

## Η πορεία του Εμμανουήλ Ροΐδη προς τον αντικοινοβουλευτισμό, το βιολογισμό και τον εθνικισμό, 1860-1870

Το παρόν άρθρο στηρίζεται στο εξής γενικότερο επιχείρημα για την περίοδο 1864 ως 1911<sup>1</sup>: Ως το τέλος της δεκαετίας του 1880 αναπτύχθηκε στην Ελλάδα ένας αστικός αντικοινοβουλευτισμός, που κατά τις επόμενες δύο δεκαετίες μετατράπηκε σε ανολοκλήρωτο φασισμό. Η αντίληψη του έθνους, που συνόδευε την αντικοινοβουλευτική ιδεολογία, άλλαξε επίσης. Πρόκειται για μία ορισμένη εκδοχή της μεταφυσικής εγγελιανής αντίληψης για το κράτος, η οποία βιολογικοποιήθηκε στο γύρισμα του αιώνα· με αυτό τον τρόπο ο αντικοινοβουλευτισμός ενισχύθηκε πολύ από άποψη αρχής. Την πρώτη, περισσότερο πολιτισμική, μορφή της εθνικιστικής αυτής ιδεολογίας συναντάμε στον Παύλο Καλλιγά πριν από το 1862<sup>2</sup>, ενώ η δεύτερη, η βιολογική, προβλήθηκε από τα έντυπα της εθνικιστικής εταιρείας «Ελληνισμός» κατά την πρώτη δεκαετία του 20ού αιώνα. Η μετάβαση από τη μία μορφή στην άλλη συντελείται με παραδειγματικό τρόπο στο έργο του Εμμανουήλ Ροΐδη κατά το διάστημα 1860 ως 1880<sup>3</sup>.

### A. 1860-1863

Για να κατανοήσουμε τις ιδεολογικές και διανοητικές προϋποθέσεις της *Πάπισσας Ιωάννας* είναι χρήσιμο να αναφερθούμε σε ορισμένα προγενέστερα κείμενα του Ροΐδη<sup>4</sup>.

Η μετάφραση του *Οδοιπορικού* και αποσπασμάτων των *Μαρτύρων* του Σατωβριάνδου, μαζί με την εισαγωγή του Ροΐδη, δημοσιεύθηκε στην Αθήνα τον Αύγουστο του 1860<sup>5</sup>.

Πριν τη διαπραγματευθούμε, ας υπενθυμίσουμε ορισμένα γεγονότα της ελληνικής πολιτικής ιστορίας. Η κυβέρνηση Μιαούλη, που τα τελευταία χρόνια διέθετε την υποστήριξη του Όθωνα, είχε κερδίσει τις εκλογές του καλοκαιριού του 1859, μα στην αρχή του 1860 σημαντικοί υπουργοί της, όπως οι Θρασύβουλος Ζαΐμης και Αλέξανδρος Κουμοινδούρος, την εγκατέλειψαν και πύκνωσαν τις γραμμές της αντιπολίτευσης, στην οποία συμμετείχε πλέον το σύνολο της πολιτικής αρχηγείας, υποστηρίζοντας κάποια μορφή πολιτικής φιλελευθεροποίησης. Αντίθετα, στην κυβέρνηση απέμειναν κάποιοι έμπιστοι του βασιλιά και υπουργοί με μικρή πολιτική επιρροή<sup>6</sup>.

---

Ο Θανάσης Ν. Μποχώτης είναι Ερευνητής στο Ινστιτούτο Μεσογειακών Σπουδών του Ρεθύμνου και διδάσκει στο Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο.

Επιστρέφοντας στην εισαγωγή του Ροϊδη<sup>7</sup>, διαβάζουμε ότι, ενώ ο Σαταβριάνδος γεννήθηκε σε αιώνα ασέβειας, κατάφερε με ένα μόνο βιβλίο του να γελοιοποιήσει τους εμπαιγμούς των Βολταίρου, Ντιντερό, Ολμπάχ εναντίον της θρησκείας. Είχε ζήσει ένα χρόνο κοντά στους αγρίους της Αμερικής και θαύμασε το έργο του πλάστη στη μεγαλοπρεπέστερή του μορφή: αναπαράστηκε έπειτα με επιτυχία, σε εικόνες, την παρθένα φύση του νέου κόσμου. Τέλος, έδειξε την αφοσίωσή του στην πατρίδα, την ελευθερία και τη νόμιμη μοναρχία, κηρύσσοντας αδιάλλακτο πόλεμο σε όσους, στο όνομα της ελευθερίας, κατέθλιβαν τους λαούς και υπηρετώντας τους νόμιμους μονάρχες του πατρικού θρόνου ακόμη κι όταν τον έχαναν.

Σε μία πρώτη προσέγγιση, ο Ροϊδης φαίνεται να δέχεται τις φιλελεύθερες αλλαγές στους θεσμούς και τις αστικές αλλαγές στην κοινωνία, στις οποίες παραπέμπει η αναφορά στην ελευθερία και την πατρίδα, απορρίπτοντας όμως την επανάσταση ως μέσο επίτευξής τους. Όμως το σύνταγμα της παλινόρθωσης στη Γαλλία, κατά τα χρόνια 1815-1830, παρότι με την ύπαρξή του και μόνο δήλωνε την ανάγκη αναγνώρισης της μονιμότητας ορισμένων μεταβολών που είχε επιφέρει η Γαλλική Επανάσταση, είχε κυρίως ως στόχο τη νομιμοποίηση της παλινόρθωσης και τη σταθεροποίησή της<sup>8</sup>. Όταν ο Ροϊδης επικαλείται το παράδειγμα του Σαταβριάνδου που στήριξε αυτό το καθεστώς, δεν αρνείται απλώς την επανάσταση για την προώθηση της φιλελευθεροποίησης στο ελληνικό κράτος, μα αντιμετωπίζει την ίδια τη φιλελευθεροποίηση από την οπτική γωνία του οθωνικού καθεστώτος και με κριτήριο την ανάγκη ενίσχυσής του στην ίδια κατεύθυνση.

Πρέπει επίσης να προσέξουμε ότι στο *Οδοιπορικό* δεν απορρίπτεται η στάση του Διαφωτισμού προς τη (χριστιανική) θρησκεία γενικά, μα οι ακραίες, υλιστικές και αθεϊστικές μορφές της, που εκπροσωπούνται από τους Ντιντερό και Ολμπάχ: ακόμη και η στάση του Βολταίρου υπέρ της ανεξιθρησκίας και η σφοδρή αντιεκκλησιαστική πολεμική του παρατάσσεται δίπλα στην υλιστική. Είναι ακόμη ενδιαφέρον ότι διατηρείται η αντίστιξη του Διαφωτισμού μεταξύ ευσεβείας και δεισιδαιμονίας. Μπορεί λοιπόν να υποθεθεί ότι η έμμεση υποστήριξη μίας εξορθολογισμένης θρησκείας είχε ως πιθανό στόχο την ηθικοποίηση και την κοινωνική σταθερότητα.

Τέλος, ο Ροϊδης αποδέχεται την προτίμηση του όψιμου Διαφωτισμού (Ρουσσώ) υπέρ της άγριας φύσης και κατά του πολιτισμού, μα τη μεθερμηνεύει από μία συντηρητική και ρομαντική οπτική, θεωρώντας την παρθένα φύση ως έργο του δημιουργού.

Το πρώτο άμεσα πολιτικό κείμενο του Ροϊδη έχει τίτλο «Συριανά» και δημοσιεύεται στις 19-11-1860<sup>9</sup>, τρεις μέρες μετά την πρόωξη διάλυση της Βουλής και την προκήρυξη νέων εκλογών από την κυβέρνηση Μιαούλη: αιτία ήταν ότι η αντιπολίτευση είχε κατακτήσει την κοινοβουλευτική πλειοψηφία, όπως έδειξε η ανάδειξη δικού της υποψηφίου στο αξίωμα του προέδρου της Βουλής, στην ψηφοφορία της 16-11-1860. Στο άρθρο του ο Ροϊδης γελοιοποιεί τους συριανούς μικρέμπορους, που παρασύρθηκαν από τον κυβερνητικό υποψήφιο βουλευτή του νησιού Λεωνή Πρασακάκη και υπέγραψαν αναφορά με την οποία υποστήριζαν το «σύστημα», δηλαδή τον Όθωνα και την κυβέρνηση, και κατηγορούσαν την αντιπολίτευση. Η διάλυση της Βουλής χαρακτηρίζεται έμμεσα αντισυνταγματική από τον Ροϊδη: οι «ακαύκαλοι» μικρέμποροι «[...] επίασαν το θυμιάτο να θυμιάζουμε το σύστημα και να βρίζουμε την καυμένη την αντιπολίτευσι, σα να μην την εσώνανε τα βάσανά της».

Ο Ροΐδης γράφει στη συριανή διάλεκτο με στόχο να γελοιοποιήσει την ανάμειξη των συριανών μικρεμπόρων στην πολιτική, διότι τους θεωρεί πολιτικά άπειρους, κοινωνικά ανίσχυρους και με περιορισμένους μορφωτικούς ορίζοντες. Η απαξίωσή τους στο άρθρο του είναι φανερή και συνεχής: «[...] επιζωωτία ήπιασενε τα εμπροάκια μας, που να θένε να πακιάρουντενε κι' εκείνα εις τα πολιτικά», «[...] αξαπόλησαν οι ακαυήκαλοι την πήχυ και τη μπροστοποδιά των κι' επιάσανε το θυμιατό να θυμιάζουνε το σύστημα [...]». Για τον Ροΐδη, οι συριανοί μικρέμποροι που υπέγραψαν την αναφορά του Λεωνή Πρασακάκη δεν θα 'πρεπε να ασχολούνται με την πολιτική, για την οποία δεν ξέρουν τίποτα, μα «[...] να συλλογούντενε σαν καλοί φαμελίτες να κουβαλούνε ψωμί στα στίτια τως και να παντρεύουνε τα κορίτσια τως [...]». Τέλος, γίνεται σαφής η απέχθεια του Ροΐδη για τα βάναισα επαγγέλματα, όταν αυτά αναμειγνύονται στην πολιτική: «Μπας κι' ημάθενε τα πολιτικά τον καιρό που εμαλάζενε τον ασβέστη και ο Σιορ Γιωργάκης ο Πλατύς σαν έκοφτενε τη λακέρδα; Δεν έχομενε σήμερις καιρό να κουβεντιάζωμε με τέτοιους ανθρώπους [...]». Σ' αυτά τα αποσπάσματα ο νεαρός συγγραφέας αναγνωρίζει τους μικρέμπορους αυτούς ως οικονομικά υποκείμενα, μα όχι και ως πολιτικά. Έμμεσα εννοεί ότι ο αντισυνταγματικός και ανέντιμος Πρασακάκης είναι εκπρόσωπος κοινωνικών στοιχείων αυτής της υφής.

Το επόμενο πολιτικό άρθρο του Ροΐδη δημοσιεύεται στην αθηναϊκή εφημερίδα *La Grece* στα γαλλικά, τρεις μήνες μετά την έκρηξη της «οκτωβριανής επανάστασης» του 1862<sup>10</sup>. Σ' αυτό απορρίπτει τις κατηγορίες αναταρόκρισης από την Αθήνα στη *La Semaine Universelle* του Μ. Βρεττού, σύμφωνα με τις οποίες η Ελλάδα βρισκόταν υπό το βασίλειο της τρομοκρατίας, όπως και η Γαλλία στα 1793, με αποτέλεσμα να επίκειται μία νέα επανάσταση. Συγκεκριμένα, η προσωρινή κυβέρνηση είχε επιτρέψει στην αγγλική επιτροπή να καθορίσει απόλυτα τις ελληνικές πολιτικές τύχες.

Ο Ροΐδης ισχυρίζεται ότι όσα λέγονται για «τρομοκρατία» στην Ελλάδα είναι αστεία, μα πρέπει να ασχοληθεί δημοσιογραφικά με αυτά, γιατί στην παρούσα κατάσταση της η χώρα έχει ανάγκη της μεγαλύτερης δυνατής εκτίμησης από τους ξένους.

Οι λόγοι της «απρόβλεπτης» και «αυθόρμητης» «συμπάθειας» των ελλήνων για το αγγλικό έθνος διατυπώνονται ως εξής:

«Όσο για την Αγγλία, [...], υπήρξε κάποτε πολύ σκληρή προς εμάς, μας έχει πει αλήθειες δύσκολες να ακουστούν, μα τελικά είναι, στις παρούσες περιστάσεις, περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη δύναμη σε θέση [...] να μας κάνει να βγούμε από την ασταθή κατάσταση στην οποία βρισκεται κάθε λαός την επαύριο μίας επανάστασης. Σ' αυτήν λοιπόν [...] απλώνουμε τα χέρια ξεχνώντας όλες τις απογοητεύσεις που μας έκανε να υπομεινουμε και προσπαθώντας να της αποδείξουμε με τη διαγωγή μας ότι είμαστε άξιοι να είμαστε ψηλότερα στην εκτίμησή της».

Παρότι ο Ροΐδης δεν το λέει ρητά, η διατύπωσή του για την ασταθή κατάσταση κάθε λαού μετά από μία επανάσταση δείχνει ότι αυτή η «αστάθεια» ή «προσωρινότητα» οφείλεται σε, ή είναι σύμφυτη με, την ίδια την επανάσταση και διαρκεί όσο η επανάσταση δεν έχει τελειώσει, δεν έχει δηλαδή παγωθεί σε μία νέα εξουσία, που αντλεί μεν τη νομιμότητά της από αυτήν, δίχως ωστόσο η ίδια να εξακολουθεί να είναι επαναστατική. Η νέα αυτή κρατική εξουσία είναι, αντίστροφα, σταθερή και μόνιμη. Τρεις μήνες μετά την έκρηξη της επανά-

στασης, ο Ροϊδης επιθυμεί, και θεωρεί ότι και ο ελληνικός λαός (ή τουλάχιστον η προσωρινή κυβέρνηση που ενίσχυσε την υποψηφιότητα του άγγλου πρίγκιπα για τον ελληνικό θρόνο) επίσης επιθυμεί, τη βοήθεια της Αγγλίας για έξοδο από την επαναστατική «αστάθεια».

Οι λόγοι της αρνητικής αντιμετώπισης της αστάθειας δεν παρατίθενται με σαφήνεια. Τα δύο σημεία στα οποία διαφαίνονται, παρότι ο Ροϊδης δεν τα σχετίζει άμεσα με αυτούς, είναι τα εξής:

«[...] αυτός ο φτωχός ελληνικός λαός, που έδωσε και δίνει κάθε μέρα τόσο θαυμαστές αποδείξεις της προσήλωσής του στους νόμους και στην καθεστηκυία τάξη [...]». «Το ταμείο μας είναι άδειο, όλος ο στρατός έχει προσκολληθεί στο λαό, οι δημόσιοι υπάλληλοι είναι λίγο διατεθειμένοι να κάνουν θυσίες ή να χρησιμοποιήσουν την επιρροή τους για να βοηθήσουν τις απόψεις μίας κυβέρνησης ουσιαστικά προσωρινής. Πώς λοιπόν να παραδεχθεί κανείς πως η κυβέρνηση αυτή η τόσο φτωχή, η τόσο απογυμνωμένη από μέσα ενέργειας, έφθασε να οργανώσει διαδηλώσεις [...] τόσο καθολικές [...]; Πώς θα μπορούσε να αναγκάσει σχεδόν το σύνολο του έθνους να δώσει την ψήφο του σε έναν υποψήφιο που δε θα ήταν ο εκλεκτός του λαού;»

Ο ισχυρισμός του Ροϊδη, ότι ο λαός υποστηρίζει την «καθεστηκυία τάξη», δεν είναι αυτονόητος, τη στιγμή που η μοναρχία έχει ανατραπεί και την εξουσία ασκεί μία επαναστατική προσωρινή κυβέρνηση. Μπορεί να θεωρηθεί πως το νόημά του είναι ότι ο λαός δεν έχει ακόμη ενεργοποιηθεί πολιτικά σε μία αντικαθεστωτική κατεύθυνση. Ο Ροϊδης κρατά αρνητική στάση απέναντι σε μία αυτόνομη λαϊκή πολιτική ενεργοποίηση προς την κατεύθυνση της εξακολούθησης και ριζοσπαστικοποίησης της επανάστασης, και μάλιστα σε μία συγκυρία που το κράτος δεν διαθέτει επαρκή οικονομικά μέσα για να λειτουργήσει, δεν ελέγχει το στρατό και τη διοίκηση και βρίσκεται πολιτικά υπό προθεσμία υπό την ηγεσία μίας προσωρινής κυβέρνησης. Δεν πρέπει, τέλος, να ξεχνάμε ότι η «τρομοκρατία», που κατά τον Ροϊδη δεν υπήρχε τότε στην Ελλάδα, είχε αποδοθεί, στην αρχετυπική περίπτωση της Γαλλίας του 1793, από τις γενιές των ευρωπαϊών φιλελευθέρων που ακολούθησαν, ακριβώς στη λαϊκή πολιτική κινητοποίηση και στη ριζοσπαστικοποίηση της Επανάστασης του 1789. Αυτή ακριβώς την «ασταθή» κατάσταση κρινόταν πως μπορούσε να σταματήσει και να αντιστρέψει η αγγλική βοήθεια<sup>11</sup>.

Ο Ροϊδης παρεμβαίνει ξανά πολιτικά με ένα άρθρο υπογεγραμμένο από τον ίδιο, στο περιοδικό *Χρυσάλλης* την 1η Ιουλίου και την 1η Αυγούστου της ίδιας χρονιάς<sup>12</sup>, λίγο μετά τις εμφύλιες συγκρούσεις του Ιουνίου στην Αθήνα. Στην πραγματικότητα πρόκειται για παράφραση και σε αρκετά σημεία για μετάφραση βιβλιοκρισίας του Σαιντ Μπερ σε μελέτες για τον Σαιν Ζυστ, η οποία είχε δημοσιευθεί λίγες μέρες μετά το πραξικόπημα του Ναπολέοντα Γ' στη Γαλλία και όπου ο

«επίσημος κριτικός της Β' αυτοκρατορίας», επιδείκνυε «το αντιεπαναστατικό μένος και τον πολιτικό φανατισμό του»<sup>13</sup>.

Στο κείμενο αυτό ο Σαιν Ζυστ, που λέγεται ότι θεωρείται από το κοινό ως τέρας ή θηρίο, γίνεται προσπάθεια να παρουσιαστεί από την πλευρά της επιστήμης· ουσιαστικά πρόκειται για μία βιογραφία του, αν και δεν χρησιμοποιείται ο τελευταίος όρος.

Ο ηγέτης αυτός της Γαλλικής Επανάστασης καταδικάζεται διότι άφησε τις ορμές του να εκδηλωθούν ανεμπόδιστα με τη μορφή της απόλυτης επιδίωξης της φήμης, της εξουσίας και της επιβολής της φυσικής ισχύος σε άλλους ανθρώπους<sup>14</sup>. Προσπάθησε να υλοποιήσει τις επιδιώξεις του αρχικά ως ποιητής και κατόπιν με τη φιλανθρωπία· απέτυχε όμως και στράφηκε στη δημοκρατική πολιτική και την ιακωβινική τρομοκρατία, ώσπου κατέκτησε την αθανασία με τη λαιμητόμο. Στο ίδιο κείμενο, η αισιόδοξη και ουτοπική απόπειρα αναμόρφωσης της κοινωνίας και του κράτους, της κατάκτησης του «χρυσού αιώνα», κρίνεται ότι οδηγεί αναπόφευκτα στο πολιτικό έγκλημα και τη μόνιμη, μαζική, αιματηρή τρομοκρατία. Ένα επιμέρους συστατικό της, το «δόγμα της ακράτου δημοκρατικής θρησκείας», που τάσσεται με απόλυτο τρόπο κατά της μοναρχίας, καταλήγει στον πολιτικό διωγμό των ευγενών, ακόμη και με τη χρήση μαζικής φυσικής βίας<sup>15</sup>. Ο Σαιν Ζυστ, αρχιερέας, μαζί με τον Ροβεσπιέρο, αυτής της θρησκείας, ήταν, ακόμη πριν γίνει ιακωβίνος, μέλος της «επαναστατικής νεολαίας» υπό τον Καμίλ Ντεμουλέν.

Ο Ροΐδης, λοιπόν, στον απόηχο των εμφύλιων συγκρούσεων του Ιουνίου και ενώ ο νέος μονάρχης της Ελλάδας, ο δανός Γεώργιος Α΄ Γκλύξμπουργκ δεν έχει φθάσει ακόμη στη χώρα, καταδικάζει την ακραία φιλαργία και τις υλιστικές και ηδονιστικές επιδιώξεις, στο βαθμό που εντάσσονται σε μία αισιόδοξη ουτοπική προοπτική και περιλαμβάνουν το «δόγμα της ακράτου δημοκρατικής θρησκείας». Υποψιαζόμαστε όμως ότι επιμέρους στόχο της πολεμικής του αποτελεί και η επαναστατική νεολαία της εποχής, που αγωνιζόταν υπέρ της Επανάστασης του 1862, έχοντας ως πρότυπο τη Γαλλική Επανάσταση του 1789· τρία χρόνια αργότερα, στην *Πάπισσα Ιωάννα*, επανεμφανίζονται δύο σατιρικές αναφορές κατά της επαναστατικής νεολαίας που σύγναζε στα Χαυτεία<sup>16</sup>.

Στρέφουμε τώρα την προσοχή μας στα διανοητικά εργαλεία του Ροΐδη κατά την ίδια περίοδο. Ένα άρθρο, όπου γίνεται εκτεταμένη χρήση τους, ανακαλύφθηκε και ταυτίστηκε πρόσφατα από την Αθηνά Γεωργαντά. Πρόκειται για βιβλιοκρισία του «Πόθεν η κοινή λέξις τραγουδώ» του Σπυριδωνα Ζαμπέλιου, η οποία δημοσιεύθηκε ανώνυμα το Φεβρουάριο του 1860 στην ιστορική εφημερίδα του αγγλικού κόμματος *Αθηνά*.

Στην προσπάθειά του να αποδείξει τον αναγκαία θρηνητικό χαρακτήρα της σύγχρονης ελληνικής ποίησης, ο Ζαμπέλιος είχε χρησιμοποιήσει την επτανησιακή καταγωγή του φημισμένου ιταλού ποιητή Φώσκολο για να τον κατατάξει στους έλληνες ποιητές. Ο τελευταίος είχε συγγράψει τους *Τάφους*, την αξία των οποίων, για ευνόητους λόγους, ο Ζαμπέλιος αναβαθμίζει έναντι του άλλου έργου του, των *Επιστολών του Ιακώβου Όρτις*. Ο Ροΐδης υπενθυμίζει ότι τα έργα του Φώσκολο ανήκουν στην ιταλική ποίηση και αντιστρέφει τη σειρά αξιολόγησης των δύο κειμένων. Θεωρεί πως ο σολωμικός *Ύμνος προς την ελευθερία*, παρά την ατέλειά του, που οφείλεται στη χρήση μιας λαϊκής τοπικής ελληνικής διαλέκτου, παραμένει το αριστούργημα του ζακυνθινού ποιητή. Τέλος, κατακρίνεται η εννοιολογική ασάφεια και το πομπώδες του ύφους του Ζαμπέλιου, προς όφελος της απλότητας και ομοιομορφίας, ενώ χρησιμοποιείται ήδη ενάντια στα παραδείγματά του η σατιρική τεχνική των έντονων («ανάγλυφων») εικόνων<sup>17</sup>.

Στο κεντρικό επιχείρημα του Ζαμπέλιου, ο Ροΐδης ουσιαστικά αντιτείνει ότι τα θρηνητικά άσματα δεν συνιστούν μόνιμη ιδιότητα του ελληνικού έθνους, μα πηγάζουν σε μία συγκεκριμένη εποχή από την πολιτική και πολιτισμική κατάσταση ή από καθορισμένες κοι-

νωνικές σχέσεις που εδράζονται σε ορισμένο επίπεδο πολιτιστικής ανάπτυξης· ακόμη, προέρχονται από ένα συνδυασμό των ψυχολογικών και φυσιολογικών δυνάμεων που δρουν στον οργανισμό. Τέλος, τα θρηνώδη λαϊκά τραγούδια δεν πρέπει να προσεγγίζονται μεμονωμένα και μόνο από μορφική πλευρά, μα σε σχέση με τη συγκεκριμένη θέση και λειτουργία τους σε ένα σύνολο τραγουδιών μίας ομοιογενούς κοινωνικής ομάδας· με αυτό τον τρόπο συλλαμβάνεται το πραγματικό ποιητικό τους νόημα και η συγκινησιακή τους χρήση. Συνοπτικά, ο Ροΐδης ισχυρίζεται ότι οι μορφές καλλιτεχνικής δημιουργίας και συγκίνησης οφείλονται σε συγκεκριμένες και αισθητές, ιστορικές ή φυσιολογικές και ψυχολογικές συνθήκες ή σε καθορισμένες κοινωνικές σχέσεις. Απορρίπτοντας έτσι την τέχνη ως υπεριστορικό φαινόμενο, ο Ροΐδης βρίσκεται στο έδαφος παλιότερων και από καιρό θεμελιωμένων αντιλήψεων των νεότερων χρόνων και του Διαφωτισμού, σύμφωνα με τις οποίες ο άνθρωπος, μέρος της φύσης και ο ίδιος, είναι φυσικό και πολιτιστικό «προϊόν»· όμως αυτά δεν αρκούν για να χαρακτηριστεί ο Ροΐδης διαφωτιστής.

Όπως και στα κριτικά κείμενα του διαστήματος 1877-1879, στα οποία θα αναφερθούμε παρακάτω, ο Ροΐδης αντιτίθεται στην άποψη ότι ο «ελληνικός χαρακτήρ» τείνει προς το θρήνο ή τον έλεγχο, την υπερβολική μεταφυσική αγωνία ή απαισιοδοξία.

Ο ίδιος παραδέχεται ότι κατά την ύστερη αρχαιότητα και τον πρώιμο Μεσαίωνα υπήρξε μερική επικράτηση του θρηνητικού άσματος, όμως θεωρεί ως πρώτο αίτιο τη «δουλεία» του έθνους και ως ισχυρό, μα πρόσθετο και εξαρτημένο, παράγοντα την κυριαρχία του χριστιανισμού στο χώρο της θρησκείας. Αντιλαμβάνεται την επίδραση του χριστιανισμού στη φιλολογία με τρεις τρόπους: α) ως επιρροή, β) ως επικαθορισμό, γ) ως χρωματισμό ή χροιά. Σε κάθε περίπτωση, ο χριστιανισμός στον πρώιμο Μεσαίωνα και σε σχέση με την τάση για θρηνηλογία αλλάζει τη μορφή και όχι την ουσία των πνευματικών φαινομένων, της φύσης του ελληνικού έθνους και της ποίησής του. Γενικότερα, αφού οι θεωρητικές προϋποθέσεις του Ροΐδη αντιβαίνουν στην αυτονομία των πνευματικών φαινομένων και τα αντιμετωπίζουν ως ριζωμένα στη φύση και στην κοινωνία, θα συνιστούσε λογική αντίφαση ο ισχυρισμός ότι μία «θρησκεία εντελλομένη εις τους οπαδούς αυτής την αιώνιον ζωήν επί της ουσίας της προσκαίρου ταύτης [...]» είχε αλλάξει το χαρακτήρα της ελληνικής ποίησης, που προέρχεται από, και είναι μέρος αυτής, της «προσκαίρου» ζωής<sup>18</sup>.

Θα προχωρήσω τώρα στην έρευνα της άμεσης ή έμμεσης επιρροής του Σταντάλ στον Ροΐδη. Πρόκειται για μία προσπάθεια οριστικοποίησης της εννοιολογικής ανάλυσης της βιβλιοκριτικής του Ροΐδη, που μόλις επιχειρήσα.

Η επίδραση του περιβάλλοντος, των ηθών και του πολιτισμού στην καλλιτεχνική δημιουργία και η σχετικότητα των αισθητικών κριτηρίων είχε διαπιστωθεί τουλάχιστον από τον καιρό του Διαφωτισμού, όπως προανέφερα. Αυτές τις αντιλήψεις κωδικοποίησαν, σε μία διαφορετική προοπτική, οι ρομαντικοί Σατωβριάνδος και κυρία ντε Σταέλ, τονίζοντας ιδιαίτερα τον παράγοντα της θρησκείας. Ο πρώτος διέκρινε την αρχαία ειδωλολατρική από τη νεότερη χριστιανική τέχνη, θεωρώντας την τελευταία, περισσότερο στην εκδοχή του καθολικισμού, ως την καλλιτεχνικότερη θρησκεία. Η δεύτερη, με το ίδιο πνεύμα μα με διαφορετικό πολιτικό στόχο, μίλησε για τέχνη του Βορρά και του Νότου, τις οποίες μετονόμασε σύντομα σε ρομαντική και κλασική τέχνη αντίστοιχα. Κατά την ίδια, η ποίηση του Βορρά, την οποία θεωρούσε ανώτερη καλλιτεχνικά, καθοριζόταν από το κλίμα και το δόγμα των

διαμαρτυρομένων, ήταν φιλοσοφική και μελαγχολική, ενώ η ποίηση του Νότου, που καταγόταν από την αρχαία ειδωλολατρική τέχνη, χαρακτηριζόταν από τη ζωντάνια της φύσης και τη χαρά της ζωής<sup>19</sup>.

Θα παραθέσω τώρα ένα απόσπασμα από άρθρο του Σταντάλ, οι αντιλήψεις του οποίου κινήθηκαν ανάμεσα στη γνωσιοθεωρία των τελευταίων γάλλων διαφωτιστών, δηλαδή των «ιδεολόγων», και ιδιαίτερα του Destutt de Tracy, και σε έναν ορισμένο ρομαντισμό. Το άρθρο δημοσιεύθηκε το 1822 και είχε τίτλο «Οι κύριοι ζώντες ποιητές της Ιταλίας». Η αναφορά γίνεται εδώ στον Tommaso Grossi:

«[...] Ο ποιητής τις περιγράφει με την πιο ακραία ενέργεια, και εν τούτοις αποφεύγει πάντοτε το “υψηλό” [noble] ύφος με την πιο μεγάλη φροντίδα. Συχνά οι περιγραφές θα φαινονταν φρικτές στα αγγλικά· αυτό οφείλεται δίχως αμφιβολία στη διαφορά της ευαισθησίας μας του πεντηκοστού βαθμού, ως προς την ευαισθησία αυτού του τόπου που είναι πολιτισμένος δύο χιλιάδες χρόνια πριν από μας. [...] αυτοί οι σίχοι, τόσο ενεργητικοί και γι’ αυτό τόσο μοναδικοί στο 19ο αιώνα, [...] τίποτα, στον [...] Βύρωνα, δεν είναι εξίσου ενεργητικό όσο το *Όραμα του Πρίνα*. Ο Ιταλός ποιητής αποφεύγει τις πομπώδεις, γενικές, φιλοσοφικές εκφράσεις, στις οποίες ο Βύρωνας θριαμβεύει, διαλέγει πάντοτε ό,τι πιο κοντινό, πιο κομικό, πιο γραφικό υπάρχει· δεν απευθύνεται ποτέ στο πνεύμα: ζωγραφίζει πάντοτε»<sup>20</sup>.

Δεν είναι δύσκολο να διαπιστώσουμε εδώ ότι ο Σταντάλ προσυπογράφει τον καθορισμό της ηθικής και αισθητικής κρίσης της τέχνης από την πολιτιστική ανάπτυξη μιας χώρας, τη σχετικότητα των αισθητικών κριτηρίων και τη διάκριση μεταξύ της ποίησης του Βορρά και του Νότου, με τη διαφορά ότι αντιστρέφει την αξιολόγησή τους από την ντε Σταέλ προς όφελος της δεύτερης.

Βέβαια, τα υπάρχοντα τεκμήρια δεν αποδεικνύουν ότι ο νεαρός Ροΐδης γνωρίζει τις ιδέες της ντε Σταέλ. Ωστόσο, μεταφράζει, εκτός από το *Οδοιπορικό*, και το τμήμα εκείνο του *Πνεύματος του Χριστιανισμού*, όπου ο Σατωβριάνδος συνέκρινε την ποίηση του Ομήρου με εκείνη της Γραφής και συμπέρανε πως «Η Γραφή με το ελεγειακό της ύφος και την πρόσκληση των πιστών στο πένθος της επίγειας ζωής, είναι από “τα δύο αρχαιότατα της ποιήσεως μνημεία, [το πλήρες] μελαγχολικών αισθημάτων”, ενώ η ποίηση του Ομήρου το “πλήρες φαιδρών εικόνων”»<sup>21</sup>. Μα είναι ακριβώς ο θρήνος, στον οποίο οδήγησε και η χριστιανική θρησκεία τους Έλληνες, που απορρίπτεται ως μόνιμο συστατικό της ποιήσής τους από τον Ροΐδη στη βιβλιοκρισία του. Ωστε ο τελευταίος, αν δεν ακολουθεί την άποψη του Σταντάλ, τουλάχιστον βρίσκεται πιο κοντά σε αυτή παρά σε εκείνη της ντε Σταέλ και του Σατωβριάνδου.

Υπάρχουν και άλλα κείμενα ή χωρία του Σταντάλ που μπορούν να συγκριθούν με αντιλήψεις που εκφράζει ο Ροΐδης στη βιβλιοκρισία του, όπως την αντιμεταφυσική του τοποθέτηση προς το θρήνο που προξενείται από το θάνατο και τη φθορά, τη γνώμη του για το Φώσκολο και τη χρήση της καθομιλουμένης στη λογοτεχνία και, τέλος, για την απλότητα του ύφους. Τέτοια σημεία συναντώνται σε άρθρο του Σταντάλ για ένα σημαντικό ιταλό ποιητή, τον Μόντι, όπου μεταφράζει ένα σονέτο του, στο οποίο αναδεικνύεται η σχετικότητα του νοήματος και των ονοματοδοσιών του θανάτου για τον άνθρωπο<sup>22</sup>. Ακόμη, σε άρθρο του γάλλου συγγραφέα για τον Φώσκολο, όπου χαρακτηρίζει τον τελευταίο ιταλό ποι-

ητή, σημειώνει ότι «[...] δημοσίευσε μία μίμηση του Βερθέρου με τίτλο *Επιστολές του Ιακώβου Όρτις*» και προχωρεί σε αρνητικές κρίσεις μόνο για τους *Τάφους*<sup>23</sup>. Στο ίδιο κείμενο ο Σταντάλ υποστηρίζει τους Ιταλούς που χρησιμοποιούν στην ποιητική τους δημιουργία ιταλικές λαϊκές τοπικές διαλέκτους<sup>24</sup> και, τέλος, επαινεί τη διαύγεια τους ύφους, απορρίπτοντας ταυτόχρονα μακροπεριόδους και δυσνόητες προτάσεις, όπως αυτές των γερμανών συγγραφέων<sup>25</sup>.

Θα συνοψίσω αυτές τις συγκρίσεις μεταξύ του Σταντάλ και της ροϊδικής βιβλιοκρισίας με την επιστροφή στο κείμενο του γάλλου συγγραφέα που παρέθεσα. Η προτίμηση του Τ. Γκρότσι για το γραφικό και το κωμικό, καθώς και για μία ποίηση που δεν απευθύνεται στο πνεύμα, μα πάντοτε ζωγραφίζει, παρατέμπει έντονα στην τεχνική των «ανάγλυφων εικόνων», που, όπως δείχνει η Γεωργαντά, χρησιμοποιεί από το πρώτο του κείμενο, με σατιρικό στόχο, ο Ροϊδης, για να την τελειοποιήσει στην *Πάπισσα Ιωάννα*.

Συμπεραίνουμε ότι τα προαναφερόμενα χωρία των Σταντάλ και Ροϊδη δεν είναι παράλληλα ή όμοια, με την εξαίρεση της περίπτωσης των «ανάγλυφων» αυτών εικόνων. Ακόμη και όταν διαπιστώνεται η ομοιότητα φράσεων ή θεμάτων σε αντίστοιχα παραθέματα, αν ενταχθούν, όπως και πρέπει, στα συμφραζόμενά τους, αναδεικνύεται η νοηματική τους διαφορά. Ωστόσο, μπορεί να γίνει λόγος για συγγένεια μεταξύ τους. Ακόμη περισσότερο, αυτά τα κοινά ίχνη στα κείμενά τους εγείρουν ξανά την υποψία ότι ο Ροϊδης βρέθηκε από την αρχή της φιλολογικής του σταδιοδρομίας υπό την επήρεια του Κωνσταντίνου Ασωπίου, ενός θαυμαστή του Σταντάλ.

Ενώ η μαθητεία του Ροϊδη στον Ασωπίο είναι από παλιά γνωστή, πρώτη η Αθηνά Γεωργαντά συγκεκριμενοποίησε την αρχή της λίγο πριν ή λίγο μετά το ταξίδι του Ροϊδη στην Αίγυπτο, κατά το φθινόπωρο ή το χειμώνα του 1863<sup>26</sup>: επίσης επισήμανε και ανέλυσε τις συγκεκριμένες οφειλές του:

«Ο Ασωπίος [...], τιμά τους επιφανέστερους ρομαντικούς, κυρίως τους Ιταλούς Monti, Manzoni [...] Στο αισθητικό του σύστημα υπάρχει θέση για τον W. Scott, τον Stendhal [...] Εκφράζει παντού το θαυμασμό του για τον Βυγον και δίνει ιδιαίτερη βαρύτητα στις κριτικές απόψεις του ποιητή, [...]

[...] ο Ασωπίος κάνει ορισμένες παραχωρήσεις στα αιτήματα των ρομαντικών [...]. Έτσι, απορρίπτει τις ενότητες τόπου και χρόνου και, ακολουθώντας τον Αριστοτέλη, δέχεται μόνο την ενότητα της δράσης, διαφωνώντας σχετικά με τον Boileau και παραπέμποντας στον Manzoni. [...]

[...] στα ροϊδικά κείμενα του 1877, συνοψίζονται οι βασικές επιλογές [...] του Ασωπίου για τη νεοελληνική ποίηση [...], η αγάπη του για τους Επτανήσιους, τον Βηλαρά και τα δημοτικά τραγούδια [...].»

Στη συνέχεια η Γεωργαντά παραθέτει μία σειρά από χωρία του βιβλίου του Ασωπίου, *Σούτσεια*, με το οποίο ο τελευταίος είχε επιτεθεί στις γλωσσικές και κριτικές αντιλήψεις του Παναγιώτη Σούτσου το 1853, που χρησιμοποιεί ο Ροϊδης σε κείμενά του που δημοσιεύονται μετά το 1869. Και η Γεωργαντά συνεχίζει:

«[...] αισθητικές λεποιθήσεις [του Κ. Ασωπίου], που θα γίνουν κατευθυντήριες σε όλο το έργο του Ροϊδη, είναι η πίστη στην αξία της λογοτεχνικής απόλαυσης, που θεωρεί το έργο τέ-



χνης μια γιορτή των αισθήσεων και αποτελεί θεμελιακή αντίληψη του κλασικού κόσμου. Ο Ασώπιος αναφέρει τους αρχαίους και νεώτερους οπαδούς της "ηδονιστικής" θεωρίας [...], ενώ εξίσου ισχυρή πρέπει να υπήρξε στο Ροΐδη η επίδραση του επικουρισμού του Stendhal και του Poe»<sup>27</sup>.

Από τη σύγκριση των αποσπασμάτων αυτών με τις προαναφερόμενες, καθώς και ορισμένες άλλες, ιδέες του Σταντάλ, όπως και με τις αντιλήψεις του Ροΐδη στα 1860, σχηματίζονται ισχυρές ενδείξεις για τη μεγάλη και κεντρική επιρροή των αισθητικών και κριτικών απόψεων του γάλλου συγγραφέα στις αντίστοιχες του Ασώπιου. Επίσης, ενισχύεται πολύ η υπόθεση ότι ο Ροΐδης βρίσκεται πλησιέστερα προς τον Σταντάλ, μέσω της μαθητείας του στον Ασώπιο, που αποδίδει τους πρώτους της καρπούς ήδη στα δύο πρώτα κείμενα του 1860.

Και πρώτα πρώτα η θεώρηση της τέχνης ως γιορτής των αισθήσεων είναι κεντρική στο κριτικό έργο του Σταντάλ και εντάσσεται στο θεωρητικό αισθησιασμό του (*sensualisme*), που εδράζεται στην αφομοίωση από μέρους του της ανθρωπολογικής αντίληψης του Ελβέτιου και της γνωσιοθεωρίας των ιδεολόγων και ιδίως του Ντεστί ντε Τρασύ, το βασικό επιχείρημα της οποίας έγκειται στην ταύτιση αίσθησης και νόησης<sup>28</sup>. Ακόμη, σε κείμενό του με τίτλο *Ρακίνας ή Σαίξπηρ*, ο Σταντάλ απορρίπτει την κλασικιστική υπεράσπιση της ενότητας του χώρου και του χρόνου και επιχειρηματολογεί υπέρ της ενότητας της δράσης ως αρχής του σύγχρονου δράματος<sup>29</sup>. Τέλος, ο ίδιος γάλλος συγγραφέας, με την τακτική του δημοσιογραφική συνεργασία κατά τη δεκαετία του 1820, προβάλλει ως πρότυπα στο αγγλικό και γαλλικό κοινό αρκετούς ιταλούς συγγραφείς, ανάμεσα στους οποίους ο Μόντι και ο Μαντσόνι κατέχουν εξέχουσα θέση<sup>30</sup>.

Όσο για την υψηλή αξία που αποδίδεται στον Σολωμό στη βιβλιοκρισία του 1860, την προσέγγιση προς τη δημοτική γλώσσα στο ίδιο κείμενο και στην εισαγωγή στο *Οδοιπορικό*, μα και την υπεράσπιση της διαύγειας του ύφους ενάντια στην ποιητική γραφή του Ζαμπέλιου, είναι δύσκολο να μη θεωρηθούν ως απόψεις που ο Ροΐδης άντλησε από τον Ασώπιο στην αρχή της συγγραφικής του πορείας.

Σ' αυτό το σημείο, θεωρώ χρήσιμο να υπενθυμίσω τη συντηρητική μεθερμηνεία της αντίληψης για τον άγριο και την παρθένα φύση από τον Ροΐδη στην εισαγωγή του *Οδοιπορικού*, διότι το επιχείρημά του για την (ανθρώπινη) φύση στην *Πάπισσα* θα πάρει περισσότερο νατουραλιστικό χαρακτήρα.

Στο κείμενο του Σαιν Μπεβ για τον Σαιν Ζυστ, που οικειοποιείται το καλοκαίρι του 1863 ο Ροΐδης, υποστηρίζεται ότι για τη βιογραφική μελέτη του νεαρού ηγέτη της Γαλλικής Επανάστασης,

«καθώς ο ζωολόγος, καίτοι μυσαττόμενος, εμμένει κατασκοπών και εικονίζων του φρίνου την δυσμορφίαν και της εχίδνης τους ιοβόλους οδόντας, οίτω και ο εξιστορών τα ανθρώπινα δέον να ενδιατρίβη περί την μελέτην πλάσμάτων, ων μόνη η ανάμνησις προξενεί αισθησιν, οίαν όφεως πρόσψαυσις ή καρκίνου θέα»<sup>31</sup>.

Ωστε η εξιστόρηση των ανθρώπινων πραγμάτων, ακόμη και του φριχτού, της ασχημίας και της τερατογένεσης, οφείλει να προχωρά μόνο με επιστημονική μέθοδο και νοοτροπία: το πρότυπο της επιστημονικής έρευνας παρέχεται από τις θετικές επιστήμες και ειδικά τη

ζωολογία. Πρόκειται για μία αντιμεταφυσική, ρεαλιστική και επιστημονική θεώρηση του ανθρώπου από θετικιστική οπτική γωνία, που όμως αντιμετωπίζει την ατομική και κοινωνική παθολογία ως βιολογικό φαινόμενο.

Η συνεισφορά του νεαρού Ροϊδη στις ηθικές και πολιτικές επιστήμες της εποχής, και ειδικά στην αισθητική και στη λογοτεχνική κριτική, συνοψίζεται στην αντιμεταφυσική του τοποθέτηση, στο επιχείρημα του καθορισμού της τέχνης από το πολιτιστικό και πολιτισμικό περιβάλλον σε μία ορισμένη εποχή και στην ανάλυση του έργου τέχνης, και ειδικά του ποιήματος, όχι μεμονωμένα και από την πλευρά του θέματος και της μορφής του, μα ως τμήματος ενός ποιητικού συνόλου, στο οποίο κατέχει συγκεκριμένη θέση και με τα άλλα μέρη του οποίου βρίσκεται σε καθορισμένες σχέσεις. Από τη θέση του και τις σχέσεις αυτές προκύπτει και η συγκινησιακή του λειτουργία στο πλαίσιο της συλλογικής ψυχολογίας μιας κοινωνικής ομάδας. Τέλος, το 1863 ο Ροϊδης προσθέτει το θετικιστικό αίτημα για καθολική επιστημονική έρευνα του ανθρώπου, με πρότυπο τις θετικές επιστήμες.

### **B. 1865-1866**

Περνάμε τώρα στην *Πάπισσα Ιωάννα*<sup>32</sup>, που εκδίδεται το 1866 από το τυπογραφείο του Ιωάννη Κασσανδρέα, τέως συνεκδότη και τότε συνεργάτη της εφημερίδας *Αυγή*<sup>33</sup>.

Αρχικά στρεφόμαστε στην αντίληψη του Ροϊδη για το κοινοβουλευτικό και το δημοκρατικό πολίτευμα στην Ευρώπη και στην Αμερική:

«[...] εις τον ευνομούμενον εκείνον τόπον [ενν. την Αγγλία] πολλοί μεν αποθνήσκουσι της πείνης, πολλοί δε προσβάλλουσι την αιδῶ δι' ἔλλειψιν υποκαμίσου, ἀλλὰ πάντες, γερούσιασταί και νεκροθάπται, κόμητες και ψωμοζήται φοροῦσι πύλον υψηλόν, ὅστις θεωρεῖται ἐκεῖ ὡς το παλλάδιον της συνταγματικῆς ἰσότητος.

[...] γεώμηλα δε δεν υπήρχον ἀκόμη εν Αγγλία, ἀλλ' εἰσιγῆσαν βραδύτερον μετὰ του συντάγματος προς χρῆσιν του ἐλευθέρου λαοῦ, τότε ἐπελευθέρωσεν της ἰσότητος, ἔπαυσαν οι υπηρέται να τρώγωσι καλὰ κρέατα εις την αὐτὴν τράπεζαν μετὰ του αὐθέντου».

Και πιο κάτω:

«Ο θάνατος λοιπόν του πάπα ἦτο ἀληθῆς χαρὰ διὰ τους υπηκόους του, οἵτινες, ὡς σήμερον οι συνταγματικοὶ λαοί, εν μόνον εἶχον κτήμα, την ψῆφον των, παρέχουσαν κατὰ πάσαν νέαν εκλογὴν και εις αυτοὺς τους ἀχθοφόρους την τιμὴν να σφίγῃσιν την χεῖρα καταχρῆσου ἀρχοντος, [...]. Κατὰ τον ἅγιον Προεδέντιον υπάρχουσι εις τον Ἄδην ἡμέραι, καθ' ἃς σβύνεται το αἰώνιον πυρ και διακόπτονται τα βάσανα των κολασμένων. Τοιαῦται και ἐπὶ της γῆς ἦσαν και εἶναι ἀκόμη διὰ τον λαόν αι ἡμέραι των εκλογών, αι μόναι καθ' ἃς ἐνθυμεῖται ὅτι ο δούλος και ο αὐθέντης [...], εἶναι σκευὴ ἀδελφά [...].»

Και ἀκόμη:

«[...] υποθέτουσιν οι παρευρισκόμενοι εις θορυβώδη τινὰ συνεδρίασιν των αμερικανικῶν κοινοβουλίων, ὅτι και τα λακτίσματα αποτελοῦσι μέρος της δημοκρατικῆς ἐλευθερίας»<sup>34</sup>.

Σ' αυτά τα αποσπάσματα ο Ροϊδης αποδίδει τη διεύρυνση της απόστασης μεταξύ ηγετικών κοινωνικών ομάδων και ηγεμονευόμενων κοινωνικών στοιχείων στον αγγλικό κοινοβουλευτισμό, που, υπενθυμίζω, θεωρούνταν ως πρότυπο πολίτευμα από την πλειονότητα των μεγαλοαστών και αστών των περισσότερων ισχυρών μα και των αδύναμων κρατών της ηπειρωτικής Ευρώπης της εποχής. Αντίθετα, τονίζει το καλύτερο βιοτικό επίπεδο των «υπηρετών», μα και τις στενότερες προσωπικές σχέσεις με τους αφέντες τους κατά τη διάρκεια της απόλυτης μοναρχίας και, γενικότερα, εξιδανικεύει την κοινωνική της συνοχή.

Το σύνταγμα, όπως και το ψηλό καπέλο που όλοι οι άγγλοι φορούν, είναι σύμβολα ισότητας, που έρχονται σε κωμική αντίθεση με την εξόφθαλμη κοινωνική ανισότητα και την έλλειψη ήθους. Οι άγγλοι φαίνονται να πιστεύουν πως αυτά τα σύμβολα ισότητας εκφράζουν την πραγματικότητα, κάτι που διπλασιάζει το γελοίο της κατάστασης.

Ο Ροϊδης υποστηρίζει πως ο «δούλος και ο αυθέντης» ανήκουν στην ίδια οικογένεια. Κι όμως παρομοιάζει τη ζωή των συνταγματικών λαών με τα «βάσανα των κολασμένων». Ο Ροϊδης δίνει, δίχως να το συνειδητοποιεί πλήρως, όπως τουλάχιστον δείχνει η διατύπωσή του, μία εξήγηση για την όξυνση των ανισοτήτων στα σύγχρονα συνταγματικά κράτη: ο λαός, σ' αντίθεση με τους άρχοντες, δεν έχει «κτήμα», δηλαδή ιδιοκτησία. Η γενική ισότητα αναβιώνει μόνο στις εκλογές, όταν η χρήση του δικαιώματος ψήφου είναι αναγκαία για την ανάδειξη κάποιου «καταχρύσου άρχοντος» ως κυβερνήτη. Γιατί οι εκλογές δεν ανατρέπουν την κοινωνική ανισότητα, παρά συνιστούν μόνο ομοίωμα ισότητας και αδελφοσύνης: ο λαός απλώς «ενθυμείται ότι ο δούλος και ο αυθέντης είναι σκεπή αδελφά».

Τέλος, είναι σαφής ο ισχυρισμός του Ροϊδης ότι η αμερικανική κοινοβουλευτική δημοκρατία, αντί να επιλύσει τα προβλήματα της χώρας, προωθεί την πολιτική αποσταθεροποίηση και τη δημόσια ανηθικότητα, παρέχοντας ένα γελοίο θέαμα καβγάδων και ξυλοδαμών στον παρατηρητή.

Συμπερασματικά, ο Ροϊδης διαπιστώνει την αντίφαση μεταξύ της αναγνώρισης της νομικής και πολιτικής ισότητας και της επικράτησης μίας εξισωτικής ιδεολογίας στα συνταγματικά κράτη και της ακραίας όξυνσης των κοινωνικών τους ανισοτήτων, και ασκεί πολεμική, εξιδανικεύοντας την κοινωνική συνοχή της απόλυτης μοναρχίας.

Πιο εκτενείς είναι οι αρνητικές αναφορές του στον ελληνικό κοινοβουλευτισμό:

«Ίνα δε μη πλείονα λέγω, αι εκλογαί των αχιερών καταρροῦντο τότε [ενν. τον 9ο αι. στην παπική Ρώμη] εν τη αγορά διὰ χρυσοῦ και ροπαίων, διὰ μολώπων και δωροδοκίας, ως παρ' ημῖν αι των βουλευτῶν».

«[Η πολιτέλεια και η γλιδή που απολάμβανε ο πάπας] κατέστησαν την ημετέραν ηρωίδα πρότυπον συνταγματικού βασιλέως, οίτινες ως οι θεοί του Επικούρου ρέγγουσι εν επί του υψηλού θρόνου των, παραδίδοντες την ράχιν των κυβερνωμένων εις τας ψαλίδας των υπουργῶν, ως παρέδωκε κατά τους Μανιχαίους και ο Πλάστης τον κόσμον εις την διάκρισιν του διαβόλου. Εν τούτοις τα πράγματα (εννοῶ τα ρωμαϊκά) εβάδιζον κακῆν κακῶς, οι υἱοὶ του Λέοντος συσσωρευθέντες θησαυροὶ εἶχον μεταβληθῆ εις ἴππους, λιτανείας, συμπόσια και συντάξεις, οι δε κλειδοῦχοι του παπικοῦ ταμείου, καίτοι πολλοὶ κενωσαντες αὐτό, δεν ἔσπειδον ν' αποσυρθῶσι [...]. Ο δε μακαριώτατος Ιωάννης ἡ' και υιοθέσεις και υπηρετοὺς [...] βαρυνθεῖς, εἶχεν αποσυρθῆ εις Οστίαν, ἥτις ἦτο η Κέκρυφα των τότε Παπῶν, κακεῖ [...] διήγεν αφρόντιδας ἡμέρας, βαυκαλώμενος υἱὸ [...] της μελωδίας των αἰνῶν [...] και: εννοῦχων, οίτινες προλούθουν πανταχοῦ την αἰτού αγιότητα, ως προλούθει τον ἐκπτώτον βασιλέα μας το κυβερνητικόν του χαρτοφυλάκιον και η μέριμνα των υπηρετῶν του».

«Οι τότε Ιταλοί δεν ωμοιάζον τα σήμερα συνταγματικά έθνη, τα θεωρούντα τους βασιλείς ως απλά αρχιτεκτονικά κοσμήματα τιθέμενα επί της κορυφής του πολιτικού οικοδομήματος, ως τα αγάλματα επί της στέγης των ναών· ολίγον δε ασχολούμενοι εις συνωνυμικά μελέτας, δεν είχαν εισέτι φθάσει να εξακριβώσωσι την μεταξύ των λέξεων “βασιλεύειν” και “κυβερνάν” διαφοράν, αλλ’ απήτουν παρά του άρχοντος αυτών να άρχη ως και παρά του μαγειρου των να μαγειρεύη. Βλέποντες δε τα ταμεία κενά, τας εκκλησίας σιωπηλάς, τα μοναστήρια μεταβεβλημένα εις καπηλεία, τους Σαρακηνούς ληστεύοντας τα παράλια και τους ληστές εσκηνωμένους εις τα προάστια της αγίας πόλεως ηρώτων οι καλοί Ρωμαίοι, εν αρχή μετ’ απορίας, είτα μετ’ ανυπομονησίας και τέλος μετ’ οργής, τι έκαμνεν η αυτού αγιότης και διά τί, ενώ υπήρχον τοσούτοι εχθροί να πολεμήση, άφινεν εις την θήκην τα κοσμικά και πνευματικά του όπλα.

[...] Αλλ’ οι μάλλον κατά του αγίου πατρός εξηγηρωμένοι ήσαν οι ιερείς άνευ παροικίας, οι ηγούμενοι άνευ μοναστηρίων, οι “καρχελλάριοι” και “κοντόσταυλοι” δι’ ους δεν υπήρχε πλέον τόπος εις την Αυλήν, οι παράσιτοι οι διωχθέντες του παπικού μαγειρείου [...]. Πάντες ούτοι, αφού πολλάκις και εις μάτην προσέφεραν την αφοσίωσιν, τας εκδουλεύσεις, [...] των, απελπισθέντες τέλος πάντων μετετρέπησαν εις φοβερούς επαναστάτας. Μη δυνάμενοι ν’ απολαύσωσι κοχλιάριον, ίνα αντλήσωσιν εις την χύτραν της παπικής μεγαλοδορίας, εζήτουν ήδη ν’ ανατρέψωσιν αυτήν, ως εκριζώνουσι και οι Ινδοί τα δένδρα, ίνα φάγωσι τους καρπούς.

[...] [Σ’ αυτή τη συγκυρία ο Ροϊδης τοποθετεί τις μεγάλες καταστροφές που ακολούθησαν, από τις συνεχείς πλημμύρες και μία φοβερή επιδρομή ακριδών στη Ρώμη και τα περίχωρά της] [...] αι δε ανωτέρω μνημονευθείσαι αξιότιμοι τάξεις των αντιπολιτευομένων ήνοιγον τους ρώθυνας και ωσφραίνοντο απλήστως την εγγίζουσαν τρικυμίαν [...], ότε δε ήλθεν η ώρα, κατατάξαντες το ρωμαϊκόν σκυλολόγιον κατά φάλαγγας και λόχους, ωδήγησαν την υλακτούσαν εκείνην σπείραν υπό τα παράθυρα του Βατικανού.

[...] Ότε η ωχρά και ήλλοιωμένη του Ποντίφηκος μορφή επέλαμψεν εις το παράθυρον, φωτιζομένη υπό αμυδράς ακτίνος διαπερώσης τα νέφη των ακριδών, πολλοί των επαναστατών υπό ακουσίου καταληφθέντες σεβασμού προσέκλιναν εδαφιαίως [...]

Ο ποντίφηξ εκτείνας την αγίαν χείρα του [...], ανήγγειλεν ότι την επιούσαν, [...], ήθελεν αναθεματίσει τας ακριδας εν επισήμω λιτανεία, εν τούτοις δε ανεθεμάτιζε τους μη αμέσως επιστρέφοντας εις τας οικίας των. Η παπική εκείνη υπόσχεσις διεσκέδασεν εν ακαρεί τας ανησυχίας και κατεπράϊνε την οργήν των καλών Ρωμαίων, ων αι οχλαγωγίαι είχαν καταντήσει να ωμοιάζωσι τας τρικυμίας εκείνας της Προποντιδος, τας οποίας, κατά τον Αριστοτέλη, ήρουν να κατεινάσωσιν ολίγα σταγόνες ελαιού»<sup>35</sup>.

Στη μελέτη της για τον Ροϊδη, η Αθηνά Γεωργαντά εκθέτει τις σατιρικές αναφορές του κατά του Γεωργίου Α΄ και υπέρ του Όθωνα, στο διάστημα 1865-1875, όπως και τις επιθέσεις του ενάντια στη δημοκρατία και στα κόμματα<sup>36</sup>. Όμως δεν τις αναλύει και δεν τις κατατάσσει με κριτήριο την πολιτική τους ιδεολογία· με αφετηρία το γενικό της επιχείρημα, ότι με τη συγγραφή και δημοσίευση της *Πάπισσας* ο συντηρητικός Ροϊδης του 1860 μετατρέπεται σε ριζοσπάστη, μπορεί να θεωρηθεί πως υποθέτει ότι ο Γεώργιος Α΄ κατηγορείται επειδή δεν είναι αρκετά κοινοβουλευτικός. Όμως ο Ροϊδης καταφέρεται ενάντια στο νεαρό μονάρχη ακριβώς επειδή είναι «πρότυπο συνταγματικού βασιλέως» και διότι, σε συμφωνία με τη γνωστή αρχή του κοινοβουλευτισμού που είχε διατυπώσει ο γάλλος φιλελεύθερος πολιτικός Τίερς, βασιλεύει και δεν κυβερνά.

Αυτό σημαίνει ότι, με αντάλλαγμα την προσωπική του πολυτέλεια και γλιδή, δηλαδή το εγωιστικό του συμφέρον, εγκαταλείπει την «αρχή» στους «υπουργούς», που καταπιέζουν το λαό και σφετερίζονται το δημόσιο χρήμα για λογαριασμό τους ή προς όφελος μεριδίων

των οπαδών τους και των συντεχνιακών τους συμφερόντων<sup>37</sup>. Αποτέλεσμα της διακυβέρνησής τους είναι το άδειο δημόσιο ταμείο, η κακή λειτουργία του κράτους και η πλήρης επικράτηση της ανηθικότητας και ανομίας, με τις οποίες συνδέεται η μεγάλη εξάπλωση της ληστείας και οι «σιωπηλές» εκκλησίες.

Ήδη το 1863, ο Ροΐδης υιοθετεί μία αντίληψη του Σαιν Μπερ για τον πολιτικό ανδρισμό<sup>38</sup>. Το 1866 ο κεντρικός ήρωας της *Πάπισσας Ιωάννας* είναι μία γυναίκα που μεταμφιέζεται σε άνδρα για να αναλάβει το αξίωμα του ανώτατου άρχοντα μα, σαν συνταγματικός βασιλιάς, να μην κυβερνά. Η εικόνα της αλλαγής φύλου με τη μεταμφίεση πλησιάζει αυτήν του ερμαφροδιτισμού και η εικόνα της παραφθοράς της μοναρχίας από το «πρότυπον» «συνταγματικού βασιλέως» την ιδέα του πολιτικού ερμαφροδιτισμού.

Ως έσχατη συνέπεια του κοινοβουλευτισμού θεωρείται η επανάσταση. Αν αντιστρέψουμε την αφήγηση της ρωμαϊκής εξέγερσης από τον Ροΐδη, τότε προκύπτει ο ισχυρισμός ότι οι πολιτικοί, όσο ο ανώτατος άρχοντας τους επιτρέπει τη διακυβέρνηση, δηλαδή την ανεξέλεγκτη λεηλασία του δημόσιου ταμείου, παραμένουν επιφανειακά συντηρητικοί, αλλά με την καταπίεση των κυβερνωμένων και τη διάλυση του κρατικού μηχανισμού προκαλούν τη λαϊκή οργή και επομένως την πολιτική και καθεστωτική αστάθεια. Όταν όμως ο βασιλιάς τους απαγορεύει την ιδιοποίηση των δημοσίων πόρων για μεγάλο διάστημα, στρέφονται στην επαναστατική αντιπολίτευση. Η ανατρεπτική προσπάθειά τους εξισώνεται από τον Ροΐδη με την απόπειρα εξάλειψης της αναγκαίας προϋπόθεσης της κοινωνικής ζωής και με τον ανατολίτικο ανορθολογισμό των ινδών. Αυτή η φύση της οδηγεί στη χρήση μέσων που δεν αρμόζουν στην πολιτισμένη και ορθολογική ευρωπαϊκή πολιτική κουλτούρα της εποχής: ο Ροΐδης εμφανίζει τους αντιπολιτευόμενους να χρησιμοποιούν ακόμη και τη λαϊκή δυσαρέσκεια που είχαν προκαλέσει οι πλημμύρες, η ξηρασία και οι επιδρομές ακριδών, εκμεταλλευόμενοι τις σχετικές με αυτές τις καταστροφές θρησκευτικές προλήψεις του λαού, για να τον στρέψουν ενάντια στον πάτα. Η επαναστατική αντιπολίτευση προκαλεί ταραχές, εξέγερση ή επανάσταση, με τη βοήθεια του «σκυλολογίου», που περιλαμβάνει και τους «ευλαβείς», «επαίτας», «φανατικούς», «χωλούς, δαιμονιζομένους και παραλυτικούς», δηλαδή το λούμπεν προλεταριάτο και τα χονδροειδή και ανορθολογικά λαϊκά στοιχεία.

Με αυτή την αφήγηση ο Ροΐδης αναφέρεται και στην ελληνική επαναστατική αντιπολίτευση που ηγήθηκε της μεταπολίτευσης του 1862, καθώς και στον αθηναϊκό όγλο που συμμετείχε στις εμφύλιες συγκρούσεις του 1863. Η υπόμνηση της κατάταξης του «σκυλολογίου» σε φάλαγγες και λόχους θυμίζει την πανελιστημιακή φάλαγγα και την εθνοφυλακή που υπερασπίστηκαν την «οκτωβριανή επανάσταση» του 1862. Σε δύο ακόμη σημεία της *Πάπισσας*, όπως προανέφερα στην ανάλυση του κειμένου για τον Σαιν Ζιστ, γίνονται αρνητικές κρίσεις για τους επαναστάτες φοιτητές του 1862, που συγκεντρώνονταν στα Χαντεία<sup>39</sup>.

Η αντιστροφή της κριτικής του κοινοβουλευτισμού από τον Ροΐδη οδηγεί στη διατύπωση της θετικής του πολιτικής πρότασης. Με αυτή δίνει έμφαση στην υγιή δημοσιονομική διαχείριση, την καταπολέμηση της ληστείας (που συνδέεται με την ασφάλεια της ιδιοκτησίας και των συναλλαγών) και στη λειτουργία των εκκλησιών, ώστε να διαδίδεται απρόσκοπτα η θρησκεία, η οποία διακρίνεται συχνά στο μυθιστόρημα από το θρησκευτικό φανατισμό. Πρόκειται για μερικούς από τους τομείς παρέμβασης του φιλελεύθερου κράτους στην οικονομία, όπως τους αναγνώριζαν τότε οι ευρωπαίοι φιλελεύθεροι. Η πρόσθεση της

θηρσκειάς από τον Ροΐδη ενισχύει τα ανάλογα επιχειρήματα άλλων αντικοινοβουλευτικών, συντηρητικών και φιλελεύθερων ελλήνων της εποχής. Για να λειτουργήσει το κράτος σε αυτή την κατεύθυνση, ο βασιλιάς οφείλει να κυβερνά, σε βάρος των υπουργών, των κοινοβουλευτικών κομμάτων που τους στηρίζουν και των οπαδών τους· μ' αυτό τον τρόπο κατοχυρώνεται η λαϊκή κυριαρχία.

Αυτό το τελευταίο σημείο αναδεικνύεται από την ανάλυση της σχέσης λαού και επανάστασης, όπως εμφανίζεται σ' αυτά τα αποσπάσματα της *Πάπισσας*. Σε μία πρώτη προσέγγισή τους, η λαϊκή οργή εξαιτίας της αυθαιρεσίας των πολιτικών φαίνεται να οδηγεί στην επανάσταση· ο Ροΐδης προειδοποιεί έμμεσα τον Γεώργιο ότι με το να παραμένει ένας άφογος κοινοβουλευτικός μονάρχης δεν θα σωθεί από τη λαϊκή οργή για την απάθειά του στην καταπίεση των κυβερνωμένων από τους «υπουργούς». Στη συνέχεια όμως βλέπουμε ότι η λαϊκή κινητικότητα αποτελεί μόνο το υπόστρωμα μίας «στάσης», στην οποία ωθούν και την οποία οργανώνουν, με τη βοήθεια του «σκυλογιού», οι ίδιοι οι πολιτικοί, ως αντιπολιτευόμενοι επαναστάτες. Για τον Ροΐδη, η επανάσταση δεν μπορεί να είναι ποτέ λαϊκή, παρά μόνο μια ποινικά αξιόποινη και γελοία πράξη με ταπεινά κίνητρα. Η πίστη, ο σεβασμός και ο φόβος του λαού προς τον ανώτατο άρχοντα αποτελούν ανασχετικούς παράγοντες για να επαναστατήσει. Ακόμη, ο λαός δεν διαθέτει σταθερή πολιτική αντίληψη και συμπεριφορά, ούτε πολιτική αυτονομία. Τόσο μεγάλη είναι η αστάθεια των πολιτικών του διαθέσεων, που παρομοιάζονται με τρικυμίες που κατευνάζονται με λίγες σταγόνες λαδιού. Ήδη στον πρόλογο της *Πάπισσας*, ο Ροΐδης υπενθυμίζει ότι η δίψα ελευθερίας, που διέτρεχε τα προηγούμενα χρόνια την Ιταλία, υπονόμωσε την τυφλή θρησκευτική πίστη και προετοίμασε τα αιτήματα του 1848: «σύνταγμα, εθνοφυλακή, ελευθεροτυπία, κοινοκτημοσύνη». Κατόπιν σαρκάζει υπόκωφα την «απόρθητη» Γένοβα, που συνθηκολόγησε μετά από τριήμερη πολιορκία, την παράδοση από μέρους της των αρχηγών της επανάστασης στους «όνυχας του "τυράννου", ως εκάλουν τότε τον Βικτώρα [Εμμανουήλ]», τους πραγματεύτες, τραγουδιστές του μελοδράματος, φοιτητές της νομικής και ιατρικής που νόμιζαν ότι τα βιβλία τους αρκούσαν για όπλα και ντύθηκαν εθνοφύλακες, μα εξαφανίστηκαν στην πρώτη ακτίνα των βασιλικών λογχών.

«Και αυτά αι Ιταλίδες, αι τσαυτάς κεντήσασι σημαίας και συμπλέξασαι τριχρούς ταινίας, ενθυμούντο και πάλιν τα παραγγέλματα του πνευματικού των, και οσάκις αξιωματικός τις ηπάξατο αντάς εν μέση αγορά έστρεφον και την άλλην προς την ύβριν παρειάν»<sup>40</sup>.

Μα σε ασταθή πολιτικά θεμέλια δεν μπορεί να ανεγερθεί στέρεο οικοδόμημα. Τούτο δεν σημαίνει ότι απορρίπτεται η λαϊκή κυριαρχία ως θεμελιακή αρχή του κράτους· απλώς, θεωρείται ασύμβατη με το αντιπροσωπευτικό πολίτευμα. Συμπερασματικά, η απαίτηση από το βασιλιά να κυβερνά ενάντια στους κοινοβουλευτικούς υπουργούς ταυτίζεται με την ειρηνική εκδήλωση της λαϊκής κυριαρχίας και την ομαλή λειτουργία του φιλελεύθερου κράτους. Αυτή η ταύτιση οδηγεί στη θετική αξιολόγηση του Όθωνα, επειδή κυβερνούσε διαρκώς. Όλα αυτά συμβαίνουν τέσσερα μόλις χρόνια μετά την Επανάσταση του 1862, δύο έτη μετά την ψήφιση του δημοκρατικού συντάγματος του 1864 και ενώ ακόμη εξακολουθεί η δράση του οθωνιστικού κόμματος, με παλινορθωτικές φιλοδοξίες. Μα ακριβώς οι εφημερίδες *Αυγή* και *La Grece* (σε αυτές ή στο τυπογραφείο των συντακτών τους δημοσιεύονται ή

τυπώνονται τα περισσότερα άρθρα και βιβλία του Ροΐδη, από το *Οδοιπορικό* ως την *Πάπισσα*) υποστηρίζουν, από το Μάιο του 1861 ως το 1866, την οθωνιστική πολιτική. Όμως δεν πρέπει να επιμείνουμε στη συγκυριακή πολιτική σημασία των ροϊδικών αντιλήψεων, μα στα μονιμότερα προβλήματα στα οποία επιχειρούν να απαντήσουν.

Οι άλλες πηγές διάδοσης της αντικοινοβουλευτικής ιδεολογίας, ανάμεσα στις οποίες ξεχωρίζει η εφημερίδα *Ημέρα* του Αναστάσιου Βυζαντινού, που εκδιδόταν στην Τεργέστη, απορρίπτουν τον αντισημιτισμό. Το αντίθετο συμβαίνει με την *Πάπισσα Ιωάννα*. Σε μία πρόσφατη σημαντική μελέτη, σημειώνεται η εχθρότητά της προς τους εβραίους και παρατίθενται δύο αποσπάσματα που μπορούν να στοιχειοθετήσουν τον αντισημιτισμό του Ροΐδη, δίχως να γίνεται ρητά ο χαρακτηρισμός<sup>41</sup>.

Ωστόσο, ο αντισημιτισμός της *Πάπισσας* συνδέεται στενά με, και ενισχύει από άποψη αρχής, την κριτική του κοινοβουλευτισμού στον Ροΐδη:

«Το πλοιάριον εκείνο ανήκεν εις Εβραίους εμπόρους μεταβαίνοντας εις Μασσαλίαν, ίνα πωλήσωσι χριστιανούς δούλους εις τους Σαρακηνούς της Ισπανίας. Κατά τους χρόνους εκείνους οι απόγονοι του Ισραήλ, αντί να καταπιέζονται ήσαν παντοδύναμοι κατά την μεσημβρινήν Γαλλίαν. Ο Αυτοκράτωρ, δανειζόμενος καθ' εκάστην παρά τούτων μεγάλα ποσά, επλήρονε τους τόκους του χρέους του επιτρέπων αυτοίς να προσηλυτίζωσι τους υπηκόους του. [...] Οι δε Εβραίοι του Λουγδούνου μετεχειρίζοντο τα παρά του Αυτοκράτορος αγορασθέντα διατάγματα ως οδόντας, ίνα κατατρώγωσι δι' αυτών τους χριστιανούς, φονεύοντες τους χοίρους των, κλέπτοντες τα παιδιά<sup>42</sup>, αναγκάζοντες τους δούλους αυτών να αγιάζωσι το Σάββατον και να εργάζονται την Κυριακήν, πωλούντες ως κτήνη τους απειθύντας ή βαπτίζοντας τα τέκνα των, και αυτάς ακόμη των αρχιερέων τας παλλακίδας επιχειρούντες ενίοτε να εβραϊώσωσι. [...] ο μονάρχης, εις δε τους Ιουδαίους έπεμπε στρατιώτας, ίνα φρουρούσι τους οίκους των και αναγκάζωσι τους χρεώστας εις απότισιν της οφείλης, καθώς φυλακίζουσι και σήμερον χριστιανοί κλητήρες του "Ροσΐλδου" τους οφειλέτας».

Ο Ροΐδης επικεντρώνει την προσοχή του στη «μεσημβρινή Γαλλία» του 9ου αι. υπό τον ηγεμόνα της Αγίας Γερμανικής Αυτοκρατορίας Λοθάριο και στις ευρωπαϊκές χώρες του 19ου αι., όπου οι εβραίοι δεν διώκονται, δηλαδή στα ευρωπαϊκά συνταγματικά κράτη. Ισχυρίζεται ότι ο «χρυσός» ή το χρήμα είναι η μόνη πραγματική αυθεντία («σεβαστός θεός») στον κόσμο και την εκπροσωπούν πνευματικά (ως «προφήται») οι ισραηλίτες. Από το «χρυσό» και τους ιουδαίους εξαρτάται στη μεσαιωνική Γαλλία και στον ευρωπαϊκό συνταγματικό 19ο αι. η κρατική εξουσία και γι' αυτό διαθέτει τα κατασταλτικά της μέσα προς όφελός τους, για να καταπιέζουν όσους χριστιανούς εξαρτώνται οικονομικά από αυτούς, ενώ ανέχονται τον (συχνά βίαιο) προσηλυτισμό τους, ενισχύοντας έτσι και την πνευματική τους δουλεία και αλλοιώνοντας πλήρως το χαρακτήρα τους. Συμπερασματικά, τα συνταγματικά πολιτεύματα εξισώνονται με την οικονομική, πολιτική και πνευματική κυριαρχία του «χρυσού» και των φορέων του, εβραίων εμπόρων, τραπεζιτών και τοκιστών, πάνω στους χριστιανικούς πληθυσμούς.

Ανάμεσα στις εμφανίσεις του αντισημιτισμού με θρησκευτικά συμφραζόμενα στο μυθιστόρημα, συγκαταλέγεται και μία σκηνή όπου ένας εβραίος ραβίνος εξακολουθεί, τόσους αιώνες μετά από τη θεοκτονία, να συκοφαντεί τον Ιησού στον Φρουμέντιο και στην Ιωάννα και να δικαιολογεί έμμεσα τη θανάτωσή του<sup>43</sup>.

Η ανθρωπολογική θεώρηση, που συναρθρώνεται με την κριτική του κοινοβουλευτισμού στην *Πάπισσα*, αποτελεί συνέχεια και διεύρυνση της επιχειρηματολογίας του 1860, σύμφωνα με την οποία ο θρήνος δεν συνιστά μόνιμο χαρακτηριστικό του ελληνικού έθνους. Ο Ροϊδης καταφέρεται ενάντια σε ό,τι κρίνει ως παραφθορά του χριστιανισμού κατά τον (πρώιμο) ευρωπαϊκό και βυζαντινό Μεσαίωνα, που στη δεύτερη περίπτωση εξακολουθεί μερικά να ισχύει και για τη σύγχρονή του πρακτική της Εκκλησίας της Ελλάδας. Η πολεμική του αυτή εντάσσεται στη γενικότερη αντιμεταφυσική του τοποθέτηση, που έχει τις ρίζες της σε ιδέες των νεότερων χρόνων και του Διαφωτισμού.

Δεν σατιρίζει την αρχαιότητα και εξακολουθεί, όπως και στο *Οδοιπορικό*, να κατηγορεί την πολιτισμική υποκατάστασή της από το χριστιανισμό, ιδιαίτερα στην περίπτωση της βυζαντινής Αθήνας, ως φαινόμενο παρακμής<sup>44</sup>. Κατευθύνει τα βέλη του κατά του πρώιμου χριστιανικού Μεσαίωνα, τον οποίο παραλληλίζει με το σύγχρονο «πρότυπο» ελληνικό συνταγματικό βασίλειο, ενώ ασκεί πολεμική στα σύγχρονα ευρωπαϊκά συνταγματικά κράτη και στην αμερικανική δημοκρατία. Με αυτή συνδέεται οργανικά η αντισημιτική του επίθεση. Σε σχέση με τους μη ευρωπαϊκούς λαούς, γίνονται ορισμένες ειρωνικές αναφορές στους ινδούς. Κοντολογίς, ο Ροϊδης στρέφεται κατά των σύγχρονων φιλελεύθερων και δημοκρατικών κρατών και του παραφθαρμένου χριστιανισμού, αυτού του ασυνάρτητου μίγματος εβραϊσμού και ειδωλολατρίας<sup>45</sup>, που κρίνει ως άμεση πνευματική προϋπόθεση της συγκρότησής τους.

Σύμφωνα με τον ίδιο, μόνο η πλήρωση των ανθρώπινων βιολογικών αναγκών και η απόλαυση των κοινωνικών αγαθών, σε μία ηδονιστική προοπτική, αρμόζουν στην (ανθρώπινη) φύση. Αυτή η αντίληψη καθορίζει και την ερμηνεία του για τη θρησκεία ως κοινωνικό φαινόμενο:

«Τα χείλη των χριστιανών γυναικών εξηκολούθουν ζητούντα παρ' αυτού [ενν. από τον Άγιο Βίτο στη Γερμανία του 9ου αι.] ό,τι εξήτουν και αι άσεμνοι ειδωλολάτριδες [ενν. από το θεό των αρχαίων Πρίαπο], ηδονάς ή ευτεκνίαν, ο δε καλός άγιος σπανίως εκώφευεν εις τας τωι-αύτας δεήσεις. Αλλά τα αγάλματα αυτού ανιδρύνοντο σινηθως υπό την σκιάν ανδρικού μοναστηρίου και τούτο, ως λέγουσι κακόγλωσσοι τινες ιστορικοί, καθίστα βεβαίαν των προσκυνητριών την επιτυχίαν»<sup>46</sup>.

Οι κοινωνίες εμφανίζονται να ζητούν από τις μεταφυσικές δυνάμεις την κάλυψη φυσικών ή πρακτικών αναγκών τους με ηδονιστική χροιά ή την προστασία από φυσικές απειλές και καταστροφές. (Στην *Πάπισσα* αναφέρεται συχνά ότι ο προστάτης των θαλασσοπόρων Ποσειδώνας μετονομάστηκε σε Άγιο Νικόλαο). Βέβαια, μεταφυσικές οντότητες δεν υπάρχουν· γι' αυτό και ο Ροϊδης προσθέτει τον υπαινιγμό για τα «ανδρικά μοναστήρια».

Η ανατίμηση της φύσης οδηγεί τον Ροϊδη στην καταδίκη του φαινομένου του ασκητισμού, μα και των ατομικών μεταφυσικών αναζητήσεων, ως αρνητικών για τον άνθρωπο:

«[...] οι δυσώδεις και σκοληκόβρωτοι εκείνοι σκελετοί, δι' ους απόλαυσις και απώλεια, Κόλασις και καθαριότης ήσαν λέξεις συνώνυμοι, οι μοναχοί, λέγω, αναχωρηταί, ερημίται και ασκηταί εκείνοι, ως μόνη η ανάμνησις διεγείρει σήμερα τον οίκτον ή την φρίκην, είχον μεγάλην υπόληψιν επί της βασιλείας της ευσεβούς Θεοδώρας [...]».



Επίσης:

«Εις ουρανόν ατενίζομεν τότε μόνον, όταν δεν έχωμεν τι να κάωμεν ή να ελπίσωμεν επί της γης, τας δε αγίας εικόνας ασπαζόμεθα, οσάκις δεν έχωμεν άλλο τι ν' ασπασθώμεν»<sup>47</sup>.

Η βλαβερή μεταφυσική αγωνία λοιπόν θεωρείται όχι ως αυτόνομη δραστηριότητα, μα ως σύμπτωμα αδράνειας, απώλειας της ελπίδας για επίτευξη των επίγειων στόχων και στέρξης της ηδονής.

Η ίδια ανθρωπολογική θεώρηση καθοδηγεί την επίθεση του Ροΐδη κατά των αντιλήψεων για τον «πλατωνικό έρωτα» του Πετράρχη και των οπαδών του, όπως και του (ρομαντικού) Παναγιώτη Σούτσου (που με το Λεάνδρό του είχε επιχειρήσει παλιότερα μία μίμηση του Βερθέρου του Γκαίτε). Αφού περιγράφει την απελπισία του Φρουμέντιου επειδή η Ιωάννα δεν ήταν πια ερωτευμένη μαζί του και του φερόταν ψυχρά, συνεχίζει:

«[...] εις του οποίου [Φρουμέντιου] την ακμάζουσαν και σφριγώσαν νεότητα η γυνή ήτο σκευός αναγκαίον, ως το δικανίκιον εις τους γωλούς και η κόπρος εις τους αγρούς. [...] Μεταξύ των χμαιρικιών τούτων προϊόντων των παρελθόντων χρόνων πρέπει, νομίζω, να κατατάξωμεν και τον έρωτα, όπως εννόουν αυτόν οι ιππότες του μεσαιώνος και του Πλάτωνος οι παρεξηγηταί, ενώ κατά την ιγία φιλοσοφίαν δεν είναι άλλο τι ειμή μόνον "πρόσφαισις δύο επιδεξιμίδων" (Ο ευφυής ούτος ορισμός ανήκει εις τον Σαμφόρτιον). Αν δε ο Φρουμέντιος τα πάντα ήτο έτοιμος χάριν της Ιωάννας να θυσιάση, αν κυλιόμενος προ των ποδών της κατηράτο την ημέραν καθ' ην εγεννήθη, έπραττε τούτον δι' ον λόγον συνεχώρησε και ο Αδάμ εις την άπιστον γυναίκα του, διότι [...] δεν είχεν άλλην»<sup>48</sup>.

Παρατηρούμε ότι η σεξουαλική πράξη θεωρείται ως καταστατική για την ανθρώπινη φύση. Από τον έρωτα απομονώνεται η σεξουαλική σχέση και ειδικότερα το φυσιολογικό της μέρος, που κρίνεται πως καθορίζει την ερωτική συμπεριφορά συνολικά· η τελική της διαμόρφωση εξαρτάται και από τις συνθήκες όπου αναπτύσσεται. Αντίθετα, η ιδέα του «πλατωνικού έρωτα» συνίσταται στην απομόνωση ορισμένων φυσιολογικών και νευρολογικών αποτελεσμάτων της σεξουαλικής έλξης (που κάποτε προκαλούνται και από το συνδιασμό της με τους ηθικούς φραγμούς προς την πλήρωσή της), μα και κάποιων εκδηλώσεων λατρείας προς το σεξουαλικό αντικείμενο, στην εξιδανίκευσή τους, στην ταύτισή τους με την έννοια του έρωτα και στη μετατροπή τους σε αφηρημένο κανόνα ερωτικής συμπεριφοράς· κοντολογίς συνίσταται σε μία ηθικολογική αντιμετώπιση του έρωτα. Αυτή η ιδέα του έρωτα αξιοποιείται κατόπιν φιλοσοφικά και απεικονίζεται καλλιτεχνικά.

Με αφετηρία τις θεωρητικές και μεθοδολογικές αυτές απόψεις, ο Ροΐδης αντιπαρατηρεί ότι η ακραία ερωτική αφοσίωση και το μεγάλο πάθος του Φρουμέντιου για την Ιωάννα συνιστούσαν συμπτώματα σεξουαλικής στέρξης και οφείλονταν στην αδυναμία απεξάρτησης και αναπλήρωσής της με άλλο σεξουαλικό αντικείμενο, στις συγκεκριμένες συνθήκες.

Βλέπουμε εδώ πως ο Ροΐδης εμπνέεται από μία διανοητική παράδοση που εντάσσεται στο πλαίσιο του Διαφωτισμού, δίχως να ταυτίζεται με την κυρίαρχη τάση του. Ενώ λίγο πριν από το προηγούμενο παράθεμα σχολίαζε μία άλλη πρόταση για τις αντιφάσεις του έρωτα («Κατά τους ηθολόγους η απόλαισις είναι του έρωτος ο τάφος»<sup>49</sup>), σε αυτό επικρο-

τεί τον ορισμό του από τον, επίσης ηθολόγο, Σαμφόρ, και τον μετατρέπει σε πυρήνα της δικής του αντίληψης για το ζήτημα.

Στις προηγούμενες περιπτώσεις, η αξιολογική ανατίμηση της φύσης απολήγει στον ηθικό σχετικισμό. Αλλά, με την ίδια την εξέλιξη της πλοκής του μυθιστορήματος, η αντίληψη της σχετικότητας των κοινωνικών αξιών οδηγείται στις ακραίες της λογικές συνέπειες. Στο τέλος του πρώτου μέρους της *Πάπισσας*, η Ιωάννα εμφανίζεται να προτιμά το μοναστικό βίο που της προτείνει η «Αγία Λιόββα», ακριβώς για να κατακτήσει ανετότερα και δίχως αρνητικές συνέπειες τις ηδονές που η «Αγία Ίδα» μόλις πριν είχε ισχυριστεί πως είναι καρποί του κοσμικού βίου<sup>50</sup>. Πραγματικά, στη συνέχεια γνωρίζει και απολαμβάνει τη σεξουαλική ευχαρίστηση, κατορθώνει να ζήσει με την πιο μεγάλη πολυτέλεια και να αποκτήσει τη μεγαλύτερη εξουσία στο πλαίσιο του τότε ευρωπαϊκού χριστιανικού κόσμου. Ο Ροϊδης λοιπόν αντιστρέφει το μεταφυσικό επιχείρημα, υποστηρίζοντας ότι μέσα στην κοινωνία η απόκτηση ηδονής και ισχύος επιτυγχάνεται ασφαλέστερα με την εγκατάληψη της αδιαμεσολάβητης πλήρωσης των ορμών και με την ένδυση ενός προσώπου αρετής και ασκητισμού.

Σύμφωνα με τον Ροϊδη, η λειτουργία των συνταγματικών πολιτευμάτων, και ειδικά του ελληνικού, στηρίζεται στην επικράτηση του υλιστικού πνεύματος, της πεζότητας και μετριότητας, στην καθημερινή ζωή των σύγχρονων κοινωνιών. Σ' αυτό το σημείο αναδεικνύεται σαφέστερα η αντίφαση ανάμεσα στην προβολή μιας ορισμένης υλιστικής ανθρωπολογίας και του συναφούς με αυτήν ηθικού σχετικισμού και στην ταυτόχρονη απόρριψη του υλιστικού πνεύματος του κοινοβουλευτισμού. Αφού παρουσιάσει τον τρόπο με τον οποίο ο Φρουμέντιος απεξαρτήθηκε από τον έρωτά του για την Ιωάννα, ο Ροϊδης καταλήγει:

«[...] γυμνωθείς του ανοήτου πάθους του και άχρηστος ήδη ων ημίν ως ήρως μυθιστορήματος, καθίστατο από της στιγμής εκείνης χρησιμώτατον της κοινωνίας μέλος, "λίαν κατάλληλος", αν έξη σήμερον, να "έξασκήση" οιονδήποτε έντιμον επάγγελμα, να γίνη γραμματοκομιστής, κατάσκοπος, βουλευτής, προικοθήρας ή θεσιδιώκτης, να κρατή τα κατάστιχα Χίου εμπόρου ή τους πόδας αγχοιζομένου καταδίκου»<sup>51</sup>.

Εδώ συναντάμε τον ισχυρισμό πως, όταν την ατομική συμπεριφορά δεν επηρεάζει το «άνοητο πάθος», τότε ως κίνητρό της απομένει το υλικό εγωιστικό συμφέρον (όπως συμβαίνει με το βουλευτή, θεσιδιώκτη ή προικοθήρα) είτε η ικανότητα του ποσοτικού υπολογισμού (στην περίπτωση του καταστικωτή του Χίου εμπόρου). Τα επαγγέλματα με τα οποία επιδιώκεται η πραγματοποίηση του συμφέροντος (βουλευτής, θεσιθήρας, εμποροϋπάλληλος), παραλληλίζονται με εκείνα που μεταχειρίζονται πρακτικές που γειτνιάζουν με την ανηθικότητα ή το έγκλημα (κατάσκοπος, βοηθός δημίου). Μάλιστα, όποιος τα ασκεί παινείται ως «χρησιμώτατον της κοινωνίας μέλος», κάτι που δείχνει πως το υλικό συμφέρον όχι μόνο επικρατεί ως κίνητρο συμπεριφοράς, μα και καθαγιάζεται από τις σύγχρονες ηθικές αξίες. Γι' αυτό και η σύγχρονη κοινωνία συνιστά μία κατ' εξοχήν αντιμυθιστορηματική πραγματικότητα.

Υπενθυμίζω εδώ πως ο Ροϊδης ζητά από το βασιλιά να άρχει ενάντια στους υπουργούς των κοινοβουλευτικών κομμάτων και στους οπαδούς τους που ιδιοποιούνται τους δημόσιους πόρους και καταπιέζουν το λαό. Όμως, αν η υλιστική ανθρωπολογική του αντίληψη εί-

ναι σωστή, τότε η αντικοινοβουλευτική του κριτική χάνει τη δύναμή της, αφού η συμπεριφορά των κομματικών οπαδών είναι η μόνη φυσιολογική. Όχι μόνο είναι αδύνατη η ανατροπή του συνταγματικού πολιτεύματος, μα και η πολεμική που του απειθύνεται έρχεται σε αντίφαση με τις αντιμεταφυσικές και ρεαλιστικές της προϋποθέσεις και φαίνεται να έχει ηθικολογικά κίνητρα.

Η αντίφαση αυτή αναδεικνύεται και στο ακροτελεύτιο τμήμα του μυθιστορήματος, όταν την ψυχή της Ιωάννας, αμέσως μετά την πρόωγη γέννηση του μωρού της και το θάνατό τους ενώπιον του έκπληκτου και αφηνιασμένου πλήθους και έπειτα από πάλη ανάμεσα στους δαίμονες και τους αγγέλους για τη λαφυραγώγησή της, υφαρπάζει ένας άγγελος και την οδηγεί στο καθατήριο.

Η αντίφαση ανάμεσα στην ανθρωπολογική αντίληψη και στην αντικοινοβουλευτική κριτική δεν αίρεται στην *Πάπισσα*: σ' αυτήν εκτίθεται περισσότερο μια αρνητική κριτική, παρά μια θετική πρόταση. Όμως ο Ροΐδης κατορθώνει ν' αναπτύξει πολύπλευρα την αντιμεταφυσική θεώρηση της βιβλιοκρισίας του 1860 και να την ωθήσει, με μία συστηματικότερη χρήση του θετικισμού και βιολογισμού σε σχέση με αυτή του 1863, σε μια καινούρια κατεύθυνση, που θ' αποδώσει καρπούς από το 1871 ως το 1877.

Στην αρχή του δεύτερου μέρους της *Πάπισσας* διαβάζουμε την εξής διακήρυξη αρχών:

«Ετιγέ ποτε, αναγνώστα μου, αφού διήλθες την ημέραν αναγνώσκων μυθιστόρημά τι του μεσαιώνας, [...] να ποθήσης τους χρυσούς εκείνους χρόνους, ότε η ευσέβεια, ο πατριωτισμός και ο έρωσ ετεκράτουν επί της οικουμένης; [...]

Αλλ' ότε αφήσας τους ραψωδούς εξήτησα την αλήθειαν υπό την κόριν των αιώνων, εις τα χρονικά των συγγρόνων, τους νόμους των βασιλέων, τα "Πρακτικά" των Συνόδων και τα διατάγματα των Πατών, [...] και είδον γυμνόν ενώπιόν μου τον μεσαιώνα, εθρήνησα τότε ουχί ότι παρήλθον, αλλ' ότι ουδέποτε ανέτειλαν επί της οικουμένης της πίστεως και του ηρωϊσμού αι χρυσαί εκείναι ημέραι. Αίσιχη μόνον ή γελοιογραφίασ το βιβλίον τοίτο περιέχει, αλλά ταύτα εισιν αι πισταί, αι φωτογραφικαί, ούτως ελεπίν, εικόνες των τότε ανθρώπων, όσα δε λέγω, δι' ακαταμαγήτων μαρτυριών υποστηρίζω, ως οι βασιλείς τα διατάγματα αυτών διά της λόγης».

Ο Ροΐδης απορρίπτει εδώ ως μυθολογία τα μεσαιωνικά μυθιστορήματα που απεικόνιζαν «χρυσούς χρόνους», όταν η συμπεριφορά των ιπποτών και των ευγενών γυναικών καθοριζόταν από τη χριστιανική ευσέβεια και την ασκητική εμμονή στη μονογαμία («έρως») και χαρακτηρίζει τους συγγραφείς τους «ραψωδούς». Αντίθετα, προτείνει για το μυθιστόρημα με ιστορικό θέμα τέτοιες αντιμυθιστορηματικές πηγές και κείμενα, όπως τους βασιλικούς νόμους και τα πρακτικά των εκκλησιαστικών συνόδων. Ισχυρίζεται πως οφείλει να αντλεί το υλικό του για τις πράξεις των ανθρώπων μιας εποχής και τα κίνητρό τους, μα και τη μέθοδο για την έρευνά του, από την επιστημονική ιστοριογραφία. Το είδος των πηγών που αναφέρει παρατέμπει στον κανόνα της θετικιστικής ιστοριογραφίας. Όμως ο Ροΐδης προχωρά από την περιγραφή των «γεγονότων όπως αυτά συνέβησαν» του θετικισμού, στις «πιστάς» και «φωτογραφικάς» «εικόνες των τότε ανθρώπων» του νατουραλισμού. Αποπειράται λοιπόν να προβάλει ένα νατουραλιστικό μυθιστόρημα, μία «επιστημονική τέχνη» και ποιητική.

Στη συνέχεια προσδιορίζεται το είδος των στοιχείων που αντλεί από τις προτεινόμενες πηγές ο μυθιστοριογράφος. Πρόκειται για το χωρίο όπου ο Ροΐδης ετοιμάζεται να εξιστορήσει την πρώτη φορά που η Ιωάννα και ο Βενεδικτίνος μοναχός Φρουμέντιος κάνουν έρωτα:

«[...] γράφων αληθή ιστορίαν δεν δύναμαι να μιμηθώ τους ποιητάς ή συγγραφείς εκείνους, οίτινες σωρεύοντες παλμούς, δάκρυα, ερυθρήματα και άλλα πλατωνικά εφόδια ζευγνύουσιν ανά δύο τους μελιρρύτους στίχους των, [...]. Αφίνων λοιπόν αμφοτέρα ταύτα εις τον Πλάτωνα, τον Οβίδιον, τον Πετράρχην και τους δακρυρροούντας οπαδούς των, θέλω παριστά αείποτε την αλήθειαν γυμνήν και ακτένιστον, ως ότε εκ του φρέατος εξήλθεν»<sup>52</sup>.

Εδώ υποστηρίζεται ότι η αναπαράσταση της ανθρώπινης συμπεριφοράς οφείλει να μην ισοδυναμεί με μία εξιδανικευμένη και φορμαλιστική εικόνα της επιφάνειάς της, μα να ανακαλύπτει την αλήθεια της, εξορυσσοντάς την από το υπέδαφος και εξάγοντάς τη στο φως. Αυτό επιτυγχάνεται αν παρατηρήσουμε τον άνθρωπο αχτένιστο, δίχως δηλαδή τα στολίδια του πολιτισμού.

Ένα παράδειγμα μίας τέτοιας γυμνής αλήθειας δίνεται στις ίδιες σελίδες:

«[...] καθότι οι καλοί πατέρες [δηλαδή οι τρεις καλόγεροι, φίλοι του νεκρού πια πατέρα της Ιωάννας, που τη συνόδευαν], αφού εκόρεσαν την πείναν και την δίψαν, ησθάνθησαν την ανάγκην να ευχαριστήσων και την έκτην εκείνην αίσθησιν, δι' ην δεν εύρον ακόμη όνομα οι φυσιολόγοι, οι δε αιδήμονες χρονογράφοι ωνόμαζον αυτήν "όρεξιν ωμού κρέατος". Διό λαβόντες, κατά την καλογηρικήν συνήθειαν, το άκρον του ράσου μεταξύ των οδόντων ώρησαν κατά της πολυπαθούς ημών ηρωϊδος»<sup>53</sup>.

Εδώ τον άνθρωπο παρουσιάζονται να κινούν οι φυσικές του ορμές και όχι οι (απαγορεύσεις) του πολιτισμού.

Ενώ ο Σαιν Μπερ προσπάθησε, τουλάχιστον από τη δεκαετία του 1850, να αναδειχθεί σε «φυσιολόγο του πνεύματος»<sup>54</sup>, το 1866 ο Ροΐδης, που ήδη το 1863 υιοθετεί τη θετικιστική και βιολογίζουσα τοποθέτηση του γάλλου κριτικού, εμφανίζεται ως χημικός του:

«Παιδιόθεν ηγάπων την Χημείαν· το δε βιβλίον μου τούτο είναι χημική τις μόνον ανάλυσις του θρησκευτικού οίνου, δι' ου οι λαοί της Δύσεως εποτίζοντο κατά τον Μεσαίωνα υπό ρασοφόρων κατήλων»<sup>55</sup>.

Υπενθυμίζω ότι ο υπότιτλος της *Πάπισσας* είναι «Μεσαιωνική Μελέτη». Εδώ επαναλαμβάνεται ο –θετικιστικός– ισχυρισμός ότι η επιστημονική έρευνα της χριστιανικής θρησκείας κατά το δυτικό Μεσαίωνα οφείλε να έχει ως πρότυπό της τις μεθόδους των φυσικών επιστημών και ειδικά της χημείας. Η νόηση θεωρείται ως μία λειτουργία του εγκεφάλου, όπως δείχνει ο παραλληλισμός της πρόσληψης των θρησκευτικών ιδεών με την πέψη του οίνου· γι' αυτό και η αξιολόγηση των «παθολογικών» διανοητικών φαινομένων γίνεται με βιολογικούς όρους<sup>56</sup>.

Και στον τομέα της αισθητικής και των λογοτεχνικών ειδών, η *Πάπισσα* δεν συνιστά τόσο μία θέση όσο μία σατιρική άρνηση. Κρίσιμη είναι η αναφορά του Ροΐδη στη σάτιρα

ως εφεύρεση των ιταλών ποιητών της παρακμής, που ακολούθησε τα υψηλά καλλιτεχνικά επιτεύγματα των Δάντη και Πετράρχη<sup>57</sup>, καθώς και η μη πλήρης αποδοχή της αξίας του μυθιστορήματος ως λογοτεχνικού είδους. Ο Σταντάλ, στο άρθρο του για τον Τ. Γκρόσσι που προανέφερα, υποστηρίζει πως το ποιήμα του με το ενεργητικό ύφος συγκίνησε τόσο τους μιλανέζους εξαιτίας της άκρας ευαισθησίας τους και της αδιαφορίας τους για τα πράγματα που είναι απλώς χρήσιμα. Αντίθετα, οι περιγραφές του θα έκαναν φριχτή εντύπωση στους άγγλους, που διαθέτουν πολύ μικρότερη ευαισθησία και θαυμάζουν τις πομπώδεις και φιλοσοφικές εκφράσεις του Βύρωνα<sup>58</sup>. Και ο «Έλληνα αναγνώστης», κομμάτι της σύγχρονης μετριότητας και παρακμής, ασχολείται μόνο με τις υλικές του επιδιώξεις. Η ευαισθησία και η κρίση του έχει επομένως νεκρωθεί και μόνο με τα πλήγματα που του καταφέρει ο Ροΐδης και τη σάτιρα και τις «ψηλαφητάς εικόνας» του μπορεί να συνειδητοποιήσει ξαφνικά μέρος της καλλιτεχνικής αλήθειας ή έστω να διεγερθεί το ενδιαφέρον του γι' αυτή.

Υποστηρίζω στο πρώτο μέρος αυτού του άρθρου πως η αντιμεταφυσική τοποθέτηση και ο αισθητικός σχετικισμός της βιβλιοκρισίας του 1860 βρισκόταν πιο κοντά στην αντίστοιχη θέωση του Σταντάλ. Σημείωσα επίσης ότι η αισθητική σύλληψη του δεύτερου στηριζόταν στο συνδυασμό της υλιστικής ανθρωπολογίας του Ελβέτιου και της γνωσιοθεωρίας των ιδεολόγων και ειδικά του ντε Τρασύ<sup>59</sup>. Σύμφωνα με την πρώτη, το κίνητρο των ανθρώπινων πράξεων είναι η επιδίωξη του ατομικού συμφέροντος· όμως, για να αποφευχθούν οι μηδενιστικές και ανηθικιστικές συνέπειες ενός τέτοιου επιχειρήματος, μα και για να αντιμετωπιστεί η ανάγκη κοινωνικής εναρμόνισης των αντιτιθέμενων συμφερόντων, ο Ελβέτιος έκανε λόγο για μια πεφωτισμένη εκδοχή του συμφέροντος. Σε αυτό ακριβώς το σημείο ο Σταντάλ εισάγει τη γνωσιοθεωρία του ντε Τρασύ, η αρχή της οποίας έγκειται στην ταύτιση νόησης και αίσθησης. Η αδυναμία επίτευξης του ατομικού συμφέροντος ανάγεται στη χρησιμοποίηση λαθεμένης μεθόδου για την προώθησή του, μα και, μερικότερα, στην ανεπάρκεια της μνήμης μας για τα λάθη που διαπράξαμε στην προσπάθεια για την πραγματοποίησή του στο παρελθόν. Η θεραπεία της έγκειται στην ανασύσταση της «αλήθειας του γεγονότος».

Η καταδίκη του Πετράρχη στην *Πάπισσα* έχει την καταγωγή της τόσο στα προαναφερόμενα κείμενα του Σταντάλ όσο και σε εκείνα της κυρίας ντε Σταέλ<sup>60</sup>. Όμως, στην περίπτωση της ντε Σταέλ, εντάσσεται στη γενικότερη διάκρισή της των λογοτεχνιών του Βορρά και του Νότου και στην αξιολογική πρόκριση της πρώτης από αυτές, την οποία αντιστρέφει ο Σταντάλ υπέρ της δεύτερης, όπως ήδη έχω σημειώσει. Και σ' αυτό το επιμέρους σημείο ο Ροΐδης πλησιάζει περισσότερο προς το γάλλο συγγραφέα.

Στην *Πάπισσα Ιωάννα* η υλιστική ανθρωπολογία και οι συγγενικές της αντιλήψεις των ηθολόγων διοχετεύονται προς την κατεύθυνση του βιολογισμού, ενώ η «αλήθεια του γεγονότος» μετατρέπεται στις «πιστές» και «φωτογραφικές» «εικόνες» των ανθρώπων του θετικισμού και του νατουραλισμού.

Έχει υποστηριχθεί με έμφαση, από την Αθηνά Γεωργαντά, ότι το μυθιστόρημα του Ροΐδη βρίσκεται το πρότυπό του στη βυρωνική πρόκληση του *Δον Ζουάν* και έρχεται σε αντίθεση με το θρησκευτικό και συντηρητικό γαλλικό ρομαντισμό και με τους φαναριώτες ρομαντικούς οπαδούς του στην Ελλάδα. Πραγματικά, η *Πάπισσα* χρησιμοποιείται σαν θηλυκός *Δον Ζουάν*, που ταξιδεύει από τη μεσαιωνική Δύση στη βυζαντινή Ανατολή και επι-

στρέφει στη Ρώμη. Ο *Δον Ζουάν*, εκτός από «τάξιδιωτικό» έργο, ήταν και πανόραμα της αγγλικής κοινωνίας· στην *Πάπισσα* συγκρίνεται ο πρώιμος ευρωπαϊκός Μεσαίωνας με τις σύγχρονες δυτικές συνταγματικές ή δημοκρατικές κοινωνίες και την Ελλάδα της εποχής. Όπως ο *Δον Ζουάν*, έτσι και η *Πάπισσα*, σατιρίζουν, συχνά με τα ίδια σχήματα λόγου, τη σύγχρονή τους πραγματικότητα.

Κι ωστόσο, η κριτική που ασκείται στο αγγλικό συνταγματικό πολίτευμα σε συγκεκριμένα χωρία της *Πάπισσας* πλησιάζει στην πολιτική ιδεολογία του Μπομπ Σάουθ, τον οποίο κατηγορούσε στους πρώτους στίχους του *Δον Ζουάν* ο Βύρωνας, εξαιτίας της αποστασίας του και της μετακίνησής του προς τους Τόρις.

Η αντιμεταφυσική και ρεαλιστική τοποθέτηση του μυθιστορήματος δεν αρκεί για να χαρακτηριστεί ρομαντικό. Αντίθετα, θα έπρεπε να καταδειχθεί συγκεκριμένα ο ρομαντικός της χαρακτήρας. Ειδικότερα, θα όφειλε κανείς να είναι σίγουρος ότι ο «σατιρικός ρεαλισμός» του *Δον Ζουάν* συνιστά ένα είδος ρομαντισμού και να αποδείξει ότι η σάτιρα της *Πάπισσας* ταυτίζεται με αυτόν στα κύρια σημεία της. Μα ο ρεαλισμός του Ροϊδη έχει διαφορετικές φιλοσοφικές αφετηρίες, τις οποίες προσπάθησα να αναδείξω προηγουμένως.

Παρότι ο Ροϊδης υποστηρίζει το θάνατο του μύθου και του ηρωικού στοιχείου, φαίνεται να ακολουθεί την προσπάθεια των ρομαντικών, που επισημαίνουν σύγχρονοι μελετητές, για τη δημιουργία νέων μύθων, όπως αυτών του *Δον Ζουάν* και του *Βερθέρου*, στη θέση των θρυμματισμένων παλιών. Θα υπενθυμίσω εδώ τη συντηρητική και ρομαντική μεθερμηνεία της αντίληψης για την άγρια και παρθένα φύση, στην οποία προχωρά στην εισαγωγή του στη μετάφραση του *Οδοιπορικού* ο νεαρός Ροϊδης· στην *Πάπισσα* την επεξεργάζεται ξανά σε μία θετικιστική και νατουραλιστική προοπτική. Και τη στιγμή που προβάλλει την ανάγκη επιστημονικής αναπαράστασης μιας αλήθειας γυμνής, υποστηρίζει θεωρητικά ένα μύθο των απαρχών της ανθρώπινης φύσης, που αναζητούνται στο ημίαιμο βιολογικό της υπόστρωμα και όχι στην πολιτισμένη της επιφάνεια.

Η *Πάπισσα* δεν ακολουθεί την κλασική μορφή του ιστορικού μυθιστορήματος, όπως εξάγεται από το έργο του Γ. Σκοτ και των συνεχιστών του<sup>61</sup>: α) δεν συνδέει τα ήθη και τις υφιστάμενες συνθήκες παλαιότερων κοινωνιών με τα ιστορικά γεγονότα που προήλθαν από αυτές, β) δεν περιέχει συγκρούσεις διαφορετικών χαρακτήρων ή ανθρώπινων τύπων που εκπροσωπούν αντίθετες κοινωνικές πραγματικότητες· η δράση της έχει σε μικρό μόνο βαθμό δραματικό χαρακτήρα, γ) δεν χρησιμοποιεί, παρά ελάχιστα, το διάλογο, δ) απουσιάζει από τις σελίδες της ο «ήρωας των μέσων» (middle of the road), με τον ήπιο χαρακτήρα του και τις κοινωνικές του σχέσεις με όλες τις αντιμαχόμενες παρατάξεις.

Το μόνο σημείο όπου ο Ροϊδης επηρεάζεται ίσως από τις νέες ιστορικές πηγές που ανέδειξε ο Σκοτ, βρίσκεται στην προαναφερόμενη προβολή των επίσημων κρατικών και εκκλησιαστικών μεσαιωνικών εγγράφων. Όμως αυτή εντάσσεται στο θετικιστικό ιστοριογραφικό κανόνα, όπως ήδη επισημάνθηκε.

Τέλος, η *Πάπισσα* δεν είναι νατουραλιστικό μυθιστόρημα. Δεν χρησιμοποιεί ιδιαίτερα την περιγραφή, το διάλογο, το χρονικό ή το ρεπορτάζ, ούτε είναι ένα σύντομο διήγημα ή ιστορία, σύμφωνα με την προτίμηση των περισσότερων νατουραλιστών πεζογράφων. Στις σελίδες της δεν συναντούμε τους αποτυχημένους ήρωες, τον εγκληματία και την πόρνη, των νατουραλιστών, που θεωρούνται ως αδύνατοι κρίκοι μιας κοινωνίας η οποία λειτουργεί

γεί με βιολογικούς ή μηχανικούς όρους. Ακόμη, δεν παρατηρούμε την ανάμειξη των λογοτεχνικών ειδών, που καταλήγει στη διάρρηξη των ορίων τους<sup>62</sup>.

Συνοψίζοντας, στην *Πάτισσα Ιωάννα* εμφανίζεται μία αναπτυγμένη αντικοινοβουλευτική κριτική, με την οποία συναρθρώνεται εννοιολογικά ένα κεντρικό επιχείρημα του αντισημιτισμού: παρατηρείται μία στροφή στο θετικισμό και το βιολογισμό, που όμως δεν κατορθώνει να άρει τις αντιφάσεις της ανθρωπολογικής σύλληψης που στηρίζει αυτή την πολιτική ιδεολογία. Η επιστημονική της συνεισφορά έγκειται στην αντιμεταφυσική και ρεαλιστική της τοποθέτηση και ειδικά στην αποκλειστική υποστήριξη της επιστημονικής έρευνας της ανθρώπινης φύσης. Ωστόσο, δεν χρησιμοποιούνται συστηματικά η παρατήρηση, η περιγραφή και η σύνδεση των αποτελεσμάτων της έρευνας σε μία λογική σειρά. Απλώς εφαρμόζονται ορισμένα αξιώματα μιας υλιστικής και βιολογίζουσας ανθρωπολογικής θεώρησης, στο φαινόμενο της θρησκείας, της μεταφυσικής αγωνίας και του έρωτα, για να καταδειχθεί πειστικά η κατωτερότητα της παλιάς, μυθολογικής προσέγγισης έναντι της καινούριας. Η εισαγωγή της επιστημονικής έρευνας στις ανθρωπιστικές μελέτες και στη λογοτεχνία παραμένει στο επίπεδο της διακήρυξης αρχών και της εικονογράφησης της. Όλες αυτές οι πολιτικές, ανθρωπολογικές και αισθητικές ιδέες περιέχονται σ' ένα κατ' εξοχήν σατιρικό μυθιστόρημα.

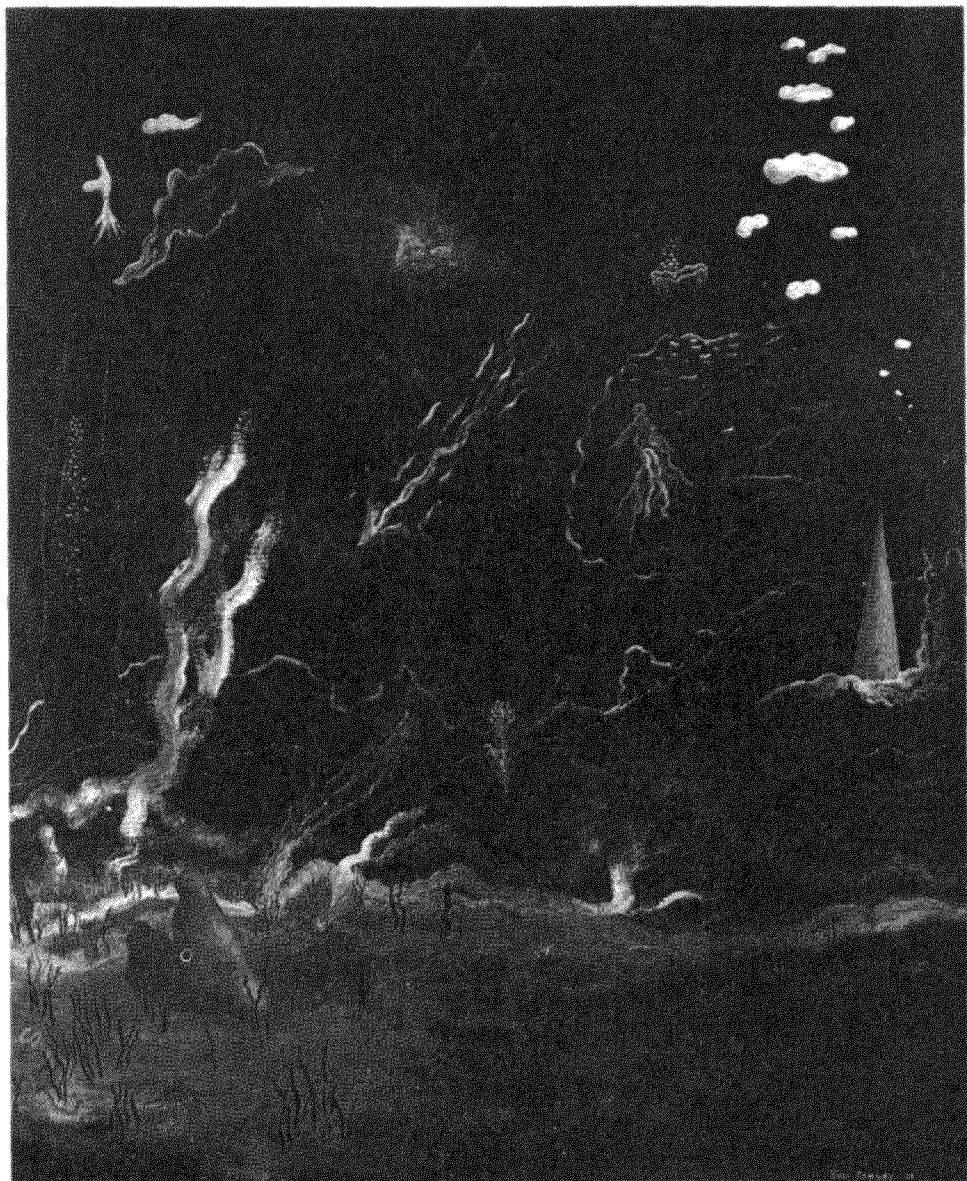
## Σημειώσεις

1. Εκτίθεται διεξοδικά στην αδημοσίευτη μελέτη μας, *Αντικοινοβουλευτισμός, Συντηρητισμός και Ανολοκλήρωτος Φασισμός στο Ελληνικό Κράτος, 1864-1911*.
  2. Το άρθρο μπορεί να διαβαστεί και ως συνέχεια του Θ.Ν. Μποζιώτης, «Η κατασκευή κοινοτικής ως απόπειρα κυριαρχίας (Μάρκος Ρενιέρης και Παύλος Καλλιγιάς, 1830-1860)», σε *Οιτιπία* 43 (2001), σσ. 57-72.
  3. Φυσικά αυτό δεν σημαίνει ότι ο Ροΐδης εντασσόταν στον (πρωτοκλασικό).
  4. Η πλήρης κατανόηση της ερμηνείας μας προϋποθέτει, ιδίως για το πρώτο μέρος του παρόντος άρθρου, τη γνώση της πιο εξέχουσας σύγχρονης μελέτης για το θέμα. Βλ. Αθηνά Γεωργαντά, *Εμμανουήλ Ροΐδης (Η πορεία προς την Πάτισσα Ιωάννα)*, Ισός 1993, σσ. 16, 19, 282, όπου συνοψίζεται το επιχείρημα. Στη μελέτη παρατίθενται παλιές και νέες πηγές και διαπιστώνεται πως ο Ροΐδης της *Πάτισσας* ήταν «ριζοπάστης και σατιρικός συγγραφέας». Όμως «το 1860 και το 1863 εμφανίζεται ως θεματοφύλακας της θρησκείας, της μοναρχίας και των πιο συντηρητικών και συμβατικών αξιών». Επομένως «η πορεία του Ροΐδη προς την *Πάτισσα* δεν ήταν ευθύγραμμη». Στο παρόν άρθρο προσπαθούμε να ταξινομήσουμε και να ερμηνεύσουμε διαφορετικά τα τεμάχια, σε σχέση με τη θεματική που μας απασχολεί.
  5. *Ο.π.*, σ. 123.
  6. *Ιστορία Ελληνικού Έθνους [ΙΙΕ]*, τ. ΙΓ, σ. 188.
  7. Εμμανουήλ Ροΐδης, *Απαντα*, Ερμής, Αθήνα 1978, τ. Α, σσ. 24-25.
  8. E.K. Bramsted, K.J. Melhuish (ed.), *Western Liberalism (A History in Documents from Locke to Croce)*, Longman, London and New York 1978, σ. 31.
  9. Αναδημοσιεύεται από τη Γεωργαντά, *ό.π.*, σ. 334.
  10. Αναδημοσιεύεται από τη Γεωργαντά, *ό.π.*, σσ. 335-338. Τα παραθέματά μας προέρχονται από τις σσ. 336-337.
  11. Η υπόθεση της Αθ. Γεωργαντά ότι ο Ροΐδης συνδέει τη συμπάθεια των ελλήνων προς τον υιοψήφιο του ελληνικού θρόνου που θα ήταν αρεστός στην Αγγλία με την ελπίδα της βοήθειας της στην υλοποίηση του αλτρωτικού προγράμματος δεν βρῖσκει σημεία στήριξης στο ίδιο το άρθρο του.
- Ακόμη και η προκήρυξη της «προσωρινής κυβέρνησης» της 11/23-10-1862, που επιδοκίμασε η Αγγλία σε σχέση με την παραχώρηση των Ιονίων Νήσων το Δεκέμβριο, όπως αναφέρει η Γεωργαντά, υποστηρίζει ακριβώς τη μοναρχία και τη μη επίθεση κατά της Τουρκίας.

- Για τις αναφορές των δύο παραγράφων βλ. Γεωργαντά, *ό.π.*, σσ. 193, 195 και 194 αντίστοιχα.
12. Ροϊδης, *Άπαντα*, τ. Α, σσ. 29-41.
  13. Γεωργαντά, *ό.π.*, σσ. 197, 199.
  14. Ροϊδης, *Άπαντα*, τ. Α, σσ. 29, 34, 31.
  15. *Ό.π.*, σσ. 34, 37.
  16. Ροϊδης, *Άπαντα*, τ. Α, σσ. 120, 193.
  17. Γεωργαντά, *ό.π.*, σσ. 100-101.
  18. Η ανάλυσή μου σ' αυτήν και στις δύο προηγούμενες παραγράφους στηρίζεται στο κείμενο του Ροϊδη που αναδημοσιεύεται από τη Γεωργαντά, *ό.π.*, σσ. 327-333, και συγκεκριμένα στις σσ. 329-330.
  19. Για τις πληροφορίες, μα όχι τις κρίσεις, αυτής της παραγράφου, βλ. Γεωργαντά, *ό.π.*, σ. 98.
  20. Stendahl, *Paris-Londres (chroniques)*, Stock 1997, σσ. 48-49.
  21. Γεωργαντά, *ό.π.*
  22. Stendahl, *ό.π.*, σσ. 37-38.
  23. *Ό.π.*, σσ. 40-42.
  24. Stendahl, *ό.π.*, σσ. 42-43.
  25. Stendahl, *ό.π.*, σ. 41.
  26. Γεωργαντά, *ό.π.*, σ. 234.
  27. *Ό.π.*, σσ. 236-239.
  28. Βλ. τα άρθρα "Pensees sur la philosophie de Helvetius", "...Examen de l' ouvrage de Kinker par M. de Tracy", στο Stendahl, *ό.π.*, σσ. 18-19, 31-32.
  29. *Ό.π.*, σσ. 61-69.
  30. Αυτά τα άρθρα συγκεντρώνονται στο Stendahl, *Paris-Londres (chroniques)*, *ό.π.*
  31. Ροϊδης, *Άπαντα*, τ. Α, σ. 29.
  32. Στο μυθιστόρημα εξιστορείται η πορεία της Ιωάννας, κόρης ενός άγγλου μοναχού, από αυτούς που στάλθηκαν στη μεσαιωνική Γερμανία για να βοηθήσουν στον εκχριστιανισμό των σαξόνων, προς τον παπικό θρόνο, που τον αποκάτ' μεταμφιεσμένη σε άντρα. Το κείμενο τελειώνει με την αποκάλυψη του πραγματικού φύλου του πάπα, μπροστά στο λαό της Ρώμης.
  33. Γεωργαντά, *ό.π.*, σ. 72.
  34. Ροϊδης, *Άπαντα*, τ. Α, σσ. 115-116, 224, 217, αντίστοιχα.
  35. Ροϊδης, *Άπαντα*, τ. Α, σσ. 82, 232, 242-245, αντίστοιχα.
  36. Γεωργαντά, *ό.π.*, σσ. 208-211, 200-202.
  37. Στην *Πάτισσα* συναντάμε και ένα χοντρό αστέιο σε βάρος του ελληνικού κοινοβουλευτισμού: «Η ζηλεία, όταν δεν ήναι νόσος ιδιοπαθής ή "συνταγματική", ως η θεσιθηρία εν Ελλάδι, είναι μεν πάντοτε κακή και οχληρά ασθένεια, αλλ' έχει και το καλόν ότι ευθύς παύει, άμα εκλείψωσι τα υποβάλλοντα αυτήν αίτια, ως η ναυτία των θαλασσοπλόων, άμα σταματήση το πλοίον» (βλ. Ροϊδης, *Άπαντα*, τ. Α, σ. 182). Το αστέιο βασίζεται στην ελωνυμία Syphil Constitutionnelle, αντισηφιλιδικών χατιών που πωλούνταν τότε στην Κωνσταντινούπολη. Ο Ροϊδης εννοεί πως η θεσιθηρία είναι αυτοφυής νόσος της ελληνικής κοινωνίας. Ωστόσο, παίζει και με τη σημασία της θεσιθηρίας σαν συνταγματικής ασθένειας, δηλαδή σαν οργανικά συνδεδεμένης με το συνταγματικό πολίτευμα.
  38. *Ό.π.*, σσ. 30, 40.
  39. Ροϊδης, *Άπαντα*, τ. Α, σσ. 120, 193.
  40. Ροϊδης, *Άπαντα*, τ. Α, σσ. 64, 66-67.
  41. Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, *Ο Άλλος εν διωγμώ (Η εικόνα του Εβραίου στη λογοτεχνία. Ζητήματα ιστορίας και μυθολογίας)*. Θεμέλιο, Αθήνα 1998, σ. 211.
  42. Η Φρ. Αμπατζοπούλου, *ό.π.*, ισχυρίζεται ότι εδώ εννοείται η «φήμη για "θύσια αίματος"». Αυτό όμως, όπως μπορεί να διαπιστώσει ο αναγνώστης του αποσπάσματος, δεν είναι σαφές.
  43. Ροϊδης, *Άπαντα*, τ. Α, σσ. 182, 184, 194, αντίστοιχα.
  44. *Ό.π.*, σ. 201.
  45. *Ό.π.*, σσ. 216-217.
  46. *Ό.π.*, σ. 165.
  47. *Ό.π.*, σσ. 193, 141, αντίστοιχα.
  48. *Ό.π.*, σσ. 208-209.
  49. *Ό.π.*, σ. 206.
  50. *Ό.π.*, σσ. 125-131.



51. *Ο.π.*, σ. 214.
52. *Ο.π.*, σσ. 134-135, 146, αντίστοιχα, για τα δύο παραθέματα.
53. *Ο.π.*, σ. 138.
54. Γεωργιαντά, *ό.π.*, σ. 270.
55. Ροΐδης, *ό.π.*, σ. 169.
56. Ο ίδιος βιολογισμός διακρίνεται και σε δύο ασεΐσμούς του Ροΐδη, με στοχο τα μοναχικά ταγματα και ειδικά τους Βενεδικτίνους (*ό.π.*, σσ. 160-161, 191).
57. *Ο.π.*, σ. 72.
58. Stendahl, *ό.π.*, σσ. 46, 48, 49.
59. *Ο.π.*, σσ. 18-19, 31-32.
60. Madame de Stael, *De la litterature*, Flammarion 1991 (1800<sup>2</sup>), σσ. 196-197.
61. Georg Lukacs, *The Historical Novel*, London 1982 (1962<sup>1</sup>), σσ. 30-63.
62. Yves Chevrel, *Le naturalisme*, PUF, Paris 1982, σσ. 77-79, 100-103.



*Yves Tanguy, «Η χαταιγίδα», 1926*