

Νίκος Μαυρέλος

«ΨΗΛΑΦΗΤΗ ΕΙΚΩΝ» ΚΑΙ ΜΕΤΑΦΟΡΑ.  
Η ΡΗΤΟΡΙΚΗ ΤΟΥ ΡΟΪΔΗ ΚΑΙ Ο ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ

Α) *Ρητορική: η μεταφορά πέρα από το απλό ψιμίθιο*

**Ε**ΚΤΟΣ ΑΠΟ ΤΗ ΓΝΩΣΤΗ ροϊδική ειρωνεία, οι «ψηλαφητές εικόνες», οι μεταφορές και η χρήση τους συχνά σχολιάζονται στον θεωρητικό και εντοπίζονται στον δημιουργικό λόγο του Ροΐδη. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι, γενικότερα, η Ρητορική και ο συνδυασμός της με την Ποιητική για τη διαμόρφωση μιας θεωρίας του πεζού λόγου αποτελεί ένα από τα κεντρικά σημεία στα οποία εστιάζει το ενδιαφέρον του. Αυτό που έχει εντοπιστεί και σχολιαστεί συχνά από την κριτική είναι κυρίως η εμμονή του στην επιλογή του κατάλληλου ύφους.<sup>1</sup> Σε σχέση όμως με τις θεωρητικές του απόψεις, δεν έχει ακόμα εκδηλωθεί το απαραίτητο ενδιαφέρον ώστε να συσχετιστούν με την κλασική αριστοτελική *Ρητορική* και την *Ποιητική*, για να εντοπιστούν έτσι οι αρκετές ομοιότητες και οι διαφορές επί των προαναφερθέντων σημείων και να συγκριθούν κατόπιν με τις αντίστοιχες απόψεις περί ρητορικής θεωρίας στον 19ο αιώνα. Αν η αριστοτελική *Ρητορική* τροφοδοτεί τις

---

1. Βλ. ενδεικτικά Δημηρούλης Δ., «Εμμανουήλ Ροΐδης: Παίζοντας με τα είδη και τις μορφές»: Μ. Φάις (επιμ.), *Η Γραφή και ο Καθρέφτης. Λογοτεχνία και κριτική*, Πόλις, Αθήνα 2002, σσ. 85-109, του ίδιου «Το δίχτυ της γραφής και ο υμένας του ύφους»: Εμμ. Ροΐδης, *Αφηγηματικά κείμενα* (επιμ. Δ. Δημηρούλης), Ίδρυμα Κώστα και Ελένης Ουράνη, Αθήνα 1995, σσ. 7-61, Καψάλης Δ., «Ούτως ειπείν: ο τροπικός του Ροΐδη» (1985): Δ. Καψάλης, *Οι οφειλές της ανάγνωσης*, Νήσος, Αθήνα 2000, σσ. 17-41 και Π. Μουλλάς, «Η διαμάχη Π. Σούτσου-Κ. Ασώπιου (1853) και η ιστορική συγκυρία» (1974), «Η αθηναϊκή πανεπιστημιακή κριτική και ο Ροΐδης» (1981), «Για το ήθος και το ύφος του Ροΐδη. Τρία σημειώματα» (1984): Π. Μουλλάς, *Ρήξεις και συνέχειες. Μελέτες για τον 19ο αιώνα*, Σοκόλης, Αθήνα 1993, 263-278, 301-330 και 331-338 αντίστοιχα, κλπ.

συγκεκριμένες απόψεις, τότε η μεταφορά, με την ευρύτητα που της είχε δώσει ο Σταγειρίτης, εμπεριέχει για τον Ροΐδη όλα τα σχήματα και γίνεται το κλειδί για την αναπαράσταση, ενώ η Ρητορική καθίσταται, εν τέλει, ένα δημιουργικό θεωρητικό εργαλείο για τον πεζό λόγο.

Με βάση την παρουσίαση του Π. Ρικέρ<sup>2</sup> για τη μεταφορά από τον Αριστοτέλη ως τις μέρες μας, αλλά κυρίως τα ίδια τα κείμενα του αρχαίου φιλοσόφου, θα επιχειρηθεί η ανίχνευση των αναλογιών και των διαφορών, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι αγνοείται η επίδραση που δέχτηκε ο Ροΐδης από άλλες θεωρητικές απόψεις εγγύτερες χρονικά σε αυτόν, κάτι που θα απαιτούσε ξεχωριστή μελέτη.

Όπως παρατηρεί ο Ρικέρ, «η ρητορική του Αριστοτέλη καλύπτει τρία πεδία: μια θεωρία της επιχειρηματολογίας που αποτελεί τον κύριο άξονα και συνάμα προσφέρει το δεσμό της συνάρθρωσής της με την αποδεικτική λογική και με τη φιλοσοφία..., μία θεωρία του λεκτικού και μια θεωρία σύνθεσης του λόγου» (Ρικέρ 21-22). Προσθέτει μάλιστα ότι η θεωρία αυτή για το λόγο αποτελεί την «πιο εκρηκτική απόπειρα θεσμοποίησης της ρητορικής με βάση τη φιλοσοφία» (Ρικέρ 26). Αντίθετα από τον Αριστοτέλη, οι δυτικοί θεωρητικοί της ρητορικής, από τους Λατίνους ως και τον 19ο αιώνα, περιόριζαν σιγά-σιγά την έννοιά της «αρχικά στη θεωρία του λεκτικού και κατόπιν στη θεωρία των τρόπων», αφού η υπερταξινόμηση απέκλεισε την φιλοσοφική πλευρά της και την ευρύτητα που είχε στην αρχαία Ελλάδα (Ρικέρ 22). Προχωρώντας παραπέρα, ο Ρικέρ παρατηρεί ότι ο Αριστοτέλης, αντίθετα από τους απογόνους του, δεν περιόρισε τη ρητορική σε μια θεωρία του ύφους, ούτε και σε θεωρία σχημάτων που να αρκείται σε «ταξινομικές ασκήσεις» (Ρικέρ 98).

Ο Ροΐδης βασίζει τις απόψεις του για τον πεζό λόγο στη φιλοσοφία (κυρίως στην Ιστορία των Ιδεών) και τη λογοτεχνική θεωρία, όπως φαίνεται π.χ. από την παρατήρησή του για την αριστοτελική ρητορική και την αναβάθμιση που προσέφερε σε σχέση με εκείνη του Ισοκράτη ή των σοφιστών.<sup>3</sup> Γενικότερα, όμως, η βάση αυτή φαίνεται από τις συνεχείς αναφορές στον Πλάτωνα (και τους πλατωνιστές) ή

2. Paul Ricoeur, *Η ζωντανή μεταφορά*, μτφ. Κ. Παπαγιώργης, Κριτική, Αθήνα 1998. Στο εξής μόνο Ρικέρ και η σελίδα εντός παρενθέσεως.

3. Βλ. το άρθρο του «Αριστοτέλης»: Εμμ. Ροΐδη, *Άπαντα*, τ. Δ', εισ./επιμ. Α. Αγγέλου, Ερμής, Αθήνα 1978, 32. Στο εξής, για τις παραπομπές σε κείμενα του Ροΐδη, μόνο ο αριθμός τόμου (Α' - Ε') και ο αριθμός σελίδας.

τον Αριστοτέλη (και τους αριστοτελικούς), τις φιλοσοφικές αντιλήψεις των οποίων συνδέει αντίστοιχα με τα δίπολα Ιδέα - Ύλη, Μεταφυσική - Φυσική, Αντικειμενικό - Υποκειμενικό, Ανατολή - Δύση, Μεταφορά - Κυριολεξία. Παράλληλα, τα δίπολα Ανατολή - Δύση και Μεταφορά - Κυριολεξία μπλέκονται περύτερα στα «Στίγματα» (B 212) και αλλού.<sup>4</sup> Το ενδιαφέρον, ωστόσο, είναι ότι ταυτόχρονα, ενώ τοποθετεί τον Αριστοτέλη στην πλευρά της λογικής και μάλιστα ως αντίθετο του Πλάτωνα, ο Ροΐδης υιοθετεί έναν δρόμο όχι και τόσο κοντά στη δυτική κανονιστική και απόλυτα τετράγωνη ρητορική. Θα έλεγε κανείς ότι διαβάζει τον Αριστοτέλη χωρίς τον παραμορφωτικό φακό των κλασικιστών.

Χαρακτηριστικό σχόλιο για την εξέλιξη της ρητορικής στις μέρες του είναι ο όρος που χρησιμοποιεί ο Ροΐδης, ειδικά για την έννοια της μεταφοράς που εδώ μας αφορά, και δεν είναι άλλος από τη λέξη «ψιμύθιο», στο πλαίσιο μιας παρηκμασμένης, κατά την άποψη του Ρικέρ (95), ρητορικής. Κατά την εύγλωττη παρατήρηση του Ροΐδη στο κείμενο «Τα στίγματα» (B 207), το «ψιμύθιο», ως νεκρό σχήμα, είναι συχνά απαραίτητο στον πεζό λόγο που δεν έχει επιστημονικό ή πρωτότυπο θέμα, αλλά και σε συγγραφείς ή ρήτορες χωρίς μεγάλη δύναμη.<sup>5</sup> Σε αρκετά από τα κείμενά του παρομοιάζει τον «ψιμυθιωμένο» λόγο με γριά που, για να φανεί πιο νέα, χρειάζεται τη βοήθεια σχημάτων-ψιμυθίων, της μεταφοράς ή της ρητορικής εν γένει.<sup>6</sup> Φυσικά,

4. Ειδικά στα κείμενα που μπορούμε να τα εντάξουμε στην κατηγορία εκείνων που πραγματεύονται κάποιο θέμα από τη μεσαιωνική εποχή: «Οι βρυκόλακες του Μεσαιώνος», «Η εορτή του όνου κατά τον Μεσαιώνα», «Αι μάγισσαι του Μεσαιώνος» και το σχετικό με την ύστερη αρχαιότητα «Οι Ρωμαίοι δούλοι και ο Χριστιανισμός».

5. Μια πολύ πρώιμη ξεκάθαρη αναφορά στην κενή ρητορική (μίμηση ύφους άλλων) έχουμε στη «Μελέτη περί Σαιν-Ζούστ» (A 29 και 32-35). Ανάλογη παρατήρηση, αλλά με το φταίξιμο να αποδίδεται στο κοινό ή στην όρεξη να το κερδίσουν, έστω και με κακή λογοτεχνία, υπάρχει και στα κείμενα «Εδγάρδος Πόου» (B 233-4) και «Περί συγχρόνου εν Ελλάδι κριτικής» (B 248-249), ενώ για τα σχήματα ως νεκρό στολίδι ή λείψανο βλ. «Περί Συγχρόνου εν Ελλάδι Ποιήσεως» (B 310-311) και στο «Αριστοτέλης Βαλαωρίτης» (B 414-418) για το «βαλσάμωμα». Εξίσου νεκρό θεωρεί το έργο που δεν έχει δύναμη όπως το κλασικιστικό θέατρο στη Γαλλία (B 239).

6. Βλ. ενδεικτικά την αναφορά στη χρήση των ψιμυθίων ως μεθόδου προσέγγισης του κοινού όταν δεν υπάρχει Κάλλος (A 72), ή για τις Εκκλησίες ή τις θρησκείες που παρακαμάζουν (A 142-143) και, αντίθετα, για την αλήθεια και την

μια τέτοια μετατροπή των σχημάτων της ρητορικής σε κάτι νεκρό ή άνευ ουσίας δεν βρίσκει σύμφωνο τον Ροΐδη. Χαρακτηριστική είναι η αποστροφή του αφηγητή της *Πάπισσας* προς τον αναγνώστη για να δικαιολογήσει δήθεν την απόκλισή του από την *Ποιητική* του Οράτιου και των κλασικιστών, την οποία ειρωνικά χαρακτηρίζει «κλασική αταξία», με αφορμή την τεχνική *in medias res* για την αρχή μυθιστορημάτων (A 114).

Αντίθετα, εκείνο που, κατά τον Ροΐδη, μπορεί περισσότερο να δώσει δύναμη σε ένα λόγο και, επί της ουσίας, να εκπληρώσει κάποιο σκοπό είναι «η αστικότητα»,<sup>7</sup> το «αττικόν άλας» (A 326) (και αλλού «κωμικόν»: A 106), η ειρωνεία και το ειρωνικό ύφος, στα οποία ο Ροΐδης αρέσκεται. Εξάλλου, η σάτιρα την οποία εκθειάζει (ειδικά στις «Επιστολές Αग्रινιώτου») μπορεί να παραβληθεί με την έννοια της κωμωδίας στον Αριστοτέλη, αφού, όπως παρατηρεί το προσωπίο Σουρλής στη Β' «Επιστολή Αग्रινιώτου», ο αρχαίος φιλόσοφος τη θεωρεί «αναγκαίο κακό» (A 325). Εξάλλου, το ειρωνικό αυτό ύφος ταιριάζει περισσότερο στον πεζό λόγο, όπως αφήνει να εννοηθεί για την μετά την Αναγέννηση εποχή (A 327-332) και το υιοθετεί στον ίδιο του το λόγο. Αν η ειρωνεία και η σάτιρα ενέχουν μια υπερβολή για τον Ροΐδη (υπό την έννοια της διόγκωσης του κακού για να το χτυπήσει έτσι), τότε υπάρχει άλλη μια αναλογία με την αριστοτελική μεταφορά, την οποία ο Σταγειρίτης χαρακτηρίζει «ευδοκμούσα υπερβολή» (*Ρητορική* 1413a 21-22). Είναι π.χ. πραγματικά αξιοπρόσεκτη η σύνδεση που επιχειρεί ο Ροΐδης του «κωμικού άλατος» και της σάτιρας με τη μεταφορά και την κυριολεξία στο σημείο της «Εισαγωγής» στην *Πάπισσα Ιωάννα*, όπου αναφέρει τις μεσαιωνικές πηγές και παρατηρεί για μία πηγή ότι θα τη δώσει στα Ιταλικά ως «λίαν κυριολεκτική» (A 105) και, αμέσως μετά, για μία άλλη ότι μέσω του «κωμικού άλατος» τα κείμενα «αινίττονται» (A 106-7), όπως «αινίττεται» και η μεταφορά για τον Αριστοτέλη.<sup>8</sup>

ειρωνεία που δε χρειάζονται στολίδια, κατ' αντίστιξη με το φέμα και την κενή σοβαροφάνεια που τα χρειάζονται σα γριές (A 348).

7. Πρβλ. το «αστείον» [= ευφυΐα] του Αριστοτέλη (*Ρητορική* 1412a 19-20). Η ευφυΐα συνδέεται άμεσα με την ειρωνεία και τη σάτιρα από το Ροΐδη, δεδομένου ότι θεωρεί πως μόνο κάποιο διαυγές μυαλό μπορεί να καταλάβει τη λεπτότητά τους. Για την έννοια της ευφυολογίας βλ. την αρχή του «Περὶ συγχρόνου εν Ελλάδι κριτικής» (B 246-250).

8. Για το «άλας της υπερβολής» και το αίνιγμα βλ. επίσης Ρικέρ 59. Ο

Κατά τον Ρικέρ, η χρησιμότητα της φιλοσοφίας εντός της αριστοτελικής *Ρητορικής* αποτελεί τη βάση πάνω στην οποία θα διατυπωθεί μια «θεωρία του αληθοφανούς», η οποία θα προστατέψει τη ρητορική «από τις ίδιες της τις καταχρήσεις, αποσυνδέοντάς τη από τη σοφιστική» (Ρικέρ 27). Ο διαχωρισμός της αριστοτελικής ρητορικής από τη σοφιστική με ενσυνείδητο τρόπο είναι ένα από τα βασικά σημεία του άρθρου του Ροΐδη για τον φιλόσοφο, ο οποίος τονίζει ακριβώς αυτό, δηλαδή ότι ο Σταγειρίτης αναμόρφωσε τη ρητορική μετά τον «σοφιστή» Ισοκράτη και την «πολλάκις παιδαριώδη κενολογία» του (Δ 32). Η ανάδειξη του φιλοσοφικού υποβάθρου κατορθώνεται στην πράξη και από τη δυναμικότητα των μεταφορών που χρησιμοποιεί ο Ροΐδης για τη διατύπωση των ιδίων του των θεωρητικών απόψεων, όπως π.χ. στα δύο βασικά κείμενα της διαμάχης του με το Βλάχο.

Παράλληλα, πρέπει να λάβουμε εδώ υπόψη ότι η μεταφορά αποτελεί σημείο συνάντησης της *Ρητορικής* με την *Ποιητική* του Αριστοτέλη, αφού ο ορισμός είναι κοινός και για τις δύο (πρβλ. Ρικέρ 28), χωρίς αυτό να σημαίνει ότι η μεταφορά στον ποιητικό και τον πεζό λόγο επιτελεί την ίδια ακριβώς λειτουργία. Είναι χαρακτηριστικό ότι ένα κείμενο μπορεί να ονομαστεί ποίημα, αλλά, αν δεν έχει τα ποιητικά στοιχεία που να το ξεχωρίζουν από τον πεζό λόγο, δύσκολα θα πείσει για την ποιητική του αξία, ακόμα κι αν έχει μέτρο.<sup>9</sup> Για τον Ροΐδη ο λόγος χωρίζεται όχι μόνο σε πεζό ή έμμετρο, αλλά και σε σοβαρό - επιστημονικό ή κριτικό λόγο για τη διάνοια,<sup>10</sup> ποιητικό [= λυ-

---

Ροΐδης, βέβαια, διευκρινίζει πως την υπερβολή τη δέχεται μόνο συνδυασμένη με τη χρήση της διάνοιας και τη σφριγηλή δομή ενός λόγου που κάνει την υπερβολή να μη φαίνεται εύκολα (όπως π.χ. στον Ροε [B 233-234]) και όχι όταν γίνεται κατάχρηση σχημάτων με πομπώδες ή χαοτικό αποτέλεσμα, όπως στην περίπτωση του Βαλαωρίτη (B 311 και 414).

9. Η παρατήρησή του: «αν από των ανωτέρω στίχων αφαιρεθεί το μέτρον, έχομεν τέλειον κύριον άρθρον πρωινής εφημερίδος» (B 303), είναι πολλαπλά σημαντική, αφού αποσυνδέει την ποιητικότητα από τη χρήση του μέτρου και την καθιστά ευρύτερη υπόθεση. Η θεωρητική αυτή παρατήρηση εφαρμόζεται στην πράξη με πολλούς τρόπους στην *Πάπισσα*, όπως όταν μεταβαίνει από κάτι ποιητικό σε κάτι πεζό και αντίστροφα, κάτι που παραλληλίζει με τις απότομες μεταβάσεις από το υψηλό στο χαμηλό, από το θερμό στο ψυχρό, ή από το ιδεώδες στο υλικό με σκοπό πάντα να ειρωνευτεί κάποιον ή κάτι (π.χ. B 84).

10. Ο Ροΐδης ονομάζει τους συγγραφείς (λόγω επιχειρηματολογίας), αλλά και το κοινό (λόγω πρόσληψης) του επιστημονικού λόγου, «ειδικούς επιστήμονες» (B 206-7 και 234), ενώ ο Αριστοτέλης «σοφούς» (*Τοπικά* 104a 10). Για τις άλλες

ρικό] λόγο που απευθύνεται στην καρδιά (B 234), δεινή ρητορεία με αληθοφανές ντύμα για εξαπάτηση όλου του κοινού (B 234) και απλή ρητορεία χωρίς δύναμη (απλοί «αγορητές»: A 29-30 και B 207). Σε ξεχωριστή κατηγορία από την άποψη της ρητορικής σκευής φαίνεται να κατατάσσει ο Ροΐδης τη γλώσσα της μεταφυσικής — είτε στην επίσημη εκκλησιαστική της μορφή,<sup>11</sup> είτε της μαγείας και του παγανισμού—, αν και στην ουσία δεν διακρίνει τις προτάσεις ή τις θεωρίες της από εκείνη της επιστήμης. Η σημαντικότητα αυτής της παρατήρησης του Ροΐδη, την οποία συχνά συναντάμε, είναι μεγάλη, αφού η ρητορική καθίσταται θέμα ουσίας και το ύφος προσδιορίζεται ανάλογα με το υποκείμενο εκφοράς (τις προθέσεις του), το κοινό στο οποίο απευθύνεται και το είδος του λόγου, δηλαδή το όλο επικοινωνιακό πλαίσιο. Με άλλα λόγια, όπως το υλικό ή θέμα δεν είναι πιο καθοριστικό από τη μορφή, ούτε η μορφή αξίζει άνευ αξιόλογου υλικού, έτσι και η Ρητορική χωρίς το βάθος της Φιλοσοφίας ή των αναγνώσεων του συγγραφέα δεν έχει καμία αξία, ενώ οι αναγνώσεις και το βάθος δεν μπορούν να περάσουν στο κοινό χωρίς ρητορική σκευή. Από αυτή την άπο-

δύο κατηγορίες του Ροΐδη, μπορούμε να βρούμε τα ανάλογά τους στο ίδιο χωρίο των *Τοπικών*: «τοις πλείστοις» και «τοις πάσι». Η διάκριση της επιστημονικής ρητορικής από τη σοφιστική γίνεται γιατί ο Ροΐδης θεωρεί τη δεύτερη κατώτερη, είτε λόγω έλλειψης υποβάθρου και τεχνικής (κακή ρητορική) είτε για κάποιο σκοπό (πολιτικό ή άλλο) (π.χ. A 218). Παράλληλα όμως, η ευρεία κατηγορία των «κοινών ιχθύων» (B 234), δηλαδή το «τοις πάσι», αποτελεί για τον Ροΐδη τη μεγαλύτερη πρόκληση, αφού πρέπει να υπάρχουν κείμενα και για το ευρύτερο κοινό, το οποίο θεωρεί αδαές αν και το προτιμά από τους ημιμαθείς (τη μεσαία κατηγορία). Στο σημείο αυτό η διαφορά του από τις κατηγορίες του Αριστοτέλη είναι σχετικά μεγάλη, ενώ η ομοιότητά του με τις απόψεις του Ροε εκπληκτική, ειδικά όταν συγκρίνει το κοινό της Ελλάδας με εκείνο της Αμερικής στο κείμενο «Εδγάρδος Πόου» (B 233-234). Ο Αριστοτέλης δεν αξιολογεί το κοινό, αλλά καταρτίζει τις ομάδες μόνο ανάλογα με τις «δόξες», δηλαδή ανάλογα με το αν το θέμα ή το κείμενο γίνονται ή όχι πιστευτά, ενώ ο Ροΐδης φαίνεται να υποτιμά όσους πιστεύουν τα μη αληθή και εξαπατούνται.

11. Η αλληγορική γλώσσα της Εκκλησίας και της μαγείας αντιπαρατίθεται με την επιστημονική (B 21), αλλά παρουσιάζονται και ως δίπολο μεταφορική vs. κυριολεκτική (B 212). Ωστόσο, τείνοντας να ταυτίσει τα μέρη του πρώτου δίπολου στην ουσία τους (και όχι στους τύπους), εμμέσως προβάλλει και την ταύτιση μεταφοράς και κυριολεξίας επί της ουσίας, την ταυτότητα (ουσία/είναι) μέσω της διαφοράς (τύπος/φαίνεσθαι) (π.χ. A 389, όπου παρατηρεί με δόση ειρωνικά αμφισήμης υπερβολής ότι οι συνταγές των γιατρών της εποχής του δε διαφέρουν καθόλου από εκείνες των μαγισσών και ότι η επιστήμη προόδευσε χάρη σε αυτές).

ψη, το ρητορικό σχήμα και κυρίως εκείνο της μεταφοράς μετατρέπεται σε εργαλείο προβολής μιας κοσμοθεωρίας. Παρόλο που θεωρεί ότι γενικά η ποιητική μεταφορά δεν ταιριάζει στον επιστημονικό ή τον φιλοσοφικό λόγο, η παντελής της απουσία από τον Πλάτωνα (Δ 40) ή τους Νεοπλατωνικούς (Γ 389) δεν τον βρίσκει σύμφωνο και φαίνεται να υποστηρίζει αυτό που πιστεύει ότι κάνει ο Αριστοτέλης, δηλαδή τη χρήση του εν λόγω σχήματος για να πατάει στην πραγματικότητα και να μη μιλά εντελώς αφηρημένα (Δ 40-41).

## B) Ρητορική και Φιλοσοφία

Η διαφορά στην αντιμετώπιση της ρητορικής από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη έγκειται στο ότι ο πρώτος θεωρεί πως ανήκει στο ψεύδος, ενώ ο δεύτερος, επιστρατεύοντας τη λογική και τη φιλοσοφία, βάζει την τροχοπέδη του αληθοφανούς και του πειστικού (πιθανόν) για να προστατέψει τον ακροατή από το σόφισμα (Ρικέρ 25-26). Εντούτοις, παρόλο που ο Πλάτωνας θεωρεί επικίνδυνη τη ρητορική και την καταδικάζει στο *Φαίδρο* και στο *Γοργία*, εστιάζοντας κυρίως στην αρνητική επίδραση της σοφιστικής, παρατηρεί ότι η αληθινή ρητορική είναι η διαλεκτική, δηλαδή η φιλοσοφία, ανασηματοδοτώντας τον όρο απλά, χωρίς να αρνείται τη ρητορική.

Κατά της σοφιστικής θα στραφεί και ο Αριστοτέλης, αλλά υπέρ της ρητορικής με βάση τη Φιλοσοφία (Ρικέρ 27), όπως ειπώθηκε ήδη. Ο Ροΐδης με ιδιαίτερη έμφαση τονίζει ότι πρόκειται περί παρεξήγησης η διαδεδομένη άποψη ότι ο δεύτερος ήταν επιθετικός έναντι του πρώτου και δεν είναι παρά ένας μύθος που δημιουργήθηκε από τους βιογράφους του Αριστοτέλη (Δ 31-32). Η παρατήρηση αποκτά μεγαλύτερη αξία αν προσέξουμε ότι θεωρεί πως η αριστοτελική ρητορική έχει εξίσου βαθιές φιλοσοφικές ρίζες όσο η διαλεκτική του Πλάτωνα.

Η στάση του Ροΐδη θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ενδιάμεση, αφού για τον επιστημονικό λόγο φαινομενικά θεωρεί ότι πρέπει να λέγεται η αλήθεια και μάλιστα χωρίς περιφράσεις και ψιμίθια,<sup>12</sup> δείχνοντας να προτιμά τον Πλάτωνα,<sup>13</sup> αν και αυτό δεν ξεκαθαρίζεται αλλού. Για τον ποιητικό λόγο επιμένει ότι συχνά είναι αχαλίνωτος, αλλά δεν

12. Ο.π. υποσημ. 6.

13. Κυρίως στο λήμμα του λεξικού Μπαρτ-Χίρστ για τον Αριστοτέλη φαίνεται να θεωρεί ανώτερο τον Πλάτωνα (Δ 48), ενώ αλλού φαίνεται να θεωρεί ακραία μια πλατωνική θεώρηση του κόσμου ως αφηρημένη.

πρέπει να γίνεται αυτό, ενώ για τον καλό πεζό - λογοτεχνικό βρίσκει μια ενδιαμέση θέση. Τέλος, διατυπώνει την άποψη ότι καθαρά αρνητική εξαπάτηση έχουμε όταν ο λέγων ή γράφων εκμεταλλεύεται τα σοφίσματα και πουλάει στο κοινό. Στην ουσία, όμως, τα κείμενα του ίδιου (είτε σοβαρά είτε καθαρά παιγνιώδη) είναι ένας συνδυασμός της καθαρά σοβαρής ρητορικής σκευής με την καθαρά «ποιητική» (δηλαδή έντονα μεταφορική κατά την παρατήρησή του).

Τελικά, θα έλεγε κανείς ότι υιοθετεί κάποιες θέσεις του Αριστοτέλη, όπως για τη μεταφορά (και/ή την «εικόνα»), αν και παράλληλα η ειρωνεία που κατά κόρον χρησιμοποιεί, με το δίσημό της χαρακτήρα, είναι χαρακτηριστικό που θυμίζει περισσότερο το φάρμακον του Πλάτωνα, δεδομένου ότι ο Ροΐδης προσπαθεί να εντοπίσει κάποιο σημείο τομής, δηλαδή τον εξίσου δίσημο χαρακτήρα της μεταφοράς (μεταφορά - κυριολεξία). Το σημαντικό στοιχείο που βοηθάει είναι η ειρωνεία, η δισημία ή πολυσημία της οποίας αποτελεί ένα σημαντικό στοιχείο στο λόγο του Ροΐδη, ενώ συχνά μια ροΐδική μεταφορά κρύβει την ειρωνεία, ή μια ειρωνική φράση δίνεται με μεταφορικό τρόπο.

Άλλος ένας λόγος που εμμέσως φαίνεται να παραπέμπει στον Πλάτωνα είναι, εν τέλει, η προβολή του διδακτικού χαρακτήρα της ειρωνείας ως μίσους για το κακό και το ψευδές, με κοινωνική διάσταση (το όφελος για την πολιτεία<sup>14</sup>), αν και το κακό ή το ψευδές υποδεικνύονται με ειρωνικό τόνο, με (αριστοτελικά) εφόδια τις μεταφορές και τη μεγάλη ποικιλία σχημάτων (με πλατωνικό, νεοπλατωνικό, καντιανό ή εγελειανό υπόβαθρο),<sup>15</sup> αλλά και με τον παιγνιώδη αυτοανα-

14. Αυτό φαίνεται και από τη στάση του κατά τη διαμάχη με τον Βλάχο, όταν υποστηρίζει ότι ο ποιητής πρέπει να εικονίζει τα ιδανικά της εποχής του και όχι εκείνα μιας άλλης (B 311 για Βαλαωρίτη). Η διαμόρφωση ενός επαρκούς κοινού, μέσω της παιδείας που μπορεί να προσφέρει η λογοτεχνία ή γενικότερα ο λόγος, αφορά στο όφελος όχι μόνο για την πολιτεία (όπως στον Πλάτωνα), αλλά για το έθνος ως ευρύτερη έννοια (βλ. π.χ. τις απόψεις για τον εθνικό ποιητή με αφορμή τις κωμωδίες του Βλάχου). Για το άτομο συγκεκριμένα (ηθική και ψυχολογική αξία) βλ. παρακάτω. Τα χαρακτηριστικά της αριστοτελικής μεταφοράς (σαφήνεια, θερμότητα και ευπρέπεια) είναι απαραίτητα για τη διδακτική αξία - εύκολη και γρήγορη μάθηση (βλ. σχετικά Ρικέρ 73). Ο Ροΐδης συμφωνεί με αυτό, αν και συχνά παρατηρεί ότι δεν είναι βασικός στόχος η διδασχά (αρκετά διδακτικά βιβλία υπάρχουν στην Ελλάδα παρατηρεί στην αρχή της εισαγωγής της μετάφρασης του Οδοιπορικού [A 23]), αλλά χρειάζονται καλά λογοτεχνικά έργα και δεν πρέπει να έχουν άλλο στόχο από την καλλιτεχνική αξία.

15. Στο «Περί συγχρόνου ελληνικής ποιήσεως» αναφέρει για την έννοια του



φορικό χαρακτήρα της θεωρίας του πεζού λόγου (ειρωνεία για την ίδια τη γραφή).

Η χρυσή τομή, την οποία ο Ροΐδης ανακαλύπτει στον Αριστοτέλη (*Ρητορική* 1379b 30-31) για το συγκεκριμένο θέμα, είναι το ότι η ειρωνεία αποτελεί έναν πρώτης τάξεως τρόπο αφύπνισης του κοινού και δημιουργίας έντονων αισθημάτων, παράλληλα με τον εντοπισμό των λαθών, τον οποίο και θεωρεί καθοριστικό χαρακτηριστικό της ειρωνείας. Παράλληλα, φαίνεται να αντιπαραθέτει την παραδοξολογία ή την υπερβολή, που προκύπτουν από την ειρωνεία, με την «σπουδή», δηλαδή με τον σοβαρό επιστημονικό ή τον επικοινωνιακό λόγο («παραδοξολογών» vs. «σπουδάζων»: Β 251), κατά τρόπο ανάλογο με εκείνον του Αριστοτέλη στο προαναφερθέν χωρίο («ειρωνευομένοις» - «σπουδάζοντας»). Αυτό που εφαρμόζει και υπαινίσσεται ο Ροΐδης, αλλά δηλώνει ο Αριστοτέλης, είναι η περιφρονητική στάση που δηλώνει η υιοθέτηση της ειρωνείας («καταφρονητικόν γαρ η ειρωνεία»: *Ρητορική* 1379b 30-31).

Η φιλοσοφική βάση στη χρήση της ειρωνείας, εκτός από την πλατωνίζουσα χροιά, εστιάζεται και στην υιοθέτηση της αριστοτελικής άποψης για την μνεία της ποιητικότητας και της παραδοξολογίας ως χαρακτηριστικών δειγμάτων έμπνευσης και συναισθηματισμού. Βέβαια, το παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο Αριστοτέλης είναι η πλατωνική ειρωνεία στον *Φαίδρο*. Στην ειρωνεία, παρατηρεί ο Σταγειρίτης, λανθάνει πάντα κάτι — με τον ίδιο τρόπο που και η μεταφορά «αινίττεται» — και, έτσι, γίνεται πιο ενδιαφέρον το πράγμα («ούτω γάρ κλέπτεται ο ακροατής»), αφού «τα δε ονόματα τα διπλά και [τα] επίθετα πλείω και τα ξένα μάλιστα αρμόττει λέγοντι παθητικώς» (*Ρητορική* 1408b 11-12). Οι δύο τρόποι που εντοπίζει ο Αριστοτέλης για να τραβάει κάποιος το κοινό είναι «ή δη ούτως [= δια ποιήσεως] δει, ή μετ' ειρωνείας, ώσπερ Γοργίας εποίει και τα εν τω *Φαίδρω*» (*Ρητορική* 1408b 19-20). Κάτι αντίστοιχο πιστεύει και ο Ροΐδης, αν και προτιμά το δεύτερο, όπως π.χ. κάνει και ο αφηγητής του στην *Πάπισσα Ιωάννα*, που αποφεύγει την άνοδο στον Πήγασο [= να γράψει ποίηση] και απλά χρησιμοποιεί την ειρωνεία (Α 246).

Το γεγονός ότι ο Ροΐδης αναζητά τα σημεία προσέγγισης των δύο, κατά τη γνώμη του, βασικότερων πόλων της ανθρώπινης σκέψης

---

ιδανικού και του ωραίου ως βάση της κριτικής του Αριστοτέλη («κάλλος εν μέγθει και τάξει»), του Πλωτίνου («μετοχή είδους»), του Hegel, αλλά και του Πλάτωνα και του Καντ (Β 296-7).

(αριστοτελικό και πλατωνικό) δηλώνεται και από το δεδομένο ότι επικαλείται εμμέσως ακριβώς αυτό το χωρίο του Αριστοτέλη, κατά τη διαμάχη με τον Βλάχο, για το θέμα της έμπνευσης, όταν παρατηρεί πως το παράδειγμα του Φαίδρου χρησιμοποιείται για να δείξει ότι ο Πλάτωνας 'παίζει' όταν μιλάει για ένθεον ποιητή (B 253. Πρβλ. και *Ρητορική* 1408b 19). Τη φιλοσοφική ειρωνεία, σε ύφος όπως του Φαίδρου, θα μπορούσαμε να επισημάνουμε στην αρχή της Δ' «Επιστολής Αγρινιώτου», όπου το προσωπείο του Ροΐδη, ο Δ. Σουρλής, παρατηρεί ότι ή πρέπει να εξορίσουμε «την Σάτυραν εκ της κοινωνίας ως ο Πλάτων τους ποιητάς, ή να την παραδεχθώμεν με τα ελαττώματά της» (A 344), εννοώντας το γεγονός ότι και ο Αριστοτέλης αποδέχτηκε τις κωμωδίες και τη βωμολοχία. Η ειρωνεία, δηλαδή, αποτελεί άλλο ένα κοινό εργαλείο μεταξύ *Ρητορικής* και *Ποιητικής*, το οποίο εκμεταλλεύεται ο Ροΐδης και για έναν επιπλέον λόγο: το ότι ο Αριστοτέλης θεωρεί την ειρωνεία πιο αξιοπρεπή από τη βωμολοχία (*Ρητορική* 1419b2-9), την οποία όμως ο Σταγειρίτης «αναγκάζεται να παραδεχθεί ως αναγκαίον κακόν», όπως τονίζει και ο Ροΐδης (A 325). Ας μην ξεχνάμε ότι στο τέλος της *Ρητορικής* (1419b 32 - 1420a 8) η ειρωνεία συγκαταλέγεται ανάμεσα στους ενδεδειγμένους τρόπους να αρχίζουμε έναν λόγο. Ο Αριστοτέλης, ωστόσο, προσπαθεί να προβάλει ό,τι απέριπτε ο Πλάτωνας στην *Πολιτεία*, δηλαδή τη χρησιμότητα της λογοτεχνίας και τον παιδευτικό της χαρακτήρα, τόσο από ηθικής όσο και από ψυχολογικής άποψης, ακόμα και όταν βασικός σκοπός είναι ο γέλωτ<sup>16</sup> και η βωμολοχία (*Ρητορική* 1419b 2-9). Η έννοια του «γέλωτα» και του «γελοίου», βασική για τον Ροΐδη, είναι σημαντική και για τον Αριστοτέλη, ο οποίος εκτός από την *Ποιητική*,<sup>17</sup> θεωρεί ότι αποτελεί απαραίτητο εργαλείο για να κάνει τον λόγο πιο «ηδύ» στο κοινό (*Ρητορική* 1371b 33 - 1372a 2).

Από τα παραπάνω, αλλά και από τα σχετικά με τη μεταφορά, που ακολουθούν, καθίσταται εμφανές ότι ο Ροΐδης ασχολείται σε βάθος με τον Αριστοτέλη (όπως και με τον Πλάτωνα) ακόμα και στις λε-

16. Το ηθικό ρόλο του γέλωτα και της σάτιρας τονίζει ο Ροΐδης συχνά στις «Επιστολές Αγρινιώτου», ως εχθρούς του κακού.

17. Βλ. τα χαμένα αποσπάσματα της *Ποιητικής*, τα οποία αναφέρονται σε άλλα έργα (Αριστοτέλους, *Περί Ποιητικής*, μτφ. Σ. Μενάρδος και εισ./επιμ./σημ. Ι. Συκουτρή, *Εστία*, Αθήνα, χ.χ [ανατ. έκδ. 1936], 265) Στο εξής η συντομογραφία Αριστοτέλους, *Περί Ποιητικής* και ο αριθμός σελίδας.

πτομέρειες, για να διατυπώσει τη θεωρία του για τον λόγο (πεζό ή ποιητικό, λογοτεχνικό και μη). Η φιλοσοφία τους, ωστόσο, δεν περνά μόνο διηθισμένη μέσω του Hegel, του Taine ή άλλων νεώτερων φιλοσόφων (όπως σωστά εντοπίζει η κριτική), αλλά και με άμεσο τρόπο, αν κρίνουμε και το γενικό πλαίσιο της ροϊδικής θεωρίας, αλλά και τις λεπτομέρειές του.

### Γ) Ο ορισμός της μεταφοράς και η έννοια της «επιφοράς»

Όπως και η έννοια της ειρωνείας ή του γελοίου, ο ορισμός της μεταφοράς είναι επίσης κοινός στα δύο αριστοτελικά κείμενα. Υπάρχει στην *Ποιητική* (1457b 6-9), ενώ η υιοθέτησή του στη *Ρητορική*<sup>18</sup> εντάσσει και στον πεζό (μη λογοτεχνικό λόγο) μία επιπρόσθετη έννοια, εκείνη της «εικόνος» [=παρομοίωσης]. Η ανωτερότητα της μεταφοράς σε σχέση με την «εικόνα», ωστόσο, αποσαφηνίζεται από τον Αριστοτέλη, παρόλο που στους μεταγενέστερους οι όροι θα αντιστραφούν και η μεταφορά θα υποταχθεί στην παρομοίωση (Ρικέρ 330). Είναι αναγκαίο, στο σημείο αυτό, να διευκρινιστεί το σκεπτικό του συσχέτισμού της αριστοτελικής «εικόνος» [= παρομοίωσης] με τη ροϊδική «ψηλαφητή εικόνα». Η πρώτη έχει την εικονικότητα που θα την κατέτασσε αρκετά κοντά σε εκείνο που σήμερα θα ονομάζαμε εικόνα<sup>19</sup> και όχι στην ισοπεδωμένη παρομοίωση, ενώ η δεύτερη πολύ συχνά αφορά σε σχήματα όπως η μεταφορά, η παρομοίωση και η εικόνα, δηλαδή είναι πολύ πιο γενική (ίσως τόσο όσο και η έννοια της μεταφοράς ή, μάλλον, του «μεταφέρειν» στον Αριστοτέλη).

Ακριβώς αυτά τα κοινά στοιχεία των βασικών εννοιών της «ψηλαφητής εικόνας» και της μεταφοράς στο έργο του Ροϊδη με τις έννοιες της μεταφοράς και της «εικόνος» στον Αριστοτέλη, μπορούν να προσφέρουν μια νέου είδους ανάγνωση της ροϊδικής ρητορικής εν γένει υπό το φως της αριστοτελικής θεωρίας.<sup>20</sup> Έτσι, για τον Ροϊδη η ανα-

18. Για το θέμα της χρονολόγησης των δύο πραγματειών του Αριστοτέλη βλ. Ρικέρ 30.

19. Ο Ρικέρ θεωρεί ότι εμπεριέχει τη μεταφορά, τη μετωνυμία, τη συνεκδοχή κλπ. (356), αλλά διακρίνει το πιο στενό image από το πιο δημιουργικά ευρύ icône (Ρικέρ 358-359).

20. Την εξέταση της έννοιας της «ψηλαφητής εικόνας» επιχειρεί ο Δ. Αγγελάτος στη μελέτη του για τον Α. Βλάχο, αν και όχι από την άποψη της ρητορικής σκευής, αλλά κυρίως σε σχέση με την έννοια της αληθοφάνειας στην αναπαράσταση.

παράσταση, ακριβώς λόγω της «ψηλαφητής εικόνας», δεν αντιστοιχεί στην μίμηση απλά, μα περισσότερο στην έννοια του πλέγματος «εικόνων», δηλαδή μεταφοράς (ή «επιφοράς») «ιδεών» από το αφηρημένο (ιδέα) στο συγκεκριμένο (ψηλαφητή εικόνα). Βέβαια, στο σημείο αυτό η φράση «περιβάλλον εκάστην ιδέαν δι' εικόνας, ούτως ειπείν, ψηλαφητής» (Α 71) παραπέμπει και στην άποψη του Hegel κυρίως (εκτός από την παρεμφερή του Taine) για το Κάλλος, ότι δηλαδή το ωραίο είναι η αισθητή εκδήλωση της Ιδέας.<sup>21</sup> Ίσως τελικά το δίπολο Πλάτωνας - Αριστοτέλης διηθίζεται από τον Hegel, όπως φαίνεται και από την συναναφορά τους στο «Περί συγχρόνου εν Ελλάδι κριτικής».<sup>22</sup>

Η μεταφορά ορίζεται από τον Αριστοτέλη «με όρους κίνησης» στο χώρο, ή, καλύτερα, αφορά στη μετακίνηση νοήματος από... προς, με βασική την έννοια της «επιφοράς» και την χαρακτηριστική παρατήρηση ότι «η δ' ενέργεια κινήσις [εστί]» (*Ρητορική* 1412a 10). Αυτό δηλώνει, πάντα κατά τον Ρικέρ, ότι το ενδιαφέρον του Αριστοτέλη είναι όχι για τις τάξεις (την ταξινόμηση και τις κατηγορίες, όπως στη μεταγενέστερη ρητορική θεωρία), αλλά για τις διαδικασίες (37). Ταυτόχρονα, το βάρος μετατίθεται από τη λέξη στο ζεύγος εννοιών (κυριολεκτική και μεταφορική) οι οποίες συσχετίζονται (48), όπως συμβαίνει και με τη δισημία της ειρωνείας που αναφέρθηκε παραπάνω. Κατά τον ίδιο τρόπο, ο Ροϊδης, όταν αναφέρεται σε «ψηλαφητές εικό-

---

Ο Αγγελάτος πολύ εύστοχα συνδέει τις απόψεις του Ροϊδη με εκείνες του Taine και του Hegel, χωρίς όμως να αφήνει τον Αριστοτέλη. Βλ. Δ. Αγγελάτος, *Πραγματικότητα και Ιδανικόν. Ο Άγγελος Βλάχος και ο αισθητικός κανόνας της αληθοφάνειας (1857-1901)*, Μεταίχμιο, Αθήνα 2002, κεφάλαια Β' και Γ', ειδικά στις σελίδες 111-120 και 152-8.

21. Βλ. D. Rosca, *L'influence de Hegel sur Taine théoricien de la connaissance et de l'art*, Librairie Universitaire G. Gamber, Paris 1928, 357. Στην ίδια μελέτη συγκρίνεται η άποψη αυτή του Γερμανού φιλοσόφου με τον Taine, ο οποίος υποστηρίζει ότι το Ιδεώδες είναι το πραγματικό αποκαθαρμένο. Παρόλο που η επίδραση του Hegel στον Taine είναι εμφανής, ο Γάλλος επιμένει κυρίως στην ταύτιση πραγματικότητας και ιδέας, ενώ για τον τρόπο αναφέρει το αόριστο αποκαθαρμένο και όχι την παραπομπή στις αισθήσεις που δηλώνει ξεκάθαρα ο Hegel. Ο Ροϊδης στο σημείο αυτό πλησιάζει περισσότερο τον τελευταίο παρά τον Taine.

22. Ο.π. 15. Παράλληλα, είναι αξιοπρόσεκτη η αναφορά του Ροϊδη στο «είδος ασώματον» του Αριστοτέλη ως άυλο, όπως η ψυχή και ο Θεός, και την αντιπαράθεσή του με την ύλη και τους υλιστές (Α 368). Στο σημείο αυτό συνδέει και την αρχαία με τη σύγχρονή του φιλοσοφία, αλλά και δικαιολογεί τη σύνδεση του λόγου της Εκκλησίας με εκείνον των αρχαίων (φιλοσόφων και ρητόρων), την οποία επιχειρεί αλλού.

νες» εννοεί πάντα τη μεταφορά ενός «ιδανικού» ή μιας ιδέας σε μια ενσάρκωση/σωματοποίηση απτή και κατανοητή, δηλαδή για μεταφορά νόηματος ή για να δώσει επιπλέον σημασίες σε μια λέξη. Η χωρική έννοια αποδίδεται εύγλωττα με το επίθετο «ψηλαφητή», ενώ η κίνηση δίνεται στην πράξη (ειδικά στην Πάπισσα) από «εικόνες» που παραμένουν δίσημες ή πολύσημες, παρατείνοντας την κίνηση νοημάτων στο διηγετικό, ή μεταφορές στις οποίες η κυριολεκτική ταυτίζεται με ή δεν διαχωρίζεται από τη μεταφορική σημασία. Η διαδικασία που περιγράφεται ενδιαφέρει τον Ροΐδη περισσότερο από τις ταξινομήσεις, τις οποίες συστηματικά αποφεύγει.

Οι σκέψεις που καταθέτει ο Ρικέρ επί του συγκεκριμένου σημείου της αριστοτελικής άποψης περί κίνησης, το οποίο θεωρεί προβληματικό, είναι χαρακτηριστικές προς την κατεύθυνση της διευρυμένης ερμηνείας της αριστοτελικής θεωρίας στο σημασιολογικό πεδίο γενικότερα. Οι τρεις υποθέσεις μπορούν να συνοψισθούν ως εξής (Ρικέρ 48-50):

A. Η μεταφορά δε σχετίζεται με μια λέξη ή ένα νόημα, αλλά με το ζεύγος λέξεων ή σχέσεων μεταξύ των οποίων γίνεται η «επιφορά».

B. Η μεταφορά δεν είναι απλό στολίδι αλλά αναπεριγραφή της πραγματικότητας και

Γ. Η μεταφορά «γεννά μια νέα τάξη» προκαλώντας «παρεκκλίσεις μέσα σε μία πρότερη τάξη».

Ο Ρικέρ καταφεύγει στη γενικότερη έννοια του «μεταφέρειν» για να υποστηρίξει την άποψή του και πιο συγκεκριμένα σε ένα άλλο απόσπασμα από την *Ποιητική*, όπου τίθεται η έννοια του «πρεπόντως χρήσθαι» και της ευφυΐας ή δημιουργικότητας, την οποία καταδεικνύει το «ευ μεταφέρειν» (*Ποιητική* 1459a 4-8), σε αντίθεση με το μη ευφές της μίμησης κατόπιν διδαχής (51). Στο σημείο αυτό ο Ρικέρ δεν τονίζει, όμως, μια άλλη πλευρά του «πρεπόντως», την οποία εντοπίζει ο I. Συκουτρός σε μία σημείωσή του και ο Αριστοτέλης τη συνδέει με άμεσο τρόπο με τη διάνοια (*Ποιητική* 1450b 1-7). Εκεί ο Συκουτρός,<sup>23</sup> επικαλούμενος ένα χωρίο της *Ρητορικής* (1408a 10-35), τονίζει το «τριτόν» του πρέποντος: α) «προς τον λέγοντα» β) «προς τους ακούντας» γ) «προς το πράγμα». Με τον τρόπο αυτό, εμμέσως πλην σαφώς, ανιχνεύει την ευρύτητα μιας έννοιας, η οποία αγκαλιάζει όλο το επικοινωνιακό πλαίσιο (πομπός - αποδέκτης - μήνυμα) και όχι μόνο τον πομπό (διδαχή). Η θεωρία του Αριστοτέλη εστία-

23. Βλ. Αριστοτέλους, *Περί Ποιητικής*, 201, σημ. 8.

ζει έτσι στην πρόσληψη του κειμένου, την οποία λαμβάνει υπόψη του το υποκείμενο εκφοράς του λόγου και γι' αυτό γράφει το κείμενο που ταιριάζει (συγκεκριμένος κώδικας). Τα αριστοτελικά «ενθυμήματα» (*Ρητορική* 1396b 22-25) του κοινού αφορούν στο υλικό, ενώ η «ψυχή» του ακροατηρίου σε κάποιον συγκεκριμένο τρόπο ή ύφος που πρέπει να βρει το υποκείμενο εκφοράς για να την κερδίσει.

Τέλος, κατά τον Ρικέρ, στη διαδικασία της αριστοτελικής «εκφοράς» του αλλότριου έχουμε επίσης ένα δάνειο νοήματος για τη μεταφορά, αφού η μετατοπισμένη σημασία έρχεται από κάπου. Ωστόσο, ο ίδιος αρνείται ότι ο Αριστοτέλης είχε σκοπό να αντιμετωπίσει το φαινόμενο αυτό ως παρέκκλιση από μια κύρια ή τρέχουσα σημασία ή έννοια. Στο σημείο αυτό ωστόσο, ο Ρικέρ, όπως και οι περισσότεροι κριτικοί, τονίζει το γεγονός ότι ο Αριστοτέλης «διαπράττει το νοηματικό ολισθήμα» (44) να προβάλλει την έννοια της υποκατάστασης μιας τρέχουσας λέξης με εκείνη που χρησιμοποιείται. Θα μπορούσε, παράλα αυτά, να παρατηρήσει κάποιος ότι αυτό το «αντί» που τονίζει ο Αριστοτέλης στο χωρίο της *Ποιητικής* 1458b 22 δεν εστιάζει στη γενικότερη διαδικασία της υποκατάστασης εντός της μεταφοράς ως φράσης (σημασιολογικό επίπεδο), αλλά απλά στο γραμματικό - λεξιλογικό επίπεδο («γλώτται»), όπως τονίζει ο Ι. Συκουτρής: «Τα κατωτέρω παραδείγματα αναφέρονται όχι εις μεταφοράς, αλλά εις γλώσσας και εις τύπους παρηλλαγμένους»,<sup>24</sup> και άρα δεν τίθεται θέμα ολισθήματος.

Αν πάμε τώρα στην περίπτωση του Ροΐδη, μπορούμε να εντοπίσουμε ότι αυτό ακριβώς το «τρίτον», που αφορά στην ανασύσταση του όλου επικοινωνιακού πλαισίου, αναπτύσσεται στην αρχή του κειμένου «Τα στίγματα», όπου αναφέρονται και οι τρεις παράγοντες του επικοινωνιακού πλαισίου, με διακρίσεις όπως «γράφοντες και αναγιγνώσκοντες» ή «λαλούντες και ακούοντες» ως όροι που καθορίζουν το κείμενο (γραπτό ή προφορικό) (B 206-208). Το επικοινωνιακό πλαίσιο απασχολεί τον Ροΐδη όχι μόνο στο εν λόγω κείμενο, αλλά και από πολύ νωρίς, στη βιβλιοκρισία για το έργο του Ζαμπέλιου: «Το ύφος του συγγραφέα έχει μεν πλείστα προτερήματα, καταντά όμως υπέρ το δέον εμφαντικόν. Το καθ' ημάς, εις τοιούτου είδους συγγραφάς επεθυμούσαμεν ήττονα πομπήν και ολιγωτέρας ποιητικής αξιώσεις. Τουλάχιστον, ολιγοτέρα χρήσις της μεταφοράς, ισχυρότερος των εννοιών σύνδεσμος και τις φειδώ του λεξιλογικού πλούτου ήθελον ποιεί σαφέστε-

24. Βλ. Αριστοτέλους, *Περί Ποιητικής*, 198 σημ 1.

ρον τον συγγραφέα. Αρεσκόμεθα μάλλον εις διαυγές ρυάκιον ρέον ησύχως άνευ θορύβου, ου η αρμονία υπολανθάνουσα ούτως ειπειν εισδύει εις την ψυχήν μας, ή εις ορμητικόν χείμαρρον, τεθολωμένον [συστά σωστά] διά την ορμήν ταύτην, και ούτινος ο πάταγος ζητεί να ταράξει τας φρένας μας».<sup>25</sup>

Ειδικά η σημασία της έννοιας του αποδέκτη τονίζεται επανειλημμένα από τον Ροΐδη<sup>26</sup> σε συνάρτηση με τη λειτουργία του κειμένου (προφορικότητα και ακροατήριο ή αναγνώστες και συγγραφέας που εκδίδει κείμενα), το ίδιο το κείμενο και την υφή του ανάλογα με το σκοπό του συγγραφέα, το κοινό και το είδος στο οποίο γράφεται. Ο Ροΐδης προτρέπει την αποφυγή σωρείας μεταφορών ή γενικότερα σχημάτων λόγου που διαταράσσουν τη νοηματική και υφολογική ισορροπία και κάνουν το κείμενο να φαίνεται σαν ορμητικός χείμαρρος μεταφορών, που μάλλον χάος φέρνει παρά ωραίο αποτέλεσμα, όπως φαίνεται από το πιο πάνω απόσπασμα, αλλά και στην άποψή του περί «νεφέλης μεταφορών» στον Βαλαωρίτη (B 310).

Αν η έννοια του μεταφέρειν («επιφορά») ως διαδικασία έχει χωρική υφή για τον Αριστοτέλη, η διάσταση αυτή αποδίδεται και στο όνομα, που αποτελεί τη βάση για τον ορισμό της μεταφοράς στην *Ποιητική* και ορίζεται με βάση τη μη χρονική του φύση («άνευ χρόνου»): *Ποιητική* 1457a 10-11), κατ' αντίστιξη με το ρήμα που προσδιορίζεται με βάση τη χρονική του υπόσταση («φωνή συνθετή σημαντική μετά χρόνου»): *Ποιητική* 1457a 14-15). Η σύνδεση των δύο αυτών στον «λόγο» δίνει τη χωροχρονική υπόσταση («φωνή συνθετή σημαντική... εκ ρημάτων και ονομάτων σύγκειται»): *Ποιητική* 1457a 24-26). Αν και ο λόγος μεταφράζεται από τον Ρικέρ ως έκφραση (34), ο Συκουτρής, με αφορμή το παράδειγμα που δίνει αμέσως παρακάτω ο Αριστοτέλης, τονίζει ότι μπορεί να είναι από μια απλή φράση χωρίς

25. Α. Γεωργαντά, *Εμμανουήλ Ροΐδης. Η πορεία προς την Πάπισσα Ιωάννα*, Ιστός, Αθήνα 1993, 336.

26. Το ότι σέβεται το κοινό του θα το δηλώσει ξεκάθαρα στην εισαγωγή της *Πάπισσας*: «Ταύτα δε πάντα αναφέρω ενταύθα ουχί προς επίδειξιν πολυμαθείας, αλλ' απλώς ίνα δείξω πόσον σέβομαι το κοινόν. Ο δε προς τον αναγνώστην ούτος σεβασμός, όλως πρωτοφανής και ξένος ων παρ' ημίν, δικαιούται, νομίζω, να τύχει της υπό πάντων των εξευγενισμένων ανθρώπων απονεμομένης εις τους ξένους φιλόφρονος υποδοχής» (A 71). Το κείμενο συνεχίζει με την επισήμανση ότι το κοινό απαιτεί όμως και να μην τους κοιμίζει με τόσες λεπτομέρειες, δηλώνοντας το αναγκαίο της ισορροπίας σε όλα.



ρήμα ή ένα όνομα και μόνο («του ανθρώπου το έν σημαίνει»: *Ποιητική* 1457a 30) ως και ολόκληρο λογοτεχνικό έργο («εκ πλειόνων συνδέσμων, οίον η *Ιλιάς*»: *Ποιητική* 1457a 26-30).<sup>27</sup> Το γεγονός ότι ένα ολόκληρο κείμενο μπορεί να λειτουργεί ως μονάδα, θα μπορούσε να δώσει στην έννοια της μεταφοράς τέτοιας έκτασης ευρύτητα ώστε το κείμενο να εκληφθεί ως μια μεγάλη και πολύπλοκη μεταφορά ή αναλυτική «εικών», όπως συμβαίνει με κάποια από τα ροϊδικά κείμενα (π.χ. «Ψυχολογία συριανού συζύγου»).<sup>28</sup>

Η χρήση από τον Αριστοτέλη του επιθέτου «αλλότριον» για το όνομα δίνει μια επιπλέον ιδιότητα στη μεταφορά, την παρέκκλιση, δεδομένου ότι το αλλότριον της μεταφοράς τίθεται αντιστικτικά ως προς το «κύριον», δηλαδή στο τρέχον νόημα (*Ποιητική* 1457b 3), το οποίο θεωρεί «ταπεινόν» (*Ποιητική* 1458a 18-23 και *Ρικέρ* 40), με τους ροϊδικούς όρους δηλαδή κοινότοπο ή πεζό σε αντίθεση με το «παράδοξον».

Η αναφορά του Ροΐδη στο αριστοτελικόν «παρά δόξαν γράφειν»<sup>29</sup> ή οι «απροσδόκητες παρεκβάσεις, ιδιότροποι παρομοιώσεις ή αλλόκο-

27. Βλ. και Αριστοτέλους, *Περί Ποιητικής*, 178, σημ. 8. Θα έλεγε κανείς ότι χαρακτηριστικό παράδειγμα από την *Πάπισσα* είναι η βάπτισμα κρέατος σε ψάρι από τους καλόγερους που δείχνει με ενδιαφέρον τρόπο όχι μόνο το αυθαίρετο του ονόματος, αλλά και τη μετατροπή του ονόματος-σημαίνοντος σε όχημα μεταφοράς διαφορετικών σημειωμένων (A 136). Συχνά ένα όνομα υπηρετεί ως ιδιότητα κλειδί άλλα (διαφορετικά) ονόματα (πολυσημία), όπως η θερμότητα για τον έρωτα, τη νεότητα και τον ήλιο (A 155). Αλλιώς λειτουργεί το επίθετο ως συνδετικός κρίκος μεταξύ ονομάτων. Βλ. ενδεικτικά A 135: ανώμαλος δρόμος σαν το ύφος της Νέας Σχολής και φανάρι σαν το αστέρι μάγων και A 187: «νέφη ως πρόσωπον νέας Τουρκίσης» και «η θάλασσα εκοιμάτο ως επίσκοπος». Αυτά τα τελευταία παραδείγματα, λόγω του ακραίου χαρακτήρα τους, αφορούν και στην κατηγορία του απροσδόκητου ή «παρά δόξαν» που αναφέρεται αμέσως παρακάτω.

28. Βλ. σχετικά «Η ρομαντική 'νόσος' και η θετική 'πεζότης'. Η «Ψυχολογία Συριανού συζύγου» ως μεταφορά», στον τόμο *Μνήμη Άλκη Αγγέλου. Τα άφθονα σχήματα του παρελθόντος. Ζητήσεις της πολιτισμικής ιστορίας και της θεωρίας της λογοτεχνίας*, Πρακτικά Γ' Επιστημονικής Συνάντησης του τομέα Μ.Ν.Ε.Σ του Α.Π.Θ (3-6 Οκτωβρίου 2002), University Studio Press, Θεσ/νίκη 2004, 243- 255.

29. Βλ. σχετικά B 211, όπου το συσχετίζει με το θαύμα ή και τη μεταφορά, B 341, όπου το παράδοξο παραλληλίζεται με το μεταίχμιο ζωής - θανάτου, ή στο E 279, όπου αναφέρει και τον Αριστοτέλη. Το σίγουρο είναι ότι, πάντα με γνώμονα το κοινό, το παράδοξο για τον Ροΐδη συνήθως εξυπηρετεί την ικανοποίηση της πειρίγειας και της ψυχικής αφύπνισης που εγείρει η πρωτοτυπία ενός θέματος.



τοι λέξεων συγκρούσεις» (A 71), όπως η πραγματικά απροσδόκητη ταύτιση (μεταφορά και όχι παρομοίωση) του νεκροταφείου με «εστιατόριον σκολήκων» (A 152), το οποίο θα χτυπήσει (ως «κολοκύνθη») κατακέφαλα τον αναγνώστη (εδώ χρησιμοποιεί άλλη μία μεταφορά της «κολοκυνθοπληγίας» για να εξηγήσει τη χρήση της μεταφοράς) αποτελούν τον καταλληλότερο τρόπο για να κερδηθεί ένα ευρύ κοινό («τοις πάσι»). Ο Ροΐδης θεωρεί ότι, για να έχουν παράλληλα και πειστικότητα, οι παραδοξολογίες συχνά λέγονται με απάθεια ακριβώς για να είναι ακόμα πιο δύσκολο να εντοπιστούν ως τέτοιες (A 73).

Ο Αριστοτέλης, για να περιορίσει την ευρύτητα της λέξης αλλότριος με ενδεχόμενες πολύ ακραίες και, γι' αυτό, αρνητικές χρήσεις, δίνει διευκρινίσεις στην *Ποιητική*: η έκφραση να είναι σαφής, αλλά όχι πεζή, αφού η υπερβολική σαφήνεια καταντάει κοινοτοπία (ή κατά το Ροΐδη «χασμήματα»), ενώ με τη χρήση του ανοίκειου (αντίθετα προς το τρέχον) η μεταφορά καθίσταται πιο ενδιαφέρουσα.<sup>30</sup> Όπως παρατηρεί συμπληρωματικά στη *Ρητορική* αυτό το ανοίκειο (το οποίο εκεί ονομάζει θαυμαστό) είναι πιο ηδύ (1404b 8), και, όπως συμπληρώνει αμέσως παρακάτω, τα χαρακτηριστικά της μεταφοράς είναι το «σαφές», το «ηδύ», το «ξενικόν» και το «ανάλογον» (*Ρητορική* 1405a 8-12). Κατά συναφή τρόπο, στον Ροΐδη, ένα από τα χαρακτηριστικά σχήματα παράξενης αναλογίας αποτελεί ο *ιδιάζων παραλληλισμός* των ενοχλητικών λογισμών της *Πάπισσας* με τις ενοχλητικές μύγες ή ψείρες και τη χρήση του «ριπιδίου» για να διώξει όλα τα ενοχλητικά πράγματα (A 161), ή ο *παραλληλισμός* της λυρικής εικόνας μιας νέας που μαδάει μαργαρίτες με την εντελώς πεζή εκείνης που μαδάει ένα κοτόπουλο (A 207) ή, τέλος, ο ατμός της φιλοδοξίας και ο ατμός του οίνου (A 227). Όλα αυτά τα σημεία δείχνουν ότι ο Ροΐδης γνωρίζει πως τέτοιου είδους μεταπτώσεις και παραδοξότητες αφορούν στα δύο πρώτα χαρακτηριστικά της λογοτεχνίας «ηδύ» και «ξενικόν».

Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι τέτοιες τεχνικές αρμόζουν μόνο στην ποίηση («των μέτρων πολλά τε ποιείται ούτω και αρμόττει εκεί»): *Ρητορική* 1404b 12-15) για να αποφεύγεται η πεζότητα («το τα-

30. «Λέξεως δε ἀρετὴ σαφὴ καὶ μὴ ταπεινὴ εἶναι. Σαφεστάτη μὲν οὖν ἐστὶν ἡ ἐκ τῶν κυρίων ὀνομάτων, ἀλλὰ ταπεινὴ... Σαφὴς δὲ καὶ ἐξαλλάττουσα τὸ ἰδιωτικόν [= κοινότοπο] ἢ τοῖς ξενικοῖς κεχρημένη. Ξενικόν δὲ λέγω γλώτταν καὶ μεταφορὰν καὶ ἐπέκτασιν καὶ παντὸς παρὰ τὸ κύριον» (*Ποιητική* 1458a 18-23). Πρβλ. Ρικέρ 40.

πεινόν): *Ποιητική* 1458a 22-25). Επιπλέον, για να επιτευχθεί η πρωτοτυπία της μεταφοράς (για το «ευ μεταφέρειν»), απαραίτητο είναι να βρίσκει κανείς τις κατάλληλες αναλογίες ακόμα και για πολύ περίεργες μεταφορές (*Ποιητική* 1459a 6-8), όπως τις προαναφερθείσες του Ροΐδη στις οποίες το περίεργο είναι ο εντοπισμός αναλογιών του εκάστοτε ζεύγους και όχι τα ονόματα από μόνα τους (π.χ. μύγες - λογισμοί ή μαργαρίτες - κοτόπουλο).

Σημαντικό σημείο στην αριστοτελική θεωρία, το οποίο θυμίζει την τακτική του Ροΐδη, αποτελεί και το γεγονός ότι η ταυτότητα μπορεί να υπάρχει ακόμα και στην απλή αναλογία ή ακόμα και στη διαφορά, αλλά και το ότι η ομοιότητα των δύο μερών μπορεί να περιορίζεται σε ένα μόνο χαρακτηριστικό, όπως εντοπίζει ο Ρικέρ (372-4. Πρβλ. *Μετά τα Φυσικά* 1018a 15-17). Εξάλλου η «κατά το ανάλογον» μεταφορά είναι ένα από τα βασικά είδη που αναφέρονται στην *Ποιητική* (1457b 8-9), ενώ στη *Ρητορική* παρατηρεί ότι «ευδοκιμούσι μάλιστα αι κατ' αναλογίαν» μεταφορές (1411a 1-2).

Στον Ροΐδη το παιχνίδι της ταύτισης και της διαφοράς είναι γενικότερα έντονο στην *Πάπισσα*, πολλές φορές σε ακραία και προκλητική μάλιστα μορφή, όπως όταν συσχετίζει στο ίδιο μεταφορικό τρίπτυχο την Παναγία, τον Διάβολο και τον προαγωγό (A 221), ή όταν παραβάλλει την Εκκλησία και τους μάντεις με την Ιατρική και τους μαγνητιστές (A 222), αλλά και όταν παραλληλίζει (σχεδόν με ταύτιση) τη σχέση της σκορδαλιάς και του σκόρδου προς εκείνη της Εκκλησίας με το Χριστό με υπονοούμενη τολμηρή αναλογία, αφού ο Χριστός τίθεται στη θέση του σκόρδου (A 204). Παρόλο που μπορούν να γίνουν αυτοί οι τολμηροί συσχετισμοί, δεν τίθενται με άμεσο τρόπο, αλλά τους υπαινίσσεται θυμίζοντας ακριβώς αυτό που υποστηρίζει και ο Αριστοτέλης για τις μεταφορές και τις σχέσεις αναλογίας («Μεταφοραί γαρ ανίπτονται»: *Ρητορική* 1405b 4-5). Στην ουσία, με αυτόν τον τρόπο ενδιαφέρει όχι τι λέγεται αλλά πώς (*Ρητορική* 1403b 15-18).

Οι αρετές που χρειάζονται στη μεταφορά είναι, κατά τον Αριστοτέλη, η σαφήνεια (*Ρητορική* 1404b 1-2), η ευρύτητα, δηλαδή ο «όγκος [= ύψος] της λέξεως» (*Ρητορική* 1407b 26), η ευπρέπεια (1408a 10), και οι ευφρείς λέξεις<sup>31</sup> (*Ρητορική* 1410b 6-8). Επίσης, η μεταφορά πρέ-

31. Η χρήση των κατάλληλων λέξεων ως τεχνική θεωρείται απαραίτητη και για τον ποιητικό λόγο, όπως τονίζει ο Αριστοτέλης στον ορισμό της λέξεως (*Ποιητική* 1450b 13-15).

πει να γίνεται «εκ των συγγενών και ομοειδών» (*Ρητορική* 1405a 35-7). Κατ' ανάλογο τρόπο και για τον Ροΐδη η σαφήνεια<sup>32</sup> είναι αυτή που θεωρείται αναγκαία τόσο στον επιστημονικό πεζό λόγο (A 70), όσο και στον ποιητικό (π.χ. στο κείμενο για τον Βαλαωρίτη<sup>33</sup>), η θερμότητα του λόγου αντιπαραβάλλεται συχνά με την ψυχρότητα (π.χ. A 348), με χαρακτηριστικότερο παράδειγμα εκείνο του Σούτσου (η «παγετώδης περιγραφή»), σε αντίθεση με τη θέρμη του Σολωμού: B 84). Η έννοια της ευφυΐας αφορά στη διάνοια την οποία ο Ροΐδης θεωρεί απαραίτητη, όπως με επίμονο τρόπο τονίζει κατά τη διαμάχη του με τον Α. Βλάχο, στο επίκεντρο της οποίας τίθεται το θέμα της σχέσης έμπνευσης και διάνοιας. Η τελευταία όμως πρέπει να μην είναι η αφορμή ξερή εφαρμογή των κανόνων (του πήχεως: B 32), όπως στα έργα του Βλάχου, αλλά το κείμενο να έχει την κατάλληλη θερμότητα και ζωντάνια.

Δ) Ο όρος «εικόνα» στον Ροΐδη και η σχέση του με τη μεταφορά και την παρομοίωση

Παρόλο που σε κάποιο σημείο φαίνεται να πλησιάζουν σημασιολογικά οι αριστοτελικοί όροι «μεταφορά» και «εικών» [=παρομοίωση],<sup>34</sup> η πρώτη, όπως ήδη ειπώθηκε, διαχωρίζεται από τη δεύτερη και θεωρείται ανώτερη αυτής ως προς την ποιότητα («ήττον ηδύ»), αλλά και την ποσότητα («ότι μακρωτέρως», *Ρητορική* 1410b 18-19). Η ανωτερότητα όμως της μεταφοράς, όπως τονίζεται ξεκάθαρα (*Ρητορική* 1410b 6-26), εστιάζεται και στην κρυπτικότητα της («αινίττεται») διατηρώντας το παράδοξο και ξένο, χωρίς να ξεκαθαρίζει την ομοιότητα ή

32. Για σαφήνεια βλ. απόσπασμα από τη βιβλιοκρισία για Ζαμπέλιο (ό.π. σημ. 25).

33. Ο Ροΐδης παρατηρεί: «εκάστη των μεταφορών αυτού είναι καθ' εαυτήν εναργής και ζωηροτάτη, το πλήθος των όμως τοσούτο, ώστε συμπλέκονται προς αλλήλας ως κλάδοι παρθένου δάσους» (B 414).

34. Βλ. «πάσας δε ταύτας και ως εικόνας και ως μεταφοράς έξεστι λέγειν, ώστε και όσαι αν ευδοκιμώσιν ως μεταφοραί λεχθείσαι, δήλον ότι αύται και εικόνας έσονται, και αι εικόνας μεταφοραί λόγου δεόμεναι» (*Ρητορική* 1407a 12-16) ή «και τοιαύτα πάντ' εικόνας εισίν» (*Ρητορική* 1413a 15-16). Η ομοιότητα έγκειται στο ότι οι παρομοιώσεις μοιάζουν με τις κατ' αναλογίαν μεταφορές (*Ρητορική* 1412a 35-6), τις οποίες προτιμά περισσότερο (*Ρητορική* 1411a 1-2). Για τα είδη της μεταφοράς βλ. *Ποιητική* 1457b 9-12.

αναλογία ανάμεσα στους όρους που σχετίζονται με τη διαδικασία της επιφοράς, όπως γίνεται με την απλούστερη «εικόνα». Ωστόσο, η εικονικότητα (με την έννοια της εικονικής παρουσίας όμοιας με την εικόνα του Ροΐδη) αποτελεί, κατά τον Ρικέρ, ένα σταθερό χαρακτηριστικό για τη μεταφορά όχι μόνο στον Αριστοτέλη (Ρικέρ 363-365).

Το μεγάλο πρόβλημα που θέτει, ωστόσο, η αριστοτελική θεωρία για την παρομοίωση («εικόνα») είναι, κατά τον Ρικέρ (60), το ερώτημα γιατί απουσιάζει η «εικών» από την *Ποιητική*, ενώ στη *Ρητορική* την ονομάζει ποιητικότερη (*Ρητορική* 1406b 24). Η απάντηση δίνεται με την σκέψη ότι μάλλον υπάγεται στη μεταφορά και δεν αναφέρεται ξανά ως κατώτερη (363).

Ο τρόπος με τον οποίο γίνεται μια μεταφορά παρουσιάζεται χαρακτηριστικά από τον Ροΐδη σε σημείωση στην *Πάπισσα* (A 257), όπου εξηγεί πως δημιούργησε την πολλαπλών επιπέδων μεταφορική εικόνα με τον αέρινο χιτώνα και το σώμα που λάμπει «ως γενναίος οίνος υπό κρύσταλλον» (A 128). Η «ψηλαφητή εικών», εκτός του ότι ως φράση βρίσκεται αρκετά κοντά στο αριστοτελικό «προ ομμάτων ποιείν» (*Ρητορική* 1410b 33), είναι ένα από τα είδη της μεταφοράς και για τον Ροΐδη, που συχνά αρέσκεται (ειδικά στην *Πάπισσα*) να κάνει πολυεπίπεδες μεταφορές με την ευρεία έννοια (εκεί συνυπάρχουν σχήματα όπως μεταφορές, παρομοιώσεις και εικόνες με ειρωνικά δίσημη ή πολύσημη σημασία, αλληγορική υφή κλπ.).

Ένα ακόμα παράδειγμα περιπλοκότητας μιας τέτοιας «εικόνας» μπορεί να εντοπιστεί και στο σημείο της *Πάπισσας*, όπου αναφέρεται στο κρασί και τη θρησκεία με αφορμή την παρομοίωση του Αλβίνου. Ωστόσο, η φράση «οίνος της πίστεως» είναι μεταφορά και όχι παρομοίωση, ενώ του δίνει την αφορμή για να παρομοιάσει τη θρησκεία με το βαρέλι ή τους Ρωμαίους και την ειδωλολατρία, βασιζόμενος στην κυριολεκτική λειτουργία του οίνου κατά τη μετάληψη. Παράλληλα, η ίδια μεταφορά οδηγεί στην ταύτιση της χριστιανικής με την ειδωλολατρική θρησκεία και τη μαγεία (Αλχημεία) ως «αγυρτικές» κατά τον Μεσαίωνα. Τέλος, την αναφορά στη νοθεία και την ανάμειξη διαφόρων στοιχείων ως αναλογία που συνδέει όλα τα παραπάνω μέχρι σημείου ταύτισης, την εμπλουτίζει με άλλη μία μεταφορά, αυτή τη φορά για την ίδια του τη γραφή: «το βιβλίο μου τούτο είναι χημική τις μόνον ανάλυσις του θρησκευτικού οίνου» (A 169). Παρόμοια «εικόνα» (με την έννοια της μεταφοράς) έχουμε και όταν, με αφορμή τη λέξη ατμός (ως αναθυμίαση), αναφέρεται στους ατμούς της φιλοδοξίας με τους

ατμούς του οίνου (Α 227), δηλαδή μια συγκεκριμένη έννοια (οίνος) δίδεται κατ' αναλογία με μία αφηρημένη (φιλοδοξία). Αν σκεφτούμε, όμως, και το γεγονός ότι η λέξη οίνος μέσα στο έργο έχει και την επίπλεον μεταφορική (σχεδόν και κυριολεκτική, όπως επισημάνθηκε εντός του κειμένου πιο πάνω για τη μετάληψη) έννοια της θρησκείας, προκύπτει μια διαφορετικού τύπου προέκταση του σκεπτικού στην απόδοση της φιλοδοξίας (ως χαρακτηριστικού) στη θρησκευτική εξουσία, κατ' αναλογία με την πολιτική εξουσία.

Από τα παραπάνω είναι φανερό ότι το αριστοτελικό «προ ομμάτων ποιείν» (*Ρητορική* 1411b 22-30) ως τακτική της αναπαράστασης μέσω του ευρέως πλέγματος σχημάτων (μεταφορών με την ευρεία έννοια) δεν είναι τίποτα άλλο από μια αέναη μετακίνηση («επιφορά») νοημάτων, ή αλλιώς η ενέργεια («προ ομμάτων ταύτα ποιείν όσα ενεργούντα σημαίνει», *Ρητορική* 1411b 25) και το «έμφυχον» (*Ρητορική* 1411b 31-1412a 1-14 και ειδικά 1411b 32-33: «το τα άψυχα έμφυχα ποιείν δια της μεταφοράς») των σχημάτων, κάτι που βρίσκεται εγγύτατα στην ιδέα των ροϊδικών «ψηλαφητών εικόνων».<sup>35</sup> Η ουσία της ροϊδικής ρητορικής είναι η μετακίνηση του αφηρημένου νοήματος ή μιας ιδέας σε κάποιο άλλο απτό σχήμα («εικόνα» Α 71), με την έννοια της σωματοποιημένης ιδέας (του «αόριστου σχήματος») που προσωποποιείται, όπως επισημαίνει αλλού για τις σωματοποιημένες (προσωποποιημένες) μορφές, όπως οι συλφίδες, ως μετατροπή της ιδέας του αρχαίου θεού σε κάτι πραγματικό (Β 19).

### Ε) Ο «ρητορικός» και ο «ποιητικός τόπος» της λέξης

Όπως ήδη επισημάνθηκε, ο Αριστοτέλης δηλώνει από την αρχή της πραγματείας πως η ρητορική αποτελεί μια τέχνη η οποία πρέπει να έχει φιλοσοφικές βάσεις, τη διαλεκτική πιο συγκεκριμένα, με «αντίστροφο» τρόπο (*Ρητορική* 1354a 1). Το δεύτερο στοιχείο, που προαναφέρθηκε εν τάχει, είναι ο συνδυασμός της έννοιας της πειθούς με εκείνη της αληθοφάνειας,<sup>36</sup> αφού, πάλι από την αρχή, ο Αριστοτέλης δηλώνει ότι οι «πίστεις» είναι εκείνο που δίνει τον «έντεχνο» χαρα-

35. Δεν είναι τυχαίο που ο Ρικέρ χρησιμοποιεί και για τον Αριστοτέλη τη φράση «αισθητές εικόνες» (364).

36. Η διαλεκτική είναι εκείνη που έχει άμεση σχέση με την έννοια της αληθοφάνειας και του παράδοξου ή του ένδοξου, όπως δηλώνεται στην αρχή των *Τοπικών* (104a 8).

κτῆρα (*Ρητορική* 1354a 13).<sup>37</sup> Για την έννοια της πειθούς και το ακροατήριο είναι χαρακτηριστικό και ευρέως γνωστό το παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο Ροΐδης στο εισαγωγικό του σημείωμα για τις μεταφράσεις των διηγημάτων του Ροε, όπου συγκρίνει την εξαπάτηση του κοινού από τα κείμενά του με την εξαπάτηση των πουλιών από τον Απελλή και τα ζωγραφισμένα του σταφύλια (A 106)<sup>38</sup> ή τον Βατέλο (A 17 και B 257) κλπ.. Ειδικά στην *Πάπισσα* είναι συχνή η τακτική της προβολής αποδείξεων για να καταστεί αληθοφανής στο κοινό η αφήγηση.<sup>39</sup>

Σχετική με τις «πίστεις» είναι για τον Αριστοτέλη και η έννοια της «δόξας» και των δύο άκρων του «ένδοξου» και του «παράδοξου» — με όλες τις διαβαθμίσεις τους —, τα οποία αναδεικνύουν τη σημασία που έχει ο ρόλος του ακροατηρίου, η κατά τον Ρικέρ «διϋποκειμενική και διαλογική διάσταση της δημόσιας χρήσης του λόγου» (65).<sup>40</sup> Η χρήση των «πίστεων», που δίνει προτεραιότητα στο αντικειμενικό επιχείρημα, είναι ο τρόπος μέσω του οποίου θα προσεγγιστεί το πιθανό, χωρίς όμως να μένει απλώς σε επιχειρηματολογική διδασκαλία (65). Ο ενεργός ρόλος του ακροατή - συνομιλητή δίνει ζωντάνια στη ρητορική, και ειδικά στη μεταφορά που εδώ μας αφορά, αν και υπάρχει διαφορά μεταξύ ποιητικής και ρητορικής λειτουργίας της μετα-

37. Είναι σημαντικό να επισημανθεί ότι στην αναφορά του Αριστοτέλη για τις «κοινάς πίστεις» (*Ρητορική* 1393a 24-30) τονίζονται δύο κατηγορίες, τα «παραδείγματα» (ιστορικά και μυθοπλαστικά) και τα «ευθυμήματα» («γνώμη» και «συλλογισμός», με ή χωρίς «επίλογο»).

38. Στο σημείο αυτό ο Ροΐδης κάνει λάθος, αφού ο ζωγράφος είναι ο Ζεύξις και όχι ο Απελλής. Το επεισόδιο με τον Ζεύξη και τα πουλιά αναφέρει ο Πλίνιος ο Πρεσβύτερος στο *Naturalis Historiae* XXXV (IV).

39. Βλ. π.χ. A 75 και 84 όπου επικαλείται μαρτυρίες αναμφισβήτητες και τεκμήρια ή A 80: «ψηλαφηταί αλήθειαι» - «γεγονότα εστερημένα πιθανοτήτων». Στα σημεία αυτά, βέβαια, αναφέρεται στην αλήθεια, την οποία επικαλείται για να καλύψει το μυθοπλαστικό χαρακτήρα του λόγου του και εδώ έγκειται η περιπλοκότητα του ροϊδικού παιγνιδιού.

40. Η δύναμη του λόγου θεωρείται από τον Ροΐδη τόσο μεγάλη που, ακόμα και όταν δε λέει τίποτα ο ρήτορας, το κοινό κάποιες φορές ακούει σαν υπνωτισμένο (B 207). Επίσης, η έννοια του παράδοξου ως μαγνήτη για το κοινό καθίσταται ακόμα πιο ενδιαφέρουσα, όταν επιχειρεί την ταύτιση (από την άποψη της ρητορικής δομής του λόγου και των θεμάτων) των αριστοτελικών «παραδόξων ακουσμάτων» (προφανώς ο Ροΐδης έχει υπόψη το «Περί θαυμασίων ακουσμάτων») και θαυμάτων τα οποία χρησιμοποιεί η Εκκλησία για να κρατήσει το κοινό (B 211).

φοράς.<sup>41</sup> Ο ακροατής είναι ακριβώς αυτός ο παράγοντας που δίνει αξία στη ρητορική, αφού η επιχειρηματολογία και οι αποδείξεις δεν λειτουργούν όπως στη γεωμετρία για την λογική και την αλήθεια της απόδειξης μόνο, αλλά στο πως αυτή η απόδειξη θα είναι πειστική για ένα κοινό (69). Δηλαδή δεν ενδιαφέρει στο τι θα ειπωθεί, αλλά το πώς,<sup>42</sup> με τον ίδιο τρόπο που παρουσιάζει το θέμα αυτό ο Ροΐδης στον πρόλογο του κειμένου «Τα στίγματα», αναφερόμενος στην επιλογή του θέματος και του πώς θα αναλυθεί με βάση το ακροατήριο.<sup>43</sup>

Για τον Ροΐδη το πιθανό και το πειστικό (Α 70: «εικόνα οπωσούν πιστή») μπορεί να αντιτίθεται με το παράδοξο, αλλά, αν προστεθεί και η έννοια της αληθοφάνειας (η οποία μπορεί να είναι δομημένη με όρους εξαπάτησης), το πλέγμα γίνεται ιδιαίτερα περίπλοκο ως γνήσιο φιλοσοφικό ζήτημα (η απεικόνιση της ιδέας) και όχι απλό ή νεκρό ρητορικό σχήμα.

Με ανάλογο τρόπο, η έννοια του «προσεξαπατάν» μέσω της μεταφοράς (*Ρητορική* 1412a 11-20) θεωρείται από τον Αριστοτέλη ότι μοιάζει με την τακτική της φιλοσοφίας για παιδευτική σημασία<sup>44</sup> και φυσικά είναι πιο ευχάριστο μέσο, ειδικά όταν ο λέγων τα «αινίττεται» με έξυπνο τρόπο και πείθει, παρά το ότι αναφέρεται σε νέα πράγματα.<sup>45</sup> Στην ίδια κατηγορία επιτυχημένου ως προς το αποτέλεσμα του επί του αναγνώστη λόγου, ο Αριστοτέλης δε διαχωρίζει ανάμεσα σε ποίηση και πεζό λόγο (*Ρητορική* 1412a 30).

41. Ο Ροΐδης σημειώνει ξεκάθαρα αυτή τη διάκριση στην εισαγωγή της *Πάπισσας*, αναφέροντας ότι με άλλο τρόπο γράφει την εισαγωγή και με άλλο το κυρίως κείμενο, θέτοντας το κοινό ως τον βασικό παράγοντα που τον επηρεάζει και κάνοντας επί της ουσίας τη διάκριση του ποιητικού από το ρητορικό τρόπο (Α 69).

42. Βλ. Ρικέρ 69 και *Ρητορική* 1403b 15-17: «Ου γαρ απόχρη το έχειν αδει λέγειν, αλλ' ανάγκη και ταύτα ως δει ειπείν, και συμβάλλεται πολλά προς το φανήναι ποιον τινά τον λόγον».

43. Είναι, βέβαια, εμφανής η ομοιότητα στο συγκεκριμένο σημείο του εν λόγω ροϊδικού κειμένου και με τη «Φιλοσοφία της Σύνθεσης» του Ροε.

44. Οι φράσεις «ότι έμαθεν» και «μάθησις εστίν και μεταφορά» (*Ρητορική* 1412a 21 και 25) ισχύει και για τις πίστεις, όπως παρατηρεί ο Ρικέρ (67).

45. Η αναφορά του σχήματος της παρασιώπησης από τον Ροΐδη («Περιήγησις εις την Σελήνην»: Α 355) σε ένα καθαρά παιγνιώδες κείμενο σχετίζεται με ακριβώς αυτό το σημείο της αριστοτελικής θεωρίας, αλλά προχωράει και πέρα από αυτό, αφού η έννοια της ειρωνείας (ειδικά στο εν λόγω κείμενο) αναφέρεται όχι μόνο στο αινίττεσθαι, αλλά και στο υποκρίνεσθαι. Η έννοια της υποκρισίας του υποκειμένου εκφοράς του λόγου δεν είναι τίποτα άλλο από τον παιγνιώδη χαρακτήρα της λογοτεχνίας, ο οποίος περιέχεται από το κοινό για σοβαρός και γι' αυτό εξαπατά.



Αν για τον Αριστοτέλη η έννοια της μίμησης στην ποίηση αντιστοιχεί σε εκείνη της πειθούς στη δημόσια πρόζα (λόγος του ρήτορα) (Ρικέρ 76), τότε είναι φανερό πόσο ρητορικά δομημένη είναι η απάντηση του Ροΐδη στο Βλάχο ως δημόσια πρόζα ή ακόμα και οι ανακοινώσεις του στον Παρνασσό, κατ' αντίστιξη με τα λογοτεχνικά κείμενά του.<sup>46</sup> Ωστόσο, καθότι ο Ροΐδης δεν κάνει ποίηση, ακόμα και στα τελευταία διατηρεί ένα βαθμό «πεζότητας» που δεν θα μπορούσε να έχει ένα ποιητικό κείμενο,<sup>47</sup> αλλά χρησιμοποιεί την ειρωνεία ως μέσο διαφοροποίησης από τον «ξηρό» επιστημονικό λόγο. Στον Ροΐδη η έννοια της πειθούς εντοπίζεται στη λογοτεχνία (μάλλον στη «φιλολογία») ως ευρύ όρο που χρησιμοποιεί) που έχει αποκλειστικό στόχο την προσέλευση του κοινού κάτι που δεν το θεωρεί θετικό ή αρνητικό, αλλά τον τελευταίο τρόπο για να προσεγγιστεί ένα αδαές κοινό, εφόσον δεν είναι οπαδός της απομόνωσης του λογοτέχνη σε μία πεφωτισμένη ελίτ.<sup>48</sup>

46. Ο προφορικός λόγος πάντα διέπεται από άλλου είδους νόμους, αφού το κοινό έχει άμεση επαφή με το υποκείμενο εκφοράς του λόγου, όπως περιγράφει ο Ροΐδης το θέμα στην αρχή του «Περὶ συγχρόνου εν Ελλάδι κριτικής», όταν επισημαίνει ότι η ανάγνωση της εισήγησης «Δραματικός Αγών» ως προφορική επίθεση σε προφορικό λόγο πρέπει να έχει και προφορική απάντηση στον ίδιο σύλλογο, τον Παρνασσό. Η απάντηση άργησε αφού ο σύλλογος ήταν κλειστός (B 246). Παράλληλα, το όλο στήσιμο του σκηνικού που παρουσιάζει στο εν λόγω άρθρο του για την κριτική ο Ροΐδης είναι σαν εξελισσόμενη δίκη, αφού μιλάει για μάρτυρες (B 253) αντί για βιβλιογραφικές αναφορές, ζωντανεύοντας τον Πλάτωνα ή τον Αριστοτέλη κλπ.

47. Είναι χαρακτηριστική η παρέμβαση του αφηγητή της Πάπισσας για τη διαφορά λογοτεχνικής πρόζας με τον Πήγασο στην ποίηση: «Αν ήμην ποιητής, ήθελον ειπέι ότι ο Πήγασός μου ωσφράνθη τον σταύλον του και εκόντα άκοντα προς αυτόν με παρασύρει, 'πεζός' δε ων δικαιούμαι έτι μάλλον να ομολογήσω, ότι μετά τοςάυτας περιπλανήσεις εκουράσθην τέλος πάντων και επόθησα τον σταύλον μου, ήτοι του δράματός μου την καταστροφήν» (A 246).

48. Ο Ροΐδης δεν υποτιμά το ευρύ κοινό, αφού θεωρεί ότι δεν αυτό δεν έχει την έπαρση και λειτουργεί με βάση την καθοδήγηση από κάποια ελίτ ή από την ικανότητα του εκάστοτε συγγραφέα να κρατάει το ενδιαφέρον (είτε λείει κάτι αξιόλογο, είτε όχι). Συνήθως το στόχο της ειρωνείας του αποτελούν, λοιπόν, όχι οι «κοινοί ιχθύες» [= ευρύ κοινό], αλλά οι «κολυμβώντες εις τα διαυγή νάματα της επιστήμης» (B 234). Αυτή η πνευματική ελίτ στην εποχή του είναι επιστήμονες που εξαπατώνται εύκολα, όπως στην προαναφερθείσα περίπτωση από τα κείμενα του Ροε (B 234), τα οποία είναι γραπτά. Ωστόσο, στην εποχή του Μεσαίωνα η ελίτ είναι θρησκευτική (ιερείς) και η διάδοση της λογοτεχνίας όχι γραπτή, αλλά προφορική (A 218: «ιγνούν την ανάγνωσιν»). Είναι λοιπόν ξεκάθαρο ότι ο Ροΐδης καταπιάνεται με όλο το επικοινωνιακό πλέγμα και τους παράγοντες διαμόρφωσης και διάδοσης της λογοτεχνικής παραγωγής ανάλογα με την εποχή. Το κοινό δηλαδή αποτελεί



Όπως ήδη αναφέρθηκε, άλλο ένα κοινό σημείο αριστοτελικής Ποιητικής και Ρητορικής εντοπίζεται από τον Ρικέρ και στην έννοια της «ενέργειας» (91), στην μεν πρώτη επειδή υπάρχει μίμηση ενέργειας (Ποιητική 1448a 24) και στη δεύτερη επειδή η ενέργεια σημασιοδοτεί («ενεργούντα σημαίνει»): Ρητορική 1411b 24-25). Πρώτη θέση, ωστόσο, κατέχει η εικονικότητα και στα δύο («προ ομμάτων ποιεί»), όπως παρατηρεί ο ίδιος μελετητής του Αριστοτέλη (358-9). Η μεταφορά, ενταγμένη στη μίμηση, χάνει τον αυθαίρετό της χαρακτηριστήρα, όπως παρατηρεί ο Ρικέρ (85), αφού στον πεζό λόγο έχουμε ως πρώτη προτεραιότητα το ρητορικό σκοπό της πειθούς, ενώ στην ποίηση τη μίμηση (με τη δημιουργική της έννοια).

Τελειώνοντας, πρέπει να λάβουμε υπόψη τη σημαντικότερη διαφορά της έννοιας της μίμησης από τον Πλάτωνα στον Αριστοτέλη, η οποία στον πρώτο έχει ευρύτερη έκταση, ενώ περιορίζεται από τον δεύτερο (Ρικέρ 80-1). Στον πρώτο είναι γενικότερα η σχέση ανάμεσα σε κάτι που είναι και σε κάτι που μοιάζει, ενώ στον δεύτερο έχει σχέση με το «πράττειν» (Ποιητική 1451a 31: «πράξεως μίμησις εστίν»). Η δραματική ποίηση (ως υποδειγματική σε σχέση με τα άλλα είδη) ταυτίζεται από τον Αριστοτέλη με τη μίμηση πράξεων, τον μύθο (υπόθεση), κυρίως, και λιγότερο με τη στιχουργία (μορφή), αν και η έμφαση είναι στην δόμηση του λόγου που θα εμπεριέχει τον εν λόγω μύθο, κάτι που εμπλέκει και τη μορφική πλευρά με την ευρεία της έννοια.<sup>49</sup> Ωστόσο, η έννοια της μίμησης στον Αριστοτέλη δεν αποτελεί σε καμία περίπτωση κάτι στατικό, όπως ξεκίνησε να συμβαίνει με το *imitatio* των Λατίνων και, κυρίως, με την κλασικιστική μίμηση, αφού, όπως η μεταφορά «ποιεί προ ομμάτων» «όσα ενεργούντα σημαίνει» (Ρητορική 1411b 24-25), η αριστοτελική μίμηση αφορά πάλι σε ενέργεια (Ποιητική 1448a 24). Η δύναμη μάλιστα αυτής της δημιουργίας είναι τόσο σημαντική ώστε θεωρεί την ποίηση «φιλοσοφώτερον και σπουδαιότερον... ιστορίας», επειδή η πρώτη «μάλλον τα καθόλου, η δ' ιστορία τα καθ' έκαστον λέγει» (Ποιητική, 1451b 6-9).

γι' αυτόν τον καθοριστικό παράγοντα της δημιουργίας, αφού ορίζει συχνά ως ξηρό τον επιστημονικό λόγο και ενδιαφέροντα για το κοινό τον λογοτεχνικό (π.χ. Α 69).

49. Ο Ι. Συκουτρός τονίζει χαρακτηριστικά ότι, κατά τον Αριστοτέλη, ο ποιητής ποιεί πράξεις και όχι στίχους, αν και αυτό δε σημαίνει ότι είναι πάντα πρωτότυπο το θέμα, αλλά οι συνδυασμοί της πλοκής (βλ. Αριστοτέλους, *Περί Ποιητικής*, 84-5, σημ. 4).

Αν προσπαθήσουμε να συσχετίσουμε τα παραπάνω με την άποψη του Ροΐδη για την αναπαράσταση (ή μίμηση), θα δούμε ότι στα κείμενά του αποτελεί βασική έννοια, η οποία όμως δε συνδέεται αποκλειστικά με τη λογοτεχνία, όπως συμβαίνει με τον Αριστοτέλη, αν και ως πρακτική εκλαμβάνει έναν παιγνιώδη χαρακτήρα που την καθιστά λογοτεχνίζουσα. Διευρυμένη καθώς είναι, θα έλεγε κανείς ότι ίσως μπορεί να θεωρηθεί ως πιο κοντινή σε εκείνη του Πλάτωνα, αν και μια τέτοια απόφαση είναι μάλλον απλουστευτική, αφού ο εν λόγω όρος εμπεριέχει και έναν διάλογο του Ροΐδη με τη δυτική παράδοση (από τους Ρωμαίους μέχρι τις μέρες του), η οποία δεν θα εξεταστεί εδώ. Η παρανόηση των δυτικών για την αναπαράσταση ως ζωγραφιά ή απομίμηση φαίνεται ξεκάθαρα στην παιγνιώδη παρατήρησή του για το ρήμα *scribere* στην *Πάπισσα*: «Το χωρίον τούτο πολύ εβασάνισε τους σχολιαστάς, οίτινες δυσκολευθέντες να παραδεχθώσιν ότι ο σοφός αυτοκράτωρ δεν εγνώριζε να γράφει, πολλάς και διαφόρους επρότειναν ερμηνείας, ισχυρισθέντες οι μεν ότι ο Κάρολος δεν εγνώριζε να καλλιγραφεί, οι δε ότι ο βιογράφος αυτού δια του ρήματος *scribere* εννόει το ζωγραφίζειν και άλλοι άλλα» (Α 254, σημείωση για τη σελίδα 118). Η παρατήρηση αυτή είναι σημαντική και από την άποψη της διάκρισης του ιστορικού από τον λογοτεχνικό λόγο. Φαίνεται εύλογο να αναρωτιέται κανείς γιατί ο Ροΐδης δεν διαχωρίζει (λογοτεχνική) μίμηση από τον γενικότερο όρο της αναπαράστασης (ιστορική και λογοτεχνική). Ωστόσο, η παρατήρηση αυτή εντός ενός μυθιστορήματος<sup>50</sup> δείχνει ακριβώς την εξαπάτηση που επιχειρεί ως λογοτέχνημα, αλλά και την επισήμανση ότι κάποιες φορές η ιστορία συντάσσεται με όρους λογοτεχνίας (μυθοπλασία για κενά ή σκοπιμότητες) ή η λογοτεχνία προσλαμβάνεται σαν να ήταν ιστορία. Φυσικά, τίποτα δεν εμποδίζει τον Ροΐδη να κάνει παρόμοια παρατήρηση σε κάποια κείμενα που προσδιορίζει με τον όρο «μελέτη» και αφορά σε σχολιασμό των πηγών μιας ιστορικής περιόδου, όπως το «Ρωμαίοι δούλοι και Χριστιανισμός» (Β 53-54), οι «Βρυκόλακες του Μεσαιώνος» (Β 19-22) και «Αι μάγισσαι του Μεσαιώνος» (Α 379-381).

Ο Ροΐδης δεν ξεκαθαρίζει αν θεωρεί την ποίηση (ή τη λογοτεχνία γενικότερα) ανώτερη της ιστορίας, δεδομένου ότι αποσυνδέει την πρώτη από την αλήθεια και την ηθική. Αν όμως λάβουμε υπόψη τα προ-

50. Ανάλογες αναφορές κάνει και σε άλλα σημεία της *Πάπισσας*. Βλ. ενδεικτικά Α 77 και 92-4.

αναφερθέντα για τη σχέση της ιστορίας με την μυθοπλαστική αναπαράσταση, τότε καταλαβαίνουμε γιατί σκόπιμα αναμειγνύει τις έννοιες. Οι ομοιότητες δεν αποσοβούν τη διαφορά μεταξύ των λόγων της ιστορίας και της λογοτεχνίας.<sup>51</sup> Την ίδια ομοιότητα εντοπίζει και Συκουτρής για τον Αριστοτέλη με μια σημαντική παρατήρηση για τα ιστορικά δράματα και την ιστορία,<sup>52</sup> η οποία βοηθά να καταλάβουμε καλύτερα κάποιες απόψεις του Ροΐδη. Ο τελευταίος υποστηρίζει ότι η πραγματικότητα πάντα διαμεσολαβείται από το λόγο εν γένει (όχι μόνο στην ποίηση) και, από την άλλη, ακόμα και ο ποιητικός λόγος καθορίζεται και από το εξωτερικό του υλικό από την πραγματικότητα σε μία σχέση αμφίδρομη, όπως φαίνεται από την τακτική που ακολουθεί και στην *Πάπισσα* και στις λεγόμενες μελέτες του, που προαναφέρθηκαν, σε σχέση με το υλικό και τη διαπραγμάτευσή του είτε από ιστορικούς είτε από λογοτέχνες.<sup>53</sup> Η ιστορική (ή ιστορικοφανής) απεικόνιση αφορά

51. Δεδομένου ότι τα δύο άκρα του λόγου, ο «ξηρός» επιστημονικός λόγος και ο αχαλίνωτα λυρικός ποιητικός λόγος, είναι ενδιαφέροντες μόνο για τους ειδικούς ή μόνο για τους πολλούς αντίστοιχα, η χρυσή τομή για αξιολογή λογοτεχνική δημιουργία αφορά σε έναν λόγο που θα μπορεί να μην είναι ούτε μόνο επικοινωνιακός - αντικειμενικός, ούτε μόνο ατομικός - υποκειμενικός.

52. Ο Συκουτρής σχολιάζει το χωρίο 1451b 29 της *Ποιητικής*: «Συνήθως νομίζεται ότι το γενόμενα αναφέρεται εις τα ιστορικά δράματα, όπου ο ποιητής είναι δεσμευμένος από τα γεγονότα και [...] απαντά εις ενδεχόμενην ερώτησιν: Κατά τι διαφέρουν π.χ. οι *Πέρσαι* του Αισχύλου από τους Περσικούς πολέμους του Ηροδότου παρά κατά το μέτρον; Διαφέρουν, λέγει, κατά την εσωτερικήν αναγκαιότητα. Αλλά πουθενά δεν φαίνεται ότι ο Αριστοτέλης έλαβεν υπόψιν τα ελάχιστα άλλωστε και ασήμαντα δια την όλην εξέλιξιν της τραγωδίας ιστορικά δράματα των Ελλήνων, τα οποία δεν είναι καν ιστορικά υπό την σημερινήν έννοιαν. Ούτε νοητή είναι δι' Έλληνα των κλασικών χρόνων η διάκρισις μυθολογικών και ιστορικών δραμάτων, αφού η μυθολογία ήτον [...] διήγησις ιστορική» (πρβλ. τη διαπίστωση του Ροΐδη ότι η έννοια της ιστορικής γραφής αλλάζει ανά τους αιώνες, αλλά δημιουργεί και στερεότυπα που δύσκολα καταρρίπτονται [βλ. π.χ. Α 380-381]). Στη συνέχεια παρατηρεί ότι η επιλογή των γεγονότων της παράδοσης που θα αναπαρασταθούν με ποιητική «έκφρασιν», αλλά που ενέχουν από μόνα τους μια «λογική συνοχή και εσωτερικήν αναγκαιότητα», με αποτέλεσμα να εκτιμάται η ικανότητα του συγγραφέα να επιλέγει ανάμεσα στην ποικιλία γεγονότων (πρβλ. στην παρόμοια τακτική του Ροΐδη στην *Πάπισσα*). Παρακάτω μάλιστα αναφέρει την άποψη του Μενάρδου για το ιστορικό δράμα που, από τον Σαίξπηρ και μετά, μπαίνει στον λογοτεχνικό κανόνα. Βλ. Αριστοτέλους, *Περί Ποιητικής*, 85-86, σημ. 5.

53. Όπως επισημαίνει με τη χαρακτηριστική του ειρωνεία στην αρχή της *Πάπισσας* (Α 114), η «κλασική αταξία» (που τονίζει ότι προέρχεται από τον

στην 'αλήθεια' ως αντικείμενο του εκάστοτε λόγου ή στην 'αντικειμενικότητα' που πιστεύει το υποκείμενο εκφοράς του. Άρα, το υποκείμενο εκφοράς αναπαριστά τη δική του αλήθεια και στον ιστορικό λόγο (όπως στη λογοτεχνία), ή την εικόνα της αλήθειας που βλέπει ότι υπάρχει στην εποχή που αναπαρίσταται. Αντικειμενικός και οργανωμένος μπορεί να είναι μόνο ο τρόπος δόμησης και το μέσο (ρητορική), ή «η επιμέλεια και ο κόπος» (B 251), που δεν αρκούν από μόνα τους.

Το σημαντικότερο σημείο στην θεωρητική στάση του Ροΐδη είναι ότι η αναπαράσταση της φύσης αποκλείεται με επιδεικτικό τρόπο,<sup>54</sup> όπως και από τον Αριστοτέλη, ο οποίος στον γνωστό ορισμό της τραγωδίας μιλάει μόνο για «μίμησιν πράξεως» τοποθετώντας στο κέντρο τη δραματική πράξη. Ο Ροΐδης απαντά στο Βλάχο: «Επί τέλους μέμφεται ημάς πικρώς ο κ. Βλάχος ως αναζητήσαντας ατμόσφαιραν ποιητικήν ενταύθα εν Αθήναις, αντί να μεταβώμεν προς εύρεσιν τοιαύτης εις τα παρθένα δάση της Ακαρνανίας και τας κρημνωρείας του Ταυγέτου. Ουδέποτε τω όντι ευτυχήσαντες ν' αναβώμεν τόσω υψηλά, ουδέν γνωρίζωμεν περί των εκεί υπάρχόντων ταμείων νεοελληνικής ποιήσεως» (B 283). Και μάλιστα συνεχίζει επιτιθέμενος στο (κλασικότροπο) «ειδυλλιακό» στοιχείο ή «μονοχρωμία», όπως την ονομάζει στην παραγωγή του Βλάχου και όχι μόνο. Το κέντρο είναι είτε η αναπαράσταση πράξεων παλιών (ιστορία) είτε μια εικόνα των σύγχρονων (αν και πάλι την ιδέα της εποχής πρέπει να αναπαριστά πρωτίστως) μόνο μέσω του λόγου.<sup>55</sup>

Οράτιο και όχι από τον Αριστοτέλη) και η άκρως κανονιστική τάξη στην εποχή του αντιπροσωπεύεται από το ιστορικό μυθιστόρημα στον 19ο αιώνα («Πόρθοι και Αράμιδες») επιδιώκουν την απόλυτη ταύτιση με τους κανόνες και την τάση για δήθεν αντικειμενική παρουσίαση, κάτι το οποίο σατιρίζει ανατρέποντας εκ των έδων, αλλά δεν αρνείται παράλληλα και τη σχέση της λογοτεχνίας με το υλικό από την πραγματικότητα, ακόμα και από έναν αγαπημένο του ρομαντικό ποιητή, τον Byron (A 114). Θα λέγαμε μάλιστα ότι αρνείται επιδεικτικά άλλο ένα ρητό του Οράτιου ότι «ο ποιητής γεννάται» (B 257). Για την αντίθετη πλευρά, τους ιστορικούς, ο Ροΐδης αναφέρεται συνεχώς στα κείμενα-μελέτες που εντοπίστηκαν παραπάνω (βλ. π.χ. και A 84-85 για τους χρονογράφους).

54. Είναι ξεκάθαρο ότι για τον Ροΐδη ο λόγος ποτέ δεν μπορεί να ταυτιστεί με την πραγματικότητα. Εξάλλου, εκτός από τον αφηγητή της Πάπισσας, και σε άλλα κείμενα ο λόγος δεν είναι μίμηση της φύσης, αλλά μίμηση της μίμησης, δηλαδή το υποκείμενο εκφοράς του λόγου δεν είναι τίποτα άλλο από σχολιαστής κειμένων (λόγων) κάποιων άλλων (βλ. π.χ. A 114-5).

55. Αυτά τα δύο αναλογούν με τις δύο αριστοτελικές κατηγορίες παραδειγ-

Η «ψηλαφητή εικόνα» ως αναπαράσταση της ιδέας (με μεταφορά εννοιών), που αφορά στη συνολική εικόνα της εποχής και όχι της πραγματικότητας στις λεπτομέρειές της, είναι πιο κοντά στη μίμηση του Αριστοτέλη που αφορά στο «καθόλου» κατ' αντίστιξη με το «καθ' έκαστον» της ιστορίας, όπως προαναφέρθηκε. Παράλληλα, η μεταφορά με την ευρύτερή της έννοια ως δίσσημη (όπως και η ειρωνεία) τον βοηθά να διατηρήσει την κυριαρχία του λόγου (ως ιδέας για την πραγματικότητα ή ως ειδώλου - «ασώματου είδους) έναντι του πράγματος (πραγματικότητας) καθεαυτού, με το οποίο ποτέ δε θα ταυτιστεί ο λόγος παρά τις αναλογίες που εντοπίζει με το πλέγμα των ιδεών και την άεναη κίνηση νοημάτων («επιφορά»).

Μετά τα παραπάνω, θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Ροΐδης προσπαθεί να διαμορφώσει μια Ποιητική εντός (ή μέσω) μιας Ρητορικής, με κέντρο τη διευρυμένη έννοια της μεταφοράς ως σχήματος που μορφοποιεί την άυλη ιδέα, η οποία έχει αρκετά κοινά με τη θεωρία του Αριστοτέλη —επί της ουσίας, αλλά ακόμα και στην ορολογία—, και εργαλεία την ειρωνεία και τη σάτιρα. Οι σκοποί της Ρητορικής δηλαδή ενσωματώνονται στην Ποιητική και ειδικά στην περίπτωση του λογοτεχνικού πεζού λόγου, αφού φαίνεται να συνειδητοποιεί ότι η εποχή της πρόζας έχει ήδη αρχίσει στον αιώνα του. Ταυτόχρονα, εφόσον η σάτιρα και η ειρωνεία ταιριάζουν στον λογοτεχνικό πεζό λόγο και το (παλαιότερα λεγόμενο) «μέσο ύφος» ως αρμονία των άκρων, ο πεζός λόγος του μυθιστορήματος και του διηγήματος ταιριάζει περισσότερο στην εποχή του και γι' αυτό ίσως το μυθιστόρημα και το διήγημα είναι ένα από τα είδη του πεζού λόγου, τα οποία δοκιμάζει να γράψει.

---

μάτων τα ιστορικά «προγενόμενα» και τα μυθοπλαστικά, που δημιουργεί ο ίδιος (Ρητορική 1393a 24-30).