faisait partie de la méthode propre

¹ L. Mabileau, *ouvr. cité*, p. 9.

et de l'originalité des néo-aristotéliens de s'éloigner de la lettre du texte d'Aristote et de le traiter librement, donnant libre carrière à l'esprit critique ¹. Chez Corydalée cette attitude n'était pas tant une question d'école, qu'un trait de son tempérament combatif.

Le commentaire même commence par l'exposé de la première phrase du texte aristotélien (λῆμμα) qui parfois est rendue telle quelle et parfois est paraphrasée librement. Ce procédé nous fait croire que lui et peut-être autant ses élèves avaient devant leurs yeux le texte d'Aristote.

Ensuite, selon la méthode dialectique et scolastique, il expose d'abord les différentes opinions et controverses des philosophes et des commentateurs sur le problème posé, les analyse et les critique consciencieusement et d'une manière très objective. Après avoir indiqué point par point les faiblesses de l'argumentation, il développe la sienne propre. Il soumet les passages importants et très discutés à une analyse des plus scrupuleuses. L'une après l'autre il examine les opinions et les discute avec perspicacité et une admirable verve polémique. Cela demandait une connaissance approfondie et documentée de l'abondante littérature aristotélienne de l'antiquité à ses jours. Corydalée était en effet maître de cette science. La discussion et l'analyse des différentes thèses donnent à penser au lecteur, l'instruisent et le mettent au courant de tous les problèmes de la philosophie d'Aristote. Quand il cite les Anciens, il renvoie exactement au chapitre, à l'alinéat, etc.; mais qu'il s'agisse d'auteurs du Moyen-Âge ou de « modernes », il les indique en général du terme de « οἱ νεώτεροι » et n'en cite aucun, bien que souvent il s'occupât de leurs théories, en polémisant avec eux. Il imitait en ceci Cremonini et Aristote, qui préféraient indiquer les hommes par leurs doctrines que par leur nom ². Il faut rechercher la raison de cette omission des contemporains dans la conviction qu'avaient les néo-aristotéliens que la vraie source de compréhension de la philosophie du Stagirite était dans les œuvres des anciens. Parmi eux Corydalée cite souvent Thémistius, Porphyre, Simplicie et très rarement Averrhoès. Mais c'est Alexandre Aphrodisias qui forme la base de sa philosophie, bien que, parfois, il le combat. Il est étrange qu'il ne mentionne jamais les commentateurs byzantins qu'il connaissait sans aucun doute des manuscrits ou de ce qui avait été imprimé d'eux jusqu'au XVII^e siècle. Otto Iochem pense que Co-

¹ A. Weber, *ouvr. cité*, p. 250.

² L. Mabillean, *ouvr. cité*, p. 126.

rydalée emploie le terme de νεώτεροι pour opposer aux Anciens tous les docteurs de l'Église à partir de l'épanouissement de la scolastique jusqu'à lui; mais c'est une profonde erreur¹. Iochem persiste dans cette erreur, bien qu'il signale les trois termes employés par Corydalée: «σχολαστικοί», «σχολιασταί» et «οἱ νεώτεροι» (scolastiques, commentateurs et philosophes d'aujourd'hui), croyant que les trois termes ont le même sens. Rien n'est plus faux, car chaque expression indique fort clairement une certaine catégorie de penseurs. Il est impossible qu'un dialecticien comme Corydalée, qui jonglait avec les nuances de la terminologie, fasse une semblable confusion de notions. D'ailleurs, outre ces trois termes, nous en trouvons d'autres qui précisent les nuances et forment une gamme entière: 1) οἱ πατέρες τῆς Ἐκκλησίας (Les Pères de l'Église); 2) οἱ θεολογοῦντες (les théologiens plus anciens, sans aucune tendance philosophique); 3) οἱ σχολαστικοὶ (les scolastiques latins et seulement latins, romano-catholiques), qui, selon l'expression de Corydalée ont mêlé la théologie à la philosophie et ont fait un «pot-pourri théologico-philosophique» (κυκεῶνα φιλοσοφικοθεολογικόν ou συνονθήλευμα). Parmi ces derniers il fait une nouvelle distinction entre les scolastiques anciens (nous dirions classiques), qu'il appelle simplement σχολαστικοί et ceux de son époque, qu'il appelle οἱ νῦν σχολαστικοί; 4) οἱ σχολιασταί, par lesquels il comprend seulement les commentateurs grecs classiques. Chaque fois qu'il s'agit de commentateurs arabes qu'il combat toujours, il les indique par le mot οἱ ἄραβες et parfois οἱ ἄραβες σχολιασταί; 5) Le terme οἱ ἐξηγηταί indique d'une manière générale toujours les commentateurs qui n'ont rien à faire avec la théologie, bien qu'on pourrait croire qu'il s'agit des exégètes des Écritures; 6) οἱ φιλοσοφοῦντες ou οἱ νῦν φιλοσοφοῦντες sont les philosophes et les hommes de science contemporains qu'il appelle avec un terme général οἱ νεώτεροι. Ce dernier terme n'indique que les philosophes italiens de son temps, appelés quelque fois aussi οἱ νῦν ἐν Ἰταλίᾳ φιλοσοφοῦντες. Ce sont les néo-aristotéliens, qui n'ont plus rien de commun avec la scolastique et la théologie, comme l'affirmait Iochem, mais sont au contraire, ses adversaires les plus irréductibles.

¹ *Ouvr. cité*, p. 37: «Daher ist νεώτεροι ein formaler Begriff. Theophilus versteht unter ihnen gegenüber den alten Griechen christliche Gelehrte (S. 16,4) von der Blütezeit der Scholastik bis in seine Gegenwart».

CHAPITRE III
LA PHILOSOPHIE DE CORYDALÉE
DANS LES PRINCIPAUTÉS ROUMAINES

La culture grecque commença à pénétrer dans les contrées roumaines bien avant la fondation des deux Académies princières de Jassy et de Bucarest, c'est-à-dire avant l'époque phanariote.¹ A partir de la première moitié du XVII^e siècle les trois causes suivantes accentuèrent cette pénétration :

a) La lutte de l'Orthodoxie contre le danger catholique et protestant ;

b) La suzeraineté turque sur les Principautés Roumaines et l'influence croissante politique et économique de l'élément grec dans l'Empire Ottoman ;

c) Le contact plus fréquent entre l'Orient et l'Occident par l'intermédiaire des Grecs.

Les troubles religieux du XVII^e siècle, dont nous avons parlé dans un chapitre précédent, eurent pour conséquence le réveil de la conscience et de la solidarité pan-orthodoxe¹. La lutte pour l'Orthodoxie était dirigée par le Patriarcat Œcuménique que le monde orthodoxe considérait plus que jamais comme une suprême autorité spirituelle. Comme les écrits de la théologie grecque étaient la seul arsenal qui pouvait fournir des armes pour la défense de l'Orthodoxie, on sentait intensément le besoin de connaître le grec. Les voyages des patriarches et des prêtres grecs dans les régions orthodoxes rendirent cette nécessité encore plus impérieuse.

L'établissement de la suzeraineté turque dans les Principautés Roumaines fut une cause encore plus importante de l'orientation de la classe dominante roumaine vers Constantinople où l'élément grec jouait un rôle de premier plan dans la vie intellectuelle et même politique de l'Empire Ottoman. De là le contact toujours

¹ N. I o r g a, *Istoria învățământului românesc*, București 1928, p. 30 et 43.

plus fréquent de cette classe avec les familles grecques du Phanar, les mariages mixtes gréco-roumains etc., qui eurent pour conséquence la triple pénétration de l'influence grecque (culturelle, économique et administrative) dans les Principautés Roumaines avant l'époque phanariote.

Troisièmement c'est l'intensification des rapports commerciaux et culturels entre l'Orient et l'Occident qui devait influencer elle aussi la vie des Principautés Roumaines¹. Or, comme on le sait, les Grecs furent les agents les plus actifs de l'échange des marchandises comme de l'échange des idées.

Dans ce nouveau complexe de circonstances, que pouvait encore offrir aux Roumains la culture slavone qui se trouvait dans un état d'incontestable infériorité vis-à-vis de la culture grecque? Les Slaves du Nord eux-même — Ukrainiens, Russes et Polonais orthodoxes — sentirent le besoin de puiser aux sources de la culture grecque: ils firent venir des savants grecs et étudièrent dans les Académies de Kiev et de Moscou, où l'enseignement grec était très développé².

Ces considérations expliquent pleinement, pourquoi les boyards roumains avaient commencé à incliner pour la langue grecque et faisaient venir auprès de leurs enfants des précepteurs de formation intellectuelle grecque³.

Le peuple roumain et le peuple grec qui vivaient à ce moment dans les frontières du même état suzerain se trouvaient rapprochés par l'Orthodoxie et d'autres affinités très anciennes.

Pour tout l'Orient la langue grecque était celle de la culture supérieure de l'Orthodoxie et du commerce⁴ et lorsque la fonction de Dragoman de la Porte fut occupée par des grecs, la connaissance de la langue grecque devint une impérieuse nécessité. La fondation des Académies grecques de Jassy (1645) par Basile Lupu et de Bucarest (1675) par Șerban Cantacuzène ne fut pas un simple caprice des princes de formation intellectuelle grecque, mais un acte de grande perspicacité et d'opportunité politique, correspondant parfaitement aux nouveaux besoins des Principautés.

¹ Cl. Tsourkas, *ouvr. cité*.

² M. Paranikas, *ouvr. cité*, p. 177; Ph. Vaphidis, *ouvr. cité*, III, p. 164; P. P. Panaitescu, *L'influence de l'oeuvre de Pierre Mogila, archevêque de Kiev dans les Principautés roumaines*, dans *Mélanges de l'École roumaine en France*, 1926, I, p. 3 et suiv.; N. Iorga, *ouvr. cit.*, p. 27 et 99.

³ N. Iorga, *ouvr. cité*, p. 52.

⁴ *Ibid.*, p. 99.

La création de ces deux écoles supérieures, sans mentionner d'autres de moindre importance, a signifié au fond un contact direct de Roumains avec la culture grecque et par son intermédiaire avec la culture occidentale. Ce fut pour les Roumains, qui se trouvaient sous la tutelle de la culture slave, le premier pas vers l'émancipation ¹.

Si l'influence slave a donné à la culture roumaine ses anciens chroniqueurs, l'influence de la culture grecque de l'époque pré-phanariote, qui nous intéresse ici, a créé des figures de vrais intellectuels européens tels le « sp̃țar » Nicolas Mileșco, Démètre Cantémir, le « stolnic » Constantin Cantacuzène, Constantin Brancovan, qui, tous, furent élevés dans l'esprit grec de l'Académie de Constantinople.

D'ailleurs, l'organisation de cette Académie servait de modèle aux Académies de Jassy et de Bucarest et nombre de leurs premiers professeurs avaient auparavant enseigné au Phanar. Citons comme exemple Sévastos Kyminitis, Nic. Kérameus, Théodore de Trébizonde, et autres.

Or, comme nous l'avons déjà dit, la philosophie de Corydalée était la matière de base de l'enseignement supérieur du Phanar. Elle fut donc naturellement transplantée dans les nouvelles écoles créées dans les capitales de Moldavie et de Valachie. Le nombre très élevé des écrits de Corydalée que l'on trouve dans ces régions en est une preuve évidente. Les bibliothèques de l'Académie Roumaine et celle de Jassy possèdent ensemble plus de 150 manuscrits du philosophe grec, dont la plupart sont des cahiers des élèves de ces deux Académies. Ni la Grèce, ni surtout la Turquie, qui a vu fleurir la culture grecque des siècles précédents, ne possèdent un aussi grand nombre de manuscrits corydaléens. Ces manuscrits et d'autres documents nous permettent de suivre la continuité de l'enseignement de la philosophie de Corydalée dans les Principautés Roumaines dès la création des Académies de Bucarest et de Jassy, jusqu'à 1800, c'est-à-dire dans l'intervalle de 150 ans.

L'ACADÉMIE DE BUCAREST

Le premier directeur de l'Académie grecque de Bucarest, Sévastos Kyminitis, ancien « Scholarque » (directeur) de l'Académie du Phanar, enseigna lui-même la philosophie de Corydalée. ²

¹ P. P. Panaïtescu, *Perioada slavonă la Români*, dans *Revista Fundațiilor Regale* janvier 1944, p. 126—151.

² M. Gédéon, *ouvr. cité*, p. 100; Ph. Vaphidis, *ouvr. cité*, III, p. 136.

Une note sur le manuscrit grec 1.^o 405 de l'Académie Roumaine, attribué entièrement à Alexandre Mavrocordato l'Exaporite (voir p. 9), mais qui n'est autre que le « Traité de la génération et de la corruption » de Corydalée prouve qu'il n'y pas de doute en ce sens. A la page 734 du manuscrit il y a la note suivante: « En l'an 1700 du Christ ce livre a pris fin par moi, Séraphim, prieur de Thasos, qui l'ai appris par le très savant Sieur Sevastos Kyminitis, en Hongro-Vlachie (Valachie) au mois de septembre ». ¹

Une note qui se trouve à la fin du manuscrit 166 de la collection de l'Ecole Théologique de l'île de Halki, qui contient la Physique de Corydalée, dit: « La fin des 8 livres de la Physique ex libris de Georges de Trébizonde, Hypoméνας. Grands remerciements au Dieu donateur. Ecrit en 1694 août 5. J'ai fini ce livre avec l'aide de Dieu en 1699, le jour de février 15, à Bucarest » ².

Ce même Hypoméνας note sur le manuscrits 406 de la collection du Patriarcat orthodoxe de Jérusalem contenant le Traité du Ciel de Corydalée les mots suivants: « J'ai commencé le Traité du Ciel le 20 février 1699, à Bucarest » ³.

Il résulte donc de la comparaison des deux notes citées que le cours sur le traité du Ciel commença le 20 février immédiatement après que le cours sur le traité de la Physique fût terminé (15 février).

G. Hypoméνας fut boursier de Brancovan. Les fils du prince et lui, furent parmi les premiers élèves de l'Académie de Bucarest ⁴.

Vers le commencement du XVIII^e siècle (1707) le programme de l'Académie fut amplifié. Le patriarche Chrysante Notaras rédigea ce nouveau programme qui attribuait au premier professeur l'enseignement de la Logique, de la Physique, du Traité du Ciel, du

¹ « Εἰς τὸ ἀψ' ἀπὸ Χριστοῦ εἴληψε τέρμα ἡ παροῦσα βίβλος, παρ' ἐμοῦ Σεραφεῖμ ἱερομονάχου τοῦ Θασίου, ἦν καὶ ἐδιδάχθην παρὰ τοῦ σοφωτάτου κυροῦ Σεβαστοῦ Κυμηνίτου, ἐν τῇ Οὐγγροβλαχίᾳ, κατὰ μῆνα Σεπτέμβριον » (C. Litzica, *ouvr. cité*, p. 43).

² Τέλος τῶν ὀκτῶ τῆς Φυσικῆς Ἀκροάσεως βιβλίων, ἐκ τῶν τοῦ Γεωργίου Τραπεζουντίου τοῦ Ἰσομενά. Τῷ συντελεστῇ τῶν καλῶν Θεῷ χάρις. Ἐγράφη Αὐγούστου 3-η, διήλθομεν καὶ αὐτὸ θεία συνάρσει ἐν τῷ ἄχ. . . στ'. ἔτει, Φεβρουαρίου ε' ἡμέρα. . . Ἐν Βουκουρεστίῳ ».

³ « Ἡρξάμην τὴν περὶ Οὐρανοῦ πραγματείαν τῇ κ' Φεβρουαρίου 1699, ἐν Βουκουρεστίῳ », A. Παπαδοπούλου - Κεράμευς, I (1891), p. 411 et D. Russo, *Studii Istorice greco-române*, I, p. 319, en note.

⁴ N. Iorga, *ouvr. cité*, p. 46.

Traité de la génération et de la corruption, de l'Âme et de la Méta-physique, c'est-à-dire le cycle complet des cours de Corydalée ¹.

Ce sont toujours des notes sur des manuscrits de la collection de l'Académie Roumaine qui nous permettent de suivre plus tard la continuité de l'enseignement de la philosophie de Corydalée. Citons la note de la p. 367 du manuscrit grec n° 48: «j'ai fini d'apprendre le présent écrit sur l'âme le 22 novembre de l'an de grâce 1745, à Bucarest». ²

Voici la note de la page 294 du manuscrit 707 qui a pour contenu la Physique: «Fin des 8 livres de la physique, terminés en l'an de grâce 1750, le 7 août à Bucarest de Valachie, au temps de l'érudit professeur Monsieur Alexandre Papanastasiou, sous le règne de notre très haut souverain le prince Grégoire Ghica». ³

Les notes d'écolier du renommé professeur Manassi Eliade (1754—59) nous indiquent que la philosophie de Corydalée constituait de son temps la matière de base de l'école de Bucarest. On étudiait la Logique, la Physique, la Cosmographie et très probablement le reste des cours ⁴.

A la page 17 du manuscrit 48 on peut lire: «1748, le 14 du mois de novembre j'ai commencé la Logique, je l'ai finie le 1 août 1748». A la page 23 il faut noter: Introduction pour toute la logique. Ex libris Manassi Eliade» ⁵.

Dans le manuscrit 255 de l'Académie qui contient le Traité de l'âme on trouve ces mots à la page 1: Introduction du très savant Théophile Corydalée dans le traité de l'âme. Ex libris Manassi Eliade 1768 mai 3» ⁶.

¹ *Ibid.*, pp. 50—51.

² «'Επικραϊώθη δὲ ἡ περὶ ψυχῆς παροῦσα πραγματεία μαθήσει, ἐν ἔτει σωτηρίῳ ἀψμε' κατὰ τὴν κβ'. Νοεμβρίου μηνός, ἐν Βουκουρεστίῳ». (C. Litzica, *ouvr. cité*, p. 47).

³ «Τέλος τῶν γ'. τῆς Φυσικῆς Ἀκροάσεως βιβλίων, περαιωθέντων ἐν ἔτει σωτηρίῳ ἀψν'. Αὐγούστου 9, ἐν Βουκουρεστίῳ τῆς Βλαχίας, ἐν ἡμέραις τοῦ σοφωτάτου διδασκάλου κυρίου Ἀλεξάνδρου Παπαναστασίου, ἡγεμονεῦοντος τοῦ Ὑψηλοτάτου ἡμῶν αὐθέντου κυρίου κυρίου Γρηγορίου Βοεβόδα τοῦ σοφωτάτου. (C. Litzica, *ouvr. cité*, p. 48).

⁴ N. Iorga, *ouvr. cité*, p. 78.

⁵ «ἀψμη'. μηνὶ Νοεμβρίου ιδ'. ἡρξάμην τῆς λογικῆς καὶ τέλους αὐτῆς Αὐγούστου α'. 1748 (;). «Εἰς ἅπασαν τὴν Λογικὴν πραγματείαν προοίμιον. Ἐκ τῶν τοῦ Ἠλιάδου Μανασσῆ».

⁶ «Τοῦ σοφωτάτου Θεοφίλου Κορυδαλέως προλεγόμενα ἐν τῷ περὶ ψυχῆς βιβλίῳ. Ἐκ τῶν τοῦ Μανασσῆ Ἠλιάδου, 1768 Μαΐου 3». (C. Litzica, *ouvr. cité*, pp. 47—48. Voir aussi C. Sathas, *ouvr. cité*, p. 514.

Par le décret du 13 août 1775, le prince Alexandre Ypsilanti réforma l'enseignement. En ce qui concerne les trois classes supérieures de l'école de Bucarest il était décidé que l'on enseignerait la philosophie, « on suivrait Aristote et ses disciples grecs: l'après-midi on enseignerait l'astronomie »¹. Il est hors de doute que le terme « disciples grecs » signifie les commentaires d'Aristote, par conséquent Corydalée. Comme l'a remarqué N. Iorga, cet enseignement philosophique eut le caractère d'un cours universitaire².

Ce programme fut appliqué jusqu'en 1788, lorsqu'à la suite de la guerre turco-russe, l'école suspendit son activité. Après cette date il est probable que l'on n'ait plus enseigné à Bucarest la philosophie de Corydalée, car la nouvelle philosophie commençait à s'imposer définitivement dans l'enseignement.

L'ACADÉMIE DE JASSY

Nous manquons de documents concernant les débuts de l'Académie de Jassy. Il est donc difficile de constater si la philosophie de Corydalée a été ou non enseignée dans la capitale de la Moldavie. Nous sommes plutôt tentés de croire qu'on ne l'a pas enseignée pendant les premières années qui suivirent sa fondation. Cette hypothèse est confirmée par le fait que le premier professeur grec de Jassy, Païsius Ligaridis (1648—55) a vécu pendant 15 ans au collège grec « Saint Athanase » de Rome et qu'il était donc hostile à l'esprit padouan et implicitement à la philosophie de Corydalée. C'est un fait connu que ce savant qui était devenu catholique, redevint orthodoxe et fervent anticatholique³. Toutefois la philosophie de Corydalée n'était pas inconnue à Jassy dans la première moitié du XVII^e siècle. La correspondance de 1640 entre notre philosophe et Sofronius Poczacki, recteur de l'Académie ruthène, qui connaissait le grec nous permet de croire que les cours de Corydalée circulaient dans tous les pays orthodoxes⁴.

A partir de la seconde moitié du XVII^e siècle on peut affirmer avec certitude que la philosophie de Corydalée formait à Jassy aussi la base de l'enseignement supérieur.

¹ Hurmuzaki, *Documente*. XVI¹, p. 392—4; n^o CCCXVI, août 1707 N. Iorga, *ouvr. cité*, p. 50 et 115.

² *Ibid.*, p. 105.

³ C. Sathas, *ouvr. cité*, p. 315; N. Iorga, *ouvr. cité*, p. 32.

⁴ N. Iorga, *ouvr. cité*, p. 27.

Vers 1660 Nicolas Kéraméus, de Jannina, philosophe-médecin dont l'érudition était renommée et qui avait fait ses études en Italie, fut nommé professeur à l'Académie de Jassy. Avant de venir en Moldavie celui-ci avait enseigné vers 1656 au Phanar, où il avait été le professeur de Dosihtée de Jérusalem. A cette époque Jean Caryophylis, l'élève de Corydalée était «scolarque» de l'Académie du Phanar. Il est donc exclus que le programme de l'Académie du Phanar n'ait pas été appliqué à Jassy aussi. Voici une note de la page 264 du manuscrit 227 de l'Académie Roumaine qui confirme notre hypothèse (ce manuscrit contient le *Traité du Ciel* de Corydalée): «Ex libris Nicolas Kéraméus»¹. Or Nicolas Kéraméus a enseigné à Jassy vers 1665 et il y est mort, vers 1670, dans le monastère des Saints Apôtres où il a laissé sa bibliothèque².

Une note à la page 1 du manuscrit grec de l'Académie Roumaine n° 404 qui contient les commentaires de Corydalée sur les 4 livres de la *Métaphysique* d'Aristote, mentionne: «Ex libris Georges Dascălu, fils de Théodore de Trébizonde»³. Ce manuscrit, selon nos observations (v. p. 76) date du XVII^e et non du XVIII^e siècle comme le prétend Litzica. Cette note indique que le manuscrit a appartenu à Théodore de Trébizonde, professeur à Bucarest et à Jassy, où il mourut en 1695 et non en 1665 comme le croit à tort Iorga⁴.

L'écriture ne laisse aucun doute sur l'âge de l'auteur de la note. Or, il est impossible que Théodore de Trébizonde n'ait pas enseigné la philosophie de Corydalée qu'il avait étudiée au Phanar. Donc, cette philosophie fut enseignée à Jassy avant 1700.

La même conclusion ressort de la note de la page 1 du manuscrit n° 510 de l'Académie Roumaine qui contient la *Logique* de Corydalée: «1675, 1 décembre. Ex libris Georges, fils de Théodore de Trébizonde».

Après la seconde moitié du XVII^e siècle, il est incontestable que l'enseignement supérieur à l'Académie de Jassy se basait toujours sur la philosophie de Corydalée, comme au Phanar. D'ailleurs à ce moment les rapports politiques, spirituels et culturels

¹ «Ἐκ τῶν Νικολάου Κεραμέως».

² Δοσιθέου περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, pp. 1176—7. G. Zaviras, *ouvr. cité*, p. 474. C. Sathas, *ouvr. cité*, p. 322. N. Iorga, *ouvr. cité*, p. 29

³ «Ἐκ τῶν τοῦ Γεωργίου διδασκάλου, υἱοῦ τοῦ Θεοδώρου τοῦ Τραπεζουντιῦ».

⁴ C. Sathas, *ouvr. cité*, 414, N. Dossios, *ouvr. cité*, I, p. 38, N. Iorga, *ouvr. cité*, p. 29. À tort Iorga le nomme «Georges» et Dossios «Siméon». «Georges» se nommait son fils, tandis que «Siméon» était son père.

entre Constantinople et les Principautés Roumaines étaient devenus encore plus étroits, surtout après le synode de Jassy.

Dans l'acte solennel par le quel cette institution fut réorganisée, en 1728, le prince Grégoire Ghica disait que: « On enseignera à l'école grecque la grammaire et l'initiation à la philosophie »¹.

Une autre note d'un manuscrit grec de la bibliothèque de Jassy, qui contient le *Traité de l'âme* de Corydalée, nous fait connaître qu'en 1755 on étudiait cette philosophie. Voici ce que l'on trouve à la fin du manuscrit: « Fin du livre sur l'Âme, achevé en l'an de grâce 1755, écrit et étudié par moi, le plus jeune des élèves de Thomas de Castoria, du village de Krepana »².

A partir de 1763, lorsque Nicéphore Théotokis fut nommé professeur³ à Jassy, il semble que certains cours de Corydalée, surtout ceux qui étaient en rapport avec les sciences positives tels la Physique, le *Traité du Ciel*, le *Traité de la génération et de la corruption*, ne furent plus enseignés. On les remplaça probablement par les cours du nouveau professeur qui étaient rédigés d'après les plus récentes dates scientifiques ou peut-être ils furent enseignés en même temps que ces derniers.

On enseignait probablement encore la Logique et la Psychologie, car la nouvelle philosophie n'avait découvert rien de nouveau dans ces deux domaines. Selon les dates que nous possédons, Théotokis enseigna à Jassy jusqu'en 1765. A la suite du scandale provoqué par les professeurs réactionnaires et pédants, qui l'accusaient d'athéisme, il dut partir en Allemagne⁴. A cette époque, à Jassy, comme dans tous les autres centres intellectuels grecs, la lutte entre l'esprit nouveau et l'esprit ancien, la science nouvelle et la pédanterie périmée, était acharnée. Eugène Voulgaris fut chassé de Janina parcequ'il enseignait la nouvelle philosophie selon Gassendi, Wolf, Leibnitz et Descartes. Il fut chassé de la fameuse école du Mont Athos, où, chose bizarre, les sciences mathématiques florissaient; il fut chassé de Constantinople où régnait depuis un siècle et demi la philosophie corydaléenne. L'affirmation de Iorga, selon laquelle Voulgaris aurait enseigné à Jassy, est inexacte⁵.

¹ N. Iorga, *ouvr. cité*, p. 68.

² A. Xenopol et C. Frbiceanu, *Serbarea scolară dela Iași*, Iași 1885, p. 360; N. Dossios, *ouvr. cité*, I, p. 38.

³ N. Iorga, *ouvr. cité*, p. 98; N. Dossios, *op. cité*, I, p. 36.

⁴ C. Sathas, *ouvr. cité*, p. 583; N. Dossios, *ouvr. cité*, I, p. 36.

⁵ Ἰωσήφ Μουσιόδακος, Ἀπολογία, Vienne 1780, pp. 39 et 177.

⁶ *ouvr. cité*, p. 98.

Il n'a fait que passer par la capitale de la Moldavie. Toutefois, l'esprit nouveau que lui et Théotokis propageaient, avait pénétré là aussi.

Le passage de Théotokis à l'Académie de Jassy ne fut pas sans laisser de traces et c'est sans doute sur ces traces que s'est greffée la grande réforme de l'enseignement scientifique effectuée par Grégoire Alexandre Ghica en 1766, «réforme de grande portée européenne» selon N. Iorga¹.

En ce qui concerne l'enseignement des sciences positives, l'Académie de Bucarest ne semble avoir adopté le nouvel esprit que très tard, lorsque, à la suite de la réforme d'Ypsilanti de 1775, les langues étrangères et les mathématiques supérieures y furent aussi introduites.

On doit remarquer que dès le début, de profondes différences ont existé entre l'Académie de Bucarest et celle de Jassy. La première avait un caractère strictement traditionaliste et suivait fidèlement l'exemple de celle du Phanar. C'était plutôt une école pour enfants de boyards, ou le nombre des enfants pauvres admis était restreint. «Que ceux qui n'ont pas d'aptitudes pour l'étude apprennent un métier ou le commerce»².

Jusqu'en 1800, lors de la réforme de Lambros Photiadis, cet esprit dominait l'école.

L'Académie de Jassy, par contre, fut dès ses débuts une école populaire «pour que ceux qui le désirent puissent étudier sans payer» et même «les enfants des vilains de la plèbe»³. Par l'arrivée de Théotokis elle acquit un caractère scientifique, car on y enseignait spécialement les mathématiques et les sciences positives. La prépondérance de l'élément scientifique était due au fait que nombre de professeurs avaient fait leurs études dans les universités allemandes.

Les successeurs de Théotokis furent de célèbres personnalités: Joseph Misiodox, cet extraordinaire moine de Silistra, d'un esprit ouvert et positif, Zerzoulis et Govdélas, mathématiciens célèbres qui avaient étudié en Allemagne.

De ce point de vue Jassy peut être considéré comme le centre le plus important de tout l'Orient, avant-garde de la science et de la pensée modernes.

¹ *Ouvr. cité*, pp. 82, 93, 95.

² N. Iorga, *ouvr. cité*, p. 57.

³ *Ibid.*, p. 76.

La philosophie de Corydalée perdit à Jassy son importance après 1763. On y revint pour une très courte durée, à la suite de la pression des réactionnaires. A partir de cette date aucun document important ne peut prouver le contraire. Il est possible que quelques cours aient continué, tels la Logique et la Psychologie, mais les tendances et l'esprit de l'école s'orientaient fermement vers les sciences positives.

CHAPITRE IV

LES MANUSCRITS CORYDALÉENS DE LA COLLECTION DE L'ACADÉMIE ROUMAINE

Un grand nombre de manuscrits grecs comprenant des ouvrages de Théophile Corydalée, se trouvent dans la collection de l'Académie Roumaine; ce sont principalement des cahiers de cours appartenant aux élèves des écoles grecques des Principautés. Bien que presque tous ces manuscrits soient cités dans le catalogue de Const. Litzica et le reste dans celui de Nestor Camariano¹, nous avons cru utile d'en donner ici une liste complète, en les classant d'après leur contenu. Cette liste semble d'autant plus nécessaire que dans le catalogue de Litzica ils sont dispersés dans divers chapitres. D'autre part, l'index du catalogue, où il eut été naturel que ces manuscrits fussent concentrés pour venir en aide à l'investigateur, ne les mentionne pas tous.

Un des grands défauts des catalogues des manuscrits grecs est l'imprécision des titres des ouvrages de Théophile Corydalée. C'est une habitude courante chez les auteurs de catalogues de se contenter de noter le titre du premier chapitre, ou même les premiers mots de la préface. Ainsi il arrive souvent que l'on trouve le même ouvrage sous des titres différents et d'autres fois qu'un chapitre quelconque soit présenté comme une œuvre complète. Ceci est la raison qui fait que presque tous les biographes de Corydalée affirment l'existence d'ouvrages indépendants, qui ne sont en réalité que des chapitres d'ouvrages.

Ces erreurs sont un indice indiscutable que ni les auteurs des catalogues, ni les biographes de Théophile Corydalée ne se sont donnés la peine de feuilleter la volumineuse œuvre du philosophe.

¹ Const. Litzica, *Catalogul manuscriselor grecești* (Catalogue des manuscrits grecs), Bucarest 1909 et Nestor Camariano, *Catalogul manuscriselor grecești* (Catalogue des manuscrits grecs), Bucarest 1940.

Nous avons pensé que c'était de notre devoir de corriger, autant que possible, les erreurs de cette nature qui se trouvaient surtout dans le catalogue de Const. Litzica.

En examinant les manuscrits grecs de philosophie de la collection de l'Académie Roumaine, nous avons constaté que tous les manuscrits du commentaire « Sur la Génération et la Corruption » (Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς) attribués à Alexandre Mavrocordate l'Exaporite, ne contenaient que l'ouvrage portant le même titre de Corydalée. Il existe des manuscrits similaires dans d'autres collections de manuscrits grecs, comme celle de l'île de Patmos (Dodécanèse) par exemple ¹, ou de Smyrne ², etc. Cette constatation vient réfuter l'affirmation de certains historiographes ³, selon lesquels Alexandre Mavrocordato l'Exaporite aurait rédigé ce commentaire. A. Papadopoulos-Kérameus ⁴ le remarqua aussi. Nous inclinons à croire que l'Exaporite qui fut scholarque (directeur) de l'Académie (1665—1671) avant de devenir Grand Drogman de la Porte, se servit comme tous les professeurs de philosophie de l'Académie du Phanar, des cours de Théophile Corydalée, devenus des manuels didactiques classiques. Mais ses élèves, en copiant ses leçons, le mentionnèrent comme auteur du cours.

LISTE DES MANUSCRITS ¹

LOGIQUE

Ms. n° 47 de 1743 (Cat. Litz., pp. 46—47) sous le titre Εἰς ἅπασαν τὴν λογικὴν πραγματείαν προοίμιον, contenant toute la Logique de Corydalée. L'absence dans le ms du nom de l'auteur fait hésiter Litzica sur l'authenticité de l'ouvrage.

Ms. n° 419 de 1743 (Cat. Litz., p. 54) sans titre et sans auteur, renfermant toute la Logique de Corydalée. Au début (p. 3) est intercalé le chapitre d'un autre ouvrage qui commence par les mots "Ὅσα ἕνεκα τοῦ κινεῖται... et à partir de p. 53, commence l'introduction à la Logique par les mots «Ὁὐ μόνον καλῶς, ἀλλὰ καὶ

¹ 'Ιω. Σακελλίου, Πατριακὴ Βιβλιοθήκη, Athènes 1890, p. 143, ms ΣΟΘ' et ΣΠ'.

² 'Α. Παπαδοπούλου-Κεραμέως, Κατάλογος χειρογράφων τῆς ἐν Σμύρνῃ Βιβλιοθήκης τῆς Εὐαγγελικῆς Σχολῆς, Smyrne 1877, p. 11, ms A—9.

³ *Ouvr. cité*, p. 11.

⁴ Pour éviter les notes inutiles, nous indiquerons plus bas le Catalogue Litzica par « Cat. Litz. » et le Catalogue Camariano par « Cat. Cam. », en mettant entre parenthèses la page respective.

λίαν ὀρθῶς.»... Le ms finit par les mots de la fin de la Logique: «Ἐρρωσθε τοιγαροῦν συνεχῶς τοῖς λεχθεῖσι»...

Ms. n° 429, du XVIII^e siècle (Cat. Litz., p. 54), sous le titre Ἐκθεσις συνοπτικῆ τῆς ἄλλης συλλογιστικῆς πραγματείας. Malgré l'expression «synoptique» qui peut dérouter le lecteur, le ms renferme toute la Logique. Comme dans le ms n° 419, il y a au début un chapitre n'appartenant pas à la Logique, qui commence à la p. 5 et se termine à la p. 746.

Ms. n° 442, daté 1725 (Cat. Litz. p. 45), sans titre et sans auteur, commençant par les mots: «Οὐ μόνον καλῶς, ἀλλὰ καί λίαν ὀρθῶς»... et contenant toute la Logique.

Ms. n° 510 (Cat. Litz., pp. 94—95), daté 1708, avec le titre: «Προοίμιον εἰς ἄπασαν τὴν λογικὴν», sans nom d'auteur. De la page 1 à 656 il renferme toute la Logique, de la page 656 à 902 la Rhétorique de Corydalée, sous le titre «Προοίμιον εἰς τὴν ῥητορικὴν».

Le ms date de l'année 1708, comme il est noté p. 656, mais à la p. 1 il y a la date 1675 (αχρε΄. Δεκεμβρίου α΄. Ἐκ τῶν τοῦ Γεωργίου υἱοῦ τοῦ Θεοδώρου Τραπεζουντίου.) Cette notation rend Litzica incertain sur l'âge du manuscrit. Nous croyons que 1675 est la date de l'archétype, copié en 1708. Le ms était la propriété de Georges Théodore de Trébizonde, fils de Théodore de Trébizonde, directeur de l'Académie de Bucarest vers le début du XVIII^e siècle¹.

Ms. n° 484 (Cat. Litz., p. 54), du XVIII^e (?) siècle, portant le titre de «Προοίμιον εἰς λογικὴν τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου κυρίου Θεοφίλου τοῦ Κορυδαλλέως, ἔκθεσις κατ' ἐπιτομὴν τῆς λογικῆς πραγματείας». Le manuscrit, en entier, renferme des questions et des réponses à la Logique.

Le ms miscellané n° 562 (Cat. Litz., p. 331), daté 1788, a le même contenu. Il porte le titre de: «Προοίμιον εἰς λογικὴν etc. ἔκθεσις κατ' ἐπιτομὴν τῆς λογικῆς πραγματείας» de la page 558—761. La partie du ms qui contient le résumé de la Logique de Corydalée est sans date. Ces deux mss contiennent le court trait. de la logique (compendium).

PHYSIQUE

Ms. n° 49, daté 1752 (Cat. Litz., p. 49), portant le titre de: «Εἰς φιλοσοφίαν προδιοικήσις», contient les huit livres de Physique de Théophile Corydalée.

¹ G. Z a v i r a s, *ouvr. cité*, p. 230 et N. D o s s i o s, *ouvr. cité*, 1^{ère} partie, p. 24.

Ms. n° 180, du XVIII^e siècle (Cat. Litz., p. 55), porte de la page 40 à la p. 450 le même titre que le ms. 49. Contient toute la Physique.

Ms. n° 376, du XVIII^e siècle (Cat. Litz., p. 53), portant le même titre que les mss antérieurs, contient toute la Physique.

Ms. n° 420, daté 1730 (Cat. Litz., p. 53), portant le même titre, contient toute la Physique.

Ms. n° 426, du XVIII^e siècle (Cat. Litz., p. 53), portant le même titre, contient toute la Physique.

Ms. n° 430, daté 1733 (Cat. Litz., p. 46), sous le titre: Βιβλίον πρῶτον φυσικῆς ἀκροάσεως τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου κυρίου Θεοφίλου Κορυδαλλέως τοῦ Ἀθηναίου » (Livre premier de la Physique du très érudit et très savant Théophile Corydalée l'Athénien). Le manuscrit contient pourtant les huit livres de Physique.

Ms. n° 440, du XVIII^e siècle (Cat. Litz., p. 53), sans titre, commençant par la phrase: « Τῶν ὄσων θηράσιμα πέφυκε »... Contient toute la Physique et non pas « l'introduction à la philosophie » selon l'auteur du catalogue.

Ms. n° 539, du XVII^e siècle (Cat. Litz., p. 42), à partir de la page 176 porte le titre: Τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου Κορυδαλέως τοῦ ἐξ Ἀθηνῶν, ἔκθεσις εἰς τὸ ζ' τῶν περὶ Φυσικῆς ἀκροάσεως (Commentaire au VII^e livre de physique). Mais il contient les derniers deux livres (le VII^e et le VIII^e de Physique). Ce dernier commence à la page 267 et finit p. 327.

Ms. n° 459, du XVIII^e siècle (Cat. Litz., pp. 462—463), miscellané. De la page 524 à la page 610 il y a le commentaire de Corydalée au VIII^e livre de Physique (Βιβλίον Η' ἐπιγραφόμενον τὸ Θ') qui commence: « Διαφόροις περὶ κινήσεως ζητήσας ἐν τοῖς προλαβοῦσι βιβλίοις διορισάμενος, ἐσχάτην ταύτην »... et finit par les mots: « ὅτι τὸ πρῶτον κινουῦν ἐστὶ ἀμερές ». Litzica n'a pas remarqué l'existence de ce commentaire dans le ms; aux pages 362—366 Βιβλίον Α'. κεφ. α'. σειρὰ θεωρουμένων ἐπὶ τῆς φυσικῆς πραγματείας (Suite de questions sur le traité de physique). De 618—684 il y a un chapitre du commentaire « sur la Génération et de la Corruption ». La couverture mentionne à tort que le ms date de 1576. Cette date est empruntée à la mention faite page 119, où il existe la copie d'une lettre du Patriarche Jérémie II de 1576.

Ms. n° 674, daté 1697 (Cat. Litz., p. 42) et portant le titre: « Εἰς φιλοσοφίαν προδιόκησις » contient toute la Physique. Ce ms est un des plus anciens de la collection de l'Académie Roumaine. L'année est notée page 919.

Ms. n° 707, de l'année 1750 (Cat. Litz., p. 48), porte le titre: « Τοῦ σοφωτάτου κυρίου Θεοφίλου τοῦ Κορυδαλλέως εἰς φιλοσοφίαν προδιόικησις, ὅποιον τὸ τῆς φιλοσοφίας ἀξίωμα » Contient les huit livres de Physique.

Mss n° 856, 868, 894 (Cat. Cam., pp. 9, 13, et 21).

DE LA GÉNÉRATION ET DE LA CORRUPTION

Tous les manuscrits contenant cet ouvrage en attribuent la paternité à Alexandre Mavrocordato l'Exaporite, mais il s'agit, nous l'avons dit plus haut, de l'œuvre de Corydalée portant le même titre.

Ms. n° 171, du XVIII^e siècle, sous le titre: « Ἀλεξάνδρου Ἐρμηνέως τοῦ Βυζαντίου ὑπομνήματα εἰς τὰ τοῦ Ἀριστοτέλους περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς ». (Cat. Litz. p. 56).

Ms. n° 216, f. 67, du XVIII^e (?) siècle (Cat. Litz., p. 419), portant le titre: « Τοῦ σοφωτάτου ἐξ Ἀπορρήτων ἐρμηνεία εἰς τὴν περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς πραγματείαν ».

Ms. n° 405, daté 1695 (Cat. Litz., p. 43), portant le titre: « Βιβλίον τῆς περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς πραγματείας », mais sans nom d'auteur. Influencé par les autres mss similaires, Litzica note que « c'est un ouvrage d'Alexandre l'Exaporite ». Comparaison faite, nous avons constaté qu'il s'agissait de l'œuvre de Théophile Corydalée.

Ms. n° 464, daté 1754 (Cat. Litz., p. 49), portant le titre: « Τοῦ σοφωτάτου ἐξ Ἀπορρήτων ἐρμηνεία εἰς τὴν περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματείαν ».

Ms. n° 474, p. 253, du XVIII^e siècle (Cat. Litz., p. 102), sous le titre: Ἀλεξάνδρου Ἐρμηνέως τοῦ Βυζαντίου πραγματεία εἰς τὰ τοῦ Ἀριστοτέλους περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς.

Ms. n° 515, daté 1713 (Cat. Litz., p. 56), portant le même titre.

TRAITÉ SUR LE CIEL

Ms. n° 216, du XVIII^e siècle, décrit plus haut (dans le traité sur la génération et la corruption) f. 1—66 (Cat. Litz., p. 419), sous le titre: « Τοῦ σοφωτάτου κυρίου Θεοφίλου Κορυδαλλέως, Ὑπομνήματα συνοπτικὰ καὶ ζητήματα εἰς τὴν περὶ Οὐρανοῦ πραγματείαν ».

Ms. n° 227 (Cat. Litz., p. 51), f. 483 est notée la date de 1768, mais il est plus ancien. En 1768 il devint la propriété du moine Eugène Sourméliotis, possesseur de plusieurs manuscrits grecs de la

collection de l'Académie Roumaine. À partir des f. 1—257 il contient l'ouvrage de Théophile Corydalée « De l'Âme »; des f. 272—379 le commentaire « Du Ciel » et, après 4 feuilles blanches, des f. 384—484 un commentaire sur « La génération et la corruption », qui n'est pas de Corydalée. Litzica l'attribue à Nicolas Coursoulas, mais son affirmation n'est appuyée par aucune preuve. Au f. 264 nous trouvons la note: « Έκ τῶν τοῦ Νικολάου Κεραμέως ». Ce Kérameus semble avoir été le premier possesseur du manuscrit avant Sourmeliotis. Il s'agit évidemment de Nicolas Kérameus de Jannina, médecin et philosophe, auteur d'ouvrages théologiques et philosophiques, professeur à l'Académie de Jassy, où il mourut et fut enterré à l'Église des Saints Apôtres (Bărboi) en 1672¹. C'est ainsi que nous apprenons que le ms est antérieur à 1672. Il est joliment relié et porte sur la couverture une couronne d'évêque.

Ms. n° 291, daté 1682 (Cat. Litz., p. 519), portant le même titre et contenant l'ouvrage entier de Corydalée.

Ms. n° 393, daté 1744 (Cat. Litz., p. 95), même titre, contenant tout le commentaire de Théophile Corydalée « Du Ciel ».

Ms. n° 435 (Cat. Litz., p. 518), même titre. Contient l'ouvrage de Corydalée en entier. Le ms est antérieur à 1745, date mentionnée p. 1, antérieur aussi à l'année 1746, date ajoutée par Litzica; l'année 1745 n'est pas la date à laquelle le ms fut copié, mais la date à laquelle un des nombreux possesseurs avait commencé son cours « Du Ciel ».

Ms. n° 428, daté 1711 (Cat. Litz., p. 519), sous le titre: « Ὑπόμνημα συνοπτικὸν καὶ ζητήματα εἰς τὴν περὶ Οὐρανοῦ πραγματείαν ». Il contient l'ouvrage en entier, sans la fin qui manque.

Ms. n° 474, du XVIII^e siècle (Cat. Litz., p. 102), sous le même titre, de 1—244. À partir de p. 253 et suiv., il contient le commentaire de Théophile Corydalée « Sur la génération et la corruption », décrit plus haut.

Ms. n° 493, miscellané du XVIII^e siècle, p. 389 (Cat. Litz., p. 327), même titre que le précédent. Le commentaire de Corydalée est incomplet.

TRAITÉ SUR L'ÂME

Ms. n° 48, du XVIII^e siècle (Cat. Litz., p. 47), sous le titre: Τοῦ σοφωτάτου Θεοφίλου Κορυδαλλέως, Προλεγόμενα ἐν τῷ περὶ ψυχῆς βιβλίῳ. (*Introduction* au livre sur l'âme, du très savant

¹ v. Const. Sathas, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, p. 322 et N. Dossios, *Studii Greco-Române* (Études greco-roumaines), 1^{ère} partie, p. 37.

Théophile Corydalée). Le manuscrit contient tout le commentaire de Corydalée et est antérieur à 1745, car cette date n'indique pas l'année où le manuscrit fut copié, mais celle où son possesseur, le vicaire épiscopal Mathieu de Pogoniani termina le cours sur l'âme, comme il est noté f. 367.

Ms. n° 227, du XVIII^e siècle (Cat. Litz., p. 51), sous le titre: « Τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου Θεοφίλου τοῦ Κορυδαλλέως τοῦ Ἀθηναίου, εἰς τὰ περὶ ψυχῆς τοῦ Ἀριστοτέλους βιβλία, ὑπομνήματα ». Ce manuscrit décrit plus haut (dans le traité du Ciel) comprend aux pp. 272—483 tout le commentaire de Théophile Corydalée sur l'âme.

Ms. n° 255, daté 1744, noté en première page (Cat. Litz., p. 47). Même titre. Contient tout le commentaire.

Ms. n° 277, du XVIII^e siècle (Cat. Litz., p. 52), sous le titre: « Προλεγόμενα ἐν τῷ περὶ ψυχῆς βιβλίῳ. Ὑπομνήματα τοῦ σοφωτάτου Κορυδαλλέως εἰς τὸ περὶ ψυχῆς τοῦ Ἀριστοτέλους ». Contient tout le commentaire de Corydalée.

Ms. n° 280, du XVIII^e siècle (Cat. Litz., p. 52), sous le titre: « Τοῦ σοφωτάτου Θεοφίλου τοῦ Κορυδαλλέως, προλεγόμενα ἐν τῷ περὶ ψυχῆς βιβλίῳ ». Contient le commentaire.

Ms. n° 507, du XVIII^e siècle (Cat. Litz., p. 52). Même titre, contient l'ouvrage de Corydalée en entier.

MÉTAPHYSIQUE

Ms. n° 45 (Cat. Litz., p. 50), sous le titre: « Τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου κυρίου Θεοφίλου τοῦ Κορυδαλλέως σχολαστικαὶ παρασημειώσεις εἰς τὸ μεῖζον πρῶτον τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ τοῦ Ἀριστοτέλους προοίμιον ». (Notes scolastiques du très savant et très sage Théophile Corydalée à l'A majeur de la métaphysique d'Aristote, proœmium). Litzica conclue, je ne sais d'où, que le ms serait du XVIII^e siècle, mais l'écriture semble plus ancienne. Le ms. contient les livres A majeur, A mineur, B, Γ, et Δ.

Ms. n° 431, sans date (Cat. Litz., p. 50). Litzica ne mentionne pas que ce serait le commentaire de Corydalée à la Métaphysique, et sur l'ancienne étiquette collée sur la couverture on a noté par erreur « Μεταφυσικὴ ὑπὸ ἀνωνύμου τινὸς εἰς 30 κεφάλαια » (Métaphysique en 30 chapitres par un anonyme). C'est l'ouvrage de Théophile Corydalée contenant les mêmes livres de métaphysique que le ms. 45. L'écriture semble être du XVII^e siècle.

Ms. n° 522, sans date précise, du XVIII^e siècle (Cat. Litz., p. 50) intitulé: « Θεοφίλου τοῦ Κορυδαλέως σχολαστικαὶ παραφράσεις εἰς τὸ μεῖζον ἄλφα τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ » (Paraphrases scolastiques de Théophile Corydalée à l'A majeur de la Métaphysique). Contient cinq livres, comme les manuscrits précédents, mais, page 250, deux courts chapitres ont été ajoutés, l'un sous le titre: « Προλεγόμενα εἰς τὸ Ε' τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ » (Prolégomènes au V^e livre de métaphysique), le second: « Προλεγόμενα εἰς τὸ ΣΤ' τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ » (Prolégomènes au VI^e livre de métaphysique).

Ms. n° 404 (Cat. Litz., p. 59). Titre: « Προλεγόμενα εἰς τὸ Ε' τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ τοῦ σοφωτάτου Κορυδαλέως ». (Prolégomènes au V^e livre de la métaphysique par le très savant Corydalée). Le ms est d'un intérêt particulier, car il pose certains problèmes. Bien qu'il n'ait pas de date précise, nous croyons qu'il fut écrit vers la fin du XVII^e siècle et non pas au XVIII^e siècle, comme le note Litzica. Voici pourquoi: il y a une note p. 1, qui ne mentionne pas l'âge du ms, mais qui nous apprend qu'il avait été la propriété de Georges Théodorou de Trébizonde (Ἐκ τῶν τοῦ Γεωργίου διδασκάλου υἱοῦ Θεοδώρου τοῦ Τραπεζοῦντιοῦ), possesseur du ms n°. 510 de Logique qui porte la date de 1675. Dans la note du ms n°. 510 (Logique) il manque le mot « διδασκάλου » (du maître, du professeur), ce qui signifie ou bien que le mot fut omis, ce qui est peu probable si nous tenons compte de l'importance que l'on donnait alors au titre de professeur, ou bien qu'en 1675 Georges Théodorou n'était pas encore professeur; dans ce cas le ms. n°. 404 serait plus récent.

2. Ce ms contient des commentaires aux livres E'-N' de la métaphysique d'Aristote, soit 10 livres au total et commence les commentaires sur la métaphysique à partir du livre V, par lequel finissent tous les mss existants de la métaphysique de Théophile Corydalée. En dehors d'une très courte introduction aux livres V et VI, identique à celle du ms n° 522 de la métaphysique citée plus haut, les commentaires mêmes ne sont pas de Corydalée. Le ms nomme deux auteurs, Michel d'Ephèse et Michel Psellos, comme suit: du livre E' jusqu'au livre I' (V—X) l'auteur serait Michel d'Ephèse; du livre I'—N' (X—XV)¹ ce serait Michel Psellos.

¹ Dans le manuscrit les lettres de I à N ont d'habitude un sens alphabétique et non pas numérique.

En dehors de la p. 2, où le nom de Michel d'Ephèse est cité dans la phrase « Μιχαήλ τοῦ Ἐφεσίου, σχολία εἰς τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ τοῦ Ἀριστοτέλους » (Michel d'Ephèse, commentaires à la métaphysique d'Aristote), il y a au début de chaque livre (E'—I') la phrase stéréotype « τοῦ αὐτοῦ Μιχαήλ εἰς τὸ . . . τῶν μεταφυσικῶν » (Du même Michel d'Ephèse, commentaires au livre . . . de la métaphysique). Du livre I (10) jusqu'à la fin la phrase ne change plus (Du même Michel Psellos, commentaires au livre . . . de métaphysique). Les mots « Τοῦ αὐτοῦ » (du même) répété après le livre Θ', où il s'agissait de Michel d'Ephèse, me fait penser à une confusion du copiste entre Michel d'Ephèse et Michel Psellos. Ce soupçon est renforcé par la phrase qui se trouve à la fin du manuscrit (p. 642): « Ὡς (sic) μὲν οὖν τέλος ἔσχεν αὐτὸ τε τὸ νῦν καὶ ἡ σύμπασα τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ σύνταξις καὶ αἱ εἰς αὐτὰ σχολαὶ τοῦ ὑπάτου τῶν φιλοσόφων Ψελλοῦ » (Ceci est la fin du 15^e livre et de toute la métaphysique avec ses commentaires, du plus grand (suprême) des philosophes, Psellos). Ceci indiquerait que le livre entier serait de Psellos. De toute façon ce ms de l'Académie Roumaine est très précieux pour l'histoire de la philosophie byzantine. Car les sources existantes ne mentionnent aucun ouvrage avec commentaires sur la métaphysique d'Aristote, écrit soit par Michel Psellos (1018—1078), philosophe platonicien par excellence, soit par son élève Michel d'Ephèse, qui vécut à Byzance au XII^e siècle¹.

COURT TRAITÉ DE GÉOGRAPHIE

Ms. n° 345 miscellané, daté 1771 (Cat. Litz., p. 447), fol. 190, sous le titre « Τοῦ σοφωτάτου Θεοφίλου τοῦ Κορυδαλέως, Περὶ κόσμου καὶ τῶν μερῶν αὐτοῦ » (Du très savant Théophile Corydalée, Sur la terre (le monde) et ses parties).

Ms. n° 493 miscellané, du XVII^e siècle (Cat. Litz., p. 326), fol. 53, sous le titre: « Ἐπιστολὴ προσφωνητικὴ πρὸς τὸν εὐγενέστατον καὶ τιμιώτατον ἄρχοντα Κύριον Σκαρλάτον » (Lettre dédicatoire au très estimé archonte monsieur Scarlat). Cette lettre dédicatoire de Théophile Corydalée est suivie par le court traité de géographie.

Ms n° 576, du XVII^e siècle, miscellané, f. 175 (Cat. Litz., p. 94). La lettre dédicatoire à Scarlat précède le traité de géographie, qui commence p. 175 sous le titre: « Εἰς γεωγραφίαν

¹ V. Überweg - Geyer, *Geschichte der Philosophie*, II, pp. 283—285 et pp. 713—714.

καὶ πρότερον θεωρίαν σφαιρικὴν εἰσαγωγικωτέρα σύνοψις, τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου Κορυδαλέως » (Introduction synoptique à la géographie et d'abord à la théorie sphérique, du très sage et très savant Corydalée).

Ainsi que nous l'avons dit, cet ouvrage de Corydalée est écrit en langue grecque usuelle, tandis que la lettre à Scarlat est en grec ancien.

RHÉTORIQUE

Cet ouvrage est, ainsi que la Poétique, un court traité didactique; on en trouve des manuscrits en grand nombre dans la collection de l'Académie Roumaine ce qui signifie que ce traité avait beaucoup servi non seulement aux professeurs, mais surtout aux théologiens pour leurs sermons et aux dignitaires administratifs. Presque tous les manuscrits portent le titre¹:

Εἰσαγωγή εἰς ῥητορικὴν.	(Introduction à la rhétorique).
<i>Ms. n° 247</i> (Cat. Litz., p. 76)	<i>Ms. n° 453</i> (Cat. Litz., p. 77)
<i>Ms. n° 312</i> (Cat. Litz., p. 77)	<i>Ms. n° 458</i> (Cat. Litz., p. 78)
<i>Ms. n° 397</i> (Cat. Litz., p. 77)	<i>Ms. n° 473</i> (Cat. Litz., p. 353)
<i>Ms. n° 439</i> (Cat. Litz., p. 458)	<i>Ms. n° 506</i> (Cat. Litz., p. 78)
<i>Ms. n° 441</i> (Cat. Litz., p. 101)	<i>Ms. n° 510</i> (Cat. Litz., p. 94)

POÉTIQUE

Le titre le plus fréquent de cet ouvrage est: « Ἡ ποιητικὴ καὶ τὰ εἶδη αὐτῆς » (La poétique et ses genres).

<i>Ms. n° 517</i> (Cat. Litz., p. 332)	<i>Ms. n° 519</i> (Cat. Litz., p. 479)
--	--

RECUEIL DE LETTRES

Le titre de cet ouvrage est: "Ἐκθεσις ἐπιστολικῶν τύπων (Exposé sur des modèles de lettres).

<i>Ms. n° 82</i> (Cat. Litz., p. 83)	<i>Ms. n° 587</i> (Cat. Litz., p. 486)
<i>Ms. n° 207</i> (Cat. Litz., p. 97)	<i>Ms. n° 711</i> (Cat. Litz., p. 83)

DISCOURS FUNÈBRES

Suivant la coutume de l'Église Orthodoxe cultivée aussi en Italie pendant la Renaissance², Corydalée tint plusieurs discours fu-

¹ En ce qui concerne les manuscrits des ouvrages mineurs de Corydalée nous nous sommes limités à indiquer le numéro de chaque ms et la page correspondante du Catalogue Litzica, étant donné qu'ils sont étrangers à notre sujet.

² J. Burckhard, II, p. 292.

nèbres dont deux ou trois sont arrivés à nous. Il y a dans la collection de l'Académie Roumaine deux manuscrits contenant les discours de Corydalée: le ms n°. 212 (Cat. Litz., p. 342) et le ms n° 475, p. 137 (Cat. Litz., p. 467).

Ces discours écrits dans la langue parlée sont intéressants parce que Théophile Corydalée essaye d'y populariser des notions de la philosophie aristotélicienne. On ne peut préciser quand ces discours furent tenus, mais il est certain que ce fut à Constantinople, à l'époque où Corydalée était Grand Drogman du Patriarcat Œcuménique.

LETTRES A DIVERS

Dans les mss n° 493 (Cat. Litz., p. 324) et n° 576 (Cat. Litz., pp. 93—94) se trouve la lettre de Corydalée à Scarlat, grand dignitaire du Patriarcat, avec le court traité de géographie. Dans le ms. n° 974², p. 7^r (Cat. Cam., p. 74), il y a la lettre autographe de Corydalée à Jean Caryophyllis, que nous publions en fac-similé.

Il y a lieu de signaler ici le ms n° 473 (Cat. Litz., p. 353) de l'Académie Roumaine, contenant une lettre du philosophe et théologien Georges Coressios à Corydalée, plus exactement une critique de son prétendu calvinisme. Nous croyons que cette épître ne fut jamais envoyée à Corydalée; d'autre part la langue populaire dans laquelle elle est écrite nous fait croire qu'elle fut un genre de manifeste pour discréditer le philosophe devant l'opinion publique.

LES COURANTS PHILOSOPHIQUES À PADOUE AUX XVI^e
ET XVII^e SIÈCLES

SCOLASTIQUE, AVERRHOÏSME, NÉO-ARISTOTÉLISME

INFLUENCES GRECQUES EN ITALIE

La culture en Italie est caractérisée au XV^e siècle par la puissante influence hellénique qui s'exerça sur elle. Ce processus avait commencé vers la fin du XIV^e siècle; il atteint son apogée vers le milieu du XV^e siècle, quand les savants grecs prirent le chemin de l'exil après la conquête de Constantinople par les Turcs et s'établirent en grand nombre en Italie; ce pays redevint «la grande Grèce»¹ qu'il avait été deux mille ans auparavant. Le contact de l'Occident avec la culture grecque contribua fortement à créer une nouvelle conception en art et en littérature, qui aboutit au phénomène de la Renaissance. En plus, l'influence grecque se fit sentir bienfaisante et libérale dans le domaine de la pensée pure. De nouveaux courants d'idées naquirent de la connaissance directe de la philosophie grecque et de nouveaux systèmes philosophiques issus de la tourmente spirituelle créèrent les conditions d'une nouvelle ère de civilisation en Europe. Tels furent le néo-platonisme, le néo-pythagorisme, le néo-stoïcisme, le naturalisme, etc.

Le néo-platonisme et le néo-aristotélisme survécurent plus de cent ans à tous ces courants et furent les doctrines officielles dans les deux principaux centres de culture en Italie: Florence et Padoue. Ces deux villes représentaient les pôles opposés de la culture de la Renaissance: Florence symbolisait l'idéalisme en art et le spiritualisme en philosophie, Padoue l'esprit exact et positif². La doctrine de ces deux grands penseurs de l'antiquité, Platon, divinisé à Florence, Aristote adoré à Padoue, correspondait parfaitement au tem-

¹ Alfred Weber, *Histoire de la Philosophie européenne*, Paris 1914, p. 241.

² Ernest Renan, *Averrhoès et l'averroïsme* (9^e édition), Paris, p. 388.

pérament des deux villes. À Florence, l'influence grecque s'était définitivement imposée au début du XIV^e siècle, quand Cosimo de' Medici inspiré par Géorgios Gémistos Pléthon, l'octogénaire philosophe grec, avait projeté la création de l'Académie Platonicienne¹. Cette académie était devenue le sanctuaire du culte de Platon et laissa un abondant héritage spirituel, précieux pour la pensée et la science nouvelles.

L'influence grecque ne pénétra à Padoue que plus tard et fut accueillie au début avec moins d'enthousiasme. Bien plus, elle affronta la réaction acharnée des cercles universitaires, adeptes de la pédante philosophie scolastique et averrhoïste. C'est de cet aspect de l'influence grecque que nous nous occuperons, car c'est à Padoue que Corydalée fit ses études et sa philosophie est du plus pur néo-aristotélisme.

L'UNIVERSITÉ DE PADOUE.

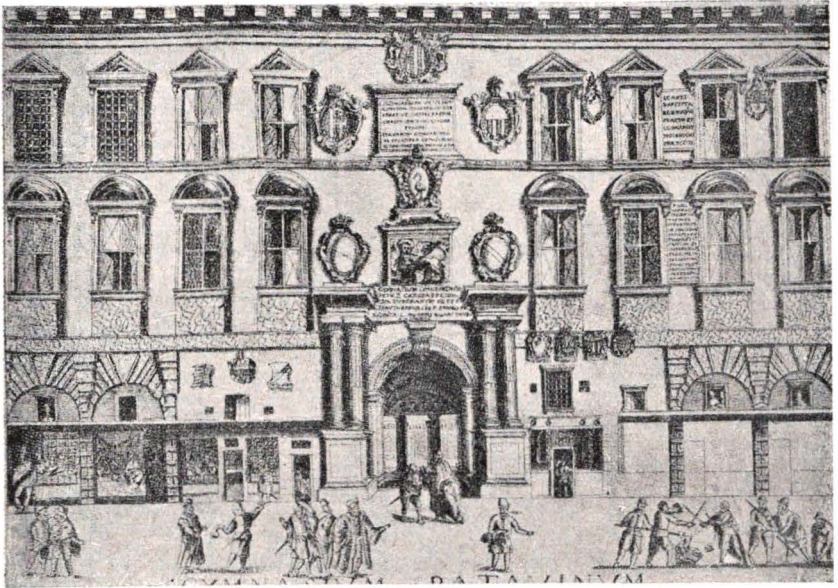
Nous ferons d'abord un court historique de l'université de Padoue, qui tient une place si importante dans l'histoire de la culture en Orient et dont on a si peu écrit chez nous².

Cette université, fondée vers 1225, jouit d'un grand prestige surtout après 1405, quand Padoue fut occupée par les troupes vénitiennes³. Le Sénat vénitien confirma alors son autonomie et les privilèges qui lui assurèrent trois siècles d'éclat. De fait, l'université de Padoue fut l'université officielle de la République de Venise, qui interdisait à ses sujets d'en fréquenter d'autres. Cette mesure explique en bonne partie la raison pour laquelle tous les jeunes Grecs, originaires des îles occupées par les Vénitiens, faisaient leurs études à Padoue. La Sérénissime République dépensait sans compter à fin de maintenir prospère cette haute institution. Le corps

¹ Géorgios Gémistos Plethon avait visité Florence au printemps de l'année 1439, faisant partie de la suite de l'Empereur byzantin Jean Paléologue, qui venait dans la capitale de la Toscane pour discuter l'union des deux Églises. Le vieux philosophe avait fasciné le monde intellectuel de Florence par sa conversation et ses idées philosophiques. Cf. C. Sathas, *ouvr. cité*, pp. 3—10 et P. P. Negulescu, *Academia Platonica din Florența* (L'Académie Platonicienne de Florence), Bucarest 1936, p. 13.

² Sur l'Université de Padoue, voir N. Papadopoli—Comneni, *ouvr. cité*, L. Mabileau, *ouvr. cité*, pp. 86—118 et *Enciclopedia Italiana*, au mot « Padova »; R. Ortiz—N. Cartoian, *Lo Stolnic Cantacuzeno, un grande erudito Romeno a Padova*, Bucarest 1943, pp. 29—43.

³ L. Mabileau, *ouvr. cité*, p. 88.



L'université de Padoue au XVII^e siècle.

professoral de celle-ci se composait des savants les plus célèbres de l'époque et le nombre des chaires n'était pas limité; il pouvait être accru selon les besoins de l'enseignement ¹.

L'université de Padoue était devenue rapidement un des centres culturels des plus célèbres et des mieux organisés de l'Europe. A la fin du XVI^e siècle elle n'avait que deux rivales, l'université d'Oxford et celle de Paris. Les anciennes universités de Bologne, Ferrare et Pise étaient en décadence, celles de Rome et de Naples végétaient sous le poids du régime inquisitorial, imposé par la Cour papale. Grâce au régime tolérant de la République vénitienne, l'enseignement à Padoue était le plus libéral d'Italie, et peut-être d'Europe. On y enseignait des matières défendues ailleurs et on y discutait librement les problèmes interdits. Il est étrange que le gouvernement de Venise, inflexible et dédaigneux des droits individuels, montrât tant d'estime pour la spéculation philosophique. Pendant tout le Moyen-Âge et la Renaissance, Venise était restée, on le sait, l'unique refuge de la libre pensée. La philosophie était un problème d'Etat, mais n'avait jamais dégénéré en scolastique imposée. Bien que cela entrât dans sa compétence, le Sénat de Venise ne fixa jamais de programmes. La censure des livres imprimés était faite par les célèbres réformateurs des études de Padoue (*Riformatori*) qui détenaient une des fonctions les plus importantes de la République, équivalant en quelque sorte à des ministres de l'instruction publique. On les élisait parmi les personnalités les plus nobles et les plus marquantes de Venise. Le contenu des livres imprimés avec leur autorisation, qui se trouvait

¹ Voici les chaires de la section des Arts, qui comprenait au début du XVI^e siècle, les facultés de Théologie, Philosophie, Mathématiques et Médecine.

Théologie: une chaire de théologie thomiste, une de théologie scotiste, une chaire de métaphysique thomiste, une de métaphysique scotiste, une chaire d'Écriture Sainte et une d'histoire de l'Église.

Philosophie: deux chaires (primo et secundo loco) de philosophie, deux chaires de philosophie extraordinaires. A ces chaires on enseignait une partie de la Physique d'Aristote, les deux livres sur la génération et la corruption (De generatione et corruptione), les trois livres sur l'Âme (De anima) et les quatre livres sur le Ciel et l'Univers.

Il y avait en outre trois chaires de Logique, deux de sophistique, une chaire spéciale pour Parva naturalia et une de philosophie morale.

Mathématiques: une chaire d'astronomie et de mathématique, une sur les métiers, une de géométrie et une de nautique.

Médecine: cinq chaires de médecine théorique, cinq de médecine pratique, deux pour le Canon d'Avicenne, une chaire de chirurgie et une d'anatomie; L. Mabillean, *ouvr. cité*, pp. 106—107.

d'habitude sur la première page de chaque ouvrage, nous apprend qu'ils étaient extrêmement larges en matière de censure ¹.

La Cour de Rome et l'Inquisition n'approuvaient pas ces vues libérales, mais il leur était absolument interdit de se mêler dans les affaires intérieures de la République. Venise maintint toujours une attitude sage et polie envers l'autorité religieuse, mais sa constitution excluait catégoriquement le clergé de la politique. À une époque où la folie de l'intolérance semblait avoir envahi l'Europe toute entière, l'université de Padoue préservait une liberté doctrinale supérieure même à celle dont jouissent aujourd'hui les écoles dans les États les plus démocratiques. On comprendra aujourd'hui la popularité de l'université de Padoue, si l'on considère qu'en 1600 on brûlait Giordano Bruno à Rome et que Vanini souffrait le même supplice à Toulouse en 1619; que le Parlement de Paris admettait, par l'édit de 1624, la peine de mort pour ceux qui oseraient enseigner d'autres doctrines que les anciennes, approuvées par l'autorité de l'Eglise ! À Padoue on enseignait *ex cathedra* les idées les plus subversives et l'université ne comptait pas moins de 10.000 étudiants au début de XVII^e siècle, venus de tous les coins d'Europe ².

L'étude de la langue grecque, nous l'avons dit, fut introduite assez tard à Padoue et ce ne fut que longtemps après, vers la fin du XV^e siècle, que l'influence grecque se fit sentir sur l'esprit padouan, alors que l'humanisme était déjà en plein épanouissement en Italie. La première chaire de langue grecque avait été créée en 1463, avec l'athénien Démètre Chalcocondylis comme titulaire, qui y enseigna seulement la grammaire ³. L'établissement des savants byzantins à Venise, l'impression des premiers textes grecs dans les imprimeries d'Alde Manuce et du Crétois Zacharias Calliergis ⁴.

¹ L. Mabileau, *ouvr. cité*, p. 18.

² L. Mabileau, *ouvr. cité*, p. 61.

³ L. Mabileau, *ouvr. cité*, p. 103.

⁴ Le premier texte grec imprimé fut le Commentaire aux Catégories d'Aristote, de Simplicie, qui parut le 26 octobre 1499 à l'imprimerie de Zacharias Callierghis, aux frais de Nicolas Vlastos. Le 22 mai 1500 la même imprimerie publiait le Commentaire aux cinq voix d'Ammonius Hermias. En 1513 parut à l'imprimerie d'Alde Manuce le Commentaire aux Topiques d'Aristote, d'Alexandre Aphrodisias, publié par les soins de Marcos Mousouros et en septembre de la même année (1513) parut chez Aldus, également par les soins de Mousouros, l'*Omnia Platonis* (V. E. Legrand, *Bibliographie Hellénique du 15^e siècle*, vol. I, pp. 62, 72 et 99; Jacob Burchkard, *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, Paris 1921, tome I, p. 242).

la formation d'un cercle d'érudits autour de Alde, connu sous le nom d'« Académie Aldine » comprenant les personnalités les plus célèbres de l'époque ¹, contribuèrent fortement à changer l'atmosphère et à imposer l'humanisme à Padoue.

Le 4 avril 1497, l'épirote Nicolaus Laonicus Tomaeus tint pour la première fois à l'université de Padoue un cours sur Aristote d'après le texte grec ou même, selon les uns, en langue grecque ². Cet événement suscita un grand enthousiasme et fut considéré historique. Bembo, le fameux secrétaire du Pape Léon X, écrivait qu'une ère nouvelle commençait dans l'enseignement philosophique. En vérité, ce fut ainsi ³.

Déjà au XIII^e siècle on enseignait à Padoue la philosophie d'Aristote d'après les traductions et glossaires des commentateurs arabes, en particulier ceux d'Averrhoès (Ibn Roschd, 1126—1198) ⁴. Le texte grec original, ainsi que les commentateurs classiques grecs étaient totalement inconnus. Ces traductions étant incomplètes et les manuscrits que l'on copiait pleins d'erreurs, il s'ensuivait que le sens de nombreux passages était inintelligible ou altéré. Cette philosophie aristotélicienne enseignée selon de pédantes méthodes médiévales était arrivée à être, dit Renan ⁵, un verbiage creux plein de subtilités dialectiques. La scolastique s'éloignait toujours davantage du texte aristotélique, en remplaçant Aristote par le commentateur et celui-ci par les cahiers des professeurs. Il en résultait un Aristote conventionnel qui ne ressemblait en rien à l'original. Les déficiences des traductions, les erreurs de manuscrits et des premières éditions du XV^e siècle avaient rendu Aristote méconnaissable ⁶. Plus grave encore était le fait que les textes qui servaient aux traductions latines non seulement manquaient d'exactitude, mais confondaient l'original avec les interprétations et les commentaires d'esprit néo-platonique ⁷.

¹ Voici les noms de quelques-uns des membres de cette académie où les discussions se tenaient en langue grecque: Andrea Navagero, historiographe de la République Vénitienne, Daniele Rugieri, procureur de St. Marc, Leonardo Sanudo, le célèbre chroniqueur, Érasme représentant les pays du Nord, Marcos Mousouros, Michel Apostolius, Jean Grégoropoulos représentant la Grèce, et d'autres. (Cf. L. Mabileau, *ouvr. cité*, p. 103).

² E. Renan, *ouvr. cité*, p. 385; Ueberweg, *ouvr. cité*, p. 28.

³ E. Renan, *ouvr. cité*, p. 385.

⁴ L. Mabileau, *ouvr. cité*, p. 105.

⁵ *Ouvr. cité*, p. 384.

⁶ *Ibid.*, p. 384.

⁷ E. Gilson, *ouvr. cité*, p. 121.

Marcos Mousouros, les autres maîtres grecs et leurs élèves italiens rendirent un grand service à la philosophie en faisant imprimer les textes grecs, originaux et correctes. On mettait ainsi à la portée de tous les intellectuels l'instrument nécessaire et exact pour l'étude du véritable Aristote. Ce fut une révélation et une révolution féconde pour l'enseignement padouan¹. On inaugura une véritable croisade contre les « barbares » de la philosophie et de la médecine, en particulier contre les averrhoïstes. La jeunesse ne pensait qu'à apprendre le grec pour lire Aristote en original. Le courant était si fort que le professeur Zimara, qui enseignait à Padoue la doctrine d'Aristote d'après les commentateurs arabes, n'avait plus d'auditeurs. La médecine subissait la même révolution. Hippocrate et Galien n'étaient lus qu'en langue grecque. Le premier éditeur d'Averrhoès, Thomas Giunta, écrivait dans la préface de son édition de 1552 :

« Nos aïeux ne considéraient rien de plus ingénieux en philosophie ou en médecine que ce qui venait des Maures. Aujourd'hui « par contre on foule aux pieds la science arabe et on n'admire que « ce qui provient du trésor de la Grèce. On n'adore que les Grecs, « on ne demande que des (auteurs) grecs pour maîtres, en médecine, « en philosophie, en dialectique. Qui ne sait pas le grec, ne sait « rien . . . »².

Pourtant l'ancienne école averrhoïste et la routine de Padoue ne s'avouèrent pas vaincues et réactionnèrent avec énergie. Trois siècles de tradition ne pouvaient disparaître aussi aisément. Longtemps encore les professeurs eurent recours aux textes des commentateurs arabes et médiévaux, en pleine domination grecque et malgré que Théodore Gazis, Ghéorghios de Trébizonde, Argyropoulos, Ermolao Barbaro et d'autres avaient fait renaître le Lycée antique. À Padoue commença alors la lutte entre l'aristotélisme arabe, connu sous le nom d'« averrhoïsme », qui recherchait Aristote dans les textes d'Averrhoès, et l'aristotélisme hellénique qui étudiait les textes mêmes du philosophe ou de ses commentateurs grecs, Alexandre Aphrodisias, Thémistius, Simplicie, Jean Philopone, etc.³.

¹ L. Mabillean, *ouvr. cité*, p. 105.

² Ap. E. Renan, *ouvr. cité*, p. 387. Le passage de plus haut, écrit en 1552, contredit catégoriquement l'affirmation de Jacob Burckhardt (*ouvr. cité*. I. p. 241.) selon laquelle l'étude de la langue grecque aurait disparu de l'Italie vers 1520, avec la disparition des savants grecs exilés.

³ E. Renan, *ouvr. cité*, p. 385; Ueberweg-Moog, *ouvr. cité*, III, p. 26.

SCOLASTIQUE, AVERRHOÏSME, NÉO-ARISTOTÉLISME

Quelles furent les conséquences du courant hellénique pour la philosophie aristotélicienne ?

• On sait que cette philosophie domina très longtemps la pensée européenne. Elle était encore au XVII^e siècle la doctrine officielle de l'enseignement universitaire, car nulle autre n'avait encore donné d'explication intégrale et systématique du complexe des phénomènes de la nature¹. En outre, l'Église Catholique se réconcilia au XIII^e siècle avec l'aristotélisme et, l'adoptant officiellement, en augmenta considérablement l'autorité². À partir du XIII^e siècle et jusqu'au début du XVI^e siècle on interpréta à Padoue la philosophie d'Aristote de deux manières :

a) selon le système scolastique, qui représentait la thèse officielle de la théologie catholique, ayant à sa base la philosophie de St. Thomas d'Aquin, selon laquelle cette science était la servante de la théologie — *ancilla theologiae philosophia* — , et

b) selon la conception averrhoïste, dont les vues, plus libérales que les dogmes de la religion, gardaient une nuance nettement métaphysique.

Ces deux tendances se trouvaient en éternel conflit, l'averrhoïsme maintes fois condamné par l'Église Catholique, étant surveillé de près par l'Inquisition. Padoue fut un véritable nid d'hérésies. Avec l'apparition de l'humanisme les choses prirent une autre tournure. L'humanisme combattit l'averrhoïsme pour deux raisons: d'abord parce qu'admirant la véritable culture classique, il réfutait et dédaignait la science arabe; ensuite, parce que, défenseur d'une conception respectueuse de l'individualité humaine, il ne pouvait accepter de compromis avec l'averrhoïsme, dont la doctrine sur l'unité de l'intellect tendait celle-ci à détruire et à la réduire à sa plus simple expression animale³.

La Renaissance toute entière fut anti-averrhoïste, mais le premier qui, dans le domaine de la pensée pure, prit une attitude dans ce sens et provoqua une crise de l'aristotélisme fut Pietro Pomponazzi (1462—1525), professeur aux universités de Padoue et de Bologne. La première impression qu'Alde Manuce fit en 1513 des Com-

¹ Et. Gilson, *ouvr. cité*, p. 122.

² A. Weber, *ouvr. cité*, p. 219.

³ Guido de Ruggiero, *Italienische Philosophie*, Breslau 1925, pp. 47—48.

mentaires d'Alexandre Aphrodisias en langue grecque, marque une date importante dans l'évolution de la philosophie aristotélicienne et de la pensée européenne en général¹. En 1516 Pomponazzi publia son fameux traité « De immortalitate animae » dans lequel il déniait à Averrhoès sa qualité de fidèle interprète d'Aristote et attaquait la doctrine de l'immortalité de l'âme². Gardant une réserve prudente et ménageant la religion par la formule de la « double vérité », selon laquelle les vérités de l'Église sont d'un autre ordre que celles de la philosophie, Pomponazzi appuyé sur Aphrodisias niait l'immortalité de l'âme. Le livre fut brûlé publiquement à Venise et Pomponazzi obligé de s'enfuir à Bologne. L'Église Catholique, touchée à l'endroit le plus sensible, s' alarma; elle fut obligée de se réconcilier avec son vieil ennemi l'averrhoïsme, qui fit une concession doctrinale pour la satisfaire et admit qu'après la mort l'âme retournait à Dieu au lieu de revenir à la « source commune », tout en perdant son individualité. Comparé au matérialisme absolu des alexandrins, la doctrine des averrhoïstes admettait au moins l'immortalité de l'âme. Le professeur Niphus de l'université de Padoue, représentant des plus autorisés de l'averrhoïsme au XVI^e siècle, fut chargé par le Pape Léon X de combattre Pomponazzi³. L'immortalité de l'âme était le sujet autour duquel s'agitaient les esprits philosophiques en Italie et quand les étudiants voulaient mettre un professeur à l'épreuve, ils lui criaient à son cours d'ouverture: « Parlez-nous de l'âme ! »⁴. Selon Renan, Pomponazzi représente la *pensée vivante* de son époque; ce n'est plus un scolastique, c'est un homme moderne. Voilà les circonstances historiques qui présidèrent l'apparition dans l'histoire de la pensée du néo-aristotélisme ou alexandrisme.

* * *

Examinons maintenant en lignes générales en quoi résidait la différence entre les trois branches de l'aristotélisme: la scolastique, l'averrhoïsme et l'alexandrisme.

Elles représentent trois étapes de la philosophie aristotélicienne au cours du Moyen Âge, jusqu'au XVIII^e siècle. Il nous semble que

¹ L. Mabillean, *ouvr. cité*, p. 114. E. Renan, *ouvr. cité*, p. 353.

² Guido de Ruggiero, *ouvr. cité*, p. 48. Weber, *ouvr. cité*, p. 247.

³ E. Renan, *ouvr. cité*, p. 356; Fr. Ueberweg, *ouvr. cité*, III, p. 29; A. Frank, *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, Paris 1880, au mot « Pomponace ».

⁴ E. Renan, *ouvr. cité*, p. 354.

l'avis de ceux qui nient toute distinction entre l'averrhoïsme et l'alexandrisme est profondément erronné. Leur différence fondamentale, réside dans la conception qu'ils se font de la pensée et ceci est très important, surtout à l'époque où ils apparurent ¹. Ils signifient le passage du dogmatisme théologique à la métaphysique et de la métaphysique aux commencements de la pensée libre. Leur origine commune se trouve dans le mouvement philosophique de l'école alexandrine du II^e au V^e siècles après J.-C., à laquelle appartenaient les commentateurs classiques Alexandre Aphrodisias, Ammonius Hermias, Jean Philopone, Porphyre, Simplicie, etc., qui instituèrent le règne universel du péripatétisme au détriment du platonisme ². C'est pour cela qu'il est question au fond de la même philosophie, préoccupée des mêmes problèmes, mais considérés et résolus selon des points de vue différents.

Ces trois branches de la philosophie aristotélicienne se heurtèrent entr'elles au sujet de deux problèmes importants:

1. Le problème de la création du monde et des êtres, traité par Aristote dans ses trois ouvrages: Du Ciel (*Περὶ Οὐρανοῦ*), La Physique (*Φυσική*) et Sur la génération et la corruption (*Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*), et,

2. Le problème de l'intellect qui comprend aussi le problème tant discuté de l'âme humaine, traité par Aristote dans l'ouvrage De l'Âme (*Περὶ ψυχῆς*).

Ce conflit était inhérent à la philosophie même d'Aristote qui n'avait pu triompher d'une manière absolue du dualisme platonicien de la forme et de la matière, de l'universel et de l'individuel, de l'âme et du corps, ainsi que de leur origine immanente ou transcendante. La cause de la faiblesse organique de la philosophie aristotélicienne fut justement la conception platonicienne qui en formait les fondements ³.

Il y a, selon Aristote, trois principes de la création: la matière, la forme et le mouvement. La matière est le substratum permanent de tout mouvement et de toute forme, nécessaire à l'apparition des espèces. Mais comment la forme apparaît-elle dans cette matière, c'est-à-dire comment naissent les formes? Leur germe est-il contenu dans la matière, est-il immanent ou vient-il de l'extérieur, est-il transcendant comme le soutiennent les platoniciens? La ré-

¹ F. Ueberweg, *ouvr. cité*, III, p. 27.

² E. Renan, *ouvr. cité*, p. 92.

³ G. de Ruggiero, *ouvr. cité*, p. 45.

ponse à cette question d'importance capitale n'est pas claire dans le texte aristotélique. Elle forma le nœud gordien de l'aristotélisme et fut l'objet de polémiques des commentateurs qui, selon leur tempérament, inclinaient soit vers la doctrine de l'immanence, soit vers celle de la transcendance.

Les commentateurs grecs et surtout Alexandre Aphrodisias considèrent Aristote un adversaire de la doctrine de la transcendance platonicienne. Selon eux, les formes n'arrivent pas du dehors dans la matière informe, mais se développent dans la matière même, tout en étant distincte d'elle. La matière porte en elle le germe de la forme comme un potentiel ou cause active, mais non pas comme une condition passive. Cette théorie donne à la naissance du monde un caractère purement naturaliste et organique¹.

Averrhoès, d'autre part, soutient que la matière est le substratum passif et indifférent des formes. Elle supporte la forme sans la produire, car la forme est transcendante, elle vient du dehors. La matière est capable de développer en soi le processus de l'être, à l'aide de la matière et sous l'influence purement idéale de l'attraction divine. Le philosophe arabe, en admettant que la forme venait de l'extérieur, admettait aussi l'existence d'une infinité de formes métaphysiques séparées de la matière tandis qu'Aristote n'en admettait qu'une seule, Dieu. Pour Averrhoès la matière, la substance, est l'endroit où la forme apparaît; pour Alexandre Aphrodisias, par contre, la forme émerge de la matière même, de la substance. Pour le premier, la forme vient du dehors, de l'agent moteur qui est Dieu; pour le second elle préexiste dans la matière, par une disposition antérieure. Cette dernière théorie contient le germe de l'évolutionisme moderne. L'averrhoïsme et l'alexandrinisme se développèrent en concordance des doctrines de leurs maîtres et essayèrent de résoudre le problème, le premier, dans un sens métaphysique et panthéiste, le second, dans un sens positiviste. L'averrhoïsme appuyé sur le principe de finalité aboutit à une transcendance mystique, tandis que l'alexandrinisme basé sur le principe de causalité conduit au naturalisme et même au matérialisme. Ce trait fait de l'alexandrinisme le précurseur de l'esprit moderne qui commence à se manifester avec le néo-aristotélisme du XVI^e siècle.

¹ Cf. J. Roger-Charbonnel, *La pensée italienne au XVI^e siècle et le courant libertin*, Paris 1919, p. 165 et suiv., F. Ueberweg, *ouvr. cité*, III pp. 34—35.; Léon Mabileau, *ouvr. cité*, p. 95.

La solution que la philosophie scolastique donne au problème de l'apparition du monde et des espèces, découle de certains principes établis par St. Thomas d'Aquin. Un de ces principes est la conciliation de la raison avec le dogme. La philosophie ne peut rien admettre qui ne soit accessible à la raison et ne soit démontrable par elle. Mais les dogmes, appartenant à un ordre de faits surnaturels, sont exprimés par des formules que nous ne pouvons comprendre que par révélation, qui est supérieure à la raison. Par cette formule on délimita le domaine de la philosophie et celle de la théologie, qui est, bien entendu, supérieure à la première. Nous devons concilier la vérité rationnelle avec la vérité divine.

Conformément à ce qui a été dit plus haut, la philosophie scolastique se préoccupe principalement à concilier la philosophie aristotélicienne avec les dogmes de la religion chrétienne et plus précisément, en ce qui concerne le problème de l'apparition du monde et des espèces, avec le dogme de la création du monde *ex nihilo* par Dieu ¹.

Quel est le rôle de l'Être Suprême ou de Dieu dans ce processus de création ?

Pour la théologie et donc pour la philosophie scolastique, il a une part très active, il gouverne tout, règle les plus infimes détails et intervient dans l'ordre de l'Univers dont la causalité est en Lui, non en dehors de Lui ².

Pour les néo-aristotéliens, par contre, Dieu n'intervient pas dans l'ordre de l'Univers et ne gouverne pas directement, mais connaît les lois générales et n'est que la Raison Générale des choses. Il est l'idéal suprême, isolé du monde et y participe par simple connaissance. Cette conception, plaçant Dieu trop haut, Le privait de toutes ses prérogatives et Le gardait de tout acte arbitraire. On excluait le miracle et la théurgie qui constituaient une interruption de l'ordre universel ³.

La conception averrhoïste est assez semblable ⁴, mais elle n'isole pas Dieu complètement; elle intercale entre Lui et le monde une

¹ Etienne Gilson, *ouvr. cité*, pp. 175—176.

² E. Renan, *ouvr. cité*, p. 114.

³ L. Mabilleanu, *ouvr. cité*, p. 210 et suiv.; A. Weber, *ouvr. cité*, p. 249.

⁴ Ueberweg-Moog, *ouvr. cité*, III, p. 26; E. Renan, *ouvr. cité*, pp. 114. et suiv.

infinité d'êtres intermédiaires, métaphysiques, des formes séparées, telles que les « intelligences planétaires », par exemple ¹.

Le problème de l'intellect, qui comprend aussi le problème de l'immortalité de l'âme, est résolu par ces trois branches de la philosophie aristotélicienne, selon leurs trois points de vue: théologique pour les scolastiques, métaphysique pour les averrhoïstes et matérialiste pour les néo-aristotéliciens.

Il y a dans notre connaissance, dit Aristote, deux éléments analogues à la matière et à la forme, un principe actif et un autre passif. Il existe donc deux intellects, l'un matériel ou passif (παθητικός ou υλικός νοῦς), l'autre formel ou actif (ὄν, ἐντελεχεία, ποιητικός νοῦς). Le premier est l'aptitude (ἐπιτηδειότης) de recevoir les idées, la capacité de devenir toutes les choses pensées, le second rend les choses intelligibles. L'intellect passif est périssable et ne peut exister sans l'intellect actif avec lequel il aspire à s'unir, comme la matière désire la forme. L'intellect actif est séparé (χωριστός), impassible (ἀπαθής), pure (ἀμιγής) et lui seul est immortel (καὶ οὗτος ὁ νοῦς μόνος ἀθάνατος). Ce passage résume la théorie d'Aristote sur l'intellect. Jusqu'à ce point tous les commentateurs ont été d'accord. Mais le dernier paragraphe concernant l'intellect actif suscita les fameuses controverses autour de l'immortalité de l'âme.

La philosophie scolastique respectueuse des dogmes de la religion chrétienne, admet que l'intellect est immanent à l'âme humaine et que tant l'âme que l'intellect émanant de Dieu sont immortels dans leur entier. L'âme n'est pas commune, comme le soutient Averrhoès, mais individuelle et maintient cette individualité ou substance individualisée après la mort. Il existe ainsi autant d'âmes intellectives que d'êtres.

Averrhoès soutient que l'intellect actif existe en dehors de l'homme et que lui seul est immortel. Il admet aussi que l'âme est la forme du corps, mais il sépare complètement l'intellect de l'âme et en fait une substance séparée, dans le sens platonicien. Il n'admet pas l'individualité des intellects. Selon le philosophe arabe, l'intellect est unique et commun à tous les hommes et après la mort, alors que l'âme s'évanouit avec le corps, l'intellect auquel participe chaque individu perd toute individualité et retourne à la source commune où il est recueilli comme la lumière à une source de lumière.

Cette existence objective de l'intellect commun qui donne un caractère panthéiste à la philosophie d'Averrhoès, rend possible l'im-

¹ E. Renan, *ouv. cité*, pp. 116, 121—122.

mortalité de l'espèce humaine et l'unité de l'intellect explique l'universalité du principe de la raison. L'intellect actif étant complètement étranger à la matière est d'essence divine¹. Selon les néo-aristotéliens, l'âme est une résultante de l'organisation des parties du corps ou de leur fonction, elle ne peut donc exister sans lui et par conséquent est mortelle². Elle n'est qu'une faculté (ἐπιτηδειότης) réceptive des idées, servant d'instrument à l'acte de la connaissance, semblable, dit Alexandre Aphrodisias, à un tableau sur lequel rien n'est écrit (πινακίδι ἀγράφω ἔοικεν). *L'intellect actif est une cause motrice extérieure*, avec laquelle notre âme n'a qu'un lien intime et passager, non permanent.

La théorie des averrhoïstes sur l'unité des âmes et l'immortalité de l'intellect humain est fautive. Le fait le plus certain est l'auto-perception de l'âme, son auto-conscience qui se manifeste autant dans ses fonctions sensibles que dans ses fonctions intellectuelles. On ne peut donc séparer cette nature unitaire de l'âme en une partie matérielle et une autre immatérielle. Penser et vouloir ne sont pas des activités purement immatérielles, elles réclament des organes corporels. Aussi haut que notre pensée s'élève, elle a besoin de représentations sensorielles et notre volonté est impossible sans objet. Dans le sens de la vraie philosophie aristotélicienne l'âme doit être conçue comme une forme et une entéléchie du corps; de ce fait, soutiennent les néo-aristotéliens, il est matériel et mortel. La seule manière dont on peut parler de l'immatérialité et de l'immortalité de notre âme est si on la rapporte à l'âme animale. Par le fait qu'elle réfléchit sur elle-même, qu'elle pense et conçoit des notions générales indépendantes de sa composition, notre âme est capable de s'élever jusqu'au plan de l'intellect pur. L'âme humaine étant une âme intellectuelle, prend sa place entre l'âme animale et l'intellect pur, divin, dont la connaissance ne repose en aucun cas sur quelque chose de matériel. Par ce lien entre notre âme et l'intellect pur, les alexandrins élevèrent jusqu'à Dieu la valeur de l'individualité humaine, conformément à la conception de l'humanisme et de la Renaissance³.

¹ G. de Ruggiero, *ouvr. cité*, p. 47; Frank, *ouvr. cité*, au mot « Averrhoès ».

² E. Renan, *ouvr. cité*, p. 128.

³ Ueberweg-Moog, *ouvr. cité*, III, p. 29 et G. de Ruggiero, *ouvr. cité*, p. 45.

LE NÉO-ARISTOTÉLISME AU XVII^e SIÈCLE.—CREMONINI

A la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle, alors que Corydalée faisait ses études à Padoue, César Cremonini était le représentant autorisé du néo-aristotélisme et c'est à lui que nous allons consacrer les lignes suivantes ¹.

Né en 1550, Cremonini fut nommé par le Sénat vénitien professeur *secundo loco* de philosophie à l'Université de Padoue, en 1591. À la mort de Francesco Piccolomini, en 1601, il fut avancé professeur titulaire (*primo loco*) à la même chaire, avec un salaire, fantastique pour cette époque-là, de 2000 florins par an; c'était le double de ce que son collègue Galileo Galilei recevait alors qu'il découvrait les satellites de Jupiter. Le prestige et la popularité de Cremonini augmentaient chaque jour. Hommes de lettres et savants italiens et étrangers convoitaient l'honneur de lui être présentés. Les rois et les princes réclamaient son portrait pour en orner leurs palais. Le grand Richelieu s'était procuré ses ouvrages, même les manuscrits et les conservait dans sa bibliothèque, comme des livres extrêmement précieux. Le Sénat vénitien exprimait publiquement son estime pour le philosophe qu'il nommait « l'honneur de l'Université de Padoue ». On l'appelait couramment « Aristoteles redivivus », « Genius Aristotelis », « Princeps philosophorum », « Lumen interpretuum », etc. Nombre de poètes et hommes de lettres lui avaient dédié des épigrammes et des éloges et beaucoup d'autres faisaient son apologie, réfutant les accusations de matérialisme et d'athéisme lancées contre lui par les Jésuites. Comme pour Homère, bien des villes se disputaient l'honneur de lui avoir donné le jour et bien des années après sa mort (1631) on composait des vers, des épigrammes et des épitaphes à sa mémoire. Aucun philosophe, si ce n'est peut-être Abélard, ne suscita de son vivant tant d'enthousiasme. C'est en vain, dit L. Mabileau, que nous cherchons aujourd'hui le secret de cette gloire et de cette énorme autorité. Cremonini fut un professeur médiocre, sans verve et sans talent d'écrivain, à qui la variété et la vitalité manquaient. Il n'avait rien du type fougueux des penseurs de la Renaissance, tels que Marcilio Ficino, Pic de la Mirandole, Vanini, Bruno et d'autres. Nous estimons toutefois que nous ne devons pas juger cette auréole fantastique d'après nos critères. Elle s'explique d'abord par le fait que la philosophie de Cremonini était très appréciée et passionnait les

¹ L. Mabileau, *ouvr. cité*, pp. — 61, et Frank, *ouvr. cité*, au mot « Cremonini ».

esprits et ensuite par l'attitude décidée qu'il avait adoptée dans les problèmes qui intéressaient alors la société¹, tels que la spiritualité de l'âme et son immortalité. Sa polémique avec les Jésuites établis à Padoue vers 1610, ses divergences avec l'Inquisition, sont autant de causes qui justifient sa renommée et sa popularité. En outre, pour l'époque, sa philosophie avait de l'originalité. Ces circonstances expliquent mieux certaines attitudes de l'opinion publique qui, alors, s'intéressait à elles plus qu'à l'originalité de pensée ou au talent du philosophe. Car Cremonini fut, par-dessus tout, l'enfant de son époque². Avec lui le néo-aristotélisme entra dans une nouvelle et dernière phase.

Jusqu'à Cremonini les problèmes concernant l'âme formaient l'objet des discussions à Padoue et dans les autres universités d'Italie. Au XVII^e siècle ces problèmes glissèrent sur un plan secondaire et l'attention de tous, suivant l'esprit du temps, se tourna vers les phénomènes de la nature, accordant la préférence à l'étude de la physique d'Aristote. Pour la première fois on parlait d'*expériences*, de réalités perçues par *nos sens*. L'originalité de Cremonini ne réside-t-elle pas dans cette nouvelle tendance ?

Selon elle, la physique d'Aristote doit être le point de départ de tout système philosophique et l'étude de la « nature » le début de notre spéculation. La psychologie même n'est qu'une partie de la physique, car les phénomènes de la nature ne peuvent être considérés que comme un tout. La physique est la science des modifications naturelles de l'être (τὰ πάθη τοῦ ὄντος). Notre connaissance ne commence pas par les notions universelles comme le croient les platoniciens et les scolastiques, mais par les données de nos sens. La première chose que nous connaissons est la chose sensible et le sensible est *le corps physique*, c'est-à-dire « la nature », car elle est dotée du principe intérieur de mouvement, par lequel s'expliquent ses manifestations. Et nous devons dire « corps physique » et non substance, car la physique étudie le corps physique comme un être capable de mouvement. Par conséquent le premier objet dont la physique s'occupe est ce corps physique et sa méthode est l'induction³.

Il est très difficile de connaître le super-sensible. Nous ne pouvons, malgré le mouvement éternel du ciel, déduire avec certitude l'exis-

¹ E. Renan, *ouvr. cité*, p. 411.

² Guido Ruggiero, *ouvr. cité*, p. 53.

³ L. Mabileau, *ouvr. cité*, pp. 128—135.

tence de Dieu. Voilà pourquoi nous ne pouvons affirmer que c'est lui le principe actif et la cause du mouvement universel ou que c'est lui qui créa le monde. L'univers a le mouvement en soi-même, le mouvement du ciel, et tend à un but éternel. L'existence du monde, ses différents états et ses lois sont complètement indépendants de l'être de Dieu et ne doivent pas être étudiés ensemble. Il est nécessaire de séparer la philosophie de la théologie. Le principe actif du monde est l'âme même du monde; il est la nature même. Le premier est l'âme du ciel, puis celui des corps qui activent par la chaleur innée (*calido innato*). L'ordre du monde seul nous autorise à admettre Dieu comme une haute intelligence et une finalité de l'Univers¹. La nature renferme toute la réalité, l'univers sub-lunaire, c'est-à-dire terrestre, renferme l'âme, la raison et Dieu. Ce qui donne au terme de « physique » un sens analogue à celui que nous lui donnons aujourd'hui est le caractère expérimental de la méthode que Cremonini et Corydalée déclarèrent adopter. L'expérience est nécessaire à toute science, car les principes scientifiques sont le résultat de l'induction et la physique doit reposer sur l'expérience. Nous n'arrivons à la connaissance du général que par le particulier, et au particulier par les sens seulement, seuls juges des choses sensibles.

Mais l'expérience des néo-aristotéliens ne sortit jamais de la phase dialectique et n'aboutit jamais à des réalisations positives. Les néo-aristotéliens ne recoururent jamais à l'expérience directe et Cremonini refusa obstinément de regarder à travers un télescope et de se mettre au courant des découvertes de son collègue et ami Galilée². La méthode de cette philosophie, naturaliste en théorie seulement, est bien loin de celle des sciences appliquées: elle appartient à la dialectique³. De ce fait les néo-aristotéliens ne différaient nullement de leurs adversaires les scolastiques, qu'ils combattaient avec tant d'acharnement, convaincus qu'ils professaient une science positive et non pas une science métaphysique. Ce qui justifie leur manière de penser est le sens profond de leur entendement qui était vraiment positif; ils eurent dans une certaine mesure l'intuition de la méthode expérimentale et des sciences positives, mais leur attachement au texte aristotélique les tint sur place. Dans la théorie de Cremonini sur les êtres, la matière occupe une place si importante

¹ E. Gilson, *ouvr. cité*, pp. 282—283 et L. Mabileau, *ouvr. cité*, p. 206.

² L. Mabileau, *ouvr. cité*, pp. 120—121.

³ *Ibid.*, pp. 123—124.

et les sens acquièrent une telle prépondérance dans sa théorie sur la connaissance que l'on ne saurait considérer ces néo-aristotéliens, dont Corydalée fait partie, non comme de purs dialecticiens, mais plutôt comme les représentants d'une période de transition. Ils pressentaient, semble-t-il, l'ère nouvelle, si proche. Leurs tendances doctrinales font ressembler la métaphysique à la physique, tandis que la physique prend l'aspect d'une métaphysique.

Les œuvres de Cremonini et de Corydalée ont un caractère à la fois abstrait et réaliste. Cela est dû exclusivement à l'esprit du traité de physique d'Aristote, qui a, en effet, pour objet la réalité concrète, mais qui, dans la constitution de la science, donne plus d'importance au raisonnement qu'à l'observation¹.

Soulignons que la régénération de l'aristotélisme au XVI^e siècle vient de ce que les néo-aristotéliens avaient rejoint les commentateurs grecs du V^e siècle, dont l'attention s'était portée sur les sciences spéciales, en partant de la physique d'Aristote. La foi qu'ils gardaient dans la doctrine de ce philosophe les empêcha de se détacher davantage du passé et de participer plus fortement à la nouvelle ère qui s'ouvrait avec l'apparition des sciences physiques modernes. Et pourtant la contribution néo-aristotélienne à l'évolution de la pensée moderne est incontestable. Leur conception positive et matérialiste de l'univers fut le coup de grâce au dogmatisme théologique qui avait rendu toute évolution de l'esprit impossible. Les néo-aristotéliens eurent l'intuition claire des causes cosmiques de la création du monde et la notion des lois de la nature, mais ils ne l'ont pas formulée. Ce fut le premier pas vers l'esprit moderne, consacré par Galileo Galilée, par une violation de la philosophie aristotélienne, dont il était le disciple. Car au fond, Galilée ne créa pas la philosophie nouvelle, mais inversa les données de l'ancienne². A cette époque-là l'atmosphère en Italie était saturée par les discussions sur les problèmes de physique et d'astronomie, que les aristotéliens posaient depuis des années; la théorie de l'héliocentrisme ne leur était pas inconnue. Elle avait été soutenue, on le sait, par les Pythagoriciens et combattue par Aristote. Théophile Corydalée lui-même fait un résumé succinct et instructif des théories anciennes et s'occupe de cette théorie, qu'il critique, pour soutenir avec Aristote que la terre était le centre de l'univers.

¹ *Ibid.*, pp. 123—124.

² L. Mabillea u, *ouvr. cité*, p. 110.

Il ne se doutait pas quelle précieuse idée il écartait et comme il passait près de la vérité !

Les néo-aristotéliens font la transition entre le Moyen Âge et les temps modernes; ce sont les premiers qui essayèrent d'expliquer la complexité des phénomènes de la nature, en dehors des dogmes de la religion et même contre eux, en réduisant tout à une stricte causalité. Ils représentent l'avant-garde de gauche de leur époque¹; mais leur faiblesse fut de ne pouvoir s'affranchir de la méthode dialectique et du principe de l'*a priori*.

¹ A. Weber, *ouvr. cité*, p. 246.

THÉOPHILE CORYDALÉE PRÉCURSEUR DE LA LIBRE
PENSÉE EN ORIENT

Tels étaient les courants d'idées et l'ambiance où vécut et où, pendant ses études à Padoue, se forma Corydalée. Au début du XVII^e siècle l'influence grecque n'avait pas encore cessé d'être assez puissante, surtout dans les cercles universitaires. La nouvelle philosophie ne s'était pas encore imposée définitivement en Italie. Comme Grec, Corydalée embrassera avec ardeur la foi du néo-aristotélisme, dernier mot de la philosophie de chaire à cette époque-là. C'est le système qu'il devra importer en Orient, où pendant presque 150 ans, il constituera la matière fondamentale de l'enseignement supérieur. Corydalée peut donc être considéré comme le premier en date des propagateurs de l'influence occidentale en Orient.

Ce que l'on a dit du système néo-aristotélicien et particulièrement de celui qu'enseignait Crémonini, peut, dans ses grandes lignes, s'appliquer à la philosophie de Corydalée. Dans ses cours, on le verra, il traite les mêmes questions.

Mais ce système impersonnel acquiert chez lui une nuance nettement personnelle; c'est que, en discutant les divers problèmes, Corydalée, loin de s'en tenir servilement au texte d'Aristote, fait au contraire preuve d'une grande liberté de pensée. Après avoir exposé les diverses thèses, il se gardera bien d'imiter l'exemple de son maître¹ et ne s'appliquera pas à les concilier; mais il fera toujours valoir un point de vue qui lui est propre et qu'il tâchera de mettre en parfaite harmonie avec l'aristotélisme hellénique, ce qui

¹ L. M a b i l l e a u, *ouvr. cité*, p. 125.

revient à dire avec le positivisme. Comme il n'est pas catholique et que par cela même sa vision des choses est différente, Corydalée demeurera, non seulement étranger, mais encore nettement hostile à la scolastique et à l'averrhoïsme, systèmes qui, à ses yeux, sont irréconciliables avec l'esprit grec. D'autre part les sources qu'il met à profit sont toujours grecques. Aussi ne saurait-on dire de lui ce que l'on affirme couramment de Cremonini, à savoir qu'il s'est efforcé de mettre d'accord l'aristotélisme avec la religion; qu'il a été tantôt averrhoïste, tantôt alexandriste, tantôt thomiste, tantôt scotiste; que le terme qui convient le mieux pour caractériser sa philosophie, c'est l'éclectisme; qu'il est également redevable à Platon qu'à Aristote¹. Sans oscillations ni préférences, l'attitude de Corydalée suivra la même ligne: celle de l'aristotélisme orthodoxe. Il combat avec conviction, parfois même avec indignation, tout essai de donner au texte d'Aristote une interprétation théologique, car il entend séparer complètement la philosophie de la théologie. Aussi a-t-il une aversion profonde pour la scolastique qu'il considère comme un système hybride, une combinaison latine (catholique) qui n'est ni philosophie, ni théologie, mais un fatras confus de philosophie et de théologie (χυκεών φιλοσοφικοθεολογικός)². Innombrables sont les passages où il combat ou raille la scolastique. Il a sans cesse pleine conscience qu'étant Grec, il ne s'est pas écarté de la ligne qu'ont tracée ses ancêtres à la pensée humaine et qu'en cela il est supérieur aux Occidentaux. Tout en admirant Platon, il est loin de partager ses idées et combat à chaque pas les thèses platonisantes des commentateurs grecs, particulièrement celles de Simplicie et de Jean Philopone, car il prétend faire de la science positive et non de la métaphysique. On peut dire à cet égard que Corydalée est platonicien dans la même mesure qu'Aristote qui, on le sait, n'a jamais réussi à débarrasser sa pensée de certains restes platoniciens³.

Si, pour la méthode, la philosophie de Corydalée ne diffère pas de la scolastique; si l'expérience dont il se déclare l'adepte — sans la pratiquer — ne va pas, chez lui non plus, au delà des limites de la dialectique, ses intentions, ainsi que le fond de sa pensée, n'en demeurent pas moins positivistes.

¹ L. Mabileau, *ouvr. cité*, p. 126.

² Θεοφίλου Κορυδαλέως, 'Επιστολή δογματική.

³ De Ruggiero, *ouvr. cité*, p. 45.

Aussi, l'essai que fait Otto Jochem¹ de présenter Corydalée comme un pur scolastique (p. 33, 94) quant au fond, à la forme et à la méthode, comme un penseur pour qui la grande affaire est de soutenir un point de vue théologique (51) et dont la philosophie est traversée d'un souffle profondément religieux, est dénué de tout fondement et complètement erroné. Ce souffle, dit Jochem (pp. 52, 76), c'est le moteur premier, « *primum agens* », de la pensée de Corydalée.

Une telle affirmation trahit des lacunes dans la connaissance de la vie et de l'œuvre de notre philosophe. Bien plus: la faire, c'est méconnaître le trait le plus caractéristique de tout le néo-aristotélisme, depuis Pomponazzi jusqu'à Cremonini; c'est en méconnaître, en d'autres termes, l'esprit anti-scolastique, anti-théologique et anti-métaphysique de Corydalée.

D'ailleurs il y a dans ce point de vue une frappante contradiction chez Jochem: il affirme que la tendance de l'esprit de Corydalée venait s'ajouter aux efforts de son époque pour séparer nettement la croyance de la science, la vérité de l'Église de la vérité aristotélienne (p. 75); d'autre part il ne fait pas de doute qu'une telle tendance est tout à fait contraire à la scolastique, celle-ci étant au service de la théologie². S'apercevant, semble-t-il, de cette contradiction, Jochem s'efforce de l'atténuer et soutient que *ratio* est tout de même chez Corydalée mise en un certain rapport avec *fides* (pp. 53 et 75); mais son besoin religieux, ajoute Jochem, trouve satisfaction dans une autre sphère, dans celle de la foi, où le maître n'est déjà plus Aristote, mais Platon. En Corydalée vit, selon Jochem, l'intériorisation d'une théologie puisée dans une triple source: platonicienne, augustinienne et franciscaine (p. 75). En effet: moine, Corydalée est, dit Jochem, le représentant de son ordre et se laisse guider par les directives augustino-franciscaines. Or, ajoute Jochem, cette constatation est en parfait accord avec un épisode de la vie de Corydalée: la tentative qu'il fit pour introduire le calvinisme en Grèce; et, comme on le sait, il y a des rapports très étroits entre la théologie et la philosophie de Saint Augustin. (p. 57). Et Jochem de conclure: Corydalée aurait fait de la science l'esclave (*ancilla*) de la théologie, sur le modèle, certes, de la scolastique; mais il par-

¹ Otto Jochem, *Scholastisches, Christliches und Medizinisches*, etc., Giessen 1935.

² v. R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin 1929, au mot « Scholastik ».

ticipe de la conscience d'une époque aux yeux de laquelle cette tentative était vouée à l'échec (p. 70).

Cette conclusion de Jochem ne laisse pas d'être très paradoxale. Mais sans compter la contradiction signalée, il n'y aucune des affirmations citées et dont Jochem se sert pour caractériser la pensée du philosophe, qui résultât de l'intelligence et de l'interprétation adéquates de son système. L'origine de cette conclusion erronée est un passage de la psychologie de Corydalée. Après y avoir exposé et discuté les thèses contraires au dogme de l'immortalité de l'âme, le chrétien orthodoxe qu'est l'auteur fait une solennelle profession de foi et s'adresse aux étudiants en ces termes :

« Retenez ce que je vous disais dès le début : si nous sommes entrés dans l'analyse du *Traité de l'intellect*, nous l'avons fait, non pas dans l'intention de démontrer l'immortalité de l'âme — dont les paroles de la Sainte Sagesse divine nous révèle la certitude absolue — mais afin d'exposer le plus exactement possible ce qu'en pense le Philosophe ».

« Nous ne devons jamais oublier que, étant hommes, nous sommes illuminés seulement par la grâce de notre foi, à qui nous devons notre seconde naissance ; mais que Dieu qui nous a créé nous éclaire en même temps par la lumière de notre intellect pur — en d'autres termes, tel que nous l'avons reçu de la nature — et nous rend ainsi capables de parvenir à la connaissance de la vérité et à la compréhension de ce que nous devons faire. Aussi faut-il rendre à chacun de ces deux éléments ce qui lui est dû ».

Ce passage prend, surtout par les termes « éclairer » et « illuminer », aux yeux de Jochem des proportions quasi-mystiques ; et l'impression qu'il fait sur lui le contraint de conclure que Corydalée est l'adepte ou le représentant d'une métaphysique de l'illumination (*Lichtmetaphysik*) de nuance platonicienne, augustinienne et franciscaine (p. 56) à laquelle il n'a jamais songé.

Car en réalité Corydalée ne fait qu'employer la phraséologie des théologiens orthodoxes, probablement peu familière à Jochem. Comme philosophe aristotélicien, Corydalée est l'adepte de Platon dans la même mesure qu'Aristote ; et, en tant que chrétien, dans la même mesure que toute la théologie orthodoxe.

Même dans le passage cité, Corydalée ne s'abstient pas, malgré sa profession de foi, de soutenir que l'origine de notre savoir n'est pas la grâce du Saint-Esprit, comme l'affirment les théologiens, mais qu'il est le résultat de l'intellect naturel, c'est-à-dire maté-

riel. Il fait donc une distinction nette entre la révélation (χάρις) et la nature (φύσις) et demande que l'on n'empiète pas sur les droits de la seconde. « Aussi faut-il rendre à chacun de ces deux éléments ce qui lui est dû », en d'autres termes, d'un côté τῇ κατὰ νόμον χάριτι et de l'autre τῷ κατὰ φύσιν ἀκηράτῳ νοῦ. Grâce à cette formule, le philosophe, obéissant à ses convictions, donne, avec une rare habileté, la parole en dernier lieu à l'aristotélisme, non à la théologie.

Or Jochem se méprend sur le sens du texte grec — assez entortillé d'ailleurs — et soutient (p. 52) que les termes ἐκατέρω τῇ μερίδι (à chacun de ces éléments) se rapporte à la dernière phrase « à la connaissance de la vérité » (εἰς γνῶσιν τῆς ἀληθείας) et « à la compréhension de ce que nous devons faire » (καὶ διάγνωσιν τῶν πρακτέων) ce qui non seulement est inexact au point de vue grammatical, mais constitue aussi un contresens. Selon lui, cette dernière phrase représente le noyau et le pivot (Kernsatz und Angelpunkt) de cet écrit de Corydalée tandis qu'elle n'est au fond qu'une parenthèse d'un ordre tout à fait secondaire. Et cette erreur initiale conduit Jochem à une divagation déplacée à travers la scolastique médiévale et l'averrhoïsme latin (p. 53) où il s'efforce de trouver à tout prix des rapports entre Corydalée d'un côté et Siger de Brabant, Duns Scot et Thomas d'Aquin de l'autre¹.

Des passages pareils à celui que nous avons cité abondent dans les cours de Corydalée; mais loin de former un « primum agens », de sa pensée, ils n'y sont que de simples déclarations accessoires que l'on pourrait caractériser très exactement par le terme, d'une si triste actualité, de « camouflage »². Dès que ses explications deviennent trop audacieuses, portant sur des sujets dogmatiques trop délicats à traiter et dont il était défendu d'aborder l'analyse, Corydalée se sert de telles professions de foi, dans l'intention claire d'é-

¹ . . . μένησθε τὰ ἐξ ἀρχῆς ὑμῖν εἰρημένα, ὅτι τὴν περὶ τοῦ νοῦ πραγματείαν προθέσθαι εἰλόμεθα οὐχ' ἵνα τὴν ἀθανασίαν τῆς ψυχῆς παραιστήσασιν, ἣν ἀναμφισβήτητον ἔχομεν λαβόντες ἀπὸ τοῦ ἀψευδοῦς τῶν ἱερῶν λογίων θεοσεβίας, ἀλλ' ἵνα τὴν περὶ αὐτῆς δόξαν τοῦ Φιλοσόφου τὸν δυνατὸν ἐμφανίσασιν τρόπον (p. 321).

² Voici les passages les plus importants des écrits de Corydalée sur la religion: *Physique*, pp. 350, 431, 433 et 508 (éd. de Venise 1779).

De la génération et de la corruption, pp 27, 61 109, 116-119, 390 et 414 (éd. de Venise 1780).

De l'âme (ms grec de l' Ac. Roum. n° 48) f. 175a, 212 a, 219 a, 290-291 et 298-299.

Du ciel (ms grec de l' Ac. Roum. n° 393) p. 208, 220, 226 et 229.

viter les suites si fâcheuses que cela pouvait lui valoir. Comme il savait que son activité didactique, surtout depuis la mort de Cyrille Loukaris, était strictement surveillée, nous le voyons très circonspect. Tantôt il donnera à ses élèves le conseil « de ne pas suivre ses cours en espions », mais en hommes animés du désir de se cultiver; tantôt il pésera les termes employés avec la même précaution que s'il se fût trouvé devant le procureur. Si cependant Corydalée ne manque jamais d'user de ménagements envers l'Église orthodoxe, c'est que l'école où il enseignait se trouvait sous la surveillance directe du Patriarcat Œcuménique et que ce penseur vivait au XVII^e siècle, époque où l'autorité de l'Église était immense.

La plus solennelle de ces confidences se trouve à la fin de son commentaire « Sur la génération et la corruption », où, après avoir soutenu avec une ferme conviction que le monde sublunaire et les êtres qui le peuplent sont dus à des causes purement matérielles, cosmiques, strictement déterminables — prenant ainsi le contrepied de ce qu'affirme le dogme de la création du monde par Dieu en sept jours, *ex nihilo* — il ajoute en guise de conclusion: « Si l'Écriture et la sainte théologie nous donnent tort, nous sommes prêt à renier non seulement ce qui précède, mais aussi toute la philosophie d'Aristote ».

Néanmoins il ne fait de telles déclarations qu'après avoir dit tout ce qu'il avait à dire, *post festum*. D'autre part on ne peut s'empêcher de constater que s'il arrive souvent à Corydalée d'entrer en lice contre l'Écriture et plus souvent encore de rompre une lance avec la scolastique pour l'orthodoxie aristotélicienne, l'inverse n'a pas lieu: il ne combat jamais les thèses anti-théologiques pour donner raison aux dogmes. Or telle ne saurait être l'attitude d'un philosophe chez qui *fides* l'importe sur *ratio* et dont l'intention serait, comme l'affirme Jochem, de faire de la science l'esclave de la théologie.

Cette interprétation erronée de l'attitude que garde Corydalée à l'égard de la théologie et de la scolastique est due chez Jochem à des causes multiples: il ne connaît pas, dans son ensemble, l'œuvre du philosophe; il ignore la vie du penseur et les agitations religieuses auxquelles était en proie l'Orient à cette époque; il n'a pas consulté les sources grecques modernes; enfin il ignore les ouvrages des spécialistes sur la philosophie néo-aristotélicienne, notamment ceux qui sont écrits en français.

L'artifice des professions de foi était devenu classique chez les philosophes du Moyen Âge et chez tous les néo-aristotéliciens. Il est

surtout fréquent chez Cremonini qui, lui aussi, a eu pendant de longues années maille à partir avec l'Inquisition. Selon l'usage établi, Cremonini feignait de ne pas viser à donner la solution d'un problème, mais de se borner à exposer l'opinion d'Aristote. « Nos dicimus de Aristotele, non de re ipsa ». Corydalée s'y prendra de la même manière: il exposera la doctrine d'Aristote, se gardant de la donner comme sienne, mais personne ne s'y méprend¹. De l'ardeur avec laquelle il aura embrassé les thèses anti-théologiques, de la passion et parfois du fanatisme qu'il aura mis dans la polémique en défendant son propre point de vue, il résultera, sans que cela puisse faire l'ombre d'un doute, qu'en réalité sa foi intime n'est autre que l'aristotélisme. Cette attitude se manifeste le plus clairement dans son commentaire sur « le ciel », dont Jochem n'a aucune connaissance.

Corydalée y rejette la théorie des scolastiques et de quelques autres contemporains, qui soutenaient que le ciel (ὁ οὐρανός) est immatériel et affirmaient que l'univers (τὸ πᾶν) est formé de matière (ἐνυλον ἐστί); cette matière, ajoutaient-ils, étant néanmoins d'une nature différente, supérieure à celle des corps sublunaires. Il y rejette, avec non moins d'énergie, la théorie des scolastiques qui affirment que le mouvement de l'univers a une origine supérieure; qu'il est provoqué par la forme immatérielle (τὸ ἄυλον εἶδος), c'est-à-dire par Dieu. Selon Corydalée, au contraire, ce mouvement est inhérent à l'univers, qui n'est pas un simple instrument dont se sert la forme immatérielle. En même temps Corydalée rejette l'idée de toute immixtion de la Divinité dans la création du monde et dans le jeu de ces lois. Quant à Dieu, il lui assigne bien le rôle d'Être suprême (τὸ ὑπέρτατον ὄν), immobile (ἀκίνητον), celui de cause finale (τὸ τελικὸν αἴτιον) de l'univers, mais nullement celui de cause efficiente (ποιητικὸν αἴτιον)².

Il y rejette également toute conception théologique ou métaphysique sur l'existence de toute autre substance immatérielle intervenant, comme l'affirment les scolastiques, dans le mouvement de l'univers. D'après Corydalée, ce mouvement a sa source dans la causalité matérielle qui n'admet pas qu'une force du dehors puisse agir arbitrairement sur elle. Il a donc l'intuition claire — certes, sans en avoir donné la formule précise — de la notion de loi de la nature.

¹ E. Gilson, *ouvr. cité*, p. 201; L. Mabileau, *ouvr. cité*, p. 44.

² *Sur l'âme* (ms grec. de l'Ac. Roum. n° 48), pp. 22, 65, 83, 114, 119, 125.

Pour Corydalée, le moteur premier qui met en mouvement l'univers, est un principe plutôt physique, dépourvu de tous les attributs métaphysiques du Dieu chrétien. Son unique propriété — sensible et partant admissible — est une *nécessité d'ordre physique*¹.

Enfin Corydalée n'y admet ni l'omnipotence, ni l'omniscience de Dieu. Il fera bien valoir des arguments en faveur de sa thèse ; mais, en même temps, il ne manquera pas d'y ajouter, en guise de conclusion, le refrain bien connu :

« Telles sont les objections que la doctrine d'Aristote fait au dogme de l'intelligence divine. Mais notre très-pure foi et l'éducation que nous avons reçue, nous ont enseignés et nous en convenons tous, que Dieu sait tout : tant les choses passées, que les choses à venir, jusque dans leurs moindres détails »².

Il résulte clairement que, par cette profession de foi, il n'a ni combattu ni rejeté effectivement aucune des thèses anti-dogmatiques — hérétiques, en termes de théologie — qu'il venait d'exposer avec une argumentation si impressionnante ; qu'il a au contraire abandonné l'âme de l'auditoire devant lequel il analysait le concept de Dieu, en pleine atmosphère aristotélique. Or telle ne pouvait pas être la manière dont il s'y serait pris, si le fond de sa pensée eût été scolastique ou mystique, si son intention avait été de faire — pour nous servir de la formule traditionnelle — de la philosophie « ancilla theologiae ». Il ne se serait pas borné alors à une anodine déclaration platonique que personne ne trouvera convaincante, lorsqu'il est question d'un problème d'une si haute portée ; il aurait plutôt usé d'un des procédés qu'emploient les scolastiques et les théologiens : ou bien il aurait passé sous silence les thèses adverses, ou bien il les aurait combattues avec tous les arguments irréfutables au lieu d'y insister longuement et d'en favoriser ainsi la diffusion.

De tout cela on peut déduire que le Dieu de Corydalée est moins celui des Chrétiens que celui d'Aristote ; que si sa philosophie est traversée d'un souffle puissant, ce souffle n'est pas la religiosité, mais le matérialisme et le positivisme ; que lorsqu'il contemple le *monde physique*, dont l'énigme l'incite continuellement à la déchiffrer, ce qu'il perçoit en lui c'est une tendance qui le pousse à tourner

¹ *Ibid.*, p. 208.

² « Τοιαύτη μὲν τῶν κατὰ τὴν θεϊαν νόησιν λεγομένων ἡ ἐπίκρισις γίνεται κατὰ τὴν περιπατητικὴν διδασκαλίαν. . . Κατὰ μέντοι τὴν ἀμώμητον (ἡμῶν) πίστιν καὶ ἀπλῶς κατὰ τὴν πολιτικὴν ἀγωγὴν πάντες ἴσμεν τε καὶ ἀποδεχόμεθα ὅτι πάντα ἐπίσταται καὶ παρελυθηθότα καὶ μέλλοντα μέχρι καὶ τῶν σμικροτέρων τὸ θεῖον », f. 226.

le dos à la théologie. Loin de demeurer à l'état théorique, cette tendance est devenue finalement une idée-force. C'est sous son action qu'il a essayé de propager et même de vulgariser, avec infiniment de discrétion d'ailleurs, ses idées philosophiques.

Des oraisons funèbres qui nous sont parvenues de lui, il se dégage l'impression nette, que Corydalée a essayé de donner au phénomène de la mort une explication empruntée à la philosophie d'Aristote et d'imposer la terminologie de celle-ci. L'âme p. ex. y est appelée « forme » (εἶδος); le corps, « matière » (ὕλη), etc.

En résumé: comme tous les aristotéliens, Corydalée combat le rôle d'arbitre de la volonté divine dans la production des phénomènes de la nature, qui sont tous dus à une causalité immuable. Il nie la possibilité des miracles qui, d'après lui, ne sont que des accidents (συμβεβηκότα), dont si nous ignorons les causes, c'est qu'elles n'ont pas encore été étudiées. Il est l'adversaire irréductible de tous les courants mystiques: magie, théosophie, astrologie etc., qui, à cette époque, étaient très répandus en Occident¹. Or ces courants, écho du platonisme cultivé dans l'Académie de Florence, considéraient le surnaturel comme le principe directeur dans la nature. Corydalée ne peut pas s'accommoder d'une telle conception: il demeurera l'adepte fanatique du positivisme rationaliste et n'hésitera pas à soutenir que tous les phénomènes de la nature — ceux qui sont intelligibles et ceux qui ne le sont pas — ont à leur base une causabilité bien déterminée et stable, que nous ayons ou non la possibilité de la connaître et de nous l'expliquer.

Aucune force surnaturelle n'est capable de déranger arbitrairement la régularité et l'harmonie de l'univers.

Autant cette conception le rapproche de la pensée moderne, autant elle le compromet devant la théologie, qui n'y voit qu'une pure hérésie. Aussi Corydalée a-t-il été considéré tantôt athée, tantôt hérétique, tantôt calviniste, termes qui, pour la manière de penser de l'époque, sont presque synonymes. Ce sont assurément certaines manifestations trop émancipées de la vie du philosophe: d'avoir p. ex. jeté le froc aux orties, essayé de propager ses idées philosophiques, mais surtout d'avoir discuté dans ses cours, certains problèmes qu'avait cités Mélétius Syrigos dans le sermon mémorable prononcé le 8 novembre 1638 dans l'église du Patriar-

¹ Cf. J. Roger-Charbonnel, *La pensée italienne au XVI^e siècle et le courant libertin*, Paris 1919, pp. 126—218.

cat, sermon à la suite duquel la foule irritée poursuivait Corydalée pour le lyncher¹.

« Un certain philosophe, Théophile, disait Syrigos, est en train de semer la zizanie dans le troupeau du Christ; il engage avec ses élèves des disputes portant sur les questions les plus diverses; cherche à enlever, par des pensées humaines, la nourriture que le bon Pasteur a laissée à ses brebis et répète qu'il faut ajouter plus de foi aux idées du philosophe qu'à celles de ceux qui sont moins versés que lui en philosophie... ».

« Que sa grande érudition en philosophie ne vous donne pas le change, car, pour la théologie et les mystères de la foi, il est d'une ignorance profonde; il est impie au possible; il blasphème la religion chrétienne à la Porphyre, Simplicie et Jean Grammaticos; enfin il a renié notre foi...². »

Quelles accusations plus graves et quel réquisitoire plus sévère pouvaient être prononcés à cette époque contre un homme dans l'église même du Patriarcat Œcuménique, en présence du Patriarche et des 12 prélats du Saint Synode? Si dans ce formidable coup de théâtre monté subrepticement par Mélétius Syrigos pour achever de compromettre son adversaire, on fait abstraction de ce qu'il y a de personnel, pour s'en tenir au point de vue théologique, on ne peut s'empêcher de donner raison à Mélétius.

Un autre théologien et philosophe connu, Georges Coressios, contemporain de Corydalée, qui avait, lui aussi, fait ses études en Italie, fit paraître, sous forme d'épître, une sorte de manifeste où, avec le même acharnement, il attaquait Corydalée pour son prétendu calvinisme³. D'autre part Dosithée, Patriarche de Jérusalem, qui, dans le combat contre le calvinisme, marchait sur les traces de Mélétius Syrigos, nous dit qu'autour de Corydalée s'était formé un cercle d'athées, au nombre desquels il y avait même un Turc. On y déployait une grande activité pour la diffusion de l'athéisme parmi les Musulmans⁴.

Mais à de si graves accusations venues du camp de ses adversaires, il faut ajouter que, même ses meilleurs amis, n'étaient guère convaincus de son orthodoxie. Voici p. ex. Eugène Ianoulios d'Étolie,

¹ v. p. 31.

² *Apud* C. Sathás, 'Ιστορία τῆς νεοελληνικῆς φιλολογίας, p. 251—252.

³ Γεωργίου Κορρυσίου, 'Επιστολή πρὸς Θεόφιλον τὸν Κορυδαλέα τὸν καλβινόφρονα (v. ms. grec de l'Ac. Roum. n° 473).

⁴ Δοσιθέου, Περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, p. 1172.

cet élève préféré de Corydalée qui l'a suivi de Zante à Constantinople, qui l'a servi avec un dévouement généreux et qui pendant de longues années a vécu avec lui sous le même toit; cet Ianoulios donc parlera plus tard devant ses élèves avec beaucoup d'ironie de la foi du maître. Anastase Gordios qui, comme nous l'avons déjà dit, a écrit sa biographie, dit textuellement :

« Mais en ce qui concerne l'opinion qu'il (Eugène Ianoulios) avait de Corydalée, il m'est bien des fois arrivé de l'entendre de mes propres oreilles dire que, devant la vérité, il (Corydalée) ne se tenait pas droit sur ses pieds: l'une de ses jambes — à moins que ce ne soient les deux — flagéole. Il ne disait que cela et je ne sais à quoi il faisait allusion par ces paroles... Or quoi qu'il en soit, il (Corydalée) n'a pas été éloigné de l'apostasie »¹.

Toutes ces accusations et suspicions ne laissent pas de mettre le pauvre Corydalée sous un jour très défavorable et de faire de lui un personnage suspect et subversif à l'égard de la religion. Cette mauvaise réputation qui demeure jusqu'à nos jours attachée à son nom, est cause que sa large part à l'évolution intellectuelle de l'Orient n'est pas encore appréciée à sa juste valeur.

Or les accusations que nous venons d'énumérer, si on les admet sans aucun discernement, mènent à la conclusion que Corydalée a été un « libertin », comme il y en avait tant en Occident² à cette époque. Mais nous nous refusons d'aller si loin, ne voulant pas nous risquer à soutenir une thèse dénuée de tout fondement.

En réalité Corydalée est pour l'Orient le premier révolutionnaire de la pensée; il ose affronter l'esprit médiéval qui mettait à la base de sa conception du monde les dogmes de la théologie. Cependant sa doctrine n'est pas celle d'un athée, car la philosophie même d'Aristote condamne l'athéisme. D'autre part l'accusation de calvinisme n'est pas, comme nous le verrons, plus fondée. Le philosophe prenait la défense de la liberté de penser aux prises avec le dogmatisme théologique. D'après lui, le monde physique — et la recherche de ses origines — doit ressortir exclusivement à la science et à la philosophie. Son matérialisme ne semble cependant pas dépasser les limites de ce monde, car sa doctrine ne nie pas l'existence du

¹ « Περὶ δὲ τῆς τοῦ Κορυθαλλέως ἥς εἶχε γνώμης πολλὰκις ἀκηκοὼς ἔτυχον τούτου λέγοντος, ὅτι οὐκ ὀρθοποδῶν ἦν ὄλωσ πρὸς τὴν ἀλήθειαν. Εἰ γὰρ καὶ μὴ ἀμφοτέραις ταῖς ἰγνύαις, ἀλλὰ γοῦν θυπέτρα τούτων ἐχώλεσε. Τοσοῦτον μόνον τὸ παρ' αὐτοῦ λεγόμενον ἦν... οὕτω καλῶν, οὐ πόρρω ἀσεβείας καθέστηκεν ». (A. Gordios, *ouvr. cité*, p. 77).

² Cf. J. Roger Charbonnel, *ouvr. cité*, pp. 708—721.

monde transcendant, métaphysique, qui fait d'ailleurs partie intégrante du système d'Aristote. Ce monde n'en demeure pas moins un des domaines les plus inaccessibles au savoir humain; car il n'est nullement à la portée de nos sens, origine unique du contenu de notre entendement.

C'est là, croyons-nous, la principale raison pour laquelle il s'est abstenu de commenter la métaphysique d'Aristote. D'ailleurs s'il s'en tient à la philosophie de la nature, c'est qu'il est convaincu de faire œuvre de science positive.

Mais dès lors le monde transcendant serait-il un compartiment de la théologie, dont la philosophie fût bannie? Nous ne sommes pas éloigné de croire que c'est l'obsession de ce problème qui a engendré le drame intérieur traversé par Corydalée, comme d'ailleurs par tous les esprits cultivés de l'époque. Mais il est certain d'autre part que, chez lui, le dénouement du conflit entre *fides* et *ratio* est favorable à la raison, c'est-à-dire à la philosophie. Corydalée se refuse énergiquement à abandonner les droits qu'a la pensée d'examiner les conditions du monde métaphysique; et ce n'est pas la foi chrétienne qui lui fournit la réponse satisfaisante, mais la métaphysique d'Aristote. Il est vrai que, soit par prudence, soit par respect pour l'Église Orthodoxe, lorsque dans ses cours il vient à discuter ce problème, il ne tranche jamais la question. En échange la réponse fournie par l'examen de sa vie n'en est que plus éloquente. Jeune encore, il entre dans les ordres pour jeter ensuite le froc aux orties. Pendant de longues années il est en proie à un tourment intérieur, qui se manifeste par une mélancolie profonde, allant parfois jusqu'au paroxysme. Parvenu enfin à la vieillesse, il accepte d'être de nouveau sacré évêque, mais après avoir gouverné son diocèse pendant une année, il l'abandonne et se retire à Athènes, pour y enseigner la philosophie. Avoir trouvé un refuge dans la philosophie, et accepté, pour jouir des satisfactions que fournit à l'âme cette discipline, la situation humiliante de professeur dans la pauvre ville de province qu'était alors Athènes, ce sont là des manifestations qui prouvent jusqu'à l'évidence que sa véritable foi était la philosophie. D'où vient-il que Corydalée, qui cependant avait habité Phanar, où, comme dragoman en chef du Patriarcat et comme professeur, il avait joui d'un immense prestige, ne se soit pas laissé séduire par les honneurs et les avantages que confère la carrière ecclésiastique? Il n'est guère difficile de répondre à cette question. C'est que Corydalée n'a jamais consenti à se destiner à cette carrière: il est trop épris de phi-

losophie; trop convaincu de sa haute valeur, pour renoncer à ce qui était devenu pour lui la véritable foi. Si cependant, parvenu à la vieillesse, il accepte d'être sacré métropolitain et relégué dans un diocèse lointain, c'est à cause de la situation pénible où il se trouvait. Après l'assassinat de Loukaris, la persécution organisée par Cyrille Condaris contre les amis et les partisans de son ancien rival, prenait des proportions vraiment barbares. Espions partout, perquisitions à domicile, comparutions devant le Patriarche qui, soutenu par les ambassadeurs catholiques, les jésuites et les autorités turques, malmenait brutalement tous ses adversaires. D'autre part l'enseignement se trouvait dans un état pitoyable parce que même les élèves de Corydalée n'étaient pas à l'abri des persécutions. Ainsi après une perquisition, Eugène Ianoulios fut conduit devant le Patriarche, où on lui fit subir un interrogatoire. Voici le récit qu'en fait A. Gordios :

« Ayant entendu sa (d'Eugène) réponse, où il avait fait l'éloge de Loukaris, le Patriarche (Condaris), investi de pouvoirs tyranniques — mais nullement ecclésiastiques — ne lui permit pas de continuer, mais ordonna qu'il fut aussitôt interdit et ajouta la menace qu'il sévirait contre Eugène avec plus de rigueur encore. Puis le congédia avec une grossièreté brutale. Contre Corydalée et ses étudiants, il (Condaris) proféra des menaces et des accusations... Comme depuis longtemps il n'y avait qu'une suite ininterrompue de scandales et que, les élèves désertant les cours, l'enseignement allait de mal en pis, Eugène ne pouvant plus supporter tant de misères qui empoisonnaient ses jours, quitta Constantinople où il abandonna le professeur et alla s'établir en Grèce. Quant à Corydalée, il accède, après le départ d'Eugène pour Arta, aux instances de quelques habitants de cette ville venus pour affaires à Constantinople et accepte d'être sacré évêque de Naupacte et d'Arta... gagnant peu après le siège de son diocèse »¹.

¹ Τούτων δὲ γενομένων, πολλή τὴν ἐκκλησίαν εἶχε τότε ταραχή. Ὁ δὲ (Κονταρῆς) γεννάδας οὗτος, ὠτακουστάς ἔτι πλείστους ἐκασταχοῦ τῆς πόλεως προβαλλόμενος, ἐβούλετο διὰ τούτων μαθάνειν τίς μὲν ὁ περὶ ἐκείνου (τοῦ Λουκάρεως) λέγων εἶη χρηστά, τίς δὲ ὁ περὶ αὐτοῦ (τοῦ Κονταρῆ) τάναντία. Καὶ δὴ μαθὼν ἓνα καὶ Θεόφιλον εἶναι τὸν Κορυδαλλέα τὸν ἐκείνῳ μὲν πολὺν τὸν ἔπαινον πλέκοντα καὶ τῆς τελευταίας μακαρίζοντα... καὶ τοὺς ἑαυτοῦ φοιτητάς πάντας ἔχοντα ὁμοφρονούντας αὐτῷ, ὀπλίζεται μὲν καὶ κατ' ἐκείνου πολυειδῶς, οὐχ' οὕτω δὲ ὅσον κατ' Εὐγενίου τοῦ ἱεροῦ... (p. 49).

« Τούτων (τῶν λόγων Εὐγενίου) ἀκούσας ὁ τυραννικὴν μᾶλλον ἢ ἐκκλησιαστικὴν ἀρχὴν ἑαυτῷ περιθέμενος (Κονταρῆς), οὐκ ἠνέσχετο καὶ περαιτέρω τὸν λόγον

Il est hors de doute que si Théophile Corydalée accepta d'être sacré, c'est que sa situation devenait intenable à Phanar et qu'il ne savait pas de quoi le lendemain serait fait. L'issue s'offrait à temps. En effet, après que le parti loucariste eut réussi à chasser Condaris et à faire nommer à sa place Parthénios I^{er} dit le Vieux (1639), qui fut le grand protecteur de Corydalée, celui-ci fut sacré prélat (1640). Or, comme ses ennemis, Mélétiος Syrigos en tête, ne prenaient pas leur parti du nouvel état de choses et que la situation du nouveau Patriarche n'était rien moins qu'assurée, Corydalée accepta avec joie de quitter Constantinople, avant qu'un nouveau changement ne se produise. Son appréhension ne tarda pas à se réaliser: en 1643 le parti anti-loucariste élève au trône œcuménique Parthénios II dit le Jeune qui, ayant interdit Corydalée, nomma un certain Galaction métropolitite d'Arta.

Le sacre avait donc été pour Corydalée un compromis, nullement une vocation.

Les idées de Corydalée, telles que nous les avons exposées plus haut, sa foi en la philosophie, la lutte qu'il a soutenue pendant un demi-siècle pour imposer cette philosophie, ainsi que sa vie qui rappelle à tous les égards celle des penseurs de la Renaissance, eux aussi suspectés sans trêve, filés partout et persécutés sans merci à cause de leurs idées, doit, croyons-nous, le consacrer comme le premier en date des précurseurs et des pionniers de la pensée libre en Orient, où il marque le crépuscule du moyen âge et l'aurore des temps modernes.

προνεργειῶν. . . ἀλλὰ καθαιρέσει τοῦτον (τὸν Εὐγένιον) καθυποβάλλει, προσαπειλήσας καὶ ταύτης πλείονα καὶ μετὰ πολλῆς ὀργῆς τοῦ Πατριαρχείου ἐκβαλλῶν. Οὐκ ὀλίγα δὲ καὶ κατὰ Κορυθαλλέως καὶ τῶν λοιπῶν αὐτοῦ φοιτητῶν εἰρήκει κατηγορίας γέμοντα καὶ ἀπειλῆς » (p. 50—51).

Εἶτα, τῶν μὲν σκανδάλων καὶ μετὰ πολὺν χρόνον εἰς τέλος οὐδέπω λωφησάντων, τῶν δὲ μαθημάτων ἐλαττωμένων, ἀπορία τοῦ κατὰ τὴν σχολὴν συριστῶντος, ἀχθεσθεῖς (ὁ Εὐγένιος) δὲ καὶ τὴν ἐν τοσοῦτοις ὄχλοις διατριβήν. . . ἀπάρας ἐκ Κωνσταντινουπόλεως τὴν Ἑλλάδα αὐθις κατέλαβε, τὸν καθηγητὴν ἐκεῖ καταλείψας, (p. 52).

Ὁ δὲ Κορυθαλλεὺς Θεόφιλος, οὐ μετὰ πολὺ τοῦ Εὐγενίου τῆς Ἄρτης ἐξεληθόντος, παρακλήσει τινῶν τῶν ἐκ τῆς αὐτῆς πόλεως εἰς Κωνσταντινούπολιν κατὰ τινα χρεῖαν ἀναβάντων πεισθεὶς ἀρχιερεὺς Ναυπάκτου καὶ Ἄρτης ἀναδεικνύεται, καὶ Θεοδοσίος ἀντὶ Θεοφίλου μετονομάζεται, καὶ μετ' ὀλίγον τὴν Ἄρταν, καταλαμβάνει, μητροπολίτης τῆς ἐπαρχίας ταύτης καὶ ὢν καὶ καλούμενος » (p. 53).

CHAPITRE VII

L'IMPORTANCE DE THÉOPHILE CORYDALÉE EN ORIENT

Sans aucun doute, pour l'histoire de la culture grecque de l'époque post-byzantine, Corydalée est une importante personnalité et l'unique philosophe du XVII^e et XVIII^e siècles. Assurément sa philosophie, une philosophie de chaire, ne sortit pas du cadre néo-aristotélicien, de même que sa méthode qui ne dépassa pas les procédés dialectiques. Doué d'une intelligence équilibrée et d'un esprit éminemment positif et critique d'érudit moderne, minutieux et méthodique, Corydalée manquait de fantaisie et d'élan créateur. Son rôle dans l'histoire de la philosophie européenne demeure celui d'un modeste commentateur d'Aristote. Par contre il faut le considérer comme un pionnier de la civilisation en Orient. Il n'est pas important par l'originalité de sa pensée, mais par le rôle qu'il a joué directement ou indirectement dans le relèvement du niveau de l'enseignement et même de la société de son temps. Les motifs qui nous déterminent à faire cette affirmation ont été énoncés plus haut; ils peuvent être résumés comme il suit:

1. Les idées qu'il importa et propagea fidèlement pendant toute sa vie firent de lui le premier révolutionnaire en Orient orthodoxe qui a combattu la conception médiévale sur le monde. Son esprit positif, hostile au dogmatisme théologique et à la métaphysique furent les premiers coups portés à cette conception. Cette mentalité marquait la nouvelle voie tout en indiquant la fin du Moyen Âge chez nous.

2. Corydalée fut celui qui ramena la philosophie à son pays d'origine après une absence totale de deux siècles.

3. Après sept siècles d'interruption il rétablit aux temps modernes les relations intellectuelles entre l'Orient et l'Occident. Par ce fait il devint le premier agent de la pensée européenne dans les Balkans.

4. Il est le point de départ du processus de l'influence occidentale en Orient dans le domaine de la pensée et de l'instruction.

5. Par les écoles qu'il a créées, par celles où il a enseigné, par ses nombreux élèves et par la grande diffusion de ses cours, il fut un propagateur de l'esprit anti-médiéval. Les persécutions qu'il eut à supporter de la part des cercles théologiques, traditionalistes et bigots en sont un témoignage péremptoire. La lutte contre l'influence catholique et celle de la philosophie scolastique fut l'apport réel de Corydalée en faveur de l'instauration de l'esprit nouveau en Orient.

6. Il est le premier réformateur de l'enseignement dans les Balkans, tant par les matières qu'il y introduit que par la conception nouvelle qu'il y a infusé. Ses idées demeurent à la base de l'instruction laïque et libérale. On peut même affirmer qu'en ce sens Corydalée a dépassé l'Occident, où pendant longtemps l'école resta entre les mains des moines. L'enseignement, ainsi réformé par lui et ayant une base philosophique, fut le modèle de toutes les écoles grecques supérieures des Balkans jusqu'au XIX^e siècle.

7. Corydalée est le véritable fondateur de l'enseignement supérieur dans les Balkans, car ses cours furent de vrais cours universitaires. La conséquence sociale de ce fait fut immense: l'enseignement supérieur devenait ainsi accessible aux enfants pauvres qui n'avaient pas la possibilité d'étudier à l'étranger. Le relèvement du niveau social du peuple même pût commencer ainsi.

8. L'enseignement ininterrompu de son système philosophique dans toutes les écoles d'Orient prépara le terrain pour le greffage de la nouvelle philosophie vers la fin du XVIII^e siècle. La continuité de l'enseignement philosophique dans ces écoles fut un facteur certainement positif en ce sens.

9. La philosophie corydaléenne est un bien commun à la culture de tous les peuples balkaniques. L'historique de la vie intellectuelle de ces peuples au XVII^e et XVIII^e siècles est donc un tout unitaire, dont le fond unique est commun, ayant peu de différences, et dont la forme est sous l'influence de trois facteurs niveleurs: a) la religion orthodoxe; b) l'administration turque; c) la culture grecque.

La vie intellectuelle de l'Orient de cette époque n'a pas été encore étudiée. Les nécessités et les préjugés nationaux n'ont pas permis une étude sincère. Cette unité de culture fut une réalité pendant les derniers siècles, peut-être la seule réalité spiri-

tuelle de la péninsule balkanique jusqu'au XIX^e siècle lorsque, sous l'influence des idées nouvelles, propagées toujours par l'intermédiaire de l'école grecque, les nouveaux états nationaux indépendants se constituèrent¹.

On a oublié pendant ces dernières années que la vie des peuples balkaniques ne commence pas à partir du XIX^e siècle: on a également oublié que le culte de la haine ne fut absolument pas le sens unique de cette vie qui, durant des siècles, ne fut qu'une pacifique et tacite collaboration. Donc, même au XIX^e siècle le substratum religieux, économique, social et intellectuel fut commun. C'est là une vérité qui tend à devenir aujourd'hui plus claire et plus actuelle.

Si l'on jette un coup d'œil d'ensemble sur l'évolution spirituelle de l'Orient, la philosophie de Corydalée apparaît comme la base de la culture supérieure dans cette partie de l'Europe. Elle peut être considérée comme la première étape de la renaissance de l'Orient et comme le commencement de notre rattachement à la nouvelle civilisation européenne.

On ne peut songer à l'histoire de la civilisation des Balkans sans tenir compte de l'influence grecque.

Au XVII^e et au XVIII^e siècles la culture grecque jouissait d'un prestige quasi mystique chez tous les peuples chrétiens et même chez les dominants Turcs. C'est surtout grâce à leurs instruction que les Grecs s'étaient rendus indispensables dans l'administration ottomane. Il ne faut non plus oublier que durant tout un siècle la correspondance diplomatique des premiers sultans avec l'Occident était écrite en grec. Il est certain que cette correspondance n'était pas rédigée par les Turcs mais par les Grecs chrétiens ou par ceux qui étaient passés à l'islamisme².

Ce qui se passait pour les Turcs était, dans une moindre mesure, la réédition de ce qui se passa pour les Romains lors de la conquête de la Grèce ou pour les empereurs romains lors de leur établissement à Constantinople: ils furent eux aussi soumis à une puissante influence grecque de tous les points de vue et il est hors de doute que l'évolution de l'Empire Ottoman aurait été tout autre au cas où les Turcs se seraient convertis au christianisme.

¹ N. Iorga, *Isstoria învătământului românesc*. București 1928, p. 113.

² Σπ. Λάμπρου, 'Η ἑλληνική ὡς ἐπίσημος γλῶσσα τῶν Σουλτάνων, dans la revue Νέος Ἑλληνομνήμων, Athènes, V, (1908), pp. 40—78.

L'influence grecque chez les Turcs est une question qui n'a pas encore été étudiée, bien que, dans le domaine intellectuel surtout, ce soit un fait incontestable¹. Le nom de Théophile Corydalée est intimement lié à cette question car, selon une mention faite plus haut, il avait des élèves turcs qui, d'après les dires de Dosithée de Jérusalem, s'efforçaient de propager activement *les idées philosophiques* de leur maître parmi les musulmans. À part ce fait, on sait pertinemment que la Logique de Th. Corydalée a été traduite en turc vers 1710 par Nicolas Kritias, auquel un « iradé » impérial offrait, comme récompense, une pension viagère². Ce geste montre que l'officialité turque accordait beaucoup de valeur à cette traduction, laquelle, probablement, devint un modèle de livre didactique pour les écoles turques supérieures, où l'on enseignait, jusque vers le commencement du XIX^e siècle, les sept arts libéraux, c'est à dire la philosophie d'Aristote³.

Quant à l'influence de la culture grecque chez les peuples balkaniques, nous n'insisterons pas, étant donné que ce problème forme l'objet d'un sérieux mouvement scientifique dans tous les pays balkaniques. Or, pendant le XVII^e et le XVIII^e siècles la philosophie corydaléenne fut pour ces peuples la seule source de culture supérieure. Les écoles grecques de l'Empire Ottoman étaient des écoles ayant un caractère purement balkanique, fréquentées non seulement par les Grecs, mais aussi par les Roumains, les Bulgares, les Albanais, les Serbes et même les Turcs jusque vers la deuxième moitié du XIX^e siècle⁴. Tous ces élèves étudiaient la philosophie de Corydalée.

En ce qui concerne l'importance de l'histoire de la culture roumaine, la philosophie de Corydalée ne peut être négligée. Elle fait partie de cette culture, comme elle fait partie de la culture grecque: selon ce que nous avons démontré plus haut, la philosophie

¹ v. C. C. Giurescu, *Livres turcs publiés à Bucarest. 1701 et 1768.* dans *Revista Istorică Română*, XV, 3.

² A. Papadopoulos-Kérameus, *Documente privitoare la Istoria Românilor*, București 1909, dans *Documentele Hurmuzaki*, XIII, p. 192 et χρυσ., Τσίτερ. Λόγιοι ἑλληνας μετὰ τὴν "Αλωσιν, Athènes 1934, II, p. 67. Le même Kritias est l'auteur du précieux recueil Kritias-Rally, qui se trouve dans la collection de mss. grecs de l'Académie Roumaine, sous le n^o 974² (cf. Nestor Camariano, *Catalogul manuscriselor grecesti*. București 1940, p. 74).

³ Bertold Spuler, *Die Minderheitenschulen der europäischen Türkei, von der Reformszeit bis zum Weltkrieg* (Osteuropa Institut), Breslau 1936, p. 3.

⁴ N. Iorga, *ouvr. cité*, p. 119.

de Corydalée a été enseignée dans les Principautés Roumaines plus sérieusement et plus systématiquement qu'en Grèce même; elle formait la base des programmes officiels d'enseignement des Académies de Bucarest et de Jassy.

Son importance fut réelle non seulement du point de vue didactique, mais aussi pour l'histoire même de la pensée roumaine. Les premiers philosophes roumains, Démètre Cantémir et Eufrosin Poteca, sont, sans aucun doute, les élèves authentiques de la philosophie corydaléenne, car le premier étudia à l'Académie du Phanar et le second à celle de Bucarest.

Il est donc juste que notre philosophe occupe une place importante dans l'histoire de la culture de l'Orient. Bien qu'il ait été mis de côté pendant deux siècles par certains éminents théologues, il a toutefois bien mérité les éloges que lui ont fait presque tous les savants grecs et étrangers.¹ Son érudition ne fut contestée ni par ses adversaires les plus acharnés tels Mélétius Syrigos, Dosithée de Jérusalem, N. Papadopulos-Comnène, etc. Le grand Eugène Vulgaris, qui critique sévèrement les tendances anti-théologiques de Corydalée, le nomme « étoile brillante de la philosophie »².

Selon la remarque de M. Gédéon³ ces éloges ne sont pas de vains mots, ils se basent sur la valeur réelle et les services précieux que Corydalée rendit à la culture.

¹ v. M. G é d é o n, *ouvr. cité*, p. 82 și 83.

² Λογική, préface, Leipzig 1766.

³ *Ouvr. cité*, p. 86.

II^e PARTIE

ΕΓΣ Α΄ ΠΑΣΑΝ ΤΗΝ ΛΟΓΙΚΗΝ
ΤΟΥ
ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ

Υπομήματα καὶ Ζητήματα ὑπὸ τοῦ
Σοφωτάτου

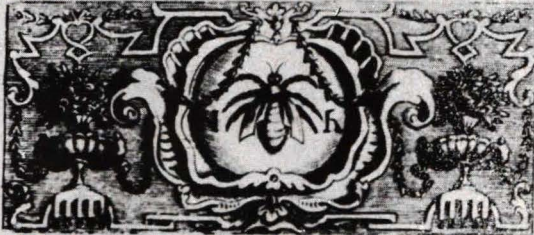
Κ Τ Ρ Ι Ο Τ Κ Τ Ρ Ι Ο Τ

Θ Ε Ο Φ Ι Λ Ο Υ
Τ Ο Υ

Κ Ο Ρ Υ Δ Α Λ Ε Ω Σ

Ἐκτεθέντα, νυν δὲ πρώτον τύποις ἐκδοθέντα, καὶ μετ'
ᾧ οἷον τε ἰσὺ τῆς ἀκευβείας διορθωθέντα,
παρὰ Κυρίου,

Α΄ ΛΕΞΑ΄ΝΔΡΟΥ ΚΑΓΚΕΛΛΑΡΙΟΥ.



Ε Ν Ε Τ Ι Η Σ Ι. αψχθ.

Παρὰ Νικολάου Γλυκεῖ τοῦ ἐξ Ἰωαννίνων.

CON LICENZA DE' SUPERIORI, E PRIVILEGGIO.



Handwritten notes and numbers in the bottom left corner, including '200', '160', and '190'.

Handwritten notes and numbers in the top right corner, including '265', '40', '185', '265', '165', and '185'.

La Logique (couverture), éditée à Venise en 1729.

CHAPITRE I LA LOGIQUE

La Logique de Théophile Corydalée, imprimée, nous l'avons dit, en 1729 à Venise, renferme l'*Organon* d'Aristote en entier et, outre une préface, les chapitres suivants (498 pages):

I. Problèmes introductifs et préliminaires à toute la Logique (ζητήματα τῆς ὅλης λογικῆς πραγματείας) (pp. 3—77)¹.

Ce chapitre est le plus original de tout l'ouvrage.

II. Commentaire à l'Isagogue (introduction) de Porphyre (Εἰς Πορφυρίου εἰσαγωγὴν) et aux Cinq Voix d'Ammonius (εἰς τὰς πέντεφωνὰς Ἀμμωνίου) (pp. 81—127).

III. Commentaire aux Catégories d'Aristote (εἰς τὰς τοῦ Ἀριστοτέλους κατηγορίας) (pp. 133—289).

IV. De ce qui suit après les Catégories (περὶ τῶν μετὰ τὰς κατηγορίας) (pp. 292—298).

V. Commentaire à De Interpretatione (Περὶ ἐρμηνείας) (pp. 299—361).

VI. Analytique antérieure (I^{ère} et II^{ème} partie) (Ἀναλυτικὰ πρότερα) (pp. 362—433).

VII. Analytique postérieure (I^{ère} et II^{ème} partie) (Ἀναλυτικὰ ὕστερα).

La préface (pp. 1—3) (προοίμιον) est une courte allocution aux étudiants, dans laquelle Corydalée relève les bienfaits de l'instruction et surtout de la philosophie; il stimule leur désir de l'étudier « surtout à une époque comme celle-ci, qui chasse la philosophie du sein de la société humaine et voit les philosophes lutter contre des milliers de difficultés... La philosophie mène au bonheur (τὸ εὐδαιμόνως ζῆν) et c'est le seul moyen de transformer l'homme

¹ Nous indiquons les pages d'après la table des matières.

en dieu et de mettre un frein aux appétits et aux passions animales »¹. De quelle actualité sont ces paroles !

Selon Corydalée, la Logique est pour les novices une méthode introductive et de pénétration dans les « Palais » de la philosophie.

Dans le chapitre introductif, Corydalée expose les problèmes de la logique ainsi que sa propre attitude envers eux. Il commence par définir le terme de Logique² et pose les trois questions classiques: *a)* existe-t-il une logique (εί ἐστὶ ἡ λογική)? *b)* qu'est-ce que la logique (τί ἐστὶ ἡ λογική)? et *c)* pourquoi est-elle telle qu'elle est (ὅτι ἐστὶ τοιοῦτον καὶ διότι ἐστὶ).

La réponse à la première question est simple, car l'existence de la logique est trop évidente. Répondre à la seconde est plus difficile et là-dessus les avis tant des anciens que des modernes sont partagés³. Du reste, ce problème forme le sujet de tout le chapitre introductif.

Corydalée examine ensuite si la logique est innée (ἔμφυτος) ou acquise (ἐπίκτητος). Discutant la théorie platonicienne selon laquelle la logique est une science innée à la nature humaine (ἕξις ἔμφυτος τῆ ἀνθρωπίνῃ φύσει), Corydalée aboutit à la conclusion que tant les arts que les sciences ne sont pas innés, mais acquis par habitude et raison³. Pour justifier cette opinion, Corydalée analyse plus loin les propriétés des sciences acquises et leur objet, ainsi que l'objet des arts et admet que nous avons en science un objet *de connaissance*, tandis qu'en art il y a une matière. Quelle est la différence? Alors que la science demande nécessairement la connaissance de la nature de l'objet pour arriver au but proposé, nous ne connaissons pas nécessairement l'objet des arts⁴.

Outre cette différence essentielle, il y en a une autre; tandis que l'objet de la science doit être ἀτδιον καὶ ἀδιάπτωτον (perpétuel

¹ « ἐν τοιοῦτοις καιροῖς δηλαδή, ἐν οἷς οὐ μόνον Φιλοσοφία ἐξ ἀνθρώπων ἐλήλαται, ἀλλὰ καὶ οἱ ὄπωσοῦν ταύτης ἐχόμενοι, μυριοὶ δεινοὶ ὀσημέραι παλαιόισι . . . Φιλοσοφίας φημί, ἥτις μόνη τὸν ἀνθρώπων Θεὸν ἀπεργάσαι δύναμιν εἴληχε, δι' ἧς ἀνθρώποι τὰς ἀτάκτους ὀρμὰς ἀναστέλλουσι καὶ τὰς ὀρέξεις ἐν τάξει κοσμοῦσι, τῶν τε ἀλόγων παθῶν εὐλόγως κατακρατοῦσι . . . » (p. 1—2.)

² « Τὸ τῆς λογικῆς ὄνομα ἀπὸ τοῦ λόγου παραγόμενον τοιαύτην ἕξιν σημαίνει, ἥτις ἡμᾶς συλλογίζεσθαι μετὰ λόγου διδάσκει, τούτέστι μετὰ συλλογισμοῦ ἐπιστημονικῶς τὰ προβαλλόμενα εἰς ζήτησιν διακρίνει ». p. 21

³ « Αἱ τέχνηαι καὶ ἐπιστήμαι, οὐκ εἰσὶν ἔμφυτοι, ἀλλ' ἐπίκτητοι, ἔθισμῶ καὶ λόγῳ ποριζόμεναι » (p. 31).

⁴ « Τὸ γὰρ ἐπιστητὸν ὑποκείμενον ἐξ ἀνάγκης πρὸ τοῦ τέλους διαγινώσκειται ὁποίας ἂν εἴη φύσεως, τὸ δὲ τεχνητὸν οὐκ ἐξ ἀνάγκης » (p. 37).

et invariable), celui des arts est changeant, étant le produit d'un artiste ¹.

Pour renforcer la thèse qu'il soutiendra par la suite — que la logique n'est pas une science, mais un art et un instrument (ὄργανον) pour la connaissance de la vérité — Corydalée examine la différence entre les fins (τέλος) de la science et de l'art; il affirme que le but (τέλος) de la science est de connaître la vérité sur un objet, tandis qu'en art cette fin est un produit quelconque ². Après avoir établi cette distinction dans le but de préciser si la logique est une science ou un art, il expose et combat les théories des « modernes » sur l'objet et la nature de la logique, théories qu'il estime étrangères à la philosophie aristotélicienne.

Ces théories sont au nombre de trois (δόγματα) et sont émises par des hommes « ayant aujourd'hui un grand renom de philosophes »³. Selon son habitude il n'indique pas les noms de ces célèbres philosophes modernes.

La première de ces théories considère que l'objet de la logique est l'*argument* (τὸ ἐπιχείρημα) en général; la seconde estime que c'est le *syllogisme* (ὁ συλλογισμός); la troisième que c'est la *démonstration* (ἡ ἀπόδειξις) ⁴.

Après un minutieux examen des trois thèses, Corydalée les réfute, ainsi qu'une quatrième, selon laquelle l'objet de la logique serait τὸ κατ' ἐπίνοιαν ὄν.

Qu'est donc ἐπίνοια (relation, rapport), se demande Corydalée? Selon les uns c'est une vertu de notre cerveau qui analyse le composé et en examine séparément chaque partie dans son essence. Selon les autres c'est une vertu de notre intelligence de synthétiser ce qui est disparate et de composer un tout de parties. Il s'agit donc, dit Corydalée, de deux opinions diamétralement opposées, car pour les uns il est question d'une faculté analytique, tandis que pour les autres il s'agit d'une faculté de synthèse. Et c'est pourquoi Cory-

¹ « Πρὸς τούτοις τὸ τῆς ἐπιστήμης ὑποκείμενον ἀτίδιον εἶναι ὀφείλει καὶ ἀδιάπτωτον, ὅπου γε τὸ τεχνητὸν μεταβλητὸν, καὶ γεννητὸν πέφυκεν ὑπὸ τοῦ τεχνήτου » (p. 37).

² « Τέλος δὲ ἐπὶ μὲν τῶν θεωρητικῶν ἔξεων (ἦτοι τῶν ἐπιστημῶν) ἐστὶν ἡ γνῶσις τῆς ἀληθείας περὶ τὸ οἰκεῖον ἐπιστητὸν, ἦτοι ἡ γνῶσις τῶν ζητουμένων περὶ τὸ ὑποκείμενον, ἐπὶ δὲ τῶν ποιητικῶν, τέλος ἐστὶ τὸ ἀποτέλεσμα » (p. 39).

³ « . . . Τρεῖς οὖν αὐταὶ δόξαι ἀνδρῶν ἐπὶ φιλοσοφίᾳ μέγιστον ὄνομα παρὰ τοῖς νεωτέροις εἰληφῶτων ὑπ' ἀλλήλων περιεχόμεναι . . . » (p. 39).

⁴ « . . . ἡ μὲν τοῦ ἐπιχείρημα ἀπλῶς, ἡ δὲ τὸν Συλλογισμὸν καὶ ἡ τρίτη παρὰ ταύτας, ἥτις φησι τὴν Ἀπόδειξιν ὑποκείμενον τίθεται τῇ λογικῇ μεθόδῳ » (p. 41).

dalée, qui est tellement attaché à la ligne droite de l'aristotélisme et à la clarté de la pensée, se moque et des uns et des autres ¹.

Quels sont ces résultats de notre cerveau appelés κατ' ἐπίνοιαν ὄντα qui forment le sujet de la logique? Ce sont simplement des relations secondaires, propositions, syllogismes et démonstrations, résultats qui terminent l'action de notre intelligence ². Corydalée reprendra ce thème pour le discuter plus amplement dans les commentaires sur *De Interpretatione*, car dans ce chapitre les relations secondaires sont examinées plus minutieusement ³.

Après avoir critiqué les théories des modernes, Corydalée expose sa propre thèse qui est d'un aristotélisme orthodoxe. L'objet de la logique ou plus exactement — pour employer la terminologie de Corydalée ⁴ — « sa matière » (ὕλη) sont les mots (les sons) qui indiquent les choses par des notions. Plus spécifiquement et plus exactement ce sont les modes (παθήματα) de penser de notre âme, car ils peuvent servir à la construction des démonstrations et en général du syllogisme ⁵. La logique, dit Corydalée, s'occupe indiscutablement des modifications du pouvoir de penser de notre âme, c'est-à-dire de la compréhension ⁶. Les sons eux-mêmes, les mots (φωναί) forment-ils la matière de la logique ou leur contenu, les notions? Corydalée repousse de plano la première opinion et par une argumentation extrêmement serrée essaye de démontrer que seules les notions, exprimées par des mots, forment la matière de la logique; quant aux termes, ils ne peuvent servir de matière que s'ils expriment des notions. Les « modernes » pas plus que les anciens ne sont d'accord sur ce problème; les uns consi-

¹ « Οἱ νεώτεροι ταύτην πολυσχιδῶς κατακερματίζαντες καὶ πλείονα τὰ εἶδη ταύτης ἐπινενοήκασιν. Καὶ δὴ τὸ ἀποτελεσμα ταύτης, ὅπερ κατ' ἐπίνοιαν ὄν λέγεται ὑποκείμενον τῆς λογικῆς εἶναι ἔφασαν » (p. 45).

² « . . . λέγουσι δὲ κατ' ἐπίνοιαν ὄντα καὶ δευτέρας σχέσεις (εἶναι), αἱ προτάσεις, οἱ συλλογισμοὶ καὶ ἀποδείξεις, ἧ ταῦτα ἀποτελέσματα εἰσὶν εἰς ἃ ἀμέσως καὶ καθ' αὐτὸ ἡ ἐνέργεια τοῦ νοῦς ἀποτελεῦται » (p. 53).

³ v. Logique, p. 302.

⁴ Théophile Corydalée emploie le terme de « matière », car, comme nous venons d'expliquer plus haut, il considère la logique comme un art et comme tel elle n'a pas de sujet, mais une matière.

⁵ « Ὑλη τῆς λογικῆς μεθόδου, κοινότερον μὲν ἐκλαμβάνουσι, εἰσὶν αἱ τῶν ὄντων διὰ τῶν νοημάτων σημαντικαὶ φωναί, ἰδιαιτέρον δὲ ἐννοοῦσι καὶ ἀληθέστερον, εἰσὶ τὰ παθήματα τῶν διανοητικῶν δυνάμεων τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, καθὸ εἰς κατασκευὴν ἀποδείξεως καὶ ὅλως συλλογισμοῦ ἐπιτηδείως ἔχει » (p. 55).

⁶ « . . . ἡ λογικὴ περὶ τὰ παθήματα καταγίνεται τῶν διανοητικῶν δυνάμεων τῆς ἡμετέρας ψυχῆς καὶ ἐνὶ λόγῳ περὶ τὸν ἐνοσηματικὸν λόγον . . . » (p. 56).

dèrent les mots seuls matière de la logique, les autres les choses, un troisième groupe les notions. Quelle est la vérité? Il est exact, dit Corydalée, que la logique s'occupe aussi bien des notions que des objets et des mots. Les objets qui servent de base sont examinés selon le sens qu'ils ont pour la pensée et s'expriment par des mots; les notions qui sont ultérieures aux choses sont examinées comme symboles des notions, comme leurs images. D'autre part on considère les mots comme exprimant les objets par des notions, « étant les symboles des notions par lesquelles les objets s'expriment »¹.

Quel est le but (τέλος) de la logique, la fin vers la quelle elle tend?

LA LOGIQUE EST-ELLE UNE SCIENCE OU UN ART ?

Par cette question Corydalée attaque un problème qui faisait l'objet de vives discussions parmi les logiciens de son époque, à savoir si la logique était une science ou un art. Corydalée expose minutieusement les arguments de ceux qui rangent la logique parmi les sciences. En résumé, ces arguments sont les suivants:

1° La logique emploie la démonstration et comme toute discipline employant la démonstration est une science, la logique aussi en est une.

2° La logique renferme tous les éléments que l'on exige d'une science; elle a un objet, un but et une méthode de recherche. Elle est donc une science.

3° La caractéristique d'une science est la recherche théorique (ἡ θεωρία). La logique est une recherche théorique, donc c'est une science².

Corydalée n'est pas d'accord avec ces thèses; il soutient que la logique est une méthode constructive (μέθοδος ποιητική) ou un art (τέχνη), car ceci est confirmé par Aristote. Les arguments indiscutables qui plaident en faveur de cette thèse sont les suivants:

1° Toute discipline qui nous enseigne des règles et nous procure une méthode de travail est un art (τέχνη). La logique (ἐξίς λογική) donne des règles et nous indique la méthode pour former les syllogismes et la démonstration; elle est donc un art.

2° Toute discipline (ἐξίς) dont le résultat est une méthode de travail et non pas la connaissance de la vérité, est un art. La logique

¹ * Τὰ μὲν πράγματα, (ἅπερ βάσειος λόγον ἔχει), θεωρεῖται ἢ συλλαμβάνεται τῷ νῷ καὶ δηλοῦται διὰ φωνῶν. Τὰ δὲ νοήματα, (ἅπερ ἐπιγίνεται τοῖς πράγμασι) θεωρεῖται ὡς παραστατικά τῶν πραγμάτων καὶ εἰκόνες ἢ ὁμοιότητες αὐτῶν, αἱ δὲ τῶν νοημάτων δηλωτικαὶ τῶν πραγμάτων » (p. 59).

² Pp. 62—63.

a pour fin la construction des syllogismes, de la démonstration et des autres instruments logiques (ὄργανα), elle est donc un art.

3° Toute science est acquise par démonstration. La logique ne s'acquiert pas par démonstration, elle n'est donc pas une science ¹.

La fin de la logique, dit Corydalée, est par excellence la construction de la démonstration, qu'elle offre à l'homme de science, pour obtenir la vérité ou écarter l'erreur, mais elle n'emploie pas la démonstration comme moyen (méthode) ². Donc la logique est un art.

Les arts sont instrumentaux (τέχνην ὀργανικαί) et architectoniques (ἀρχιτεκτονικαί). Les premiers ont pour but de servir un autre art ou science, tandis que le but des seconds n'est pas subordonné à un autre art ou science, car eux-mêmes sont des « vertus » (ἀρεταί). La logique est un art instrumental, car elle sert la philosophie et met son produit, la démonstration, à sa disposition, permettant au philosophe de distinguer la vérité de l'erreur. C'est pourquoi la logique s'appelle « l'instrument de la philosophie » (ὄργανον φιλοσοφίας) ³. Mais elle donne aussi à la philosophie les méthodes qui précèdent la démonstration, c'est-à-dire la méthode de diviser, de définir le syllogisme et l'analyse; les philosophes les appellent instruments et méthodes. Les affirmations contraires des modernes sont de vaines paroles (ματαιολογίαι τῶν νεωτέρων) ⁴.

Après un exposé détaillé des arguments mentionnés plus haut et après avoir prouvé que la logique est un art et une méthode et non pas une science, Corydalée en donne la définition: « La méthode logique est l'art instrumental de la philosophie qui s'occupe en premier lieu des modalités de la faculté de perception de notre âme, ayant pour fin particulière la connaissance et la composition de la démonstration, et pour fin générale le syllogisme » ⁵.

Corydalée n'admet pas la distinction des philosophes « modernes » entre la logique pratique (χρωμένη) qui est un art et la logique théo-

¹ Pp. 63—65 et suiv.

² « Ἡ λογικὴ ἐργατία ἐστὶν ἀποδείξεως, καὶ τοῦτο τέλος ποιεῖται τὴν ἀπόδειξιν κατασκευάσασθαι καὶ τὸ τῷ ἐπιστήμονι παραδοῦναι, δι' ἧς τὸ ἀληθὲς τοῦ ψεύδους διακρίνεται σχολίῃ » (p. 65).

³ P. 67.

⁴ P. 67.

⁵ « Λογικὴ μέθοδος, τέχνη ἐστὶ Φιλοσοφίας ὀργανικὴ, περὶ τὰ παθήματα τῶν διανοητικῶν δυνάμεων τῆς ἡμετέρας ψυχῆς πρώτως καταγινομένη, τέλος ἔχουσα σκοπιμώτατον μὲν τὴν γνῶσιν καὶ σύνθεσιν τῆς ἀποδείξεως, γενικώτερον δὲ τὸν συλλογισμόν . . . » (p. 67).

rique (διδασκουσα) qui est une science. Il affirme que les philosophes modernes, pour pouvoir classer la logique parmi les sciences, en distinguent deux: une logique qui est science, l'autre qui est art; Corydalée démontre la fragilité de ces arguments¹. Il n'admet pas davantage la théorie des Stoïques, selon laquelle la logique est une partie de la philosophie. Cette théorie est opposée aux péripatéticiens qui ne concevaient la logique que comme « ὄργανον » (instrument).

Le matériel de la logique étant les mots, par quoi se distingue-t-elle des autres disciplines, telles que la grammaire et la rhétorique ayant le même matériel? Corydalée montre que la logique emploie les termes seulement dans la mesure où ils traduisent l'ordre des modifications de la faculté de perception de notre âme, tandis que la rhétorique emploie les mêmes termes sans se préoccuper de leur sens et que la grammaire s'occupe de ce sens, ayant comme but la précision du parler et de l'écrit².

Une autre différence importante entre la logique et la rhétorique réside dans le fait que la rhétorique est un instrument de la philosophie pratique qui a pour but le bien-être, tandis que la logique est un instrument de la philosophie théorique, dont le but est de connaître la vérité³. Corydalée marque cette différence entre la philosophie théorique et la philosophie pratique — qu'il n'estime guère — dans de nombreux passages; ce n'est que brièvement qu'il s'occupa de cette dernière, probablement parce que ses obligations professionnelles l'y contraignaient. D'ailleurs son attitude envers la vie pratique était dédaigneuse, dérivant de la conception platonicienne que le bonheur suprême se trouve dans la pensée philosophique par laquelle nous nous rapprochons de Dieu⁴.

Dans un autre ordre d'idées, Corydalée fait un court historique de la logique et s'occupe de ses divisions. Il admet le point de vue

¹ P. 70.

² « . . . ἡ λογικὴ κέχρηται τῶ ἐν τῇ φωνῇ λόγῳ . . . ἥπερ ἐστὶν ἐρμηνευτικὸς τῆς ιδιότητος καὶ τάξεως τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων τῆς ἡμετέρας γνωστικῆς δυνάμεως. Ρητορικὴ δὲ κέχρηται καὶ αὐτῇ ταῖς φωναῖς ἀναγκάως, οὐ πολυπραγμονεῖ δὲ τὴν σημασίαν αὐτῶν . . . ἡ δὲ Γραμματικὴ καθ' αὐτὸ καταγίνεται περὶ τὴν σημασίαν τῶν φωνῶν, τέλος ποιούσα τὴν ἐν τῶ λέγειν καὶ γράφειν ὀρθότητα . . . » (p. 74).

³ . . . « θεωρίας γὰρ τέλος ἡ γνῶσις τοῦ ἀληθοῦς, τῆς δὲ πράξεως ἡ εὐζωία τῶν ὑπάρχόντων » (p. 75).

⁴ « . . . τῶ γὰρ φιλοσοφίαν ἀσκοῦντι τέλος, ἡ τῶ Θεῷ ὁμοίωσις κατὰ τὸ δυνατόν, τοῦτο δὲ οὐκ οἶδόν τινα κτήσασθαι χωρὶς τῆς τῶν ὄντων γνώσεως καὶ τῆς τῶν πράξεων ἀκριβοῦς ὀρθότητος » (Λογικὴ, p. 133).

selon lequel la logique a deux parties, l'une générale et l'autre particulière. La première traite du syllogisme en général et des éléments qui contribuent théoriquement à sa formation, tels que les catégories et l'interprétation (De Interpretatione). La seconde s'occupe des espèces de syllogismes (démonstration, topique et critique des sophismes) (σοφιστικὸς ἔλεγχος). En tant que dialecticien, Corydalée souligne l'importance du syllogisme, l'instrument qui ordonne nos facultés mentales et les dirige vers la recherche de la vérité¹. Ces facultés de notre esprit sont *l'intuition* en général ou l'aperception simple (πρόσληψις) comme par exemple lorsque nous percevons un homme ou un cheval; *l'aperception composée* (ἐπίνοια) qui est simultanément analyse et synthèse, comme par exemple lorsque nous affirmons quelque chose de quelqu'un: l'homme est raisonnable (ἄνθρωπος λογικός), la pensée (διάνοια) quand, en partant d'une chose que nous connaissons, nous essayons de trouver un autre objet existant².

Ceci termine l'introduction à la logique et on passe au II^e chapitre qui contient le Commentaire à l'Isagogue de Porphyre.

COMMENTAIRE À L'ISAGOGUE DE PORPHYRE

Suivant la tradition consacrée par les commentateurs classiques, Corydalée s'occupe de l'isagogue (introduction) de Porphyre aux catégories, qui traite des *cinq voix* (περὶ τῶν πέντε φωνῶν) ou *naturae* (φύσεις), soit le genre ou l'universel, l'espèce, la différence, le spécifique et l'accident (γένος, ἢ τὸ καθόλου, εἶδος, διαφορά, ἰδιαιτάτα διαφορᾶς καὶ συμβεβηκός).

Par l'examen du genre ou de l'universel, Corydalée attaque la question, célèbre au Moyen Âge, de l'*universalia* (περὶ τῶν καθόλου) et précise son attitude envers ce problème; il en reparlera dans la Physique et le Traité sur l'âme, par rapport à la théorie de la connaissance, mais pas en rapport de la Logique. L'universel (τὸ καθόλου), c'est-à-dire le genre et l'espèce (εἶδος), existe-t-il dans la nature même des êtres ou seulement dans notre esprit? Et s'il existe, de quelle manière existe-t-il?

Corydalée croit que le sens intrinsèque de l'universel (τοῦ καθόλου) est une manière d'être, une *nature* qui existe en synonyme dans

¹ «... (συλλογισμὸς) ὄργανον (ἔστι) ᾧ πεφύκασιν αἱ τοῦ νοῦς ἡμῶν ἐνέργειαι διορθοῦσθαι καὶ εἰς τὴν τῆς ἀληθείας ἔρευναν εὐοδοῦσθαι » (p. 77).

² P. 78 et suiv.



ΠΡΟΟΪΜΙΟΝ

Εἰς ἅπασαν τὴν Λογικὴν
Πραγματείαν.



Ἦ μόνον καλῶς, ἀλλὰ καὶ λίαν ὀρθῶς τοῖς ἑρωτώσιν, ὁ Πάλας
Σωκράτης πρὸς διωάμεως ἀπέκρινετο λόγου, εἰπὼν οὕτωςί.
Ἐν μὲν πολέμῳ πρὸς ἀσφάλειαν σίδηρος χρυσοῦ κρείττων,
Ἐν δὲ τῷ ζῆν ἀδαιμόνως λόγος πλοῦτος. καὶ τοι καλὸς μὲν
ὁ χρυσοῦς τῷ ὄψει, ἀλλ' ἐν καιρῷ καταδρομῆς οὐχ ἴσταν τῷ πολέμῳ, ἢ
τῷ κυρίῳ λήγεται. σίδηρος δὲ τῷ σιροπτι πρὸς πάντα ἀπέχων, ἰσῶν
πάντων προτείνεται, καὶ φύλαξ αἰεὶ τοῦ χρυσοῦ καθίσταται. ταῦτα τοι καὶ
λόγος πλοῦτος παραπολύ διεικόχε. πολλὰ γὰρ πλούσιος περὶ λό-
γους ἀγύμναστος, ἱερῶν ἄλλω, καὶ σερυθεῖς τῷ πλούτῳ, τιμῶν ἑφάνη
τότῳ τεθάρρηκος. λόγος δὲ περὶκός ἀπὸ διασειας ἠσκητικῆς προειλη-
θῶς τομῶντος ἑφάνη μαχαίρας, καὶ ὄξυπρος ἀκωκῆς, ἐχθροῦς μὲν ἀνί-
σας, φίλους δὲ πέρφας, καὶ τῷ λήγεται ἐν οὐ μόνον παρὰ γὰρ φίλους, ἀλ-
λά καὶ τοῖς ἐχθροῖς οὐ τοῦ τοχότος ἀξιώσας ἐπαίνοιο. οἶδε γὰρ καὶ πο-
λέμιος θαυμάζειν ἀνδρὸς ἀρετῆν. τούτω ἐπεὶ καὶ ὑμῶς ὠφθαίπται, ἀδαι-
μόνως ζῆν ἐγνώκοτες, καὶ τῷ λόγῳ παραπολύ τοῦ πλοῦτος προκρίνατες,
καὶ δὴ ἰκανῶς γυμναθέντες πρὸς κυκλοπαίδειας (ὅση περὶ τοὺς κερνοισ-
μοὺς τῷ μερῶν τῷ λόγῳ, καὶ λυθῶν τῷ κατ' εἶδος ῥημάτων σφίεται)
καὶ πράξει ἐνδίδεχε τῷ κατ' αὐτῶν εἰδιδόσης, λόγων καταβολῆς ὑμῖν
αὐτοῖς ἐνείδηκαπ. Διὸ καιρὸς ἤδη ἐφ' ἵπρας δίδοται μεταβῆναι παιδείας,
ἥτις τὰς πε καταβολῆς ἐς φῶς προἶξει, καὶ τῷ λόγῳ ὡς μαχαίρας ἐν βα-
φῇ ἀμειθόδως σομῶσι, ἵν' ὅπως ἐγκρατεῖς λόγων μεθολικῶν γροῦμοιοι,
διὰ πε θεωρίας καὶ διωάμεως λογικῆς, προσφῶς συλλογίζησθε περὶ ἐκά-
στου, καὶ πρὸς τοῖς ἀντιλήγοτας τῷ ἀληθείᾳ ἐπισημόνας ἀντιλήγητ. καὶ
δὴ πρὸ τῷ ἄλλων δῆσημῶν φιλοσοφίας ὑμᾶς δῆποδοῦμῶτας ὄρω, καὶ τῷ
παν·

La Logique (proæmium).

les choses (êtres) non pas *une* comme nombre, mais comme rapport ¹. D'après Aristote αἱ δευτέρα οὐσίαι (naturae secundae), soit les genres et les espèces (τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη) existent avant notre réflexion ².

Détaillant les arguments des philosophes qui soutiennent la thèse contraire, Corydalée se demande quelle est la manière d'être de ces *naturae secundae*. Il existe, dit-il, quatre opinions diverses sur ce problème très discuté tant par les anciens que par les « modernes » ³: a) que les *universalia* sont des corps (τὰ καθόλου σώματα εἰσίν), b) qu'ils existent séparément et avant les choses sensibles et c) qu'ils sont formés par abstraction et n'existent pas en dehors de notre esprit.

Corydalée est adepte de la troisième thèse, admettant que les *universalia* (τὰ καθόλου) existent inséparables des choses sensibles et repousse les autres thèses en commentant plus amplement la quatrième. On ne peut affirmer, dit-il, que l'universel est formé par abstraction, car nous n'attribuons rien de l'extérieur aux choses que nous classons (κατηγοροῦμεν). Nous indiquons par un mot ou un rapport ce qu'ils ont ⁴.

SUR LES CATÉGORIES

Avant de commencer l'explication des catégories, Corydalée fait une introduction sur la vie et les ouvrages d'Aristote ainsi que sur la philosophie, pour la connaissance de laquelle nous avons besoin d'un instrument ("Ὀργανον). Cet *Organon* est, comme il le montra dans l'introduction de la logique, la Logique même.

Le but de celui qui veut *pratiquer* (ἀσχεῖν) la philosophie est, autant que possible, la ressemblance avec Dieu; ceci est impossible sans la connaissance des divers êtres ("Ὀντα) et sans l'exactitude des faits. Les deux sont au-dessus des forces humaines sans un instrument, la logique, et surtout, la démonstration. Dans ce passage apparaît toute la conception de Corydalée sur la philosophie, par laquelle, dit-il, nous connaissons le monde non pas par révélation

¹ « Τὸ δὲ κυρίως σημαινόμενον τῆς καθόλου φωνῆς, ἐστὶ μία τις φύσις ἐπὶ τῶν ὄντων συνωνύμως πολλοῖς συνυπάρχουσα, μία οὐχὶ τῷ ἀριθμῷ ἀλλὰ τῷ λόγῳ » (p. 86).

² « . . . πρὸ τῆς ἐπινοίας τῆς ἡμετέρας εἶναι ἐν τοῖς οὐσι τὰς δευτέρας οὐσίας, ἅς γένη καὶ εἶδη τῶν οὐσιῶν εἶναι λέγει (ὁ Φιλόσοφος) (p. 87).

³ « . . . ἀμφίδοξος τοῖς φιλοσόφοις διατελεῖ . . . » (p. 88).

⁴ « . . . οὐ γὰρ ἐξωθέν τι ἀπονέμοντες τοῖς πράγμασι κατηγοροῦμεν, ἀλλὰ τὰ ἐνόντα ἐκάστῳ ἐμφαίνομεν τῷ λόγῳ » (p. 92).

divine, mais par recherche et démonstration logique. Cependant, quand Corydalée parle de connaître la philosophie, il n'entend pas seulement la connaissance théorique, mais la pratique de la philosophie. Il s'agit donc de la foi philosophique plutôt que de la théorie. Ceci est le sens de l'expression « φιλοσοφίαν ἀσκεῖν »¹.

Que sont ces catégories? Ce sont des modes de classer (κατηγορεῖν), de mettre en ordre et de distinguer d'une manière générale les choses et les termes qui les indiquent, servant à la formation des syllogismes. Par les catégories, dit Corydalée, les logiciens n'atteignent pas à l'essence des choses. La logique considère (θεωρεῖ) les êtres seulement du point de vue de leur classification en genres, espèces, etc., ou bien de leur universalité plus ou moins grande².

En ce qui concerne les catégories, deux problèmes d'ordre plus général préoccupent particulièrement Corydalée:

1. Dieu doit être classé dans une des catégories et plus spécialement dans celle de la Logique, selon les scolastiques et les théologiens, et

2. Comment naît la substance.

Pour le premier problème, ses conclusions peuvent être résumées comme suit:

Les catégories étant des rapports, Dieu ne saurait être classé dans l'une d'elles, car étant l'essence la plus simple et la plus parfaite, il ne supporte aucun rapport de genre ou de différence; n'ayant aucune imperfection, il n'a besoin de rien qui le perfectionne.

Pour ce qui est des essences intelligibles (νοεραὶ οὐσίαι, νόες), il existe de nombreuses incertitudes; mais, dit Corydalée, il s'agit

¹ « . . . τῶ γὰρ φιλοσοφίαν ἀσκοῦντι τέλος ἡ τῶ Θεῷ ὁμοίωσις κατὰ τὸ δυνατὸν τοῦτο δὲ οὐκ οἶόν τε τινα κτήσασθαι χωρὶς τῆς τῶν ὄντων γνώσεως καὶ τῆς τῶν πράξεων ἀκριβοῦς ὀρθότητος. Ἀμφοτέρων δὲ τούτων δυσχερῶν ὄντων καὶ σχεδὸν ὑπὲρ ἀνθρώπων χωρὶς Ὀργάνου ἀποκτηθῆναι, τῆς ἀποδείξεως ὁ φιλοσοφεῖν μέλλων τὰ πλεῖστα δέεται » (p. 133).

² « Ἐκεῖνος γὰρ (ὁ μεταφυσικός), τὰς οὐσίας τῶν ὄντων διασκέπτεται, ἥπερ ὄντα εἰσὶ, παρὰ δὲ τοῖς λογικευομένοις ἡ τάξις καὶ διαίρεσις τῶν ὄντων γενικώτερον παραδίδοται . . . ἐφ' ὅσον ἕτερον ἐτέρου πέφυκε κρίνεσθαι καὶ ἄλλο κατ' ἄλλο κατηγορεῖσθαι. Ὅθεν ὁ λογικὸς θεωρεῖ τὸ ὄν, μάλιστα δὲ τὸ ἔνυλον, ἥπερ ἐστὶ διαιρετὸν εἰς διάφορα Γένη, καὶ τὴν τάξιν τῶν ἐν ἐκάστῳ γένει κατηγορουμένων, ἥπερ εἰσὶ καθολικώτερα ἢ ἦττον καθόλου. Ὁ δὲ μεταφυσικὸς περὶ τοῦ ὄντος πραγματεύεται ἥπερ ἐστὶ ὄν, θεωρῶν τὴν οὐσίαν τῶν ὑπ' αὐτὸ Γενῶν ». (p. 136).

dans la Logique de l'essence qui est à la base des autres catégories, c'est-à-dire de *la quantité*, qui ne peut être l'essence intelligible comme le soutiennent les théologiens, car il est question ici de l'essence corporelle (*σωματικὴ οὐσία*)¹.

Du reste, les essences intelligibles (*νοερά εἶδη*) sont simples selon Aristote (*Métaphysique*, VII, chap. 12), n'admettant pas de composition et ne pouvant donc faire partie des catégories².

Le chapitre et le problème de l'essence retiennent l'entière attention de Corydalée, car l'essence est la reine de toutes les catégories, indiquant l'être par excellence; les autres se nomment êtres, aussi longtemps qu'elles se réfèrent à l'essence dont elles sont les transformations³. Corydalée repousse la thèse des théologiens catholiques, selon laquelle la logique d'Aristote traite de l'essence immatérielle et surtout que dans la Logique il ne peut être question que d'*essence matérielle*, comme par exemple tel homme ou tel cheval⁴.

Exposant le problème des attributs et des propriétés de l'essence, Corydalée attaque le problème important et tant discuté de la naissance de l'essence⁵. De toutes les propriétés de l'essence (*παρεπόμενα*), la plus controversée est celle que *rien ne peut être contraire à elle* (*τὸ μηδὲν ἐναντίον αὐτῆς εἶναι*).

Comment doit-on comprendre ceci? Il est évident que rien ne naît sans contrariété en essence et tous les changements proviennent justement de cette contrariété⁶. Il faut souligner qu'il s'agit ici des transformations de la matière, de la naissance et de la mort qui se

¹ « Καὶ περὶ μὲν Θεοῦ, ἐν τῇ κατηγορίᾳ, πᾶσιν δῆλον, μὴ συνέχεσθαι· ἐστὶ γὰρ ἀπλουστάτη τε καὶ ἀκριβεστάτη οὐσία καὶ οὐδένα λόγον Γένους ἢ Διαφορᾶς ἐν ἑαυτῇ φέρειν δύναται. Οὐδεμίαν γὰρ κέκτηται ἀτελειότητα, οὔτε μὴν τελικοῦ τινος δέεται. Περὶ δὲ τῶν νόων ἀμφιβάλλεται πλεῖστα, ἀλλ' ἄλλότριον τῇ ἡμετέρᾳ προθέσει... Ἐνταῦθα περὶ τῆς Οὐσίας ἐκείνης πραγματεύεται, ἥτις ἐστὶ θάσις τῶν ἄλλων κατηγοριῶν, δηλ. τῆς ποσότητος... ὅποια οὐκ ἐστὶ ἡ νοερά Οὐσία... ὥστε ἡ σωματικὴ οὐσία ἐνταῦθα θεωρεῖται... καὶ τὰ ἐν αὐτῇ συμβεβηκότα » (p. 165).

² P. 173.

³ *Ibid.*

⁴ « ... ἐνταῦθα περὶ τῆς ἀτόμου καὶ ὕλικῆς οὐσίας, ὡς ὁ τίς ἄνθρωπος, ὁ τίς ἵππος » (p. 173 et *suiv.*).

⁵ « ... ὅτι τὸ αἷτιον τῆς μάχης καὶ ἀντιλογίας εἶναι ἡ τῆς οὐσίας γένεσις » (p. 193).

⁶ « Οὐδὲν γὰρ ἄλλως φαίνεται πως γενέσθαι μὴ διδομένης ἐναντιώσεως τῇ οὐσίᾳ. Οὐδὲν ποιεῖ ὅτι μὴ εἰς τὸ ἐναντίον, καὶ πάσχει ὁμοίως οὐδὲν πλὴν ὑπὸ τοῦ ἐναντίου » (p. 193).

transforment l'une dans l'autre ¹. S'il est nécessaire pour la naissance de l'essence d'activer la cause *efficiente* (τὸ ποιητικόν), il est évident que nulle action, naissance ou changement ne sont possibles là où il existe contrariété (ἐναντιώσεις). En conséquence, il faut nécessairement que la contrariété existe en essence et cette contrariété est la cause efficiente (τὸ ποιητικόν αἷτιον) grâce à laquelle une essence périt, se détruit et une autre naît, apparaît ².

Comment cette opinion s'accorde-t-elle avec celle d'Aristote, qui exclue catégoriquement toute contrariété en essence et par lequel celle-ci est un principe indiscutable ³. Puisque tous les philosophes « modernes » (οἱ νεώτεροι), dit Corydalée, tâchent d'expliquer la naissance et la mort rien que sous le rapport de la contrariété, ils ont en vue l'essence matérielle, c'est-à-dire les formes matérielles (ἔνυλα εἶδη) qui se transforment par le changement de leurs *qualités accidentelles* (συμβεβηκότα). Cette opinion est tout-à-fait fautive, dit Corydalée, car l'accident a une importance secondaire dans toute la philosophie aristotélicienne et ne peut être cause de naissance ou de mort. L'accident n'est pas quelque chose en dehors de son essence ⁴. L'accident étant plus simple que l'essence, une propriété à elle (συμπαρομαρτοῦν τῇ οὐσίᾳ), ne peut avoir d'action plus grande sur elle et devenir la cause de création d'une nouvelle essence ⁵.

Dans ce cas, où est la vérité? En ce qui concerne les formes immatérielles, elles sont la cause efficiente, l'agent, car étant simples et séparées à la fois (ἄϋλα εἶδη), elles deviennent les agents (ποιητικὰ) de leurs propres essences. Cette force créatrice est elle-même essence, mais en ce qui concerne les formes matérielles (ἔνυλα εἶδη), c'est-à-dire les êtres matériels, elles deviennent cause efficiente, agent (ποιητικὰ) par leurs propriétés essentielles, soit par les différenciations et les forces potentielles dont elles sont constituées ⁶. La forme matérielle n'est pas si simple pour être comprise en

¹ Cf. la *Physique*, I, chap. 5; *De Generatione et Corruptione*, livre Ier, chap. 7.

² « Δεῖ γὰρ ἐναντίον εἶναι τῇ οὐσίᾳ τὸ ποιητικόν, ὅφ' οὗ ἡ μὲν φθίρεται τῶν οὐσιῶν, ἡ δὲ γίγνεται » (p. 193).

³ « Τοῦτο ὡς ἀρχὴν ἀναντίρρητον ὑποτίθησιν (ὁ Ἀριστοτέλης) » (p. 193).

⁴ « ... ἡ γὰρ δύναμις ἦν φασιν ἐνυπάρχειν τῷ συμβεβηκότι ἐν τῷ ἐνεργεῖν, πάντως οὐδὲν ἄλλο ἐστὶ παρὰ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ » (p. 195).

⁵ *Ibid.*

⁶ « Τὰ δὲ ἔνυλα εἶδη οὐχ' οὕτως, ἀλλὰ ταῖς αὐτῶν οὐσιώδεσι ποιότησι ποιητικὰ γίνονται, εἴτ' οὖν διαφοραῖς φαίης καὶ δυνάμεσι, αἷς συνέστησε » (p. 195—196).

dehors de toute composition; la forme du feu, c'est-à-dire le feu, par exemple, n'est pas seulement chaleur, mais aussi une symétrie dans la densité, la chaleur, l'humidité, etc., différant de l'eau par sa différence spécifique (εἰδητικὴ διαφορά) qui est la chaleur¹.

Or, ces propriétés, soit la chaleur, l'humidité, la densité, sont des qualités essentielles des formes matérielles ou corps (ἔνυλα εἶδη), mais pas du tout leurs qualités accidentelles comme les couleurs, les formes géométriques etc. qui, ayant une importance secondaire, ne peuvent toucher l'essence dans son existence même. Les qualités essentielles sont intrinsèques (συμπαρομαρτοῦσιν) de la matière, actionnant les unes sur les autres, elles donnent naissance aux corps simples².

Dans son ouvrage sur la génération et corruption (II^{ème} Livre, chapitre 4), Aristote dit que le changement en vue de la naissance d'une nouvelle forme matérielle est produit par la force de ces qualités³.

Outre les arguments de plus haut qui plaident contre cette théorie, il y en a un autre, très important: en Logique il n'est pas question de la naissance et de la mort des êtres, ni de leurs parties, comme sont les qualités de l'essence. Il s'agit de la première essence et des essences secondaires (genres, espèces, etc.) qui sont à la base des accidents. Ce n'est qu'elles qu'Aristote considère comme substances, non pas leurs parties. En conséquence, le principe qu'il n'existe pas de contrariété dans la catégorie de la substance ne se rapporte pas à ses parties ni à leurs différences qui peuvent être porteuses de contrariété, non seulement dans un sens négatif, mais aussi dans un sens positif. Il s'ensuit que les qualités des accidents auxquelles se réfère la théorie des «modernes» sont exclues⁴.

¹ « Τὸ γὰρ ἔνυλον εἶδος οὐχ' οὕτως ἐστὶν ἀπλοῦν, ὡς ἐκτὸς ἐνωσεῖσθαι συνθέσεως ἀλλ' ἐστὶν οἶον συνδρομὴ καὶ περίληψις τῶν κατ' οὐσίαν διαφορῶν » (p. 195).

² « Αἱ δὲ οὐσιώδεις ποιότητες συμπαρομαρτοῦν τῇ ὕλῃ καὶ δρῶσαι πρὸς ἀλλήλας ἀποτελοῦσι τὰ ἀπλᾶ σώματα διὰ τῆς συγκράσεως καὶ διαιρέσεως αὐτῶν. Τὰ δὲ ἀπλᾶ σώματα ἀναφερόμενα πρὸς τὴν ὕλην ἐπέχουν τόπον εἰδῶν, πρὸς δὲ τὰ μετέπειτα εἶδη ἀποτελοῦσιν τὴν ὕλην. » (p. 200).

³ « Καὶ οὕτω πᾶσα ἀλλοίωσις εἰς γένεσιν εἶδους τῇ δυνάμει γίνεται τῶν δὲ τῶν ποιότητων » (p. 201).

⁴ « Τὰ παρεπόμενα προσήκουσι τῇ πρώτῃ καὶ συνθέτῳ οὐσίᾳ καὶ ταῖς δευτέραις οὐσίαις (γέννη, εἶδη κλπ.) αἴτινες καὶ αὗται ὑφίστανται τοῖς συμβεβηκόσι.

Ταύταις γὰρ μόνον, ἐπὶ τοῦ παρόντος οὐσίας, ἐξέλαβεν ὁ Φιλόσοφος, τὰ δὲ μέρη τῶν οὐσιῶν, ὡσπερ καὶ τὰς διαφορὰς τῶν αὐτῶν οὐκ ἀπαριθμεῖ τό γε νῦν, ἔχον ταῖς οὐσίαις. Διὸ καὶ τὸ λεγόμενον νῦν ὅτι οὐκ ἔστιν ἐναντίωσις τῇ οὐσίᾳ

Il est bien entendu que ni la naissance des substances, ni la mort, ne seraient possibles sans contrariété, mais cette contrariété doit être positive, car il n'existe ni l'une ni l'autre dans la négation. D'autre part, dit Corydalée, la contrariété n'atteint pas la première substance indivisible, non plus que les espèces dans leur essence, mais seulement leurs qualités substantielles ¹.

En logique, Aristote ne considère pas la substance comme une cause efficiente (ποιητικόν), mais comme quelque chose d'indépendant, que l'on peut montrer du doigt et qui, comme telle, exclue tout ce qui lui est contraire ².

Des commentaires de Corydalée sur les autres catégories, nous nous arrêterons sur les problèmes relatifs à la catégorie de la *relation* et plus spécialement sur le problème qui fut tant discuté par les métaphysiciens: la relation constitue-t-elle un genre distinct et indépendant parmi les êtres et se distingue-t-elle réellement de son propre sujet? ³.

Les arguments des partisans de cette opinion sont en partie de nature théologique et en partie de nature philosophique. Les premiers reposent sur la nature de la divinité, chez qui les relations (rapports) existent réellement et en vertu desquelles les êtres divins (Trinité: Père, Fils et Saint-Esprit) existent et se distinguent. Ces rapports n'existent pas seulement dans notre esprit, mais aussi dans la réalité, en tant que substances (ou essences), étant donné qu'il n'est pas permis de présumer, dans la nature de la divinité, l'existence de l'accident (συμβεβηκός) qui est la partie éminemment variable. En conséquence, si les relations existent en Dieu en tant que substances, et non pas seulement dans notre esprit, alors elles doivent exister comme réalités palpables dans la nature que Lui a créé ⁴.

οὐ περὶ τῶν μερῶν ἐννοεῖται τῆς οὐσίας, οὐδὲ περὶ τῶν διαφορῶν αὐτῆς. Αὐταὶ γὰρ ἐνδέχεται πῶς ἐναντίωσιν ἴσχειν, οὐ μόνον κατὰ στέρησιν, ὡς τινες βούλονται ἀλλὰ καὶ κατὰ θέσιν ». (p. 201).

¹ « Εἰς γένεσιν δὲ τῆς οὐσίας . . . τοῦτο ἀνάγκη ἐναντίον εἶναι, εἴπερ οὐδὲν ποιεῖ ὅτι μὴ εἰς τὸ ἐναντίον καὶ πάσχει αἰεὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου . . . Οὐδὲ καθ' ὅλην αὐτῶν τὴν οὐσίαν τὰ εἶδη ἀντίκειται ἀλλήλοις, ἀλλὰ κατὰ τὰς οὐσιώδεις αὐτῶν ποιότητας, εἴτουν διαφοράς » (p. 202).

² « Ὅθεν ὁ Φιλόσοφος ἐνταῦθα τὴν οὐσίαν οὐχ' ὡς ποιητικὴν θεωρῶν, ἀλλ' ὡς αὐθύπαρκτον καὶ δακτύλῳ πεφυκυῖαν δείκνυσθαι, ἐναντίωσιν ταύτης ἀποφάσκει παντάπα ἰν » (p. 203).

³ « Πότερον ἢ σχέσις συνίστησι γένος κυρίως ἐν τοῖς οὐσι, ἀντιδικαστελλόμενον τῶν τοῦ ὄντος γενῶν; Ἐπίσημος ἡ ζήτησις αὕτη παρὰ τοῖς μεταφυσικοῖς τυγχάνει περὶ ἧς διαφόρως δοξάζουσιν οἱ φιλοσοφοῦντες » (p. 247).

⁴ P. 247.

Le plus convaincant des arguments philosophiques pour l'existence de la relation dans la réalité est celui qui dérive de la division de l'être (τὸ ὄν) dans les dix catégories; ce qu'on divise en dix catégories est en réalité un être qui n'existe pas seulement dans notre esprit. Donc la catégorie de la relation existe par soi-même et en réalité, tout comme la catégorie de la substance, de la quantité, etc.

Les adversaires de cette théorie soutiennent que la relation est prise de l'extérieur des objets et apparaît seulement quand notre esprit compare une chose à l'autre. C'est pourquoi les relations ne peuvent former un genre distinct, séparé du genre des choses auxquelles elle se réfère, car l'objet qui existe par soi-même et non seulement en esprit, doit être ou substance ou accident. La relation et le rapport n'étant aucun des deux, il ne s'agit donc pas d'un être réel¹. Un rapport établi ne crée pas un objet nouveau et s'il est supprimé, il ne supprime pas une chose existente².

Corydalée expose ces deux théories, les critique et pose le problème tout différemment:

L'essence de la relation, dit-il, se réfère et demande nécessairement l'existence de plusieurs objets, car la relation n'est pas une chose absolue, sans lien avec les êtres, mais une confirmation (νεῦσις) de quelque chose liée à une autre chose, dans les objets. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire qu'elle se produise en elle-même; par elle quelque chose de nouveau est produit, une espèce nouvelle. Cette chose nouvelle qui se produit par relation *existe en réalité*, non seulement dans notre esprit et ceci par le contact réel, non imaginaire, que les formes (εἶδη) ont entre elles, sur les choses elles-mêmes et devant notre esprit³. Il n'existe pas de mouvement dans la catégorie de la relation et le rapport ne se produit pas en soi-même; mais par le lien que *par hasard* il a eu avec un autre objet. Selon Corydalée, elle est juste l'opinion des philosophes affirmant que le rapport, en se produisant, n'ajoute rien d'absolu aux objets de même qu'il ne leur enlève rien; mais la relation existe réellement dans les objets et n'est pas une création de notre esprit. Il ne faut pas considérer comme quelque chose d'absolu l'existence réelle de la

¹ P. 249.

² P. 250.

³ « . . . οὐ γὰρ ἐστὶν ἡ σχέσις ἀπόλυτόν τι καὶ ἄσχετον ἐν τοῖς οὖσιν ἀλλὰ νεῦσις ἀπολύτου τινος πρὸς ἕτερον ἐν τοῖς οὖσιν, ὅθεν οὐδὲ παραγωγῆς ἰδίας δέεται, ἀλλ' εἶδους τινος παραγωγῆ συναναφαίνεται διὰ τινὰ συνάφειαν . . . καὶ τοῦτο πραγματικῶς καὶ μὴ κατ' ἐπινοίαν σύναψιν, ἣν ἔτυχεν ἔχοντα πρὸς ἄλληλα τὰ ρηθέντα εἶδη ἐπ' αὐτῶν τῶν πραγμάτων πρὸ τῆς ἡμετέρας ἐπινοίας » (p. 253).

relation des objets; il faut considérer que son sujet existe réellement dans les objets. En outre, le rapport ne fait pas partie de l'essence des êtres auxquels il se réfère, car il existe de l'absolu dans l'essence tandis que la relation est une simple affirmation en rapport de quelque chose d'autre. La ressemblance, par exemple, qui n'ajoute rien d'absolu à la blancheur, quand elle se produit et quand elle disparaît, détruit quelque chose d'une manière absolue. La ressemblance est produite simultanément ¹.

Corydalée voudrait tenir la voie du milieu entre les deux thèses. Extrêmement intéressants et d'une remarquable actualité sont les commentaires de Corydalée sur la catégorie de *la qualité* qui tient, on le sait, une si grande place dans la philosophie aristotélicienne et qui semble être liée à certaines conceptions de la science moderne. C'est sur *la qualité* que l'aristotélisme et surtout le néo-aristotélisme fondaient le processus même du devenir et de la création des espèces, donc du monde physique. Corydalée souligne ce point et affirme que la catégorie de la qualité signifie premièrement et en soi les différences essentielles et formatives des êtres, étant l'un des accidents absolus (ἀπόλυτα συμβεβηκότα). Il y a deux accidents absolus: la quantité et la qualité ². Il ajoute dans une note (p. 265): «La qualité dépend de la matière et est indiquée par le terme ποιόν qui est *la qualité matérielle* ³.

Les espèces de la qualité sont les suivantes: *a)* la disposition διαθέσις ou ἕξις, *b)* la puissance physique (potentiel) et l'impuissance (δύναμις καὶ ἀδυναμία), *c)* la qualité de changer ou le changement (πάθος) et *d)* la forme (σχῆμα, μορφή).

a) Qu'est-ce que la disposition (ἕξις) tellement répétée dans la philosophie aristotélicienne? C'est la situation en vertu de laquelle les êtres se disposent bien ou mal en eux-mêmes ou envers d'autres êtres. Elle donne aux forces physiques ou spirituelles des êtres la

¹ * «Ἐστι δὲ ἡ τοιαύτη σχέσις ἐν τοῖς οὐσι πράγματι καὶ οὐκ ἔργον τῆς ἡμετέρας ἐπινοίας. Τὸ γὰρ εἶναι τὴν σχέσιν πράγματι ἐν τοῖς οὐσι, οὐ τοῦτο ποιητέον, ὅτι ἐστὶ τί ἀπόλυτον ἐν τοῖς οὐσιν ἀλλ' ὅτι τὸ ὑποκείμενον ταύτης πράγματι ἐν τοῖς οὐσιν ἐστὶ . . . Οὐδὲ ἐστὶ τῆς οὐσίας τοῦ ἀναφερομένου πράγματος ἡ σχέσις' ἐκεῖνο γὰρ ἀπόλυτόν τι, αὕτη δὲ ἀπόνευσις μόνη πρὸς ἕτερον . . . Ἐπὶ παραδειγματι κείσθω ἡ ὁμοιότης, ἥτις οὐδὲν ἀπόλυτον προστίθησιν ἐπιγινομένη φερ' εἰπεῖν τῇ λευκότητι, οὔτε ἀναιρεθεῖσα ἀναιρεῖ τί ἀπόλυτον ταύτης, οὐδὲ παράγεται καθ' ἑαυτὴν ἡ ὁμοιότης, ἀλλὰ συμπαράγεται » (p. 253).

² * «Ἡ ποιότης πρῶτως καὶ καθ' αὐτὸ τὰς οὐσιώδεις καὶ εἰδοποιούς διαφορὰς τῶν ὄντων σημαίνει . . . καὶ θᾶτερον τῶν ἀπολύτων συμβεβηκότων, ἀπόλυτα δὲ συμβεβηκότα δύο μόνον κυρίως, ποσότης καὶ ποιότης » (p. 265).

³ * «Ἡ ποιότης ἐστὶν ἐξηρητημένη τῆς ὕλης, ὑπογράφεται δὲ διὰ τοῦ ποιοῦ ὅπερ ἐστὶ ποιότης ἔνυλος » (p. 265).

tendance (ρόπή) et la faculté d'agir (la chaleur, le froid, la maladie, la santé, le pouvoir de distinguer, de se former, d'apprendre, etc.)¹.

b) La puissance physique ou le potentiel (δύναμις) ou l'impuissance (la puissance-créatrice ou passive, le pouvoir de se changer, etc.)². Le potentiel surtout est le principe (ἀρχή) de tout mouvement. D'après les philosophes « modernes » il est de deux espèces: *lointain*, son action se manifeste par un processus latent (πρόβρω), p. ex. la forme physique de la substance composée — et *rapproché* (προσεχωῶς), il donne aux formes le pouvoir d'agir³.

c) La qualité passive ou de changement (παθητικὴ ποιότης) où πάθος est considérée comme existant jusque dans les profondeurs de la substance sensible tandis que la forme existe à la surface de la substance sensible seulement.

La qualité passive s'applique autant sur le corps que sur l'âme. Elle se nomme qualité passive (πάθος ἢ πάθη) non parce qu'elle provient de transformations, mais parce qu'elle provoque la transformation de nos sens. On dit, par exemple, du miel, qu'il est doux, non parce qu'il souffre quelque chose, mais parce qu'il produit un changement dans le sens de notre goût, par la douceur. C'est la même chose en ce qui concerne la chaleur, le froid, etc.⁴, ainsi que les changements qui proviennent des changements de notre âme, par exemple la pâleur produite par la peur etc.⁵.

d) La forme est considérée ici par rapport aux corps et se produit quand le volume s'achève. Elle constitue la manière d'être de chaque objet, non pas constitutive et substantielle, mais la manière superficielle et accidentelle que l'on voit après l'achèvement. Elle est une espèce de dessin, de contour⁶.

¹ P. 276.

² P. 266.

³ P. 267—268.

⁴ . . . τὴν φυσικὴν δύναμιν, ἀρχὴν εἶναι, φασί, προσεχῆ κινήσεως ὁποιασοῦν. Διττὸν γὰρ γένος τίθενται (οἱ νεωτεροὶ), τῶν κατὰ φύσιν ποιητικῶν ἀρχῶν, τὸ μὲν πόρρω, τὸ δὲ προσεχές . . . Πόρρω ἐστὶ τὸ φυσικὸν εἶδος τῆς συνθέτου οὐσίας. Τὸ δὲ προσεχές ἐστὶ δύναμις, εἴτουν φυσικὴ ποιότης, ἀπὸ τοῦ πρώτου (εἶδους), παραγομένη . . . ἐπιτηδειότητα ἐμποιοῦσα περὶ τὸ ἐνεργεῖν (p. 270).

⁵ . . . , μᾶλλον ὅτι πάθος ἐμποιοῦσι ταῖς ἡμετέρας αἰσθήσεσι (p. 272).

⁶ Ὅμοίως τὰ λοιπὰ ὅσα προέρχεται παθαινομένης τῆς ψυχῆς, οἷον ὠχρίασις, φόβος κλπ. (p. 273—274).

⁶ Τὸ σχῆμα καὶ ἡ περὶ ἕκαστον ὑπάρχουσα μορφή . . . ἐνταῦθα περὶ σώματα θεωρεῖται καὶ ἔστιν οἷον μορφή τις ἀνακύπτουσα κατὰ τὴν ἀποπεράτωσιν τοῦ μεγέθους . . . ἡ δὲ μορφή τὸ εἶδος σημαίνει τὸ στατικὸν ἐκάστου . . . οὐ τὸ ἐνδογενὲς καὶ οὐσιώδες ἐκάστου εἶδος, ἀλλὰ τὸ ἐπιπολαίως καὶ κατὰ συμβεβηκός, ὃ περὶ τὴν ἀποπεράτωσιν θεωρεῖται. Καὶ ἔστι σχέδιον τὸ αὐτῷ σχήματι (p. 275—76).

Ces qualités n'agissent pas isolément, mais se combinent et s'entremêlent ¹.

Les qualités comportent la contrariété, mais pas toutes cependant. Elles comportent l'intensité et l'apaisement (ἐπίτασιν καὶ ἄνεσιν); la ressemblance et la dissemblance sont caractéristiques de la qualité ².

Corydalée s'occupe brièvement des autres catégories, parce qu'elles ont une importance toute secondaire. Les autres chapitres de la Logique sont des commentaires explicatifs, qui par la nature de leurs objets ne soulèvent aucune discussion générale plus intéressante. C'est pourquoi nous ne nous arrêtons pas là-dessus.

¹ P. 277.

² Pp. 282—83.

Ε Γ Σ Ο Δ Ο Σ
 Φ Υ Σ Ι Κ Η Σ
 Α Κ Ρ Ο Α Σ Ε Ω Σ
 Κ Α Τ' Α Ρ Ι Σ Τ Ο Τ Ε Λ Η Ν .

Σ Τ Ν Ε Ρ Α Ν Ι Σ Θ Ε Ι Σ Α Τ Π Ο ' Τ Ο Γ ' Σ Ο Φ Ω Τ Α Τ Ο Γ
 Θ Ε Ο Φ Ι Λ Ο Υ
 Τ Ο Γ

Κ Ο Ρ Υ Δ Α Λ Ε Ξ ,

Νῦν τὸ πρῶτον ἐκδοθεῖσα χάριτι τῆς φιλομαθῶν ἰδίαις ἀγαθήμασι
 Τ Ο Γ ' Μ Α Κ Α Ρ Ι Ω Τ Α Τ Ο Γ Α ' Ρ Χ Ι Ε Π Ι Σ Κ Ο Π Ο Υ
 Τ Η Σ Ν Ε Α Σ Ι Ο Υ Σ Τ Ι Ν Ι Α Ν Η Σ Κ Α Ι Π Α Ξ Η Σ Κ Υ Π Ρ Ο Υ .

Κ Τ Ρ Ι Ο Τ
 Χ Ρ Υ Σ Α Ν Θ Ο Υ .

Μετὰ πάσης ἀκριβοῦς διαφωθεῖσα .

Ε Π Ι Σ Τ Α Σ Ι Α Δ Ε Κ Υ Π Ρ Ι Α Ν Ο Υ ' Α Ρ Χ Ι Μ Α Ν Δ Ρ Ι Τ Ο Υ Κ Υ Π Ρ Ι Ο Υ .
 Τ Ο Μ Ο Σ Π Ρ Ω Τ Ο Σ .



α ψ ο θ . Ε Ν Ε Τ Ι Η Σ Ι Ν , 1779 .

ΠΑΡΑ ΝΙΚΟΛΑΪΩ ΓΑΤΚΕΙ ΤΩ ΕΞ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ .
 C O N L I C E N Z A D E S U P E R I O R I .

La Physique (couverture), éditée à Venise en 1779.

CHAPITRE II LA PHYSIQUE

L'introduction au *Traité de physique* (εἰσοδος φυσικῆς Ἀκροάσεως) est un volumineux commentaire de la Physique d'Aristote contenant plus de 650 pages où l'auteur analyse « la philosophie de la nature ».

On sait que la Physique d'Aristote se compose de 8 livres, précédés d'un proœmium, où l'auteur discute les diverses questions introductives et où une place spéciale est réservée au problème de la connaissance humaine.

Avant d'aborder l'explication du texte d'Aristote, Corydalée introduit le lecteur dans la philosophie générale. Il y parle, entre autres, de la classification des sciences, détermine la place qu'occupe la physique dans leur ensemble et expose ses propres opinions sur l'utilité et l'objet de cette discipline.

Comme dans la préface de sa Logique, Corydalée relève en termes enthousiastes l'importance de la philosophie et sa large contribution au bonheur des *collectivité*, ainsi qu'à celui des individus. C'est la philosophie, dit-il, qui nous distingue des animaux, ceux-ci l'emportant en échange sur nous par les sens. Si cependant, ajoute-t-il, ceux qui dirigent actuellement les foules n'accordent à la philosophie qu'une importance minime, il n'en résulte point qu'elle ait déchu de son ancien rang¹.

Qu'importe que la foule fasse si peu de cas des philosophes, puisqu'ils jouissent du bonheur suprême que donne la recherche?

Corydalée demande ensuite quelles sont les qualités nécessaires pour acquérir une solide culture philosophique; et il répond qu'il y faut une intelligence peu commune, du zèle et de la probité, le don

¹ Εἰ δὲ μικρὸν ταύτης φροντίζουσιν οἱ νῦν τῶν πολλῶν προϊστάμενοι οὐ παρὰ τούτων τῆς οἰκείας ἐκείνης ἀξίας ἐκπέπτωκεν (p. 1).

de s'exprimer avec aisance, la force de ne pas se laisser dominer par ses passions, ses besoins ou ses désirs; il faut surtout que rien dans l'âme ne prévaille sur l'ardeur pour la philosophie¹. L'élève n'attendra pas tout du professeur, mais, de son côté, celui-ci doit être très versé dans les doctrines philosophiques, posséder un *jugement clair et objectif*, être avant tout animé du respect de la vérité². Quant à Corydalée, il s'est non seulement conformé en tout à ces principes, mais il en a même fait le credo de sa vie.

Parlant de l'étymologie et de la définition de la philosophie, il s'en tient à ce qu'en dit Aristote, selon lequel le but du savoir théorique est la vérité, tandis que celui du savoir pratique est la praxis³.

On donnera, dit Corydalée, une meilleure définition de la philosophie en disant qu'elle est la connaissance des choses divines et humaines; qu'elle dirige notre esprit vers la perfection et contribue ainsi à nous procurer le vrai bonheur⁴.

Tout en admettant avec les péripatéticiens que la philosophie se divise en théorique et pratique, Corydalée s'empresse d'ajouter que la partie la plus précieuse est sans doute la philosophie théorique, la théorie étant supérieure à la praxis. La philosophie pratique contribue à l'acquisition du bonheur dans la vie pratique; tandis que la philosophie théorique nous fait jouir du bonheur qui nous vient de l'étude et de la pensée, ce qui est le bien suprême dans la vie humaine parce que ce n'est qu'en se trouvant dans cette vie que l'homme ressemble à Dieu⁵.

La philosophie théorique est en outre plus exacte que la philosophie pratique: ce qui constitue son objet ce sont les notions néces-

¹ . . . δεῖ γὰρ τὸν ἀκροατὴν . . . μὴ δουλεῦν πάθεισιν, θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας . . . ἔνθουον τε εἶναι τῷ πρὸς Φιλοσοφίαν ἔρωτι (p. 2).

² . . . ἔμπειρον εἶναι (τὸν διδάσκαλον) καὶ τρίβωνα τῶν ἐν Φιλοσοφίᾳ δογμάτων . . . τὴν κρίσιν ἀδέκαστον διασώζειν . . . καὶ τοῦ παντὸς τιμῶν τὴν ἀλήθειαν (p. 3).

³ . . . Ὁρθῶς δ' ἔχει καλέσαι τὴν Φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας θεωρητικῆς. Θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια, πρακτικῆς δὲ ἔργον (p. 4).

⁴ Δοκεῖ μέντοι τελεώτερον ὑπογράφεσθαι, εἴ γε φαίημεν ταύτην γινῶσιν εἶναι θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων τοῦ ἀνθρώπινου νοὸς τελειωτικὴν καὶ τῆς κατ' οὐσίαν εὐδαιμονίας πρόξενον (p. 5).

⁵ . . . θεϊότερον ἐστὶ καὶ ὑψηλότερον ἢ θεωρία τῆς πράξεως . . . ὄσον οὖν τὰ θεῶν τῶν ἀνθρωπίνων ὑπερβέβηκε, τοσοῦτον ἢ θεωρητικῆς τῆς πρακτικῆς ὑπερέχει . . . ἢ μὲν πρακτικὴ τὴν ἐν τῇ πράξει πορίζεται εὐδαιμονίαν, ἢ δὲ θεωρητικὴ τὴν κατὰ θεωρίαν, (ἤτις) τελειωτάτη ἐν βίῳ ἀνθρώπου, (καὶ δι' αὐτῆς) οἰκιοῦσθαι ἡμῖν τῷ Θεῷ (p. 6—7).

saies, à la connaissance desquelles on parvient à l'aide de la démonstration exacte, ce qui n'est pas le cas pour la philosophie pratique ¹. Cette prééminence de la philosophie théorique sur la vie pratique est, chez Corydalée, une conviction inébranlable, car, comme tous les penseurs de l'époque, il se tient loin de tout utilitarisme. Le passage que nous venons de citer et d'autres analogues — il y en a un grand nombre — confirme l'opinion que nous avons exprimée (p. 43) sur l'inexistence réelle des écrits de philosophie pratique, cités par Zaviras.

Quelle est, parmi les diverses disciplines — Physique, Mathématiques, Morale, Théologie, Métaphysique, — celle qui sera enseignée la première ?

Prenant le contre-pied de l'opinion de la plupart des philosophes, Corydalée estime que c'est la physique, son objet étant les choses matérielles et sensibles que nous connaissons mieux, vu qu'elles sont plus accessibles à nos sens. Il est d'avis que tout enseignement doit aller du connu à l'inconnu et, avant Comenius, il formule ainsi, au moins théoriquement, le principe fondamental de la pédagogie moderne ².

Plus loin Corydalée explique quelques-unes des questions préliminaires de la physique: 1) sa valeur et son utilité; 2) l'objet proprement dit de ses recherches; 3) si elle est une science 4) ses divisions.

Parlant des bienfaits de la physique et en général de la philosophie, Corydalée saisit cette occasion pour reprocher durement aux classes dirigeantes de l'époque de s'être adonnées à la paresse; de croupir dans les voluptés; de ne faire aucun cas de la science et de la vertu; enfin de dédaigner surtout les disciplines théoriques, qui réclament un effort durable et pénible. Pour faire excuser leurs passions, ceux qui appartiennent aux classes riches, ne sont pas à court d'arguments: ils prétendent que les sciences théoriques nous éloignent de la vie conforme à la nature; que les hommes de science finissent par devenir misanthropes; qu'ils sont apolitiques et nullement communicatifs, bien qu'Aristote exige que nous soyons ζῶα

¹ . . . ἀκριβεστέρα ἐστὶ τῆς πρακτικῆς ἢ θεωρητικῆς καὶ γὰρ περὶ τὰ ἀναγκαῖα ἐστὶ καὶ δι' ἀκριβοῦς ἀποδείξεως πορίζεται, ὅπερ οὐχ' ὑπάρχει τῇ πρακτικῇ (p. 9).

² (Ἡ Φυσικὴ) περὶ ἐνύλων καὶ αἰσθητῶν πραγμάτων (ἀσχολεῖται), ἅπερ ἡμῖν καὶ γνωριμώτερα καὶ προσεχῆ ταῖς αἰσθήσεσιν, ἀπὸ δὲ τῶν γνωριμωτέρων ἀρχεσθαι δεόν (p. 18).

πολιτικά; qu'enfin à force de détester les richesses, ils deviennent finalement acariâtres¹.

Or, réplique Corydalée, qui n'a jamais été en bons termes avec la classe dirigeante d'alors, ce ne sont là que des calomnies. Instruits par la philosophie, les philosophes, loin d'être indifférents à la vie publique, nous enseignent quelle est l'origine des États et par quels moyens ils peuvent se maintenir. Loin d'être des bêtes féroces, les philosophes sont, au contraire, fort sociables; ils prodiguent à tous leurs bienfaits; s'ils ne sont pas dieux, ils tâchent, tant qu'ils peuvent, d'être près de Dieu. Il y a entre les philosophes et la Divinité la même différence que celle qui existe entre les hommes et les animaux².

QUEL EST L'OBJET DE LA PHYSIQUE

Passant ensuite à l'examen du grand problème de l'époque, celui de savoir quel est l'objet de la physique, Corydalée expose les théories contemporaines qui se ramènent à trois groupes:

Le premier prétend que l'objet de la Physique est l'explication des diverses acceptions de ce terme, ainsi que le substratum matériel et formel des choses. On entend par substratum ou sujet matériel (ὕποκειμενον ὑλικόν) les choses mêmes qui font l'objet de nos études (p. ex. homme, cheval etc.) et par substratum forme (ὕποκειμενον εἰδικόν) la manière dont ces choses sont étudiées. Mais, ajoute Corydalée, c'est là une conception logique plutôt que physique et qui suscite chez les « modernes » bien des controverses³.

Le deuxième groupe estime que l'objet de la physique c'est l'être mobile, c'est-à-dire les êtres doués de la faculté de se mouvoir (τὸ κινητὸν ὄν)⁴.

Le troisième groupe croit que la physique s'efforce de connaître l'essence mobile (κινήτῃ οὐσίᾳ); ce groupe manifeste des tendances métaphysiques.

Après une scrupuleuse dissection dialectique de ces théories, Corydalée, conclut que la science de la nature ou physique a pour objet l'étude des corps physiques et de leurs modifications (τὰ πάθη) qui contiennent en elles un commencement de changement. En d'au-

¹ Οἱ ἀποκλίνοντες εἰς ραθυμίαν καὶ τῷ ἄβρῳ καὶ ἐκδεδιγητημένῳ βίῳ χαίροντες, οἱοὶ τάνυν οἱ πολλοὶ τῶν κρατούντων πᾶσαν μὲν ἀποποιοῦνται παιδείαν καὶ ἀρετὴν, μάλιστα δὲ τὰς περὶ τὴν θεωρίαν συντόνους σπουδὰς καὶ μερίμνης ἐχούσας συνέχειαν. . . Οἱ δὲ καὶ συνηγόρους ἐξευρίσκουσι λόγους τοῖς πάθεσιν. . . (p. 23)

² Pp. 24—25.

³ Διεξοδικώτερον οἱ νεώτεροι λογομαχοῦσιν.

⁴ Pp. 26—27.

tres termes, Corydalée, marchant sur les traces d'Aristote, et des commentateurs grecs, considérait comme objet de la physique le corps physique (τὸ φυσικὸν σῶμα τὸ φύσιν ἔχον) à la différence du corps artificiel, confectionné par l'art ou les métiers et du corps mathématique. Il bannit en même temps des préoccupations de la physique les substances immatérielles (ἄυλοι οὐσίαι), objet de la métaphysique ¹.

Mais qu'est-ce donc que le corps physique, φυσικὸν σῶμα, ou τὸ φύσιν ἔχον (ces deux termes étant synonymes)? Le corps physique se compose de matière et de forme et existe dans la nature (τὰ φύσει ὄντα) ².

Contrairement à l'opinion d'Héraclite, qui admet l'instabilité des choses dans la nature et à celle de Platon, qui affirme que les corps matériels sont changeants et passagers et que seules les idées sont invariables, Corydalée estime que nous pouvons acquérir des connaissances relatives aux corps physiques. Donc les platoniciens ne sont pas dans le vrai lorsqu'ils prétendent que le monde physique, étant soumis à un perpétuel changement, nous ne saurions le connaître ni en pénétrer la nature à l'aide de la science ³.

C'est là un des traits les plus caractéristiques du positivisme de Corydalée.

Maint « moderne » n'admet pas que l'on puisse connaître les corps physiques, parce que les principes de la philosophie péripatéticienne sont faux. Celle-ci enseigne en effet que la première matière est perpétuelle (ἀίδιος), sans naissance ni fin; que le mouvement est pareil en cela aux essences immatérielles (νοερά οὐσίαι) — sans commencement (ἀναρχος); et que par conséquent il n'émane pas de Dieu. Or, d'après l'Écriture, tous ces principes sont faux, disent les philosophes que nous venons de mentionner.

Voici les raisons que Corydalée fait valoir en faveur de la science.

Ce qui existe dans la nature, c'est-à-dire l'être (τὰ φύσει ὄντα) peut être regardé et analysé ou bien tel qu'il existe, ou bien tel qu'il est déterminé par les circonstances matérielles, résultant des divers accidents (συμβεβηκότα), ou bien enfin détaché de ces circonstances matérielles, c'est-à-dire « sub specie aeternitatis » ou par abstraction.

¹ Pp. 26—27.

² Pp. 37—38.

³ « φύσιν ἔχουσιν ὅσα ἐξ ὕλης καὶ εἶδους συγκεῖται »; « αἱ ἄυλοι, οὐσίαι καὶ τὰ τούτων πάθη διὰ τὴν συνέχειαν τῆς μεταβολῆς, ἀναπόδεικτα ἐπιστήμης, ὡς μὴ ὄντα » (p. 38 et 40).

Dans le premier cas il est dans un mouvement et un changement perpétuels; il apparaît et disparaît, se trouvant dans un écoulement ininterrompu. Analysé « in abstracto », en dehors des circonstances matérielles, il est invariable dans son essence aussi bien que dans sa naissance et sa disparition. L'homme p. ex. demeure homme, pouvant à toute époque être défini de la même manière, indépendamment des transformations que subissent les individus, ces transformations étant les mêmes pour tous les hommes.

Donc la connaissance de son mouvement et de ses transformations, qui, à leur tour, sont éternels, peut constituer l'objet d'une science ¹.

Envisagés du point de vue de la connaissance, les principes d'une science doivent être évidents et indiscutables. Et tels sont les principes de la physique que si, en partant d'un autre point de vue ou en supposant une doctrine qui n'est pas en concordance avec la faculté de connaître, innée aux hommes, on les considérerait faux, ces circonstances n'entameraient guère le caractère de science exacte de la physique: elles s'expliqueraient peut-être l'une et l'autre par une infériorité de la nature humaine. Si parfois l'argumentation n'adopte pas dans la physique la forme de la démonstration et si cette discipline se sert d'arguments hypothétiques, ce n'est pas là une preuve contre son caractère de vraie science, car il n'est pas nécessaire que dans toute science l'argumentation dont on se sert adopte toujours la forme de la démonstration ².

¹ Τὰ φύσει ὄντα διχῶς ἐνδέχεται θεωρεῖσθαι: ἢ ὡς ἔχει ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα ταῖς ὕλικαῖς περιστάσεσι περιεχόμενα καὶ τῇ συνδρομῇ διαφόρων συμβεβηκότων ὀριζόμενα. . . (ἧ) θεωρεῖται τῇ φύσει καθολικώτερον γυνὰ ὕλικῶν περιστάσεων. . . Καὶ τὰ μὲν πρῶτα κινεῖται ἀεὶ καὶ μεταβάλλεται γυνὰ καὶ φθείρεται καὶ εἰσὶν ἐν διηνεκεῖ ροῇ τε καὶ ἀπορροῇ θεωρούμενα δὲ κατ' ἀφαιρέσει τῶν περιστάσεων, ἢ τε οὐσία τούτων καὶ ὅσα αὐτῇ ἀνήκει, κίνησις, μεταβολή, γένεσις καὶ φθορὰ ἀμετάβλητος διαμένει. Ὁ γὰρ ἄνθρωπος διαμένει ἄνθρωπος καὶ τὸν αὐτὸν ὀρισμὸν ἀεὶ ἐπιδέχεται καὶ τὰ πάθη ἀεὶ παρακολουθεῖ τὰ αὐτὰ τοῖς αὐτοῖς ἀνθρώποις, διὸ καὶ ἡ γνῶσις τῆς μεταβολῆς αὐτῶν καὶ κινήσεως ὁμοίως ἀεὶ διαμένει ἢ αὐτῇ. Καὶ ἔστιν ἀποθρῶσα εἰς ἐπιστήμην (p. 41).

² Κυρίως ἐπιστήμη ἐστὶ, φυσικῶς κρινομένη, ἧς ἀρχαὶ ἐναργεῖς τε εἰσὶ καὶ ἀναμφισβήτητοι, γνῶσει φυσικῇ ἐξεταζόμενα, οἷα εἰσὶν αἱ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης ἀρχαί. Εἰ δὲ κατ' ἄλλον τρόπον ἢ ἐξ ὑποθέσεως ἐτέρας τινος διδασκαλίας, μὴ συμφωνούσης τῇ φυσικῇ τῶν ἀνθρώπων γνῶσει, ψευδεῖς κρίνονται, τοῦτο οὐκ ἀναιρεῖ τὴν ἀκρίβειαν τῆς φυσικῆς ἐπιστήμης, ἀλλ' ἐλάττωμα ἐστὶν ἀνθρωπίνης ὁσθενείας. . . Εἰ δέ. . . καὶ πιθανοῖς (λόγοις) ἔστιν ὅτε (γρᾶται ἡ Φυσικῇ), τοῦτο οὐδὲν κωλύει τὸ εἶναι ἀληθῆς ἐπιστήμην. . . Οὐ γὰρ ἀνάγκη ἐστὶ τὰ ἐπιχειρήματα οἷς χρώμεθα ἐπὶ πάσης τῆς ἐπιστήμης ἀποδείξεις εἶναι (p. 42).

Il nous est possible de constituer la science des choses à la connaissance desquelles nous parvenons en en saisissant la cause vraie et propre; en ayant en d'autres termes la conscience que c'est là la cause de l'objet connu et qu'il n'en saurait exister d'autre ¹.

Cette vérité n'est pas moins applicable à la physique, en tant qu'elle est une discipline de notre esprit, qu'elle fait partie de la philosophie théorique et qu'elle se donne pour tâche de parvenir à la connaissance du corps physique en en connaissant les principes ².

Quel est l'objet de la physique? Les réponses que les « modernes » donnent à cette question sont au nombre de trois:

a) La première reproduit l'opinion des commentateurs grecs et celle d'Aristote lui-même, d'après laquelle la physique étudie les principes des corps physiques;

b) Mais, ajoute Corydalée, la plupart des philosophes actuels d'Italie affirment que l'objet de la physique est le même que l'objet de toute la nature; ce qui veut dire que la physique passe au delà des corps physiques et qu'elle étudie en même temps ce qui est au delà des principes physiques.

c) La troisième réponse, qui d'ailleurs n'ajoute rien aux deux premières thèses, s'efforce de suivre la voie du milieu ³.

Corydalée rejette les opinions de ses contemporains non sans les avoir soumises à une critique minutieuse pour conclure, avec les commentateurs grecs, que la physique étudie ce qui est inhérent à tous les corps physiques, c'est-à-dire les principes et les phénomènes, tel en premier lieu le mouvement, que les livres des anciens rangent dans la catégorie de ceux qui accompagnent les corps physiques ⁴.

¹ . . . δυνάμεθα ἐπιστήμην λαβεῖν περὶ ἐκείνων ὧν λαμβάνομεν γινῶσιν, δι' ἀληθοῦς καὶ οἰκείας αἰτίας, εἰδότες ταύτην ὅτι τοῦ γινωσκομένου αἰτία ἐστὶ καὶ ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν (p. 43).

² (Ἡ Φυσική) ἐστὶν ἕξις διανοητικῆς, μέρος τῆς θεωρητικῆς φιλοσοφίας, καταγινόμενη περὶ τὸ φυσικὸν σῶμα. . . σκοπὸν ἔχουσα τὴν γινῶσιν τῶν παθημάτων τοῦ φυσικοῦ σώματος, διὰ τῶν ἀρχῶν τοῦ αὐτοῦ (p. 43).

³ Τρεῖς φέρονται παρὰ τοῖς νεωτέροις δόξαι. . . ἡ μὲν κοινὴ τῇ γνώμῃ τῶν Ἑλλήνων ὑπομηματιστῶν καὶ αὐτοῦ τοῦ Φιλοσόφου, οἵτινες παραδίδωσιν, ἐν τοῖς ἑκτῶ τῶν φυσικῶν βιβλίοις, τὰς ἀρχὰς τῶν φυσικῶν καὶ ἀπλῶς τὰ παρακολουθοῦντα τῶν φυσικῶν πάντων. Τῶν δὲ νῦν φιλοσοφούντων ἐν Ἰταλίᾳ: οἱ πολλοὶ, τὸ περὶ οὗ ὁ λόγος ἐνταῦθα φασὶ εἶναι, ὃ καὶ ἐπὶ πάσης τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης, ὡς γένος ἐπιστητῶν ὑποτιθέασι. "Ἔτεροι δὲ τὴν μέσσην ἑαδίζουσιν οἶονται. ὡς μὲν προσεγὲς θεωρούμενον συμφώνως τοῖς Ἑλλήσι λέγοντες εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἐκεῖνοι εἰς ὃ ἀναφέρονται αἱ ἀρχαί. τὸ αὐτὸ τιθέντες ὃ καὶ οἱ νεώτεροι τῶν Ἰταλῶν (p. 47).

⁴ . . . Τὰ κοινῇ πᾶσι παρακολουθοῦντα τοῖς φυσικοῖς (σώμασι), ταῦτα δὲ εἰσὶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ κοινῇ παρεπόμενα τῷ φυσικῷ σώματι ἐν λόγῳ ἀρχῶν συμβαλλόμενα, οἷον μάλιστα ἐστὶν ἡ κίνησις (p. 48—49).

Les principes d'une science, dit Corydalée, ne sauraient être prouvés à priori; on les démontre à posteriori: par leurs effets, par l'induction et par les données des sens.

Les principes d'une science doivent être expliqués et vérifiés au moyen de leurs effets qui nous sont connus; c'est ce qui s'applique surtout à la science de la nature (physique), où les influences et les effets sont mieux connus parce que sensibles, tandis que les causes ne le sont pas¹.

Ce passage révèle de nouveau chez Corydalée, sinon une conception moderne de la science, du moins une attitude positiviste et anti-scolastique.

QUE CONNAÎT-ON EN PREMIER LIEU?

En entrant dans l'étude du texte de la physique, Corydalée fait une analyse approfondie du *proœmium*; il y expose, en les accompagnant de commentaires, les opinions des philosophes contemporains relatives au sens de certains termes. Il s'applique surtout à démontrer, en donnant des arguments en faveur de sa thèse, que tout notre savoir théorique repose sur la connaissance que nous acquérons du monde extérieur grâce à nos sens². Ce principe qui est identique à celui que Locke proclame dans la psychologie moderne: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu* et qu'à vrai dire avait déjà énoncé Aristote, Corydalée l'étendra, au moins en théorie, à la physique, science que, dit-il, l'on ne parvient pas à connaître à priori, mais après avoir pris connaissance du monde extérieur grâce au sens. L'évidence de ces principes n'est donc prouvée ni par la métaphysique, ni par la théologie. La physique tâche de prendre connaissance de l'objet de ses recherches par le raisonnement, mais en partant des connaissances acquises grâce aux sens³.

Il y a, selon Aristote, deux sortes de connaissances:

a) Celles qui nous parviennent à travers les sens et en général toutes celles que l'on désigne en grec par le verbe *εἰδέναι*.

b) Les connaissances scientifiques qui nous permettent de remonter aux causes grâce auxquelles les choses existent; en

¹ Οὐχ'οἶόν τε ἐπὶ τῆς αὐτῆς ἐπιστήμης δευθῆναι τὰς ἐκείνης ἀρχάς. ἐκ τῶν προτέρων δηλονότι. Δείκνυνται μέντοι αἱ ἀρχαὶ διὰ τῶν ὑστέρων καὶ αἰτιατῶν καὶ δι' ἐπαγωγῆς καὶ τῶν αἰσθήσεων γνωρίμων. . . (Αἱ κοιναὶ ἀρχαὶ τοῦ ἐπιστητοῦ γένους δέονται) ἀναπτύξεως καὶ ἐμπεδώσεως ἐκ τῶν αἰτιατῶν καὶ ἡμῖν μᾶλλον γνωριμωτέρων καὶ τοῦτο μάλιστα ἐπὶ τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης συμβαίνει, ἐφ' ἧς καὶ τὰ πολλὰ τῶν αἰτίων, τὰ αἰτιατὰ καὶ αἱ ἐνέργειαι γνωριμώτεροι, διὰ τὸ τὰς μὲν ἐνεργείας αἰσθητὰς εἶναι, μὴ ὁμῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια (p. 54).

² Μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως (p. 57)

³ P. 57.

d'autres termes le savoir qui s'exprime par les termes ἐπίστασθαι ἐπιστήμη ¹.

Quelle est la voie que doit suivre le physicien dans ces recherches ? Partira-t-il de ce qui est plus près de nous et des choses qui nous sont connues grâce aux sens ? Ou bien de ce qui est plus près de la nature même et plus loin de nos connaissances ? En d'autres termes, nos recherches, qui ont pour objet la connaissance du vrai dans la nature, commenceront-elles par l'étude des effets tels qu'ils sont réalisés dans les corps composés et sensibles ? Ou fait-il que ces recherches commencent par ce qu'il y a de plus simple et de plus immatériel, en partant d'où la nature commence à créer ; du point qui est le plus éloigné de nos sens tout en étant la cause du monde sensible ?

Assurément, répond Corydalée il faut commencer par l'étude des premiers, c'est-à-dire celle des corps composés qui sont plus rapprochés de nos sens et par où notre âme commence à connaître, en créant, par l'élaboration de leurs images, toute une série de principes. Ces choses sensibles sont plus claires pour nous ; tandis que celles qui sont plus près de la nature, et partant plus loin du monde sensible, c'est-à-dire les corps simples et immatériels d'où elle commence sa création, ne nous sont ni connues, ni claires ².

La physique étant — Corydalée le fait remarquer à plusieurs reprises — la science du monde physique, sensible, et, à ce titre, n'admettant dans son interprétation aucune théorie métaphysique ou théologique, toute suggestion contraire, quant à la voie à suivre dans l'étude de cette discipline, doit être rejetée.

¹ ἐπίστασθαι δ' ἕκαστον οἰόμεθα, ὅταν τὴν αἰτίαν οἰόμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστί (p. 61).

² Δεῖ γὰρ πάντως διὰ τῶν ἡμῖν γνωριμωτέρων τὴν γνῶσιν θηράσθαι τῶν ἀγνωστομένων καὶ ἀσαφῶν, οὐ τὰ αὐτὰ δὲ εἰσὶν γνώριμα ἡμῖν καὶ τῇ φύσει, ἀλλὰ τοῦναντίον. Τῇ μὲν γὰρ φύσει γνώριμά εἰσιν ὅσα οὐτιωδέστερα καὶ μερῶν ἔχοντα λόγον καὶ ἀπλούστερα, ἡμῖν δὲ τὰ αἰτιατὰ μᾶλλον καὶ ὀλοσχερῆ καὶ σύνθετα καὶ ὅλως ἡμῖν γνώριμα μᾶλλον, καὶ πρῶτα τῇ αἰσθήσει ἐγγύτερα, τῇ δὲ φύσει γνώριμα μᾶλλον τὰ τῇ αἰσθήσει πορρώτερον. Τὰ δὲ τῇ αἰσθήσει πορρώτερον διττοῦ γένους εἰσὶ, τὰ μὲν αἴτια, τὰ δὲ ἀπλούστερα καὶ ὅθεν ἡ φύσις δημιουργεῖν ἄρχεται. Ἐνταῦθα δὲ τῇ φύσει γνώριμα λέγεται, οὐ τὰ αἴτια, οὐ γὰρ τῆς φυσικῆς ταῦτα θεωρίας εἰσὶ, ἀλλὰ τὰ ἀπλούστερα καὶ στοιχειωδέστερα, ἡμῖν δὲ τὰ ἐγγύτερον τῇ αἰσθήσει γνωριμώτερα, ὅτι ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἀπλῶς καὶ γυμνῆ παντὸς οὐσα φαντάσματος, τὴν ἀρχὴν πρῶτως ἐντυγχάνει τῆς καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητοῖς ἀφ' ὧν διὰ τῶν αἰσθησεων εἰσδεχομένη τὰ φαντάσματα ἐκ τῆς ὁμοιώσεως τούτων τὴν γνῶσιν ἀναμάττεται τῶν ἀρχῶν. . . Ἐκ τῶν ἡμῖν γνωριμωτέρων καὶ σαφεστέρων (ἄρα) προάγειν ἀνάγκη ἐν τῇ τῶν ἀρχῶν διδασκαλίᾳ. Τὰ δὲ τῇ φύσει γνωριμώτερα καὶ σαφέστερα, οὐχ εἰσὶν ἡμῖν γνώριμα καὶ σαφῆ, ἀλλὰ τουναντίον (p. 72).

Il en résulte de façon claire que, comme presque tous les néo-
aristotéliens et surtout les « physiciens », Corydalée avait la con-
ception nette de la méthode inductive, devenue plus tard, pour la
science moderne, la base de l'étude des phénomènes de la nature.
Et si cependant tous ces précurseurs en sont restés à cette simple
constatation, la cause en est le système d'Aristote envisagé dans son
ensemble et surtout la conviction de Corydalée que la théorie est
supérieure à la pratique. Ainsi, se tenant loin du monde sensible, ils
ont fait de la physique une métaphysique. Mais il n'est pas moins vrai
qu'ils peuvent être considérés comme des précurseurs qui, par leurs
idées, marquent la transition entre l'époque médiévale et moderne.

C'est ici le moment de faire remarquer que la philosophie cory-
daléenne est, dans son ensemble, délivrée de tout élément méta-
physique et théologique, lorsque'il est question d'expliquer les phé-
nomènes physiques. Elle est positiviste puisque, dans son essence,
elle marque un effort pour trouver une explication rationnelle des
phénomènes du monde, sans avoir recours à l'argumentation théolo-
gique. C'est ce qui caractérise également sa métaphysique qui voit
en Dieu un principe immuable auquel tout aspire; il n'est nulle-
ment un être placé au-dessus de la causalité et pouvant y intervenir
à titre de principe régulateur.

Corydalée raille les philosophes occidentaux qui prétendent
que le physicien doit adopter un chemin opposé à celui que
suivent les sens; en d'autres termes se servir de la méthode analy-
tique dans l'étude des phénomènes universels et généraux pour
arriver finalement aux choses sensibles. Quant à Corydalée, il sou-
tient de nouveau que nous devons remonter à la connaissance des
principes de la nature, en partant des choses sensibles. C'est dans les
sens que se trouve la source de notre savoir; et nous ne nous laissons
convaincre par les arguments, qu'en tant que ceux-ci concordent avec
les données sensibles¹. Toutes les autres affirmations des philoso-
phes « modernes » ne sont que « bavardage à n'en plus finir »².

¹ Ἡ ἡμετέρα γνῶσις ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἄρχεται καὶ οἱ καθόλου λόγοι οὐ δο-
κιμάζονται ὅτι μὴ τοῖς αἰσθητοῖς συμφωνοῦντες.

² Τὴν ἀναγκευθεῖσαν μέχρι τοῦδε ἀπεραντολογίαν τῶν νεωτέρων, ἐτέρα
διαδέχεται οὐχ' ἦττον τεθρυλλημένη παρ' αὐτοῖς ζήτησις... Τοῦτοις καὶ τοῖς
ὁμοίοις οἱ Λατῖνοι διασχυρίζονται τὴν οἰκείαν γνώμην κρατῦναι, ἡμῖν μέντοι μετὰ
τοῦ Φιλοσόφου καὶ τῆς ἀληθείας... ὅτι ἀεὶ τῇ φύσει γνώριμα κατὰ τὴν τάξιν
τῆς δημιουργίας καὶ γενέσεως ἐστίν, ἦττον γνώριμα μήπως πεπαιδευμένοις καὶ
ἐνναλάξ... πρὸς ἡμᾶς πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγυτέρω ταῖς αἰσθήσεσι
(p. 81—82).

Et qu'est-ce que notre esprit perçoit tout d'abord?

Avant de nous dire ce qu'il en pense, Corydalée, se conformant à sa vieille habitude, commence par exposer les deux théories qu'enseignaient ses contemporains: a) nous percevons d'abord les universels? b) nous percevons les espèces?

Ayant soumis les deux thèses à une analyse très objective, il les rejette toutes les deux. Quant à sa propre conclusion, on peut la résumer ainsi: nous percevons tout d'abord *l'objet physique* tel qu'il est, c'est-à-dire pris individuellement; puis notre esprit y ajoute des éléments élaborés après et obtenus grâce à *l'abstraction*. C'est l'image de l'objet (φάντασμα) qui frappe d'abord notre esprit; tandis que l'intelligence active (ποιητικός νοῦς) et l'image (φάντασμα), agissant conformément à la nature — donc sans l'intervention d'un élément surnaturel — produisent la perception. L'action de ces deux facteurs est spontanée, car l'intelligence n'agit pas consciemment (κατὰ γνῶσιν καὶ προαίρεσιν), mais comme une lumière qui éclaire¹. Jochem a donné à ce passage une explication erronée, attribuant au terme ἐλλαμπόμενος (illuminé) un sens métaphorique et théologique; tandis qu'il est pris ici dans son acception habituelle, qui est celle de répandre la lumière de l'entendement².

Mais c'est dans son traité « De l'âme » que Corydalée expose plus amplement cette théorie.

Concluons: la physique est, selon Corydalée, une science ayant pour domaine de ses recherches le monde physique. Son objet n'est pas le πρῶτον τέλος (la première finalité), c'est-à-dire Dieu, car en physique il ne s'agit pas de ce πρῶτον τέλος, mais bien du φυσικόν τέλος, la finalité physique, c'est-à-dire matérielle. Or les objets physiques tombent dans le domaine de cette dernière.

¹ Τὰ ἐνεργοῦντα εἰς παραγωγὴν τοῦ νοητοῦ εἶδους τε καὶ τῆς νοήσεως, ὁ ποιητικός νοῦς ἐστὶ καὶ τὸ φάντασμα, ἀμφοτέρω δὲ ταῦτα κατὰ φύσιν ἐνεργοῦσι. Οὔτε γὰρ ὁ ποιητικός νοῦς κατὰ γνῶσιν καὶ προαίρεσιν ἐνεργεῖ, ἀλλὰ δίκην φωτὸς καὶ κατὰ φύσιν: τὸ τε φάντασμα ἀναλόγως ἐνεργεῖ εἰς τὸν νοῦν, ὡς τὰ ὁρατὰ πρὸς τὴν ὄρασιν, τὴν τελειωτάτην ἄρα νόησιν ἐμποιοῦσιν εὐθὺς, μὴ κωλυόμενα... (p. 92—93).

Et, plus loin, il souligne qu'il ne s'agit pas de la connaissance scientifique qu'on obtient par abstraction, mais de la perception des choses.

« μεμνησθαι χρεῶν ὅτι, οὐ περὶ τῆς ἐπιστημονικῆς καὶ εὐκρινοῦς νοήσεως ἐνταῦθα ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τῆς συγκεχυμένης. . . καὶ δὴ τῆς πεφυκυίας ἡμῖν γίνεσθαι κατ' ἀρχάς, μήπω πεπαιδευμένοις. . . » (p. 93—94).

² Περὶ δὲ τοῦ πρώτου τέλους ὕπερ ἐστὶν ὁ Θεός, . . . οὐκ ἐστὶ λόγος ἐν τοῖς φυσικοῖς περὶ τούτου, ἀλλὰ περὶ τοῦ φυσικοῦ τέλους, οἷόν ἐστι τὸ ἐνυλον εἶδος » (p. 65).

Plus loin Corydalée commence les commentaires des huit livres dont se compose la Physique d'Aristote. Dans les pages qui suivent, nous tâcherons d'exposer très sommairement ces commentaires, en insistant, comme nous l'avons déjà fait jusqu'ici, sur les passages où le point de vue original et l'attitude personnelle de Corydalée à l'égard des grands problèmes de la philosophie aristotélicienne se font le plus nettement sentir.

Dans le 1^{er} livre il y a un compte rendu critique des théories émises par les anciens philosophes grecs sur les premiers principes (πρῶται ἀρχαί) du devenir du monde physique. En même temps Corydalée explique longuement la théorie d'Aristote sur les principes, ceux-ci étant, selon la définition classique, « ceux qui ne tirent leur existence ni des choses en dehors d'eux, ni les uns des autres, mais dont naît tout l'être »¹.

On sait que ces premiers principes sont au nombre de trois: la matière (ὕλη), la privation (στέρησις) et la forme (εἶδος).

Le premier, la matière, est le principe élémentaire, fondamental (στοιχειακὴ ἀρχή); c'est le substratum (ὑποκείμενον) de tous les changements du monde physique (τὰ πάθη), de toutes les transformations (μεταβολή), de toute naissance (γένεσις) dans le monde physique. Il n'y a en elle aucune contrariété, tandis que les deux autres principes sont contraires l'un à l'autre (ἐναντία εἰσὶν ἀλλήλων)².

Quelle est l'attitude de Corydalée devant ce grand problème, qui, le long des siècles, a torturé les esprits des hommes?

Pour expliquer le devenir du monde physique, il se place à un point de vue nettement matérialiste; il analyse ce problème avec une liberté entière, en d'autres termes il ne s'en tient pas servilement au texte du second volume de la Physique d'Aristote, intitulé « De la génération et la corruption ».

La matière est le principe nécessaire de tout devenir. Elle est la nature qui subit des transformations et prend toutes les formes. Dans sa propre nature, elle ne comporte ni naissance (ἀγέννητος), ni destruction (ἄφθαρτος), tout en conservant à travers ces transformations son essence et surtout sa quantité. Le mode de son existence sert de substratum à des formes diverses.

¹ Τὰ μῆτε ἐξ ἄλλων ὄντα, μῆτε ἐξ ἀλλήλων καὶ πάντα ἐξ αὐτῶν γίνεσθαι τὰ γινόμενα εἰσὶν αἱ πρῶται ἀρχαί » (p. 155).

² Τῇ γὰρ ὕλη οὐδὲν ἐναντίον (p. 192).



ΠΡΟΘΕΩΡΙΑ

ΕΚ ΠΑΛΑΙΩΝ ΚΑΙ ΝΕΩΤΕΡΩΝ ΕΡΑΝΙΣΘΕΙΪΣΑ.



Πί τῃ ἐν τῇ παντὶ γινομένην τὸ ἀγνοίαν ἐδ' ὅτι ὁμολογεῖν, πρόντι ἀνδρῶ, ἐξὶ Φιλοσόφου ἀριπρωδέσασιν, πῦ μὴ ἐπαγγελιομῶν τὰ ἀκατανόητα σωίσαι. Καὶ θαυμάσον ἐδεν, εἰ πλείετα τῷ πῆς Φύσεως Ἐποτελισμάτων Ἐποδιδράσκει ἡμῶν τὴν διάνοιαν. καὶ γὰρ βραχὺς ὁ πῦ ἀνθρώπου νῆς, καὶ ἐντισιν ἐξίσις πεινάσαι, καὶ θισμοῖς, οὐς ἐσπῆσι τῇ φύσει ὁ τῷ πῦτων Δημιουργὸς καὶ τῷ πῦτων Κηδεμῶν, ἐν οἷς ἐμμεῖν προσήκει, καὶ τὸ ἀδερῆς καὶ ἀίχουρον ἡμῶν ὁμολογεῖν, ἄς ἐκ ἀκαρδημῆτος ἐσιν ἰδεῖν, τὸν ἅπαντα βίον πρὸς τὴν ὅτιων γνῶσιν ἀσάλωσαστας, ἐν ποσάταις δὲ δόξαις καὶ ὑπολήψασιν ἑαυτῶς ἐκδιδωκάτας, ἐν ποσάτη δὲ εἰρεῖα πραγμάτων καὶ ἀπειρεῖα, μόλις ἐσίαν ἐγκρατεῖς γρομῆνας, τῷ δὲ πλείονων, ἄπε δὴ ἐν βυθῷ πῆς ἀγνοίας κειμένα, Ἐποτυχηκότας, τὸν μνησῆντα ἄρα ἐν ἐν ἀναλογιζόμενον, μὴ ἐχὶ μίτεια φροεῖν περὶ αὐτῶ, καὶ σωίλοντι, ἀδένειαν ὅλας ἑαυτῶ κατηγορεῖν καὶ ἀμβλύτητα; ἀλλ' ἐ δὴ τῶτο, οἷα εἰ τὰ πολλὰ πῆς ἀληθείας Ἐποτυχεῖν συμβαίνει, πῆς ἐρωτι Φιλοσοφίας κατόχης, καὶ τὸ ἀληθῆς θρηῖσαι ἐφιμένως, πῆς τῷ φυσικῷ δεῖ ἀπαλλοτριωθῆναι ἐρῆνης πῆ καὶ ἀνιχνύσασιν; καὶ γὰρ πολλὰκις ἐς πύραυς; ἐξερῆσθον, δυνάται συλ-

La Physique. Introduction de l'Éditeur.

Corydalée rejette indirectement le dogme de la création et adopte le principe anti-théologique « Ex nihilo nihil » (ἐκ τοῦ μηδενὸς οὐδὲν γίνεται¹).

La nature de la matière est une potentialité substantielle². Cette conception de l'invariabilité quantitative de la matière qui veut que rien n'y naisse, rien n'y périsse et que tout ne fasse que changer de forme³ offre une frappante analogie avec le fameux principe que Lavoisier a émis dans la chimie moderne.

Mais la matière qu'est-elle? Corydalée répond que nous ne la connaissons ni n'en pouvons connaître la nature ni l'essence. On ne la perçoit pas par les sens; nous n'en prenons connaissance qu'indirectement, à travers les formes des choses sensibles. Nous chercherons en vain ce qu'est la matière en soi: Tous les éléments se transforment les uns dans les autres, tandis qu'elle demeure comme leur substratum commun à tous, dénuée de qualités spécifiques⁴. Toute notre ignorance est là. Si nous pouvions voir cette essence de la première matière, nous serions capables de résoudre tout le problème de notre ignorance — de notre science dirions-nous⁵. La matière est commune à tout, c'est la mère de tout (μήτηρ), le premier substrat (ὑποκείμενον) de toute naissance et c'est aussi la dernière décomposition des choses⁶.

Cette théorie de la première matière qui se transforme sans cesse et produit, grâce au mouvement, les formes des choses, ne rappelle-t-elle pas singulièrement celle que la science moderne a émise sur la même question?

Or cette théorie sur la matière, à laquelle il sera consacré un nouveau chapitre dans le traité « De la génération et de la corruption », acquiert aux yeux de Corydalée le sens d'une vraie foi et imprime à sa pensée un caractère nettement matérialiste.

Dans le *II^e livre*, l'auteur se demande quel est l'objet de la physique (τὸ ἐπιστητὸν γένος τῆς περὶ φύσεως ἐπιστήμης), quels sont les corps physiques (τὰ φύσιν ἔχοντα, τὰ φύσει συνεστῶτα) et en donne la définition.

¹ P. 131 et 212.

² P. 209.

³ *Ibid.*

⁴ Pp. 193—194.

⁵ . . . αὕτη γὰρ ὀφθεῖσα ἡ φύσις (τῆς πρώτης ὕλης), ἄπασαν ἔλυσε τὴν ἀγνοίαν ἡμῶν (p. 204).

⁶ P. 213.

Les corps physiques sont ceux auxquels est innée la tendance au mouvement (ce terme peut être pris soit dans le sens de mouvement dans l'espace, soit dans celui de transformation intérieure). Le mouvement est, dans l'acception large qu'Aristote donne à ce terme, toute transformation ou changement qui englobe en premier lieu la naissance et la mort, car ces deux événements sont eux aussi des mouvements.

La nature (ἡ φύσις) est un principe d'où naissent des changements physiques ¹. Les corps physiques sont des substances ² composées de matière et de forme ³.

Par conséquent ce qui constitue l'objet de la physique, ce sont les changements (πάθη) de ces corps physiques (φυσικά παθήματα). Par ces φυσικά παθήματα, on entend tout ce qui se passe dans les corps physiques, c'est à-dire tous les changements dus à des causes internes innées ⁴.

Qu'est-ce que la nature (φύσις) selon la philosophie d'Aristote? C'est la matière (ἡ ὕλη) et la forme (τὸ εἶδος) ⁵; non seulement la matière comme le croyaient les philosophes anciens. Ce n'est pas seule la matière, c'est aussi et surtout la forme qui constituent la nature des choses composées (physiques) et le commencement du mouvement, c'est-à-dire la naissance.

Donc la nature (φύσις) c'est la matière et la forme, ainsi que toutes les énergies physiques ⁶. Mais la nature c'est moins la matière que la forme; car les corps physiques existent dans la nature plutôt par leur forme que par la matière, qui d'ailleurs est commune à tous et amorphe. L'être existe actuellement (ἐντελεχεία) grâce à la forme, tandis que, quant à la matière, il existe virtuellement (δυνάμει) ⁷. Il en résulte que la théorie de Platon est en défaut lorsqu'elle affirme que les idées existent séparément et en dehors de la matière.

¹ Ὁ ὅρισμός τῆς φύσεως ἐστὶ τῆς γεννήσεως τῶν φυσικῶν παθημάτων (p. 221).

² Τὸ ἔχον φύσιν οὐσία ἐστὶ (p. 228).

³ Ἄρα τὰ ἔχοντα φύσιν σύνθετα εἰσὶν ἐξ ὕλης καὶ εἶδους (ὡς πάντα τὰ φυσικά σώματα) (p. 228).

⁴ Πάντα τὰ καθ' αὐτὸ καὶ ἐξ ἐμφύτου αἰτίας συμβαίνοντα τοῖς ἔχουσι φύσιν (p. 228—230).

⁵ Λέγεται φύσις ἀμφοτέρω, τό τε εἶδος καὶ ἡ ὕλη (ibid.).

⁶ . . . τό τε ἐκ φύσεως συνεστηκός καὶ αἱ φυσικαὶ ἐνέργειαι (p. 237).

⁷ . . . μᾶλλον τὸ εἶδος ἐστὶ φύσις ἢ ἡ ὕλη, καθ' ὅτι διὰ τὸ εἶδος τὰ φύσιν ἔχοντα ἐστὶ φύσει ἢ διὰ τὴν ὕλην. . . Διὰ τὸ εἶδος τὰ ὄντα ἐστὶ ἐντελεχεία, διὰ δὲ τὴν ὕλην δυνάμει (p. 244).

La physique étudie donc non seulement la matière, comme le voulaient les anciens matérialistes, mais aussi et surtout les corps physiques, qui sont matière et forme. Celle-ci devient ainsi l'aboutissement (τὸ τέλος) de tout être. C'est là que prend fin le mouvement continu, ininterrompu; c'est là qu'est le terminus au delà duquel il n'y a plus de mouvement physique ¹.

Toute forme physique, dit Corydalée, est matérielle; et tout ce qui possède du mouvement doit posséder de la matière, laquelle aspire, « a envie » (ὀρέγεται) de la forme ².

Cette « envie » de la matière, cette aspiration à la forme est-elle intérieure? Est-elle, en d'autres termes, innée à la matière, ou bien elle est de nature métaphysique? Corydalée croit qu'elle n'est pas de nature métaphysique.

Et notre âme, quelle sorte de forme est-elle?

À cette question si difficile et faite pour compromettre un philosophe, Corydalée n'hésite pas à répondre qu'elle est une *forme matérielle*; mais seulement en tant qu'elle est formante, c'est-à-dire tant qu'elle est la forme d'un corps physique. Mais envisagée dans son essence, l'âme ne dépend pas de sa matière: elle peut très bien s'en passer étant d'essence immatérielle ³.

La physique n'étudie donc que le monde physique. Et comme ce monde change et se transforme en ces corps physiques composés qui sont en devenir, la physique étudie en même temps ces changements ⁴. Elle ne va pas au delà des formes matérielles, car ces formes détachées de toute matière ressortissent à la première philosophie ou métaphysique.

Corydalée demande quel est le domaine de la physique et par conséquent quels sont les confins des corps matériels?

Rejetant de plano la théorie des « modernes » qui veut que les principes qui sont applicables au devenir des corps physiques ne le soient pas aux corps célestes, leur domaine étant réservé à ceux qui sont sujets à la naissance et à la mort, Corydalée soutient que les corps célestes n'en ressortissent pas moins à la physique, étant eux

¹ . . . τὸ τέλος τῶν ὄντων, ὅπερ ἀποπερατοῖ τὴν συνεχῆ καὶ ἀδιάκοπον κίνησιν, τοιοῦτον δὲ τὸ εἶδος (p. 252).

² Τὰ φυσικὰ εἶδη ἐνυλα εἰσὶ, πάντα δὲ ὅσα κινεῖται ἀναγκαίως ὕλην ἔχει (p. 258).

³ Ἡ ψυχὴ ἐνυλον εἶδος, οὐχ' ἀπλῶς, ἀλλὰ κατὰ γε τὸ εἰδοποιεῖν μόνον, (ὡς) εἶδος σώματος φυσικοῦ, οὐ μὴν δὲ ἐξήρηται τῆς κατὰ γε τὸ εἶναι, ὅτι πέφυκεν ὑπάρχειν καὶ ἄνευ τῆς ὕλης ὡς οὐσία ἄυλος (p. 258).

⁴ Ἡ φυσικὴ θεωρίη οὐχ ὑπερβαίνει τὰ ἐνυλα εἶδη (p. 259).

aussi des formes matérielles et ayant eux aussi une naissance; seulement il faut donner à ce dernier terme le sens de changement de place (κατὰ τόπον μεταβολή). D'autre part ils participent à la privation en mouvement en ligne droite (κατὰ φοράν κίνησις) ¹.

Les corps célestes n'étant pas du domaine de la métaphysique, il en résulte que les lois de la nature leur sont applicables, comme il sera démontré dans le traité « Du ciel ».

Cette thèse signifie que le matérialisme de Corydalée ne s'arrête pas aux corps physiques; il englobe aussi les corps célestes, limitant ainsi, autant qu'il le peut, le domaine de la métaphysique.

La physique s'arrête au moteur premier (τὸ πρῶτον κινουῦν), qui, comme nous le verrons, produit le mouvement et qui, n'étant pas un principe physique, est immuable, car il existe en dehors de toute matière ².

Par conséquent le physicien analyse toutes les causes qui sont en mouvement, non pas aussi les causes permanentes, celles qui ne participent pas du mouvement; il étudie donc moins la matière en elle-même que les formes ³.

La philosophie, dit Corydalée, nous oblige à chercher la cause dernière, c'est-à-dire celle qui, une fois trouvée, met fin à toute recherche⁴. Il y a des causes universelles et des causes partielles. Les corps célestes sont des causes universelles. En dehors de ces causes, c'est-à-dire automatiquement ou grâce au *hasard*, rien ne saurait se produire.

Le hasard et l'automatisme ne sont pas des causes divines en dehors des causes physiques, comme on le croit d'habitude. Selon Corydalée, la science doit étudier les causes éternelles et rejeter ce qui est irrationnel (τὰ ἄτοπα), car c'est là le seul moyen pour que la science puisse réaliser des progrès sûrs où aucun doute ne puisse surgir ⁵. Le hasard n'est qu'une cause accidentelle à côté de celles qui sont permanentes; elle est inconnue à notre esprit, mais elle n'est en aucune façon quelque chose de divin et de surnaturel ⁶,

¹ P. 193.

² Τὸ δὲ κινουῦν μὲν φυσικῶς, μὴ δὲ ὄν ἀρχή, ἔστιν ὅ,τι μὴ κινούμενον κινεῖ (p. 305).

³ . . . θεωρεῖ μᾶλλον τὰ εἶδη ἢ τὴν ὕλην (p. 322).

⁴ Δεῖ αἰεὶ τὸ αἴτιον ἐκάστου τὸ ἀκρότατον ζητεῖν . . . Ἐκεῖνο γὰρ ἀκρότατον αἴτιον, οὗ δοθέντος πᾶσα παύεται ζήτησις (p. 272).

⁵ . . . τὰ δὲ ἄτοπα καὶ ἀποφαίνοντα ἀποποιητέα ἐστὶ τῆς ἐπιστημονικῆς πραγματείας, ὡς ἀποβλητέα, ἵνα ἡ ἐπιστήμη παγίως καὶ ἀναμφισβητήτως προβαίνει (p. 278).

⁶ . . . εἶναι μὲν τὴν τύχην ἄδηλον ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ, οὐ μὴν θεῖόν τε καὶ δαιμόνιον, . . . ἀλλ' ἔστιν αἴτιον κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς παρὰ τὸ αἰεὶ καὶ ἐπὶ τὸ πολὺ γινομένοις (p. 279).

parce que, ajoute Corydalée, c'est la nature qui est cause, non pas Dieu¹. Le hasard est une cause qui agit rarement.

Corydalée s'élève contre les sciences occultes, qui, surtout à son époque, étaient très répandues en Occident, grâce, dans la plupart des cas, aux superstitions, mais aussi grâce à l'influence exercée par le néo-platonisme enseigné dans l'Académie platonicienne de Florence. Corydalée est en même temps l'adversaire de tout mysticisme, prouvant par cela qu'il possède une conception scientifique moderne.

Le hasard, dit-il, n'est pas une cause physique, car toute cause physique est inhérente à la nature, principe et cause des choses dans lesquelles elle existe. Rien ne se fait grâce au hasard².

Le hasard et l'automatisme sont des termes creux, qui n'ont aucun rapport avec les choses. Ce qu'ils désignent n'est ni divin ni surnaturel et leur cause existe, elle aussi, dans la nature³.

Ce qui précède prouve jusqu'à l'évidence que Corydalée est un adepte convaincu de la causalité dans la science et dans la nature, comme il était un positiviste par le tour de sa pensée. Les passages cités laissent l'impression qu'il possédait l'intuition claire des lois de la physique, sans en avoir cependant donné la formule précise. Ce qui révèle d'une façon plus claire encore cette conception c'est que ce penseur a banni le hasard de l'ensemble des phénomènes de la nature.

Les idées déjà citées, enseignées et répandues en Orient pendant le XVII^e s., ne laissaient pas d'inquiéter les esprits de l'époque, en proie à des croyances et à des superstitions. C'est dire que le terrain n'était pas encore préparé pour les recevoir.

DU MOUVEMENT

A partir du III^e livre et jusqu'à la fin de son ouvrage sur la Physique, l'auteur expose la théorie du mouvement, selon Aristote.

Qu'est-ce que le mouvement, se demande Corydalée? C'est le changement le plus général de tout l'être physique. Le mouvement

¹ . . . ἡ φύσις ποιῆι καὶ οὐχὶ ὁ Θεὸς (p. 279—280).

² Ἡ τύχη οὐκ ἐστὶν αἰτιον φυσικόν, τὸ γὰρ φυσικόν αἰτιον ἐν αὐτῷ ὑπάρχει, ἤτοι ἐνδογενές. Ἔστι γὰρ ἡ φύσις ἀρχὴ καὶ αἰτία ἐν οἷς ὑπάρχει (p. 280—285).

³ Μηδὲν καθ' αὐτὸ ἀπὸ τύχης γίνεται. . . κενὰ μόνον ὀνόματα (ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον), μὴ πραγμάτων δηλωτικά. Ταῦτα οὐ θεῖα καὶ δαιμόνια, αἰτία δὲ αὐτῶν ἡ φύσις (p. 294).

existe comme vie incessante et immobile de l'être. Il n'y a pas de mouvement en dehors de l'être, en d'autres termes le mouvement n'existe pas en soi, en dehors de ce qui se meut, puisqu'il ne saurait y avoir de transformation si ce n'est par rapport à quelque chose qui subit des transformations. Le mouvement est comme un torrent de formes qui se modifient sans cesse; ou plutôt ce sont les formes mêmes qui, dans un perpétuel écoulement et à travers des transformations infinies, s'acheminent de l'être vers le non-être ¹.

Elle est en effet sublime et pleine de poésie, cette image du mouvement !

Aristote, ajoute Corydalée, place le mouvement dans la substance, dans la qualité en tant que continuation et succession, donc elle existe dans le temps.

Il en résulte que si la naissance ou la création du monde avait eu lieu en dehors du temps, comme le veulent les « modernes », elle n'aurait pas été une transformation continue et successive et partant Aristote aurait menti, ce qui est absurde ².

La simple hypothèse d'une faillibilité chez Aristote est, aux yeux de Corydalée, une hérésie plus grave que l'hérésie religieuse. Lorsqu'une divergence de vues surgit entre Aristote et les dogmes religieux, Corydalée donne raison au philosophe ou bien s'efforce d'esquiver une réponse. Mais le plus souvent il se borne à affirmer qu'il ne fait qu'expliquer la doctrine du philosophe et que les questions théologiques sont d'une autre nature. Il imite en cela le procédé de son professeur Cremonini qui répétait souvent: « *Nos dicimus de Aristotele, non de re ipsa* ».

Le mouvement est l'entéléchie, l'actualisation de ce qui existe virtuellement, c'est-à-dire de ce qui se meut en vue d'acquérir la forme vers laquelle il tend et s'achemine ³.

¹ Ἡ κίνησις ἐστὶ γενικώτερον πάθος τῶν φυσικῶν ἀπάντων, οἷον ζωὴ τις ἀθάνατος καὶ ἀπαυστος τοῖς φύσει συνεστῶσιν ὑπάρχει. . . Κίνησις οὐκ ἔσται παρὰ τὰ κινούμενα πράγματα. . . οὐκ ὑπάρχει καθ' ἑαυτὴν, οὐδὲ ὑφίσταται τῶν κινουμένων ἐκτός. Οὐ γὰρ εἶναι δύναται μεταβολή, μὴ τινος μεταβάλλοντος. . . ὡς τὰ γινόμενα καὶ φθειρόμενα. . . Ἔστι μὲν γὰρ ἡ κίνησις. . . οἷος ροῦς τοῦ μεταβαλλομένου εἶδους, ἢ μᾶλλον αὐτὸ τὸ ἔνδον ῥέον καὶ μεταβαλλόμενον ἐπὶ τὸ εἶναι ἢ ἐπὶ τὸ μὴ εἶναι (p. 329).

² . . . εἰ δὲ ἐν ἀχρόνω ἡ γένεσις ἐπετελεῖτο, ὡς οἱ νεώτεροι ἀξιοῦσι, οὐκ ἂν συνεχῆς μεταβολὴ καὶ ἐν διαδοχῇ, ὥσπερ αἱ λοιπαὶ κινήσεις καὶ ὁ Φιλόσοφος ἐψεύδαιτ' ἂν (p. 327).

³ . . . Ἔστι κίνησις ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια . . . ἦτοι τοῦ κινουμένου εἰς ἐπίκτησιν τοῦ εἶδους πρὸς ὃ κινεῖται (p. 329).

Le mouvement n'est pas possible sans une cause du dehors ou du dedans ¹.

Au fond, dit Corydalée, un tel mouvement ne s'entend que par rapport au monde sublunaire, c'est-à-dire physique, qui se transforme sans interruption ², car pour les formes immatérielles et intelligibles (νοερά εἶδη), il est probable qu'elles ne se meuvent pas. Quant aux corps célestes, bien qu'étant eux aussi des corps physiques, ils ne sont pas en repos, parce que la nature est un commencement et un principe de mouvement et de repos ³.

Le propre de la nature du mouvement c'est l'infini. Dans la nature de l'être, le mouvement ne saurait se trouver que virtuellement et successivement.

L'infini est l'opposé du fini; et ils sont, l'un et l'autre, les propriétés et les changements de la grandeur, du mouvement et du temps.

L'infini n'est pas une substance existant en soi, comme le croyaient les anciens (Pythagoriciens et Platon) ⁴, car la substance est indivisible, tandis que l'infini est divisible.

Cette théorie, ajoute Corydalée, la théorie de l'infini en actualité servant à prouver que Dieu est l'essence infinie (ἀπειρούσιον) et potentialité infinie (ἀπειροδύναμον), n'est guère conforme à la doctrine d'Aristote, parce que ce philosophe ne veut pas que la Divinité soit ἀπειρούσιος, car elle n'est ni séparée dans l'univers, ni au-dessus de lui ⁵. Selon Aristote, la substance divine est définie et fait partie de l'univers (panthéisme aristotélique), parce que la symétrie et le rapport qui existe entre le principe et ce qui dépend de ce principe ne permettent une telle supériorité ⁶.

¹ Οὐκ ἐνδέχεται κίνησιν γενέσθαι ἄνευ τοῦ κινουόντος ἐξῶθεν ἢ ἐνδοθεν (p. 332).

² . . . Κινουῦνται ἐννοεῖ ὁ Φιλόσοφος μόνον τὰ ὑπὸ Σελήνην. . . Μόνα δὲ τὰ ὑπὸ Σελήνην πέφυκε τοῦτο πάσχειν (p. 337).

³ Τὰ νοερά εἶδη οὐκ ἐνδέχεται κινεῖσθαι τὰ δὲ οὐράνια σώματα οὐχ' ἡρεμεῖ, καίτοι γε φύσιν ἔχοντα, ἔδει κακεῖνα ἡρεμεῖν. . . ἢ γὰρ φύσις ἀρχὴ κινήσεως καὶ ἡρεμίας (p. 337).

⁴ Τὸ ἀπειρον . . . μάλιστα ἐστὶν οἰκεῖον τῇ φύσει τῆς κινήσεως. Ἄπειρον γὰρ ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων οὐκ ἔστι λαβεῖν ὅτι μὴ δυνάμει κατὰ διαδοχὴν θεωρούμενον. Τοιαύτη δὲ ἡ τῆς κινήσεως φύσις (p. 345).

⁵ Μέμνηται καὶ νῦν παρὰ τοῖς σχολαστικοῖς ἡ τοιαύτη θέσις περὶ τοῦ ἐνεργεῖα ἀπειρου. Πιστεύεται γὰρ τὸ θεῖον ἀπειρούσιον εἶναι, ὥσπερ καὶ ἀπειροδύναμον. . . Ἡμῖν δὲ πρόκειται περὶ ἀπειρου διορίσαι κατὰ τὴν γνώμην τοῦ Φιλοσόφου (p. 350).

⁶ Παρὰ τῷ Φιλοσόφῳ δὲ οὐκ ἐγκρίνεται τὸ ἀπειρούσιον κατὰ τὴν τοιαύτην σημασίαν. Οὐ γὰρ ἐκεῖνος βούλεται τὸ θεῖον οὕτως ὑπάρχειν ἀπειρούσιον, ὡς μηδενὸς ὅλως χωριστόν, οὔτε ἐν τῷ παντί, οὔτε ὑπὲρ τὸ πᾶν. Τίθεται γὰρ ἐκεῖνος τὴν θεῖαν οὐσίαν ὠρισμένην. . . (p. 350).

Il est vrai, dit Corydalée, qu'il y a d'après Aristote, une substance infinie successivement; mais cette substance n'est contenue en aucun des êtres. Elle est la première matière, nature qui est infinie¹. Aussi *l'infini* est-il chez Aristote quelque chose d'imparfait; car manquer de fini c'est être imparfait; la matière réalise sa perfection par la forme et celle-ci, grâce à la matière, devient à son tour entéléchie et être².

Conclusion: la Divinité n'est pas substance infinie (ἀπειρούσιος), car l'infini présuppose matière et imperfection. Or il est inadmissible que Dieu, qui existe en dehors de la matière, soit qualifié d'infini (ἄπειρον). Il est complet (τὸ παντελές) et supra-parfait (ὑπερτέλειον) et ne saurait être infinie (ἄπειρον)³.

Corydalée rejette également la thèse des scolastiques qui prétendent que la Divinité est pouvoir infini (ἀπειροδύναμον) ayant potentialité infinie et force énergétique supérieure à celle qui existe dans la nature et que, grâce à cette supériorité, elle produit plus que la nature. Il est impossible, dit-il, qu'il existe dans un être une force capable de produire tout d'un coup plus que ce qui existe, parce qu'il est impossible que la matière existante s'étende de manière à suffire à plusieurs mondes. Mais cette opinion est également inadmissible au point de vue qualitatif, vu que, selon Aristote, une qualité n'est pas infinie. Mais il y a la force qui, existant à l'infini, peut produire plus que ce qui existe, mais successivement. C'est ce qui, dans la nature des choses, est non seulement possible, mais aussi nécessaire. Il faut bien qu'il y ait une force active ou passive qui agisse ou se transforme à l'infini, tout comme la première matière possède la potentialité infinie passive et reçoit ultérieurement d'autres formes à l'infini⁴. On peut en dire autant du ciel: il a une force

¹ Δίδονται παρὰ τῷ Φιλοσόφῳ οὐσία ἄπειρος κατὰ διαδοχὴν, ὑπὸ μηδενὸς περιληπτῆ ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων, οἷα ἐστὶν ἡ πρώτη ὕλη, ἧς ἡ φύσις ἄπειρος λέγεται (p. 350).

² . . . ὅθεν τὸ ἄπειρον. . . καὶ ἀτελές λέγεται. Οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἢ ἀπειρία σημαίνει. . . ἢ ἀπόφασιν πέρατος. Λέγεται δὲ περατοῦσθαι τὴν ὕλην ὑπὸ τοῦ εἶδους, ὅτι κατ' ἐκεῖνο ὀρέγεται, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος λέγεται περατοῦσθαι διὰ τῆς ὕλης ὅτι. . . καθ' αὐτὸ ἐντελέχεια, καθ' ὅλον ὄν (p. 351).

³ . . . δοκεῖ τὸ θεῖον μὴ εἶναι ἀπειρούσιον, εἰ γὰρ τὸ ἄπειρον τὴν ὕλην σημαίνει καὶ τὸ ἀτελές, πῶς ἐνδέχεται τὸ θεῖον ἄπειρον λέγειν. ὅπερ ἐκτὸς πάσης ὕλης ὑπάρχει καὶ ἐν τοῖς οὐσίς ἐστὶ τὸ παντελές καὶ ὑπερτέλειον (p. 351).

⁴ Ἄδύνατον κρίνεται παρὰ τῷ Φιλοσόφῳ δίδοσθαι δύναμιν ἐν τοῖς οὐσίς, ἧτις ἅμα πᾶσα μᾶλλον αἰεὶ τοῦ δοθέντος δύναται παράγειν ἅμα καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ. Οὐ γὰρ ἐνδέχεται παρ' αὐτῷ πλείους γενέσθαι τοῦ ὄντος Κόσμου, οὔτε δύναται τὴν νῦν ἐν τοῖς οὐσίς ὑπάρχουσαν ὕλην ἐπὶ πλείω ἐπιταυθῆναι καὶ πλείους ἀρκέσαι



ΠΕΡΙ ΦΥΣΙΚΗΣ ΑΚΡΟΑΣΕΩΣ,

Η Τ Θ Ι

ΕΙΣΟΔΟΣ ΕΙΣ ΤΑ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΟΝΤΩΝ ΤΗΣ
ΦΥΣΕΩΣ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥΜΕΝΑ

Του Σοφιστάτου, και Ελλογιματάτου Κυρίου

ΘΕΟΦΙΛΟΥ ΚΟΡΥΔΑΛΕΩΣ ΑΘΗΝΑΙΟΥ.

Π Ρ Ο Δ Ι Ο Γ Ι Κ Η Σ Ι Σ .



Ὅτι ἅσα θηράσιμα πέφυκε τοῖς ἀνθρώποις κατὰ ἐν τῷ
μὲν σώματι βίῳ, Φιλοσοφία ἐστὶ τὸ θειότατον ἅμα καὶ
σωστικώτατον, τοσούτον ὑπερῆχουσα πάντων, ὅσα καὶ ψυχῇ
σώματος, εἰ βέλει δὲ καὶ νῦν αὐτῆς τῆς ψυχῆς, ἥς καὶ φύσει
πάντες ἐφίστανται ἄνθρωποι, ἢ καὶ ἄλλως, ἢ ὡς ἀκροτάτου τῆς
ἐφίπνον, καὶ τῆς ἐχάτης Μακαριότητος, μέρος ἢ αὐτῆ τῆς διωταῖς ἀν-
θρώπων δδαιμονίας ἐστὶ τὸ ἀκρότατον. ὅπερ ἐν δεκάτῳ τῆς νικομαχειῶν
λόγοις ἀνατιρήτως σιωπῆσιν ὁ Φιλόσοφος. ταύτης ἢ πάντα ἐξήρηται
ἢ ἐν ἀνθρώποις ὀλζωία. καὶ ἐπ' αὐτῆς ὡς ἐπὶ πρώτης κρηπίδος ἐρείσεται
ὁ κολωφὼν τῆς ἀνθρωπίνης ὑπεροχῆς. ἐκ μιᾶς ἢ ταύτης πηγάζουσι τῶν
ἀρχῶν καὶ θεσπίζονται νόμοι, πολιτεῖαι, τάξεις ἢ ἐν ἀνθρώποις, ἀρε-
ταὶ πάντα, καὶ τέχναι, δι' ὧν ἄνθρωπος τῆς ὑπὸ Σελυλίῳ ἀπάντων δι-
ασότης καθίσταται, καρπέμενος γῆν τε καὶ θάλασσαν, καὶ πέτων κρατῆ καὶ
δαλδύων ἑαυτῆς ἀναγκάζει, ὧν καὶ τῆ βωμῆ κρατεῖται, καὶ τὰ ταχέι μα-
κρῶ ὑπολείπεται. τῆ τε ἢ τῆς αἰσθητικῶν ὀλζωία, καὶ ταῖς ἄλλαις διπο-
εῖαις ὑποδείξεσιν τῆς ἄλλων ζῶων τυχεύουσιν ἄνθρωποι. Εἰδὲ σμικρὰ
ταύτης φροντίξουσιν οἱ νῦν τῆς πολλῶν ἀποισάμενοι, καὶ ἀδὲ τῶν τῆς
οἰκειᾶς ἐκείνη ἀξίας ἐκπέπτικε. τοιαύτης ἢ ἐλμοῖρησεν ἰχθύς, καὶ

La Physique (prooemium).

créatrice qui agit successivement, parce qu'elle peut, durant toute l'éternité, imprimer à la matière des formes nouvelles. Et même Dieu, c'est-à-dire la première substance intelligible et la cause première de l'univers, possède une force infinie. En d'autres termes il sera, successivement et à l'infini, la cause du mouvement céleste et, grâce à celui-ci, la cause de la naissance du monde sublunaire à l'infini.

L'ἀπειροδύναμον pris dans cette acception n'est pas identique dans la divinité et dans les globes célestes. En effet, la durée infinie de la Divinité consiste dans l'action infinie, la Divinité n'ayant, dans cette action, nul besoin de se transformer. Elle crée sans se transformer, tandis que le ciel crée dans son éternel mouvement, car il possède à l'infini une force créatrice qui cependant se transforme grâce au mouvement circulatoire, celui-ci servant à transformer à l'infini le monde sublunaire ¹.

Cet infini n'y est envisagé que quantitativement; ce n'est pas un infini actuel, mais virtuel et successif, ce qui signifie qu'il est considéré par rapport à la quantité continue et divisible ².

L'infini ne se rapporte donc pas à la matière et n'a point de parties; car les parties composent le tout et elles se rapportent au nombre ³.

DE L'ESPACE ET DU VIDE

Dans le IV^e livre l'auteur étudie le problème de l'espace, du vide et du temps. Ce problème est en rapport avec celui du mouvement, parce qu'il ne saurait y avoir de mouvement en dehors de l'espace et en dehors du temps.

Quelle est l'opinion de Corydalée sur ce problème? Il admet l'existence de l'espace (χῶρος) qui contient tous les corps physiques, mais il ajoute que l'espace n'existe pas comme chose en soi;

κόσμος. . . Οὐτε δὲ ποιότητα ἀπειρον ἢ πεπερασμένην καθ' ἑαυτὴν εἶναι. . . οὐδεμία δὲ ποιότης παρά τῷ Φιλοσόφῳ δίδοται ἀπειρος, εἰ μὴ καὶ ἀπειρον δοθεῖν σώμα (p. 351—352).

¹ Δίδοσθαι μέντοι δύναμιν ἐπ' ἀπειρον διαρκούσαν, ἥτις αἰετὸν πλέον δύναται τοῦ δοθέντος καὶ ἦν οὐδεμία ἐνέργεια ἐξισοῦσθαι δύναται, ἐτέραν μεθ' ἐτέραν προσβαλλομένην, οὐ μόνον δυνατὸν ἀλλὰ καὶ ἀναγκαῖον.

² Τὸ ἀπειρον ἐπὶ τῆς ποσότητος μόνον θεωρεῖται . . . τοῦτο δὲ πάντως οὐκ ἐνέργεια ἀπειρον ἐννοεῖται, ἀλλὰ δυνάμει μόνον κατὰ διαδοχὴν, ὅπερ ἐπὶ τοῦ συνεχοῦς ποσοῦ κατὰ διαίρεσιν θεωρεῖται (p. 354).

³ Τὸ δὲ ἀπειρον ἐπὶ τὴν ὕλην μᾶλλον ἀναφέρεται, ἀλλ' οὐδὲ μέρη κυρίως ἔχει τὸ ἀπειρον, τὰ γὰρ μέρη συνιστῶσι τὸ ὅλον ἐν ἀριθμῷ τινι λαμβανόμενα (p. 355).

pas plus qu'il n'existe en dehors des corps. L'espace n'est pas la surface des corps qu'il contient. Corydalée le définit en disant que ce qui le caractérise c'est qu'il n'est jamais privé de corps, bien qu'il soit cependant quelque chose qui se distingue du corps¹.

Quant au vide (κενόν), on le définit comme un espace capable de recevoir un corps qu'il n'a pas encore. Le vide n'est pas la cause nécessaire du mouvement et il n'existe pas dans les choses. Le vide n'existe pas en soi, pas plus qu'il n'existe dans l'être².

DU TEMPS

Pour Corydalée, l'essence du temps existe dans le mouvement, mais celui-là n'est pas le mouvement même; il est, selon la définition d'Aristote³, la mesure et le nombre du mouvement. Le temps est la transformation du mouvement. Il permet de mesurer ce qui naît et périt, car les corps physiques ou bien coexistent avec le temps, ou bien sont contenus dans le temps. L'opinion de ceux qui croient que le temps n'existe pas, ne tient pas debout⁴. Le temps est la mesure de tout mouvement, surtout celle du premier mouvement continu et ordonné des corps célestes et de la première sphère immobile de l'univers. Le temps contient tout l'être, qui naît et périt en lui. Il existe avant tout et après tout⁵.

Dans la définition du temps, le nombre est considéré comme se trouvant en dehors de notre âme, en d'autres termes comme pouvant être compté. Donc le temps existe en dehors de notre âme, étant même inactuel, puisqu'il ne saurait être perçu par nous. Si le mot « âme » est pris dans une acception plus large — et alors ce terme signifie le mouvement de l'univers — le temps n'existe pas en dehors de ce mouvement, celui-ci contenant celui-là⁶.

Le IV^e livre est une sorte de parenthèse explicative du III^e; et dans le V^e est repris, avec une méthode plus nettement analytique,

¹ Τὸ μηδέποτε ἀπολείπεσθαι σώματος καὶ χωριστὸν εἶναι τοῦ σώματος. Εἶναι γὰρ ἄνευ σώματος τόπον ἀδύνατον (p. 361).

² P. 375—379.

³ Χρόνος ἐστὶ ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (p. 386).

⁴ P. 380.

⁵ Ὁ χρόνος ἐστὶν ὁ ἀριθμὸς πάσης κινήσεως, κυρίως δὲ καὶ πρώτης ἐστὶ τῆς πρώτης καὶ συνεχοῦς καὶ ὁμαλῆς καὶ τεταγμένης κινήσεως, ὅτι ἐστὶ ἡ τῶν οὐρανίων καὶ μάλιστα τῆς πρώτης καὶ ἀπλανοῦς σφαίρας. Ὁ χρόνος ὑπερέχει πάντα τὰ ἐν αὐτῇ πεφυκότα γίνεσθαι καὶ φθεῖρεσθαι. Ὑπάρχει γὰρ πρὸ πάντων καὶ μετὰ πάντα διαμένει (p. 390).

⁶ P. 386.

le débat sur le mouvement, qui sera expliqué, cette fois avec plus de détails, défini et classifié avec plus de précision.

Le mouvement étant une continuité successive, un torrent, ne comporte que les quatre catégories, à savoir : substance, qualité, quantité, lieu.

LES GERMES DE L'ÉVOLUTIONISME MODERNE

Le mouvement qui est en rapport avec la substance engendre la naissance et la mort du monde physique (γένεσις καὶ φθορά).

Par rapport à la quantité, le mouvement s'appelle croissance et décroissance (αύξησις καὶ μείωσις); par rapport à la qualité, il s'appelle changement (ἀλλοίωσις) et par rapport à la catégorie du lieu s'appelle impulsion (φορά).

Corydalée y fait une analyse plus serrée encore de la transformation (μεταβολή), qui est le mouvement de la substance et par laquelle on désigne la production dans le temps d'un être issu d'un autre être¹. Il s'agit donc de la transformation de la substance, phénomène qu'il faut se garder de confondre avec le mouvement, car il se rapporte à la naissance et à la mort ou décomposition des formes physiques et présuppose comme facteur indispensable le *temps*. En effet tout ce qui se transforme dans le temps, doit le faire par le mouvement, la naissance des êtres physiques n'étant pas en dehors du temps².

C'est dans cette partie de sa doctrine qu'Aristote expose les principes qui servent de base à la théorie évolutionniste. Dans un chapitre (pp. 409—414), Corydalée déclare y souscrire sans réserve.

Les « modernes », dit-il, ne voient pas dans le phénomène de la naissance que la dernière étape de la transformation, quand apparaît l'espèce ou la forme. Ils soutiennent que l'apparition de la dernière forme — l'espèce — ne se produit pas dans le temps par l'introduction de l'âme (ἄμα ἐπιγιγνομένης ψυχῆς). Ils perdent cependant de vue le temps qui a été nécessaire au processus pour se parfaire et à l'espèce pour se former dans la matrice de l'animal³. Corydalée n'admet pas que la naissance des êtres puisse se faire autrement que dans le temps, grâce à l'évolution et par le mouvement⁴. La naissance est graduelle comme la décomposition. Petit

¹ δηλοῖ γὰρ τὸ ὄνομα τῆς μεταβολῆς ἄλλο τι ὄν γινόμενον μετ' ἄλλο τι (p. 401).

² Πᾶν τὸ ἐν παρατάσει χρόνου μεταβάλλον, διὰ κινήσεως μεταβάλλει. . . ἡ δὲ γένεσις οὐκ ἄχρονος (p. 407).

³ P. 410—411.

⁴ Ἡ γένεσις ἐν παρατάσει χρόνου γίνεται. . . πᾶν δὲ τὸ ἐν παρατάσει χρόνου μεταβάλλον διὰ κινήσεως μεταβάλλει (p. 407).

à petit l'animal s'étirole et se refroidit. Avant tout, le cœur qui, au moment de la naissance, avait été le premier à lui donner la vie, cesse le dernier de fonctionner. Il en est de même pour le toucher: bien qu'étant le premier de tous les sens qui apparaisse dans l'animal, c'est pourtant lui qui cesse le dernier de fonctionner. Puis le corps continue d'exister quelque temps pour la forme, ayant chair et os. La décomposition ne se produit donc pas subitement, pas plus que le corps ne naît subitement¹.

Par conséquent Corydalée voit dans la naissance un processus évolutif, pareil à la mort, et non pas un phénomène brusque dû à des facteurs en dehors de la nature. L'étude serrée de ses idées nous montre que l'âme est, elle aussi, un résultat de cette évolution et qui donne ainsi la forme aux êtres animés. Ce problème est d'ailleurs plus amplement débattu dans les deux traités intitulés « De la génération et de la corruption » et « De l'âme ».

Corydalée soutient que par la décomposition d'une espèce, d'autres prennent naissance: il n'admet guère que le même individu puisse renaître. Il rejette donc *de plano* la théorie des stoïciens sur la métempsychose, ainsi que le dogme de la résurrection des morts selon la religion chrétienne².

Corydalée adopte avec toute l'ardeur et sous tous les aspects la théorie de la toute-puissance du mouvement dans la nature, théorie qui constitue pour la science actuelle une des bases inébranlables. D'après cette théorie, tout se ramène à l'énergie et au mouvement. Le mouvement est, quant à la substance, naissance et décomposition; quant à la quantité, il est l'accroissement et le décroissement des corps; quant à la qualité, il est changement; et quant au lieu, il est impulsion (φορά), trait caractéristique des êtres inanimés³.

Dans les livres suivants, il continue de discuter les problèmes que soulève le mouvement, sans imprimer cependant au débat

¹ (Ἡ γένεσις θαυμασία, ὡς καὶ ἡ φθορά) . . . ὅτι κατὰ μικρὸν τὸ ζῶον ἀπομαραινέται καὶ ἀποψύχεται. . . ἡ καρδία πρῶτον ζωοपुरουμένη ἐν τῇ γενέσει καὶ ἔσχατον ἀπομαραινόμενον καὶ ἡ ἀφ' ἑαυτῆς πρῶτη τῶν ἄλλων αἰσθήσεων ἐγγίγνεται καὶ πασῶν ἀποσυντίθεται, ἀλλὰ καὶ τῆς ψυχῆς, ἥτις ἐστὶ τὸ οὐσιῶδες τοῦ ζῴου εἶδος ἀποτιθεμένης ἀπομένει μέχρι τινὸς τὸ σῶμα ὀργανικόν, σάρκα, ὕστα, νεῦρα. . . ὥστε οὐχ' ἅμα πάντα διαλύεται. . . (p. 411).

² Ἐστὶ δὲ ἀδύνατον τὸ φθαρτὸν ἀναγενέσθαι τῷ ἀριθμῷ τὸ αὐτό. Τὴν δὲ τῶν στωϊκῶν περὶ παλιγγενεσίας δόξαν, τό γε νῦν παραιτητέον, ἢ καὶ παρὰ τοῖς σχολαστικοῖς πρεσβεύεται τό γε νῦν ἔχον, καὶ χριστιανοῖς πᾶσι δόγμα κοινόν (p. 431).

³ Ἡ γὰρ φορὰ ἰδίως προσήκει τοῖς ἀψύχοις καὶ ὕλης, οἷς οὐκ ἐστὶ κινουμένους ἐαυτὰ στήσθαι (p. 425).

une note caractéristique et sans introduire un point de vue qui soit original et qui en même temps puisse offrir un intérêt universel. Dans ces problèmes, Corydalée adopte entièrement l'aristotélisme orthodoxe. Ainsi il admet que dans l'univers on ne saurait trouver de commencement ni à la grandeur, ni au temps, ni au repos ni au mouvement, pas plus qu'on n'y saurait trouver de fin à ces phénomènes; il admet également que tout ce qui se meut dans l'espace est mis en mouvement par autre chose; qu'il existe un moteur premier, car il ne saurait y avoir d'ascension du mouvement à l'infini¹. Ces problèmes fondamentaux, qui renferment dans leurs limites la mécanique de tout l'univers, tiennent une place plus large dans les VII^e et VIII^e livres de la Physique. Ces livres représentent le point culminant de la Physique et constituent une sorte d'introduction à l'étude de la première philosophie ou métaphysique.

LA PERPÉTUITÉ DU MOUVEMENT

Cette partie de l'œuvre est consacrée à la démonstration de la perpétuité du mouvement (ἡ αἰδιότης τῆς κινήσεως).

Voici l'explication que donne Corydalée à ces problèmes.

Le mouvement n'a jamais eu de naissance, ni ne cessera jamais; c'est une sorte de vie innée à tous les corps physiques. Le rapport qui existe entre la vie et l'âme — à celle-ci étant également innée l'énergie spécifique — est le même qui existe entre le mouvement et la nature². Le mouvement est la plus importante propriété de la nature et l'ignorer c'est ignorer la nature même³. On ne saurait analyser la nature des substances immatérielles que par l'intermédiaire du mouvement. En d'autres termes, les substances matérielles ou bien ne sont, en dernière analyse, qu'une espèce ou autre de mouvement, ou bien leur résultat est le mouvement⁴.

Deux facteurs sont indispensables pour que ce phénomène puisse se produire: l'un qui imprime le mouvement et l'autre qui est mis en mouvement. Ils sont perpétuels (αἰδία), sans commencement et ont pour mesure le temps qui est, lui aussi, perpétuel⁵.

¹ Εἶδη φορᾶς εἰσὶν ἡ κυκλοφορία καὶ εὐθυφορία (p. 425).

² . . . οὐκ ἔστιν ἀρχὴν λαβεῖν, οὔτε κινήσεως, οὔτε ἡρεμίας, ἀλλ' οὐδὲ χρόνου ἢ μεγέθους, οὐδὲ τέλος τῶν αὐτῶν (p. 490).

³ 'Ἡ κίνησις οἷόν τις ζωὴ τοῖς φυσικοῖς πᾶσι . . . "Ὡσπερ γὰρ ἡ ζωὴ πρὸς ψυχὴν ἔχει, ἔμφυτος οὖσα καὶ οἰκειοτάτη ἐκείνης ἐνέργεια, οὕτω καὶ ἡ κίνησις ἔχει πρὸς φύσιν (p. 547).

⁴ . . . ἡ κίνησις πάθος ἐστὶ . . . τὸ κυριώτερον ἐν τῇ φύσει. . . Ἀγνοουμένης τῆς κινήσεως ἀγνοεῖται ἀκολούθως καὶ ἡ φύσις (p. 549).

⁵ Διὰ κινήσεως καὶ οὐκ ἄλλως ἐστὶ διαθηρᾶσθαι τὴν γνῶσιν τῶν ἀύλων οὐσιῶν.

Ce qui se meut est mis en mouvement par autre chose. Il n'existe pas d'ascensions dans ce sens; en d'autres termes ce processus ne va pas jusqu'à l'infini et nous sommes obligés par conséquent d'admettre qu'il y a une première cause du mouvement et non pas plusieurs. Cette cause première ou moteur premier est, pour elle-même, immobile, étant principe et commencement du mouvement qu'elle transmet au mobile premier. S'il n'y avait aucun moteur premier, il n'y aurait ni mouvement non plus¹.

Le moteur premier peut être soit immobile, soit possédant un mouvement spontané. Dans ce dernier cas, il se composerait de deux éléments: l'un qui se mouvrait, l'autre qui mettrait en mouvement le premier, sans qu'il se mût. L'âme qui, chez les animaux, met le corps en mouvement, demeure elle-même immobile.

Se meuvent tout seuls, c'est-à-dire possèdent du mouvement spontané, seuls les êtres ayant une âme (ἐμψυχᾶ); aussi l'âme est-elle l'entéléchie d'un corps organique, ayant virtuellement de la vie².

Il ne faut pas nous en tenir là et croire que ce qui possède le mouvement spontané tient la première place dans le mouvement, parce qu'il est nécessaire qu'il existe parmi les êtres un moteur premier, perpétuel et immobile³. Il se trouve en dehors de tout mouvement, étant donné que le mouvement est, lui aussi, perpétuel (ἀίδιος)⁴. Il est le premier et tout dépend de lui. Il est *unique*, et il n'y en a pas plusieurs, car si le mouvement existe, il est continu et par conséquent un; mais s'il est un, le moteur premier est, lui aussi un, agissant sur un mobile⁵.

Ce moteur premier, répète Corydalée d'après Alexandre Aphrodisias, est l'âme du ciel; non pas celle de la première sphère immobile, mais de l'univers, dont le corps possède un mouvement circulaire, demeurant à tout jamais le même et ne changeant jamais de place⁶.

¹ Pp. 552—556.

² P. 578.

³ P. 580.

⁴ Ἀνάγκη ἐστὶ ὑπάρχειν ἐν τοῖς οὐσι πρῶτον κινῶν ἀίδιον . . . καὶ ἀκίνητον (p. 581).

⁵ P. 583.

⁶ . . . ἐν τοῖς κινουῖσιν ἀίδίως ἔστιν ἐν τι πρῶτον, συνέχον τὰ ἄλλα, οὗ ἤρτηται τὰ μετ' ἐκεῖνο πάντα (p. 583).

. . . εἰ ἐστὶν αἰεὶ κίνησις, ἐστὶ συνεχῆς, εἰ δὲ συνεχῆς μία, εἰ δὲ μία, ἀφ' ἐνός τοῦ κινούντος καὶ ἐν ἐνὶ τῷ κινουμένῳ (p. 584).

Or dans la nature il y a également le mobile perpétuel (τὸ αἰδίως κινούμενον); car s'il y a un moteur premier perpétuel qui est la cause du mouvement perpétuel, il faut bien qu'il existe également un mobile perpétuel qui est mis en mouvement par le moteur premier. Cette existence est prouvée par la naissance et la mort des êtres sublunaires; parce que s'il n'avait rien existé qui pût perpétuellement imprimer et subir le mouvement, il n'y aurait pas eu de naissance ni de mort perpétuelles; et alors soit la naissance, soit la mort régènerait continuellement dans la nature. Il y a donc quelque chose qui met perpétuellement en mouvement; comme il y a autre chose qui se trouve en mouvement toujours, durant toute l'éternité¹.

Mais un mouvement continu et perpétuel est-il possible? Et au cas où il est possible, quel est-il? S'il est nécessaire qu'il y ait un mouvement éternel, ce doit être celui par lequel le moteur premier met en mouvement le mobile premier. Ce mouvement doit être continu et premier.

Des trois sortes de mouvement que nous avons mentionnées plus haut, à savoir le mouvement quant à la grandeur (ἡ κατὰ μέγεθος κίνησις), c'est-à-dire l'accroissement et le décroissement des corps (αὕξησις καὶ μείωσις); le mouvement quant au changement ou le changement tout court (ἀλλοίωσις) et le mouvement quant au lieu ou l'impulsion (φορά), la dernière, c'est-à-dire l'impulsion est le premier des mouvements². Il est le premier dans le temps et perpétuel, car de fait les deux autres transforment ce qui se meut soit quant à la grandeur, soit quant à la qualité, soit quant à la substance.

Il semble que Corydalée, d'accord en cela avec Aristote, rejette l'opinion d'après laquelle la naissance serait le premier mouvement; mais il ne s'exprime pas en termes assez nets, c'est qu'une telle thèse irait à l'encontre du dogme respectif de la religion chrétienne³.

Il y a donc dans la nature un mouvement qui est un quant au nombre et en même temps continu et perpétuel. Or celui-ci ne saurait être que le mouvement quant au lieu ou l'impulsion; et ceci pour

¹ Τὸ γὰρ οὐράνιον σῶμα οὐ μεταβάλλει τόπον ἐκ τόπου ὀλιγῶς. Καὶ ἡ κύκλιος κίνησις κατὰ φύσιν ἐστὶ τοῖς οὐρανίοις σώμασι (p. 587).

² Εἰ γὰρ ἐστὶ κινήτικόν αἶδιον, ὅπερ ἐστὶν αἴτιον τῆς αἰδίου κινήσεως, ἔσται καὶ τὸ κινήτὸν αἶδιον ὁ πρῶτον κινεῖται ὑπὸ τοῦ αἰδίου κινουόντος. Τοῦτο δὲ ἀποδεικνύεται ὑπὸ τῆς γενέσεως καὶ φθορᾶς τῶν ὑπὸ Σελήνην, εἰ γὰρ μὴ ἦν τι αἶδιον κινουὺν καὶ κινούμενον οὐκ ἂν ἦν γένεσις καὶ φθορὰ αἰδίοι, ἀλλ' αἰεὶ ἐστὶ γένεσις καὶ φθορὰ ἐν τῇ φύσει, ἄρα ἐστὶ τὸ αἰδίως κινουὺν καὶ κινούμενον (p. 583).

³ Ἡ φορὰ πρώτη τῶν κινήσεων (p. 589—590).

la bonne raison qu'il est le seul qui ne se produise parmi les choses contraires, comme les autres espèces de mouvements ¹.

Le mouvement quant au lieu ou impulsion est de trois espèces 1) en ligne droite (ἡ κατ' εὐθείαν); 2) le mouvement circulaire (ἡ κύκλῳ φορά) et 3) le mouvement mixte (μικτή).

De toutes ces espèces, seul le mouvement circulaire est infini, un, continu et perpétuel; car les deux autres sortes de mouvement se produisent entre des termes contraires qui sont: « en haut » et « en bas »; « en avant » et « en arrière »; « à droite » et « à gauche », tous en rapport de contrariété quant au lieu ².

L'unité et la continuité du mouvement suppose: a) unité de la chose qui se meut; b) unité de l'espèce du mouvement; c) continuité du temps où se produit le mouvement; (α) ἐνότης τοῦ κινουμένου; β) ἐνότης τοῦ εἶδους τῆς κινήσεως; γ) ἐνότης καὶ συνέχεια τοῦ χρόνου ἐν ᾧ ἡ κίνησις)

Les mouvements qui portent des points opposés au contraires, s'opposent et s'annihilent réciproquement, parce qu'en tout cas ils ont des moments d'arrêt et de calme, par conséquent il leur est impossible d'avoir de la continuité dans le temps ³. Il faut reconnaître qu'il y a un arrêt partout, même à la naissance et à la mort des formes. Nul mouvement, sauf le mouvement circulaire, ne saurait donc être continu, un et perpétuel ⁴.

Selon Aristote il y a toujours eu du mouvement et il y en aura toujours (ἀεὶ ἐστὶ κίνησις καὶ ἔσται τὸ ἅπαντα χρόνον). C'est la divinisation du mouvement, principe suprême de l'univers.

Rejetant la théorie de Platon, qui croit que l'âme est le moteur premier, pour réfuter en même temps toute objection affirmant que le moteur premier serait une forme séparée, dénuée de toute dimension, Aristote soutient que le moteur premier est sans parties (ἀμερές) et sans dimensions (οὐδὲν μέγεθος ἔχον), vu que ce qui est fini (πεπερασμένον) ne saurait se mouvoir infiniment et qu'il ne

¹ P. 592.

² ὑπάρχει ἐν τῇ φύσει κίνησις, μία τῷ ἀριθμῷ, συνεχῆς καὶ αἰδίου. Μόνη δὲ ἡ κατὰ τόπον κίνησις τοιαύτη. . . (p. 593).

³ . . . μεταξύ ἐναντίων γίνεται, οἱ δὲ ἐνάντιοι ὄροι εἰσὶ, τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω, τὸ ἔμπροσθεν καὶ ὀπίσθεν, δεξιὰ καὶ ἀριστερά, αἴτινες τόπου ἐναντιώσεις (p. 596).

⁴ . . . αἱ γὰρ ἀπὸ ἐναντίων τόπων κινήσεις, ἀπαντῶσαι, ἰστώσαι τε καὶ ἀναίρουσιν ἀλλήλας, (καθ' ὅσον). . . ἡρεμῶσι ἀδύνατον συνεχεῖς ἐν χρόνῳ (εἶναι) (p. 598—599).

⁵ Μηδὲν εἶδος κινήσεως παρὰ τὴν κυκλοφορίαν ἐνδέχεται εἶναι κίνησιν συνεχῆ μίαν τῷ ἀριθμῷ ἐπ' ἅπειρον (p. 607).

saurait y avoir de force infinie dans une grandeur finie et vice-versa ¹.

LE MOTEUR PREMIER

Comme exemple de mobile, Aristote cite Dieu (Θεός), entendant par le mot Θεός le corps céleste ou l'univers. Le terme vient du verbe θέω, parce qu'en effet ce corps est perpétuellement agité ².

Mais où faut-il placer le moteur premier ?

Vu que l'univers est sphérique, doit-on le placer au centre de l'univers ou à la périphérie ? D'après Platon et les Pythagoriciens le moteur premier est au centre de l'univers. Mais Aristote le place à la périphérie, car c'est là que son action se fait le plus manifestement sentir. Une telle action du moteur premier est le mouvement continu et perpétuel, tel qu'il apparaît dans les corps célestes.

Ainsi donc tandis que Platon et les Pythagoriciens croyaient que le moteur premier se trouve à l'intérieur de l'univers, Aristote soutient qu'il est aux limites de celui-ci et qu'il met en mouvement le monde par son contact.

Par univers (τὸ πᾶν) on entend dans le langage d'Aristote, soit la sphère extérieure immobile, soit le corps céleste en son entier, celui qui renferme tous les autres.

Corydalée fait en outre remarquer que, toutes les fois que le philosophe dit que le moteur premier est en cercle, il faut entendre soit la sphère extérieure immobile, soit le corps céleste en son entier ³.

Comment Corydalée conçoit-il ce mouvement de l'univers ?

Voici le passage où il exprime son opinion : « On pourrait dire de la première sphère qu'elle entraîne éternellement les sphères inférieures ; et cependant elle est, elle aussi, engagée à jamais dans un mouvement perpétuel. La première sphère entraîne les autres en tant que parties qui la composent et qu'elle renferme ; en aucune façon comme quelque chose de séparé, car les sphères célestes constituent un tout, c'est-à-dire l'univers ou le corps éthérique qui est contenu dans la sphère supérieure et se meut avec elle ».

¹ . . . οὐδὲν πεπερασμένον δύναται κινεῖν ἐπ' ἀπειρον χρόνον οὐδεμία δὲ δύναμις ἀπειρος ἐνυπάρχειν δύναται ἐν μεγέθει πεπερασμένῳ. . . οὔτε ἐν πεπερασμένῳ μεγέθει γένοιτ' ἂν δύναμις ἀπειρος. ἼΙ ἐνυλος δύνاميς πεπερασμένη οὔσα οὐ δύναται κινεῖν τὸν ἅπαντα χρόνον καὶ τάνάπαλιν (p. 615—616).

² Ὡς παράδειγμα τοῦ κινητοῦ τίθησιν ὁ Φιλόσοφος τὸν Θεὸν καὶ ἐννοεῖ τὸ Οὐράνιον σῶμα, ὅπερ Θεὸς λέγεται ἐκ τοῦ θέω, διὰ τὸ ἀλήκτως θεῖν δονοῦμενον ἐς αἰεὶ κινεῖν (p. 598).

³ P. 622.

« Par ce qui précède, ajoute Corydalée, je ne veux pas dire que ce mouvement s'effectue comme un déplacement d'un lieu à l'autre, mais qu'il se fait éternellement à la même place »¹.

Ne faut-il pas voir dans cette conception les éléments de la mécanique céleste actuelle qui aboutit à la divinisation du mouvement ?

À la fin de sa Physique, Corydalée énumère les traits caractéristiques du moteur premier, qui est immobile, sans grandeur, indivisible et complètement purifié de matière ².

Mais Corydalée admet-il cette théorie de la mécanique céleste, ou ne l'admet pas ?

Bien qu'il esquive une réponse catégorique à cette question et qu'il répète que « ces choses-là sont du nombre de celles qu'il est le plus difficile de comprendre », on n'en peut moins déduire — et très clairement — de ces affirmations qu'il est convaincu de la justesse de ces théories. C'est le respect de la religion chrétienne et de ses dogmes fondamentaux qui l'empêchent de s'exprimer en termes clairs.

¹ Φαίη τις ἴσως, περὶ τῆς πρώτης σφαίρας ὅτι αὕτη ἔλκει διὰ παντὸς μεθ' ἑαυτῆς τὰς κατωτέρω σφαίρας καὶ οὐδὲν ἤττον κινεῖται συνεχῶς κίνησιν ἀδιάλειπτον. Ρητέον ὅτι ἔλκει μὲν τὰς ὑφ' αὐτὴν ἢ πρώτη σφαῖρα ἀλλ' ὡς μέρη οἰκεῖα ὑφ' αὐτῆς περιεχόμενα, ὅθεν οὐχ ἔλκει ταύτην ὡς τι κεχωρισμένον, ἐκ γὰρ τῶν οὐρανίων σφαιρῶν ἐν τι τὸ πᾶν ἀποτελεῖται τὸ αἰθέριον σῶμα, ὅπερ ὑπὸ τῆς ἀνωτάτω σφαίρας περιεχόμενον φύσει συμφέρεται ταύτη, ἐὼ λέγειν ὅτι ἡ κίνησις αὕτη οὐ γίνεται κατὰ μετὰσιν ἀπὸ τόπου εἰς τόπον, ἀλλ' αἰεὶ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ παρὰ τῷ αὐτῷ (p. 632).

² Τὸ πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον, ἀμεγέθες τε εἶναι καὶ ἀδιάλειπτον καὶ ὕλης ἐς τὸ παντελὲς ἀπηλλαγμένον (p. 624).

ΓΕΝΕΊΣΕΩΣ ΚΑΓ ΦΘΟΡΑΣ
Π Ε Ρ Ι
ΚΑΤ' ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗ

ΕΚΤΕΘΕΝΤΑ ΤΠΟ' ΤΟΥ ΣΟΦΩΤΑΤΟΥ

Θ Ε Ο Φ Ι Λ Ο Υ

Τ Ο Τ

Κ Ο Ρ Υ Δ Α Λ Ε Ξ

Νυν το Πρώτον τύπος εκδοθήσεται απειδή μεν κ' δαπάνη τε Πατριωτική
της 27 Κύριον Μητροπόλεως Πάφου,

Κ Τ Ρ Ι Ο Τ

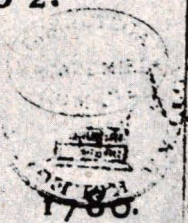
Π Α Ν Α Ρ Ε Τ Ο Υ.

ΧΑΡΙΝ ΤΩΝ ΦΙΛΕΠΙΣΤΗΜΟΝΩΝ.

Μεθ' ὅσης οἶον τε τῷ τῆς ἀκρεβείας διορθωθήσεται,

ΕΠΙΣΤΑΣΙΑ ΔΕ ΚΥΠΡΙΑΝΟΥ ΑΡΧΙΜΑΝΔΡΙΤΟΥ ΚΥΠΡΙΟΥ.

Τ Ο Μ Ο Σ Δ Ε Υ Τ Ε Ρ Ο Σ.



τ. ΕΝΕΤΙΉΣΙΝ, 1780.

ΠΑΡΑ' ΝΙΚΟΛΑΪΟΥ ΓΑΤΚΕΙ' ΤΩ' ΕΞ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ.
CON LICENZA DE' SUPERIORI.

Le traité sur la génération et la corruption (couverture). éditée à Venise en 1780.

CHAPITRE III

SUR LA GÉNÉRATION ET LA CORRUPTION

Cet ouvrage de Corydalée — la seconde partie de sa Physique — porte plus qu'un autre le sceau de sa personnalité et nous explique plus clairement ses conceptions philosophiques. Ce sujet-là, il le débarrasse des entraves du texte aristotélicien et dans le *λῆμμα* de chaque chapitre il donne une traduction libre de ce texte, en renonçant de la sorte à son ancienne méthode. Ainsi, il se meut librement dans ce domaine de l'explication du monde physique, explication qui forme le sujet traité par Aristote dans l'ouvrage au titre cité plus haut. Donc, Corydalée nous parle directement des problèmes concernant le devenir et la décomposition du monde sublunaire: la croissance des corps, la question des éléments, des causes cosmiques, la naissance des êtres sublunaires, d'autres encore.

L'attitude de Corydalée devant ces problèmes est caractérisée par un matérialisme décidé, qui le pousse à déclarer en toute conviction que l'apparition du monde sublunaire — c'est-à-dire physique — est due exclusivement à des causes matérielles, qui doivent être établies par l'étude de la nature et par l'expérience¹, bien que lui-même, comme tous les néo-aristotéliciens d'ailleurs, n'applique jamais ce principe de la science expérimentale. Mais cette tendance de considérer le monde physique à l'œil nu et non pas à travers le brouillard métaphysique ou théologique, constitue quand même un grand pas, presque révolutionnaire pour cette époque, indice de la structure positiviste de la pensée de notre philosophe. Dans le même ordre d'idées, Corydalée expose clairement son opinion sur l'astrologie et les sciences occultes, très répandues en Occident à cette époque et il soutient que dans l'explication des phénomènes physiques, on doit écarter toute interprétation d'ordre métaphysique et occultiste.

¹ Σημειώσατε τοιγαροῦν ὅτι, δεῖ τοὺς φυσιολογοῦντας ἐν αὐτοψίᾳ γενέσθαι τῶν πραγμάτων καὶ οἶον ἐωνηκέναι τῇ φύσει, ἀλλὰ μὴ οἴκοθεν ἐπιχειρεῖν ἀποφαίνεσθαι περὶ τούτων. . . (pp. 24—25).

Pour soutenir ses opinions, Corydalée polémique bien souvent avec des philosophes — anciens ou contemporains —, polémique qui ne laisse pas de rendre cet ouvrage fort savoureux.

Deux grands chapitres exposent: *a)* les systèmes philosophiques sur la nature et l'opinion des divers philosophes sur le devenir du monde et *b)* la théorie de la matière¹, comprenant surtout ses propres conceptions.

De la sorte, il donne la mesure de son esprit sérieux et profond, de sa vaste érudition en matière de philosophie et de philologie, la connaissance des anciens ouvrages qui ont été la source des siens. Voilà pourquoi nous sommes d'avis que sa philosophie, inspirée par l'étude directe et approfondie des textes grecs, l'a été beaucoup moins par les néo-aristotéliens italiens ou par la doctrine de son propre professeur César Cremonini. D'ailleurs, Corydalée s'exprime de façon trop ironique sur le compte des commentateurs et des penseurs occidentaux pour nous faire croire qu'il se fût laissé influencé par eux. Sauf Alexandre Aphrodisias, il n'admet aucun autre péripatéticien, pas même les anciens, qu'il accuse d'avoir mêlé (comme par ex., Porphyrius, Ammonius, Jean Philopon, Simplicie et Thémistius) des théories platoniciennes à l'interprétation d'Aristote. « Je ne saurais préciser, ajoute Corydalée, si ces philosophes sont des platonisants à la recherche d'Aristote, ou bien s'ils sont des aristotélisants à la recherche de Platon »².

À propos des commentateurs arabes et « latins », il dit textuellement: « tous se disent péripatéticiens, bien qu'ils ne fassent point de la philosophie péripatétique, car ils confondent des théories qui n'ont rien de commun, en faisant un vrai « mélange » (χυκεῶν) philosophico-théologique et en s'éloignant également de la vraie foi et de l'exacte pensée philosophique »³. Ceci est une allusion à l'adresse des scolastiques.

¹ Ἐπεισόδιος θεωρία περὶ τῶν ἐν Φιλοσοφίᾳ αἰρέσεων καὶ τῆς παρ' ἀρχαίοις ποικιλίας τῶν δογμάτων (pp. 25—53).

Τῆς κατ' Ἀριστοτέλην τῶν πραγμάτων τῆς ὕλης σύντομος θεωρία (pp. 79—140).

² . . . περὶ ὧν οὐκ οἶδα, πότερον, ἀριστοτελίξειν εἴπομεν ἐν τοῖς τοῦ Πλάτωνος ἢ πλατωνίξειν ἐν τοῖς τοῦ Ἀριστοτέλους συγγράμμασιν. . . (p. 27).

³ Ἄλλ' ἐν ἄραψι μὲν ἔχει τὰ πρῶτα Ἀβερόβωγος, ἐν δὲ λατίνοις περιπατητικοὶ μὲν ἅπαντες ὀνομάζονται, καίτοι μὴ περιπατητικῶς φιλοσοφοῦντες, ἀλλὰ τὰς ἑτερογενεῖς καὶ ἀλλοδόξους ἔξεις συγχέοντες καὶ χυκεῶνα φιλοσοφοθεολογίας συρρηγνύοντες, τοῦ τε φιλοσοφεῖν ἀληθῶς καὶ φρονεῖν ὀρθῶς ἀφήμαρτον. τοῦ μὲν εὐσεβοῦς φρονήματος ἐξωκέλλοντες. . . τοῦ δὲ Ἀριστοτέλους ἀποκλωνῶνται συνάδειν ἐκβιαζόμενοι τοῖς πατράσι (pp. 27—29).

Il est bizarre que Théophile Corydalée, qui parle des commentateurs grecs, arabes et latins, ne dit pas un mot des byzantins, qu'il a connu néanmoins, quoique d'une manière plus superficielle, attendu que leurs ouvrages n'étaient point publiés de son temps.

Quel est l'objet de l'ouvrage d'Aristote « Sur la génération et la corruption » ?

Contrairement aux théories modernes qui n'ont fait, dit Corydalée, qu'« embrouiller les choses les plus claires »¹, notre auteur explique que cet ouvrage est un traité sur les corps sublunaires, c'est-à-dire des choses terrestres, ayant une naissance et une mort².

En discutant cette question, Corydalée admet le principe « ex nihilo nihil »³, en soutenant que dans cet écrit il ne s'agit point de la cause efficiente (ποιητικὸν αἴτιον) comme le prétendent quelques-uns, mais des causes matérielles (ὕλικὸν αἴτιον) car il existe toujours un substratum commun qui donne naissance aux choses sublunaires qui les reçoit lorsqu'elles se décomposent. Ce substratum commun, c'est la matière (ὕλη).

Le dogme de la religion chrétienne, d'après lequel le monde a été tiré du néant, contredit le principe aristotélicien: rien dans la nature ne peut naître du néant. Aristote n'avait même songé à ce dogme vénéré par le christianisme⁴.

Lorsque les dogmes de la religion chrétienne (que notre philosophe respecte en apparence, sans jamais les discuter) se heurtent aux théories philosophiques, Théophile Corydalée garde fermement son attitude d'homme de science.

D'après Aristote, les substances (οὐσίαι) se composent de deux parties, dont la première préexistait comme substratum de nature éternelle (ἀίδιον) et l'autre doit naître et périr. La première, c'est la matière (ὕλη) qui constitue le substratum ou le support (ὑποκείμενον) tandis que la seconde constitue la forme (εἶδος), le logos et l'entéléchie. Ainsi, la matière a toujours préexisté et existe virtuellement (δυνάμει), elle n'a pas d'existence actuelle (ἐντελεχεία); quant à la forme, elle doit naître et périr. Voilà pourquoi chaque naissance

¹ Διὰ μακρῶν οἱ νεώτεροι μάχονται περὶ τοῦ ὑποκειμένου (τῆς πραγματείας) τὰ αὐτόθεν ἐκφανῆ συγγέροντες τῇ τεθείᾳ τῶν λόγων. . . (*ibid.*).

² . . . οὕτως ἐνταῦθα περὶ τῶν ὑπὸ Σελίνην σωμάτων καὶ ὄντων γεννητῶν καὶ φθαρτῶν (*ibid.*).

³ Ἐκ μηδενὸς οὐδὲν γίνεται καὶ εἰς τὸ μηδὲν οὐδὲν ἀπέρχεται (*ibid.*).

⁴ Φυσικῶς οὖν οὐκ ἐνδέχεται κατὰ τὸν Φιλόσοφον ἐκ μὴ ὑπάρχοντος ὑποκειμένου γίνεσθαι τι. ἦν γὰρ σεβόμεθα ἐκ τοῦ μηδενὸς προχρηγίην τοῦ παντός, οὐδὲ καθ' ὕπνον ἐκεῖνος ἐώρακεν (p. 61).

est une transformation ¹. Donc, ce qui existe ne pourrait pas naître du néant. C'est une vérité affirmée et confirmée par nos sens, car les êtres prennent toujours naissance d'une matière quelconque, par exemple, les animaux naissent du sperme, le sperme de la nourriture et ainsi de suite ¹.

La forme dérive de la matière qui compose son substratum; quant à celle-ci, elle ne peut pas avoir pris naissance d'autre chose, attendu qu'elle devrait provenir d'une autre matière et ainsi de suite ².

Corydalée ne s'arrête pas à ces considérations de l'aristotélisme orthodoxe, mais il prétend que la naissance des formes est due, elle aussi, à des causes purement matérielles c'est-à-dire τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον, la cause efficiente qui produit la transformation et la cause matérielle — ce qui se transforme. (τὸ μεταβάλλον καὶ τὸ μεταβαλλόμενον). L'opinion des philosophes « modernes », qui prétendent que les formes sont créées par la force divine, n'est qu'un verbiage, indigne d'être pris au sérieux ³.

Il est évident que notre auteur n'admet pas l'idée platonicienne de l'existence métaphysique des formes, mais il affirme d'une façon péremptoire que la forme naît de la matière préexistente.

Ce passage sur la création des formes par la force divine, est dirigé, bien entendu, non pas contre les seuls platoniciens, mais plutôt contre les scolastiques de l'Occident.

LA THÉORIE DE LA MATIÈRE

Corydalée commence par discuter certaines questions concernant la disparition des choses, la croissance de la substance en soi (croissance qu'il croit impossible, attendu qu'il n'y a pas de mouvement, comme il venait de démontrer dans sa Physique), la différence entre la naissance (γένεσις) et la transformation ou plutôt l'altération

¹ . . . κατὰ τὸν Φιλόσοφον, πᾶσα γένεσις μεταβολὴ ἐστὶ (p. 61).

οὐκ ἐνδέχεται γενέσθαι τι ἐκ τοῦ μηδενός· συμμαρτυρεῖ δὲ ἡ αἴσθησις· αἰεὶ γὰρ ἐκ τινος γίγνεται τὰ ὄντα, οἷον ἐκ σπέρματος ζῶον καὶ ἐκ τροφῆς τὸ σπέρμα καὶ ἡ τροφή ἐκ τινος ἄλλου (p. 62).

² Τὸ γὰρ ἐξ ὑποκειμένης γίνεται ὕλης, αὐτὴ δὲ ἡ ὕλη οὐκ ἐνδέχεται ἐξ ἄλλου γίνεσθαι, εἴη γὰρ πρὸ τῆς ὕλης ἕτερα ὕλη. . . (p. 63).

³ "Ὅθεν ᾤθησαν τινὲς πλάττεσθαι θεῖα δυνάμει παρὰ τοῦ ποιούντος (τὰ εἶδη). Ἄλλ' ἀφέντες τοῦτους ληρεῖν, ὅπως ἂν βούλοιντο, ἱκανὰ νομίζομεν εἰς γένεσιν εἰδῶν, αὐτὸ δὲ τὸ ποιῶν καὶ τὸ πάσχον, τὸ μὲν μεταβαλλόμενον αἰεὶ, τὸ δὲ μεταβάλλον (p. 63).

(ἀλλοίωσις), laquelle, contrairement aux affirmations de quelques philosophes, est également un mouvement continu¹. Enfin, il fait une large exposition critique sur la théorie de la matière, dans laquelle il met en valeur sa propre attitude dans ce grand problème de la physique aristotélicienne.

La matière, selon lui, est la base des transformations et surtout de la naissance et de l'altération (ἀλλοίωσις). Toutes choses naissent d'elle et finissent par s'y perdre². Elle n'a point de forme (ἀνειδιος), et on ne peut pas la connaître dans son essence (φύσει ἄγνωστος).

Il y a quatre problèmes qui surgissent en ce qui concerne la matière :

La matière, c'est le substratum d'une autre chose, substratum qui préexistait virtuellement et qui est à la fois susceptible de se perfectionner. Voilà pourquoi le terme de « matière » est employé quelque fois par Platon pour désigner les êtres intelligibles et les êtres immatériels. Ainsi, la matière est parfois sensible et parfois intelligible, soit d'après la conception mathématique, soit d'après la conception théologique (τὰ νοερά πνεύματα). Corydalée n'admet pas cette interprétation, parce qu'elle ne se trouve nulle part dans les écrits d'Aristote³.

En général, on considère la matière comme étant primordiale (πρώτη) et informe (ἀνειδιος), sans existence actuelle (ἐντελεχεία), ou bien secondaire (δευτέρα), proche (προσεχῶς), ou éloignée (πόρρω), selon les cas : par exemple, les quatre éléments de la nature sont éloignés, tandis que les vapeurs et les exhalations des météores sont proches⁴.

Chez les différents philosophes, la matière porte plusieurs dénominations : substratum (ὑποκείμενον), féminin (femme), (θῆλυ), mère (μήτηρ), force passive ou passif (δύναμις παθητικὴ ou πάσχον), être virtuel (δυνάμει ὄν).

¹ Τὸ γὰρ εἶδος ἐξ ὑποκειμένης γίνεται τῆς ὕλης, αὐτὴ δὲ ἡ ὕλη οὐκ ἐνδέχεται ἐξ ἄλλου γίνεσθαι, εἴη γὰρ πρὸ τῆς ὕλης ἕτέρα ὕλη (p. 63).

² Pp. 74—75.

³ Κρητὶς τῆς πάσης μεταβολῆς ἡ ὕλη, μάλιστα δὲ τῆς γενέσεως καὶ ἀλλοιώσεως. . . Ἐκ τῆς ὕλης γίνεται τὰ ὄντα καὶ εἰς αὐτὴν ὀπόλλυνται (p. 79).

⁴ Σημαίνει ἡ ὕλη ὅτιοῦν δυνάμει ἐστὶ καὶ ἐτέρω ὑπόκειται ἢ παρ' ἄλλου τελειοῦται. . . Διττὸν οὖν ἐστὶ τὸ γένος τῆς ὕλης, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ νοητόν, τοῦτο δὲ πάλιν διττὸν ἐστὶ, ἡ μαθηματικὸν ἢ τὰ νοερά πνεύματα κατὰ τινὰς τῶν θεολόγων. . . καίτοι τοιοῦτόν τι σημαίνουσιν οὐδαμῶς εἰρηται παρὰ τῷ Ἀριστοτέλει τὴν ὕλην (p. 79).

Κοινότερον οὖν, ἡ ὕλη ἢ πρώτη ἐστὶ ἢ ἀνειδιος καὶ μηδὲν ἐντελεχεία οὔσα, ἢ δευτέρα, ἥτις προσεχῆς ἐστὶ τε καὶ πόρρω. Πόρρω μὲν τὰ στοιχεῖα, προσεχῶς δὲ ὡς οἱ ἀτμοὶ καὶ ἀναθυμιάσεις τῶν μετεώρων (pp. 79—80).

La matière existe nécessairement (ἐξ ἀνάγκης); elle est le substratum de la création, du devenir qui ne peut pas se réaliser que par le mouvement pris dans un sens plus large, en y comprenant toute transformation et tout changement. La mystérieuse création par le logos n'a aucune explication, car elle est admise par la foi, non point comprise par la connaissance ¹.

En soutenant son point de vue sur la nécessité de la matière, Corydalée expose quatorze arguments, dont les plus importants sont les suivants:

1. Pour chaque devenir il doit exister un substratum prêt à subir le changement.

2. Le devenir se produit grâce au mouvement et pour tout mouvement la matière est nécessaire comme substance de cette action.

3. La mort des choses doit aboutir ou bien dans le néant — ce qui est impossible — ou bien dans la matière qui constitue la cause de la décomposition.

4. Afin que le processus de la naissance continue, il est nécessaire que la mort d'une chose devienne la naissance d'une autre, car il existe une nature commune, laquelle, après avoir perdu une forme en reçoit une autre.

Les choses sublunaires agissent les unes sur les autres, par conséquent il doit exister une matière commune qui prend des formes différentes.

5. L'expérience quotidienne et l'intuition (ἐπαγωγή) nous font voir que tout ce qui naît, doit naître de quelque chose et se décompose toujours dans quelque chose — la matière qui existe nécessairement, le commencement et le principe des êtres.

Mais la matière est-elle l'ὄν (l'être) ou le μὴ ὄν (le non-être)? Après une analyse dialectique des plus minutieuses, Corydalée admet que la matière est ὄν δυνάμει (être virtuel) et μὴ ὄν ἐνεργεία (non-être actuel), parce que la matière en soi ne fait partie d'aucune des dix catégories. Ce qui existe virtuellement porte en soi le renoncement, la privation, la dénégation (στέρησις), car son désir vers la perfection (ὀρέγεται) signifie un renoncement ².

Enfin, la matière n'existe pas dans l'espace, comme tout ce qui devient. La matière est-elle substance, ou non? Corydalée arrive

¹ Πᾶν τὸ ποιῶν διὰ κινήσεως ποιῶν, ποιῆσιν γὰρ ἄνευ κινήσεως οὐκ οἶδαμεν ἐν τῇ φύσει, ἀνερμήνευτος γὰρ ἔστιν ἡ ἀπόρρητος διὰ τοῦ λόγου πλάσις, σεβομένη τῇ πίστει καὶ ὁμολογουμένη, ἀλλ' οὐ καταλαμβανομένη τῇ γνώσει (p. 81).

² Θεωρήσομεν πότερον ἡ θλιωμένη σώζει τὸ οἰκεῖον εἶναι, τῶν εἰδῶν ἀφαιρεθεῖσα καὶ ἔστι τι καθ' αὐτήν: (p. 3).

à la conclusion suivante: lorsqu'elle se rapporte à la substance prise comme catégorie logique, la matière est une non-substance (μη οὐσία), lorsqu'on la rapporte aux accidents (συμβεβηκότα), c'est-à-dire au monde sensible, elle est substance. Pourtant, elle n'est pas substance en soi, car la substance dérive de la matière.

QU'EST-CE QUE LA MATIÈRE

Mais qu'est-ce que la matière et comment existe-t-elle en soi (τι ἐστὶ ἡ ὕλη καὶ πῶς ἐστὶ), détachée des formes dont elle constitue le substratum? Est-ce-qu'elle garde, ou non, sa propre existence?

Ainsi, Corydalée s'attaque à cette grande controverse sur l'essence de la matière; il se croit obligé de ne point éviter ce problème important, bien que — dit-il — sa résolution serait facile après tout ce qu'il vient d'exposer ¹.

Au fond, Corydalée veut préciser son opinion sur la nature de la matière et surtout confirmer *son existence réelle* (nous dirions: l'existence matérielle de la matière) contrairement à l'opinion des penseurs contemporains (les « modernes ») selon lesquels la matière serait une pure virtualité (δύναμιν εἰλικρινεστάτην) qui n'existe dans aucun cas actuel, qui n'est pas intelligible (νοητή) et ne peut être conçue que par ses formes, d'une manière négative ².

Cette dernière théorie est repoussée par Corydalée, qui affirme que la matière existe en soi actuellement. Bien que nous ne la trouvons jamais sans forme, elle garde son existence spécifique après la décomposition des formes. Elle est à la fois l'être en soi, la substance, la chose, une partie de la chose composée et son substratum. Elle n'a pas pris naissance et ne périt pas non plus. Recevant les formes (δεκτικὴ τῶν εἰδῶν), elle est virtualité, potentialité, non en qualité de substratum, mais pour rendre ces formes. Elle existe actuellement, recevant le nom de la forme ³.

¹ Εἰ γὰρ καὶ ἐκ τῶν εἰρημένων τὴν ἀμφισβήτησιν ταύτην ῥαδίως ἂν τις διατιῆσθαι δύναίτο, ἀλλ' ὁμως πολλὰ περὶ τούτων κυκλώντων τῶν νεωτέρων, οὐ παντάπασιν δεῖ σιγᾶν ἡμᾶς (p. 8).

² Τινὰς τῶν νεωτέρων τὴν ὕλην δύναμιν εἰλικρινεστάτην προσαγορευσαί, ὡς οὔτε οὐσαν ἐνεργεῖα, οὔτε ὑπάρχουσαν, ἀλλὰ πάσης ἐνεργείας ἀμοιροῦσαν, διὸ οὔτε νοητὴν φασίν, ἀλλὰ τοῖς εἰδεσι μόνον γιγνομένην ληπτὴν. ὅθεν κατ' ἀρνησὶν ὀρίζεσθαι (pp. 88 — 90).

³ . . . τὴν ὕλην καθ' ἑαυτὴν εἶναι, ὡς σωζομένην τῷ οἰκείῳ εἶναι καὶ ὑπάρχουσαν ἐνεργεῖα, καίτοι μὴ χωρὶς εἶδους, καὶ ἐστὶ ἡ ὕλη καθ' ἑαυτὸ ὄν, καὶ τί ὡς οὐσία, πρᾶγμα καὶ μέρος τοῦ συνθέτου καὶ ὑποκείμενον, ἐτι δὲ ἀγέννητον, ἀφθαρτον καὶ δεκτικόν. . . ὅθεν ἡ ὕλη δύναμις ἐστὶ οὐχ' ὡς ὑποκείμενον, ἀλλ' ὡς εἰδοποιεῖσθαι πεφυκυῖα. . . (pp. 88 — 92).

La matière existe en soi, en dehors des formes, avant les formes, qui se perdent en elle. Qu'elle que soit sa forme, elle reste éternellement la même dans son essence. Enfin, comme nombre elle est *une*, perpétuelle (ἀίδιος), douée de plusieurs propriétés. Elle est l'être (ὄν) la substance (οὐσία), la chose — et il nous faut admettre que la matière existe actuellement comme substratum et virtuellement comme receptacle des formes ¹.

Mais quelle est son essence propre? Corydalée, nous semble-t-il, la concevait comme une double potentialité (δύναμις), dont la première, de caractère général, rend la matière receptive pour les formes, et la seconde, de caractère particulier, provient des dispositions de la forme qui va naître.

Cette double potentialité n'est pas quelque chose d'accidentel dans la matière, selon l'opinion des « modernes », mais un principe, le commencement d'une action ou de la réception d'une action, d'un changement (ἀρχὴ τοῦ ἐνεργεῖν ἢ τοῦ πάσχειν). Donc, nous devons admettre que cette potentialité ou virtualité (δύναμις), qui constitue une propriété commune et générale et qui existe avant les formes, est elle-même la nature (φύσις), l'essence (οὐσία) et l'existence (ὄντοτης) de la matière et si l'espèce ou la forme périssent, la matière garde sa potentialité, inséparable d'elle-même. L'essence de la matière est la virtualité (δύναμις) ², tandis que l'essence de la forme est l'entéléchie.

Corydalée repousse l'opinion de ses contemporains, que la potentialité est séparée de la matière et qu'elle diffère de celle-ci, mais il soutient au contraire que cette propriété est inséparable de la matière, laquelle nous reste inconnue sans la potentialité ³. La matière ne peut pas être non plus confondu avec la privation (στέρησις), parce que *a*) celle-ci est contraire aux formes, tandis que la matière

¹ Ἐπι δὲ ἡ ὕλη μέρος ἐστὶ τῆς συνθέτου οὐσίας καὶ ἐν τοῖς οὐσι καταλέγεται καὶ ἔσχατόν τι ἐστὶν ἡ ὕλη εἰς ὃ οἰχεται τὰ εἶδη. Ἐπι γὰρ ἡ ὕλη ἡ αὐτὴ κατὰ τὴν φύσιν αἰεί, ὅφ' ὅτιοῦν εἶδος.

Τέλος ἡ ὕλη μίξ τῷ ἀριθμῷ ἐστὶ. ἀίδιος, ἀγέννητος, ἀφθαρτος, ἀμετάβλητος ἰδιωμάτων εὐμοιροῦσα πολλῶν. Ἐπι δὲ ὄν, οὐσία, πρᾶγμα καὶ τόδε τι. Κεῖσθω τοίνυν, ὡς ἀναμφίβολον, τὴν ὕλην ἐνεργεῖα εἶναι ὡς ὑποκείμενον, δυνάμει δὲ ὡς δεκτικὴν τῶν εἰδῶν (pp. 88—92).

² Δεῖν οὖν εἰδέναι ὅτι ἐν τῇ ὕλη διττὴ ἐστὶ δύναμις, καθ' ἣν δεκτικὴ λέγεται ἐκ φύσεως τῶν εἰδῶν, ἡ δὲ ἰδίᾳ ἐστὶ ἀπὸ τῶν διαθέσεων ἀναφυομένη τοῦ ἐπιεισομένου εἶδους. . .

³ Ἡ ἐν ὕλη κοινὴ δύναμις ἡ πρὸ τῶν εἰδῶν, ἀπολύτως φύσις ἐστὶ καὶ οὐσία τῆς ὕλης καὶ ὄντοτης αὐτῆς. . . (pp. 96—97).

³ Pp. 99—104.

ne l'est pas; *b*) elle disparaît lors de la naissance des formes, tandis que la matière demeure; *c*) la matière est dénombrable, contrairement à la privation; *d*) la matière tend vers la forme, la privation non pas; *e*) la matière donne naissance aux êtres, tandis que la privation leur est malveillante (*κακοποιός*); *e*) la matière, contrairement à la privation, est l'essence en soi; *f*) la potentialité (*δύναμις*), est l'essence de la matière, non pas celle de la privation ¹.

Corydalée repousse également la théorie de ceux qui soutiennent que la matière n'est pas une, mais qu'à chaque forme ou à chaque espèce correspond une autre matière, qu'il existe une pluralité de matière dans le monde sublunaire. À ce point de vue, dit Corydalée, Aristote affirme catégoriquement que la matière et le substratum des choses sublunaires sont une et que les choses sublunaires se transforment les unes dans les autres ².

En un mot, Corydalée admet que la matière est une en soi, mais accidentellement elle est multiple (*κατὰ συμβεβηχός*), étant différenciée par les formes. Mais cette matière, est-elle une seulement dans notre pensée (*κατ' ἐπίνοιαν*), ou bien existe-elle en soi indépendamment de notre pensée (*τῆς ψυχῆς ἔξω*)?

Répudiant la thèse averrhoïste, qui prétend que cette unité de la matière existe seulement dans notre pensée, Corydalée soutient qu'elle est indépendante de toute création de notre pensée ¹. Donc, elle existe en soi, étant une et unique, parce que la première cause efficiente et la première cause matérielle (*τὸ πρῶτον ποιοῦν καὶ τὸ πρῶτον πάσχον ὁμοίως ἔν*) est une ².

La matière est-elle un bien (*ἀγαθόν*) ou un mal (*κακόν*)?

Corydalée n'admet pas l'existence du dualisme; Dieu et matière, car il est absurde de prétendre que la matière est contraire à l'essence divine, car tout dépend de la nature de la divinité, qui est au-dessus de tout.

La matière considérée en soi (*ἀπλῶς*) est un bien; considérée du point de vue de la négation (*κατ' ἄρνησιν*) des dix catégories, elle est un *μὴ ἀγαθόν* (non-bien); sous le rapport de la privation, elle est *αἰσχρόν* (laide), accidentellement (*κατὰ συμβεβηχός*), mais elle constitue un bien (*ἀγαθόν*), lorsqu'on y ajoute la forme.

¹ Pp. 107—110.

² ... ἐμφανῶς (ἢ ὕλη) ἐστὶ μία, οὐδεμιᾶς ἐπινοίας τοῦ νοῦς γενομένης... (pp. 110—111).

³ *Ibid.*

Ainsi, la matière est parfois l'être (ὄν) et parfois le non-être (μὴ ὄν) virtuellement ou actuellement; en qualité d'ὄν, elle est la cause génératrice des êtres, fait partie intégrante de ces êtres, donc elle est un bien; en qualité de μὴ ὄν, elle est le principe et le commencement de la fin des choses, du mal, de la vieillesse, de la décomposition. Mais tout ceci constitue la cause de la continuité du processus de la naissance, attendu que la mort d'une chose devient la cause de la naissance d'une autre ¹.

Au fond, Corydalée est un fidèle adepte du principe de la nécessité de la matière dans le devenir du monde; la mort même et la décomposition des formes, il les considère comme un bien pour l'existence perpétuelle de ce devenir, comme un processus de la nature, tandis que l'existence des formes lui est indifférente. Sa conception reste la même lorsqu'il s'agit de la mort des hommes, ce qui constitue une nouvelle preuve de son matérialisme, bien que ce matérialisme, il ne l'ait pas avoué franchement.

Est-ce que la matière convoite les formes? (ἐφίεται ἡ ὕλη τοῦ εἶδους ἢ οὐ). D'abord, Corydalée combat l'opinion des philosophes qui détachent de la matière sa tendance et son désir (ἐφροσις) vers les formes, tendance qu'ils n'admettent que s'il s'agit de la conscience des animaux. Or, celle-ci est intrinsèque aux choses provient de la nature elle-même, étant une force (ὁρμή), une aspiration vers la perfection, vers un but déterminé (τέλος). On suppose que la matière même, réceptacle des formes, possède cette aspiration. Voilà pourquoi on peut justement affirmer que la matière « convoite » les formes (ὀρέγεται τῶν εἰδῶν), lesquelles sont un bien (ἀγαθόν) et un perfectionnement.

Cette tendance (ἐφροσις) de la matière a deux aspects: le premier, d'ordre général, est indifférent à l'égard des formes, b) le second constitue la tendance de la matière vers la forme la plus proche ².

¹ . . . εἰ μὲν ὄν (ἡ ὕλη), ἀρχὴ ἐστὶ τῆς γενέσεως τῶν ὄντων καὶ μέρος τῆς συνθέσεως τούτων καὶ ἀγαθοῦ ἔοικε παραίτιος, εἰ δὲ μὴ ὄν, ἀρχὴ μὲν ἐστὶ φθορᾶς καὶ κακίας, γήρωσ τε καὶ ἀσθενείας, καίτοι καὶ ταῦτα τοῦ μὴ ὑπολείπειν τὴν γένεσιν αἰτία εἰσιν. . . Ἡ γὰρ ἑτέρου φθορὰ θάτερου γένεσις ἐστὶ (p. 113).

² . . . ἡ δὲ (ἐφροσις) ἐμφυτος οὖσα τοῖς πράγμασι, . . . φυσικὴ ἐστὶ, καὶ τοῖς εἶδεσι παρέπεται οἷον ὁρμὴ τις οὖσα τούτων καὶ ροπὴ πρὸς τὴν αὐτῶν τελειότητα, ἢ τῇ τῶν πραγμάτων φύσει παρακολουθεῖ. εἰς τι τέλος ὀρισμένον. . . Τοιαύτην οὖν ἐφροσιν καὶ ἐν τῇ ὕλῃ τιθέμεθα, ἥτις δεκτικὴ τῶν εἰδῶν οὖσα καὶ πεφυκυῖα παρὰ τούτων ὀρέγεσθαι. . . ὁρθῶς λέγεται τῶν εἰδῶν ἐφίεται, τοῦ εἶδους ἀγαθοῦ ὄντος καὶ ἐφετοῦ καὶ τελείου. . . ἔτι δὲ ἀνάγκη ἐστὶν εἰδέναι τὴν ἐν ὕλῃ τῶν εἰδῶν ἐφροσιν

L'essence de cette tendance n'est pas un mouvement, mais seulement une facilité, une malléabilité (εὐχέρεια) de se transformer en telle ou telle chose, ce qui est intrinsèque à sa nature. C'est la même chose avec la potentialité (δύναμις), mais elle est antérieure au désir.

Par conséquent, la matière tend la première vers un nombre infini de formes, mais elle les reçoit successivement, non pas toutes à la fois.

LA MATIÈRE NE PEUT NI NAÎTRE NI MOURIR

Corydalée était préoccupé également par la question suivante: la matière a commencé par naître et finira-t-elle par mourir? La réponse est négative¹. La matière n'est point semblable, comme le prétendent certains « modernes », aux formes qui naissent et qui périssent.

LA NAISSANCE DU MONDE

Pour affermir son argumentation, Corydalée expose toutes les théories relatives à la naissance du monde, depuis l'antiquité: a) d'abord celle de Mélissos et de Parménide, d'après lesquels l'être (τὸ ὄν) est un et immobile (ἐν τε καὶ ἀκίνητον); b) puis celle d'Anaxagore, selon laquelle la naissance est à la fois séparation et mélange, de manière que rien ne naît ni ne devient; seulement, de non-évident, on devient évident ou apparent (ἡ γένεσις καὶ σύγκρισις, ὥστε μηδὲν γενέσθαι ἀπλῶς, ἀλλὰ μόνον ἐκ τοῦ ἀφανοῦς φανερόν). Au fond, cette théorie nie le devenir; c) enfin, celle des Arabes qui admettent que toutes les formes sublunaires, ont été créées du néant par la forme supérieure intelligible (παρὰ τοῦ προϊσταμένου ἀπάντων τῶν νοερῶν εἰδῶν) — théorie que notre auteur repousse *de plano*, car il n'admet point la hiérarchie des formes intelligibles d'Averrhoès.

Les trois théories que nous avons citées plus haut nient le devenir. Restent donc, d'un côté la théorie aristotélicienne, qui admet l'exis-

διτὴν εἶναι: τὴν μὲν τῆς πρώτης κοινὴν τε οὖσαν καὶ ἀδιάφορον, τὴν δὲ τῆς προσεχούς, τῷ ἐνυπάρχοντι εἶδει παρεπομένην (pp. 113—114).

¹ Οὐκ ἔστιν κίνησις (ἡ ἔφεσις), ἀλλὰ μόνον εὐχέρειά τις ἐν τῇ ὕλῃ ὥστε γενέσθαι τόδε ἢ τόδε, παρεπομένη τῇ τῆς ὕλης φύσει ὡς εὐεπιδέκτο: πάσης μορφῆς.

Ἔστι δὲ ἡ τοιαύτη ἔφεσις ταῦτόν τῇ τῆς ὕλης δυνάμει. . .

Καὶ ἡ μὲν προσεχῶς (αἰσθητῇ) ὕλη τοῦ εἴδους ἐφίεται μᾶλλον εἰς ὃ διατίθεται, ἡ δὲ πόρρω καὶ κοινῇ τῶν εἰδῶν ἐπάντων ἀδιορίστως ὀρέγεται. . .

Καὶ τῶν εἰδῶν ἀπέριων, ἐφίεται κατὰ διαδοχὴν· οὐ γὰρ ὁμοῦ ἐστι δεκτικὴ τῶν εἰδῶν ἡ ὕλη (p. 115).

tence nécessaire de la matière et le devenir du monde sublunaire, né de cette matière; et de l'autre, le dogme que les théologues et les philosophes scolastiques ne se contentent pas d'appuyer seulement sur les Saintes Écritures, mais qu'ils cherchent à étayer encore sur des arguments de la Physique d'Aristote¹.

Il est évident que Théophile Corydalée fait allusion aux tentatives de la scolastique, laquelle utilisait la philosophie aristotélicienne pour démontrer le dogme de la création du monde tiré du néant. À ce propos, Corydalée tend à mettre en évidence l'esprit réaliste de la pensée aristotélicienne, la différence d'entre celle-ci et le dogme chrétien et l'erreur des scolastiques qui prétendent confondre l'un avec l'autre. Très courtois à l'égard de la religion et de la foi, Corydalée plaide magistralement pour la théorie aristotélicienne du devenir du monde, créé de la matière.

Quelle est la différence, se demande-t-il, entre le devenir physique (ἡ κατὰ φύσιν γένεσις) et la création du monde par Dieu (πλάσις)?

La première admet nécessairement: 1) l'existence d'un premier substratum qui donne naissance à tout ce qui existe; 2) la privation comme une condition de cette naissance; 3) les formes matérielles comme un terme nécessaire; 4) le mouvement comme condition de tout devenir; 5) le temps et l'espace, le temps étant le nombre du mouvement et que tout devenir dans le monde physique a lieu dans l'espace; 6) enfin elle soutient que le devenir physique a une double cause: la cause universelle (καθόλου) et la cause partielle (ἐν μέρει), la première commune, indéfinie et indifférente à l'égard des formes, incapable de donner naissance à telle ou telle forme, ce qui reste la tâche de la cause partielle.

Rien de tout ceci ne se retrouve dans la création du monde, car si celui-ci provient du néant, comme on le prétend, il n'exige ni l'existence d'un substratum, ni la privation, ni le mouvement, ni le temps, ni l'espace, ni les causes partielles qui agissent toujours par le mouvement, « la création étant l'œuvre de Dieu qui a suscité le monde du néant ». Jamais Aristote n'a pu songer à un pareil devenir et aucun des physiologues n'y a pas songé, car jamais ils n'acceptèrent le principe *ex nihilo*; mais soutinrent que toute chose doit naître de quelque chose. Ensuite, d'après Aristote, la cause efficiente (τὸ ποιῶν) est le commencement du mouvement et n'agit pas sans substratum. Évidemment, ceux qui, s'appuyant sur les principes de la philosophie péripatéticienne, tentent d'étayer la

¹Ἡ ὕλη ἀγέννητος ἐστὶ καὶ ἀφθαρτος (p. 116).

théorie de la création du monde sans commencement s'en éloignent. Il faut ajouter qu'Aristote n'admet aucune force définie en actualité, ainsi que les théologues présentent la création du monde, ni la création sans cause par la substance intelligible; Dieu n'est pour lui que la cause finale (τελικὸν αἴτιον), n'agissant pas de manière transitoire (κατὰ μετάβασιν) mais se reposant en lui-même, ce qui est tout à fait contraire à la création d'après les Saintes Écritures.

La matière impérissable est innée; elle existe avant de naître, tout comme le temps et le mouvement, car elle existe en temps et par le mouvement. Pourra-t-on prétendre qu'Aristote, le plus grand des philosophes, soit aveuglé à tel point qu'il se contredise lui-même, ou bien qu'il connaisse le dogme de la création, que nous-mêmes ne pouvons comprendre, que nous confessons seulement avec humilité?

Mais la création du monde n'est pas seulement contraire à la pensée péripatéticienne, elle détruit la science entière. Car la force infinie de Dieu, ou bien est-elle autonome (αὐτεξούσιος) ou bien agit-elle nécessairement. Toutefois, personne ne pourra prendre connaissance de l'infini. Voilà pourquoi aucun des philosophes n'accepte point cette manière de concevoir la naissance du monde: ce dogme est étranger à la philosophie péripatéticienne et même à la philosophie platonicienne, d'après laquelle ni la matière, ni l'intellect créateur (ὁ δημιουργικὸς νοῦς), ne prennent pas naissance et ne prennent pas fin.¹

L'opinion des philosophes qui soutiennent que la matière, les substances intelligibles, le ciel, découlent de la force créatrice de Dieu, comme l'eau surgit d'une source, n'est pas vraie non plus. Selon Aristote, Dieu n'est pas la cause efficiente, mais la cause finale du monde, car la première agit pour un but déterminé dont elle a besoin, tandis que la seconde est le dernier bien (ὑστατον ἀγαθόν) et repose en soi-même. La cause efficiente est un début, un principe de mouvement. Donc, si Dieu était la cause efficiente, il devait créer tout ce qui existe, y compris les substances intelligibles, et la matière.

Mais ces philosophes qui en appellent à Aristote lorsqu'il leur faut des arguments à l'appui de leurs théories, passent sous silence les passages de cet auteur qu'ils ne peuvent pas déguiser selon leur

¹ Ἡ δὲ τελευταία (δόξα) θαυμαστή τε καὶ πᾶσαν ἔννοιαν ὑπερβάλλουσα, ἦν ἄνδρες τινες θεωρήμονες οὐ μόνον ταῖς γραφικαῖς ῥήσεσι διατρανοῦσι, ἀλλὰ καὶ λόγοις φυσικοῖς ἐμπεδῶσαι πειρῶνται· τοιγαροῦν ἡ ἄφατος γένεσις τοῦ παντὸς ἦν ὀνόματι θεολογικῶ πλάσιν ὀνομάζουσι ἐν πολλοῖς τῆς κατὰ φύσιν διενήνοχε γενέσεως (p. 116).

gout. Ici Corydalée ne se borne plus à exposer l'opinion d'Aristote, comme il le prétend, mais il affirme sa propre conviction.

La divinité, unie comme elle est avec l'âme du ciel, est la cause efficiente de l'univers. Mais cette divinité (τὸ θεῖον), laquelle, d'après Anaxagore est νοῦς (intellect), est ἄνους, c'est-à-dire sans intelligence, indifférent (ἀπαθής), n'existe pas en espace (ἄτοπον), n'a pas de volonté (ἄμοιρον θελήσεως), rien ne lui manque (ἀνευδές) et n'a aucun but en dehors de soi-même. Aristote n'attribue aucune volonté à la divinité, car il n'a pas connu la vérité révélée ¹.

¹ Τούτων δὴ τῶν εἰς γένεσιν ἀνυχκαίων τῶν κατὰ φύσιν, οὐδὲν ἂν εὔροι τις ἐπὶ τῆς πλάσεως. Καὶ γὰρ ἐκ μηδενὸς οὔσα (ἢ πλάσις), οὐ ζητεῖ ὑποκειμενον, ἀλλ' οὔτε στέρησιν, οὔτε κίνησιν, οὔτε χρόνον, οὔτε μὴν ἐπὶ τῆς πλάσεως προῦ-
πάξεν τὰ κατὰ μέρος αἰτία· ταῦτα γὰρ αἰεὶ διὰ διὰ κινήσεως ἐνεργεῖ. . .

"Ὡστε σαφῶς ἑμαρτάνειν τῆς περιπατητικῆς φιλοσοφίας ὅσοι πλάσιν τινα ζήτην καὶ ἀναρχόν κατὰ τὴν ἀριστοτελικὴν ὑπομνηστικῶσι διδασκαλίαν. . . Πᾶσαν γένεσιν ὁ Φιλόσοφος ἐν ὑποκειμένῳ βούλεται εἶναι καὶ ἐξ ὄρου εἰς ὄρον, μετὰ κινήσεως τε καὶ χρόνου καὶ τόπου καὶ προηγουμένου τῶν κατὰ μέρος αἰτίων. Ταῦτα δὲ πάντα ἀναιρεῖ τὴν πλάσιν. Πρόσθεσι ὅτι ἄπειρον δύναμιν οὐκ ἐγνωκεν ὁ Φιλόσοφος ἐνεργείᾳ, οἷον οἱ θεολόγοι φασὶν εἶναι τὴν ἐκ μηδενὸς προαγωγὴν, οὐδὲ βούλεται παρὰ τῆς νοερᾶς οὐσίας γίνεσθαι τι δίχα τῶν προσεχῶν αἰτίων. Μᾶλλον δὲ τελικὸν αἴτιον τίθησιν τὸν Θεόν, οὐ κατὰ μετάβασιν ἐνεργοῦντα, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ ἀναπαυόμενον, ἅπερ σαφῶς ἐστὶν ἐναντία τῇ κατὰ τὰς Γραφὰς κτίσει τοῦ παντός. . .

'Επειδὴ τοιγαροῦν σαφῶς ὁ Φιλόσοφος τὸ τῆς ὕλης, κινήσεως, καὶ χρόνου, ἀναρχόν τε καὶ ἀτελεύτητον ἐκφαίνει, τις οὕτω πεπόρωται (dans le text πεπήρωται), τὰ τοῦ νοῦς ὅμματα, ὥστε οἶσθαι τῶν ἀνδρῶν ἀπάντων ἄριστον ἐπὶ φιλοσοφία, αὐτὸν ἑαυτῷ φρονεῖν ἐναντία καὶ γινῶναι τὸν τῆς κτίσεως λόγον ὃν οὐδὲ ἡμεῖς ἐπιστάμεθα, ἀλλ' οὔσεβῶς ὁμολογοῦμεν;

"Ἔστι δὲ οὐ μόνον ἀντίξους τῇ περιπατητικῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ καὶ πάσης ἐπιστήμης ἀναιρετικὴ ἢ πλάσις· ἢ γὰρ ἄπειρος τοῦ Θεοῦ δύναμις ἢ αὐτεξουσίως, ἢ ἐξ ἀνάγκης ἐνεργεῖ. . . τοῦ δ' ἀπειροῦ τις ἂν ἐπιστήμην λάβοι; Τούτου οὖν ἔνεκεν, ἅπαντες οἱ περὶ φύσεως, μάχονται κατὰ τῆς τοιαύτης προαγωγῆς, ὥστε πάντως ἐκφυλον ἐστὶ τὸ δόγμα τοῦτο τῆς περιπατητικῆς φιλοσοφίας. . . (pp. 116—117).

Δεῖ εἰδέναι, κατὰ τὸν Φιλόσοπον, οὐ ποιητικὸν εἶναι τὸν Θεόν, ἀλλὰ τελικόν. Τὸ γὰρ ποιητικὸν ἕνεκα τοῦ τέλους ἐνεργεῖ καὶ ἐνδές ἐστὶ, αὐτὸ δὲ τὸ τελικόν ἀγαθόν τε ἄκρω καὶ ἐν αὐτῷ ἀναπαυόμενον. . . Τὸ ποιοῦν κινήσεως ἀρχή, μᾶλλον γὰρ ἢ κίνησις πρόβεισιν ἀπὸ τοῦ ποιοῦντος, διὸ δὴ πρώτη ἀρχὴ λέγεται τὸ ποιοῦν τῆς κινήσεως.

. . . (Οὔτοι οἱ φιλόσοφοι) ὡς ἀληθῶς βούλονται μὲν συνήγορον ἔχειν τὸν Φιλόσοπον, παραιτοῦνται δὲ ἀναιδῶς, ἐνθα ἰκανῶς ἠπατήσθαι νομίζουσι τοὺς ἀφελεστέρους τῶν ἀκροατῶν τῷ προσωπεῖω τῶν ἀριστοτελικῶν λογίων. . . Τὸ γὰρ θεῖον ἢ ἐστὶ ἠνωμένον τῇ τοῦ οὐρανοῦ ψυχῇ ποιητικὸν αἴτιον τῆς ἐν γενέσει αἰδιότητος εἰς τὴν πρώτην ἀναβάλλεται φιλοσοφίαν. . . "Ἐτι δὲ ἄτοπον δοκεῖ ὁ Φιλόσοφος καὶ θελήσεως ἄμοιρον εἶναι τὸ θεῖον, εἰ δὲ ἔχει θέλησιν ἐνεργητικὸν ἐξ ἀνάγκης καὶ ποιοῦν. . . Οὐδεμίαν οὖν θέλησιν ἐν τῷ θεῷ τάττεται ('ὁ Φιλόσοφος) τῆς μὴ συνομιλικῶς τῆς καθ' ἡμᾶς (πίστεως) μεμαθηκόσι τὴν ἀλήθειαν ἐκ θεοῦ στόματος (pp. 122—123).

Mais de tout ceci, c'est la philosophie première qui s'en occupe, non la physique ¹.

Nous avons reproduit ces passages in-extenso, car, comme nous l'avons expliqué plus haut, ils nous font voir les propres convictions de Corydalée « sous le masque aristotélicien », comme il l'avoue lui-même.

Nous n'insistons pas sur le reste du I^{er} livre, où l'auteur discute des problèmes introductifs sur la théorie des éléments de la nature, qu'il expose emplement dans le II^e livre.

En résumé cette théorie est la suivante: les quatre éléments dont se compose le monde sublunaire, c'est-à-dire le feu, l'air, l'eau et la terre, ne sont pas d'essence différente; ils ont comme base commune la matière. Mais tandis que la matière est un principe de génération qui ne subit pas de changement, les quatre éléments se transforment les uns dans les autres. Ils ne sont pas sans naissance; ils ont leur naissance du contact de la matière avec les contrariétés (ἐναντιώσεις) c'est-à-dire des premières qualités contraires (πρῶται ποιότητες). Ces contrariétés sont d'après Aristote au nombre de quatre, à savoir: la chaleur (θερμότης), le froid (ψυχρότης), l'humidité (ὕγρότης) et la siccité (ξηρότης). Elles sont les formes invariables des éléments.

La transformation des quatre éléments est due à la matière qui est le substratum commun. Ces quatre éléments sont la base de tout devenir, de toute génération et de toute corruption dans le monde sublunaire.

Après avoir exposé sa propre théorie sur les quatre éléments, Corydalée passe à la théorie générale de la génération du monde physique, qui constitue la conclusion même de tout le commentaire dont il est question.

THÉORIE DE LA GÉNÉRATION DU MONDE PHYSIQUE

Chez Aristote, la matière, la forme et la cause efficiente ou créatrice (ἡ ὕλη, τὸ εἶδος καὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον) sont les trois principes (αἱ ἀρχαί) de la génération. Les deux premiers ne suffisent pas à produire la naissance. Quant au troisième, il est éternel (ἀίδιος) et dû à la force créatrice des corps célestes ².

¹ Corydalée emploie très rarement le terme « Dieu » (Θεός), mais plus souvent des termes plus abstraits tels que τὸ θεῖον (la divin té), dans le sens d'un principe divin comme force abstraite et non pas comme force personnelle.

² P. 374.

Dans le huitième livre de la Physique, on avait démontré que le mouvement de ces corps est également perpétuel et nécessaire et que le monde sublunaire lui doit sa naissance. L'impulsion (ἡ φορά) est évidemment la cause première des transformations et de la naissance, parce qu'elle préexistait en qualité de ὄν (être), tandis que la suite de cette action (τὸ γινόμενον) n'est pas encore l'être ((μήπω ὄν)¹.

La génération et la destruction sont continues et successives, car la sphère céleste se meut sans interruption et sans fin, se rapprochant et s'éloignant de nous tour à tour, conformément au trajet du soleil sur l'inclination du cercle zodiacal².

Les corps célestes, grâce à leur contact avec les substances immatérielles (ἄυλοι οὐσίαι) sont immortels et éternels — leur nombre reste toujours le même. Au contraire, les corps sublunaires disparaissent, car ils sont plus loin de ces substances et ils doivent leur existence au mouvement circulaire, qu'ils imitent³.

Le seul principe du mouvement perpétuel est non pas seulement efficient (ποιητικόν), mais aussi final (τελικόν); c'est l'intellect (ὁ νοῦς), immatériel et isolé, immobile, sans commencement et sans fin, inchangé à jamais⁴. C'est le mouvement de la dernière sphère qui régit l'ordre de l'univers et la continuité du temps. Le monde sub-

¹ . . . ἰδίως ἢ κατὰ φοράν κινήσεις τῶν οὐρανίων σωμάτων, ἀνάγκη τούτων ὄντων καὶ κινουμένων ἀεὶ καὶ γένεσιν εἶναι συνεχῶς. Ἡ γὰρ φορά ποιήσει τὴν γένεσιν ἐντελεχῶς διὰ τὸ προσάγειν καὶ ἀπάγειν τὸν ἥλιον ἐν λόγῳ κύκλῳ, ὅς ἐστι τὸ γεννητικόν. Τὸ δὲ τὴν φοράν πρώτην εἶναι τῶν μεταβολῶν καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν φανερόν. . . ἐπειδὴ γὰρ κυριώταται κινήσεις εἰσὶν ἢ τε κατὰ φοράν καὶ ἢ κατὰ γένεσιν, εἰκότως ἢ φορά τῆς γενέσεως αἰτία τίττεται, ἀλλ' οὐχὶ ἢ γένεσις τῆς φορᾶς. . . Εὐλογώτερον τὸ ὄν τῷ μὴ ὄντι γενέσεως αἰτιον εἶναι, ἢ τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι εἶναι, ἢ μὲν φορά ὄν ἐστὶ, τὸ δὲ γινόμενον (ἢ γένεσις) οὐκ ἐστὶ, γίνεται γὰρ τὸ μήπω ὄν (377).

² Ἡ γένεσις καὶ φθορὰ τοῖς πράγμασι συνεχῶς ἐστὶ κατὰ διαδοχὴν καὶ γίνεται οὐχὶ συγχρόνως ὑπὸ τῆς φορᾶς. . . Καὶ γὰρ ἢ ὅλη τοῦ ἡλίου σφαῖρα ἀδιακόπως φέρεται καὶ ἀίδιως, τῆς τε κατὰ κίνησιν πρὸς ἡμᾶς ἀνωμαλίας καὶ τοῦ προσιέναι καὶ ἀπιέναι αἰτίου ἢ ἐγκλισίης τοῦ Ζωδιακοῦ κύκλου, ἐπ' αὐτοῦ γὰρ διαθέοντα τὸν ἥλιον, ὅτε μὲν πόρρω γίνεται, ὅτε δὲ ἐγγύς. Καὶ ταύτῃ τῇ ἀνωμαλίᾳ αἰτιος ἐστὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς (pp. 378—379).

³ Τὰ οὐράνια σώματα συναπτόμενα ταῖς ἀύλαις οὐσίαις, ἀθάνατα καὶ ἀίδια ἐστὶ. . . καὶ τὰ αὐτὰ κατὰ τὸν ἀριθμὸν διαμένοντα. . . ἐνῶ τὰ ὑπὸ Σελήνην φθείρονται. (Τὰ πρῶτα) ἐγγύτατα τῆς οὐσίας. . . τὰ δὲ ὑπὸ Σελήνην ὀφείλονται τῇ κύκλῳ φορᾷ καὶ ταύτην μιμοῦνται (pp. 379—380).

⁴ Τῆς συνεχοῦς κινήσεως μία ἢ ἀρχή, οὐ μόνον ποιητική, ἀλλὰ καὶ τελική, ἥτις ἐστὶν ὁ ἄυλος καὶ κεχωρισμένος νοῦς, εἶδος ὄν πάσης ὑπερφέρον ὑλικῆς προσπαθείας, ὃ καὶ ἀκίνητον ἐστὶ καὶ ἀγέννητον, ἀναρχον καὶ ἀτελείωτον καὶ ἀναλλοίωτον (p. 381).

lunaire se trouve en mouvement perpétuel par la génération et la destruction ou par tout autre transformation, afin qu'il se meuve sans cesse. Ainsi, la succession du devenir et des formes est une nécessité ¹.

THÉORIE DE LA NAISSANCE DU MONDE PHYSIQUE D'APRÈS CORYDALÉE

Après avoir exposé la théorie aristotélicienne sur la naissance du monde physique, Corydalée arrive à son propre point de vue, selon lequel la création des corps périssables est due aux corps célestes, qui n'ont ni naissance, ni fin, qui restent inchangés dans leur nature intacte ².

Les corps célestes n'ont pas de cause efficiente. La théorie de ceux qui prétendent qu'ils doivent leur naissance à l'intellect isolé (*κεχωρισμένος νοῦς*) et que par conséquent ils ne peuvent constituer la cause efficiente du monde sublunaire, est fautive. Ces philosophes, ajoute Corydalée, craignant d'offenser la doctrine chrétienne, s'ils n'admettaient la puissance créatrice du Seigneur, confondent l'intellect séparé d'Aristote, avec le dogme de la Sainte-Trinité, que les chrétiens affirment autonome (*αὐτεξούσιον*) et pourvue de bien d'autres attributs. Or, ce serait un blasphème que de confondre les substances immatérielles d'Aristote au Dieu de la religion chrétienne ³, car notre philosophe a étudié les choses de ce monde et non pas celles du monde surnaturel ⁴.

¹ Ἡ κίνησις τῆς ἐξωτάτω σφαίρας ἀπεργάζεται τὴν τάξιν τοῦ παντός καὶ τὴν τοῦ χρόνου συνέχειαν ἀποτελοῦσα. . .

Συνεχῶς κινεῖται τὰ ὑπὸ Σελήνην κατὰ γένεσιν καὶ ἀλλοίωσιν ἢ ὅλως τινα μεταβολήν, ὥστε μὴ μένειν ἀκίνητα. . . Ἀναγκαῖα (οὖν) ἡ τοιαύτη τῆς γενέσεως διαδοχὴ τῶν εἰδῶν (p. 383).

² . . . Τοῦ γεννητοῦ καὶ φθαροῦ σώματος τὴν ποιητικὴν αἰτίαν τοῖς οὐρανίοις ἀνατίθεται ὁ Φιλόσοφος σώμασι καὶ ταῦτα ἀίδια τε καὶ ἀγέννητα καὶ ἀπαθῆ. . . αἰετὴν οὐκείαν φύσιν ἀπαράπτωτον σώζοντα καὶ ἀμετάβλητον (p. 386).

³ Ἐπειδὴ δὲ τινὲς τῶν εὐσεβῶς δοκοῦντων, λίαν δὲ ἀσεβῶς συνθολοῦντες τὸν τῆς ἀληθείας λόγον, τὸ κεχωρισμένον εἶδος τὴν αἰτίαν ἀποφαινόμενοι ποιητικὴν τῶν οὐρανίων σωμάτων, ἀξυνέτως δεδοκότες μὴ καὶ Θεὸν ὄν ἢ καθ' ἡμᾶς πρεσβεύει ἱερὰ φιλοσοφία τὸ πλαστοουργὸν ἀπαλάττηται, εἰ μὴ ποιητικὸν λέγοιεν τὸν κατὰ τὸν Ἀριστοτέλην κεχωρισμένον νοῦν. ὥσπερ αὖτε ταῦτόν εἶναι οἱ κατὰ Φιλόσοφον νόες καὶ ἡ παρ' ἡμῶν τρισοφανὴς τῆς θεότητος αἰγλή, ἣν αὐτεξούσιον τε καὶ προνοητικὴν καὶ μυριάς ἄλλαις ἰδιότησι τῶν κατὰ τὸν Φιλόσοφον νοερῶν οὐσιῶν ὑπερβαλλόντως διαφέρουσιν πρεσβεύομεν (pp. 386—387).

⁴ Θεωρὸς ὁ Φιλόσοφος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ, ἀλλ' οὐ τῶν ὑπερκοσμίων (p. 391).

Tout de même, Corydalée n'admet pas la force créatrice du premier νοῦς; ce premier intellect n'est pas la cause efficiente des formes séparées (χωριστὰ εἶδη), ni celle des substances sensibles ou du mouvement des corps célestes. La théorie qui considère les substances immatérielles (ἄυλοι οὐσίαι), comme la cause efficiente et créatrice, prend son point de départ de la pensée platonicienne, mais, préconisée par Simplicie, altère le véritable sens du platonisme: Platon n'assimile pas l'Être Suprême (τὸ πρῶτιστον ὄν), qu'il nomme ἀγαθόν (le bien) avec la cause efficiente, mais avec la cause finale et avec le but (τὸ τέλος) vers lequel tendent les autres créatures¹. Selon Corydalée, Platon avait construit un vrai système pour combiner le Suprême Un (τὸ ἓν) avec le νοῦς et celui-ci avec l'âme (ψυχή), en prétendant que le νοῦς est la source des idées (προαγωγὸς τῶν ἰδεῶν), tandis que l'âme serait le créateur des corps matériels. D'après Platon, l'ὄν n'est pas le créateur du monde sublunaire; quant à Aristote, il dépouille de cette qualité le νοῦς, même, en le considérant seulement comme cause finale².

Aristote n'a pas connu la création κατ' ἀπόρροιαν, pure invention de ceux qui maltraitent la philosophie (τῶν τὴν φιλοσοφίαν κακουργούντων).

Les corps célestes, sans naissance et sans fin, n'ont pas de cause efficiente³. L'Omnipotent (τὸ ἀπειροδύναμον) n'est pas la cause efficiente des choses éternelles, selon l'opinion de ceux qui inventèrent la théorie de la création en dehors du temps. Aristote n'admet pas la puissance infinie de Dieu, donc la divinité ne constitue pas, d'après lui, la cause efficiente. L'être éternel existe nécessairement et son existence ne dépend de personne. Donc, les corps célestes ne sont pas créés, car il est impossible qu'ils se transforment en substances immatérielles. En échange, ils deviennent la cause efficiente des corps sublunaires et périssables, action constatée par nos sens et notre jugement, car la transformation des corps physiques sous l'influence de l'éloignement ou du rapprochement du soleil est visible⁴.

¹ ... ἀλλ' ὡς τὸ οὐ ἕνεκα καὶ τὸ πάντων ἐφετὸν (p. 388).

² ... τῇ τελικῇ μόνον αἰτία τιμᾷ (p. 388).

³ P. 391.

⁴ Ἄττιδα εἰσεὶ τὰ αἰθέρια σώματα... ἀγέννητα καὶ ἀφθαρτα. Τῶν αἰθίων οὐκ εἶναι τινα ποιητικὴν αἰτίαν... Τὰ οὐράνια σώματα πανταχοῦ ἀγέννητα, ἄρα τοῦ ποιοῦντος ἡμοίρσει...

Τὸ ἀπειροδύναμον οὐκ ἂν εἴη ἂν ποιητικὸν τῶν αἰθίων, ὡς οἱ τῆς ἀχρόνου πλάσεως εὐρεταὶ κομψεύονται... Ὁ δὲ Φιλόσοφος ἄπειρον ἐν τῷ θείῳ δύναμιν

Le corps éthéré, par sa lumière et par son mouvement, agit sur la terre qu'il emploie comme un de ses organes, propre à créer les éléments des corps composés. Ainsi, sa lumière et sa chaleur contribuent à la naissance des plantes, des minéraux et des métaux et par son mouvement, le corps éthéré produit les éléments et détermine leur mixture (μῆξιν).

Mais il y a bien des philosophes qui prétendent que ces deux facteurs ne suffisent pas à créer le monde physique, qu'ils supposent également soumis à certaines influences astrales. Selon les Arabes, les trois facteurs créateurs du monde sublunaire sont: la lumière, le mouvement et l'air. D'autres attribuent à chaque étoile une qualité différente — d'où la variété du monde sublunaire, des êtres humains et l'influence des astres sur la destinée de ces derniers, les grands événements, les troubles atmosphériques, influence jugée infaillible par les astrologues ¹.

Les néo-platoniciens, contemporains de Corydalée, admettaient eux aussi un troisième facteur qui détermine la génération et la distinction du monde sublunaire: c'est une force surnaturelle ².

οὐδαμῶς ἔγνω, ἄρα οὐδὲ τῶν αἰθέρων ποιητικόν. . . Τὸ αἰθέρων ὄν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, οὐδενὸς ἤρηται κατὰ τὸ εἶναι (p. 391).

Τῶν οὐράνιων οὐδὲν ἐστὶ ποιητικόν, (ἀλλὰ) ταῦτα εἰσὶ ποιητικά, (ὡς) μαρτυρεῖ ἡ αἰσθησις. . . Ὀρῶμεν γὰρ ὅτι ταῖς τοῦ Ἥλιου προσόδοις καὶ ἀφόδοις μεταβάλλει τὰ παρ' ἡμῶν ἅπαντα (p. 395).

¹ Τὸ μὲν οὖν αἰθέρων σῶμα τῷ φωτὶ καὶ τῇ κινήσει δρᾷ εἰς τὰ τῆδε. . . Τοῖς δυσὶ γὰρ τούτοις οἶον ὄργανοις, τὰ στοιχεῖα καὶ τὰ ἐκ τούτων μικτὰ συντεκεῖται, ταῖς μὲν οὖν ἀκτίσι τὸν ὑπ' αὐτὸ Κόσμον λαμπρεῖον ζωοποιεῖ καὶ ταῖς προσεχέσιν αἰτίαις συγχρώμενον, φυτῶν τε γενέσεως καὶ ζῶων ἀποκινήσεις καὶ μεταλλῶν καὶ λίθων διαπλάσεις ἀπεργάζεται. Τῇ δὲ κινήσει, τὰ στοιχεῖα γενᾶ καὶ τὴν τούτων μῆξιν συμπληροῖ. . . Πότερον δὲ παρὰ ταῦτα ἐστὶν ἕτερον δι' οὗ τὴν τοσαύτην τῶν πραγμάτων ποικιλίαν ὁ οὐρανὸς ἀποτελεῖ, μάλιστα ἄμφισβητεῖται. Οἱ μὲν Ἀραβες εἰλικρινεῖ καὶ καθαρῶ χαίροντες ἀέρι παρὰ τὸ φῶς καὶ τὴν κίνησιν, ἀπορροίας τινας ὑπ' οὐρανοῦ καταπέμπεσθαι φασιν. . .

Τούτοις δὲ παῖδες ἀστρονόμων τῆς περὶ τὰ γενέθλια ματαιότητος ἀρχηγοῖς χρησάμενοι διαφόρους ἐν τοῖς ἀστράσι ποιότητας εἶναι δισχυρίζονται: καὶ τούτων τὰς ἐνεργείας καθίκεσθαι τῆς γῆς καὶ τῶν ἐν τῇ γῇ καὶ τοῖς γιγνομένων ἀτομικὰς διαφορὰς ἀποτελοῦσιν, μάλιστα δὲ ἐν τοῖς ἀνθρώποις βίων τε βραχυότητα καὶ πάθη τε ψυχῆς καὶ ἀρετὰς ἢ κακίας, τύχην τε καλὴν ἢ φαύλην, νοσημάτων τε ἐπιδρομὰς. . . ἔτι δὲ διαφθορὰς ἀέρων καὶ λοιμούς, ἀπαμβλώσεις τε ζῶων καὶ φυτῶν ἀκαρπίας, λαῶν τε πολέμους, εἴτε ἐμφυλοῖς, εἴτε ἀλλοφύλων, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὅσα παρ' ἡμῶν ὁσημεῖται συμπίπτει γίνεσθαι καὶ προλέγεσθαι. . . (p. 396).

² Οἱ δὲ ἐν τῇ Ἀκαδημία συμφωνοῦσι τοῖς ἀστρολόγοις, παρὰ τὸ φῶς καὶ τὴν κίνησιν ἐτέρας τινας ἐνεργείας τῶν ἀστέρων ἀποδεχόμενοι, διαφέρουσι ὅτι ταῦτα φασὶ γίνεσθαι, διὰ τῶν ἀστέρων ἀπὸ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ ἀρχετύπων λόγων. . . Τὸ μὲν οὖν φῶς καὶ τὴν κίνησιν οὐκ ἀποχρῆναι πρὸς τὰ τῆδε γιγνόμενα δεκνύουσι. . . ὑπερτέραν τινα αἰτίαν ἀπαιτοῦσιν (p. 397).

Si l'on faisait abstraction de cette force surnaturelle — telle est l'argumentation des néo-platoniciens —, il faudra renoncer du même coup à l'astrologie, à la magie astrale, à la cabalistique juive, qui furent hautement considérées tant par les anciens que par les modernes et qui proviennent, dit Corydalée, du fait qu'on admet l'influence des causes invisibles sur les âmes ¹.

Notre philosophe répudie résolument ces théories occultistes et soutient que les seuls facteurs générateurs du monde physique sont le mouvement et la lumière. C'est l'unique interprétation correcte du péripatétisme, lequel n'admet pas les causes occultes de nature occulte ou astrale. D'ailleurs, dit-il, la lumière et la chaleur suffisent à produire la génération des êtres sublunaires. L'opinion contraire est étrangère à la philosophie d'Aristote et par conséquent fausse ².

Le mouvement est la cause perpétuelle de l'existence des êtres qui lui doivent leur génération, tout autant qu'à la lumière des corps astraux. D'ailleurs la substance de ces corps est la même pour tous, donc leur influence est égale. La chaleur astrale donne naissance aux plantes, comme la chaleur animale fait vivre les êtres ³.

Nous croyons, ajoute Corydalée, que la lumière et le mouvement sont les instruments des corps célestes et qu'elles produisent la chaleur, tandis que leur absence produit le froid ⁴.

¹ . . . τῶν ἐκ τῶν ἀπορροϊῶν ἀναιρεθεισῶν, συναυλεῖν ἐχρῆν πολλὰς τινὰς τῶν ἐπιστημῶν, ἅς οἱ πάλαι τε καὶ νῦν ὑπερβαλλόντως τιμῶσι· οἴχεται γὰρ Ἀστρολογία (ἤτις) προλέγει καὶ προγιγνώσκει τὰ γενησόμενα, ἀναιρεῖται καὶ ἡ οὐράνιος μαγεία. . . καὶ ἡ παρ' Ἑβραίοις Καβαλικὴ τέχνη, ἣτις ἀρχὴν ἐσχηκεν, ὡς φασιν, ἀπὸ τῶν εἰς τὰς ψυχὰς ἀνωθεν γιγνομένων ἀφανῶν ἐπιπνοϊῶν. . . (p. 397).

² Διὸ δὴ παρὰ τὸ φῶς καὶ τὴν κίνησιν οὐδεμίαν ἐτέραν ιδιότητα ἐν τοῖς ἀστράσιν ἀποδέχονται (οἱ περιπατητικοί). . . Ταῦτα γὰρ καὶ μόνα ἀπόχρη εἰς τὰς ὑπὸ Σελήνην παντοδαπὰς γενέσεις. Διὰ τοι τοῦτο οὐ γνησίαν οἴονται τῷ Φιλοσόφῳ τὴν τῶν ἐναντίων δόξαν, ἀλλ' ὑποβολμαίαν τε καὶ νόθον (p. 399).

³ . . . Τὰ αἰθέρια σώματα μόνῃ τῷ φωτὶ καὶ τῇ κινήσει ὄργανοις χρωῶνται καὶ παρὰ ταῦτα οὐδέσιν ἄλλοις (p. 400).

Σφαιροειδῆ εἶναι δείκνυσιν (ὁ Φιλόσοφος) τὰ ἀστρα πάντα. . . εὐλόγως ἂν καὶ ἡμεῖς οὐ διαφέρειν φύσει τοὺς ἀστέρας φαμεν, ἀλλὰ πάντας ἐν εἶναι (p. 401).

. . . ἀπόχρη ἢ παρὰ τῶν οὐρανίων σωμάτων ἐγγιγνομένη θερμότης, ταύτη γὰρ φυτὰ θάλλει, δένδρα δὲ βλαστάνει καὶ φέρει καρπούς, γεννᾷ δὲ ζῶα καὶ πᾶσα γένεσις τῶν ὑπὸ Σελήνην τελεῖται. Καὶ ὡσπερ τῷ ἀπὸ καρδίας θερμῷ τὰ μέλη πάντα τοῦ ζῴου ζῆ τε καὶ ἐνεργεῖ, οὕτω καὶ ἀπ' οὐρανῶν θερμότητι (p. 401).

⁴ Καὶ διὰ ταῦτα εὐλόγως τὸ φῶς καὶ τὴν κίνησιν οἴομεθα ὄργανα τῶν οὐρανίων σωμάτων, οὐδέσιν ἄλλοις ἰδιώμασι προσχρώμενοι. . . Δεύτερον δὲ τρόπον ἀμφότερα τοῦ θερμοῦ προαγωγὰ γίνεται, τοῦ δὲ ψυχροῦ διὰ τὴν ἀπουσίαν (p. 404).

En examinant le rôle de chacun de ces deux facteurs, Corydalée conclut que la cause première du devenir est le mouvement — et non pas le mouvement vertical, de haut en bas (ἡ ἐκ τῶν ἄνω πρὸς τὰ κάτω), mais le mouvement circulaire (ἡ κύκλω φορά) qui donne la disposition, la forme et l'espèce, que la lumière va compléter ¹.

La chaleur que la lumière solaire distribue au monde sublunaire a le rôle capital dans l'organisation du tout ².

Si nous mentionnons parfois quelques forces cachées (qui ne sont pas évidentes), comme par ex. la force attractive du magnet, ce n'est pas que nous ne connaissons guère la cause de leur génération, mais parce que le mode de leur activité nous est inconnu ³.

ASTROLOGIE ET ASTRONOMIE

L'astrologie est, selon Corydalée, une science non seulement inutile, mais dangereuse et résolument repoussée par la pensée péripatéticienne. Dès que l'astronomie, qui a autrement un caractère scientifique, s'occupe de prédictions et de horoscopes, elle doit être évitée avec horreur et le même mépris est dû à toutes les sciences occultes ⁴. Il faut donc, déconseiller la jeunesse de s'en

¹ Πρώτως ἡ κυκλοφορία αἰτία τῶν γινομένων. . . Καὶ ἡ μὲν διατίθῃσι τὸ δὲ φῶς χαρίζεται τὸ εἶδος. . . ἀμφοτέρω δὲ μόνω τῆς οὐρανίου ποιητικῆς δυνάμεως ἔργα τε γυγάνουσιν ὄντα (p. 404).

² . . . Ἡ γὰρ ὑπὸ τοῦ ἡλιακοῦ φωτὸς ἐγγιγνομένη τοῖς ὑπὸ Σελήνην θερμότης, πάντα δίδεισι καὶ πάντα διέπει (p. 404).

³ . . . τὰς καλουμένας ἀπορρήτους δυνάμεις, οἷον τὴν τῆς μαγνίτιδος ἐλκυστικὴν τοῦ σιδήρου. . . ἀδήλους λέγεσθαι οὐ τῷ ἀγνοεῖσθαι τὴν αἰτίαν δι' ἣν γίνονται, ἀλλὰ τὸν τρόπον. . . (p. 404).

⁴ Πρὸς τοὺς ἀστρολόγους ἀπαντητέον. . . οὐδέπω τούτοις παρὰ τῶν περιπατητικῶν συγκεχώρηται, ὅσα καθ' ἡμέραν παραχρῶμενοι τὴν τῶν ἀστέρων θεωρίαν, ἀναιδῶς περὶ τῶν μελλόντων μεγαλορρημονοῦσι. Ἐξ ὧν φανερόν ἐστι, τὴν μὲν Ἀστρονομίαν ὅση κινήσεις τῶν οὐρανίων σωμάτων σκοπεῖται, πλανητῶν περιόδους καὶ ἀστέρων περιπολάς καὶ δύσεις, συνόδους τε καὶ ἀντιθέσεις Ἡλίου καὶ Σελήνης καὶ τὰς τούτων ἐκλείψεις, τιμῶν εἰκόσ. Ὅση δὲ ματαίως τὰς γενεθλιακὰς προγνώσεις φιλοτιμεῖται, οὐ μόνον ἀποστρέφεται δεῖ, ἀλλὰ καὶ ὡς ἐφικτὸν τῆς περὶ ἐκείνην ἀσκήσεως τοὺς νέους ἀποτρέπασθαι. Ὅμοίως δὲ καὶ τὰς λοιπὰς τῶν ἐπιστημῶν, ὅσαι κατὰ μέρος προρρήσει χαιρούσι, ἐν οὐδενὶ λόγῳ τίθεσθαι προσήκει.

Τελευταῖον κάκεινο γέγονε φανερόν, ὅτι οὐ μάλιστα ἡ τοσαύτη διαφορὰ τῶν ἀστέρων ὑπάρχει, διαφόρους γὰρ ἐνεργείας ἐν τοῖς ὑπὸ Σελήνην τελοῦσι διὰ τοῦ φωτὸς καὶ τῆς κινήσεως, οἷον ἀέρων μεταβολὰς, ἀνέμων τε βίας καὶ γαλήνας θαλάσσης, νόσων τε ἐπιδρομάς, τῆς εὐφορίας καὶ ἀκαρπίας, ὡς εἴρηται, ἐν Θεοῦ δίδω, ἐν τοῖς Ἀστρονομικοῖς μαθήμασι (pp. 404—405).

occuper. Corydalée promet d'exposer ces questions dans son cours d'astronomie, dont malheureusement aucune copie n'a pas été conservée.

Il est hors de doute que les corps célestes agissent sur le monde sublunaire, attendu qu'ils sont perpétuels, existent et se meuvent nécessairement et continuellement, tandis que le monde sublunaire est seulement possible (ένδεχόμενος) et comme tel, se trouve sous l'action des astres.

Le ciel se meut nécessairement, par conséquent le devenir des choses sublunaires est également nécessaire et ne pourrait pas être autrement. Mais l'influence n'est pas réciproque, parce que leur matière n'est pas commune ¹.

Le ciel est la cause des premières qualités. Par leur action initiale les corps célestes se meuvent et éclairent, par la seconde, ils réchauffent et refroidissent. Que le mouvement soit la cause de la chaleur, il n'y a pas d'expérience qui ne nous en convainque — et Aristote a bien raison lorsqu'il affirme que la chaleur, le froid, l'humidité, la siccité de la matière sont dues au mouvement ou à l'immobilité.

LE SOLEIL CAUSE GÉNÉRATRICE DU MONDE SUBLUNAIRE

Dans le chapitre final, Corydalée démontre pourquoi le soleil et non pas la lune ou un autre astre plus rapproché de nous, est la cause génératrice des choses sublunaires.

Le mouvement des astres est rapide, bien qu'éloigné de nous, tand's que celui de la lune, bien qu'il soit rapproché, est très lent. Mais le mouvement du soleil réunit les deux qualités: il est suffisamment rapide et proche. De sorte que le soleil, parmi tous les

¹ Τὰ ὑπὸ Σελήνην, ἅπαντα ένδεχόμενα εἰσί, τὰ δὲ οὐράνια σώματα ἀναγκαίως κινεῖται, αἰδία τε ἐστί, διόπερ. . . οὐδὲν φοβεῖσθαι μήποτε ἡρεμήσωσι· πῶς ἄρα δυνατόν τὸ ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ ένδεχομένου αἰτία; . . . Τὰ οὐράνια αἰδία καὶ ὡσαύτως ἔχοντα πολλῶν δὲ τὰ ὑπὸ Σελήνην, φύσεών τε πλήθη διαφόρων τροπαῖς τε παντοίαις καὶ μεταβολαῖς. . . ἄρα παρὰ τοῦ οὐρανοῦ τὴν ἀρχὴν ἔχει τῆς γενέσεως αὐτῶν, αὐτὰ τε τὰ στοιχεῖα καὶ ὅσα ἐκ τῶν στοιχείων. . . Ἐπειδὴ ἀναγκαίως κινεῖται ὁ Οὐρανὸς ἐξ ἀνάγκης καὶ αἱ τῶν ὑπὸ Σελήνην γίνονται γενέσεις καὶ οὐκ ένδέχεται μὴ γενέσθαι. . . οὐ μὴν ἐκ τούτου καὶ αἱ κατὰ μέρος γενέσεις ὠρισμένως καὶ ἐξ ἀνάγκης γίνονται. Τὰ οὐράνια σώματα τὴν αὐτὴν μὲν οὐκ ἔχει τοῖς ὑπὸ Σελήνην ἴλην, διὸ οὐδὲ πάσχει ὑπ' αὐτῶν, ἀλλὰ πονεῖ μόνον (pp. 406—407).

astres, comme le cœur dans le corps humain, apporte la contribution la plus considérable au devenir du monde sublunaire ¹.

La génération et la mort ne sont pas dues au premier mouvement πρώτη φορά du soleil, celui qui agit de haut en bas et produit les nuits et les jours, car il est de courte durée, elles sont dues au mouvement elliptique (κατὰ λοξὸν κύκλον) qui offre une durée suffisante pour l'accomplissement de ce processus. Ce mouvement circulaire se manifeste par les quatre saisons ².

Selon Aristote, les devenirs ont ici le sens d'une évolution de l'imparfait au parfait. Ce sont le printemps et l'été les saisons propices à ces transformations, tandis que l'hiver et l'automne ce sont les saisons de la mort, bien qu'il n'existe pas de génération sans corruption simultanée et vice-versa. Si tous les corps célestes étaient immobiles, il n'y aurait pas de devenir dans le monde sublunaire ³.

Voici maintenant, après avoir mentionné le développement que donne Corydalée à sa théorie sur les causes cosmiques du devenir du monde sublunaire, sa profession de foi, laquelle ne contredit nullement ce qu'il vient de soutenir :

« Si parfois, nous exprimons une opinion contraire aux saints dogmes théologiques, qu'on ne croie pas que nous sommes convaincus de tout ceci. Au besoin, je pourrais renoncer volontier aux dires d'Aristote et à tout le monde. Mais j'ai expliqué dans tout

¹ Διαπόρηται πῶς ὁ Ἥλιος τῶν γιγνομένων αἰτία λέγεται. . . ἔτι δὲ καὶ δι' ἣν αἰτίαν οὐχ' ἡ Σελήνη, προσεχῆς οὖσα, αἰτία οὐ τίθεται ἀλλ' ὁ Ἥλιος. . . Ἡ μὲν οὖν τῶν Ἀστρῶν (κίνησις) ταχεῖα μὲν πόρρω δὲ, ἡ δὲ τῆς Σελήνης κάτω μὲν βραδεῖα δέ. Ἡ δὲ τοῦ Ἡλίου ἄμφω ταῦτα ἔχει ἰκανῶς. Πάντα μὲν τὰ οὐράνια σώματα ποιητικά τῶν τῆδε, μάλιστα δὲ ὁ Ἥλιος ὅτι ἐν ὄλω τῷ οὐρανίῳ σώματι τὸ κυριώτατον ἐστὶ μέρος καὶ χώραν ἐπέχει ἣν ἐν τοῖς ζώοις ἡ καρδία (pp. 411—412).

² Οὐ τὴν πρώτην φοράν αἰτίαν εἶναι γενέσεως καὶ φθορᾶς, ἀλλὰ τὴν κατὰ τὸν λοξὸν κύκλον. . . ἡ κατὰ τὸν λοξὸν κύκλον προσέλευσις καὶ ἀπόστασις διὰ μείζονος γιγνομένην διαστήματος ἀποχωρῶσαι δοκοῦσι, κλειστήν ὄσσην ἔχουσαι διαφοράν. . . Ὅθεν εἰ καὶ χειμῶνος προσγειότερος ὁ Ἥλιος, ἀλλὰ πόρρω ἦν, οὐ κατ' εὐθειᾶν ἀφίησι τὰς ἀκτῖνας, ὅθεν οὐδὲ θάλπει τὰ παρ' ἡμῖν δραστικώτερος γίγνεται. . . Οὐ περιττὴ ἡ πρώτη φορά, περιάγει γὰρ τὸν Ἥλιον κατὰ τὸ νυχθήμερον καὶ ἐν ἐκάστω μέρει τοῦ λοξοῦ κύκλου παντὶ τῷ περὶ τὴν γῆν κόσμῳ χαρίζεται (pp. 413—414).

³ Γενέσεις ἐνταῦθα φησί, τὰς ἐκ τοῦ χειρόνος ἐπὶ τὸ βέλτιον μεταβολάς, φθορὰς δὲ τὰς ἐκ τοῦ βελτίονος ἐπὶ τὸ χειρόν· ἕαρος μὲν οὖν καὶ θέρους αἱ γενέσεις λέγονται γίνεσθαι, ἀλλ' οὐχὶ αἱ φθοραί, ὅτι αἱ μεταβολαὶ ἀπὸ τῶν χειρόνων ἐπὶ τὰ βελτίονα γίνονται, φθινοπώρου δὲ καὶ χειμῶνος αἱ φθοραὶ γίνονται. . . καίτοι ἐν οὐδενὶ χρόνῳ οὐκ ἔστι ὅτι ἡ φθορὰ ἄνευ γενέσεως ἢ γένεσις ἄνευ φθορᾶς γίγνηται (p. 413).

mon livre son opinion à lui, non pas pour que nous la suivions à la lettre, mais pour nous réfugier dans les mystères de la foi dans le sens de la sainte lumière, afin de respecter les préceptes de l'Écriture et de nous prosterner corps et âme devant le Seigneur, dont la triple nature doit être glorifiée dans les siècles des siècles, amen ».

¹ Εἰ δέ που τὴν ἀριστοτελικὴν λέξιν ἐκτιθέντες τῇ ἱερᾷ θεολογίᾳ ἀντεφθεγζάμεθα, μή τις ἡμᾶς τῷ ὄντι ταῦτα φρονεῖν νομιζέτω, εἰ γὰρ καὶ δέη οὐ μόνον τὰ τοῦ Ἀριστοτέλους, ἀλλὰ καὶ τὸν ἅπαντα κόσμον ἀπομόσαι σὺν Θεῷ προθύμως ἐσχηκα, ἀλλὰ τὴν τοῦ Ἀριστοτέλους δόξαν ἀπανταχοῦ γνησίως ἀνεπτυξάμεν, οὐχ ἵνα ταύτῃ ἀκολουθῶμεν, ἀλλ' ἵνα καταφύγωμεν πρὸς τὰ τῆς εὐσεβείας ἄδυτα ὁδηγήσει Θείου φωτός, σπεύδοντες ὡς ἐφικτὸν καὶ ταῖς γραφικαῖς παρενέσεσι σῶμά τε καὶ ψυχὴν καθοσιουμένοι· καὶ Θεὸν ἐν ἀδιαιρέτῳ φύσει τρισυπόστατον προσκυνοῦντες, ᾧ δόξα πρέπει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων. Ἀμήν » (p. 414).

CHAPITRE IV DU CIEL

Ce traité de Théophile Corydalée, demeuré encore non imprimé, ne contient que le commentaire des deux premiers des quatre livres dont se compose l'ouvrage d'Aristote, portant le même titre. Le motif qui l'a déterminé à ne pas continuer son œuvre, c'est de l'aveu même de Corydalée¹, que dans les III^e et IV^e livres il s'agit du monde sublunaire, dont il donnera une plus ample analyse dans le traité «De la génération et de la corruption».

Après une courte introduction, Corydalée expose les controverses de toute sorte qu'a suscitées chez les commentateurs anciens et contemporains l'objet de l'œuvre, dont il fera le commentaire. La conclusion qu'il en dégage c'est que la querelle des philosophes est absurde, puisque dans son proœmium, Aristote dit lui-même — et d'une façon qui ne fait pas l'ombre d'un doute — que le sujet qu'il va traiter c'est l'univers.

Nous tenons donc pour certain, ajoute Corydalée, que dans cet écrit Aristote parle de l'univers, qu'il envisage comme étant composé de corps simples (éléments)². C'est là également l'opinion d'Alexandre Aphrodisias.

Mais cette divergence d'opinion porte non seulement sur l'objet, mais aussi sur le titre de l'écrit d'Aristote, parce que ce philosophe prend le mot οὐρανός (ciel) dans trois acceptions: *a*) celle de sphère extérieure du ciel; *b*) celle d'ensemble du corps cyclique et éthéré et *c*) celle de contenu du mouvement extérieur, celui-ci se composant du corps éthéré et des corps simples sublunaires³.

¹ Les citations se réfèrent au ms n° 393 de la collection de l'Ac. Roum.

² Κείσθω τοιγαροῦν, κατὰ τὸν Φιλόσοφον, τὴν προκειμένην πραγματείαν περὶ τοῦ παντὸς εἶναι κόσμου, ἥπερ συνέστηκεν ἐξ ἀπλῶν σωμάτων (p. 16).

³ Τριχῶς τοίνυν ἐκλαμβάνεσθαι τὸν Οὐρανὸν ὁ Φιλόσοφος: α) ἀντὶ τῆς ἐξωτάτης μόνον σφαίρας, β) ἀντὶ παντὸς τοῦ κυκλικῆς καὶ αἰθερίου σώματος καὶ γ) ἀντὶ παντὸς τοῦ περιεχομένου ὑπὸ τῆς ἐξωτάτου περιφορᾶς συνεστηκότος ἔκ τε τοῦ αἰθερίου σώματος καὶ τῶν ὑπὸ Σελήνην ἀπλῶν σωμάτων (p. 21—22).

Cet univers d'Aristote, designé par les termes οὐρανός ou Πᾶν, Corydalée le prend non pas dans le même sens que les philosophes contemporains, sans matière, ou dénué de matière (ἐξηρημένον τῆς ὕλης) mais comme quelque chose de matériel (ἐνυλον) composé de parties (συνεστηχός ἐκ τῶν οἰκείων αὐτοῦ μερῶν) ¹.

La preuve en est qu'au commencement du livre de son traité Du Ciel, parlant des parties de l'univers, Aristote admet que: a) le corps cyclique est, par sa nature, différent des corps sublunaires; il n'est ni lourd ni léger; il est perpétuel, n'étant sujet ni à l'accroissement ni à la mort; demeure à jamais sans transformation, ni vieillesse; enfin il n'est pas infini; b) il n'y a pas plusieurs univers, mais un seul, sans naissance ni mort ².

Entrant dans l'analyse du I^{er} livre, Corydalée admet lui aussi que l'univers qu'Aristote appelle tantôt τὸ πᾶν, tantôt τὰ πάντα, est la même chose que le parfait (τὸ τέλειον) parce qu'il ne lui manque rien, qu'il contient tout, et qu'il n'est contenu, lui, dans aucun autre corps ni chose ³. Il en résulte que les autres corps sont imparfaits, vu qu'ils ne sont que parties et contenus, tandis que l'univers est parfait étant purement et simplement Tout ⁴.

Il n'est pas vrai, dit Corydalée, que le présent écrit fasse partie de la physique, comme l'affirment certains des « modernes ». En effet, il ne s'y agit pas du corps physique. La nature du corps qui se meut circulairement diffère de celle des corps sublunaires: la nature du premier est supérieure et plus divine que celle des derniers. Cela résulte de ce que dans le corps éthéré la nature du mouvement est circulaire, tandis que la nature des corps sublunaires est le mouvement en ligne droite ⁵. Le corps éthéré se meut circulairement, ce qui est conforme à sa nature. Ce mouvement cyclique est, non seulement inhérent à sa nature; il lui est même nécessaire, car il occupe

¹ P. 22.

² (Τὸ πᾶν). . . ἀίδιον, οὔτε αὐξήσιν ἔχον, οὔτε φθίσιν, ἀλλ' ἀναλλοίωτον καὶ ἀγήρατον τὸν ἅπαντα χρόνον διαμένει . . . Τὸ κύκλῳ κινούμενον σῶμα οὐκ ἄπειρον. . . ὅτι οὐ πλείους εἰσὶ κόσμοι καὶ ὅτι ἀγέννητον καὶ ἀφθαρτον (p. 23).

³ "Ὅθεν τὰ μὲν ἄλλα ἀτελῆ εἰσιν, ἥπερ εἰσὶ μέρη καὶ περιεχόμενα, τὸ δὲ πᾶν ἀνελλειπέας καὶ τέλειον, ὡς ἂν ἀπλῶς πᾶν καὶ ἀπλῶς τέλειον (p. 28).

⁴ Τὸ κυκλοφορικὸν σῶμα, ἕτερον τῶν ὑπὸ Σελήνην ἀπλῶν σωμάτων καὶ φύσεως τιμιωτέρας καὶ θειοτέρας ἥπερ ἐκεῖνα . . .

⁵ Ἐκ τῆς κατὰ φύσιν κινήσεως συνάγει ὁ Φιλόσοφος τὴν κύκλῳ φοράν κατὰ φύσιν προσήκειν τῷ αἰθερίῳ σώματι. . . οὐδὲν δὲ τοιοῦτόν ἐστι τῶν ὑπὸ Σελήνην ἀπλῶν σωμάτων· πέφυκε γὰρ ἐκεῖνα φέρεσθαι κατὰ φύσιν ἐπ' εὐθείας, ὥστε τῷ αἰθερίῳ σώματι κατὰ φύσιν ἐστὶν ἡ κύκλῳ κίνησης (p. 36).

le premier rang dans la nature et possède un degré de perfection supérieur aux autres sortes de mouvement ¹.

Or telles étant les choses, quelle est donc l'essence du corps céleste et par quoi se distingue-t-il des corps sublunaires?

Le corps céleste se distingue des corps sublunaires: 1) par ce qu'il n'est ni lourd, ni léger comme les corps sublunaires. Aussi ne se meut-il ni en haut ni en bas, comme se passeraient les choses s'il avait du poids. Vu que le mouvement de ce qui est lourd est centripète et ce qui est léger est centrifuge ²; 2) il n'y a rien de contraire au corps céleste, car s'il y avait quelque chose de contraire à lui, il existerait aussi un mouvement contraire au mouvement cyclique. Or comme il n'y a pas de tel mouvement, le contraire du corps céleste n'existe pas, lui non plus. C'est pourquoi le corps céleste est sans naissance ni mort, ni changement, ce qui n'est pas le cas pour les corps sublunaires.

N'ayant pas de quoi naître, le corps céleste n'a ni de quoi se nourrir pour croître; aussi n'est-il pas sujet au changement, car le changement n'est autre que le mouvement par rapport à la qualité ³.

PROBLÈMES SE RAPPORTANT À L'ESSENCE DU CORPS ÉTHÉRE

Quittant le texte d'Aristote, Corydalée discute quelques problèmes se rapportant à l'essence du corps éthéré ⁴.

Il dit que nos sens ne nous fournissent que peu de données évidentes pouvant nous servir à l'étude de ces problèmes, parce que plus le corps circulaire dépasse en perfection les corps sublunaires,

¹ Ἡ κύκλω κίνησις κατὰ φύσιν προσήκει τῷ αἰθερίῳ σώματι καὶ οὐχὶ παρὰ φύσιν. . . Ἡ κύκλω κίνησις προτέρα ἐστὶ τῇ φύσει καὶ τελειωτέρα τῶν ὑπολοίπων ἀπλῶν κινήσεων (p. 37).

² Τὸ κυκλοφορικὸν σῶμα μήτε βαρὺ, μήτε κοῦφον. Ἀνάγκη πᾶν τὸ ἔχον βάρος ἢ κουφότητα ἢ ἄμφω φέρεσθαι ἀπὸ τοῦ μέσου ἢ ἐπὶ τὸ μέσον. Τὸ κύκλω φερόμενον σῶμα ἀδύνατον ἄνω ἢ κάτω φέρεσθαι. Ἄρα ἀδύνατον βάρος ἢ κουφότητα ἔχειν (p. 47).

³ (Πρὸς τὸ αἰθέριον σῶμα) οὐδὲν ἐναντίον, ὅθεν συνάγεται, τὸ αἰθέριον σῶμα μὴ γεννητόν, μηδὲν φθαρτόν. . . Τὸ κύκλω κινούμενον, οὐκ ἔχει κίνησιν ἐναντίαν τῇ ἑαυτοῦ κατὰ φύσιν κινήσει. Ἄρα οὐδὲ ἐναντίον ἔχει (p. 50).

Τὸ αἰθέριον οὐκ ἔσται ἐξ ὧν γενᾶσθαι, ἄρα οὐδ' ἐξ ὧν τραφείη καὶ αὐξηθείη (p. 51).

Οὔτε αὖξει οὐδὲ φθίνει ἄρα καὶ οὐκ ἀλλοιοῦται κατὰ πάθος. . . (Ἀλλοίωσις ἐστὶ κίνησις κατὰ ποιότητα) (p. 52).

⁴ Pp. 65—83.

moins il est connu et partant plus son étude devient difficile¹.

Cependant sa conviction inébranlable est qu'en dehors de nos sens, il n'y pas d'autre moyen pour parvenir à la connaissance du corps éthéré².

Or il n'est pas moins évident que plus l'objet de notre étude est loin de nos sens, plus les querelles des philosophes deviennent passionnées; la confusion n'en devient ainsi que plus grande, chacun d'eux ayant dans ce domaine sa propre manière de voir³.

Ce que Corydalée se propose c'est d'abord de prouver que le corps éthéré est exempt des inconvénients des corps périssables; e en second lieu d'établir quelles en sont la matière et la forme⁴. Après avoir analysé toutes les théories et les controverses que les philosophes anciens et modernes ont émises sur l'essence du corps éthéré, la conclusion qu'en dégage Corydalée, c'est que la contrariété nécessaire aux corps périssables étant irréconciliable avec le corps éthéré, celui-ci ne présente pas les imperfections des corps sublunaires. Car tout ce qui naît doit ou bien naître d'un élément, ou bien être lui-même un élément. Or le corps éthéré ne se trouve ni dans le premier ni dans le second cas de l'alternative; donc il n'a pas de naissance. En second lieu, le corps éthéré ne comporte pas de cause efficiente, ce qui écarte toute hypothèse d'une naissance⁵.

Le corps céleste est lui-même le cause efficiente des corps sublunaires, vu que le moteur étant immatériel, ne saurait produire les changements du monde sublunaire si ce n'est par le corps céleste⁶.

Si le ciel comportait une naissance, le mouvement céleste ne serait pas le premier des mouvements de toute espèce; et cette nais-

¹ "Ὅσον ἔστι τῶν ὑπὸ Σελήην τὸ κυκλοφορικὸν σῶμα τελειώτερον, τοσούτω ἤττον ἡμῖν ἐστὶ γινώριμον καὶ ἐλάττωτος (dans le texte ἐλάττωτος) περὶ αὐτοῦ θεωρίας ἔχομεν. . . Περί αὐτοῦ ὀλίγα τὰ φανερὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν (p. 65).

² *Ibid.*

³ . . . μείζονα γίνεσθαι τὴν ἀσάφειαν τῆς ἐπικρίσεως διὰ τὸ πολυειδὲς τῶν περὶ αὐτοῦ δογμάτων, ἄλλως ἄλλων ἀξιούντων καὶ συλλογιζομένων (p. 66).

⁴ Ἡμεῖς τοιγαροῦν τὸ κυκλοφορικὸν σῶμα πάσης θνητῆς δυσχερείας ἀπήλλαχθαι, κατὰ τὸ ἐγγωροῦν ἀποδείξωμεν καὶ περὶ τῆς ἐκείνου ὕλης καὶ δὴ περὶ τοῦ εἶδους τοῦ αὐτοῦ διασκεψόμεθα (p. 66).

⁵ . . . Τὸ αἰθέριον σῶμα ἀπήλλακται πάσης θνητῆς δυσχερείας, ὡς ἐναντιώσεως ἀμέτοχον καὶ ἀνεπίδεκτον (p. 77).

Τὸ γινόμενον ἢ στοιχεῖον ἐστὶ, ἢ ἐκ στοιχείου, τὸ δὲ αἰθέριον σῶμα, οὔτε στοιχεῖον ἐστὶ, οὔτε ἐκ στοιχείων. Τοῦ οὐρανοῦ οὐκ ἐνδέχεται ποιητικὸν ὑπάρχειν, ἄρα οὐδὲ γίνεσθαι αὐτὸ ἐνδέχεται (p. 78).

⁶ Corydalée utilise les trois termes: a) corps céleste; b) corps éthéré et c) corps circulaire (οὐράνιον, αἰθέριον, κυκλικὸν σῶμα) dans le même sens.

sance n'aurait pu se produire que par le mouvement. Or le mouvement est impossible, sans l'existence de la chose qui se meut. Il est donc nécessaire de supposer qu'il existe une autre chose pouvant subir l'action du mouvement et que c'est par la transformation de celle-ci que le ciel a pris naissance. Mais une telle hypothèse est absurde¹.

Vu qu'il est de toute nécessité que ce qui n'a pas de naissance, n'ait de la mort non plus; de même que ce qui a de la naissance, ait aussi de la mort, le ciel est sans naissance [ἀγέννητος] et sans mort [ἄφθαρτος], éternel [ἄτδιος]².

Après avoir prouvé que l'essence du ciel est de nature éternelle et sans mort, Corydalée expose sa propre conviction sur le ciel; il s'agit de savoir d'abord si le corps éthéré est matériel ou immatériel [ἄυλον ἢ ἔνυλον] et puis s'il est constitué de matière et de forme comme tous les corps.

Certes, la différence qui existe entre l'essence du corps céleste et celle des corps sublunaires, n'implique guère son immatérialité. Etant lui aussi un corps, il est constitué de matière et de forme. Corydalée rejette donc toute solution théologique ou métaphysique de ces problèmes. Bien que nous n'ayons pas, dit-il, la possibilité de connaître par nos sens la nature du corps éthéré, il est cependant — cela ne fait pas l'ombre d'un doute — matériel; mais sa matière est d'une essence autre que celle des corps sublunaires; et cette essence est supérieure.

Les corps matériels sont perceptibles par les sens, tandis que les corps immatériels sont au-dessus des sens. Les premiers ont dimensions et quantité, tandis que les autres n'en ont pas, la quantité étant inhérente à la matière. Les premiers sont donc nécessairement des corps, tandis que les seconds sont sans corps. Or, il est impossible que dans la nature même de l'être il y ait quelque chose de perceptible par les sens, sauf la matière.

D'autre part tout ce qui se meut est nécessairement matériel.

¹ Τὸ οὐράνιον σώμα πρῶτον ποιητικὸν ἐστὶ τῶν ὑπὸ Σελήνην. . . (p. 78)
Τὸ πρῶτον κινητικὸν τῶν ὄντων, τὸ αὔλον, οὐκ ἄλλως ποιεῖ εἰς τὴν μεταβολὴν τῶν ὑπὸ Σελήνην, ὅτι μὴ διὰ τῶν οὐρανίων (p. 79).

² Εἰ γέγονεν ὁ Οὐρανὸς ἢ οὐράνιος κίνησις οὐκ ἂν ἦν τῶν ἄλλων κινήσεων πρῶτη, ἀλλ' ἐστὶ πρῶτη, ἄρα οὐ γέγονεν ὁ Οὐρανός. Εἰ γὰρ γέγονεν ὁ Οὐρανός, οὐκ ἄλλως ἂν ἐγεγόνει ἢ διὰ κινήσεως. Ἀλλὰ τὴν κίνησιν ὑπάρξει ἀδύνατον ἀνευ τοῦ κινουμένου. Ὡστε ἀνάγκη πρὸ τοῦ οὐρανοῦ σώματος ἕτερόν τι κινητὸν ὑποθέσθαι, ἐξ οὗ μεταβαλλομένου ὁ οὐρανὸς γένοιτο (p. 79).

Par conséquent ce qui est perçu par les sens et possède des dimensions, étant corps et se mouvant, a — ceci est de toute évidence — également de la matière.

Le corps céleste semble posséder tous ces traits caractéristiques. Par conséquent il est nécessairement matériel. C'est là une chose dont on peut faire la preuve, même au moyen des sens, puisque tous ceux qui possèdent des sens ne laissent pas de sentir que le ciel est un corps ayant des dimensions et se mouvant sans cesse ¹.

DE QUELLE NATURE EST LA MATIÈRE DU CORPS CÉLESTE?

Sur cet important problème, deux sont les théories qui jouissent du plus grand prestige aux yeux des philosophes, dit Corydalée.

1. Que la matière des corps céleste peut être autre que celle des corps sublunaires. Mais tandis que les uns croient que cette matière diffère dans son essence de celle des corps sublunaires, d'autres affirment qu'elle ne diffère que quant à la forme.

2. Qu'elle peut, dans son essence, être la même que la matière des corps sublunaires.

Corydalée se déclare partisan de la première théorie et affirme que la matière céleste diffère dans son essence de celle des corps sublunaires ².

C'est là l'opinion des plus orthodoxes parmi les aristotéliens à la tête desquels se trouvait Alexandre Aphrodisias, tandis que leurs adversaires suivent Jean Philopon ³. D'ailleurs, dit Corydalée, Aristote s'exprime clairement sur ce problème et affirme que le corps céleste est la cinquième essence (πέμπτη οὐσία); qu'il est en

¹ Τὰ ἔνυλα αἰσθητὰ εἰσὶ, τὰ δὲ ἄνυλα ὑπὲρ τὴν αἰσθησιν. Τὰ ἔνυλα ποσότητα ἔχει καὶ διαστατὰ εἰσὶ, οὐχ' οὕτω δὲ καὶ τὰ ἄνυλα. (Ἡ ποσότης ἀμέσως συμπαρομαρτεῖ τῇ ὕλῃ καίτοι ἀορίστως). Ἀναγκαίως ἔπεται τὰ ἔνυλα σώματα εἶναι, ἀσώματα δὲ τὰ ἄνυλα. . .

² Ἀδύνατον ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων ἐκτὸς ὕλης αἰσθητὸν τι ὑπάρχειν. Πᾶν τὸ αἰσθητὸν ἔνυλον ἐστὶ καὶ διαστατὸν, δηλ. σῶμα (pp. 81—82).

Τὸ κινούμενον ἀναγκαίως ἔνυλον εἶναι. . .

Τὸ αἰσθητὸν καὶ διαστατὸν καὶ ἀκολούθως σῶμα ὄν καὶ παρὰ ταῦτα κινήτων, ὁμολογουμένως ὕλην ἴσχει, τὸ δὲ οὐράνιον σῶμα πάντων φαίνεται τῶν εἰρημένων μετασχηκός. Ἄρα ὕλην ἀναγκαίως ἴσχει (p. 82).

Τὸ γὰρ οὐράνιον σῶμα διαστατὸν καὶ αὐτὸ τοῦτο σῶμα συνεχῶς φέρεται πάντες αἰσθάνονται, οἷς μὴ αἰσθησις ἐλλείπει (p. 83).

³ Ἡμεῖς συστήσωμεν ἐφεξῆς τὴν οὐράνιον ὕλην διενηνοχένοι κατ' οὐσίαν τῆς τῶν ὑπὸ Σελήνην (p. 100).

⁴ P. 103—104.

dehors des autres éléments et que sa nature est différente de celles des êtres sublunaires. Etant de nature différente cette essence des corps célestes est non seulement constituée d'une autre matière, mais elle a aussi une autre forme¹. Dans son entier, dit Corydalée, l'univers se compose de cinq éléments, c'est-à-dire des quatre éléments sublunaires et de l'essence quinte des corps éthérés². C'est là la seule manière dont le corps céleste peut agir sur les corps sublunaires, tandis que ces derniers ne peuvent agir sur le premier. Cette action se produit par le mouvement et par la lumière grâce auxquels les éléments se confondent et diffèrent, se serrent et s'espacent et en général se produisent les changements et les transformations dans le monde sublunaire, transformations dont la cause est le corps céleste.

Cette action du corps céleste provient non pas de ce qu'il est contraire aux corps sublunaires, mais de ce qu'il est un corps matériel.

En admettant que l'essence quinte dont se compose le corps céleste n'est au fond qu'un cinquième élément ne différant que par le degré des quatre autres éléments constitutifs du monde sublunaire, on admet implicitement la matérialité du ciel.

Le corps céleste ne souffre aucun changement et aucune influence venant des corps sublunaires, parce que 1) il est lui-même impassible, inaltérable (*ἀπαθὲς ἐστί*) et 2) parce que le mouvement en ligne droite qui caractérise les corps sublunaires, ne saurait agir sur le corps céleste; tandis que le mouvement circulaire étant le premier des mouvements, prédomine et transforme ceux qui sont sublunaires³.

La matière du corps céleste est identiquē comme nombre à la privation de substance et tout son désir est satisfait par une et même

¹ Τὸ οὐράνιον σῶμα πέμπτην εἶναι οὐσίαν, ἐτέρας φύσεως τῆς τῶν ὑπὸ Σελήνην (p. 112).

² Τὸν πάντα κόσμον συνεστάναι ἐκ πέντε ἀπλῶν σωμάτων, τέτταρα δηλ. τῶν ὑπὸ Σελήνην καὶ τῆς πέμπτης οὐσίας τῶν αἰθερίων (p. 148).

³ . . . δρᾶ (εἰς τὰ ὑπὸ Σελήνην) τῇ κινήσει καὶ τῷ φωτί, συγκρίνον καὶ διακρίνον τὰ στοιχεῖα, πυκνοῦν καὶ ἀραιοῦν τὰ αὐτά, οἷς ἔπονται ἀλλοιώσεις καὶ μεταβολαὶ ἐν τοῖς ὑπὸ Σελήνην, ὧν αἴτιον γίνεται τὸ Οὐράνιον σῶμα. Δρᾶ δὲ εἰς ταῦτα τὸ οὐράνιον σῶμα, οὐ τῷ ἐναντίωσιν ἔχειν πρὸς τὰ ὑπὸ Σελήνην, ἀλλ' ὅτι ἐστί καὶ αὐτὸ ἔνυλον καὶ τοῦ αὐτοῦ γένους τοῖς ὑπὸ Σελήνην, ἥπερ ἐστὶ σῶμα.

Οὐ πάσχει μέντοι ὑπ' αὐτῶν τὸ Οὐράνιον σῶμα, τοῦτο μέντοι ἀπαθές, καθ' ἑαυτό, τοῦτο δὲ ὅτι ἢ κατ' εὐθειᾶν κινήσεις οὐ πέφυκε δρᾶν εἰς τὸ κυκλοφορικὸν σῶμα. . . ἢ δὲ κύκλῳ κινήσεις πρώτη οὐσα τῶν ἄλλων κινήσεων κρατεῖ τῶν ὑπὸ Σελήνην καὶ μεταβάλλει (p. 113—114).

forme; tandis que la matière des corps sublunaires ne trouve pas satisfaction dans une seule forme, mais dans une pluralité de formes. C'est ce que explique pour quoi la matière sublunaire produit plusieurs formes, tandis que la matière céleste n'en a qu'une¹. Il est clair que la pluralité prise dans l'acception que donne à ce terme la philosophie d'Aristote est preuve d'imperfection, d'infériorité.

QUELLE EST LA FORME DU CORPS CÉLESTE?

Corydalée combat les thèses des philosophes qui soutiennent que le corps céleste est forme sans matière ou matière sans forme. Ces thèses sont contraires à la doctrine des péripatéticiens. Il soutient que la forme du corps céleste se compose de forme et de matière, car il y a dans la philosophie d'Aristote un dogme qui veut que rien ne peut se mouvoir tout seul, et que, pour qu'un mouvement soit possible, il faut une partie qui met en mouvement et une autre partie qui se meut. Si donc le corps céleste est doué de mouvement spontané (αὐτοκίνητον), il ne saurait qu'être composé de ces deux éléments comme on l'a déjà vu dans la Physique (VIII^e livre)². Le corps céleste n'est pas de la même essence que les corps sublunaires, parce que s'il l'était, il ne posséderait pas de mouvement perpétuel. Il porte en lui la cause efficiente et la cause qui provoque le changement, la partie qui met en mouvement et la partie qui se meut (τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον). Cette dualité mène à la conclusion logique que le corps céleste possède une âme (ἔμψυχον)³ consistant de la matière et de l'âme ou de la forme qui le met en mouvement vu que le mouvement circulaire ne saurait être le mouvement d'un corps inanimé, dénué d'âme⁴.

¹ Ἡ ὕλη τοῦ οὐρανόου σώματος ἢ αὐτὴ τῶ ἀριθμῶ τῇ κατ' οὐσίαν στερήσει καὶ πᾶσα αὐτῆς ἢ ἔφεσις ὕφ' ἐν καὶ τὸ αὐτὸ εἶδος κορέννυσθαι πέφυκε, ἢ δὲ τῶν ὑπὸ Σελήην ὕλη . . . οὐ πέφυκε κορέννυσθαι ἢ αὐτῆς ἔφεσις ὕφ' ἐν καὶ τὸ αὐτὸ εἶδος (p. 114).

² . . . μηδὲν ἑαυτὸ κινεῖ ὁ μὴ συνέστηκεν ἐκ τε τοῦ κινούντος μέρους καὶ τοῦ κινουμένου. "Ὅθεν εἰ γε δέον καὶ τὸ οὐράνιον σῶμα αὐτοκίνητον εἶναι σύνθετον, εἶναι χρῆ, ἐκ τε τοῦ κινούντος καὶ τοῦ κινουμένου (p. 117).

³ . . . ἔμψυχον τὸ οὐράνιον σῶμα, παρὰ τε τῶ Φιλοσόφῳ καὶ τῇ ἀληθείᾳ (p. 117).

⁴ Ὁ Φιλόσοφος ἐν τοῖς ὑπὸ ψυχῆς κινουμένοις καταριθμεῖ καὶ τὸ οὐράνιον σῶμα (p. 120).

⁴ Ἡ κύκλω κίνησις οὐκ ἂν εἴη ἀψύχου κίνησις (p. 120).

QUELLE EST L'ÂME DU CORPS CÉLESTE?

Dans le débat de cet important problème, Corydalée met beaucoup de passion. Il rejette l'opinion des scolastiques et des philosophes contemporains, qui prétendent que le mouvement du corps céleste ne lui est pas intrinsèque et qu'il se produit grâce à la substance immatérielle qui en est à la fois la cause finale¹. Cette substance immatérielle n'en est nullement la forme formante (εἰδοποιός), mais la cause efficiente. Donc la forme immatérielle provoque le mouvement du corps céleste qui n'est ainsi qu'un instrument de cette forme². Dans l'acception que la philosophie scolastique donne à ce terme, la forme immatérielle est, cela va de soi, Dieu³.

Cette théorie, dit Corydalée, est tout à fait contraire à l'esprit de la philosophie péripatétique, car il est inadmissible que la forme immatérielle (τὸ ἄυλον εἶδος) mette en mouvement le corps céleste.

La forme immatérielle ne saurait être conçue que de trois manières:

a) soit comme substance; b) soit comme intellect; 3) soit comme intelligible. Quelle qu'elle soit cependant, elle ne saurait, par sa propre nature, venir en contact avec le corps céleste et le mettre ainsi en mouvement. La substance intellectuelle s'entendant elle-même ne saurait, par l'intermédiaire de l'intelligence, venir en contact avec une autre substance⁴.

Le mouvement du corps céleste étant un mouvement proprement dit, c'est-à-dire extérieur, Corydalée trouve qu'il serait inconcevable qu'il puisse se produire sans contact matériel. L'aristotélisme orthodoxe, dit-il, n'admet pas un mouvement du corps céleste de forme immatérielle (Dieu), car alors on admettrait implicitement l'immixtion de Dieu dans la création du monde. Le Dieu aristotélique c'est l'Être suprême (τὸ ὑπέρτατον ὄν) qui demeure immobile (ἀκίνητον) étant la cause finale (τελεικὸν αἶτιον) de l'Univers et nullement sa cause efficiente (τὸ ποιητικὸν αἶτιον).

¹ Ἡ ἄυλος οὐσία συμβάλλεται τῇ οὐρανίῳ κινήσει, λόγον τελικοῦ αἰτίου (121).

² . . . ὥστε ποιητικῶς ἀπὸ τῆς ἄυλου οὐσίας προβάλλεσθαι (τοὺς σχολαστικοὺς) τὴν κίνησιν τοῦ οὐρανοῦ σώματος (p. 121).

³ . . . τὸ δὲ οὐράνιον σῶμα οὐδὲν ἄλλο ἢ ὄργανον εἶναι τῆς ἄυλου οὐσίας οἶονται (οἱ σχολαστικοὶ) (p. 121).

⁴ Τριχῶς δυνάμεθα τὸ ἄυλον εἶδος θεωρεῖσθαι, ἢ ὡς οὐσίαν, ἢ ὡς νοερόν, ἢ ὡς νοητόν . . . Ἡ νοερά οὐσία αὐτὴ ἐαυτὴν ἐννοοῦσα οὐκ ἐνδέχεται τῇ νοήσει συνάπτεσθαι (p. 125).

Corydalée admet que le ciel se compose de matière et d'âme formante, en analogie avec les autres êtres¹. Le corps céleste est organique et par conséquent il possède une âme, car l'âme est l'entéléchie de tout corps physique organique². Les êtres vivants diffèrent des êtres inanimés parce que les premiers sont doués de vie, par laquelle on entend à la fois la possibilité du mouvement spontané (τὸ αὐτοκίνητον). De même que la vie provient d'un principe inné qui organise et donne la forme — et ce principe c'est l'âme — de même le mouvement spontané dérive nécessairement du même principe. Il est évident que le corps céleste possède le mouvement spontané, que le mouvement circulaire est le premier de tous les autres mouvements et que ce qui possède ce mouvement est le premier de ceux qui se meuvent; en d'autres termes c'est le ciel. Un corps parfait devant être doué d'âme, et le corps circulaire étant le plus parfait de tous les corps, il résulte nécessairement qu'il a lui aussi une âme³.

Le corps céleste ayant en lui-même la possibilité de se mouvoir (mouvement spontané), il est impossible qu'il reçoive ce mouvement du dehors, c'est-à-dire de l'essence immatérielle, comme le prétendent les scolastiques: il le tire de sa propre nature, comme d'ailleurs tous les êtres animés, car le corps céleste n'est pas l'instrument des essences immatérielles.

COMMENT DOIT-ON S'IMAGINER L'ÂME DU CORP CÉLESTE?

L'analyse de ce problème, dit Corydalée, est des plus difficiles et des plus confuses à cause de l'énorme distance qui nous sépare de l'objet de nos recherches. Néanmoins il expose les différentes théories professées par les philosophes sur cette matière, pour finir par les rejeter comme étant très confuses. Lorsque l'on ne met pas, dit-il, à la base de ses idées des principes claires, on aura tou-

¹ . . . Ὁ Οὐρανὸς συγκαίεται ἐξ ὕλης καὶ ψυχῆς εἰδοποιούσης, ἀναλόγως τοῖς λοιποῖς ζώοις. (p. 125).

² Τὰ ἔμψυχα τῶν ἀψύχων διενήνοχε τῷ ζῆν, ἀλλ' ἐν τῷ ζῆν περιέχεται καὶ τὸ αὐτοκίνητον εἶναι (p. 126).

³ . . . ὥσπερ τὸ ζῆν προέρχεται ἐξ ἀρχῆς ἐμφύτου συστατικῆς καὶ εἰδοποιού, οἷα ἐστὶν ἡ ψυχὴ, οὕτω δὴ καὶ τὸ αὐτοκίνητον ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀναγκαῖον πηγάζειν ἀρχῆς, ὅτι δὲ τὸ οὐράνιον σῶμα ἐστὶν αὐτοκίνητον δῆλον καθ' ἑαυτὸ . . . καὶ τὴν κύκλω κίνησιν πρῶτην εἶναι τῶν ἄλλων κινήσεων, ὅτι τὸ κινούμενον κατὰ ταύτην πρῶτον ἐστὶ τῶν κινουμένων ἀπάντων, τοιοῦτον ὁ Οὐρανός . . . Τὸ πάντων σωμάτων ἀριστον ἔμψυχον, τὸ κυκλοφορικὸν σῶμα ἐστὶ τοιοῦτον, ἄρα ἔμψυχον (p. 127).

tes les chances d'être entraîné dans des théories absurdes et on fera tous les efforts pour accepter des choses que même un fou se refuserait à admettre. De nos jours il y a cependant un très grand nombre de philosophes qui se soucient peu des arguments qu'imposent les phénomènes de la nature et ne se donnent plus la peine de chercher les causes de ces derniers; qui s'efforcent au contraire d'adapter les phénomènes de la nature à leurs divers dogmes et croyances. On peut dire de ces philosophes qu'ils ne font que ce que ferait celui qui s'efforcerait d'adapter non pas la chaussure au pied, mais le pied à la chaussure ¹. Il y a trois théories qui essayent de nous expliquer la nature de l'âme céleste. D'après la première, cette âme serait douée d'intelligence et d'imagination; d'après la deuxième, l'âme du corps céleste aurait la faculté de sentir, tout en étant dénuée des sens externes et ne possédant que le sens commun et l'imagination; d'après la troisième, elle aurait la faculté de raisonner et de comprendre. Les deux premières théories ne sont que les inventions des Platoniciens, dit Corydalée, ayant à leur base la théorie des idées de Platon.

La troisième est plus en concordance avec la philosophie péripatétiquė. Corydalée trouve qu'elle est plus sensée (εὐλογωτέρα); et s'il ne l'adopte pas, c'est qu'il n'y a à sa base point de données concrètes, l'objet de ces recherches se trouvant trop loin de nous. Corydalée, on le voit, se sent mal à l'aise dans les nuages de la métaphysique.

Ce qui est sûr, dit-il, c'est que le corps céleste se meut et que son mouvement tend à quelque chose, tout mouvement ayant de par sa nature un but. D'aucuns en tirent la conclusion que le corps céleste existe conjointement avec la faculté de mouvement et la faculté de désir. L'âme du corps céleste a donc la connaissance de l'objet désiré et par conséquent possède la faculté de désirer et de comprendre; et l'objet qu'il comprend et qu'il désire c'est la

¹ "Ὅθεν οἱ πέραν τοῦ δέοντος φιλοτεχνοῦντες ἐν τοῖς ζητούμενοις τὸ περίεργον πολλοὺς μὲν τρόπους ἐμψυχώσεως καὶ διαιρέσεως καὶ διαφορᾶς ἐνοοῦσι περὶ τῆς συστάσεως καὶ οὐσίας ἐκείνων. Ὁ γὰρ τὰς ἑαυτοῦ ἐνοίας ἐν τῷ θεωρεῖν μὴ θεβηκυίας καὶ ἐναργέσιν ἀρχαῖς ἐπερείδει, ραδίως παραφέρεται εἰς μύρια ἄτοπα καὶ παρακεκομμένα δόγματα καὶ ὁμολογεῖν καταναγκάζεται ἃ μηδὲ τις τῶν παραφρονούντων ραδίως ἀπεδέξατο. Τῶν οὕτω φιλοσοφούντων οὐ μᾶλα εὐφώρησεν ὀλίγους ὁ καθ' ἡμᾶς χρόνος οἷτινες οὐ πρὸς τὰ φαινόμενα τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦσι, ἀλλὰ πρὸς τινὰς δόξας καὶ λόγους αὐτῶν τὰ φαινόμενα προσεφελκύνοντες πειρῶνται συγχομεῖν κατὰ τὸ λεγόμενον, οὐ τὸ ὑπόδημα πρὸς τὸν πόδα, ἀλλὰ τὸν πόδα πρὸς τὸ ὑπόδημα προσαρμῶσαι φιλονεικοῦσι (p. 133).

forme immatérielle que l'on ne peut connaître à moins que ce ne fût grâce à une force immatérielle. Or cette force immatérielle c'est l'*intellect* (ὁ νοῦς)¹.

Ce qui précède est conforme à la théorie que donne la psychologie d'Aristote sur le mouvement chez les animaux, théorie selon laquelle si le mouvement se produit c'est que l'animal « désire » l'aliment dont il a en même temps connaissance.

Cette force immatérielle, cette forme immatérielle (ἄυλον εἶδος) doit être comprise de deux manières: soit comme être et substance existant en soi et complètement séparée de la matière, absolue et superparfaite, dont dépend la nature et l'Univers; soit comme étant le bien suprême et la finalité de tout ce qui en dépend. C'est la première forme immatérielle, c'est-à-dire Dieu lui-même².

Par l'âme du corps céleste, on entend la forme immatérielle telle que nous venons de l'exposer d'abord, c'est-à-dire comme essence intangible, existant en soi; tandis que l'intelligence comprenant de la seconde manière, c'est-à-dire par rapport au bien suprême, est pratique³.

Dans ce second cas, l'âme du corps céleste ne comprend pas le bien suprême, mais le désire, comme on dit que la matière désire la forme, car l'essence matérielle c'est la pure entéléchie⁴. De ce désir, qui n'est pas compréhension, dérive le mouvement du corps céleste,

¹ . . . Τὸ δ' οὕτω κινούμενον ἐφέσει τινὸς πάντως κινεῖται. Πᾶσα γὰρ ἡ κατὰ φύσιν κίνησις ἐνεκά του. "Ὅθεν συνάγεται μετὰ τῆς κινητικῆς δυνάμεως καὶ ὀρεκτικῆν ὑπάρχειν δύναμιν τοῖς οὐρανίοις σώμασι. Τὸ δὲ ὀρεγόμενον διαγιγνώσκειν ἀνάγκη καὶ τὸ ὀρεκτόν, οὗ ἕνεκα κινεῖται. "Ὡστε ἀνάγκη τὸ οὐράνιον σῶμα δύναμιν ἔχειν γνωστικῆν τοῦ ὀρεκτοῦ. . . 'Αναγκαίως τὸ οὐράνιον σῶμα νοὸς εὐμοιρεῖ, ἵνα διὰ τῆς αὐλοῦ δυνάμεως τὸ ἄυλον εἶδος ἐνοεῖ. . .

. . . "Ἐστιν ἡ τοῦ αἰθερίου σώματος ψυχὴ νοητικὴ μετὰ δυνάμεως ὀρεκτικῆς καὶ κινητικῆς. . . ἐνοεῖ γὰρ τὸ ἄυλον εἶδος, ὅπερ οὐ πέφυκεν ἄλλως νοεῖσθαι ἢ διὰ τοῦ νοὸς (p. 137).

² . . . ὡς ὄν καὶ οὐσίαν καθ' ἑαυτὴν ὑπάρχειν, παντάπασι τῆς ὕλης κεχωρισμένην, ἀπόλυτον καὶ ὑπερτέλειον, . . . ἐξ οὗ ἤρτηται ἡ φύσις τε καὶ ὁ πᾶς κόσμος. . . (ἡ) λόγον ἐπέχουσαν ἀγαθοῦ, τέλος πάντων τῶν ἐξ αὐτοῦ ἐξηρητημένων. Τοιοῦτον δὲ ἀπλῶς ἐστὶ τὸ πρῶτιστον πάντων ἄυλον εἶδος, ἦτοι αὐτὸς ὁ Θεός (p. 138).

³ 'Ἡ τοίνυν τοῦ οὐρανοῦ σώματος ψυχὴ τὸ ἄυλον εἶδος ἐνοεῖ κατὰ τὸν πρῶτον τρόπον. . . ἥπερ ἐστὶ οὐσία νοερά, καθ' ἑαυτὴν ὑπεστηκυία. 'Ἐννοοῦσα δὲ τὸ αὐτὸ τῷ λόγῳ τῆς ἀγαθότητος, ἡ νόησις ἐστὶ πρακτικὴ (p. 138).

⁴ . . . 'Ἐφίεται δὲ ἡ τοῦ οὐρανοῦ σώματος ψυχὴ, ὄν τρόπον ἡ ὕλη λέγεται τοῦ εἶδους ἐφίεσθαι ἐστὶ γὰρ ἡ μὲν ἄυλος οὐσία ἀκριβῆς ἐντελέχεια, ἡ δὲ οὐράνιος ψυχὴ ὡς δυνάμει τελουμένη ὑπ' αὐτῆς (p. 138).

et grâce au mouvement l'administration et le gouvernement de l'Univers¹.

Corydalée ne semble pas être suffisamment convaincu de la nature propre à l'âme du corps céleste, d'où l'explication métaphysique qui dérive de la philosophie d'Aristote.

L'âme du corps céleste n'est pas entièrement identique à la nôtre; pas plus que le corps éthéré n'est semblable aux corps sublunaires². Corydalée expose longuement les différences qui existent entre ces deux âmes; tandis que l'âme du corps céleste réussit à comprendre directement la forme immatérielle, la nôtre n'y parvient qu'indirectement et ayant recours à la pensée (διάνοια), à l'abstraction (ἀφαιρέσις) et au syllogisme (συλλογισμός). Mais la différence la plus profonde, c'est que notre entendement, œuvre de l'intellect, a besoin d'être éclairé par l'intellect actif (ποιητικὸς νοῦς), qui le purifie des circonstances matérielles³.

C'est pourquoi tandis qu'en nous autres l'intelligence ne s'opère qu'au moyen des formes et des images venant de nos sens externes, l'intelligence est, dans le corps céleste, ininterrompue, indivisible, comme son mouvement est continu et un, pouvant être représenté par une ligne, non pas par des points⁴.

Le corps céleste saisit-il l'ordre qui préside à l'arrangement de tout ce qui tombe sous nos sens et qui compose l'univers? Non certes. Il n'a d'autre conscience que celle de se mouvoir circulairement⁵.

Grâce à son mouvement perpétuel, le corps céleste jouit en même temps de la perpétuité de la forme immatérielle, vu que la perpétuité appartient à la nature même de la matière. Le corps céleste participe également de l'immobilité de la forme divine dans sa trépidation rythmique. Il participe en même temps de la perfection absolue, parce que la vie de chaque être est une perfection, et

¹ Ἐκ δὲ τῆς τοιαύτης ἐφέσεως, ἡ κίνησις ἐπεται τοῦ οὐρανοῦ σώματος καὶ διὰ τῆς κινήσεως ἡ διεξαγωγή καὶ κυβέρνησις τοῦ παντός (p. 139).

² Ἔστι δὲ οὐ κατὰ πάντα ἢ αὐτῇ τῇ ἡμετέρα ψυχῇ, ὥσπερ οὐδὲ τὸ αἰθέριον σῶμα τυγχάνει τὸ αὐτὸ ὄν τοῖς ὑπὸ Σελήνην σώμασι (pp. 139—140).

³ Ὁ ἡμέτερος νοῦς οὐκ ἂν γένοιτ' εἰς λῆψιν τοῦ νοητοῦ ἄνευ τῆς συνεργείας τοῦ ποιητικοῦ νοός, τοῦ δὲ νοός τῆς αἰθερίου ψυχῆς ἡ νόησις παρατείνεται ἐς αἰετὸν ἅπαντα χρόνον δίχα ἐπικουρίας τοῦ ποιητικοῦ νοός.

⁴ Ὅθεν καὶ ἡ καθ' ἡμᾶς ἔννοια, οὐκ ἄλλως, ὅτι μὴ δι' εἰδῶν καὶ φαντασμάτων ἀπὸ τῶν ἐκτὸς αἰσθήσεων πέφυκε γίνεσθαι. . . ἔστι (δὲ) ἡ κατ' ἐκείνην νόησις ἀδιαιρέτος καὶ ἀδιάκοπος, ὄν τρόπον καὶ ἡ κίνησις συνεχῆς καὶ μία κατὰ τρόπον γραμμῆς (p. 141).

⁵ Τοῦτο συνοῖδεν ἑαυτὸ κύκλῳ φερόμενον (p. 142).

que le mouvement est la vie incessante de ce qui est céleste. Même les êtres sublunaires, suivant le même cercle dans leur mouvement, imitent par la naissance et la mort la perfection de la forme immatérielle¹.

Y-A-T-IL PLUSIEURS MONDES?

Plus loin Corydalée se demande si le monde où nous existons est infini ou ne l'est pas; s'il existe plusieurs mondes ou si celui où nous nous trouvons est le seul. Sa réponse à la première question c'est que l'univers est infini, vu qu'il n'existe pas par rapport au lieu; tandis que tous les autres corps, existant par rapport au lieu, ne sauraient être infinis. Comme l'univers occupe tout l'espace, il ne saurait y avoir d'autre corps infini dans la nature: pas plus qu'il ne saurait y avoir plusieurs infinis. Il en résulte que le seul infini c'est l'univers. D'ailleurs l'existence de plusieurs infinis est par nous inconcevable².

Le monde est unique, car s'il y avait plusieurs mondes, ils seraient tous constitués des mêmes corps, c'est-à-dire du corps circulaire et des corps sublunaires; si bien que tous les corps de ces mondes seraient ὁμοειδῆ, en d'autres termes ils auraient des formes identiques, vu qu'il n'y a pas de corps ayant une nature qui diffère de celle qui constitue les corps de notre monde³.

Et comme les corps des autres mondes ont les mêmes formes (ὁμοειδῆ), il en va de même de leurs mouvements.

Par conséquent le monde est un; il n'y en a pas plusieurs. La meilleure preuve en est, selon Aristote, que le centre du monde, le terminus vers lequel se meuvent (φέρεται) naturellement les corps lourds et les corps légers, est un.

¹ Φερόμενον γὰρ αἰδίως ἀπολαύει τῆς αἰδιότητος τοῦ νοεροῦ εἶδους. Προσῆκει γὰρ ἡ αἰδιότης τῇ κύκλῳ κινήσει κατὰ φύσιν. Ἀπολαύει δὲ καὶ τῆς ἀκινήσιας τοῦ αὐλοῦ εἶδους ἐν τῷ εὐλήκτως δονεῖσθαι. . . καὶ παρὰ ταῦτα ἀπολαύει καὶ τῆς τελειότητος εἰ γε τελειότης ἐστὶ τὸ ζῆν ἐκάστῳ τῶν ζώων. Τὸ γὰρ κινεῖσθαι ἦν ζωὴ ἀπαιστος ὑπάρχει τοῖς οὐρανόις. Τῷ αὐτῷ δὲ κύκλῳ κινήσει διέπον τε καὶ διεξάγον, τὰ ὑπὸ Σελήνην μιμεῖται τὴν ἀγαθότητα τοῦ αὐλοῦ εἶδους (p. 142).

² Πλείους εἰσὶν οἱ οὐρανοὶ ἢ κόσμοι, ἢ μόνον οὗτος ἐν ᾧ ἐσμέν; . . . Εἰ πλείους εἰσὶν οἱ κόσμοι, πάντας ἐκ τῶν αὐτῶν σωμάτων συνεστηκέναι, τοῦ τε κύκλῳ φερομένου δηλαδὴ καὶ τῶν ὑπὸ Σελήνην, ὥστε ὁμοειδῆ εἶναι τὰ ἐνταῦθα σώματα τοῖς ἐν τοῖς ἄλλοις κόσμοις. . . Οὐ γὰρ ἐστὶν φύσις σωμάτων παρὰ τὰ ἐνταῦθα (p. 185).

³ Ἐπειδὴ ὁμοειδῆ εἰσὶ τὰ ἐν ἑτέροις κόσμοις σώματα τοῖς ἐνταῦθα, ὁμοειδεῖς πάντως καὶ αἱ κινήσεις αὐτῶν ἔσσονται καὶ οἱ κόσμοι. . . (Ἄρα) τὸν κόσμον ἓνα μὲν εἶναι καὶ μὴ πλείους (p. 189)

Les corps sublunaires étant tous lourds, tendent, selon Corydalée, vers le centre.

Notre philosophe ne se doutait même pas que par la simple énonciation de ce problème, il fût si près de la vérité !

Les corps sublunaires se meuvent d'autant plus vite, qu'ils s'approchent du centre ¹. Ils se meuvent, non pas sous l'action d'une force étrangère, mais par une tendance innée. Que l'on se garde bien cependant de croire que les corps simples se mettent en mouvement de leur propre nature; leur première tendance, la première impulsion au mouvement, c'est du moteur premier qu'ils les reçoivent ². L'univers se compose de tous les corps physiques et sensibles. parce que nul corps n'existe en dehors du ciel; pas plus qu'il n'est possible qu'il s'en produise un, car il n'y a en dehors et au delà du ciel ni place, ni vide, ni temps, ni mouvement ³.

L'univers est un, le mouvement perpétuel et circulaire est un et par conséquent le principe générateur de mouvement est également un ⁴.

Les corps célestes ne comportent pas de lieu; le temps ne les vieillit pas; ils sont exempts de tout mouvement, donc inaltérables et pour tout dire ils sont éternels.

Prenant le contre-pied de ce qu'affirment les philosophes contemporains, ainsi que Simplicie et Alexandre Aphrodisias même, Corydalée soutient que les attributs précédents conviennent plu-

Οὐκ ἐστὶ ἕτερος κόσμος ἐκτὸς τοῦ ἐν ᾧ ἐσμέν (p. 189).

¹ Ἐλαβε δὲ (ὁ Φιλόσοφος) εἰς δεῖξιν τούτου, τὸ ἐν εἶναι τὸ μέσον καὶ τὸ ἔσχατον ἐφ' ἃ τὰ βαρέα καὶ κοῦφα φέρεται, ἐξ οὗ συνήγαγε τὸ μοναδικὸν τοῦ κόσμου (pp. 193—194).

Πάντα τὰ ὑπὸ Σελήνην ἀπλᾶ σώματα βαρέα εἶναι καὶ πάντα κατὰ φύσιν φέρεσθαι εἰς τὸ μέσον (p. 195).

² Φέρεται δὲ ταῦτα (τὰ σώματα) εἰς ὠρισμένους τόπους ταχύτερον. . . οὐχὶ οἷα, ἀλλ' ἐμφύτῳ ροπῇ. . . Ἄλλ' ἐκ τούτων μηδεὶς ὑπολάβῃ τὰ ἀπλᾶ σώματα οὕτως ἐξ οικείας φύσεως κινεῖσθαι. . . ἀλλὰ δέχεται τὸ ἐνδόσιμον τῆς ἑαυτῶν κινήσεως ἀπὸ τοῦ γεννῶντος τὴν κίνησιν (p. 195).

³ Οὐδὲν σῶμα ἐν τόπῳ ὃν ἄπειρον εἶναι ἐνδέχεται ἔξω τοῦ οὐρανοῦ σῶμα ἄπειρον αἰσθητὸν οὐδέν. . . Οὐ γὰρ ἔστιν ἔξω τοῦ οὐρανοῦ τόπος ἐν ᾧ ὑπάρξειεν (ἕτερα σώματα), μάλιστα δὲ οὐδὲ σῶμα νοητὸν ἔσται, οἷον τὸ μαθηματικὸν (p. 197). Ὁ πᾶς κόσμος συνίσταται ἐκ παντὸς φυσικοῦ καὶ αἰσθητοῦ σώματος. . . ὡς μηδὲν ἐν ἔξω τοῦ παντὸς οὐρανοῦ σῶμα, οὔτε ἐνδέχεται γενέσθαι. . .

Οὐκ ἔστι ἔξω τοῦ Οὐρανοῦ, οὔτε τόπος, οὔτε κενόν, οὔτε χρόνος, οὔτε κίνησις ἔσται (p. 196).

⁴ Ὁ κόσμος εἷς. . . καὶ μία ἡ αἰδιος καὶ κύκλω κίνησις. . . καὶ μία ἡ κινητικὴ ἀρχή (p. 196). . .

tôt au corps éthéré, tel qu'il est compris: comme ne comportant pas de lieu, comme n'étant pas contenu par un autre corps et comme étant à jamais exempt de tout mouvement analogue à ceux qui sont propres au corps sublunaires; ils ne peuvent pas convenir aux essences immatérielles et au moteur premier que tout le monde place en dehors de l'univers. Il va de soi que le moteur premier ne comporte pas de lieu, et qu'il est sans corps ¹.

Ici encore Corydalée se montre adversaire de toute interprétation métaphysique. C'est l'attitude qu'il garde aussi dans le chapitre final où il expose la théorie d'Aristote sur les essences intelligibles et immatérielles ². Il soutient que même Aristote n'est pas clair, lorsqu'il parle de l'existence de ces essences immatérielles, dont il ne fait que supposer l'existence ³.

LES ESSENCES IMMATÉRIELLES

L'existence de ces essences immatérielles résulte du caractère que possède le mouvement; celui d'être contenu et perpétuel, parce que le mouvement infini ne saurait être contenu dans la causalité matérielle. La puissance de toute cause matérielle étant limitée, il est impossible qu'elle contienne et implique en soi le mouvement infini et qui, tout en demeurant éternellement la même, contiendrait tout le mouvement infini. Cette puissance nous fournirait la possibilité d'admettre l'éternelle répétition du mouvement circulaire des corps célestes ⁴.

Corydalée conçoit donc le moteur premier comme un principe plutôt physique; comme une seule source de mouvement; comme dénué de tous les attributs métaphysiques et théologiques.

¹ . . . 'Αποδέχονται οὗτοι (οἱ φιλόσοφοι) τὰ πολλὰ τούτων, μὴ ἀνοικείως λέγεσθαι περὶ τοῦ πρώτου κινούντος, ὅπερ δοκεῖ ἔξω τοῦ Οὐρανοῦ, οὐχὶ ὡς ἐν τόπῳ ὄν, ἀλλ' ὡς ἀσώματον. . .

Μᾶλλον περὶ παντὸς τοῦ αἰθερίου σώματος οικειότερον ἐκληπτέα. . . ὃν τρόπον τὸ σῶμα τὸ κυκλοφορικὸν ἐνοεῖται, μὴ ἐν τόπῳ ὄν, ὡς μὴ περιεχόμενον ὑπ' ἐτέρου σώματος, ὡς ὑπὸ τόπον οὔτε ὑπὸ χρόνον γηράσκει, ἀτίδιον ὄν, ὃ καὶ μεταβολῆς ἀπήλλακται τῆς τῶν ὑπὸ Σελήνην (p. 200—204).

² Pp. 204—230.

³ 'Ὁ μέντοι Φιλόσοφος ἐν πολλοῖς (χωρίοις) ταύτην (τὴν ὑπαρξιν) φαίνεται ὑποθέμενος (p. 207).

⁴ . . . ἡ γὰρ ἀπειρος κίνησις τῇ ἐνύλῳ αἰτίας ἀπερίληπτος ἐστὶ: πάσης γὰρ ἐνύλου αἰτίας ἡ δύναμις ὑπάρχει πεπερασμένη. . . πεπερασμένης δὲ οὔσης ἐκάστης τῶν ἐνεργειῶν τῆς πεπερασμένης δυνάμεως, ἀδύνατον αὐτῇ περιληφθῆναι τὴν ἀπειρίαν τῆς κινήσεως. Διὰ τοι τοῦτο εἰς συνέχειαν τῆς ἀπειρου κινήσεως ἀναγκαῖα ἐστὶ ἐτέρα δύναμις παρὰ τὴν ἐνυλον τῶν οὐρανίων σωμάτων δύναμιν, ἥτις ἡ αὐτὴ αἰεὶ μένουσα. . . ὅλην ἅμα τὴν ἀπειρον κίνησιν περιλαμβάνει, τὸ ἐνδόσιμον παρέχει τῆς ἐπαναλαμβανομένης αἰεὶ τῶν οὐρανίων κυκλοφορίας (p. 206).

La seule propriété sensible, et partant admissible, ne serait qu'une nécessité physique.

Le désir intime de Corydalée semble être celui de demeurer, même quant au moteur premier, dans le cadre d'une causalité physique. Cependant, comme il fait œuvre de commentateur et non de critique, il va plus loin et s'emploie à expliquer le rôle et l'énergie des essences immatérielles évitant toutefois soigneusement de dire sa propre opinion.

Pour tout commentaire il n'ajoute que « l'on dit et l'on croit que l'énergie propre à ces essences immatérielles, c'est l'intelligence (ἡ νόησις) qui leur a été attribuée pour qu'elles ne soient pas inertes, ou sans préoccupation »¹. En effet, dans un système finaliste par excellence, il était inadmissible que ces essences demeurent sans aucun rôle. Il est évident, dit-il, qu'aux formes immatérielles en tant qu'elles sont d'essence divine, on attribue la perpétuité et l'immortalité; on admet que d'elles dépendent l'existence et la vie de tous les êtres que leur succèdent dans la hiérarchie les êtres².

En continuant, Corydalée expose les différentes théories sur ces entendements (νοήσεις) des essences immatérielles: la théorie des platoniciens, des scolastiques et des péripatéticiens.

Selon la théorie d'Aristote, l'essence immatérielle ne comprend pas, par l'intermédiaire d'un élément étranger, comme le fait notre intelligence, qui a besoin des sens; l'essence immatérielle est à la fois objet et sujet de l'entendement³. L'intelligence de Dieu est la même chose que l'essence divine, parce que l'intellect immatériel est dans son essence (νοῦς), qu'il ne comporte pas de parties, qu'il est tout simplement objet et sujet de l'entendement; en d'autres termes il comprend et est compris à la fois, de sorte qu'il résulte qu'en lui l'intelligence est identique avec l'essence⁴. Il parle d'une certaine hiérarchie des essences immatérielles qu'ad-

¹ Ἐπειδὴ γὰρ ἕκαστον ἕνεκεν τῆς ἰδίας ἐνεργείας ἐστί. . . ἵνα μὴ ἀργαί ὡσιν αἰ τοιαῦται οὐσίαι, ἀναγκασίως αὐταῖς ἐνέργειαν εἶνα προσεῖναι οἰκείαν, ἥτις κοινή παρὰ πάντων ἡ νόησις λέγεται καὶ πιστεύεται (p. 209).

² . . . τοῖς ἀύλοις εἶδεσιν, ἧ τε ἀιδιότης καὶ ἡ ἀθανασία, ὡς θείας τε. . . οὐσίαις ἐξ ὧν ἤρτηται πᾶσι τοῖς μετ' ἐκείνας, τό τε εἶναι καὶ ζῆν (p. 209).

³ . . . ἡ νοερά οὐσία . . . τὸ αὐτὸ ἅμα εἶναι τό τε νοοῦν καὶ τὸ νοητὸν, μηδενὸς ἐξωθεν ἐν τῷ νοεῖν προστιθέμενον (p. 210).

⁴ Ἡ νόησις τοῦ Θεοῦ ἡ οὐσία αὐτῆ ἐστὶ τοῦ Θεοῦ, ὁ γὰρ ἄυλος νοῦς, ὡσπερ ἐστὶ κατ' οὐσίαν νοῦς, ὅτι καθ' ἑαυτὸν ὑπάρχει ἀμερῆς καὶ ἀπλούστατος, οὕτω καὶ κατ' οὐσίαν ἐστὶ νοητός, ὅτι ὕλης κεχώρισται. . . νοητός τε καὶ νοερός, νοῶν τε ἅμα καὶ νοούμενος. . . ὥστε συνάγεται τὴν νόησιν αὐτοῦ ταυτόν εἶναι τῇ οὐσίᾳ (p. 213).

mettent les scolastiques et quelques-uns des philosophes, ses contemporains. Corydalée n'est nullement d'accord avec cette théorie. En posant la question relative à la manière dont il faut concevoir les essences immatérielles et surtout celle de la première d'entre elles, on pose par cela même le problème de l'omniscience de Dieu, qui est un des dogmes fondamentaux de la religion chrétienne.

LE RÔLE DE L'ÊTRE SUPRÊME

Corydalée n'admet pas le dogme chrétien, selon lequel la première des essences immatérielles — celle que l'on nomme d'habitude cause première et Dieu — non seulement sait tout, mais en même temps surveille tout, parce que ce dogme est étranger à la philosophie d'Aristote.

La première des essences immatérielles, la suprême, n'entend rien aux êtres qui lui sont subordonnés, mais par rapport à l'ordre universel, elle est une finalité, à laquelle aspirent tous les autres êtres, afin d'atteindre à leur propre perfection; tandis que cette suprême essence ne regarde qu'elle-même, comme étant en soi supra-parfaite et se suffisant à elle-même (αὐταρκες)¹. Corydalée combat l'opinion des scolastiques — qui d'ailleurs est un dogme de la religion chrétienne, — selon laquelle même la simple hypothèse de l'ignorance divine est un blasphème².

En même temps il s'élève, non sans y mettre de l'acharnement, contre la doctrine des philosophes qui enseignent que la Divinité voit et surveille tout. Cette doctrine, dit-il, est étrangère à l'esprit de la philosophie d'Aristote³.

Comment est-il possible, se demande Corydalée, que le νοῦς suprême comprenne l'essence muable et immuable, sans que lui-même se transforme successivement? Comment peut-il comprendre des choses qui sont différentes sans que lui-même se différencie?

¹ Πότερον ἢ πρώτη ἐν ταῖς νοεραῖς οὐσίαις, ἥτις καὶ πρῶτον αἰτιον καὶ Θεὸς εἶωθε λέγεσθαι ἐννοεῖ τὰ πάντα κατὰ τὸν Φιλόσοφον ἢ οὐ; Τὴν ὑπερτάτην καὶ πρωτίστην ἐν ταῖς νοεραῖς οὐσίαις μηδὲν τῶν ὑφ' ἑαυτὴν ἐννοεῖν, προσεχῶς ἀνωτέρω εἴρηται. . . κατὰ τὴν γνώμην τοῦ Φιλοσόφου, ὡς λόγον τέλους ἐσχυκυῖαν. Πρὸς δὲ τὸ τέλος τᾶλλα μὲν νένευκε πάντα, ἃ τε δὴ παρ' ἐκείνου σφίσι αὐτοῖς τὴν οἰκείαν περιποιούμενα τελειότητα, αὐτὸ δὲ τὸ τέλος εἰς ἑαυτὸ συννεῦον ἀναχωρεῖ, ὑπερτελὲς ὄν καθ' ἑαυτὸ καὶ αὐταρκες (p. 219).

² . . . ἀγνοίαν ἐπὶ τῆς θείας φύσεως καὶ ὑπολαβεῖν τῶν ἀθεμίτων (p. 220).

³ Οἱ πολλοὶ τῶν νῦν φιλοσοφῶσαντων καὶ τῶν προγενεστέρων τινες (Θεμιστίος καὶ Ἀβερρώης), οὐ μόνον ἀπλῶς οἰηθῆναι τὸ θεῖον πάντα ἐφορᾶν καὶ πάντα ἐποπτεύειν. . . ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν διδασκαλίαν τοῦ Φιλοσόφου αὐτὸ τοῦτο συνάγεσθαι (p. 220).

Et comment l'intelligence peut-elle être la même que l'essence, puisque cette intelligence se rapporte à des choses multiples et diverses, tandis que l'essence est unique et simple? Lorsque cet intellect suprême (πρῶτος νοῦς) se comprend et lui-même et ce qui est en dehors de lui avec la même compréhension, comment s'y prend-il? Comprend-il simultanément les deux éléments ou bien d'abord soi-même, et à peine en second lieu ce qui est en dehors de lui? Dans ce dernier cas il y aurait deux entendements et non pas un seul; il en résulterait la division de l'essence divine, ce qui est absurde, donc inadmissible ¹.

L'ardeur passionnée que met Corydalée à combattre les arguments de ceux qui admettent l'omniscience du suprême intellect, c'est-à-dire de Dieu, fait voir de façon très claire qu'il est l'adepte de la thèse contraire, telle que nous l'avons exposée, bien qu'il s'emploie à atténuer l'impression qui se dégage de ces affirmations et qu'il ajoute selon son habitude:

« Telle est la critique formulée par les philosophes péripatéticiens contre ce que l'on enseigne sur l'entendement divin. Cependant selon notre très pure croyance et en général selon l'éducation que nous avons reçue, nous savons tous et admettons que Dieu sait tout, toutes les choses passées ainsi que les choses à venir, jusque dans leurs moindres détails » ².

Corydalée n'emploie que très rarement le mot Dieu (Θεός); le terme dont il se sert d'habitude c'est τὸ θεῖον (le divin). Nous croyons qu'il est permis d'y voir une intention: il ne veut pas être en désaccord avec ses convictions intimes qui lui interdisent la personification de Dieu par le terme Θεός et qui font de lui l'adepte d'un panthéisme mal déguisé.

¹ Πῶς οἶόν τε γὰρ τὴν μεταβλητὴν οὐσίαν καὶ ἀμετάβλητον ἄνευ μεταβολῆς ἐννοεῖν καὶ διαδοχῆς; Πῶς τὰ διάφορα ἄνευ διαφορᾶς; Πῶς τὸ πλῆθος ἀπλότητι; Πῶς δὲ ἡ νόησις ἐστὶ ἡ αὐτὴ τῆ οὐσία, εἴ γε ἡ νόησις ἐστὶ πολλῶν καὶ διαφόρων, ἡ δὲ οὐσία μία καὶ ἀπλουστάτη; . . . Εἰ τῆ αὐτῆ νοήσει ὁ πρῶτος νοῦς ἑαυτὸν τε νοεῖ καὶ τὰ ἐκτὸς πότερον ἀμφοτέρα προηγουμένως καὶ πρῶτως ἅμα ἑαυτὸν τε νοεῖ καὶ τὰ ἐκτὸς, πότερον, ἀμφοτέρα προηγουμένως καὶ πρῶτως ἅμα ἐννοεῖ, ἢ τὴν μὲν ἑαυτοῦ οὐσίαν προηγουμένως καὶ πρῶτως, τὰ δὲ ἐκτὸς ἐπομένως; . . . Ἐὼ λέγειν ὅτι δύο ἔσονται αἱ τοιαῦται νοήσεις. . . . Τοῦτο (δὲ) μερισμὸν εἰσάγει ἐπὶ τῆς θείας φύσεως (p. 226).

² Τοιαύτη μὲν, τῶν περὶ τὴν θείαν νόησιν λεγομένων ἢ ἐπίκρισις γίνεται κατὰ τὴν περιπατητικὴν διδασκαλίαν. . . . Κατὰ μέντοι τὴν ἀμώμητον πίστιν καὶ ἀπλῶς κατὰ τὴν πολιτικὴν ἀγωγὴν πάντες ἴσμεν τε καὶ ἀποδεχόμεθα ὅτι πάντα ἐπίστασθαι καὶ πρεληλυθότα καὶ μέλλοντα, μέχρι καὶ τῶν μικροτάτων τὸ θεῖον. . . (p. 226).

Corydalée admet que la divinité fait partie intégrante du système cosmique, où elle est la suprême intelligence, mais sans les autres privilèges (omnipotence, omniscience etc.). Elle est immuable, sans fin, éternelle, immobile, intelligence pure et suprême bien, c'est-à-dire le plus haut idéal auquel aspirent tous les êtres à la recherche de leur perfectionnement. La hiérarchie cosmique n'a rien de commun avec la hiérarchie sociale, sur le modèle de laquelle et à l'imitation du système monarchique on a conçu la personnalité de Dieu.

La première des essences intelligibles et le premier être est la finalité dernière de l'univers. Ceux qui confèrent à cet être suprême l'attribut de Providence universelle donnent une entorse à l'esprit de la philosophie d'Aristote. Selon ce dernier, la Providence est purement et simplement la présence de Dieu dans l'univers en tant que suprême bien et suprême finalité, qui veut que nul être ne puisse dépasser les conditions de sa propre existence et que chacun respecte l'ordre existant dans la nature. De cet ordre se dégage le bien suprême de l'univers, Dieu, qui est la simple et unique essence intelligible et comprise ¹.

Il résulte de ce qui précède que Corydalée bannit de sa conception de l'univers le surnaturel, l'intervention de Dieu dans l'ordre de la nature, comme il en bannit toute influence des astres sur la destinée des hommes (ἀπόρροιαί ἀστρων). Chaque être remplit une fonction rigoureusement et strictement déterminée dans le système de l'univers.

Si l'on tient compte que, comme nous l'avons déjà montré, il doutait qu'il pût y avoir des essences immatérielles, on voit qu'au fond sa conception est mécaniciste et qu'il est adepte de la cause finaliste dans l'univers.

¹ Πρὸς δὲ τὸ ἀπὸ τῆς προνοίας εἰλημμένον (ἐπιχείρημα), ἣν ἀξιοῦσι ὑποτίθεσθαι εἰς γνώσιν τῶν νοουμένων, ρητέον ὅτι ἡ πρόνοια παρὰ τῷ Φιλοσόφῳ ἐστὶν ἡ παρουσία τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ παντί, ὡς πρωτίστου ἀγαθοῦ καὶ πρώτου τέλους, δι' ἣν οὐδὲν τῶν ὄντων ὑπερβαίνει τοὺς οἰκείους ὅρους, ἀλλ' ἕκαστον διασώζει τὴν κατὰ φύσιν τάξιν, ἀφ' ἧς τὰ τοῦ παντός συνέστηκε ἀγαθόν, ὁ Θεὸς, ἀπλουστάτη καὶ μοναδικὴ φύσις, νοουμένη τε καὶ νοῦσα (p. 230).

CHAPITRE V DE L'ÂME OU LA PSYCHOLOGIE ¹

Le premier problème posé par les commentateurs du *Traité de l'Âme* d'Aristote (περὶ ψυχῆς) forme l'objet même de cet écrit.

Les philosophes contemporains (οἱ νεώτεροι) dit Corydalée, sont sérieusement embarrassés lorsqu'il s'agit de savoir s'il est question de l'âme en soi ou de l'être qui possède une âme. Ils soutiennent qu'il est impossible que l'âme en soi puisse former l'objet d'une étude, car elle ne peut sous aucun rapport être connue. Selon eux cette œuvre se rapporte à l'existence des êtres animés et aucunement à l'âme en soi ².

Corydalée n'adopte pas le point de vue de ses contemporains. Il est d'avis que le *Traité de l'Âme* s'occupe de l'âme en soi. L'âme, bien qu'elle ne puisse être connue, en tant qu'objet d'étude, se révèle par ses manifestations et leurs résultats: la nutrition, la force de la croissance, la force de reproduction, la force de mouvement, la faculté de penser, de parler etc. Toutes ces énergies sont propres aux êtres animés et proviennent de leurs âmes ³.

Tout en expliquant à ses élèves la grande importance de l'étude qu'il va entreprendre et les difficultés que l'on éprouve à découvrir

¹ Je fais les renvois au ms n° 48 de la collection des manuscrits grecs de l'Académie Roumaine. Les chiffres indiquent les feuilles du manuscrit.

² Εἰθώσασι διαπορεῖν οἱ νεώτεροι περὶ τὸν τρόπον τῆς διδασκαλίας. . . Ἀδύνατον τὴν ψυχὴν ὑποκείμενον ὑπάρχειν καθ' ἑαυτὴν, ὥστε κατ' οὐδένα τρόπον γινώσκειται, ὑπόκειται γὰρ τοῖς συμβεβηκόσι εἰς ὑπαρξιν τὸ ἐμψυχον καὶ οὐχὶ ἡ ψυχὴ (f. 4).

³ Μικρὰ ἰσχύουσιν οἱ προχειρισθέντες λόγοι (τῶν νεωτέρων)· εἰς γὰρ γινώσκων τῆς ψυχῆς ἐρχόμεθα διὰ τῶν δυνάμεων καὶ εἰδιτικῶν αὐτῆς ἐνεργειῶν καὶ ἀποτελεσμάτων. . . αἱ δὲ τῆς ψυχῆς δυνάμεις προφανῶς γινώσκονται διὰ τῶν ἐνεργειῶν καὶ ἀποτελεσμάτων, οἷά εἰσι τὸ τρέφεσθαι καὶ αὐξάνεσθαι καὶ γεννᾶν ὅμοιον, τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ μεταβαίνειν ἀπὸ τόπου εἰς τόπον, τὸ διανοεῖσθαι καὶ διαλέγεσθαι... ἅ δὲ πάντα ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἐγγίγονται τοῖς ἐμψύχοις (f. 4).

la vérité, il leur demande de l'amour pour cette étude ¹. Selon lui la psychologie est la plus élevée parmi toutes les sciences et la plus utile, car, par le fait qu'elle s'occupe des êtres animés, parties intégrantes de la nature, elle contribue à compléter les sciences de la nature.

Ceci nous indique que la conception de Corydalée relative à l'essence de l'âme n'est pas métaphysique mais cosmique: il considère l'âme comme faisant partie du cadre de la nature.

LES PROBLÈMES DE LA PSYCHOLOGIE

Le problème que nous cherchons à éclaircir dans cette étude se compose de deux parties: *a*) quelle est l'essence et la nature de l'âme (τις ἡ οὐσία καὶ φύσις τῆς ψυχῆς) et *b*) quelles sont ses manifestations spécifiques (τὰ ἴδια αὐτῆς πάθη).

Ces manifestations sont de deux catégories: *a*) celles qui sont particulières à l'âme humaine, et *b*) celles qui sont communes à toutes les créatures animées. Les manifestations propres à l'homme sont celles qui proviennent de l'esprit, telles la pensée et la compréhension; les autres se rapportent aux sens et aux corps des animaux ², de sorte qu'il est très difficile de les connaître ³.

Selon Corydalée les problèmes qui se posent pour ceux qui étudient l'âme sont multiples et difficiles. On peut toutefois les réduire à huit points:

1. Dans quelle catégorie faut-il placer l'âme? Dans la catégorie de la substance, de la qualité ou de la quantité?

2. En tant que forme, l'âme est-elle une entéléchie?

3. L'âme appartient-elle à toute une espèce ou chaque individu en possède-t-il une particulière?

4. Y a-t-il un rapport ou une définition commune entre l'âme de chaque espèce en particulier (homme, cheval) et l'âme du corps éthéré, ou faut-il chercher une autre définition pour l'âme de chacune d'entre elles? Si les âmes ne sont pas de la même forme (ὁμοειδῆ), on ne peut énoncer la même définition.

5. Etant donné le fait que l'âme possède une ou plusieurs potentialités (δυνάμεις), l'âme végétative (φυτική ψυχή) serait donc autre chose que la force de reproduction par exemple?

¹ . . . φιληκοίαν, εὐμάθειαν καὶ προσοχὴν (f. 4).

² Τὰ μὲν γὰρ πάθη ἴδια προσήκειν τῇ ψυχῇ, τὰ δὲ κοινὰ εἰσι ἐμψύχοις. . . Τὰ πρῶτα εἰσὶν ὅσα προσήκει τῷ νῷ, ὡς θεωρία καὶ νόησις, ἐν δὲ τοῖς ζώοις τὰ λοιπὰ εἰσὶν, ὅσα περὶ τὴν αἴσθησιν. . . καὶ τοῦ σώματος εἴρηται (f. 7).

³ Πάντη δὲ πάντων ἐστὶ τῶν χαλεπωτάτων λαβεῖν τινα πίστιν περὶ αὐτῶν (f. 7).

6. Par quoi faut-il commencer l'étude de l'âme ? Par son essence ou par ses manifestations (ἐνέργειαι, πάθη) et ses accidents ? Corydalée est d'avis qu'il faut commencer par les manifestations, parce que leur étude contribue beaucoup à nous faire connaître l'essence de l'âme ¹.

7. Mais le plus délicat des problèmes est de savoir s'il existe des énergies psychiques exemptes de corporalité (communauté avec les corps) ou si toutes ces énergies sont communes à l'âme comme au corps et si aucune n'est exclusivement et distinctement particulière soit uniquement à l'âme, soit uniquement au corps ².

Il semblerait que les êtres ne puissent se manifester autrement que par le corps, exception faite pour la compréhension qui est spécialement l'œuvre de l'âme, car cette dernière comprend sans l'intervention d'aucun organe corporel. Pour Aristote la chose n'est pas incontestable, car la compréhension ne peut se passer de l'imagination. D'ailleurs l'intellect (νοῦς) raisonne à l'aide d'images provenant de l'extérieur, donc extérieures au corps.

Ces images viennent des sens et les sens se réfèrent aux objets sensibles ³.

8. S'il n'est pas aisé de connaître l'essence de l'âme, il est encore plus difficile de savoir ce qu'elle devient après la mort. Les hommes ne savent rien à ce sujet, qui contient au fond le problème même de notre propre éternité (ἀϊδιότης). Cette étude n'est possible que par l'intermédiaire des faits et des manifestations psychiques.

La plupart des commentateurs qui soutiennent l'immatérialité de l'âme, la comparent à un commandant de vaisseau qui dirige son navire utilisant des forces physiques comme forme matérielle et ses propres facultés comme essence intelligible. Corydalée, au contraire, croit que l'âme est étroitement liée au corps et que ses manifestations sont des rapports matériels (ἐνυλοι εἰσὶ λόγοι). C'est pour cela que, selon Aristote, la psychologie doit préoccuper le physicien

¹ . . . οὐ μικρὸν συμβάλλεται ἡ πρὸς εὕρεσιν τοῦ τί ἐστὶ τῆς οὐσίας (f. 9).

² . . . εἴπερ ἐστὶ τι τούτων (τῶν ἐνεργειῶν) κεχωρισμένον καὶ μόνης τῆς ψυχῆς ἴδιον πάσης σωματικῆς ἀπηλλαγμένον ἢ σύμπαντα κοινὰ εἰσὶ τῇ ψυχῇ πρὸς τὸ σῶμα, ὡς μηδὲν εἶναι ἀκραιφνῶς τῆς ψυχῆς μόνης, ἢ μόνου τοῦ σώματος, ἀλλὰ πάντα τοῦ ἔχοντος τὴν ψυχὴν, δηλ. τοῦ ἐμψύχου . . . (f. 10).

³ Οὐδὲν τῶν ἐμψύχων πάσχει ἢ ἐνεργεῖ τι ἢ ποιεῖ τι ἄνευ σωματικῆς προσλήψεως. Μόνον δὲ ὑπάρχει τὸ νοεῖν, ὅπερ ἔοικεν ἴδιον εἶναι τῆς ψυχῆς ἔργον, ὅτι μηδὲν σωματικῶ ὄργανῳ προσχρωμένῃ ἡ ψυχὴ νοεῖ. Ἄλλ' οὐδὲ τοῦτο ἀνύποπτον ὁ Φιλόσοφος ἀποφαίνεται. . . Οὐ πῶ μέντοι δοκεῖ ἄνευ φαντάσεως ἀποτελεῖσθαι, εἴ γε δεῖ τὸν νοῦν θεωρεῖν τὰ φαντάσματα, ὥστε οὐδ' ἄνευ σώματος. Τὰ γὰρ φαντάσματα ἐκ τῶν αἰσθήσεων καὶ αὐτὰ περὶ τὰ αἰσθητὰ (f. 11).

et non le philosophe qui s'intéresse à ce qui est complètement étranger à la matière ¹.

C'est ici que finit l'introduction. Dans le premier livre qui suit, Corydalée expose la critique d'Aristote sur les anciennes théories et explique amplement la théorie des Nombres de Platon, qu'il combat ².

Ce qui résulte de la critique d'Aristote sur les théories de ses prédécesseurs est la négation du principe que « ce qui provoque le mouvement est lui aussi nécessairement mobile » (πᾶν τὸ κινουῦν καὶ αὐτὸ κινεῖται).

Le même problème a été posé dans la Physique (livre VIII) où l'on a admis comme principe fondamental de la philosophie d'Aristote que « ce qui provoque le mouvement est nécessairement immobile » (τὸ κινουῦν ἀνάγκη ἀκίνητον εἶναι). L'immobilité du premier moteur est donc établie ³.

LES PARTIES DE L'ÂME

Un autre problème important, sur lequel Corydalée insiste spécialement, est de savoir si les êtres possèdent une ou plusieurs âmes. En vérité, les manifestations multiples (ἐνέργειαι) de chaque être semblent nous convaincre de l'existence de plusieurs âmes. Voici quelques-unes de ces manifestations: la nutrition, la croissance, les sens, la connaissance, le désir, la volonté, le mouvement dans l'espace, etc. Ces manifestations sont-elles dues à plusieurs essences qui coexisteraient dans une même âme, ou sont-elles le résultat d'une seule essence polyvalente (πολυδύναμος), qui est la cause de toutes ces manifestations? ⁴.

Ces manifestations qui portent le nom d'énergies dans la terminologie aristotélicienne (ἐνέργειαι), proviennent de trois degrés de l'âme que l'on nomme parties de l'âme (μέρια ψυχῆς): l'âme végétative (φυτικόν), l'âme sensitive (αἰσθητικόν) et l'âme rationnelle (λογικόν).

¹ (Οἱ σχολιασταὶ) τῷ τῆς νηὸς κυβερνήτῃ τὴν ψυχὴν ἀποικαίζουσι. . . τὰς μὲν προσχρωμένη, τῷ σώματι ἐνεργεῖ, ὡς ἔνυλον εἶδος τοῦ αὐτοῦ, τὰς δὲ καθ' ἑαυτὴν προβάλλεται (ἐνεργείας) ὡς οὐσία νοερά, οἷα ἐστὶ τὸ νοεῖν (f. 12).

² Ff. 15—20.

³ Ff. 40—45.

⁴ Ἐπαπορεῖ δὲ ἐφεξῆς ὁ Φιλόσοφος περὶ ψυχῆς, ἡ μία ἐστὶν ἐν ἐκάστῳ ζῳῷ ἢ πολλὰς ὅτι μὲν γὰρ πολλὰς δοκοῦσι πείθειν αἱ πολυειδεῖς παρ' ἐκάστῳ τῶν ἐμψύχων προβαλλόμεναι ἐνέργειαι καὶ μάλιστα τῶν ἀνθρώπων οἷόν ἐστι τὸ γινώσκειν, τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ δοξάζειν καὶ ἐπιθυμεῖν καὶ βούλεσθαι καὶ ὅλως αἱ ὀρέξεις καὶ ἡ κατὰ τόπον κίνησις. Προσέτι δὲ ἡ αὔξησις καὶ φθίσις, ἃ δὴ πάντα ὑπὸ ψυχῆς γίνεται τοῖς ζῳοῖς. Καὶ πότερον οὖν καὶ οὐσίας πολλὰς ἐν τῇ αὐτῇ ψυχῇ ἢ μία μὲν ἡ οὐσία, πολυδύναμος δὲ αὕτη (f. 50).

Selon Corydalée il ne peut exister de stricte délimitation entre ces trois parties de l'âme, car entre chacune d'elles il existe un phénomène d'interpénétration. Ainsi la connaissance et le jugement scientifique sont propres à l'âme logique, le mouvement, la croissance, la disparition appartiennent à l'âme végétative, le désir, l'envie sont propres à l'âme sensitive; enfin la foi et la volonté semblent appartenir tant au domaine logique qu'au domaine sensitif. Ce qui intéresse le plus est de savoir si la vie en soi existe seulement dans l'une des parties de l'âme, si elle se trouve dans l'âme prise en entier ou enfin si elle est causée par un phénomène extérieur à l'âme.

Corydalée admet que chacune de ces parties de l'âme crée une forme de vie spéciale dans l'être, mais il croit que la base de la vie réside dans l'âme végétative sans laquelle la vie n'est pas possible. C'est là que la vie apparaît pour la première fois et c'est de là qu'elle disparaît au dernier moment de l'existence ¹.

Aristote prétend que l'âme est une seule. Corydalée partage cette théorie et réfute l'opinion des platoniciens selon lesquels chaque organe est le siège de l'une des parties de l'âme: l'âme logique réside dans la tête, l'âme sensitive dans le cœur et l'âme végétative dans le foie. Chaque être, dit-il, forme un tout et c'est l'âme qui crée son unité et sa continuité. Si l'âme était divisible il aurait fallu autre chose pour produire cette unité et cette continuité de l'être.

Cette question, ajoute Corydalée, soulève de nombreux problèmes auxquels on ne peut trouver de solution ².

A la fin du premier livre l'auteur pose une série de questions (ἀπορίαι) en rapport avec ces problèmes et atteint, en passant, le sujet de l'immortalité de l'âme, sur lequel il reviendra amplement dans les chapitres suivants.

Parmis ces questions, la plus importante est la suivante: si l'âme est unique en son essence, comment est-il possible que l'une de ses

¹ Παρά ταῦτα δὲ ἐπαπορεῖ (ὁ Φιλόσοφος) ἐν τίνι τῶν εἰρημένων μορίων συνέστηκε τὸ ζῆν, ἢ ἐν πᾶσι ὑπάρχει, ἢ ἄλλο τι ἐστὶ αἰτιον τοῦ ζῆν παρὰ τὰ εἰρημένα...

"Ἐκαστον τῶν μορίων ἴδιον τῆς ζωῆς εἶδος χαρίζεται τῷ ἐμψύχῳ... (καὶ) ἤρτηται τοῦ φυτικοῦ τὰ μετὰ τοῦτο... καὶ ἄνευ τοῦ φυτικοῦ οὐ γίνεται παρεκτικὰ ζωῆς, διὸ καὶ πρῶτον ἐλλάμπει τῷ ἐμψύχῳ ἢ κατὰ τὸ γίνεται φυτικὸν ζωὴ καὶ ἔσχατον ἀπομαραίνεται (f. 50, p. 2). Ici le mot «ἐλλάμπει», n'a pas un sens métaphysique ainsi que le croit Jochem, mais signifie simplement «scintille», «commence à faire son apparition».

² ... "Ἐκαστον τῶν ἐμψύχων ἓν τι ἐστὶ καὶ συμπαθὲς ἑαυτῷ καὶ ὅτι ἡ ψυχὴ ἐστὶ ἐκεῖνο ὅπερ ἐνοποιεῖ τοῦτο τὸ ἐν καὶ τὸ συνέχον τὸ ἐμψυχον... Εἰ δὲ μεριστὴ ἡ ψυχὴ... ἕτερόν τι τὸ ἐνοποιοῦν καὶ συνέχον τὸ ἐμψυχον παρὰ τὴν ψυχὴν (f. 51).

parties, l'esprit (νοῦς), soit séparée du corps et demeure immortelle après la mort, tandis qu'une autre partie soit inséparable et mortelle à la fois?

Dans le problème de l'unité de l'âme, il y a donc deux alternatives: l'âme est totalement mortelle ou totalement immortelle¹.

Pour démontrer l'indivisibilité des énergies de l'âme, Aristote prend comme exemple les plantes: il est vrai qu'elles manquent de sensibilité, fait qui est dû au manque d'organes nécessaires. Toutefois, l'existence d'une poussée initiale dont le principe est la force de reproduction, de nutrition ou de croissance est incontestable. Voilà le point commun entre les plantes et les animaux. L'âme serait le principe générateur de ces forces. Sans l'âme végétative les autres parties de l'âme ne peuvent exister, tandis que cette partie de l'âme peut exister sans les autres².

Dans ses commentaires du second livre, Corydalée admet l'opinion d'Aristote, qui prétend que l'âme entre dans la catégorie de la substance. Comme on le sait, elle a une matière et une forme. Les corps des créatures, par opposition aux corps mathématiques et aux corps artificiels, sont des substances ou des essences (οὐσίαι). Il y a deux sortes de corps: animés, c'est-à-dire ceux qui ont une âme, et inanimés, c'est-à-dire ceux qui n'en ont pas (ἐμψυχα καὶ ἄψυχα). L'âme est la substance qui définit le corps animé. La vie végétative (φυτική ζωή) qui est le lien commun entre les êtres et qui exprime le rapport commun des âmes, en est la preuve. Ses manifestations sont l'alimentation, la croissance, la reproduction et la mort³.

Ce qui est propre à cette vie, c'est-à-dire à l'âme, est une substance composée, substance en tant que forme et non en tant que matière ou corps. Le corps animé se compose de matière et de corps; le corps est la matière tandis que l'âme en est la forme. C'est elle qui est l'essence, l'entéléchie et la forme d'un corps vivant.

¹ 'Εάν μία κατ' οὐσίαν ἡ ψυχὴ, πῶς τὸ μὲν αὐτῆς χωριστὸν ἔσται καὶ ἀθάνατον, ὡς ὁ νοῦς, τὸ δὲ ἀχώριστον καὶ θνητόν;

"Ὡστε ἡ ψυχὴ μία οὐσα κατ' οὐσίαν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, ἢ ὅλη φθαρτὴ ἔσται, ἢ ὅλη ἀφθαρτος (f. 51—52).

² . . . ἀνευ δὲ τῆς φυτικῆς ψυχῆς τὰ ἄλλα τῆς ψυχῆς μόρια οὐκ ἐνδέχεται εἶναι, αὕτη δὲ καὶ χωρὶς ἐκείνων ὑπάρχει (f. 52, p. 2).

³ 'Ἡ ψυχὴ ἐστὶν οὐσία καθ' ἣν χαρακτηρίζεται τὸ ἐμψυχον σῶμα. Παράδειγμα ἡ φυτικὴ ζωή, καθ' ἣν πάντα κοινωνοῦσι τὰ ἐμψυχα. . . Ταύτης δὲ τῆς ζωῆς τρία πάθη ἀποδίδωσιν ὁ Φιλόσοφος: τροφήν, αὕξισιν καὶ φθίσιν. Πρόσθετες δὲ εἰ βούλει καὶ τὸ γεννητικόν (f. 56, p. 2).

Donc l'âme est la première entéléchie d'un corps qui a virtuellement une vie. Il est l'entéléchie et non la matière de ce corps physique qui ne peut exister ni avant ni après l'âme. L'entéléchie et la forme parfont et unifient l'être vivant, et ce fait est l'œuvre des aptitudes et des tendances de cet être.

L'âme ainsi définie par Aristote est, selon l'avis de Corydalée, non-séparable du corps dont elle est l'entéléchie, c'est-à-dire l'essence et la forme qui ne pourraient exister sans la matière¹. Ainsi l'âme serait inséparable du corps, dont elle est la forme et la perfection. Malgré cela rien n'empêche Aristote, ajoute Corydalée, de soutenir que certaines parties de l'âme seraient séparables, telles la raison, ou l'âme intellectuelle (ὁ νοῦς), car la raison n'est pas l'entéléchie du corps². On ne peut vraiment pas préciser si cette âme intellectuelle ou raison est l'entéléchie du corps comme le commandant d'un navire est l'entéléchie de son vaisseau³.

Par suite de ce que l'on vient d'énoncer, un nouveau problème surgit à l'horizon : cette définition de l'âme peut-elle ou non s'appliquer à l'âme en entier ?⁴ En d'autres termes la raison, comme forme du corps physique, est-elle séparable du corps et totalement immatérielle ?⁵

Corydalée expose ici d'une manière succincte la théorie de la raison qu'il reprendra plus amplement dans le III^e livre. L'âme, dit-il, est ce que nous vivons, ce que nous sentons et ce que nous pensons.

¹ Τὸ ἔχον ζωὴν οὐσία ἐστὶ σύνθετος, ἡ δὲ τοιαύτη ζωὴ (ἡ φυτικὴ) ταῦτὸν εἶπεν ἢ ψυχῇ, οὐσία ἐστὶ ὡς εἶδος. . . Τὸ ἐμψυχον ἐξ ὕλης καὶ εἶδους. . . Ἡ ψυχὴ οὐσία ὡς ἐντελέχεια καὶ εἶδος σώματος τοιοῦδε, δηλ. ζῶντος. . . Ἡ ψυχὴ ἐστὶ ἐντελέχεια ἢ πρώτη ὀργανικοῦ σώματος, δυνάμει ζωὴν ἔχοντος. . . οὐ τῆς ὕλης (ἐντελέχεια), ἀλλὰ τοῦ φυσικοῦ καὶ εἰδοπεποιημένου σώματος. . . Ἡ ἐντελέχεια καὶ τὸ εἶδος τελειοποιεῖ καὶ ἐνοποιεῖ καὶ ἐν ἀπεργάζεται τὸ ζῶν. Αὐτὴ γὰρ ἡ φύσις τούτων ἐπιτηδειότης καθ' ἑαυτὴν ἀπεργάζεται τὴν ἔνωσιν. . .

Ἡ ὀρισμένη ἐναυθὰ ψυχὴ ἀχώριστος ἐστὶ, ἐντελέχεια γὰρ εἶναι ταύτην φησὶν (ὁ Φιλόσοφος), τὴν δὲ ἐντελέχειαν ὡς εἶδος καὶ οὐσίαν ἐνοεῖ τοῦ σώματος τὸ δὲ εἶδος ὅπερ ἐστὶ οὐσία α τοῦ σώματος, οὐκ ἂν γένοιτο ἄνευ τοῦ σώματος, ὕλικόν ὄν εἶδος καὶ ἐν ὅλῳ τὸ εἶναι ἔχον (f. 58—59).

² Οὐκ ἐστὶν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος. . . Εἰ εἶδος ἐστὶ καὶ τελειότης τοῦ σώματος, οὐκ ἂν γένοιτο ἐκτὸς τοῦ σώματος, (f. 60).

³ Οὐδὲν κωλύει, φησὶν ὁ Φιλόσοφος, ἓνια μέρη τῆς ψυχῆς χωριστὰ εἶναι, ὅπως ὁ νοῦς, εἴ γε μὴ εἰσὶν ἐντελέχεια τοῦ σώματος τὸν εἰρημένον τρόπον. Οὕτω γὰρ δῆλον εἰ οὕτως ἐστὶν ἐντελέχεια τοῦ σώματος ἢ νοερά ψυχῇ, ὡς ὁ πλωτὴρ τοῦ πλοίου (f. 60).

⁴ Πότερον ὁ ἀποδοθεὶς τῆς ψυχῆς ὀρισμὸς πάσῃ προσήκει τῇ ψυχῇ ἢ οὐ; (f. 60).

⁵ Ὁ νοῦς ὡς εἶδος τοῦ ὀργανικοῦ φυσικοῦ σώματος ἀχώριστος (ἐστὶ) καὶ εἰς τὸ παντελὲς ἄυλος (f. 60).

C'est l'essence, le rapport et la forme de l'être et l'entéléchie d'un corps. Il n'existe pas sans corps bien qu'il n'en soit pas un. Lorsqu'il y a une entéléchie dans un corps, elle existe nécessairement dans ce corps pourvu qu'il (le corps) soit adéquat à ses forces, étant donné le fait que toute entéléchie apparait selon une virtualité adéquate et dans une matière adéquate ¹.

L'UNITÉ DE L'ÂME

Un second problème très important est d'établir si les parties de l'âme (τὰ μέρια τῆς ψυχῆς) existent séparément dans l'espace, c'est-à-dire si elles résident ou non dans différentes parties du corps.

Après avoir examiné ce problème avec beaucoup d'attention, Corydalée réfute la théorie platonicienne, selon laquelle les différentes parties de l'âme sont ainsi localisées dans le corps: dans le cerveau, la connaissance, dans le cœur, la faculté de sentir (τὸ θυμητικόν), et dans le foie, le désir (τὸ ἐπιθυμητόν). Il admet que l'âme siège dans une seule partie du corps, dans le cœur, et que les diverses parties de l'âme sont différenciées par leurs rapports et par leurs places dans le corps. Implicitement Corydalée repousse aussi la théorie de Galien qui est la même que celle de Platon, mais qui est exprimée en termes différents.

Ce problème a soulevé de nombreuses controverses et disputes, entre les philosophes et les médecins. Ces conflits, ajoute Corydalée, ne sont pas encore aplanis, car certains soutiennent aujourd'hui encore la théorie de Platon et de Galien, d'autres celle d'Aristote ². Corydalée est totalement d'accord avec Aristote. Il admet que chaque

¹ Ἡ ψυχὴ ἐστὶ τοῦτο ὃ ζῶμεν καὶ αἰσθανώμεθα καὶ διανοοῦμεθα. . .

Ἡ ψυχὴ ἐστὶν οὐσία καὶ λόγος καὶ εἶδος τοῦ ἐμψύχου καὶ ἐντελέχεια σώματος. . . μήτε ἄνευ σώματος εἶναι, μήτε σῶμά τι. Σώματος δὲ οὐσα ἐντελέχεια ἀναγκαίως ἐν σώματι ἐστὶ, οὐ τῷ τυχόντι, ἀλλὰ τῷ προσήκοντι ἐκάστω, κατὰ τὰς οἰκείας δυνάμεις, φυσικῶ ὀργανικῶ. Ἐκάστη γὰρ ἐντελέχεια ἐν τῇ οἰκείᾳ δυνάμει δεκτικὴ τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ πέφυκε γίνεσθαι (f. 66).

² Κεχωρίσται τόπω τὰ μέρια τῆς ψυχῆς ἢ οὐ; Καὶ οἱ μὲν πλατωνικοὶ χωρίζουσι γὰρ ἐντοπίζουσι τὰ μέρια τῆς ψυχῆς θέτοντες ἐν μὲν τῷ ἐγκεφάλῳ τὸ ἡγεμονικὸν καὶ γνωστικὸν τῆς ψυχῆς, ἐν δὲ τῇ καρδίᾳ τὸ θυμητικόν, ἐν δὲ τῷ ἥπατι τὸ ἐπιθυμητικόν. Ὁ δὲ Ἀριστοτέλης μίαν μόνην οἶδεν ἀρχὴν τὴν καρδίαν, λέγων ὅτι λόγῳ διενήνοχε τὰ τῆς ψυχῆς μέρια οὐκέτι τόπω. Τῷ δὲ Πλάτῳ μετὰ τῶν ἄλλων καὶ Γαληνὸς ὕστερον κατηκολουθητικῶς φαίνεται, ὅς καὶ σαφεστέροις ὁνόμασιν ἀλλ' εἰς τὴν αὐτὴν φέρουσιν ἔνοιαν, κεχρῶμενος, τὸ μὲν θρεπτικὸν τῷ ἥπατι ἀπονέμει, τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν ἢ ὡς αὐτὸς φασὶ ζωτικόν, τῇ καρδίᾳ δίδωσι καὶ τὸ λογικὸν τῷ ἐγκεφάλῳ. Μετὰ δὲ Γαληνὸν γέγονεν ἡ τοιαύτη διαφορὰ περιβόητος μεταξύ ἰατρῶν καὶ τῶν φιλοσοφούντων ἀπλῶς καὶ ἀκμάζει μέχρι τῶν νῦν. . . (f. 67).

être, a un siège unique pour son âme, et ce siège est le cœur ¹.

Comme tous les disciples d'Aristote, Corydalée prétend que l'être animé a deux sortes d'organes: 1) la chaleur innée et l'esprit, et 2) le triple complexe: les nerfs, les artères et les veines.

La chaleur innée et l'esprit, qui sont les organes communs à toutes les parties de l'âme, sinon l'âme même, viennent du cœur, qui en est le principe initial et la source. C'est d'ici que proviennent toutes les énergies psychiques ².

Les platoniciens, ajoute Corydalée, fônt erreur lorsqu'ils soutiennent que les veines partent du foie, car ces dernières proviennent elles aussi du cœur, comme les artères et peut-être aussi les nerfs ce qui n'est pas tout aussi évident.

Le cœur est le siège et le centre de l'âme, c'est-à-dire la vie même. C'est là la source de l'énergie végétative et nutritive et des énergies qui en découlent. Les veines transportent le sang, c'est-à-dire la partie nutritive du corps, et le distribuent à toutes les autres parties. D'autre part l'eau et la chaleur du cœur — elles aussi des sources de vie — sont également créées par l'énergie nutritive. Ceci explique pourquoi le cœur est le premier organe qui se forme dans l'embryon et pourquoi c'est lui qui s'éteint le dernier. Il est donc démontré que la source de l'âme nutritive et sensitive n'est autre que le cœur ³.

¹ Μία ἡ ἀρχικὴ ἔδρα ἐν ἐκάστῳ ἐμψύχῳ. . . (f. 67—68).

Ἡ ὑγρότης καὶ θερμότης ἡ ἐν τῇ καρδίᾳ τοῦ ζῆν οὐσα αἰτία ὅπερ ἐστὶν ἔργον τῆς θρεπτικῆς δυνάμεως. Διὸ καὶ εἰς τὰ ἐμβρυα πρῶτῃ ἡ καρδία διαρθροῦται καὶ εἰς τοὺς θανάτους τελευταία ἀποψύχεται. "Ἀρχ εἰς τὴν καρδίαν ἐστὶ ἡ πηγὴ τοῦ θρεπτικοῦ καὶ αἰσθητικοῦ.

Ἡ κίνησις καὶ αἰσθησις ἀκμάζουσι προφανῶς ἐν τῇ καρδίᾳ ἥτις μὴ ἀποδεχομένη ἡρεμίας, ἐστὶ ὡς μικρὸν ζῶον αἰεὶ ἐν μεγάλῳ κινούμενον. . . ὁ δὲ ἐγκέφαλος ὅλως καθ' αὐτὸν ἀμοιροῖ αἰσθήσεως, ὡσπερ καὶ τὰ ὄστᾶ. . .

Τὸ ψυχρὸν πολέμιον τῇ ζωῇ, ὠφέλιμον δὲ γίνεται μόνον εἰς σύγκρασιν τοῦ θερμοῦ. Τὸ δὲ θερμὸν κυριώτερον ἐστὶ καὶ τῆς οὐρανοῦ ἰδιότητος ἤρηται, τῇ δὲ ζωῇ φίλον καὶ πρὸς τὸ ἐνεργεῖν δραστηκώτατον. Ἐπειδὴ δὲ ἡ καρδία ἀναντηρήτως τοῦ θερμοῦ ἐστὶν ἀρχή, οὕτω καὶ τῆς πάσης ψυχῆς (f. 71—72).

² Διττοῦ γένους ὄργανα ἐπὶ τῶν ἐμψύχων: α) τὸ ἔμφυτον θερμὸν καὶ τὸ πνεῦμα. . . β) τὸ τριγενές; νεῦρα ἀρτηρία καὶ φλέβες. . .

Τὸ θερμὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὰ κοινὰ τῆς ψυχῆς ὄργανα, ἵνα μὴ τὴν ψυχὴν αὐτὴν λέγομεν. . . ὡς ἀπὸ πηγῆς καὶ πρῶτης ἀρχῆς προέρχεσθαι ἀπὸ τῆς καρδίας. . . Ἐκ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ πνεύματος πᾶσαι αἱ τῆς ψυχῆς ἐνέργειαι προβάλλουσι (f. 70—71).

³ "Ἐνθα ἡ ἀρχὴ τῆς φυτικῆς καὶ θρεπτικῆς δυνάμεως, ἐν τούτῳ πάντως καὶ αἱ τῶν μετ' ἐκείνην δυνάμεων ἀρχαί. Τούτων δὲ ἀρχὴ ἡ καρδία προφανῶς καὶ ἀρχικὴ ἔδρα. . . Ἐξ αὐτῆς αἱ φλέβες μεταφέρουσι τὸ αἷμα καθ' ὅλον τὸ σῶμα, τὸ δὲ αἷμα ἐστὶ θρεπτικὸν τοῦ σώματος (*ibid.*).

Le mouvement et les sens naissent évidemment dans le cœur, organe qui n'a pas un moment de répit depuis la naissance jusqu'à la mort d'un être. Il est tel un petit être qui se meut au sein d'un autre plus grand. Sa faculté de sentir est très intense, tandis que celle du cerveau et des os est nulle.

Nombre d'autres arguments appuyent amplement cette théorie: le froid est contraire à la vie et utile seulement en tant que modérateur de la chaleur, tandis que la chaleur qui est une qualité essentielle du corps, provient de la propre essence du corps céleste. La chaleur est une condition très favorable et très efficace pour la vie. Donc, comme le cœur est incontestablement le siège de la chaleur, il est aussi le siège de l'âme prise en entier. En ce qui concerne les nerfs, Corydalée réfute l'opinion des platoniciens selon lesquels ces organes sont des organes de sensibilité et de mouvement. Selon lui ce sont les parties matérielles des organes sensoriels. Si nous admettons le contraire, dit-il, il ne résulte pas du tout que la force sensitive des nerfs soit due à leur origine cérébrale, mais parce qu'ils dépendent du cœur.

Leur matière provient du cerveau, tandis que la chaleur et l'esprit qui sont la source de leur puissance sensorielle, émanent du cœur. Le cerveau qui est très froid et qui n'a pas de capacités sensorielles ne pourrait, aucunement à lui seul, être une source de mouvement et de sensations.

Ce qui a été dit au sujet de l'intellect, c'est-à-dire qu'il n'utilise aucun organe, doit être admis en ce sens: les énergies cérébrales n'apparaissent que là où siège l'imagination, car la pensée ne peut se développer que par l'intermédiaire des images; or, l'imagination ne peut se placer que dans le cœur, qui est l'origine de la puissance sensitive ¹.

Un autre problème se pose au sujet des différents degrés ou parties de l'âme. Il faut préciser comment ces degrés de l'âme sont répartis chez les êtres. Il y a cinq particules ou énergies de l'âme (μόρια, δυνάμεις τῆς ψυχῆς): nutritive (θρεπτικῆ, φυτικῆ) ou végétative, sensitive (αἰσθητικῆ), appétitive (ἐπιθυμητικῆ), la faculté de mouvement (κινητικῆ δύναμις) et la faculté de la pensée (λογικῆ δύναμις). Certains êtres possèdent seulement la première des énergies mentionnées, les animaux végétatifs (ζώοφυτα), qui possèdent seulement

¹ Περὶ δὲ τοῦ νοός, ὅτι μὴ προσχρεῖται μορίῳ τινὶ τοῦ σώματος ὡς ὄργάνου, ἀποτελεῖσθαι δὲ τὰς ἐκείνου ἐνεργείας εἰκὸς ἔνθα ἡ φαντασία τὴν ἔδραν ἴσχει, εἰ γε οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος, ἡ ψυχῆ. Τὴν δὲ φαντασίαν οὐκ ἄλλοθι ἢ ἐν τῇ καρδίᾳ οἰητέον, ἀφ' ἧς ἡ ἀρχὴ τῆς αἰσθητικῆς δυνάμεως (f. 74).

le sens du toucher, par opposition aux autres animaux qui en possèdent plusieurs.

Une seule âme ne peut contenir à la fois toutes ces particules. Ces dernières sont contenues les unes par les autres et il faut définir ce qui est spécifique à l'âme de chaque créature en particulier. L'âme nutritive vient en premier lieu. Sans elle, les autres ne sont pas viables¹. Par cette mise au point d'ordre purement biologique, Corydalée cherche à éviter toute autre explication métaphysique ou théologique; cette théorie lui tient à cœur car il la répète très souvent.

Évidemment, Aristote fait une différence entre les énergies de l'âme et l'intellect (νοῦς): l'origine qu'il attribue à l'âme est autre que celle qu'il attribue à l'intellect actif. Ce terme d'intellect actif (θεωρητικὸς νοῦς) exprime la capacité de l'esprit qui rend possible la pensée (θεωρεῖν) et qui n'est en aucun cas une forme matérielle².

DE LA NUTRITION ET DE L'ÂME NUTRITIVE

L'énergie nutritive ou l'âme nutritive est antérieure aux autres « âmes ». C'est la plus commune des énergies spirituelles. Sa principale fonction naturelle est la reproduction, qui est la création d'un être semblable à l'être qui produit et dont le but est la perpétuation et la tendance vers la divinité (τὸ θεῖον καὶ ἡ αἰδιότητα). Cette fonction a été en effet créée par la nature pour la perpétuation de l'espèce. Sa cause première est l'âme, qui est en même temps aussi la cause première du corps vivant selon trois points de vue: cause efficiente, cause formelle et cause finale³.

¹ Οὐκ ἔστι μία τις ψυχὴ γενικῶς ὑπάρχουσα, ἀλλ' αἰεὶ ἡ προτέρα περιέχεται ἐν τῇ μετ' αὐτήν. . . Ἡ θρεπτικὴ ψυχὴ προηγείται τῶν ἄλλων καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἂν γένοιτο ἡ αἰσθητικὴ (f. 75).

² Τὸν δὲ νοῦν φαίνεται ἐξαιρῶν τῶν ψυχικῶν δυνάμεων. Περὶ γὰρ τοῦ θεωρητικοῦ νοὸς ἕτεροι λόγοι, θεωρητικὸν δὲ εἴρηκεν ὅτι κατ' ἐκείνον ἡμῖν τὸ θεωρεῖν πέφυκε γίνεσθαι, ὅν ἑτέρας εἶναι σκέψεως τυχόν, ὡς μὴ ἔνυλον εἶδος (f. 76).

³ Ἡ θρεπτικὴ ψυχὴ ἢ δύναμις προηγείται τῶν ἄλλων καὶ κοινοτάτη ἐστὶ δύναμις τῆς ψυχῆς καὶ ταύτης φυσικώτατον καὶ σκοπιμώτατον ἔργον τὸ γεννᾶν. Ἔστι δὲ τὸ γεννᾶν οὐδὲν ἄλλο ἢ ποιῆσαι ἕτερον οἶον αὐτό. . . Ἐπὶ τῆς γεννήσεως ἐστὶ τέλος τὸ θεῖον καὶ ἡ αἰδιότης, τοῦτου γὰρ στοχαζομένη ἡ φύσις τὴν γέννησιν προβάλλεται. Δι' αὐτοῦ ἡ φύσις σπουδάζει περιποιῆσθαι τὸ θεῖον καὶ τὴν αἰδιότητα. Ἔστι δὲ τούτων καὶ λοιπῶν τοῦ ἐμψύχου αἰτία ἡ ψυχὴ, ἥτις ἐστὶ τοῦ ζῶντος σώματος κατὰ τρεῖς τρόπους: α) ὡς ποιητικόν, β) ὡς τελικόν καὶ γ) εἰδικόν αἴτιον (f. 77—78).

La vie des êtres ne vient pas de l'extérieur mais elle est créée au sein même de l'être par l'âme. L'intellect et surtout l'intellect pratique sont créateurs. La nature est également un créateur, car elle crée pour l'âme qui est donc la cause de la vie. Conformément à la nature, l'âme est aussi la finalité des créatures et leur principe de mouvement. Conformément à la matière, l'âme est la finalité et le principe de mouvement des êtres ¹.

L'âme nutritive est l'énergie qui complète, par l'alimentation, les manques de l'être physique qui renferme l'âme. Sans la nutrition, la force de croissance, grâce à laquelle les corps atteignent leur maximum de dimensions, et la force de reproduction qui crée des êtres semblables à ceux qui les produisent, manqueraient d'aliments matériels ².

Dans les paragraphes suivants, Corydalée expose une série de problèmes sur la force de croissance. Ces problèmes sont d'ailleurs amplement étudiés dans le « Traité de la Génération et de la Corruption ».

DE L'ÂME SENSITIVE

Dès le début de ce chapitre, Corydalée exprime son opinion sur la sensation. Selon lui, la sensation se réduit au mouvement et au changement (κινεῖσθαι καὶ πάσχειν ἤτοι κατὰ κίνησιν καὶ πάθος ἀποτελεῖσθαι). Dans l'actualité, la sensation n'est pas autre chose qu'un changement, car la perception ne peut se produire que par un changement du sens qui perçoit; or, ce changement est au fond un mouvement.

Comment expliquer cette transformation en sensation? Par le fait qu'elle est produite par des choses similaires et non par des choses différentes ³.

¹ Δίδωσι δὲ τὸ ζῆν ἢ ψυχὴ τοῖς ζῶσιν, οὐχ' ὡς ποιητικὸν αἷτιον, ἐκτὸς οὖσα τῶν ζώντων, ἀλλ' ὡς αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν μορφοῦσα ταῦτα.

Αἷτιον ἢ ψυχὴ ἐν τοῖς ζῶσι. . . ἕνεκα ταύτης ἢ φύσις ποιεῖ, ὥσπερ ὁ νοῦς μά-
λιστα δὲ ὁ πρακτικὸς. Τέλος ἄρα ἐστὶν ἢ ψυχὴ κατὰ φύσιν ἐν τοῖς ζῶσι. . . Ἄλλὰ
καὶ ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως αἰτία ἐστὶν ἢ ψυχὴ ἐν τοῖς ζῶσι (f. 78).

² F. 81—82.

³ . . . Τὴν αἰσθησιν ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν ἤτοι κατὰ κίνησιν καὶ πάθος ἀποτελεῖσθαι. "Ἐστὶ γὰρ ἢ κατ' ἐνέργειαν αἰσθησις ἀλλοίωσις τις. Ἄλλοιουμένων γὰρ τῶν αἰσθήσεων ἢ ἀντίληψις τῶν αἰσθητῶν γίνεται, ἢ δὲ ἀλλοίωσις πάθος δῆπου καὶ κίνησις. "Ὅπως δὲ χρὴ ἐνοεῖν τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὸ πάσχειν καὶ κινεῖσθαι κατὰ τὴν αἰσθησιν, λαμβάνει (ὁ Φιλόσοφος) ὅτι τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πάσχει (f. 88).

Il y a deux problèmes qui se posent au sujet de la sensation. a) Pourquoi ne pouvons pas sentir notre organe sensoriel pendant la sensation? Lorsque nous voyons nous ne pouvons voir notre œuil. b) Pourquoi nos sens ne peuvent-ils pas s'exercer seuls et pourquoi ne peuvent-ils percevoir les objets sans l'intervention extérieure de ces objets sensibles?

Voici d'explication: la sensation en soi n'existe pas comme actualité et comme virtualité. L'énergie du sens ne se suffit pas à elle-même. Pour passer de la virtualité à l'actualité, elle a besoin d'excitation extérieure ¹.

Cette énergie est innée chez les êtres vivants. La cause en est la suivante: les sens se réfèrent aux objets particuliers (τὰ καθ' ἕκαστα qui existent matériellement, à l'encontre de la science qui s'applique aux choses universelles (τὰ καθόλου) qui existent seulement dans l'âme. Toutefois le substratum des choses universelles réside dans les objets particuliers, c'est-à-dire les objets matériels: les notions seules et leurs rapports existent exclusivement dans l'âme. Nous pouvons donc penser parce que nous avons, dans notre âme, des notions, des images et même les rapports des choses intelligibles, mais il nous est impossible de sentir lorsque nous dormons, car les objets sensibles sont en dehors de nous et parce que leur présence est indispensable pour produire une sensation ².

Un sens n'est pas modifié (πάσχει) par les objets proprement dits, car il n'en reçoit que les formes sans matière. L'organe sensoriel ne se modifie pas matériellement: il reçoit les images des objets qu'il sent, exactement comme si elles étaient des objets diaphanes, sans qu'il y ait lieu des modifications matérielles. Le sens passe du

¹ . . . Τὸ αἰσθητικὸν δηλ. ἡ αἰσθητικὴ δύναμις οὐκ ἔστιν ἐνέργεια καθ' αὐτό ἀλλὰ δυνάμει μόνον καὶ δεῖται τοῦ μεταβάλλοντος αὐτὴν ὑπὸ τοῦ δυνάμει εἰς τὸ ἐνεργεῖα, οἷόν ἐστι τὸ αἰσθητόν. . .

Ἡ αἰσθητικὴ δύναμις οὐκ αὐτάρκης ἐστὶ πρὸς τὸ ἐνεργεῖν, ἀλλὰ δυνάμει μόνον οὕσα δεῖται τοῦ ἔξωθεν διεγερτικοῦ, ὅφ' οὗ ὥσπερ ὑπὸ ποιητικοῦ αἰτίου διεγείρεται (f. 89).

² Τὸ αἰσθητικὸν, δηλ. ἡ δύναμις τῆς αἰσθήσεως, ἐγγίγνεται τοῖς ζῷοις ὑπὸ τοῦ γενωῶντος αὐτά. Αἴτιον τούτου, ὅτι ἡ αἰσθησις ἐστὶ τῶν καθ' ἕκαστα, ταῦτα δὲ ἐν ὕλῃ ὑφίσταται, ἡ δὲ ἐπιστήμη τῶν καθόλου, ἅπερ ἐν αὐτῇ πως εἰσὶ τῇ ψυχῇ. Οὐχ' ἦρτον ἡ ὑπόστασις τῶν καθόλου ἐστὶν ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα, μόνη δὲ ἡ ἐνοια καὶ ὁ λόγος αὐτῶν ἐστὶ ἐν τῇ ψυχῇ. . . Διανοῆσαι μὲν ἐφ' ἡμῶν ἐστὶ ὅταν βουλόμεθα, τὰ νοητὰ ἐν τῇ ψυχῇ ἔχοντες ἢ τὰ φαντάσματα εἰ καὶ τοὺς λόγους αὐτῶν. Αἰσθάνεσθαι δ' οὐκ ἐφ' ἡμῶν, ἡνίκα ἂν βουλόμεθα, τὰ γὰρ αἰσθητὰ ἐκτὸς ἐστί, ὧν ἡ παρουσία ἀναγκασία εἰς αἰσθησιν (f. 90—93).

virtuel à l'actuel exactement comme l'objet diaphane devient actuel par la lumière. De là, la conclusion que le sens, qui existe virtuellement, est la possibilité de compréhension des objets sensibles¹.

LES CINQ SENS

Après avoir exposé la théorie générale des sens, Corydalée commente chaque sens en particulier.

La vue, dit-il, est supérieure aux autres sens. Elle nous permet de percevoir seulement les surfaces colorées des objets, mais aucunement l'objet en profondeur, exception faite pour les corps diaphanes. L'air lumineux nous fait percevoir les objets, et la couleur ne touche que la surface du corps perçu. Comme la vue est impossible sans la couleur, la couleur sans la lumière, le problème fondamental de ce chapitre est celui de la lumière.

La lumière est la cause du mouvement (τοῦ κινητικοῦ). Elle est l'énergie et l'actualité du corps céleste qui la produit (φωτιστικὸν ἐστὶ). Elle est toujours actuelle dans le corps céleste. Les choses visibles dans la lumière sont les couleurs. La lumière est l'actualité du corps diaphane qu'elle éclaire en même temps².

Quelle est donc cette qualité d'être diaphane, de « diaphanéité », dirions-nous, et d'où provient-elle? Elle n'est ni substance, ni matière, ni forme, ni essence composée. Elle est la qualité inséparable des corps par rapport à leur rapprochement ou éloignement du corps éthéré. La graduation de la « diaphanéité », à commencer par le corps le plus diaphane est la suivante: le corps éthéré, le feu, l'air et la terre.

L'existence de la « diaphanéité » dans des corps qui diffèrent apparemment, du point de vue de leur matière (les corps célestes et les corps sous-lunaires, par exemple), semble étrange, dit Corydalée. Cela peut s'expliquer, ajoute-t-il, par le fait que *la nature et la matière des corps célestes et des corps sublunaires est la même, car le monde sublunaire est gouverné par le mouvement des corps célestes* et parce que la lumière

¹ Ἡ αἴσθησις οὐ πάσχει κυρίως ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν δεχομένη τὰ εἶδη τούτων ἄνευ ὕλης. Οὕτε γὰρ τρέπεται σωματικῶς τὸ αἰσθητήριον, ἀλλ' ὡς τὰ διαφανῆ δέχεται τὰς ἐμφάσεις τῶν ὀρωμένων ἄνευ μεταβολῆς ὕλικῆς. Τελειοῦται δὲ ἡ αἴσθησις εἰς ἐνέργειαν ἐρχομένη, ὥσπερ τὸ διαφανὲς ὑπὸ τοῦ φωτός. Ἐντεῦθεν συνάγεται ὅτι ἡ αἴσθησις ἐστὶ δύναμις ἀντιληπτικὴ τῶν αἰσθητῶν, δυνάμει οὐσα. . . (f. 93).

² Διαφανὲς ἐνεργεῖα μόνον ἐστὶ τὸ οὐράνιον σῶμα, ὃν καὶ φωτιστικὸν (f. 93).

est l'entéléchie de la « diaphanéité »¹. Corydalée expose sa propre opinion, que la matière du monde céleste et du monde sublunaire est la même.

QU'EST-CE QUE LA LUMIÈRE EN SOI ?

La lumière n'est ni un corps, ni une matière, mais plutôt une forme de la « diaphanéité ». Elle est l'énergie de l'objet qui répand de la lumière (τὸ φωτιστικόν) avec laquelle elle coexiste perpétuellement. Elle n'a donc ni commencement ni fin. C'est pour cela que l'énergie des corps célestes se manifeste par la lumière et par le mouvement. Le plus actif des corps célestes est le soleil. La lumière est aux corps lumineux ce que l'âme est aux créatures animées².

La lumière contribue à la visibilité; elle est nécessaire aux choses visibles, c'est-à-dire aux couleurs qui sont des virtualités et qu'elle rend actuelles. La vue n'existe pas sans la lumière³.

Comment voit-on ? Les corps colorés agissent, par l'intermédiaire du corps diaphane éclairé, sur l'organe visuel qu'ils modifient. Lorsque le corps diaphane, c'est-à-dire l'air, est éclairé, il contient les images des objets colorés qui s'y trouvent et les transmet à l'œil. L'organe sensoriel perçoit l'objet par ce mouvement.

La faculté visuelle de l'âme n'est pas généralement passive; elle est simultanément active et passive, car c'est une forme formante (εἰδητικὴ δύναμις) et aucunement une qualité de la matière. Le sens subit une modification par la vue d'un objet (moment passif) mais parce qu'il aperçoit l'objet et en même temps raisonne, il est aussi actif⁴.

¹ . . . Τί τὸ διαφανές καὶ ὅτι ἐστί; . . . Ἔστιν οἶον ποιότης ἀχώριστος παρεπόμενον τοῖς εἰρημένους σώμασι κατὰ τὴν πρὸς τὸ αἰθέριον σῶμα ἐγγύτατα (f. 100—102).

² Ἀπορίας δ' ἄξιον πῶς ὑπάρχει τὸ διαφανές ἐν σώματι διεσθηκῶτι ὕλη τῷ γένει, ὡς τὰ αἰθέρια καὶ ἀίδια καὶ τὰ ὑπὸ Σελήνην. . . Αὐτὴ ἡ φύσις καὶ ὕλη ἐπὶ τε τῶν αἰθίων καὶ τοῖς ὑπὸ Σελήνην κοινῇ ἐστί. Διὰ τοῦ διαφανοῦς τῶν σωμάτων τὸ οὐράνιον διηκουμένον φῶς, συνέχει τε ἐν τῷ εἶναι ταῦτα καὶ τὰς αὐτῶν ἐνεργείας συναπεργάζεται. Ὁ γὰρ ὑπὸ Σελήνην κόσμος ταῖς ἐκεῖθεν φοραῖς κυβερνᾶται. . . Τὸ φῶς ἐστὶ ἐντελέχεια τοῦ διαφανοῦς (f. 103—104).

³ Τί ἐστί τὸ φῶς καθ' αὐτὸ θεωρούμενον; ἔστι τὸ φῶς οἶον ἐνέργεια τοῦ φωτιστικοῦ συναϊδιάζουσα τρώτῳ, διὸ οὔτε γένεσιν ἴσχει ἀλλ' οὔτε φθορὰν ὕλης, μηδὲν πάσχον. Πάντα τὰ ὑπὸ Σελήνην γινόμενα τῇ συνεργείᾳ τῶν οὐρανίων πέφυκε γίνεσθαι. Τὰ δὲ οὐράνια ἐνεργεῖ φωτὶ τε καὶ κινήσει, ἐν οἷς δραστηκώτερος ὁ ἥλιος (f. 106).

⁴ Τὸ φῶς συμβάλλεται τὸ ὁρᾶν. . . καὶ ἀναγκαῖον τοῖς ὁρατοῖς, ἦτοι τοῖς χρώμασι, ποιοῦν αὐτὰ ἐκ τοῦ δυνάμει εἰς ἐνεργείᾳ χρώματα (f. 109).

⁵ Τὰ κεχρωσμένα ἐνεργεῖ εἰς τὴν ὄψιν διὰ τοῦ πεφωτισμένου διαφανοῦς, μεταβάλλοντα τελειωτικῶς τὸ αἰσθητήριον. Τὸ γὰρ φωτισθὲν ἤδη μεταλαμβάνει τὰς:

LE SENS DE L'OUÏE

L'ouïe se produit par l'intermédiaire de l'air; celui-ci, étant continu, transmet les vibrations à l'air qui se trouve dans les cavités des oreilles. Cet air qui est en contact avec les méninges du cerveau, fait vibrer ces dernières qui peuvent transmettre le son à l'organe acoustique et produire ainsi l'ouïe.

Le son est une sorte de choc. Pour qu'il se produise il faut deux corps et un mouvement qui en est le moyen de transmission ¹.

L'air est indispensable à l'être: par la respiration, il rafraîchit d'abord les poumons qui sont les organes de la respiration, et ensuite surtout la région cardiaque qui est le centre de la chaleur ² (ἀναθυμιῶδες, ἀτμῶδες) ³.

LE GOÛT ET L'ODORAT

Corydalée examine avec beaucoup d'attention les différents problèmes de ces deux sens qu'il considère comme difficiles à définir.

Il affirme que l'odorat est beaucoup plus perfectionné chez les animaux que chez l'homme ⁴. La perception des odeurs se produit dans les apophyses antérieures du cerveau, dans la région des méninges où se trouvent les pores du sens olfactif. Ces pores se dirigent vers

ἐμφάσεις τῶν ἐν αὐτῷ κεχρωσμένων καὶ οἷον συγχρώνυται τούτοις, ταύτας δὲ διαβιάζει εἰς τὸν ὀφθαλμόν, δι' ᾧ κινουμένου, τοῦ αἰσθητηρίου ἀντιλαμβάνεται ἡ ὄψις τοῦ αἰσθητοῦ. . .

Ἡ ὀπτική δύναμις τῆς ψυχῆς οὐχ' ἀπλῶς ἐστὶ παθητικῆ, ἀλλὰ πάσχει ἅμα καὶ ἐνεργεῖ· ἐκείνη γάρ ἐστὶ δύναμις καὶ οὐ τῆς ὕλης ἐπιτηδειότης, διὸ ποιητικῆ. Καθὸ διεγείρεται ὑπὸ τοῦ ὄρατοῦ πάσχει, ᾧ δὲ ἀντιλαμβάνεται τούτου καθ' ὃ διεγείρεται καὶ κρίνει περὶ αὐτοῦ, ἐνεργεῖ (f. 110).

¹ Ὁ ἀήρ συνεχῆς ὢν, μεταφέρων τὸν ψόφον κινεῖ τὸν ἐν τοῖς κοιλώμασι τῶν ὠτων ἀέρα, ὅστις συνάπτεται τῇ μήνυγγι τοῦ ἐγκεφάλου. Κινουμένου τοῦ ἀέρος τούτου κατὰ τὴν τοῦ ψόφου κίνησιν, μεταδίδει τὸν ψόφον εἰς τὸ ἀκουστικόν, συνεχῆς αὐτῷ ὢν, μεταβιάζεται μέχρι τοῦ πρώτου αἰσθητηρίου καὶ ἀποτελεῖται ἡ ἀκοή.

Ὁ ψόφος πληγὴ τις ἐστὶ, εἰς πληγὴν δὲ ἀναγκαῖα δύο σώματα συγκρουόμενα ἀλλήλοις. Ἀπαιτεῖται δὲ φορά, ἥτις ἐστὶ τὸ μέσον τοῦ κατ' ἐνεργεῖν ψόφου (f. 111).

² Ὅργανον τῆ ἀναπνοῆς ὁ πνεύμων. Ἔστι δὲ ὁ πνεύμων θερμός, οὐ μόνον καθ' αὐτόν, ἀλλὰ πολλῷ μᾶλλον διὰ τὴν καρδίαν πάσης θερμότητος οὖσαν πηγὴν· διὰ τοῦτο, πρῶτον μὲν·ὁ περὶ τὴν καρδίαν τόπος δεῖται τῆς ἀναπνοῆς καὶ ἐμψύξεως, μεθ' ὧν ὁ πνεύμων. Καὶ τοῦτο ἐστὶ τὸ ἀναρχαῖον ἔργον τοῦ ἀναπνεομένου ἀέρος (f. 121 b).

³ F. 122—130.

⁴ Πότερον τελειωτέρα ἐστὶν ἡ ὄσφρησις ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἐν τοῖς λοιποῖς ζώοις; . . . Τὴν αἴσθησιν ταύτην οἱ ἄνθρωποι οὐκ ἔχουσι ἀκριβῆ, ἀλλὰ χεῖρω τῶν ἄλλων ζώων (f. 130).

le cœur; chez les animaux qui n'ont pas de cœur ce phénomène se produit dans les parties analogues ¹.

Le goût est un sens plus matériel que l'odorat car il se rapproche plus du toucher ². L'auteur examine assez sommairement les problèmes concernant le goût ³, par contre il approfondit les questions en rapport avec le toucher ⁴.

Selon Corydalée ce sens est plus général car il existe, chez les animaux les plus inférieurs. Le toucher est produit par une transformation matérielle de l'organe respectif, contrairement aux autres sens où cette transformation se réfère plutôt à la perception et à la connaissance ⁵.

La première question qui se pose est s'il s'agit d'un sens simple, unique, ou s'il s'agit d'un sens composé. Le second problème serait de savoir si l'organe du toucher est la chair ou si cette dernière est seulement l'intermédiaire, et si l'organe proprement dit est autre chose qui se trouverait dans la chair ⁶.

Corydalée n'est pas de l'opinion de ses contemporains qui admettaient l'unité de ce sens et qui confondaient l'organe du toucher avec la chair; il pense que le sens du toucher n'a pas d'unité et que l'organe du toucher n'est pas la chair, mais quelque chose qui se trouverait dans la chair ⁷. Cette conclusion résulte de la remarque que, du point de vue du toucher, on peut percevoir plusieurs sensations à la fois: chaud-froid, sec-humide, dur-moux, rêche-lisse. Sans doute les autres sens perçoivent eux-aussi des sensations contraires, mais celles-ci se rapportent à des objets du même genre. En ce qui concerne le sens du toucher, ces sensations contraires ne se rapportent pas à un certain

¹ Γίνεται δὲ ἡ ἀντίληψις τοῦ ὀσφραντοῦ ἐν τοῖς ἐμπροσθίοις ἀποφύσεσιν τοῦ ἐγκεφάλου περὶ τὴν μήνυγγα, ἐν ἣ εἰσὶν οἱ ὀσφραντικοὶ πόροι, τείνοντες ἐπὶ τὴν καρδίαν, ὥσπερ καὶ πασῶν τῶν ἄλλων αἰσθήσεων οἱ αἰσθητικοὶ πόροι, τοῖς δὲ μὴ ἔχουσι καρδίαν εἰς τὸ ἀνάλογον (f. 131 a).

² Ἡ γεῦσις ὑλικωτέρη τῆς ὀσφρήσεως, ὥσπερ προσεχέστερα τῇ ἀφῇ (f. 131 a).

³ Ff. 131—135.

⁴ F. 135—145.

⁵ Ἡ ἀφή ὑπάρχει καὶ τοῖς ἐσχάτοις τῶν ζῴων κατὰ τροπὴν ὑλικὴν τοῦ αἰσθητηρίου ἀποτελουμένη (f. 135).

⁶ Διερωτᾶται ἢ μία αἰσθησις ἡ ἀφή ἢ πολλαί; Τὸ (δὲ) ὀπτικὸν αἰσθητήριον τὴν σάρκα δεῖ οἰεσθαι . . . ἢ ἡ μὲν σὰρξ ἐστὶ τὸ μεταξὺ, τὸ δὲ αἰσθητήριον ἄλλο τι ἐστὶ ἐντὸς τῆς σαρκός; (f. 135 a).

⁷ Οἱ πολλοὶ τῶν νεωτέρων ἀμφισβητοῦσι ταῦτα (τὰ περὶ ἐναντιώσεων).

. . . Ἡ ἀφή οὐ περὶ ἐν τι γένος ἐστί, ἀλλὰ πλείω, ὥστε οὐδὲ μία ἐστὶ αἰσθησις, ἀλλὰ πλείους (f. 136—138).

genre d'objets, mais à plusieurs: il ne peut donc être question d'un seul et unique sens, mais de plusieurs ¹.

Le fait de percevoir les choses palpables seulement par l'intermédiaire de la chair ne démontre pas que le toucher est un sens unitaire: la langue, qui est aussi de la chair, perçoit les sucs en tant qu'organe du goût et les choses palpables en tant que sens du toucher. D'ailleurs la chair est l'intermédiaire pour tous les autres sens qui ont leurs organes placés sous cette chair.

Ce qui est palpable c'est la différence entre les corps, c'est-à-dire les différences spécifiques des corps physiques ².

Ces conclusions d'Aristote, ajoute Corydalée, sont considérées comme bizarres par la majeure partie des philosophes anciens et modernes: ces derniers d'ailleurs ne sont même d'accord sur ce point. Corydalée croit qu'Aristote et Aphrodisias ont parfaitement raison. Il ajoute que la chair est pour le sens du toucher ce que sont la lumière, l'air et l'eau pour le sens de la vue et de l'ouïe ³.

CARACTÈRES GÉNÉRAUX DES SENS

En général, chaque sens, dit Corydalée, reçoit les sensations provenant des formes sensibles. Ces sensations n'ont pas de rapport avec la matière des formes mentionnées. Chez Aristote le mot « sens » (αἴσθησις) signifie non pas la fonction en soi, mais l'organe qui reçoit les images des objets perceptibles et qui par la suite subit les changements nécessaires à préparer la perception. Ce phénomène est comparable au modelage de la cire. Cette dernière peut être modelée sans que sa matière subisse le moindre changement.

Donc le sens ne reçoit pas un son, une couleur, etc. en tant que matière; il reçoit les apparences ou emphases et les rapports des

¹ Εἰ καὶ διὰ πάσης τῆς σαρκὸς πάντων ἀντιλαμβάνομεθα τῶν ἀπτῶν, οὐ διὰ τοῦτο μίαν δὴ λέγειν αἰσθῆσιν τὴν ἀφήν. . .

² Ἡ δὲ σὰρξ εἰς πάσας μὲν τὰς αἰσθήσεις χρησιμεύει ὡς μέσον, ἐφ' οὗ τιθέμενον τὸ αἰσθητὸν διεγείρει τὴν αἰσθησιν, ἰδίᾳ δὲ ἐπὶ τῆς ἀφῆς ἢ μέσου λόγον ἔχει (f. 138—139).

³ Ἀπτά μὲν εἰσὶν αἱ διαφοραὶ τοῦ σώματος δηλ. αἱ συστατικαὶ τῶν φυσικῶν σωμάτων διαφοραί. Ἐννοεῖ δὲ (ὁ Φιλόσοφος) σώματα τὰ ἀπλά ἃ καὶ στοιχεῖα καλεῖται) (f. 140).

⁴ Τὰ περὶ ἀφῆς συμπεράσματα τοῦ Φιλοσόφου παράδοξα κρίνεται τοῖς πολλοῖς τῶν φιλοσοφῶντων, οἷτινες πρὸς ἀλλήλους διαφέρονται καὶ οὐδὲν σφίσιν αὐτοῖς εἰσὶν ὁμογνώμονες (f. 140).

⁵ Ἡ σὰρξ μέσον εἴρηται συμφυὲς τῷ ὄλῳ ζῳῳ, ἀήρ δὲ καὶ ὕδωρ πρὸς τὴν ὄψιν καὶ ἀκοήν, συντελ εἶ δὲ ἡ σὰρξ τῇ ἀφῇ ὡς μέσον (f. 144).

choses. L'énergie de sensation ne se transforme pas au sens matériel, mais au sens formel, au sens de « connaissance ».

Les formes de la connaissance sont les images qui parviennent des objets sensibles à nos sens. Au fond, ces images sont des accidents (συμβεβηκότα) qui, après être parvenues à nos sens, disparaissent et dont l'existence dépend de la présence des objets sensibles. Comme nous l'avons déjà dit, elles provoquent dans l'organe du sens un changement, non pas matériel mais dans le sens de perfectionnement. Il y a une remarquable différence entre un changement au sens gnostique (de connaissance) et un changement dans un sens plus général ou un changement rapporté à une chose insensible telle un miroir, qui n'a pas connaissance des images qu'il reçoit et qui ne peut pas en émettre un jugement ¹.

Un autre axiome qui puisse s'appliquer à tous les sens serait le suivant : l'organe sensoriel est une dimension et un objet, tandis que la faculté de sentir est un rapport, une forme et une virtualité. En d'autres termes, les organes sensoriels sont des rapports matériels et des formes que l'on ne peut séparer de la matière tandis que la fonction du sens est une qualité ². Mais, dans ce cas, si les objets sensibles agissent sur nos sens seulement par leur formes et leurs images, comment se fait-il, écrit Corydalée, qu'il arrive que les sens soient détruits par des sensations trop fortes ?

¹ Καθόλου πᾶσα αἰσθησις δεκτικὴ ἐστὶ τῶν αἰσθητικῶν εἰδῶν ἄνευ ὕλης. Αἰσθησιν δὲ ἔνεοσι (ὁ Φιλόσοφος), οὐ τὴν δύναμιν καθ' ἑαυτὴν, ἀλλὰ τὸ ζωτικὸν ὄργανον, ὃ καὶ τὰς ἐμφάσεις δεχόμενον τῶν αἰσθητῶν, τελειωτικῶς ἀλλοιοῦται εἰς ἀντίληψιν αὐτῶν. . . ὡς ὁ κηρὸς (κτλ.).

Ἡ αἰσθητικὴ δύναμις ὑπὸ μόνου τοῦ εἶδους, οὐχ' ὕλικῶς, ἀλλὰ γνωστικῶς μεταβάλλεται. Οὐ γὰρ μεταβαίνει εἰς τὴν καρδίαν ἢ θερμότης ἢ ἡ γλυκύτης, ἀλλ' ἡ γνώσις τῆς θερμότητος ἢ ψυχρότητος, καθ' ἣν ἡ σὰρξ, σωματωδεστέρα οὕσα μεταβάλλεται. Γνωστικὰ δὲ εἶδη λέγονται αἱ ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐγγιγνόμενα τοῖς αἰσθητηρίοις ἐμφάσεις καὶ οἷον ἰνδάλαμα, ἅπερ εἰσὶν μὲν συμβεβηκότα ἐγγιγνόμενα τοῖς αἰσθητηρίοις καὶ ἀπογιγνόμενα, ἐξαρθῶνται, δὲ τοῦ εἶναι ἀπὸ τῆς παρουσίας τοῦ αἰσθητοῦ, ἃ καὶ μεταβάλλουσι τὸ αἰσθητήριον, οὐχ' ὕλικῶς, ἀλλὰ τελειωτικῶς μόνον. Καθ' ὅλην διαφέρουσι τὰ γνωστικῶς πάσχοντα, τῶν ἀπλῶς πασχόντων καὶ ἀναισθητῶν, ὅτι ἐκεῖνα κατὰ τροπὴν τῆς ὕλης πάσχει καὶ οὐδὲ κρίνει τὸ εἰς ὃ μεταβάλλεται εἶδος ταῦτα δὲ δέχονται τὰς ἐμφάσεις τῶν παρόντων, ὡς τὰ κάτοπτρα ἅτινα οὐκ ἀντιλαμβάνονται, οὐδὲ κρίνει, ὡσπερ ἡ αἰσθησις (f. 144—145).

² Τὸ πρῶτον αἰσθητήριον ταῦτόν ἐν τῇ αἰσθητικῇ δυνάμει κατὰ τὸ ὑποκείμενον, κατὰ γε τὸ εἶναι ἕτερον ἐκείνης. . . Τὸ αἰσθανόμενον μέγεθος τι ἐστὶ καὶ σῶμα, ἐν ᾧ ἡ αἰσθησις οὐκ ἐστὶ σῶμα καὶ μέγεθος, ἀλλὰ λόγος, δηλ. εἶδος καὶ δύναμις ἐκείνου. . . Αἱ μὲν αἰσθησεις ἐνυλοὶ εἰσὶν λόγοι καὶ εἶδη ἀχώριστα τῆς ὕλης, ἡ δὲ αἰσθητικὴ δύναμις ποιότης ἐστὶ (f. 146).

Les sensations puissantes devraient au contraire perfectionner les organes des sens. On ne peut nier le fait que les objets trop lumineux détruisent l'œil, ni que les sons trop puissants détruisent l'oreille. Corydalée donne la réponse suivante: le sens, c'est-à-dire la forme de l'organe sensoriel est faite de symétrie et d'harmonie; or, toute symétrie et toute harmonie sont détruites par l'exagération ¹.

DU SENS COMMUN

Corydalée admet l'existence du « sens commun » dans la mesure où les aristotéliens l'admettent eux aussi. Ce sens serait, selon eux, une énergie commune à tous les sens et dont le rôle serait de centraliser les données des sens externes c'est-à-dire de percevoir et raisonner leurs actions ou leurs différences. Chaque sens est un organe du sens commun et tous ensemble convergent vers ce sens commun tels les rayons d'un cercle par rapport au centre ².

Le sens commun raisonne et discrimine les objets sensibles, perçus par l'intermédiaire des différents sens, en dehors du temps, simultanément et uniquement. La possibilité de discriminer les différents sens n'est pas l'œuvre de la raison mais d'un *sens*. Ceci est démontré par le fait que les animaux (l'âne, par exemple) voient la différence entre les choses blanches comestibles et les choses blanches non-comestibles. Toutefois on ne peut leur attribuer une raison ³.

Cette qualité de discernement ne peut venir de l'un des sens particuliers; il faut donc l'attribuer à un autre sens, le sens commun ⁴.

¹ Ἡ αἰσθησις, ἥτοι τὸ εἶδος τοῦ αἰσθητηρίου ἐν συμμετρίᾳ τινὶ καὶ ἁρμονίᾳ συνέστηκε, πᾶσα δὲ συμμετρία καὶ ἁρμονία φθείρεται ὑπὸ τῶν καθ' ὑπερβολὴν (f. 146 b).

² (Ἡ κοινὴ αἰσθησις) ἐστὶ κοινὴ τις δύναμις. . . οἷον κέντρου λόγον ἔχειν ἐν ταῖς ἐκτὸς αἰσθήσεσι καὶ κρίνειν ἐκάστης τὰς ἐνεργείας καὶ τὰς μεταξὺ αὐτῶν διαφορὰς. Ἐκάστη δὲ τῶν κατὰ μέρος αἰσθήσεων ὄργανον λόγον ἔχειν ὑπ' ἐκείνων καὶ ἀνατείνεσθαι πρὸς αὐτὴν, ὥσπερ αἱ ὑπὸ τῆς περιφερείας γραμμαὶ πρὸς τὸ κέντρον. . .

Ἡ κοινὴ αἰσθησις ἀμφοτέρων ἀντιλαμβάνεται, τῶν τε ὀρατῶν, φερ' εἰπεῖν καὶ τοῦ ὄραν. . . Ἰδιαζόντως προσήκει τῇ κοινῇ αἰσθήσει κρίνειν τὰ αἰσθητὰ τῶν διαφόρων αἰσθήσεων, ποιεῖ δὲ τοῦτο ἀχρόνως καὶ ἀδιακρίτως. . .

³ . . . ἥς (κοινῆς αἰσθήσεως) ἔργον ἴδιον γίνεται τὰς ἐνεργείας τῶν κατὰ μέρος αἰσθήσεων καὶ τὰς ἑτερότητας τῶν ἑτερογενῶν διακρίνειν, διεγείρειν τε τὴν φαντασίαν καὶ χορηγεῖν αὐτῇ τὰ ἐγκαταλείμματα τὰ ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων, περὶ ἃ ἐκείνη καταγίνεται). . .

⁴ Οὐ τῆς λογικῆς δυνάμεως τὰς τοιαύτας διαφορὰς (τῶν αἰσθήσεων) κρίνειν (f. 158).

Le sens commun a aussi une autre fonction, celle d'exciter l'imagination et de lui présenter les données fournies par les sens externes. Mais il y a une différence entre le sens commun et l'imagination: le premier agit en présence des choses sensibles tandis que la seconde n'agit qu'en leur absence ¹.

DE L'IMAGINATION

L'essence de l'imagination résulte de la différence entre la compréhension et les sens particuliers. L'imagination n'est pas une énergie de mouvement, mais une faculté de connaissance. Les fonctions de connaissance de l'âme sont la compréhension et la raison (τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν); elles diffèrent des sens.

Bien que les termes de compréhension et de raison indiquent à la fois l'intellect théorique (θεωρητικός νοῦς) et pratique, l'imagination est considérée comme une faculté de connaissance; toutefois l'esprit humain est semblable aux sens: il agit en présence des objets sensibles. Cette idée est démontrée non seulement par notre connaissance mais plutôt par notre erreur ².

L'imagination est différente des sens et aussi de la compréhension: c'est un état intermédiaire entre ces deux termes ³.

Corydalée discute longuement cette fonction psychique qu'il présente comme émanant des sens en état d'actualité ⁴.

L'existence de l'énergie imaginative est démontrée par: a) les transformations qu'elle provoque pendant le sommeil lorsque aucun sens n'est en état actif; b) la possibilité de nous souvenir des objets sensibles en leur absence, par abstraction et complément des

¹ Πάντα γὰρ ὁ νοῦς νοεῖ καὶ κρίνει, τῶν δὲ ἑτερογενῶν αἰσθητῶν αἰσθητὰς οὐσας τὰς ἑτερότητας, αἰσθησις ἐστὶ τὸ κρίνειν. . . Ἐτέραν (ἴθην) τίνα παρὰ τὰς ἐκτὸς αἰσθήσεις τὴν κρίνουσαν μεταξὺ τούτων, ἣν καλοῦμεν κοινὴν αἰσθησιν (f. 159).

Διαφέρει δὲ τῆς φαντασίας τὰ τε ἄλλα καὶ μάλιστα ὅτι αὕτη τῶν αἰσθητῶν παρόντων ἀντιλαμβάνεται, ἐκείνη δὲ οὐ παρουσία τῶν αἰσθητῶν ἐφ' ᾧ ἐνεργεῖ (f. 160).

² Ἡ οὐσία τῆς φαντασίας ἐξάγεται ἀπὸ τῆς τοῦ νοεῖν διαφορᾶς καὶ τῆς τῶν κατὰ μέρος αἰσθήσεων. . .

(Ὁ νοῦς) τοιοῦτος ἐστὶ οἷον αἰ καθ' ἡμέραν αἰσθήσεις ἀποτελοῦσι κατὰ τὴν κίνησιν τοῦ περιέχοντος, ὥστε περὶ τὰ αἰσθητὰ παρόντα ὁ νοῦς ἐνεργεῖ, ὥσπερ ἡ αἰσθησις. . .

Οἱ ἄνθρωποι διατελοῦσι τὸν πάντα βίον ἀπατώμενοι (f. 163).

³ Ἡ φαντασία ἐστὶ ἕτερόν τι τῆς αἰσθήσεως καὶ τῆς διανοίας μέσην ἐν αὐταῖς τάξιν ἐσχηκυῖα (f. 164).

⁴ Ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνεργεῖαν γινομένη (f. 164).

images de ces objets. Cette énergie, qui est séparée des sens, existe toutefois dans l'âme et les objets imaginables (les images) sont des traces et des représentations des objets sensibles. Les erreurs qu'il peut y avoir dans ces images proviennent tout autant des sens, des désirs de l'âme, des maladies, etc.¹

Par conséquent, c'est à juste titre qu' Aristote définit l'imagination comme une faculté gnostique, de connaissance et comme un instrument de critique pour les traces que les sensations impriment à l'âme; cette dernière accueille le vrai comme le faux. Cette fonction est utilisée tant par l'intellect pratique que par l'intellect théorique qui prennent leurs éléments (les formes des objets sensibles) des images².

Corydalée réfute toutes les opinions contraires de ses contemporains qui attribuent à l'imagination un grand nombre d'autres énergies hétérogènes³.

DE L'ÂME RATIONNELLE

Après avoir étudié les parties de l'œuvre d'Aristote qui se rapportent à l'âme nutritive et sensitive, Corydalée entreprend l'étude de l'âme rationnelle (λογική ψυχή). Il atteint ainsi le point culminant de la philosophie aristotélicienne et ses problèmes les plus élevés mais aussi les plus dangereux. C'est pour cela qu'il s'efforce, dès le début, d'éliminer toute critique et toute suspicion, quelque naturelle qu'elle soit, car tout problème touchant à l'âme atteint aussi le domaine de la religion et surtout le point névralgique de la théologie qui était toute-puissante de son temps.

Afin de dissiper certains bruits qui circulaient sur son compte et pour ménager certaines susceptibilités, Corydalée cherche à expliquer à ses élèves, dans un chapitre introductif, que le but de cette partie

¹ Πείθει τὴν ὑπαρξιν τῆς φανταστικῆς δυνάμεως τῷ ἐν τοῖς ὕπνοις πάθος, κατὰ τὰ ἐνούπνια, μηδεμιᾶς αἰσθήσεως ἐνεργούσης, τὸ δύνασθαι ἡμᾶς ἀναπλάττειν ἀπόντων τῶν εἰδῶν (f. 173).

Τὰ φαντάσματα εἰσὶν ἔχρη τινα καὶ ἀναζωγραφήματα τῶν αἰσθητῶν. Ἡ πλάνη τῆς φαντασίας παρὰ τε τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰ ὀρεκτικὰ τῆς ψυχῆς πάθη νόσοις κλπ (f. 174).

² Δι' ὃ καλῶς ὠρίσται τῷ Φιλοσόφῳ ὅτι ἐστὶ τὸ φανταστικὸν τῆς ψυχῆς δύνάμις γνωστικὴ καὶ κριτικὴ τῶν ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἐγκαταλειμμάτων ἐν τῇ ψυχῇ ἀληθείας καὶ ψεύδους δεκτικὴ (f. 174).

Κέχρηται δὲ τῇ δυνάμει ταύτῃ ὁ νοῦς οὐ μόνον ὁ πρακτικὸς, ἀλλὰ καὶ ὁ θεωρητικὸς ἀπὸ τῶν φαντασμάτων ἀναλαμβάνων τὰ εἶδη τῶν νοητῶν (f. 175).

³ . . . τῶν νεωτέρων εἰσαγόντων πλῆθος δυνάμεων ἑτεροειδῶν (f. 175).

du cours n'est pas de démontrer l'immortalité de l'âme, car c'est un dogme de notre sainte religion auquel chacun croit dès sa plus tendre enfance: son but est d'expliquer le sens des paroles d'Aristote¹.

Après un ample commentaire sur les différentes théories, Corydalée conclue que l'âme rationnelle est la partie ultime, le terme et la perfection de l'âme humaine; la partie par laquelle on peut connaître l'âme et par laquelle cette dernière raisonne. C'est ce que l'on nomme la raison. Cette partie s'appelle aussi esprit (νοῦς) et puissance de compréhension (δύναμις νοητική)².

Deux problèmes importants se posent à ce sujet: *a*) quelle est la différence entre l'âme rationnelle et les deux autres parties de l'âme (c'est-à-dire l'âme nutritive et l'âme sensitive) et *b*) comment se produit la compréhension. Bien entendu, il ne s'agit pas de la compréhension par raisonnement, mais de la compréhension directe en tant que fonction psychique³.

Ce qui suit nous éclairera sur ces problèmes. La compréhension, dit Corydalée, se produit sans l'intermédiaire d'aucun organe, tandis que la sensation a absolument besoin d'un organe. En conclusion, sentir et comprendre sont deux choses différentes⁴. Corydalée est donc contre la théorie de Simplicie et des platoniciens en général qui considèrent les formes comme innées (la compréhension le serait

¹ Περὶ τούτου μέγας καὶ περιβόητος τοῖς φιλοθεάμοσι ἀγὼν γίνεται περὶ τῆς ἀθανασίας τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς. Ἡμῖν δὲ ἡ πρόθεσις ἐστίν, οὐ τὴν αἰδιότητα τῆς ψυχῆς ἐντεῦθεν διδασχθῆναι, ἣν πανταχοῦ τὰ θεῖα τρανώς ἀνακηρύττει λόγια καὶ ἡ κοσμικὴ πολιτεία ἐν πᾶσιν ἀναγκαιῶς ὑποτίθεται· ἐφ' ὧν ἡμεῖς ἐκ πρώτης ἡλικίας ἡγμένοι καὶ τῇ καρδίᾳ πιστεύομεν καὶ στόματι ὁμολογοῦμεν, ἕτερον μετὰ θάνατον βίον, καὶ ἀπόδοσιν τῶν βεβιωμένων ἐνταῦθα ἐκάστῳ, ἀλλ' ὁ πᾶς ἡμῖν ἐπὶ τοῦ παρόντος σκοπὸς γίνεται, ἐκ τῆς ἀριστοτελικῆς λέξεως τὴν ἀριστοτελικὴν ἔνοιαν ἀνακαλύψαι καὶ ὅν τρόπον ἐκεῖνος περὶ λογικῆς ψυχῆς ἔφθη πεφίλοσοφῆκώς διαγινῶναι. Εἰ γὰρ καὶ μὴ ἐντεῦθεν λαβεῖν τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τὸ ἀκήρατον πρὸς τὰ λοιπὰ τῶν φιλοσοφουμένων περὶ ψυχῆς οὐκ ἀχρηστος ἔσται ἡ θεωρία (f. 175).

² . . . ἡ λογικὴ ψυχὴ, ὅπερ ἐστὶ τὸ λογικὸν (μέρος), ἔσχατον δὲ τοῦτο, ὅτι μετὰ τὸ θρεπτικὸν καὶ αἰσθητικὸν τὸ αὐτὸ δὲ καὶ νοῦς λέγεται καὶ δύναμις νοητικὴ (f. 180).

³ Τὸ γὰρ νοεῖν ἐγγίγνεται τῇ ψυχῇ διὰ παραλήψεως ὄργάνου σωματικοῦ, τὸ δὲ αἰσθάνεσθαι οὐκ ἄλλως ἢ δι' ὄργάνου σωματικοῦ ἐγγίγνεσθαι πέφυκε. Ὡστε οὐδὲ ὄλως τὸ νοεῖν φαίνεται τῷ αἰσθάνεσθαι (f. 185).

⁴ Ἡ αἰσθησις πάθησις ἐστὶ προερχομένη ἐκ τῶν ἐκτὸς αἰσθητῶν, ὧν ἄνευ οὐκ ἂν ἐνεργείη, ὅτι πάσῃ αἰσθήσει κοινὸν τὸ ποτὲ μὲν δυνάμει εἶναι ποτὲ δὲ ἐνεργείᾳ. . .

Ταῦτα ὅτι καὶ τῇ νοητικῇ δυνάμει τῆς λογικῆς ψυχῆς πρόσσεισι ἀπὸ τῆς πείρας ἔξεστι μαθεῖν. . . Τὸ μὲν ὅτι παρόντων τῶν νοητῶν ἐν τοῖς πράγμασιν αὐτοῖς, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς φαντάσμασι (*ibid.*).

donc aussi). Il admet au contraire que la compréhension est une fonction à base physiologique étant donné qu'elle utilise les données des sens.

Résumant ce qui a été dit au sujet des sens, Corydalée conclue que la faculté de la compréhension de l'âme rationnelle est une conséquence de l'expérience qui fonctionne soit lorsque les objets sensibles sont en notre présence, soit par leurs images. Pareillement aux sens externes, elle existe en état de virtualité et en état d'actualité. Lorsque la compréhension n'est pas en état d'actualité, lorsque nous ne comprenons pas, même en présence des objets sensibles, cela signifie que nous sommes dans un état d'indifférence, c'est-à-dire intermédiaire entre la compréhension et la non-compréhension. On a la conscience de soi-même lorsque l'on comprend et l'on réalise le fait de passer de l'état de compréhension virtuelle à l'état de compréhension actuelle. Même si l'on n'est pas continuellement en état de comprendre actuellement, l'état de compréhension virtuelle demeure en nous, autrement nous ne serions pas capables de comprendre. Le même phénomène se produit lorsqu'il s'agit des sens, car nous sommes tantôt en état de virtualité, tantôt en état d'actualité.

La compréhension elle aussi passe de l'état virtuel à l'état actuel ¹. Cette transformation existe donc pour les sens comme pour la compréhension; dans ce dernier cas la transformation a lieu sans l'intermédiaire d'aucun organe. Il faut remarquer toutefois que sans l'excitation externe, nous ne sommes en état ni de sentir ni de comprendre ².

Corydalée attire une fois de plus l'attention sur le fait qu'il ne s'agit pas de l'intellect en général qui n'est susceptible d'aucun changement (ἀπαθής) et dont s'occupe la métaphysique, mais il s'agit de l'intellect virtuel qui est une partie de l'âme ³.

Notre esprit comprend d'abord la forme matérielle (τὸ ἔνυλον εἶδος). Il comprend directement et généralement tout ce qui est

¹ Ἐκ τούτων συνάγεται σαφῶς καὶ τὰ λοιπὰ τῶν εἰρημένων ὁμοίως ἐνεῖναι τῷ μὴ νοεῖν καὶ ὅτι συναισθανόμεθα αὐτῶν ἡμῶν ἐν τῷ νοεῖν μεταβαλλόντων ἀπὸ τοῦ δυνάμει ἐπὶ τὸ ἐνεργεῖα νοεῖν. Εἰ γὰρ μὴ αἰεὶ νοοῦμεν. . . δυνάμει ἔσμεν πρὸς τὸ νοεῖν. Εἰ γὰρ μὴ τοιοῦτοι ἦμεν, οὐκ ἂν ποτ' ἐνοήσαιμεν (f. 187—188).

Εἰ γὰρ μὴ αἰεὶ νοοῦμεν καὶ ταῦτα παρόντων τῶν νοητῶν, δῆλον ὅτι πεφύκαμεν ἀδιαφόρως ἔχειν πρὸς τὸ νοεῖν.

² Εἰ γὰρ πᾶσα μετάβασις ἀπὸ τοῦ δυνάμει ἐπὶ τὸ ἐνεργεῖα πάσχειν τι ἐστὶ, τὸ δὲ νοεῖν εἶναι τοιαύτη μετάβασις ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἐπόμενον ὅτι τὸ νοεῖν πάσχειν τι ἐστὶ, ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι (f. 188).

³ Ἐνταῦθα δὲ ἡ σκέψις οὐ περὶ τοῦ νοὸς ἀπλῶς τοῦ ἀπαθοῦς (περιοῦ ἐν τοῖς μεταφυσικοῖς) ἀλλὰ περὶ τοῦ δυνάμει νοὸς, ὅς ἐστὶ μόνον τῆς ἡμετέρας ψυχῆς (f. 189).

sensible et intelligible, et même ce qui dépasse la matière ¹. L'esprit n'est pas mêlé aux formes, il les reçoit. Il les comprend tout en demeurant indifférent vis à vis d'elles. Au fond il est seulement une énergie et une aptitude psychique créée pour la compréhension et la connaissance de ce qui est intelligible ².

Cet intellect virtuel et matériel n'existe pas comme actualité avant le moment de la compréhension, comme le croient la plupart des commentateurs d'Aristote. Sa perfection consiste en sa réceptivité. L'intellect (νοῦς) est une énergie non définie, car une énergie, réceptive par excellence, n'a en elle-même aucune actualité: elle est virtuelle par sa nature ³. Cet intellect est la suprême énergie de connaissance sublunaire, capable de tout percevoir ⁴. Ses principales qualités sont les suivantes: a) la réceptivité ou faculté de recevoir tout ce qui est intelligible et b) l'appréciation des choses reçues. Ces deux qualités forment ensemble une énergie de connaissance ⁵.

Quels sont les rapports entre l'intellect et le corps? est-il ou non séparé du corps?

Ces questions, comme on le sait, constituent un problème capital, longuement discuté depuis des siècles par les philosophes et les théologues.

L'attitude de Corydalée est en ce point nettement anti-théologique, malgré l'atténuation que ce dernier essaye de mettre dans la présentation de sa thèse, afin d'éviter tout conflit avec la religion chrétienne. Il affirme en effet, qu'il se complait non seulement dans les dogmes

¹ Ὁ νοῦς πάντα νοεῖ ἀπλῶς, τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ νοητά. . . Πάντων μέντοι ἀντιλαμβάνεται ὁ νοῦς καὶ τῶν νοητῶν καὶ τῶν ἐνύλων καὶ τῶν ὑπὲρ τὴν ὕλην (f. 201).

² Ὁ νοῦς μὴ μεμιγμένος μετὰ τῶν εἰδῶν, ἀλλὰ δεκτικὸς αὐτῶν. . . (f. 203).

³ Ὁ νοῦς ἀμιγῆς πάντων τῶν περὶ αὐτὸ ἐνεργεῖ καὶ ἀδιαφόρως ἔχων πρὸς αὐτά. . . ὡσαυτεῖ. . . οὕτως ἐστὶ ἀμιγῆς πάντων τῶν ὄντων ὁ νοῦς, ὥστε μὴδ' αὐτὸς ὁ νοῦς ἐστὶ τις φύσις, ἀλλὰ μόνον δύναμις καὶ ἐπιτηδείότης ψυχῆς πρὸς ἀντίληψιν καὶ γνῶσιν τῶν νοητῶν (f. 206).

⁴ Ὁ ψυχικὸς νοῦς οὐδὲν ἐνεργεῖα ἐστὶ πρὶν νοεῖν. . . Τοῦ ψυχικοῦ νοῦς οὐδεμία φύσις ἐστὶ πλὴν τοῦ δυνάμει εἶναι. Ἄρα οὗτος οὐδὲν ἐστὶ ἐνεργεῖα τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν (f. 208).

⁵ Συνέστηκεν ἡ τελειότης τῶν ἐν ἡμῖν γνωστικῶν δυνάμεων ἐν τῷ δεκτικῷ εἶναι. . . μᾶλλον δὲ τυγχάνει οὕσα δεκτικὴ ἢ μᾶλλον ἀορίστως ἔχουσα. . . μάλιστα δὲ ἀόριστος δύναμις καὶ μάλιστα δεκτικὴ ἐστὶν ἡ μηδεμιᾶς ἐνεργείας καθ' ἑαυτὴν εὐμυροῦσα, μὴδὲ φύσιν ἐτέραν ἔχουσα πλὴν τοῦ δυνάμει (εἶναι) (f. 209 b).

⁴ Ὁ ψυχικὸς νοῦς ἡ ἀνωτάτη τῶν ὑπὸ Σελήνην γνωστικῆς δυνάμεις (210).

⁵ Ἀποδίδει δὲ ὁ Φιλόσοφος δύο τρόπους τοῦ νοῦς ἐν ἑαυτῇ φέροντος τὴν ὑποδοχὴν τοῦ νοητοῦ καὶ τοῦ περὶ αὐτοῦ κρίσιν, (ἤτις) ἡ γνωστικὴ δύναμις τοῦ νοῦς ἐστὶ τοῦ δέχεσθαι καὶ κρίνειν τὸ νοητὸν (f. 210 b).

de l'éternité et de l'immortalité de l'intellect, mais qu'il les admet et les recommande à ses élèves ¹.

NOTRE INTELLECT EST-IL SANS CORPS, EST-IL UNE ESSENCE IMMATÉRIELLE COMME L'ADMETTENT LES THÉOLOGUES ET DE NOMBREUX PHILOSOPHES? OU BIEN EST-IL UNE ÉNERGIE SANS CORPS?

Corydalée admet la seconde thèse et discute amplement les arguments de ses adversaires. Le plus puissant parmi ces arguments est celui qui suit: l'esprit ne peut être confondu avec le corps, car il aurait alors une qualité (ποιός) (d'être chaud, froid etc.) et même aurait été son organe. Cela correspondrait à la réalité car l'intellect humain n'agit pas par la modification d'un et n'a nullement besoin d'un organe spécial où aurait lieu le changement au moment de la compréhension ².

En discutant cet argument, Corydalée dit que la plupart des philosophes anciens et modernes ont crû que l'intellect humain était une essence immatérielle et éternelle, différente du corps. Après avoir accepté cette thèse il ne restait plus qu'à admettre qu'il vient du dehors et qu'il est de nature divine ³.

Rien n'empêche, ajoute notre auteur, que la forme matérielle agisse sans souffrir un changement matériel. Par exemple, l'air et l'eau qui, grâce à leur état diaphane transmettent les couleurs sans être modifiés du point de vue matériel ⁴. L'intellect humain agit de même, sans souffrir le moindre changement matériel et c'est pour cela qu'il n'a besoin d'aucun organe spécial. Toutefois il dépend du

¹ Ἡμεῖς δὲ τῷ μὲν πρεσβεύοντι τὴν ἀιδιότητά τοῦ νοῦς δόγματι, οὐ μόνον ἀρεσκόμεθα, ἀλλὰ καὶ ἀποδεχόμεθα ἐξ ἀρχῆς τοῦτο καὶ διὰ βίου ἐπαγγελομένοθα καὶ τὸν δυνατὸν τρόπον καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς συστήσωμεν κειροῦ δοθέντος. Νῦν δὲ ἐπειδὴ πρόκειται ἡμῖν τὴν ἀριστοτελικὴν ἔννοιαν ἐπὶ τῆς ἀριστοτελικῆς λέξεως ἀναλέξασθαι, ὀλίγ' ἄττα ἐκατέρωθεν λόγων προχειροῦμεν, ὁπότεροι μᾶλλον τῇ περιπατητικῇ διδασκαλίᾳ προσήκουσι (f. 212).

² Εἰ ἦν (ὁ νοῦς) μεμιγμένος σώματι, ποῖος ἂν τις γένοιτο, θερμὸς ἢ ψυχρὸς ἢ καὶ ὄργανον αὐτοῦ εἴη. Ἄλλ' οὐδὲν τούτων. Ἄρα οὐ μεμιγμένος σώματι (f. 212 b).

³ Ἐντεῦθεν οἱ πλεῖστοι τῶν τε πάλαι καὶ νῦν φιλοσοφούντων περὶ ψυχῆς ἔδοξαν ἀναγκάως ἔθεσαν τὸν νοῦν ὁμολογεῖν οὐσίαν αἴθλον κενωρισμένην τοῦ σώματος, ἀττίον... Πείθεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον (f. 218).

⁴ ... οὐδὲ μέντοι κωλύει κατὰ τινα οἰκείαν ἐπιτηδειότητα τὸ ἔνυλον εἶδος καὶ ἄνευ μεταβολῆς τινος ὑλικῆς ἐνεργεῖν, ὡσπερ ἄηρ καὶ ὕδωρ ἐνυπάρχοντος αὐτοῖς διαφανοῦς διαπορθεμένουσι τὰ χρώματα ἄνευ μεταβολῆς τινος ὑλικῆς (f. 218 b).

corps, il existe dans le corps où se trouve sa forme. L'intellect est donc une énergie et une aptitude de cette forme. Donc si sa forme (c'est-à-dire l'âme) est séparée du corps, l'intellect l'est aussi.

Que l'âme soit séparée du corps et qu'elle soit immortelle, c'est là une chose évidente qui nous a été enseignée par les lumières de la foi. Du point de vue aristotélien cette vérité n'est aucunement évidente ¹.

L'intellect n'est pas modifié par les choses intelligibles, comme c'est le cas chez les hommes de science ².

L'intellect est un état de perpétuel changement étant donné le fait qu'il agit continuellement sur les images qui lui parviennent par les sens. Il travaille sans trêve, comparant ce qui se ressemble, ce qui est différent, séparant les formes du cadre matériel et procédant à l'abstraction des formes universelles, de manière à ce que l'on puisse répéter ce processus plus tard lorsque les objets sensibles ne seront plus présents. Selon Corydalée, l'exercice ininterrompu de l'intellect humain est le facteur le plus important dans le perfectionnement de cet intellect; ce n'est que par l'exercice que l'on peut créer dans le domaine de l'art et de la science ³.

Ce processus se nomme dans la terminologie aristotélienne «ἐν ἔξει ποιεῖν ἢ εἶναι» ce qui signifie: «l'intellect en permanente actualité», par opposition à l'intellect en état de virtualité.

Mais l'esprit humain a besoin de l'intellect actif (ὁ ποιητικὸς νοῦς) pour atteindre cet état de permanente compréhension. Dans les passages suivants, il sera justement question de cet intellect actif.

¹ Πρῆται μέντοι (ὁ ψυχικὸς νοῦς) τοῦ αὐτοῦ σώματος καὶ ἐνυπάρχειν τῷ αὐτῷ ἐν ᾧ καὶ τὸ οἰκεῖον αὐτοῦ εἶδος (ἡ ψυχὴ) οὗ ἐστὶν ἐπιτηδείότης καὶ δύναμις ὥστε ἔσται χωριστὸν τὸ αὐτὸ εἶδος καὶ αὐτὸς ἔσται χωριστός. "Ὅτι δὲ χωριστὴ ἐστὶν ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ καὶ ἀθάνατος, ἡμῖν μὲν ἐναργέστατον, τῷ φωτὶ τῆς πίστεως ἔλλαμπομένοις. Κατὰ μέντοι τὸν Φιλόσοφον οὕτω δῆλον ὅπως ποτ' ἔχει (f. 218—219).

² Τῶν γνωστικῶν δυνάμεων. . . αἱ μὲν ἐκ τῶν αἰσθήσεων προερχόμεναι λυμαίνονται ὑπὸ τοῦ σφόδρα γνωστοῦ, αἱ δὲ τοῦ νοῦς τελειοῦνται. Τὴν ὄρασιν ἀμβλύνουσι καὶ καταστρέφουσι τὰ λίαν λαμπρὰ χρώματα καὶ τὴν ἀκοὴν οἱ δυνατοὶ ἤχοι. Ὁ νοῦς οὐδὲν πάσχει ἐκ τῶν σφόδρα νοητῶν, ἀλλὰ μᾶλλον τελειοῦται κατὰ τὸ ἐνεργεῖν, ὡς δῆλον ἐπὶ τῶν ἐπιστημῶνων (f. 223).

³ Ἀλλοιοῦται δὲ ὁ νοῦς διὰ τῆς συνεχοῦς περὶ τὰ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν φαντάσματα ἐνεργείας ἐργαζόμενος, παραβάλλων τε καὶ διακρίνων τὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια δύνασθαι χωρίζειν τὰ εἶδη τῶν ὑλικῶν περιστάσεων, ἀφαιρῶν τὰ καθόλου. . . (ὥστε) δύνασθαι εὐκρινῶς καὶ χωρὶς τῶν αἰσθητῶν καθ' ἑαυτὸν τοῦτο ποιεῖν (f. 236).

Corydalée ne partage pas l'opinion de certains philosophes qui croient que cet intellect en état d'actualité est débarrassé d'images et que les formes existent dans l'intellect même.

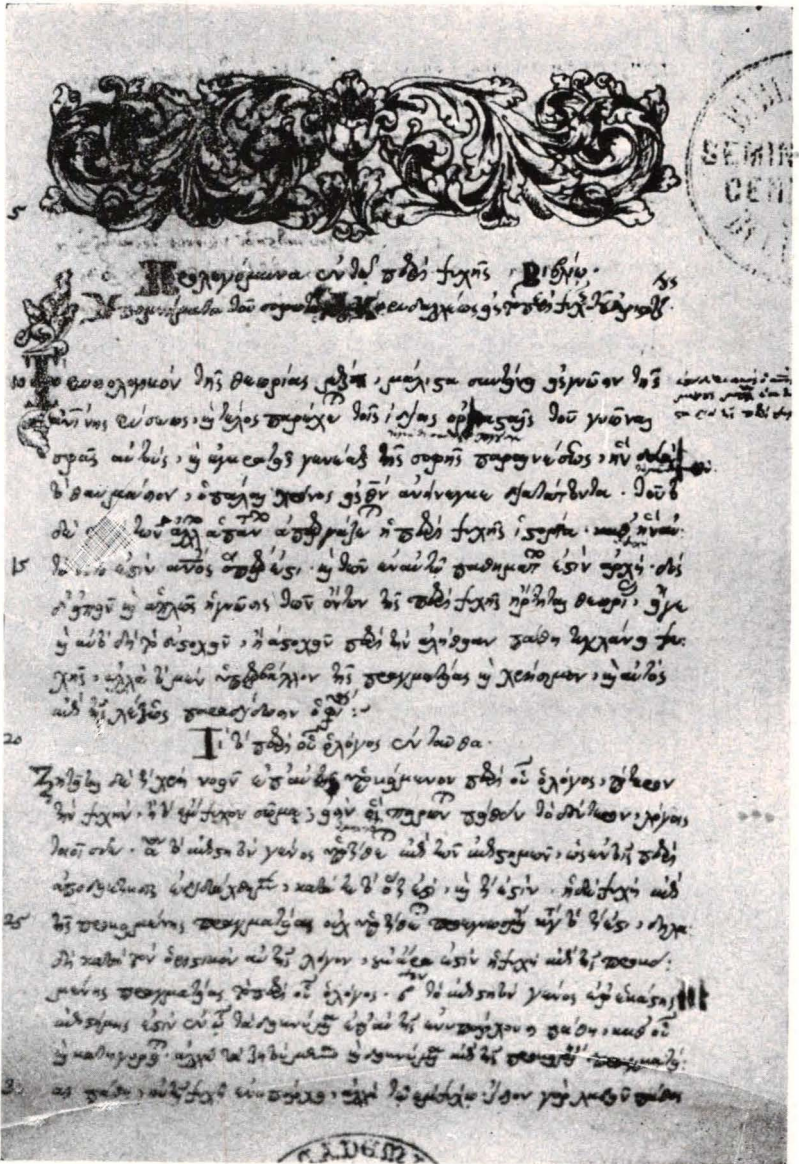
Ces philosophes raisonnent selon la philosophie platonicienne; or, l'âme ne peut comprendre sans images. Corydalée énonce ainsi, longtemps à l'avance le fameux axiome de la philosophie de John Locke: « nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu ¹ ».

DE LA MÉMOIRE

Corydalée ne croit pas que la mémoire soit une faculté spéciale. Ce serait toujours l'imagination qui, par un exercice continu, deviendrait actuelle ou active (ἐν ἔξει γίνεται) et pourrait, de la sorte, utiliser facilement et d'une manière coordonnée les images sans la présence des objets sensibles. La mémoire serait donc une propriété de l'imagination. Il ne faut donc pas chercher une faculté à part, n'ayant pas de rapports avec l'imagination comme l'affirment les modernes. Ceux-ci soutiennent que la différence entre l'imagination et la mémoire consiste en cela: l'imagination a conscience des images qu'elle ne peut garder, tandis que la mémoire garde les images sans en avoir conscience. L'imagination est une énergie matérielle qui, par sa nature, est amenée à fonctionner à différents intervalles. Garder en imagination certaines formes signifie avoir gardé les éléments semblables qui sont le résultat de la discrimination critique faite au moment de la perception des formes. On peut ainsi comprendre et juger les objets sensibles, même lorsqu'ils ne sont pas présents ².

¹ Τινὲς βούλονται τὸν νοῦν ἐν ἔξει γενόμενον πάντων ἀπηλλάχθαι καὶ αὐτῶν τῶν φαντασμάτων. Ἄλλ' οὗτοι πλατωνικώτερον περὶ ψυχῆς φιλοσοφοῦσι. . . Διὸ καὶ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχὴ (f. 236).

² Γυμνασθεῖσα ἡ φαντασία περὶ τὰ τοιαῦτα αἰσθήματα ἐν ἔξει γίνεται ὥστε ραδίως καὶ ἐν τάξει δύναται ταῦτα καὶ ἄνευ τῆς παρουσίας τῶν αἰσθητῶν ἀντιλαμβάνειν καὶ κρίνειν, ἡ δὲ τοιαύτη τῆς φαντασίας ἔξις καὶ μνήμη λέγεται. Διὸ οὐδὲ χρὴ ζητεῖν ἐν τῇ ψυχῇ δύναμιν ἐτέραν φαντασίας, ἥτις ἂν εἴη μνήμη, ὡς οἱ νεώτεροι τίθενται, φάσκοντες ὡς ἡ μὲν φαντασία γινώσκει μὲν τὰ φαντάσματα, ἀλλ' οὐ σώζει, ἡ δὲ μνήμη σώζει ταῦτα ἀλλ' οὐ γινώσκει. Ἡ φαντασία ἐστὶ δύναμις ἐνυλος ἧς ἐν τῇ φύσει ἐστὶ τὸ ἐκ διαλειμμάτων ἐνεργεῖν. Οὐδὲν δὲ ἄλλο ἐστὶ τὸ σώζεσθαι ἐν τῇ φαντασίᾳ τὸ εἶδος ἢ τὴν κριτικὴν ἐκείνην ἑξομοίωσιν. . . ὥστε καὶ ἄνευ τῆς παρουσίας τοῦ αἰσθητοῦ ἐνεῖναι ἀντιλαβεῖν τε καὶ κρίνειν περὶ αὐτοῦ (f. 241).



Traité sur l'âme, ms. grec de l'Ac. Roum. n.º 277, f. 1, du XVIII^e siècle.

QUELLES SONT LES FORMES DE LA CONNAISSANCE ET
COMMENT SE PRODUISENT-ELLES ?

Dans ce chapitre Corydalée discute avec beaucoup de passion le grand problème de la connaissance, dont il a dit quelques mots au cours de Physique. Que sont, se demande-t-il, les formes de la connaissance ou formes intelligibles ? Aristote admet que l'intellect et les sens ont un lien commun par le fait que l'intellect et les sens prennent les éléments nécessaires à leurs processus particuliers, des objets ou accidents sensibles. En vérité, la sensation actuelle et la pensée ou compréhension (τὸ θεωρεῖν) sont des phénomènes identiques dont la seule différence est ceci : les causes des sensations sont extérieures tandis que celles de la connaissance se trouvent dans l'âme même. Les objets sensibles provoquent dans les sens des images qui représentent ces objets : c'est-à-dire *les formes sensibles*. A leur tour, ces dernières représentations produisent dans notre intellect *les formes intelligibles*, quoique ces dernières sont plus immatérielles que les images qui se produisent dans les sens ¹.

Corydalée n'admet pas les affirmations de ceux qui soutiennent que les formes intelligibles sont des rapports, ni la théorie platonicienne sur les formes innées dans l'intellect (τὰ ἐνυπάρχοντα ἐπὶ τοῦ νοῦς εἶδη).

Il croit, au contraire, que toutes les formes qui proviennent par abstraction sont des formes matérielles, car elles émanent de la nature dont elles se séparent lorsqu'elles parviennent dans la pensée. Le même processus est à la base du raisonnement mathématique. Les notions mathématiques ont pour base également des formes matérielles, dont elles se séparent toujours par abstraction ².

L'intellect comprend ou connaît lorsqu'il est en contact plus ou moins étroit avec les sens. Il comprend les choses concrètes

¹ Ἀπὸ γὰρ τῶν ὑπαρχόντων φαντασμάτων ἐπὶ τῆς φαντασίας ἐγγίγνεται τῷ νῷ τὰ εἶδη, ὡσπερ ἀπὸ τῶν ἔξω αἰσθητῶν τὰ αἰσθητά. Τὰ γὰρ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει τῇ διανοητικῇ ψυχῇ. Ἄει γὰρ ὁ Φιλόσοφος ὁμοίως ἔχειν βούλεται τὸν νοῦν ταῖς αἰσθήσεσι καὶ ἀπὸ τῶν συμβάντων περὶ τὴν αἴσθησιν, θηράται τὰ τῷ νῷ προσήκοντα. Καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι δὲ τὸ κατ' ἐνέργειαν ὁμοίως ἔχειν φησὶ τὰ θεωρεῖν, διαφέρειν δ' ὅτι τοῦ μὲν αἰσθητικοῦ τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας ἔξωθεν, τὰ δὲ ἐν αὐτῇ πῶς εἰσὶν τῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα. "Ὡσπερ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐγγίγνεται τῇ αἰσθήσει ἢ τοῦ αἰσθητοῦ ἔμφασις ὁμοιωτική, ἥτις λέγεται εἶδος αἰσθητῶν, τὸν αὐτὸν τρόπον ἀπὸ τῶν φαντασμάτων ἐγγίγνεται τῷ νῷ ἢ ὁμοιωτικῇ ἔμφασις τοῦ νοητοῦ ἥτις καὶ λέγεται εἶδος νοητῶν (f. 243—244).

² Καὶ ὅσα ἔξ ἀφαιρέσεως ἔνυλα εἰσὶ καὶ οὐκ ἄλλως ὑφέστηκεν ἢ ἐν τῇ ὕλη; πέφυκε δὲ κατ' ἐπίνοιαν χωρίζεσθαι καθ' ἑαυτά, οἷα εἰσὶ τὰ μαθηματικά (f. 244—245).

parce qu'il regarde vers l'extérieur par l'intermédiaire des sens; d'autre part, c'est en dirigeant ses regards vers l'intérieur, c'est-à-dire vers lui-même, qu'il comprend les choses abstraites (τὸ ὀριστὸν εἶδος) sans l'intermédiaire des sens. Toutefois les formes abstraites ne sont pas complètement séparées de la matière. Les notions physiques et mathématiques se basent sur la matière. C'est pour cela que l'intellect ne peut comprendre sans l'image ¹.

QUE COMPREND-T-ON PREMIÈREMENT: LE PARTICULIER OU LE GÉNÉRAL?

Que comprend-t-on en premier lieu? Ce qui est particulier ou ce qui est général? Corydalée répond catégoriquement et sans hésiter: la connaissance commence par les choses particulières, comme il l'a démontré dans sa Physique, et il arrive à cette conclusion: lorsque l'intellect raisonne, il a besoin d'images, de même que les sens ont besoin d'objets sensibles. La seule différence c'est que les premières sont matérielles tandis que les secondes ne le sont pas ². Etant donné le fait que les images proviennent des objets particuliers, ce sont ces derniers que les sens comprendront d'abord. D'ailleurs, ajoute Corydalée, l'intellect pratique ne diffère de l'intellect théorique que par ses fins, car tous les deux sont la même et unique énergie psychique: le premier a comme but la vie pratique, le second la connaissance ³.

Les sens ne peuvent percevoir les notions universelles, c'est l'intellect qui passe des choses sensibles aux choses universelles par un

¹ 'Ο νοῦς ὅταν θεωρεῖ ἀνάγκη ἅμα φαντάσματα θεωρεῖν καὶ εἰσὶν αὐτῶ φαντάσματα ὅλον αἰσθήματα τοσοῦτον διαφέροντα τῶν ἐκτὸς αἰσθητῶν, ὅσα τὰ μὲν μετὰ τῆς ὕλης εἰσὶ, τὰ δὲ φαντάσματα ἄνευ τῆς ὕλης. Ἐπειὰ τοιγαροῦν τὰ φαντάσματα εἰσὶ τῶν καθ' ἕκαστα, ὁ νοῦς συνάγεται ὅτι ἐστὶ ἀντιληπτικός τῶν καθ' ἕκαστα (f. 256).

² 'Ο νοῦς μᾶλλον ἢ ἤττον ταῖς αἰσθήσεσι συναπτόμενος ἢ χωριζόμενος ἐνοεῖ διὰ τὰ μὲν συγκεκριμένα ὡς ἐνυλα πάντα ὁ νοῦς ἐξω νεύων καὶ συνημμένος τῶ αἰσθητικῶ νοεῖ. τὸ δὲ ὀριστὸν εἶδος ἐστραμμένος πρὸς ἑαυτὸν καὶ χωρισμένος τῶν αἰσθήσεων νοεῖ. . . Οὐδὲ τὰ νοούμενα εἰς τὸ παντελὲς τῆς ὕλης κενώριται. Τὰ γὰρ μαθηματικά καὶ πολὺ μᾶλλον τὰ φυσικά, αἶε ἐν ὕλῃ ὑφέστηκε. Διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος (f. 255 b).

³ 'Ο Φιλόσοφος τὸν πρακτικὸν νοῦν τοῦ θεωρητικοῦ μόνον τῶ τέλει διαφέροντα τίθησιν. Ἡ αὐτὴ γὰρ δύναμις, ἥ μὲν τὴν γνώσιν μόνον τοῦ θεωρουμένου ποιεῖται τέλος, θεωρητικὸς νοῦς λέγεται, ἥ δὲ ταύτην ἐπὶ τινα, λέγεται πρακτικὸς, οὗτος δὲ ἐστὶ περὶ τὰ καθ' ἕκαστα. . . 'Ο νοῦς ἄρα τῶν καθ' ἕκαστα ἐστὶ ἀντιληπτικός (f. 256 b).

processus ininterrompu. C'est un fait démontré par l'éducation des enfants à qui l'on enseigne d'abord les lettres et puis la lecture; on part d'un fait connu vers ce qui est inconnu. Ceci voudrait dire que la théorie selon laquelle la propriété spécifique de l'intellect est de comprendre les notions universelles et celle des sens de percevoir les objets particuliers, serait erronée ¹.

Contrairement à l'opinion de la plupart des philosophes modernes, la compréhension de l'universel vient après la compréhension du particulier et non pas vice-versa. La compréhension de l'universel est la découverte de la ressemblance entre plusieurs choses différentes en apparence. Le processus a lieu grâce à la connaissance antérieure des objets qui ont une similitude. Il est impossible de parvenir à comprendre les choses universelles sans une synthèse des choses particulières concrètes ². Mais, ajoute Corydalée, il ne faut pas croire, comme le font certains philosophes, que la compréhension nécessite une abstraction continuelle, car les autres fonctions agissent en ce sens et même les sens perçoivent les objets extérieurs sans matière.

La nature même de l'intellect est en premier lieu d'ordre matériel en sorte que l'intellect comprendra d'abord ce qui est plus proche de la nature. Du moment de la compréhension, l'intellect se sert des sens et surtout de l'imagination. Donc ce qui est plus proche de la nature c'est toujours ce qui est matériel.

En ce qui concerne la connaissance des formes séparées et divines (χωριστά εἶδη), l'intellect s'élève jusqu'à elles par les choses sensibles et grâce au mouvement des corps célestes ³.

Notre connaissance des formes séparées et surtout de Dieu est très vague, car notre intellect, par rapport à ces formes est semblable aux

¹ Καὶ Ἀλέξανδρος ἐν ταῖς περὶ ψυχῆς. . . τὴν ἔξιν ἐγγίνεσθαι φησὶ τῷ νῷ κατὰ μετὰβασιν ἀπὸ τῆς περὶ τὰ αἰσθητὰ συνεχοῦς ἐνεργείας. . . Οὐ μόνον δὲ τῶν καθ' ἕκαστα ἀντιλαμβάνεσθαι διδάσκει τὸν νοῦν, ἀλλ' ὅτι καὶ γινώσκει ταῦτα πρὸ τοῦ καθόλου. Μαρτυρεῖ δὲ. . . καὶ ἡ λῆψις τῶν τεχνῶν καὶ ἡ ἀγωγή τῶν παιδίων. . . (f. 256 b—257 a).

² Ἡ γνῶσις τῶν καθόλου γίνεται τῷ νῷ διὰ τῶν καθ' ἕκαστα. . . Τὸ καθόλου εἶδέναι ἐστὶ ἐν πολλοῖς ἀνομοίοις ὁμοιότητα (τοῦτο δὲ) γίνεται διὰ τῆς προτέρας γνώσεως τῶν ἐν οἷς ἡ ὁμοιότης. Ἄει ἐννοεῖν τὰ καθόλου ἀδύνατον ἄνευ τῆς συνθέσεως τῶν καθ' ἕκαστα (f. 260).

³ Ἐννοεῖται πρῶτον τὸ εἰκείως καὶ καταλλήλως ἔχον τῇ φύσει τοῦ φυσικοῦ νοῦς ἐν τῷ μετὰ σώματος βίῳ καὶ τοῦτο ἐστὶ τὸ αἰσθητὸν καὶ ἔνυλον ὄν. Ἐπειδὴ ὁ νοῦς ταῖς αἰσθήσεσι ἐν τῷ νοεῖν κέχρηται καὶ μάλιστα τῇ φαντασίᾳ διὰ τοῦτο πρῶτον ὡς οἰκείον καὶ κατάλληλον τῇ φύσει τοῦ νοῦς ἀντικείμενον ἐστὶ τὸ αἰσθητὸν καὶ ἔνυλον ὄν. Εἰς γὰρ τὴν γνῶσιν τῶν χωριστῶν εἰδῶν, ὁ νοῦς διὰ τῶν αἰσθητῶν ἄνεισι, μάλιστα δὲ διὰ τῆς κινήσεως τῶν οὐρανίων (f. 263).

yeux des chauves-souris devant la lumière du jours. Aristote considère qu'il est très difficile de connaître ces formes, mais si on les atteint, c'est le suprême bonheur ¹. Par conséquent, notre intellect comprend les formes sensibles et concrètes avant de comprendre les essences ou formes intelligibles, les choses particulières avant les choses universelles. Ce qui est perçu en premier lieu par notre intellect c'est l'accident qui excite notre sens ².

Le problème de la connaissance est repris par Corydalée à la fin de cet ouvrage (livre III, chap. VI) où il pose de nouveau la question de l'intellect qui ne comprend pas sans images, et de la non-existence d'une faculté intermédiaire entre l'imagination et la raison.

Le sens commun ne peut percevoir une chose qui n'existe pas actuellement dans nos sens; de même, la raison ne peut rien comprendre de ce qui n'a pas existé comme image. Nous ne pouvons avoir la connaissance de ce que nous n'avons pas reçu par l'intermédiaire des sens, dans notre imagination, car les notions universelles qui intéressent dans le domaine de la science sont offertes par les sens. La raison comprend les notions immatérielles par analogie et par ressemblance avec les notions matérielles. Le même phénomène se produit lorsqu'il s'agit de la compréhension des choses intelligibles. La raison comprend les formes des objets sensibles et, en leur absence, les traces laissées par les images ³.

¹ Τὸ τελεώτατον ἐν τῷ γένει τῶν νοητῶν ὕπερ ἀντιλαμβάνεται ὁ ἡμέτερος νοῦς ἐστὶ τὸ πρῶτον νοητὸν, τοιοῦτον δὲ τὰ κεχωρισμένα εἶδη καὶ ὑπὲρ πάντα ὁ Θεός. . . Ἡμῖν δὲ ἡ περὶ αὐτὰ γῶσις λίαν ἀμυδρὰ πέφυκε γίνεσθαι· ἔχει γὰρ νοῦς ὁ ἡμέτερος πρὸς αὐτὰ ὡς τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ καθ' ἡμέραν φῶς. Διὸ καὶ τὴν περὶ ταῦτα γῶσιν ὁ Φιλόσοφος. . . τὸ ἀκράτητον τῆς ἀνθρωπίνης εὐδαιμονίας εἶναι διωρίσατο (f. 262 b).

² Ἄρα ὁ νοῦς πρὸ τῶν οὐσιῶν τὰ αἰσθητὰ καὶ συγκεκριμένα γινώσκει καὶ πρὸ τῶν καθόλου τὰ καθ' ἕκαστα καὶ τῶν καθ' ἕκαστα τὰ συμβεβηκότα τῷ νῷ ληπτὰ γίνεται, ἅτινα κινῶσι τὴν αἴσθησιν τὸ πρῶτον (f. 263—264).

³ Τῇ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα. Ὅσον αἰσθήματα ὑπάρχει, διανοητικὴν δὲ ψυχὴν ἐννοεῖ (ὁ Φιλόσοφος) τὴν συντεθεῖσαν καὶ διαιρούσαν τὰ νοητὰ, καθὼ καὶ λογικὴν ψυχὴν λέγεται. . . Ἡ ψυχὴ οὐδέποτε νοεῖ ἀνευ φαντάσματος.

Ἡ κοινὴ αἴσθησις οὐδενὸς ἀντιλαμβάνεται ὅ,τι μὴ ἐνεργεῖα ὑπάρχει ἐν ταῖς κατὰ μέρος αἰσθήσεσι. Οὕτω ἡ διανοητικὴ ψυχὴ οὐδὲν νοεῖ καθ' αὐτὸ ὃ μὴ ἐνυπάρχει τοῖς φαντάσμασι. . . Ὅσα γὰρ μὴ διὰ τῶν αἰσθήσεων ἔχομεν ἀποδεξάμενοι ἐν τῇ φαντασίᾳ οὐδὲ μαθεῖν δυνάμεθα καὶ ἐπιστήμην περὶ αὐτὰ λαβεῖν. Τὸ γὰρ καθόλου, περὶ ὃ ἡ ἐπιστήμη, ἀπὸ τῶν κατὰ μέρος αἰσθητῶν προϋφέμεθα. Ὁ δὲ νοῦς νοεῖ τὰ ἄλλα καθ' ὁμοιότητα ἀπὸ τῶν ἐνύλων, ὅσον τὰ νοερά ὅτι εἰσὶν ἀπὸ τῆς κινήσεως (f. 331—333).

⁴ Τὰ εἶδη, ἧτοι αἱ μορφαὶ τῶν πραγμάτων ὧν ἀντιλαμβάνεται τὸ νοητικὸν τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, ἐν τοῖς φαντάσμασιν ὁ νοῦς καθορίζεται. . . Ἐν ἀπουσίᾳ τῶν αἰσθη-

DE L'INTELLECT ACTIF

Dans ce chapitre l'auteur examine le problème le plus sensible, le plus délicat et le plus controversé de la philosophie aristotélicienne. Ce problème est en étroit rapport avec la démonstration de l'immortalité de l'âme.

L'introduction de la notion d'intellect actif (ποιητικός νοῦς) dans le système aristotélicien est requise par la structure même de ce système, qui est basé sur la double cause de l'existence de la nature: la cause passive (la matière) et la cause efficiente (la forme). Cette double cause reste valable pour l'âme, dont une partie, l'intellect passif ou rationnel (λογική ψυχή, λογικός νοῦς), mentionnée plus haut, tient lieu de matière, et l'autre, l'intellect actif (ποιητικός νοῦς), en est la cause efficiente (ποιητικὸν αἷτιον).

Voici la définition qu'il donne pour la cause efficiente: le commencement du mouvement et de tout changement produit au sein de la matière par le mouvement¹. Afin d'expliquer clairement le rapport entre la *nature* extérieure et l'âme, Corydalée expose les différents sens du terme « nature » (ἡ φύσις) chez Aristote. Il écrit que ce terme est employé pour désigner les choses en état de « devenir » et par analogie, les corps célestes et l'âme; on emploie ce terme non pas pour l'âme en sa totalité, mais en tant qu'elle est en rapport avec le corps, c'est-à-dire l'imagination et les sens qui sont des manifestations corporelles. Cette partie de l'âme qui est en rapport avec le corps appartient à la nature; l'autre partie qui n'est pas en rapport avec ce dernier, l'essence intelligible qui a conscience d'elle-même, ne peut être considérée comme « nature ». L'étude de cette partie de l'âme n'est pas l'attribution des physiciens, mais des métaphysiciens².

τῶν ὁ νοῦς τὰ ἐν τοῖς φαντάσμασι ἀποτυπώματα τούτων ἀναπολῶν συλλογίζεται καὶ κρίνει καὶ κινεῖται εἰς δίωξιν καὶ φυγὴν ὁ νοῦς (f. 336).

¹ Ἐπειδὴ ἐν πάσῃ τῇ φύσει ἔστι τι, τὸ μὲν ὕλη ἐκάστῳ γένει, ἕτερον δὲ τὸ αἷτιον καὶ ποιητικόν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφορὰς, ὡς τὸ μὲν εἶναι ὕλη, ἕτερον δὲ τὸ αἷτιον καὶ ποιητικόν, ὧν τοῦ μὲν ὕλης λόγον ἔχοντος ἡ οὐσία παραδίδοται ἤδη, ζητεῖται δὲ περὶ τοῦ ποιητικοῦ.

Ὅρίζεται γὰρ τὸ ποιητικόν ὅτι ἐστὶ ἀρχὴ κινήσεως καὶ πάντων τῶν διὰ τῆς κινήσεως ἐγγιγνομένων ἐν τῇ ὕλῃ (f. 271—272).

² Λέγεται γὰρ ἡ φύσις μὲν κυρίως ἐπὶ τῶν ἐν γενέσει κατ' ἀναλογίαν δὲ ἐπὶ τῶν οὐρανίων καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, οὐ μέντοι πάσης, ἀλλὰ καθ' ὅσον εἰς φύσιν ῥέπει, συναπτομένη δηλ. τῷ σώματι καὶ συμπλεκόμενη ταῖς σωματώδεσι, φαντασίας καὶ αἰσθησεσι, καθ' ὅσον γὰρ ἐν ἑαυτῇ μένει ἀκραιφνῆς τῆς ἐπὶ τὸ σῶμα ροπῆς...

Καὶ αὐτὸ ὅπερ ἐστὶ οὐσία νοερὰ καθ' ἑαυτὴν νοούμενον, οὔτε φύσις ὅλως ρηθεῖν, οὔτε τῷ φυσικῷ, ἀλλὰ τοῖς μεταφυσικοῖς εἰκότως ἢ περὶ αὐτῆς οἰκείουται θεωρεῖν (f. 274).

L'intellect actif se nomme « ποιητικός » parce qu'il crée toutes les formes intelligibles.

La cause efficiente est nécessaire là où il y a un état de virtualité, car ce qui est virtuel ne peut se transformer en actualité que moyennant une cause efficiente. L'intellect actif contribue donc à faire passer l'intellect passif de l'état de virtualité à l'état d'actualité, pour qu'il devienne intelligible et compréhensible ¹.

Corydalée combat la théorie des modernes dont l'initiateur est Jean Philopon, et selon laquelle l'intellect actif, qui est une énergie de l'intellect rationnel, vient de l'extérieur et non pas de la matière du corps. L'origine de l'intellect actif chez Corydalée n'est donc pas de nature métaphysique, comme le prétend Jochem ², mais cosmique ³.

Cette énergie qui émane de notre esprit est incapable de provoquer ou de produire un acte sans les conditions matérielles et sans l'intellect passif qui, comme on l'a déjà dit, est dépendant des sens. L'intellect passif est un degré inférieur, mais il est indispensable au fonctionnement de l'intellect actif.

Une explication théologique ou métaphysique de l'origine de l'intellect actif supposerait que l'activité de cet intellect se déroulerait en complète indépendance vis-à-vis des énergies corporelles ou matérielles, donc comme action arbitraire.

Notre commentateur expose aussi les théories de Thémistius et d'Averrhoès ⁴, non pas pour se les approprier, comme l'insinue Jochem, mais pour donner un exposé objectif et complet de l'historique de la théorie sur l'intellect actif. Et d'ailleurs Corydalée explique sa manière de comprendre la provenance externe (τὸ ἔξωθεν, θύραθεν γίνεσθαι) du ποιητικός νοῦς: l'intellect actif existe dans l'âme en tant que propriété (ἕξις); il est pareil à la lumière: les

¹ Ποιητικὸν λέγεται (τὸν νοῦν) τῷ ποιεῖν πάντα νοητά. Ἀναγκάσιον δὲ τὸ ποιητικὸν ἐνθ' ἂν τὸ δυνάμει ἐστί, ὅτι τὸ δυνάμει οὐκ ἔχει φύσιν αὐτὸ ἑαυτὸ παραγαγεῖν εἰς ἐνέργειαν, ἀλλὰ δέον ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ μεταβληθῆναι, πάντα δὲ ποιεῖν ἀνάγκη, τὸ ποιητικὸν ὅσα καὶ τὸ παθητικὸν καὶ δυνάμει γενέσθαι δύναται. Διὸ τὸ ποιητικὸν ποιεῖ πάντα νοητά (f. 276).

² *Ouvr. cité.* pp. 52, 76.

³ Ἐντεῦθεν πολλοὶ τῶν νεωτέρων ἐξέλαβον ὅτι ὁ ποιητικὸς νοῦς ἐστὶ δυνάμις τις τῆς λογικῆς ψυχῆς οὐσιώδης, ὡς οἱ πλείστοι τῶν ἀρχαίων ἐν οἷς καὶ ὁ Γραμματικὸς Ἰωάννης, (φησὶ) ἐστὶ οὐσιωμένος τῇ λογικῇ ψυχῇ ὁ ποιητικὸς νοῦς, ὃν ἐκεῖνος ἐνεργεῖα προσαγορεύει νοῦν (f. 276).

⁴ F. 277 a—278 b.

actualités visibles qui existent dans l'air ne deviennent des actualités que lorsque la lumière intervient.

De même, l'intellect actif qui vient de l'extérieur, s'unit aux données concrètes et transforme en état d'actualité intelligible tout ce qui est virtuel et inintelligible. Pareillement la technique, qui est extérieure aux objets artificiels, est absolument nécessaire pour leur construction ¹.

L'intellect actif est une différence spécifique qui vient s'ajouter à l'âme en sa totalité ². Ce processus psychique est le même que celui qui règne au sein de la nature, la cause passive (la matière) et la cause active devant coexister afin de rendre possible la transformation de la virtualité en actualité. La cause efficiente est nécessaire pour séparer les formes matérielles des conditions matérielles (les formes immatérielles qui sont des formes pures n'ont pas besoin de cette séparation). Corydalée précise que ces formes intelligibles ou pures ne nécessitent pas une cause efficiente pour devenir intelligibles car elles le sont par leur essence. Il est impossible pour nous de les connaître par notre esprit ³.

En comparant l'intellect actif à la lumière, Aristote a indiqué quel sens il faut donner au terme d'intellect actif. Semblable à la lumière, qui est l'actualité de la « diaphanéité » et qui vient de l'extérieur pour rendre actuelles les couleurs, l'intellect actif vient lui aussi de l'extérieur, s'unit avec l'intellect passif et rend actuelles les choses intelligibles qui existaient virtuellement dans l'intellect rationnel ³.

Ce νοῦς est séparé de toute corporalité (χωριστός), il n'a aucun rapport avec la matière (ἀμιγής) et n'est susceptible d'aucun chan-

¹ . . . Ἐνυπάρχειν τῇ ψυχῇ τὸν ποιητικὸν νοῦν ὡς ἕξισ τις, οἷον τὸ φῶς ἐν τῷ ἀέρι συναπτόμενον τῷ ἀέρι καὶ εἰς ἐνέργειαν παράγει τὰ δυνάμει ἰρατά. Οὕτως ὁ νοῦς ὁ ποιητικὸς ἕξωθεν ἐγγινόμενος τῇ ψυχῇ συνάπτεται τοῖς συγκεκριμένοις καὶ εἰς ἐνέργειαν παράγει τὰ δυνάμει νοητά. . . (ὡς) ἡ τέχνη ἐκτὸς ἐστὶ τοῦ τεχνητοῦ ἀναγκαῖα εἰς κατασκευὴν ἐκείνου (f. 279).

² Ὁ ποιητικὸς νοῦς διαφορὰ τῆν συνουσιωμένη τῇ ὅλῃ ψυχῇ πρὸς σχηματισμὸν τοῦ ὄλου εἶδους τῆς ψυχῆς (f. 279).

³ Τοῦ ποιητικοῦ χρεια γίνεται εἰς ἀφαίρεσιν τῶν ἐνύλων εἰδῶν ἀπὸ τῶν ὑλικῶν περιστάσεων. . . ἐπὶ δὲ τῶν ἀύλων οὐδεμία χρεια ἀφαιρέσεως, καθ' ἑαυτὰ κέχωρισμένων (f. 281).

Περὶ δὲ τῶν κατ' οὐσίαν κέχωρισμένων, ρητέον ὅτι καθ' ἑαυτὰ μὲν ἐνοοούμενα οὐ δέεται τοῦ ποιήσαντος ταῦτα νοητά, κατ' οὐσίαν ὄντα τοιαῦτα οὕτω μέντοι τῶν χαλεπωτάτων ἐστὶ, ἵνα μὴ ἀδύνατον εἶπω, τῷ ψυχικῷ ληφθῆναι νοῦ (f. 281 b).

gement (ἀπαθής) en contact avec les choses intelligibles¹. Il peut être qu'actuel, il exclue par sa présence ce qui est tout virtuel². L'intellect passif n'a pas cette attribution, car il dépend d'une manière permanente du corps et, d'autre part, il est virtuel ne pouvant rendre actuelles, à lui seul, les choses intelligibles. L'intervention de l'intellect actif est absolument indispensable.

Corydalée expose et commente la controverse interminable entre ceux qui ont commenté les attributions de l'intellect actif. Il insiste surtout sur les différentes interprétations du passage d'Aristote qui se réfère au ποιητικὸς νοῦς (l'intellect actif) (De l'âme, livre III, paragr. d)³.

L'intellect actif est en état de permanente compréhension et les choses intelligibles coexistent en lui, ce qui n'est pas le cas de l'intellect passif qui saisit d'une manière discontinue⁴. L'intellect actif produit dans l'intellect passif la compréhension, de même que la lumière crée la vue. Par conséquent la faculté (ἐξίς) de compréhension, lui est propre; elle ne se produit pas en contact avec l'intellect passif⁵.

L'INTELLECT ACTIF EST-IL IMMORTEL?

Corydalée pose, dans le même ordre d'idée, une question: pourquoi l'intellect actif ne comprend pas tout seul, du moment que la compréhension et l'intelligible existent en lui? Sa réponse n'est pas claire, car il évite de s'exprimer sur cette délicate question.

Il garde la même attitude réservée au sujet du passage d'Aristote, amplement discuté depuis des siècles, sur l'immortalité de l'intellect actif et de l'âme en général: χωρισθεις (ὁ νοῦς) δ'ἔστι μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ. (L'intellect même en se séparant du corps demeure ce qu'il est). Corydalée présente toutes les opinions des commentateurs sur ce sujet.

Selon Jean Philopon et de nombreux philosophes modernes, l'âme après s'être séparée du corps devient ce que l'on nomme l'intellect actif pur. Cela signifierait que l'intellect actif serait immortel, même dans le corps, sans toutefois avoir d'une manière permanente la propriété d'agir dans le corps. Cette qualité finit-elle d'exister

¹ Καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς ἐστὶ καὶ ἀμιγῆς καὶ ἀπαθής. . . χωριστὸς νοῦς καὶ ἀμιγῆς, ὡς μὴ μεμιγμένους σώματα καὶ ἐκτὸς ὕλης ὄν, ἀπαθής δὲ, ὡς οὐδενὸς κωνωεῖ πάθους τοῖς νοητοῖς (f. 282 b—283).

² . . . τὸ δυνάμει παντοίῳ τρόπῳ ἑαυτοῦ ἀποκλείει (f. 283 b).

³ Ὁ ψυχικὸς νοῦς οὐκ ἀεὶ νοεῖ, ὁ δὲ ποιητικὸς νοῦς ἀεὶ νοεῖ (f. 288).

⁴ Ἡ ἐξίς καθ' ἣν νοεῖ ὁ ποιητικὸς νοῦς, οὐχ ὡς συνημμένῳ αὐτῷ (τῷ ψυχικῷ νοῖ) προσήκει, ἀλλ' ἀπλῶς καὶ καθ' ἑαυτὸν νοεῖ. Ἐστὶ γὰρ αὐτῷ προσὸν (f. 289).

⁵ F. 289—290.

après la mort ou devient-elle une essence intelligible (νοερά οὐσία) qui n'a aucun rapport avec ce qu'elle a été dans le corps, comme le croit Simplicie, influencé par Platon ¹.

D'autre part, Alexandre Aphrodisias et ses adeptes soutiennent que l'intellect actif est une énergie de l'âme et non une sorte de forme inférieure des formes immatérielles comme le prétendent les disciples d'Averroès.

En évitant d'énoncer une opinion personnelle à ce sujet, Corydalée laisse à ses disciples la liberté de discerner eux-mêmes laquelle de ces théories serait plus conforme aux dires d'Aristote ². Son intention d'éviter toute attaque de la part de ses adversaires apparaît clairement dans ce passage. Toutefois il ne peut s'empêcher d'ajouter que l'intellect actif est l'entéléchie de l'âme, comme l'âme est l'entéléchie du corps organique; c'est une forme de vie supérieure ³.

En ce qui concerne le second problème important du système d'Aristote, à savoir si l'âme en sa totalité est immortelle, comme le croit Thémistius, ou si l'intellect seulement est actif et immortel, comme l'affirme Alexandre Aphrodisias, Corydalée est tout aussi circonspect. Il paraît plutôt tenté d'appuyer l'explication d'Aphrodisias qui modère le rôle de l'intellect actif en admettant que celui-ci n'aurait pas de rôle sans l'intellect passif. Corydalée incline vers une explication plutôt matérialiste ⁴.

Corydalée conseille à ses élèves, sans beaucoup de conviction d'ailleurs, de croire que l'intellect psychique est considéré périssable non pas en ce qui concerne son essence mais par rapport à son activité; il est par son essence séparé du corps et immortel pour l'éternité, même après la disparition des possibilités qu'il a eu d'agir, au cours de sa vie, à l'intérieur du corps.

« Mais, ajoute-t-il, en s'adressant à ses élèves, il faut vous rappeler ce que je vous ai dit au commencement de ce cours: notre intention n'est pas de démontrer l'immortalité de l'âme, immortalité que nous avons déclaré incontestable selon les paroles vraies de la Sainte

¹ F. 289—290.

² Ὑμεῖς δὲ ἐπικρίνατε, ὁπότερον μάλιστα συνάδει τῇ ἀριστοτελικῇ λέξει καὶ ἐννοίᾳ (f. 291).

³ Ὁ ποιητικὸς νοῦς ἐντελέχεια τῆς ψυχῆς (f. 290 b).

⁴ . . . ὅτι τὸ νοεῖν αὐτοῦ (τοῦ παθητικοῦ νοῦς). πάσχειν ἐστὶ καὶ ὕλης λόγον ὑπέχει. Διὸ καὶ ἔξωθεν δεχόμενος τὸ ἐνεργεῖα γίνεται. . . αἴτιος γίνεται ὑμῖν τοῦ μνημονεύειν. . . οὐ ἄνευ οὐδὲν ἐν ἡμῖν ὁ ποιητικὸς. Οὐδὲ γὰρ καθ' ἑαυτὸν ὁ ποιητικὸς νοῦς προσβάλλει τὰς ὑμετέρας ποιητικὰς ἐνεργείας, ἀλλὰ τελειῶν τὸν δυναμει νοῦν (f. 298).

Sagesse divine; nous voulons simplement exposer l'opinion des philosophes à ce sujet. Il faut toutefois se souvenir à tout instant que nous autres nous sommes éclairés non seulement par la grâce de la Loi divine, qui nous a fait renaître, mais aussi moyennant les lumières de l'esprit divin, par notre Créateur, afin de connaître la vérité et de comprendre comment on doit agir. Il faut donc accorder à chacune de ces parties ce qui lui appartient. Il ne faut pas se permettre de déranger, de se moquer de la Divinité par des idées phantaisistes, absurdes et par des mots vides de sens, qui voudraient avoir l'apparence d'émaner de la discipline divine»¹.

Après cette déclaration on s'attendrait à ce que Corydalée mette fin à cette discussion épineuse concernant l'immortalité de l'âme et de l'intellect actif. Bien au contraire, il insiste sur ce sujet, reprend le problème de l'intellect actif et finit par exposer ses propres conclusions sur les rapports entre la Divinité et le monde extérieur et les rapports entre l'intellect actif et l'âme.

Aristote a introduit par nécessité la notion de l'intellect actif, car l'intellect passif étant virtuel par son essence, ne peut à lui seul comprendre les notions universelles, grâce auxquelles on pense².

Quelle est la place de l'intellect actif dans la hiérarchie des êtres établie par Aristote? C'est une des notions les plus difficile à com-

¹ . . . Καὶ οὕτω μὲν οἱ περὶ τὸν Ἀλέξανδρον. Ὑμεῖς δὲ, οἷς τισὶ ταῦτα δοκεῖ μᾶλλον ἔχεσθε τῆς τοῦ Φιλοσόφου ἐννοίας εἰς σύστασιν τῆς ἀθανασίας τῶν ἡμετέρων ψυχῶν, ἔχετε λέγειν ὅτι ὁ ψυχικὸς νοῦς φθαρτὸς εἴρηται, οὐ κατ' οὐσίαν, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἐνεργεῖν. Κατ' οὐσίαν δὲ χωριζόμενος τοῦ σώματος μένει ἀθάνατος εἰς τὸ διηγεκῆς καὶ φθαρέντος τοῦ τρόπου κατ' ὃν ἐν τῷ μετὰ σώματος βίῳ ἐνεργεῖ. . . Καὶ ὅλως δὲ μέμνησθε τὰ ἐξ ἀρχῆς εἰρημένα ὑμῖν ὅτι, τῆς περὶ νοδὸς πραγματείας, προθέσθαι εἰλόμεθα οὐχ' ἵνα τὴν ἀθανασίαν τῆς ψυχῆς παραστήσωμεν, ἦν ἀναμφισβήτητον ἔχομεν παραλαβόντες ἀπὸ τοῦ ἄψευδοῦς τῶν ἱερῶν λογίων θεοσοφίας ἀλλ' ἵνα τὴν περὶ αὐτῆς δόξαν τοῦ Φιλοσόφου τὸν δυνάτων ἐμφανίσαιμεν τρόπον Δέον δὲ ἡμᾶς ἀνθρώπους ὄντας, τῇ μνήμῃ αἰεὶ διασώζωμεν, ὡς οὐ μόνον τῇ κατὰ νόμον χάριτι φωτιζόμεθα ὑπὸ τοῦ ἀναγεννήσαντος ἡμᾶς πωσ, ἀλλὰ καὶ τῷ φωτὶ τοῦ κατὰ φύσιν ἀκηράτου νοδὸς ἐλλαμπόμεθα ὑπὸ τοῦ δημιουργήσαντος ἡμᾶς Θεοῦ, εἰς γνῶσιν τῆς ἀληθείας καὶ διάγνωσιν τῶν πρακτέων. Διὸ καὶ ἀπονέμητόν ἐκατέρῃ τῇ μερίδι τὰ προσήκοντα, μῆδ' ἐπιτρεπτόν ταῖς ἡμετέραις ἐννοίαις διατάσσειν καὶ ἐξευτελίξειν τὸ θεῖον ταῖς ἀλλοκότοις καὶ ἀποποιοιμέναις περὶ αὐτοῦ φαντασίαις τε καὶ κενοφωνίαις, ὡς ἐν τῷ πνεύματι δῆθεν τῆς χάριτος πειθαρχοῦσι. Ταῦτα περὶ τῆς γνώσεως τοῦ ποιητικοῦ νοδὸς (f. 298 b—299 a).

² Ὁ δυνάμει νοῦς δέεται τοῦ ποιητικοῦ νοδὸς καὶ οὐκ ἐστὶ αὐτάρκης εἰς ἀντίληψιν, πρῶτον ὅτι δυνάμει ἐστὶ, καὶ τὸ νοεῖν αὐτοῦ πάσχειν τι ἐστὶ, διὸ καὶ δέεται τοῦ παράγοντος αὐτοῦ Εἶδος δὲ τοῦ ποιητικοῦ νοδὸς, τὸ ὄλοσχερὲς καὶ συγκεχυμένον καθόλου ὑπάρχειν (f. 300).

prendre, dit Corydalée, car les philosophes ont des points de vue très différents à ce sujet ¹.

Tout en exposant fidèlement les différentes opinions des philosophes, selon son procédé habituel, notre auteur explique que l'intellect actif est ce qui transforme les choses virtuelles et intelligibles en choses actuelles et intelligibles ². Cette transformation s'opère par l'intellect actif qui agit par *lui-même*, sans l'intervention d'aucune autre énergie ³. Par ces mots Corydalée semble vouloir exclure toute interprétation métaphysique de l'intellect actif, qu'il a considéré comme une énergie cosmique, semblable à la lumière. L'intellect actif qui est par son essence actuel, intelligible, comme la lumière qui est aussi actuelle et intelligible, doit être complètement débarrassé de ce qui est matière, car rien ne peut être actuel, intelligible si ce n'est une chose immatérielle ⁴.

LES RAPPORTS ENTRE LA DIVINITÉ ET LE MONDE

Corydalée examine les divergences qui existent entre les opinions des partisans de Thémistius et ceux d'Alexandre Aphrodisias, au sujet du rapport entre l'intellect actif et de l'âme en sa totalité, d'un côté, et la Divinité de l'autre. Il saisit ce prétexte pour développer le thème des rapports entre la Divinité et le monde.

Selon Thémistius et les philosophes contemporains, l'intellect actif existe dans l'âme en tant qu'énergie de l'âme; elle seule demeure immortelle alors que les autres parties de l'âme disparaissent ⁵. Les disciples d'Aphrodisias prétendent que l'intellect actif est différents de notre âme et qu'il viendrait de l'extérieur comme la lumière qui n'a aucun rapport avec l'intellect passif ou l'âme; lui seul est immortel et éternel, tandis que l'âme et l'intellect passif sont

¹ Τί τῶν ὄντων ἐστὶν ὁ ποιητικὸς νοῦς παρὰ τῷ Φιλοσόφῳ, τὸ δυσληπτότερον τῶν ἐννοιῶν. . . περὶ οὗ διάφοροι φέρονται δόξαι τῶν φιλοσοφῶντων (f. 300 b).

² Ὁ ποιητικὸς νοῦς ἔξισ ἐστὶν οἷον τὸ φῶς, ποιῶν τὰ δυνάμει νοητὰ, ἐνεργεῖα νοητὰ, ὡσπερ τὸ φῶς τὰ δυνάμει ὄρατὰ (f. 302 b).

³ Ἀπεργάζεται δὲ ὁ ποιητικὸς νοῦς τὰ δυνάμει νοητὰ, ἐνεργεῖα νοητὰ, ἀφ' ἐνυ τοῦ (f. 302 b).

⁴ Ὁ δὲ ποιητικὸς νοῦς ποιῶν τὰ ἄλλα ἐνεργεῖα νοητὰ, αὐτὸς πρότερον νοητὸς καὶ ὕλης ἐστὶ παντάπασιν ἀπηλλαγμένος. Οὐδὲν γὰρ ἐστὶ ἐνεργεῖα νοητὸν τὸ μὴ καὶ ἄυλον ὄν (f. 303).

⁵ Μετὰ τοῦ Θεμιστίου πάντες οἱ νῦν φιλοσοφοῦντες βούλονται τὸν ποιητικὸν νοῦν δύναναι καὶ εὐπορίαν εἶναι τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, ἀπεργαζομένην τὰ νοητὰ εἶδη, ἅμα τοῖς φαντάσμασι ἐν τῷ δυνάμει νῷ (f. 301 b).

passagers. Selon Aphrodisias l'immortalité de l'intellect actif n'aurait donc rien de commun avec l'âme, car leur essence et leur provenance est toute différente. L'intellect actif, selon Aphrodisias, est une énergie de l'extérieur qui est intervenue dans le but de parfaire l'intellect virtuel; après la mort il redevient ce qu'il a été en son essence et ne peut plus se souvenir de la vie passée en ce monde ¹.

C'est là le problème le plus délicat des discussions philosophiques et théologiques.

Les partisans de Thémistius admettent que l'intellect actif se souvienne de sa vie d'ici-bas, exactement comme l'âme selon les dogmes chrétiens. Les disciples d'Aphrodisias soutiennent par contre que tout souvenir, tout lien disparaît. Ce qui rend ces théories différentes c'est l'origine différente que les deux parties adverses attribuent à l'intellect actif: les premiers admettent qu'il soit une énergie de l'âme, les seconds lui attribuent une origine étrangère au corps. Quelle est donc cette origine? Selon toute apparence elle ne serait ni divine, ni métaphysique. Dans ce passage très important, Corydalée qui soutient la thèse d'Aphrodisias, semble admettre que l'intellect actif soit une forme extérieure du mouvement, c'est-à-dire une forme cosmique, comme la lumière, et par laquelle l'intellect passif se transforme en intellect actif. Cette énergie cosmique demeure éternelle même après la séparation du corps, telle la lumière qui, elle aussi, demeure éternelle après s'être séparée des objets qu'elle a éclairés ², car il n'y a aucun lien d'essence entre elle et ces objets. Telle est la conclusion qui apparaît clairement du texte de Corydalée. Cette conclusion lui semble d'autant plus justifiée, car il a soutenu plus haut que le principe de l'intellect actif a été comme cause efficiente c'est-à-dire une cause qui introduit mouvement. Ce principe qui domine le système aristotélicien a son origine dans le mouvement des corps célestes et dans l'éternel repos de la divinité. Dans le passage suivant Corydalée explique d'une manière encore plus claire sa façon de comprendre ce contact du monde physique avec la Divinité qu'il envisage comme un débordement.

Comment se produisent ce débordement (*διάχυσις*) et cette communication de la Divinité avec les autres créatures, même les plus

¹ 'Ο ποιητικὸς νοῦς διαφορὰ ἐστὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, ὡς ποιητικὸς τῶν νοητῶν εἰδῶν κατὰ δὲ τὸν Φιλόσοφον, ὡσπερ καὶ τὸ φῶς ἐξῶθεν γίνεται (f. 304).

² Καὶ τοῦτο ὀρθῶς λέγεται περὶ τοῦ πρώτου νοῦς, ἕπερ ἡμῖν συνῆπται, ὡς περὶ τοῦ φωτός, ὅτι διαμένει ἀίδιον, χωρισθὲν ὅπωςδῆποτε τῶν φωτιζομένων (f. 304 b).

insignifiantes? C'est une chose difficile à dire et tout aussi difficile à comprendre¹.

On peut concevoir deux modalités en ce qui concerne ce débordement de la Divinité et sa communication avec les créatures: elle se produit soit par son essence, soit par son action. La première thèse est soutenue par Thémistius et réfutée par la philosophie orthodoxe d'Aristote qui accepte la seconde alternative. Aristote lui-même dit que la Divinité passe à travers toute chose. Cette action, cette énergie par laquelle la Divinité prend part à tous les êtres, c'est le mouvement des corps célestes. C'est par ce mouvement qu'elle vient en contact avec toutes les créatures qui lui sont subalternes, telle l'énergie solaire qui est transmise à toute chose terrestre.

Ainsi, par cette communication, la créature n'est pas seulement perfectionnée, elle devient apte à réaliser des choses qu'elle n'aurait pu faire auparavant. Mais il est vrai que Dieu ne communique pas de la même manière avec toutes les créatures; il communique avec elles selon la nature de chacune, selon leurs conditions spécifiques. Dieu qui est « l'esprit et l'intelligible » communique seulement avec l'homme, parmi les créatures sublunaires, car celui-ci seul est apte à ce perfectionnement.

Bien que l'intellect passif ou virtuel soit une forme matérielle, chez l'homme il n'est pas rattaché à la matière, comme il l'est chez les autres créatures sublunaires; dans ce cas, cet intellect s'élève au dessus de la matière.

Ainsi Dieu s'unit à lui, comme forme intelligible, comme intellect actif, semblable à la lumière, en tant que forme intelligible et énergie (ἐξίς), s'unit aux notions universelles et, collaborant avec elles, excite l'intellect passif et le prépare à comprendre les notions définitives. Par son union à l'intellect actif, il aide ce dernier à saisir et à apprécier les formes intelligibles. Donc, l'intellect actif agit sur l'âme non seulement en tant que forme intelligible, mais aussi comme propriété, tout comme la lumière.

La communication de la Divinité avec les créatures sublunaires se fait par l'énergie et non par l'essence.

Le passage précédent éclaire quelque peu les problèmes con-

¹ Ἀπλῶς δὲ ὅτι διὰ πάντα ἤκει τὸ θεῖον καὶ πάντα συνέχει καὶ διεξάγει.

² Ὅποια ἐστὶν ἡ διάχυσις καὶ κοινωνία τοῦ πρώτου τῶν ὄντων. καθ' ἣν μετέχεται ὑπὸ τῶν λοιπῶν;

cernant l'intellect actif qui existe dans les germes en tant qu'intellect virtuel.

Cela semble être l'opinion sincère de Corydalée par laquelle il nous donne comme on l'a déjà dit, l'explication de l'intellect actif. Cet intellect a la tendance à se réaliser dans l'essence biologique de la pensée (c'est-à-dire l'existence virtuelle de l'intellect dans les germes).

Grâce au mouvement des corps célestes, l'intellect actif existe chez tous les êtres. On le nomme intellect (νοῦς) émanant de l'extérieur (θύραθεν ou νοῦς θεωρητικός, théorique), car il ne fait pas partie de l'essence de l'âme, qui est d'origine matérielle. On lui donne ce nom d'intellect théorique parce qu'il rend intelligibles les notions universelles. En ce qui concerne les relations entre l'intellect actif et l'intellect virtuel il faut admettre que ce dernier ne reçoit pas continuellement des lumières de l'intellect actif, bien que celui-là éclaire toujours, comme on l'a expliqué plus haut, sous la forme d'énergie continue.

L'intellect virtuel extrait les notions universelles des images et devient de la sorte compréhension. Par conséquent, l'intellect virtuel demeure virtuel en soit, même s'il est éclairé par l'intellect actif. De même la lumière qui, pour ceux qui dorment, les éclaire virtuellement. La lumière ne disparaît pas, mais ceux qui dorment ne peuvent s'en servir¹.

¹ Ζητεῖται δὲ ἀπεικόντως ὅποια ἐστὶ ἡ συνάφεια αὕτη καὶ διάχυσις τοῦ πρώτου τῶν ὄντων ἐπὶ πάντα μέχρι τῶν ἐσχάτων καὶ ὑπὸ Σελήνην. . .

Ἄλλὰ τίς ἡ διάχυσις αὐτοῦ καὶ διήξις, οὔτε νοῆσαι ἐστὶν εὐπετές, καὶ φράσαι ἐστὶ χαλεπώτερον. Πειράσομαι μέντοι εἰ πως ἐστὶ κατὰ τὸν Φιλόσοφον ψυχαγωγῆσαι τὴν ἡμετέραν διάνοιαν. Ληπτέον ὅτι διχῶς δυνάμεθα τὸ θεῖον ἐνοῆσαι διαχεόμενον καὶ συναπτόμενον ἐκάστῳ τῶν ὄντων, ἢ κατ' οὐσίαν, ἢ κατὰ τὸ ἐνεργεῖν. Κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν οὐκ ἀπεδέξαιντο οἱ κατὰ περιπατητικούς φιλοσοφοῦντες. Κατὰ μέντοι τὸ ἐνεργεῖν, οὐδ' ὁ Φιλόσοφος ἀποποιήσατο.

Ἔστι δ' ἡ ἐνέργεια αὕτη, καθ' ἣν τὸ θεῖον μετέχει πᾶσι τοῖς ἄλλοις ἢ τῶν οὐρανίων κινήσεις, δι' ἧς τοῖς μετ' αὐτὸ ὅπως οὖν συνάπτεται, ὥσπερ ἡ τοῦ ἡλίου δύναμις καὶ τοῖς ἐν βᾶθει τῆς γῆς κειμέναις μεταδίδονται. Κινούμενον δὲ οὐ μόνον συντηρητικὸν γίνεται τῆς οὐσίας ὧν κινεῖται, ἀλλὰ τελειοῖ ἕκαστον ἐν τῷ ἐνεργεῖν ὡς ἐν τῷ Α'. τῶν περὶ Οὐρανίων εἴρηται, παρασκευάζειν ποιεῖ, ὅπερ οὐκ ὄν ἐποίηκε καθ' αὐτὸ καὶ τὴν οἰκίαν φύσιν ἐρημαθὲν τῆς τοιαύτης ἐνεργείας. . . Πάντα γὰρ κινούμενον συνέχεται ἐν τῷ εἶναι καὶ ἀγαθῶνον.

Οὐδὲ πᾶσιν ὁμοίως κοινοῦται, ἀλλ' ἤπερ ἕκαστον ἔτυχε φύσεως ἔχον καὶ δεκτικὸν γίνεται τῆς παρ' ἐκείνου ἀγαθότητος. . .

Καθ' ὃ δὲ νοῦς καὶ νοητὸν, ἐνοῦται (τὸ θεῖον) ἐν τοῖς ὑπὸ Σελήνην μόνῳ τῷ ἀνθρώπῳ. Μόνος γὰρ ὁ ἄνθρωπος δεκτικὸς τῆς τοιαύτης τελειότητος. Εἰ γὰρ καὶ

Dans la dernière partie de son cours, tout en continuant ses commentaires, Corydalée insiste volontiers sur les chapitres VI et VII du texte d'Aristote où l'on reprend la discussion sur la connaissance ¹.

Le chapitre VIII se réfère à l'énergie appétitive, qui pousse les créatures au mouvement (la marche) ².

L'organe commun du mouvement et de la sensation est le souffle vital inné (ἔμφυτον ζωτικὸν πνεῦμα) ou chaleur innée (le « calido innato » de Cremonini) qui a sa source dans le cœur des créatures ³, comme on l'a expliqué plus haut.

Après avoir commenté ce chapitre aussi, Corydalée finit son cours en conseillant à ses disciples de lire seuls la dernière partie du l'œuvre d'Aristote ⁴.

ἔνυλον εἶδος ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ, ἀλλ' ὁ ψυχικὸς νοῦς οὐχ' οὕτω τῇ ὕλῃ συνάπτεται ὡς τὰ λοιπὰ τῶν ὑπὸ Σελήνην εἰδῶν, ἀλλ' ἀπανακύπτει τῆς ὕλης, ἐφ' ὅσον οὐ μέμικται σώματι, οὐδ' ἔστιν αὐτῷ ὄργανον. Διὸ καὶ ὡς νοητὸν καὶ ἕξις καὶ οἶον φῶς ὁ ποιητικὸς νοῦς ἐνούμενος τοῖς ὀλοσχερέσι καθόλου συνεργεῖ τούτοις ἐν τῷ διεγείρειν τε καὶ παράγειν τὸν δυνάμει νοῦν εἰς ἔνοιαν τοῦ κατὰ τὸν ὀρισμὰ καθόλου. Τὸ δὲ ψυχικῶ νοῖ ἐνούμενος συνεργεῖ τούτῳ, εἰς ἀντίληψιν καὶ κρίσιν τῶν νοητῶν, ὥστε ὁ ποιητικὸς νοῦς ἐν τῇ ψυχῇ, οὐ μόνον ὡς νοητὸν ποιεῖ, ἀλλ' ὡς νοῦς οἶον ἕξις καὶ φῶς. . .

Ὁ ποιητικὸς νοῦς πᾶσιν ὑπάρχει, διὰ τῆς τῶν οὐρανίων κινήσεως. Οὗτος λέγεται θύραθεν νοῦς καὶ θεωρητικὸς, ὡς μὴ τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς ὢν, θεωρητικὸς δὲ ὡς ποιῶν τὰ καθόλου νοητά.

Περὶ δὲ τοῦ τρόπου τῆς συναφείας τοῦ ποιητικοῦ νοῦς πρὸς τὸν δυνάμει νοῦν ἐκεῖνο ληπτέον ὅτι οὐκ αἰετὴ ἐνεργεῖα ἐλλάμπεται ὁ δυνάμει νοῦς, καίτοι αἰετὴ ἐλλάμποντος τοῦ ποιητικοῦ νοῦς, ὃν εἴρηται τρόπον ἄλλ' ἡνίκα ἐπὶ τὸ νοεῖν προέρχεται ἀναλαμβάνων ἀπὸ τῶν φαντασμάτων τὸ καθόλου ὀλοσχερές. Αἴτιον δὲ τούτου ὅτι ὁ ποιητικὸς νοῦς ἐνοῦται καὶ συνεργεῖ τοῖς οὐσι ὡς ἕκαστος ἔχει φύσεως καὶ κινήσεως.

Ὅθεν ὀπηνίκα ὁ δυνάμει νοῦς αὐτὸ ἐλλαμπόμενος ὑπὸ τοῦ ποιητικοῦ νοῦς, ὥσπερ καὶ τὸ φῶς τοῖς ὑπώτατοις δυνάμει μόνον ἐλλάμπει, οὐ τοῦ φωτὸς συσκοτιζομένου, ἀλλ' ἐκεῖνων τούτου (τοῦ φωτὸς) μὴ χρωμένων (f. 305—307 a).

¹ F. 309—348.

² F. 349—365.

³ Τὸ κοινὸν τῆς ψυχῆς ὄργανον εἰς κίνησιν τε καὶ αἰσθησιν τὸ ἔμφυτον ζωτικὸν πνεῦμα ἐστὶ, ὅπερ ἀπὸ τῆς καρδίας, ὡς ἀπὸ ψυχικῆς ἀρχῆς ἐπὶ παντὸς πηγάζει τοῦ ἐμψύχου σώματος, ὡς ἐν τῷ περὶ κινήσεως (f. 361).

ANNEXES

ANNEXE I

Deux épigrammes en mètre homérique de Jean Caryophyllis à Corydalée (Publiés par A. Papadopoulos-Kérameus dans sa *Bibliothèque de Jérusalem* ('Ιεροσολυμητικὴ Βιβλιοθήκη, IV, p. 155).

Ἐπιγράμματα Ἰωάννου Καρυοφύλλη πρὸς Θεόφιλον τὸν Κορυδαλλέα.

Εἶ τις ἔην τετράγωνον ἔχων στεφάνων ἀρετῶν
εὐσεβίης, σοφίης, παρθενίης τ' ἀγαθῆς,
σεμνοπρεπείης, τοῖον Ἀχαιοῖς φέρτατον ἴσθι
Θεόφιλον εὐκλεέα πάνυ Κορυδαλλέα.

Ἔτερον

Ἰκελον ὑψιμέδων νόα ὦναξ ἅπασι θεῖος
λαμπρὸν, σοῖο φυῆ, αὐτὰρ ἔῃ γενεῆ
Θεόφιλε ἴχνος εὐκλεές ὀλβιότευκτε σοφίης,
θεολογίης ἱερῆς, ἥδὲ ρητορίης·
σῆσι τέως πτερύγεσιν ἐπασχέει πᾶς λαὸς εὐφρων
ὄλβιος εὐσεβέων ἥδὲ τε πρεσβυτέρων.

ANNEXE II

Lettre autographe de Théophile Corydalée à Jean Caryophyllis (ms. grec de l'Académie Roumaine n° 974, 7^r).

Ἀνδρῶν ἀριστε καὶ λογίων εὐγενέστατε κύριε Ἰωάννη, τέκνον ἐν κυρίῳ ἀγαπητὸν τῆς ἐμῆς ταπεινότητος.

Χάρις εἶη σοι καὶ εἰρήνη παρὰ Θεοῦ.

Πολλὴ χάρις γένοιτο τῇ μακαρίᾳ προνοίᾳ ὅτι ἠξίωσε καὶ ἡμῖν ἐπιλάμψαι σπινθῆρα εὐφροσύνης ἐν οὕτω κατηφῇ τῷ καιρῷ, καὶ ἐν τοσούτοις προελθοῦσι τοῖς λυπηροῖς, ὡς ὄφειλε καὶ παρελθοῦσι. Καὶ τό γε ἥδιον ἐμοὶ ὅτι αὐτὸς γέγονας τηληκαύτης εὐθυμίας ἐμὸς προμηθεὺς τε καὶ πάροχος. Ἔστι γὰρ ἐν τῷ μετὰ σώματι βίῳ τὸ τερπνότερον εἰς ἀπόλαυσιν καὶ εἰς εὐζωΐαν αὐτὸ χρησιμώτατον, ἢ ὀπτικὴ δύναμις καθ' ἣν ὠνήσας ἡμᾶς ὅσον . . . μετὰ τῶν γραμμάτων συναποστείλας μοι τοὺς ὀπτικούς ὑάλους πῶς δοκεῖς ἐμοὶ πρὸ πολλοῦ περιποθήτους, διὰ τε τὴν ἡλικίαν καὶ τὸ ἐπάγγελμα. Τὸ τῆς παροιμίας. . . αὐτοὺς δραξάμενος, ὄστρακον μεταπέπτωκεν καὶ τύχης με. . . τὸ γινόμενον ὠήθη ἐπὶ τὰ κρείττω. Καὶ γένοιτο ἡμῖν παρὰ Θεοῦ ἀγαθοῦ ἀγαθὸν τὸ οἰώνισμα. Μυρίας τε ἀνέπεμψα πρὸς Θεὸν εὐχαριστίας ἐν τῷ παραυτίκα καὶ ὑπὲρ ὑμῶν αὐτῶν εὐχάς. Καὶ ἔσθ' ἂν τοὺς ὑάλους πρὸ ὀφθαλμῶν, καὶ τὰς εὐχὰς ἐπὶ γλώττης ἔσομαι φέρων, ἀλλὰ καὶ σπουδάσω τὰ δυνατὰ εἰς ἔργον ἀγαγεῖν τὴν περὶ τῶν συγγραμμάτων σου αἴτησιν. Ἠνώχλησα τὰ κιβώτια ἐν οἷς κατατίθενται τὰ συγγράμματα, καὶ ἔτυχον μὲν τινῶν, τεύξομαι δὲ καὶ τῶν ἐπιλοιπῶν τυχόν. Καὶ προμυθήσομαι τὰ δυνατὰ ἵνα ταῦθ' ἔχοις καθ' ἣν γέγραφας ἡμέραν ἀναστάσιμον.

Περὶ πολλοῦ ἐν τοῖς πρὸς ἐμὲ σοῦ γράμμασι ποιεῖς τὴν ἀφιξίν τὴν ἡμετέραν πρὸς ὑμᾶς καὶ . . . ὅτι μὴ δύνασαι συνελθεῖν καὶ ὀμιλῆσαι ἡμῖν, καὶ τὴν δυνατὴν ἔτι προσθήκη τε καὶ ἐπίδοσιν ποιῆσαι περὶ φιλοσοφίαν. Ἐγὼ μὲν οὐκ ἔχω μὲν ἐπαινεῖν τὴν προαίρεσιν, καὶ ἐν μεγάλῳ τίθεσθαι τὴν περὶ ἐμοῦ διάθεσιν, ἀλλὰ μὴ δυνάμενος τὸν πόθον τὸν ὑμέτερον εἰς ἔργον ἀγαγεῖν, κωλυόμενος ὑπὸ τῆς νόσου τῆς ἀρθρίτιδος, γνώμην περὶ τούτου εἰσενεγκεῖν σοι ἔδοξε. Πρὸς ἡμᾶς καταίρουσιν αὐτόθεν συχνοὶ εἰς ὄνομα ἐξάρχων καὶ ἄλλων πατριαρχικῶν ἀνδρῶν οἴτινες καὶ χρηματισμὸν ποιοῦνται, καὶ τὸν τόπον ἱστοροῦσιν ἀξιὸν θέας ὄντα τὰ πολλὰ, καὶ εἴ τι ἄλλο ἐν ἐφέσει αὐτοῖς ἐστὶν εὐτυχοῦσι. Ἐμῖν δὲ τοῦτο ρᾶον ἐστὶ γενέσθαι καὶ ἐπωφελέστερον. Πολλὰ πάντως ἦν προσλαβεῖν (εἰ γένοιτο) καὶ προσπορίσασθαι τῶν φιλοσοφίας καὶ ἄλλων ἂν οὕτω δόξει. Κόμισον μετὰ σεαυτοῦ τὸ ὄργανον εἰς λογικὴν τοῦ Ἀριστοτέλους, μετὰ τοῦ Ἰουλλίου Παστζίου σχολίων τε καὶ μετα-

φράσεως, καὶ τὰ τῶν ἱεζουητῶν συγγράμματα εἰς τὰ περὶ Οὐρανοῦ, ὅτι χρήσιμα ὑμῖν ἔσται ἐν οἷς ὀψόμεθα. Ταῦτα. . . σοῦ ὠοικα καὶ ἡμεῖς (;) ἐπωφελέστατα γινώσκειν διὸ καὶ γράφω. . . ὅλη ψυχῇ προτρέπων, αὐτὸς δὲ. . . ἐπιμελέστερον ἐπισκήψασθαι καὶ. . .

Καὶ ἔρρωσο εὐφραϊνόμενος ἐν πάσῃ χαρᾷ.

Ἐθῆνηθεν Ἰανουαρίου γ'.

Ἐν Ἀρχιερεῦσι Θεοδόσιος ὁ Κορυδαλλεὺς

Εἰς τὰς τιμίαις χεῖρας τοῦ εὐγενεστάτου καὶ λογιωτάτου ἀνδρὸς κυρίου Ἰωάννου τοῦ Καρυοφύλλου εὐτυχῶς δοθείη τοῦ διδασκάλου.

RÉSUMÉ DE LA LETTRE AUTOGRAPHE DE TH. CORYDALÉE À JEAN CARYOPHYLLIS

Dans cette lettre Corydalée accuse tout d'abord la réception d'une lettre de Caryophyllis qui lui causa une grande joie, « dans des temps aussi tristes que ceux-là ». Il remercie son élève pour une paire de lunettes qui lui envoya et qui lui étaient tellement « précieuses à cause de l'âge et de la profession ».

« En les recevant, dit Corydalée, j'ai remercié Dieu et j'ai fait des vœux pour toi. Je m'en vais les porter en bénissant chaque fois ton nom. Mais je veux tâcher aussi de satisfaire ton désir et t'envoyer les livres que tu demandes. J'ai fouillé les caisses où ils se trouvent et j'en ai trouvé quelques-uns. Je chercherai aussi les autres. J'aurais soin qu'ils te parviennent au jour même de Pâques, comme tu le désires.

« Tu insistes beaucoup dans tes lettres que je vous fasse une visite et tu regrettes que tu ne peux pas venir ici nous rencontrer et t'occuper encore de philosophie ».

Corydalée se sent très flatté de cette attention de son élève cheri et exprime son regret de ne pouvoir réaliser ce désir à cause de l'arthritisme dont il souffrait.

« Très souvent, dit-il, ils arrivent chez nous des représentants du Patriarcat (exarques) et d'autres délégués du Patriarcat, qui font fortune. Ceux-ci racontent que le pays est extrêmement intéressant à voir et qu'ils sont heureux d'avoir tout ce qu'ils désirent¹. Pour

¹ Ce pays auquel Corydalée fait allusion dans ce passage, ne peut être autre, à notre avis, que la Valachie, avec laquelle, comme on le sait, Jean Caryophyllis avait des liens très étroits. La lettre de Corydalée ayant été envoyée d'Athènes, elle doit être écrite entre les années 1641, date à laquelle le philosophe avait

toi (le voyage) serait beaucoup plus facile et plus instructif. Car si tu viens, tu auras l'occasion d'apprendre beaucoup de choses en philosophie et en d'autres matières. Apporte (en ce cas) avec toi la Logique d'Aristote, les commentaires et la traduction de Jules Pascius (?) ainsi que les œuvres des Jésuites sur le Ciel, car elles te seront utiles comme nous allons voir. C'est pourquoi je t'écris en te conseillant de tout cœur.

Je te souhaite bonne santé et bonheur.

Athènes, janvier 3.

Théodose Corydalée, Archevêque ».

quitté définitivement Constantinople, et 1646, date de sa mort survenue à Athènes.

Il est évident que Jean Caryophyllis lui même ne se trouvait pas à Constantinople. De là on peut conclure avec certitude que celui-ci s'installa pour la première fois en Valachie vers 1641—1645 et non en 1664 comme l'affirment ses biographes. À cette date il paraît qu'eut lieu un second voyage de Caryophyllis en Valachie (Cf. D. Russo, *Studii istorice greco-române*, Bucarest 1939, I, p. 184).

Η γρηγοράς σου αν ούρα
 γρηγοράς ανδρος κελου κελου
 του του κελου κελου
 ούρα σου
 του κελου
 σου



Lettre autographe de Th. Corydalée à Jean Caryophyllis (verso), ms. grec de
 l'Ac. Roum. n° 944, f. 7^r (voir p. 50). On y voit les sceaux à cire rouge
 et l'adresse.

ANNEXE III

- Fragment de texte en grec parlé de la Géographie de Corydalée (mss. grecs de l'Académie Roumaine n^{os} 345, 576 et 943).

Τοῦ σοφωτάτου Θεοφίλου Κορυδαλλέως, περὶ κόσμου καὶ τῶν μερῶν αὐτοῦ

Προοίμιον

Πλάττει ταῖς μούσαις ὁ φυσικὸς μῦθος συμπεπλεγμέναις μίαν μὲ τὴν ἄλλην, νὰ κάμουσι χορὸν εἰς τὸν 'Ελικῶνα· θεὸν νὰ εἰπῆ τυχὸν τὸ πλάσμα, ὅτι συμπεπλεγμέναις εἶναι μία μὲ τὴν ἄλλην ἢ ἐπιστήμαις, καθ' ὅσον μία μὲ τὴν ἄλλην ὑποτίθησι γνωρισμένην καὶ μία μὲ τῆς ἄλλης τὴν κατάληψιν εὐκολωτέραν κατασκευάζει. Τοῦτο ἂν καὶ εἰς ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις ἔχει λόγον, εἰς ταῖς μαθηματικαῖς εἶναι εὐλογώτατον. Ἐπειδὴ τὸ θεωρούμενον πρᾶγμα ἐν αὐταῖς ἐνοποιεῖται τὸ τελευταῖον εἰς ἐνὸς γένους περιοχὴν. Ἐπειδὴ ὅλαις καταγίνονται περὶ τὸ ποσόν. Πλέον περισσότερον ὅμως εἰς αὐταῖς ἢ γεωγραφία ὑποτίθησι τὴν γνῶσιν τῆς σφαιρικῆς θεωρίας, διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς πρὸς τῆς γεωγραφίας ἦς ἐκθέσεως θέλομεν εἰπῆ ὀλίγα τυπικῶς ἀπὸ τὴν σφαιρικὴν.

'Απαρίθμησις καὶ τάξις τῶν μερῶν τοῦ κόσμου

"Ὁλος οὗτος ὁ αἰσθητικὸς κόσμος εἶναι σχηματισμένος στρογγυλὸς ὡσὰν μίαν σφαῖρα ἢ μπάλα νὰ εἰποῦμε φανερώτερα, μιμούμενος κατὰ τοῦτο, εἰς κάποιον τρόπον τὸν δημιουργὸν θεόν, ἐπειδὴ ὡσὰν ἐκεῖνος δὲν ἔχει ἀρχὴν, μήτε τέλος κατ' οὐσίαν, οὕτω καὶ ὁ κόσμος σφαιρικὸς, ὦν, μήτε ἀρχὴν ἔχει, μήτε τέλος κατὰ τὸ σχῆμα. Εἶναι ὅλος γεμᾶτος μέσα ὁ κόσμος τοῦτος, καὶ εἰς κανένα τόπον δὲν εἶναι εὐκαιρὸς, εἰς τοῦ ὁποῖου τὸ μέσον κεῖται ἢ γῆ ἔχουσα κέντρον λόγον. "Ὅχι πῶς εἶναι ἀμερῆς καὶ ἀσώματος, ὡσὰν ἐννοοῦνται τὰ κυρίως κέντρα εἰς τοὺς κύκλους, ἐπειδὴ ἔχει μέγεθος αἰσθητόν, πολλὰ μικρὸν καθὼς φαίνεται, τῆς ὁποίας ἢ περίμετρος πολλὰς μυριάδαις στάδια κρίνεται νὰ εἶναι κοντὰ εἰς τοὺς γεωγράφους. Ἄλλὰ διὰ τί καθὼς εἰς τοὺς κύκλους, κέντρον λέγεται ἐκεῖνο τὸ σημεῖον ὁποῦ εἶναι εἰς τὸ μέσον τοῦ κύκλου, ἀπὸ τὸ ὁποῖον ὅλαις ἢ γραμμαῖς ὁμοῦ εὐγαίνουσι ἕως τὴν περιφέρειαν τοῦ κύκλου, εἶναι ἀνάμεσά τους ἴσαις, τὸν ὅμοιον τρόπον καὶ εἰς ταῖς σφαίραις, τὸ μέσον κάθε μιᾶς (ἀπὸ τὸ ὁποῖον ὅλαις ἢ γραμμαῖς ὁποῦ πεύτουσιν εἰς τὴν ἐπιφάνειαν τῆς σφαίρας εἶναι ἴσαις) λέγεται κέντρον.

"Ὡντας λοιπὸν ἢ γῆ εἰς τὸ μέσον τῆς σφαίρας τοῦ κόσμου, ἀπὸ τὴν ὁποῖαν ὅλαις ἢ γραμμαῖς ὁποῦ νοοῦνται νὰ εὐγαίνουσι ἀπὸ τὴν γύρω

της ἕως τὴν ἐξωτάτην ἐπιφάνειαν τοῦ κόσμου εἶναι ἀνάμεσά τους ἴσαις. Ἐπειδὴ εἰς αὐτὴν πάντοτε τὸ ἥμισυ τοῦ στερεώματος φαίνεται ἀπάνω καὶ τὸ ἥμισυ ἀπὸ κάτω, καὶ οἱ ἀστέρες ἀπὸ κάθε μέρος τῆς γῆς, καὶ ἀνατέλλοντες καὶ μεσουρανοῦντες καὶ δύνοντες φαίνονται ἴσοι κατὰ τὸ μέγεθος, διὰ τοῦτο λοιπὸν λέγεται δικαίως ἡ γῆ νὰ εἶναι κέντρον τοῦ κόσμου καὶ νὰ ἔχη κέντρον λόγον πρὸς τὸν οὐρανὸν, λέγω τὸ στερεώμα, δὲν ἔχει ὅμως τόπον κέντρον ἀκριβῶς, πρὸς ταῖς ἄλλαις σφαίραις ὅπου κλείνεται μέσα εἰς τὸ στερέωμα, ἡ ὁποία γῆ εἶναι καὶ αὐτὴ στρογγυλὴ σκεπασμένη τὰ γύρω τὰ περισσότερα της μέρη μὲ τὸ νερόν ». .

Voici les principaux chapitres du traité de géographie:

De l'axe et des pôles (περὶ ἄξονος καὶ πόλων); des cercles parallèles de la sphère de l'univers (περὶ παραλλήλων κύκλων τῆς σφαίρας τοῦ παντός); cercles qui ne sont pas parallèles (περὶ μὴ παραλλήλων κύκλων); des zones de la terre (περὶ ζωνῶν τῆς γῆς); sur la différence entre les jours et les nuits, ou des climats dans l'hémisphère du nord (περὶ κλιμάτων ἢ περὶ διαφορᾶς ἡμερῶν καὶ νυκτῶν ἐπὶ τοῦ βορείου ἡμισφαιρίου); aperçu spécial de la géographie (περὶ γεωγραφίας ἰδίᾳ); réponse à ceux qui ont demandé prévoir les vents (ἀπάντησις πρὸς τοὺς ζητήσαντας τὴν πρόγνωσιν τοῦ ἀέρος); la place des planètes sur le cercle zodiacal (περὶ τῆς θέσεως τῶν πλανητῶν ἐπὶ τοῦ ζωδιακοῦ κύκλου).

I N D E X

INDEX

- Abélard**, 94.
- Albanais**, élèves des écoles grecques, 22, 116.
- Alde Manuce**, 84, 85, 87.
- Aldine**, Académie, 85.
- Alexandre V**, pape, d'origine crétoise, 14.
- Alexandrie**, patriarcat d', 21, 32, 37.
- Allatius**, Léon, 16.
- Allemagne**, 20, 66, 67.
- Ammonius Hermias**, voir **Hermias**.
- Amsterdam**, 20.
- Anaxagoras**, 179, 182.
- Ancône**, colonie grecque d', 15.
- Angélos**, Christoph, professeur à Cambridge, 28.
- 'Antiochie**, patriarcat d', 21.
- Anvers**, 20.
- Aphrodisias**, Alexandre, 56, 84, 86, 88, 89, 90, 93, 164, 170, 193, 198, 207, 230, 249—252.
- Apocalypse**, 21.
- Apostolius**, Arsène, philosophe byzantin, 14.
- Apostolius**, Michel, 85.
- Arabes**, 57, 179, 187.
- Arcoudios**, Pierre, 16.
- Aretino**, Tomasio, 12.
- Argyropoulos**, J., savant byzantin, professeur à Florence, 86.
- Aristoclis** Th., 12, 27.
- Aristote**, 6, 19, 29, 34, 41—47, 50, 53—56, 64, 65, 73, 75—77, 81, 83—90, 92, 94, 95, 97, 99, 100, 102, 105—107, 109, 110, 113, 116, 121, 125, 129, 131—134, 139—141, 143—146, 148—150, 152, 155—158, 160, 161, 165—167, 169—171, 173, 177, 169—183, 185—188, 190—192, 193—195, 198, 200, 204—206, 208—210, 212, 213, 215—228, 230, 234, 235, 237, 241, 244, 245, 247—251, 253, 255, 263.
- Arta**, Corydalée Métropolitaine d' et de Naupactos, 32, 37, 111, 112.
- Asie Mineure**, 20.
- Athanasios**, Théod., 22.
- Athènes**, 9, 10, 14, 22, 23, 27, 28, 29, 32, 33, 34, 38, 39, 41, 44, 46, 47, 49, 110, 262, 263.
- Athéniens**, relations de Corydalée avec les, 29, 38.
- Athéxona**, monastère crétois, 50.
- Augustin**, Saint, 101.
- Autriche-Hongrie**, 20.
- Averroès**, 56, 81, 85, 86, 88, 90, 92, 171, 179, 246, 249.
- Avicenne**, 83.
- Balkans**, influence occidentale aux, 7; enseignement dans les, 10, 24; importance de Corydalée dans les, 113—115.
- Barbaro**, Ermolao, 86.
- Βασδραβέλλης**, 'Ιω., 16.
- Basile Lupu**, v. **Lupu Basile**.
- Βελλούδης** 'Ιω., 15, voir **Velludis I**.
- Bembo**, secrétaire du pape Léon X, 85.
- Bessarion**, cardinal, 14.
- Bologne**, colonie grecque à, 15; université de, 83, 87, 88.
- Boréas** Th., 5.
- Borgo dei Vignoli**, collège grec de, 16.
- Βουτιερίδης** 'Ιλ., 13, 18, 21.
- Brancovan**, Const., prince de Valachie, 61, 62.
- Braşov**, colonie grecque de, 20.
- Bruno**, Giordano, 84, 94.

- Bucarest, 5, 7, 18, 19, 21, 22, 46, 47, 51, 52, 59—64, 67, 71, 117.
- Budapest, colonie grecque de, 20.
- Bulgares, élèves des écoles grecques, 22, 116.
- Burchard Jacques, 5, 78, 84, 86.
- Byzance, 12, 20, 77.
- Callierghi**, frères, imprimeurs à Venise, 14, 84.
- Callinique d'Acarmanie, Patriarche de Constantinople, 12.
- Camariano, Nestor, 47, 50, 69, 70, 116.
- Camariotis Mathieu, dernier professeur à Byzance, 12, 13.
- Cambridge, université de, 28.
- Cantacuzène, Const., 61.
- Cantacuzène Șerban, prince valaque, fondateur de l'Académie grecque de Bucarest, 19, 60.
- Cantemir, Dem., élève de l'Académie de Phanar, 19, 61, 117.
- Cartoian, N., 13, 15, 82.
- Caryophyllis, Jean, élève et ami de Corydalée, 19, 24, 32, 37—39, 47, 50, 65, 79, 259, 261, 262, 263, 268.
- Castoria, école de, 20, 66.
- Catramis, Nic., 27, 28, 30, 39, 50.
- Céphallonie, Corydalée à, 30; Nic. Metaxas à, 33, 44.
- Césy de, Ambassadeur français à Constantinople, 36, 37.
- Chalcocondylis Dem., 12, 84.
- Chio, 21.
- Chrysante, Archevêque de Chypre, soutient l'édition des œuvres de Corydalée, 45.
- Χρύσανθος Αιτωλός, 28.
- Chrysante Notaras, érudit, patriarche de Jérusalem, 62.
- Chrysokoléos, J., archonte, 51, 52.
- Chypre, école de Chypre, 21, 45, 46.
- Comenius Jean, 141.
- Comnène-Ypsilantis, Ath., 33, 34, 35, 39.
- Constantinople, 9, 10, 12, 13, 14, 16, 19; Corydalée enseigne à, 23, 28, 30, 34, 36, 38, 42, 49, 51, 59, 61, 66, 79, 81, 109, 111, 112, 115, 263.
- Condaris, Cyrille, patriarche de Constantinople, ennemi de Loukaris et de Corydalée, 34—37, 111, 112.
- Constantios I, patriarche de Constantinople, 12, 27, 28, 30, 32.
- Coressios, Georges, théologien et philosophe, 17, 21, 28, 79, 108.
- Corfou, 16, 21, 39, 51.
- Corinthe, 34.
- Cottounios, Jean, professeur de philosophie à Padoue, 12, 16.
- Coumas Const., 6.
- Coursoulas, philosophe, 39, 74.
- Cozani, école de, 20.
- Cremonini, Cesar, maître de Corydalée à Padoue, 16, 28, 42, 43, 49, 55, 56, 94—97, 99—101, 105, 156, 171, 255.
- Coray, Adamantios, 18.
- Crète, centre de culture grecque, 12—14, 29, 50.
- Critias-Ralli, codex, 50, 116.
- Critopoulos, Mitrophané, 37.
- Crusius, Martin, 10—12, 14, 29.
- Dénores**, Jason, 23.
- Descartes, philosophie de, en Orient, 66.
- Diamandopoulos, A., sur Loukaris, 33.
- Δημητρακόπουλος Άνδρ., 27, 28, 32.
- Dionysios de Nauplie, 39.
- Dodécanèse, 21, 50, 70.
- Dorotheé de Mytilène, dernier aristotélicien à l'Académie de Phanar, 51.
- Dosithée (Δοσίθεος), patriarche de Jérusalem, 27; 31, 37, 43, 46, 65, 108, 116, 117.
- Dossios, N., 22, 51, 65, 66, 71, 74, 116, 117.
- Doxaras Pachomios, évêque de Zante et de Céphalonie, 30, 44.
- Eglise orthodoxe**, gardienne de la culture, 9—11, 17, 18, 24, 74, 78, 82—84, 104, 110; Catholique, 87, 88.
- Éliadi Manassi, voir Iliade.
- Eisler R., dictionnaire philosophique, 101.
- Empire Byzantin, 9, 11, 12, 13.

- Empire Ottoman. 15, 17, 18, 20;
écoles grecques dans l', 21, 59, 115, 116
- Épire, centre de culture grecque, 20.
- Érasme, membre de l'Académie Aldine à Venise, 85.
- Erbiceanu C., 46, 66.
- Europe, 22, 24, 29, 81, 83; l'intolérance envahit l', 84, 115.
- Eugénicos, Marc et Jean, 12, 46.
- Évanghélidis, Tryfon, 11, 14—17, 20—22, 28—30, 32.
- Ferrare, université de, 14, 83.
- Ficino, Marsilio, 94.
- Flanghinis, Thomas, 12, 16.
- Florence, 12, Académie platonicienne de, 81, 82, 107, 155.
- France, 36, 60.
- François 1^{er}, 12.
- Franck, A., Dictionnaire philosophique, 88, 93, 94.
- Fuchs Fr., 12.
- Galaction, remplace Corydalée à Arta, 37, 38, 112.
- Galilei, Galileo, 94, 96, 97.
- Galien, 86, 220.
- Gassendi, philosophie de, en Orient, 66.
- Gazis, Théodore, savant byzantin, 15, 86.
- Gédéon Man., 12, 19, 23, 27, 29, 30, 39, 42, 47, 61, 117.
- Gémistos-Pléthon, Georges, 82.
- Génadios Scholarios, 12.
- Genève, Université de, 14.
- Georges, Théodore de Trébizonde, possesseur des mss corydaléens, 71, 76, 86.
- Germanos, diacre du Métropolitte de Vodéna, 45.
- Ghica, Grégoire Alex., 61, 63; réforme scolaire de, en Moldavie, 66, 67.
- Giessen, université de, 7, 101.
- Gilson, Étienne, 85, 87, 91, 96, 105.
- Giunta, Thomas, premier éditeur d'Avverroès, 86.
- Giurescu, C. C., 22, 116.
- Glykis, imprimerie grecque à Venise, 45.
- Gordios, Anastasios, chroniqueur de la vie de Corydalée, 27, 28, 30, 31, 34, 35, 36, 38, 39, 41, 109, 111.
- Goulianos, Dem., ami de Corydalée à Phanar, 35.
- Govdelas, mathématicien, professeur à Jassy, 67.
- Grecs, 6, 12, 16—18, 22, 59, 61, 82, 86, 115, 116.
- Grèce, 15, 29, 61, 81, 85, 86, 101, 111, 115, 117.
- Grammaticos Jean, v. Philopone Jean.
- Grégoire, pape, XIII, 16.
- Grégoire, le moschopolite, éditeur de Corydalée, 45.
- Grégoropoulos, Jean, membre de l'Académie Aldine, à Venise, 85.
- Guilford, philhellène anglais, fondateur de l'Université de Corfou, 21.
- Halki, école théologique de, 51, 52, 62.
- Halle, ouvrages de Corydalée, imprimés, à, 45, 47.
- Heptanèse, renaissance des lettres néogrecques, à, 13, 21.
- Héraclite, 143.
- Hermès, double hypostase d', 18.
- Hermias, Ammonius, 84, 89, 121, 170.
- Hippocrate, 86.
- Homère, 94.
- Hongrois, drogmans, à la Porte, 18.
- Hurmuzaki, documents, 64, 116.
- Hypoménas, Georges Trapézountius, 15, 51, 52, 62.
- Iannina, écoles grecques de, 20, 39, 51, 65, 66.
- Iannoulis, Eugène, d'Étolie, disciple et ami de Corydalée, 27, 30, 31, 36, 38, 39, 43, 46, 108, 109, 111.
- Iliadi Manassi, élève et professeur à l'Académie grecque de Bucarest, 21, 22, 63.
- Inquisition, l', et l'enseignement à Padoue, 84, 87, 95.
- Iorga N., 15, 16, 18, 20—22, 59, 60, 62, 64—67, 115, 116.

- Italie, 78, 81, 83, 84, 86, 88, 97, érudits grecs réfugiés en, 5, 13; étudiants grecs en, 13, 65, 108; colonies grecques en, 15—19, 20; Corydalée en, 29, 33, 39; influence grecque en, 81—87; universités d', 54, 95, 99.
- Italiens, drogmans, à la Porte, 18; étudiants italiens à Byzance, 12.
- Jassy, Académie grecque à, 19, 21, 22, 24, 32, 42, 51, 59, 60, 61, 64—68, 74, 117.
- Jean, Apôtre, 21.
- Jérémie, II, patriarche de Constantinople, 11, 12, 72.
- Jérusalem, patriarcat de, 21, 65, 108, 116; mss corydaléens à, 39, 46, 48, 52, 262.
- Jésuites, intrigues des, contre Cyrille Loukaris, 30, 34, 36, 37; polémique, de, avec Cremonini, 94, 95, 263.
- Joasaphe, II, patriarche de Constantinople, 12.
- Jochem Otto, ouvrage sur Corydalée, 7, 47, 56, 57, 101—105, 220, 246.
- Jupiter, satellites de, découverts par Galilée, 94.
- Justinien, édit de l'empereur; contre les écoles philosophiques d'Athènes, 29.
- Kanghélaris, Alex, médecin à Venise, éditeur d'ouvrages de Corydalée, 45.
- Karolidès, P., 21.
- Kérameus, Nicolas, professeur à Jassy, 61, 65, 74.
- Kiev, 42, 60.
- Kokkos, François, professeur et érudit, 13, 16, 28.
- Kokkos Jacob, archevêque de Corfou, 16.
- Κολοκοτσᾶς, Εὐάγγελος, 5.
- Krépana, village en Macédoine, 66.
- Kritias, Nicolas, traducteur en turc de Corydalée, 116.
- Kydoniai (Aivali), écoles de, 20.
- Kyminitis, Sévastos, directeur de l'Académie de Bucarest, 19, 61, 62.
- Kyprianos de Chypre, Archimandrite, éditeur d'ouvrages de Corydalée, 45, 46, 48, 55.
- Lambros, Sp., 27, 115.
- Laonicus, Tomaeus Nic., enseigne Aristote à Padoue, 85.
- Lascaris, Jean, savant byzantin, 12, 15.
- Lascaris, St., 21.
- Lavoisier, le principe de, énoncé par les néo-aristotéliens, 147.
- Legrand, Émile, Bibliographie Hellénique, de, 16, 17, 23, 30, 31, 43, 45, 46, 84.
- Leipzig, 20.
- Leibniz, philosophie de, en Orient, 66.
- Léon X, pape, protecteur des lettres grecques, 16, 85, 88.
- Levantins, drogmans à la Porte, 18.
- Lichoudis, les frères Sophornius et Païsius, 20.
- Ligaridis, Païsius, premier professeur grec à Jassy, 64.
- Lincoln, Jean, évêque de, 30, 44.
- Listarchos, Hermodore, directeur de l'Académie du Phanar, 13, 16.
- Litzica Const., 51, 61—68, 69—79.
- Livourne, 15.
- Locke, John, le principe de, énoncé par les néo-aristotéliens, 15, 146, 240.
- Locros, Germanos, disciple de Corydalée, plus tard Métropolitte de Niš, 39.
- Londres, 30, 31, 37; ouvrage de Corydalée, imprimé à, 20, 44, 47.
- Loukaris, Cyrille, patriarche de Constantinople, ami et protecteur de Corydalée, 14, 18, 30—37, 42, 43, 46, 104, 111.
- Lupu, Basile, prince de Moldavie, protecteur des lettres grecques, 19, 60.
- Mabilleau, Léon, 43, 49, 54—56, 82—86, 88, 90, 91, 94—97, 99, 100, 105.
- Macédoine, centre de culture grecque, 20.
- Macris, Dionysios, ami de Corydalée, 14, 29, 44, 46.
- Mahomet II, le Conquérant, 11, 12.
- Manchester, 20.
- Manolaki de Castoria, protecteur des lettres, 12.
- Manuce Alde, voir Alde.
- Marseille, colonie grecque à, 20.

- Margounios Maxime, théologien, 14.
 Mathieu de Pogoniani, 75.
 Maures, la philosophie des, 86.
 Mavrocordato, Alexandre, l'Exaporite, 12, 19, 39, 62, 70, 73.
 Medicis, Cossimo de, 82.
 Melissos, 179.
 Mélétius, historien ecclésiastique, 27, 28.
 Mélétius, Pigas, voir Pigas.
 Μέρτζιος, Κωνστ., 16.
 Messine, 15.
 Métaxas, Nicodème, ami de Corydalée, 27, 29, 30, 31, 33; fondateur de la première imprimerie en Orient, 30; publie l'épistolaire de Corydalée, 44, 46.
 Métaxas, Païsius, disciple de Corydalée, 31, 33, 39.
 Michel d'Éphèse, 76, 77.
 Milesco, Nicolas, 61.
 Misiodax, Joseph, 66, 67.
 Mitrophané, Métropolitte de Vodéna, 45.
 Μυστακίδης Βασ., 16.
 Modène, université de, 14.
 Mogila, Pierre, 60.
 Moldavie, écoles grecques en, 42, 61, 64; 65, 67.
 Monier, Philippe, 5.
 Mont-Athos, centre de culture, 12, 20, 66.
 Moog, N., voir Ueberweg.
 Morozinos, Jean, 14.
 Moscou, 39, 60.
 Moschopolis, écoles de, 20; ouvrages de Corydalée imprimés à, 45, 47.
 Moussouros, Marc, éditeur de Platon, 14, 84, 85, 86.
 Mourgounios Maxime, 14.
 Naples, 15, 83.
 Napoléon I^{er}, 16.
 Naupactos, voir Arta.
 Navagero, Andréa, membre de l'Académie Aldine, 85.
 Nectaire, disciple de Corydalée, plus tard Patriarche de Jérusalem, 39.
 Negulescu, P. P., 82.
 Nicéphore, diacre du métropolitte d'Ochrida, éditeur de Corydalée, 45.
 Nicéphore Pringilée, voir Pringilée.
 Nicoussios, Panayoti, grand drogman à la Porte, 12.
 Niphus, professeur à Padoue, 88.
 Niš, 39.
 Notaras Chrysanthe, voir Chrysanthe.
 Occident, 13, 17, 19, 21, 22, 23, 24, 48, 54, 59, 81, 107, 109, 113—115, 155, 169, 172; la philosophie byzantine propagée en, 5—7; rapports avec l'Orient, 9—11, 59, 60.
 Ochrida, 45.
 Orient, 5—7, 13, 17, 18, 21, 22, 24, 31, 33, 48, 49, 59, 67, 82, 99, 104; la première imprimerie en, 9, 11, 30, 104; rapports avec l'Occident, 59, 60; la libre pensée en, 109, 112; l'importance de Corydalée pour, 113—117; 155.
 Ortiz, R., 82.
 Oxford, université, 28, 83.
 Padoue, 12, 16, 17, 23, 33, 36, 43, 46, 49, 55; Corydalée étudiant à, 28; 83—88; courants philosophiques à, 81, 82, 94, 95, 99.
 Paléocapas, Ghérasimos, protecteur des écoles, 16.
 Paléologue Jean, empereur byzantin, 82.
 Palerme, 15.
 Pampéris, Ambrosius, éditeur de Corydalée, 45.
 Panaitescu, P. P., 60, 61.
 Panarète, Métropolitte de Paphos, soutient la publication des ouvrages de Corydalée, 45.
 Papacostea, Victor, 3, 5.
 Παπαδόπουλος Χρυσόστομος, Archevêque d'Athènes, 24, 32, 37.
 Papadopoulos-Comnène, Nic., élève du collège « Saint Athanase » de Rome, 16; sur Corydalée; 27, 28, 43, 54, 82, 117.
 Papadopoulos-Kérameus, A., 41, 42, 47, 49, 52, 62, 70, 116, 259.
 Papadopoulos-Vrettos, A., 27, 30, 42, 43, 48.
 Papanastasiou Alex., professeur à Jassy, 61, 63.

- Papariopoulos, Const., 15, 18, 29.
 Paphos, 45.
 Paranicas M., 11, 12, 14, 20, 28, 29, 60.
 Parménidès, 179.
 Paris, 20, 83, 84.
 Pascius, Julius, 263.
 Parthénus Ier, le Vieux, patriarche de Constantinople, 35—37, 112.
 Parthénus II, le Jeune, patriarche, 37, 112.
 Parthénus, diacre du Métropolitte d'Ochrida, éditeur de Corydalée, 45.
 Παταύτα, v. Padoue.
 Patmos, l'école de, 21, 50, 70.
 Patriarcat de Jérusalem, 21, 46, 49, 50, 52, 62, 108.
 Patriarcat Œcuménique, 10, 11, 12, 18, 19, 31, 32, 34—37, 43, 51, 59; Corydalée Exarque du, 30, 50, 262; Grand Drogman du, 79, 110; 104, 108.
 Phanar, Académie de, 18, 19, 27, 32—36, 41, 49, 51, 60, 61, 65, 67, 70, 110, 112, 117; Roumains élèves à, 61.
 Pétrograde, 42; ouvrages de Corydalée imprimés à, 46.
 Philadelphie, évêché de, 30, 39.
 Philopone, Jean, philosophe, 86, 89, 100, 108, 171, 198, 246, 247.
 Photiadis, Lambros, directeur de l'Académie grecque de Bucarest, 67.
 Piccolomini, Francesco, professeur à Padoue, 94.
 Pic de la Mirandole, 94.
 Pigas, Mélétius, patriarche d'Alexandrie, 14, 20.
 Pise, 15, 16, 83.
 Platon, 14, 81, 82, 100—102, 143, 152, 157, 166, 167, 170, 173, 186, 203, 216, 220, 249.
 Poczacki, Cronionius, recteur de l'Académie de Kiev; correspondance avec Corydalée, 32, 42, 46, 64.
 Polonais, drogmans à la Porte, 18; la culture grecque chez les, 60.
 Pomponazzi, Pietro, 87, 88, 101.
 Popescu, Tudor, 33.
 Porte, voir, Sublime.
 Portos, François, professeur grec, en Italie et en Suisse, 14.
 Portugal, 46.
 Porphyre, philosophe, 56, 89, 108, 121, 128, 170.
 Poteca, Eufrosin, philosophe roumain, 117.
 Principautés Roumaines, 19, 21, 22, 24, 48, 51, 59, 60, 61, 66, 69, 117.
 Pringilée, Nicéphore, professeur de philosophie à Ianina et à Athènes, 39.
 Psellos, Michel, philosophe byzantin, 76, 77.
 Pythagoras, 50.
 Pythagoriciens, 97.
 Renan, E., 81, 85, 86, 88, 89, 91—93, 95.
 Richelieu, Cardinal de, 94.
 Roger-Charbonnel, G., 90, 107, 109.
 Rome, 16, 28, 64, 83, 84.
 Romains, 11.
 Roumains, élèves aux écoles grecques, 22, 60, 61, 116.
 Roumanie, écoles grecques en, 22; mss corydaléens en, 24, 28, 41, 48, 50, 51, 52, 62, 63, 65, 69, 70, 72, 74, 77—79, 213, 261.
 Ruggiero, Guido de, 87—89, 93, 95, 100.
 Rugieri, Daniele, membre de l'Académie Aldine, 85.
 Russes, la culture grecque chez les, 60.
 Russie, 20.
 Russo, D., 5, 7, 52, 62, 263.
 San Giovanni, 16.
 Saint-Athanase, collègue à Rome, 16, 28, 64.
 Saint-Georges, église grecque orthodoxe à Venise, 15.
 Saint Marc, 85.
 Sakellion, J., 44, 50, 70.
 Sanudo, Leonardo, 85.
 Sathas, Const., 14, 15, 17, 23, 27, 28, 30—33, 35—37, 39, 42, 43, 45, 46, 48, 63, 64, 65, 66, 74, 82, 108.
 Saxe, 45.

- Scarlato, Roxane, mère d'Alexandre Mavrocodato l'Exaporite, probablement élève de Corydalée, 39.
- Scarlato, Vlasios, grand dignitaire du Patriarcat de Constantinople, ami de Corydalée, 39, 46, 47, 53, 77—79.
- Schneider, Oscar, 7.
- Schröder, Otto, 7.
- Scordalos, nom de famille de Corydalée, 27.
- Scot, Duns, 103.
- Séraphime de Thasos, copiste des mss corydaléens, 62.
- Serbes, élèves des écoles grecques, 22, 116.
- Siatista, école de, 20.
- Sibiu, colonie grecque de, 20.
- Siger de Brabant, 103.
- Silistra, 67.
- Simplice, philosophe, 56, 84, 86, 89, 100, 108, 170, 207, 235, 249.
- Slaves du Nord, la culture grecque chez les, 60.
- Smyrne, école de, 20, 41, 47, 70.
- Socrate, 29.
- Sophianos Michel, professeur grec à Padoue, 23; lettre de Corydalée à, 46.
- Σωτηριάδης Γ., 16, 17.
- Sourméliotis, Eug., possesseur des mss corydaléens, 73, 74.
- Spuler, Berthold, 116.
- Strophades, monastère de, à Zante, 30, 50.
- Sublime Porte, 12, 18, 39, 46, 60, 70.
- Sougdouris, Grammaire de, 46.
- Syrgos Mélétiüs, théologien, adversaire de Corydalée, 14, 27, 31, 35, 39, 43, 50, 107, 108, 112, 117.
- Tenemann, W., 6.
- Thassos (île), 62.
- Θεριανός, D., 18.
- Thémistius, philosophe, 56, 86, 170, 246, 249, 251—253.
- Théodore, Cavallioti, 5.
- Théodore (Féodor), empereur de Russie, 20.
- Théodore de Trébizonde, professeur à Bucarest, 61, 65.
- Théodorou, Georges, son fils, 61, 65.
- Théodorou, Anastase, de Ianina, professeur, 51.
- Théodose, nom monacal de Corydalée, 30, 31.
- Théotocopoulos, Dominique (El Greco), 14.
- Théotokis, Nicéphore, 9; professeur à Jassy, 66, 67.
- Thomas d'Aquin, St., 87, 91, 103.
- Thomas de Castoria, professeur à Jassy, 66.
- Tipaldos, G. F., 17, 28.
- Tortelli, frères, Giovanni et Lorenzo, étudiants italiens à Byzance, 12.
- Toscane, 82.
- Tomaeus, voir Laonicus.
- Toulouse, 14, 84.
- Transylvanie, familles grecques en, 20.
- Trapézoundios, Georges, voir Hypoménas.
- Trébizonde, 61.
- Trieste, colonie grecque à, 20.
- Τσίτερ., Χρυσ., 28, 116.
- Tsourkas, Cl., 24, 60.
- Tsoudof, monastère, près de Moscou; académie greco-latine de, 20.
- Turcs, 9, 13, 17, 28, 30, 37, 81; privilèges accordés par les, au Patriarcat, 11; élèves, des écoles grecques, 22, 32, 116; action des, contre Loukaris, 37; influences occidentales chez les, 108, 115, 116.
- Turquie, mss corydaléens en, 61.
- Tzangarolos, Benoît, 50.
- Ueberweg-Geyer-Moog, 5, 29, 77, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 93.
- Ukrainiens, culture grecque chez les, 60.
- Urechia, V. A., 22.
- Valachie, 19, 39; écoles grecques en, 61—63, 265, 263.
- Vanini, 84, 94.
- Vaphidis, Philarète, 33, 35, 37, 60, 61.
- Velloudis, Jean, 28, 29, 30.
- Venise, 12—14, 28; culture grecque à, 15; Corydalée à, 23, 29, 30, 33, 36, 44;

- ouvrages de Corydalée imprimés à 45—47, 49, 51, 82—84, 88, 121.
- Vienne, colonie grecque de, 20, 66.
- Vlasios, voir Scarlate.
- Vlastos, Nicolas, éditeur du *Magnum Etymologicum*, 14; fait imprimer les commentaires d'Aristote, 84.
- Vodéna, 45.
- Voigt, Georges, 5.
- Voulgaris, Eugène, 5, 9, 20, 46, 53, 66; opinion de, sur Corydalée, 117.
- Vrettos-Papadopoulos, voir Papadopoulos.
- Weber, A., 56, 81, 87, 88, 91.
- Wolf, philosophie de, en Orient, 66.
- Xénakios, Théophane, disciple de Corydalée à Athènes, 39.
- Xenopol, A. D., 66.
- Ξανθουδίδης, Στ., 14.
- Ξηρουχάκης, Ἄγαθ., 13.
- Ypsilanti, Alex., prince, réformateur de l'enseignement en Valachie, 21, 2e, 64, 67.
- Ypsilanti-Comnène, Ath., voir Comnène.
- Zante, 23, 27, 30—34, 44, 46, 49, 50, 109.
- Ζαβίρας, Γ., 27, 28, 32, 42, 43, 45, 46, 48, 51, 65, 71, 141.
- Zerzoulis, mathématicien, professeur à Jassy, 67.
- Zimara, enseigne Aristote à Padoue, 86.
- Ζοιρνικάβιος, Ἄδαμ. Βορούσος 46.
- Zygomalas, Jean et Théodose, 10, 13, 14.

TABLE DES MATIÈRES

	<u>Pages</u>
AVANT-PROPOS	3
PRÉFACE	5—8
INTRODUCTION	9—24
<i>Aperçu de l'histoire de la civilisation grecque de 1453—1830. L'état des écoles grecques après la chute de Constantinople, p. 9—11. — L'Église Orthodoxe protectrice des écoles, p. 11—12. — L'Académie de Phanar, p. 12—13. — L'île de Crète et les lettres grecques p. 13—14. — Les colonies grecques en Italie et leur rôle pour le relèvement national et culturel de la nation grecque, p. 15—17. — Les grecs dans les universités italiennes, p. 17. — Le commerce et la navigation protecteurs des lettres, p. 17—18. — Les premières influences occidentales en Orient, p. 18—20. — Les colonies grecques en Europe Centrale et le relèvement de la culture grecque dans l'Empire Ottoman, p. 20—21. — L'essor des écoles grecques dans les Principautés Roumaines au XVII^e et XVIII^e siècles, p. 21—22. — La place de la philosophie dans la culture grecque à l'époque d'après Byzance, p. 23—24. — L'apparition de Théophile Corydalée, p. 24.</i>	
IÈRE PARTIE	
Chapitre I. LA VIE DE THÉOPHILE CORYDALÉE	27—39
<i>Ses études, p. 27—28. — Sa carrière didactique, p. 29—30. — Son établissement à Constantinople et la réorganisation de l'Académie du Patriarcat, p. 31—33. — Cyrille Loukaris et Théophile Corydalée, p. 34—35. — Mélétius Syrigos et les persecutions contre Th. Corydalée, p. 35—37. — Corydalée sacré Archevêque de Naupactos et Arta, p. 37—38. — Seconde établissement à Athènes et mort du philosophe, p. 38—39.</i>	
Chapitre II. L'ŒUVRE DE THÉOPHILE CORYDALÉE	41—57
<i>Liste des ouvrages de Th. Corydalée, p. 41—44. — Ouvrages imprimés, p. 44—48. — Date des œuvres de Th. Corydalée, p. 48—52. — Langue, style et méthode de Th. Corydalée, p. 53—57.</i>	
Chapitre III. LA PHILOSOPHIE DE TH. CORYDALÉE DANS LES PRINCIPAUTÉS ROUMAINES	59—68

	<u>Pages</u>
La culture grecque dans les Principautés Roumaines avant l'époque phanariote et les causes de sa pénétration, p. 59—61. — L'Académie Grecque de Bucarest, p. 61—64. — L'Académie de Jassy, p. 64—66. — La nouvelle philosophie dans les écoles grecques des Principautés, p. 66—68.	
Chapitre IV. LES MANUSCRITS CORYDALÉENS DE LA COLLECTION DE L'ACADÉMIE ROUMAINE	69—79
Erreurs des catalogues imprimés sur les manuscrits corydaléens, p. 69—70. — Œuvres de Th. Corydalée attribuées à Alexandre Mavrocordato l'Exaporite, p. 70. — Liste des manuscrits corydaléens de l'Académie Roumaine. La Logique, p. 70—71. — La Physique, p. 71—73. — Le traité sur la génération et la corruption, p. 73. — Le traité sur le ciel, p. 73—74. — Le traité sur l'âme, p. 74—75. — La Métaphysique p. 75—77. — Court traité de géographie, p. 77—78. Manuscrits des œuvres mineures de Th. Corydalée et lettres à divers, p. 78—79.	
Chapitre V. LES COURANTS PHILOSOPHIQUES À PADOUE AU XVI^e ET XVII^e SIÈCLES	81—98
Les savants grecs en Italie et l'essor de la pensée en Occident, p. 81—82. — L'Université de Padoue, p. 82—84. — Les conséquences de l'influence hellénique à Padoue, p. 84—86. — <i>Scolastique, averrhoïsme, néo-aristotélisme</i> . Le conflit entre les trois systèmes de la philosophie aristotélicienne, p. 87—88. — Leur interprétation au sujet de deux problèmes fondamentaux de la philosophie aristotélicienne, p. 88—89. — Le problème de la création du monde et le rôle de l'Être Suprême, p. 89—92. — Le problème de l'intellect humain et l'immortalité de l'âme, p. 92—93. — <i>Le néo-aristotélisme au XVII^e siècle</i> . César Cremonini, le maître de Th. Corydalée, p. 94—95. — L'époque des physiciens, p. 95—97. — Le néo-aristotélisme précurseur de la pensée moderne, p. 97—98.	
Chapitre VI. THÉOPHILE CORYDALÉE PRÉCURSEUR DE LA LIBRE PENSÉE EN ORIENT	99—112
Th. Corydalée adversaire de la scolastique, p. 99—101. — Les erreurs de M. Otto Iochem sur l'esprit de la philosophie corydaléenne, p. 101—105. — Le fond positiviste de la philosophie corydaléenne, p. 105—106. — Le Dieu de Th. Corydalée, p. 106—107. — Les tonnerres de Mélétius Syrigos, p. 107—108. — L'opinion d'un élève chéri de Th. Corydalée sur l'orthodoxie du maître, p. 108—110. — Le drame intérieur de Th. Corydalée, p. 110—112.	
Chapitre VII. L'IMPORTANCE DE TH. CORYDALÉE EN ORIENT	113—117
Th. Corydalée premier agent de la pensée occidentale, p. 113. — Th. Corydalée réformateur de l'école et fondateur de l'enseignement universitaire dans les Balkans, p. 114. — Le caractère interbalkanique des écoles grecques, p. 115. — L'influence grecque chez les turcs, p. 115—116. — Th. Corydalée père de l'enseignement philosophique en Orient, p. 117.	

II^e PARTIE

Chapitre I. LA LOGIQUE	121—138
Le contenu de la Logique et son objet, p. 121—125. — La Logique est-elle une science ou un art? p. 125—128. — Commentaire à l'isagogue de Porphyre, p. 128—129. — Sur les catégories, p. 129—138.	
Chapitre II. LA PHYSIQUE	139—168
Introduction à la philosophie, p. 139—142. Th. Corydalée énonce le principe pédagogique « du connu à l'inconnu » avant J. Coménius p. 141 — Quel est l'objet de la Physique? p. 142—146. — Que connaît-on en premier lieu? p. 146—150. — La théorie des premiers principes de la nature, p. 150—155. — Du mouvement, p. 155—159. — De l'espace et du vide, p. 159—160. — Du temps, p. 160—161. — Les germes de l'évolutionnisme moderne, p. 161—163. — La perpétuité du mouvement, p. 163—167. — Le moteur premier, p. 167—168.	
Chapitre III. SUR LA GÉNÉRATION ET LA CORRUPTION ..	169—192
Le devenir et la décomposition du monde physique, p. 169—171. — L'objet du commentaire, p. 171—172. — La théorie de la matière, p. 172—175. — Qu'est-ce que la matière? p. 175—179. — La naissance du monde, p. 179—183. — La théorie de la génération du monde physique, p. 183—185. — La théorie de la naissance du monde physique d'après Corydalée, p. 185—189. — Astrologie et astronomie, p. 189—190. — Le soleil cause génératrice du monde sublunaire, p. 190—192.	
Chapitre IV. TRAITÉ SUR LE CIEL	193—212
L'objet du commentaire, p. 193—195. — Problèmes se rapportant à l'essence du corps éthéré, p. 195—198. — De quelle nature est la matière du corps céleste? p. 198—200. — Quelle est la forme du corps céleste? p. 200—201. — Quelle est l'âme du corps céleste? p. 201—202. — Comment doit-on s'imaginer l'âme du corps céleste? p. 202—206. — Y-a-t-il plusieurs mondes? p. 206—208. — Les essences immatérielles, p. 208—210. — Le rôle de l'Être Suprême, p. 210—212.	
Chapitre V. TRAITÉ SUR L'ÂME OU LA PSYCHOLOGIE ..	213—255
L'objet du commentaire, p. 213—214. — Les problèmes de la psychologie, p. 214—216. — Les parties de l'âme, p. 216—220. — L'unité de l'âme, p. 220—223. — De la nutrition et de l'âme nutritive, p. 223—224. — De l'âme sensitive, p. 224—226. — Les cinq sens, p. 226—227. — Qu'est-ce que la lumière en soi? p. 227—228. — Le goût et l'odorat, p. 228—230. — Caractères généraux des sens, p. 230—232. — Du sens commun, p. 232—233. — De l'imagination, p. 233—234. — De l'âme rationnelle, p. 234—238. — Notre intellect est-il sans corps? p. 238—240. — De la mémoire, p. 240—241. — Quelles sont les formes de la connaissance? p. 241—242. — Que comprend-t-on en premier lieu: le particulier ou le	

général ? p. 242—245. — De l'intellect actif, p. 245—248. — L'intellect actif est-il immortel ? p. 248—251. — Les rapports entre la divinité et le monde, p. 251—255.

ANNEXES

I. Deux épigrammes de Jean Caryophyllis à Théophile Corydalée ..	259
II. Lettre autographe de Th. Corydalée à Jean Caryophyllis	261—263
III. Fragment de texte en grec parlé de la géographie de Th. Corydalée	265—266
INDEX	269—276
TABLE DES MATIÈRES	277—280

DU MÊME AUTEUR:

Bucarest, dans *La Grande Encyclopédie Hellénique*, avec un aperçu des écoles et de la colonie grecque, vol. VII, Athènes 1929.

Documents grecs des archives Brancovan, publiés dans le volume commémoratif *O sută de ani dela înființarea Așezămintelor Brâncovenești, 1838—1938*, Bucarest 1938 *.

D. Russo, dans le journal « Ἐλευθερον Βῆμα » d'Athènes du 20 et du 24 novembre 1938 (articles reproduits par la revue *Θρακικά*, XI, Athènes, 1939).

Les premières influences occidentales dans l'Orient Orthodoxe, dans *Balcania*, Bucarest, V (1944).

*) Ces documents ont été publiés par M. Emile Vârtosu, qui, contrairement à l'engagement qu'il avait, a omis le nom de l'auteur, se bornant d'en faire mention seulement dans la préface.

MONITORUL OFICIAL
ȘI IMPRIMERIILE STATULUI
IMPRIMERIA NAȚIONALĂ
BUCUREȘTI 1948

25 lei

C. 42.774.