



ΕΘΝΙΚΟ ΚΑΙ ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΚΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

ΜΔΕ ΛΑΤΙΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

Καρούσου Χρυσούλα-Γερασιμούλα

Ordo Virtutum: από την πλατωνική Αρετή
στον χριστιανικό Δαίμονα

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Αθήνα 2018

Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

Επόπτης: Διονύσιος Μπενέτος, Αναπληρωτής Καθηγητής της Μεσαιωνικής
Λατινικής Φιλολογίας, ΕΚΠΑ

1^ο Μέλος: Ιωάννης Κωνσταντάκος, Αναπληρωτής Καθηγητής της Αρχαίας
Ελληνικής Φιλολογίας, ΕΚΠΑ

2^ο Μέλος: Ανδρέας Μιχαλόπουλος, Καθηγητής της Λατινικής Φιλολογίας,
ΕΚΠΑ

...Κανείς δὲ θὰ μάθει ποτὲ μὲ πόσες ἀγρυπνίες συντήρησα τὴ ζωὴ μου, γιατί ἔπρεπε νὰ προσέχω, κινδυνεύοντας κάθε στιγμή ἀπ' τὴν καταχθόνια δύναμη, ποὺ κρατοῦσε αὐτὴν τὴν ἀδιατάρακτη τάξη, φυσικά, ὅπως ἤμουν φιλάσθενος, τέτοιες προσπάθειες μὲ κούραζαν, προτιμοῦσα, λοιπόν, πλαγιασμένος νὰ βλέπω κρυμμένο τὸ μυστικὸ ποὺ φθείρουμε ζώντας, καὶ πῶς θὰ ἐπιστρέψουμε μὲ ἄδεια χέρια... καὶ συχνὰ ἀναρωτιόμουν, πόσοι νὰ ὑπάρχουν, ἀλήθεια, στὸ σπίτι, καμιά φορᾶ, μάλιστα, μετροῦσα τὰ γάντια τους γιὰ νὰ τὸ ἐξακριβώσω, μὰ ἤξερα πῶς ἦταν κι οἱ ἄλλοι, ποὺ πονοῦσαν μὲ γυμνὰ χέρια, ἄλλοτε πάλι ἔρχονταν ξένοι ποὺ δὲν ζανάφευγαν, κι ἄς μὴν τοὺς ἔβλεπα, ἔβλεπα, ὅμως, τοὺς ἀμαζάδες τους ποὺ γερνοῦσαν καὶ πέθαιναν ἔξω στὸ δρόμο... ὥσπου βράδιαζε σιγὰ σιγὰ, κι ἀκουγόταν ἡ ἄρπα, ποὺ ἴσως, βέβαια, καὶ νὰ μὴν ἦταν ἄρπα, ἀλλὰ ἡ ἀθάνατη αὐτὴ θλίψη ποὺ συνοδεύει τοὺς θνητούς.

Τάσος Λειβαδίτης, *Γυμνὰ χέρια* (1972)

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ	7
ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	9
Γενικά	9
Βιογραφικά στοιχεία.....	10
Κοινωνικό συγκείμενο.....	14
Κοσμικό και εκκλησιαστικό συγκείμενο	17
Intelligentia.....	21
ΚΥΡΙΩΣ ΜΕΡΟΣ	29
ΚΕΦΑΛΑΙΟ I <i>Ordo Virtutum</i>	29
Γενικά	29
Κείμενο και Μετάφραση	36
ΚΕΦΑΛΑΙΟ II <i>Χιλντεγκαρντικός νεοπλατωνισμός</i>	61
Γενικά	61
Η κατάσταση των <i>Ψυχών</i>	63
Η σύσταση των <i>Ψυχών</i>	64
Ψυχή και σώμα	67
Ο προορισμός των <i>Ψυχών</i>	70
Ο ρόλος των <i>Αρετών</i>	71
Νεοπλατωνικές επιδράσεις	74
ΚΕΦΑΛΑΙΟ III <i>Η γυναικεία divinitas</i>	81
Γενικά	81
Το χιλντεγκαρντικό παράδοξο.....	82
Η μοναχή ως κοινωνός της <i>divinitas</i>	87
Λανθάνων ερωτισμός	91
ΚΕΦΑΛΑΙΟ IV <i>Diabolus</i>	93

Γενικά	93
Persona non grata.....	93
Η διαβολική persona και η παραστατική της απόδοση κατά τον 12 ^ο αιώνα.....	99
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ	103
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	107

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Η παρούσα ερευνητική εργασία ασχολείται με τη λογοτεχνική ανάλυση του *Ordo Virtutum*, ενός πρωτοπόρου θρησκευτικού δράματος του 12^{ου} αιώνα, που συνιστά την πρώτη και μοναδική δραματική παραγωγή της Χίλντεγκαρντ φον Μπίνγκεν (Hildegard von Bingen). Γερμανίδα μοναχή του τάγματος των Βενεδικτίνων, ηγουμένη της μονής του Ντιζιμπόντενμπεργκ (Disibodenberg) το 1136 και της μονής του Ρούπερτσμπεργκ (Rupertsberg) το 1150, αναδείχθηκε σε εξέχουσα πνευματική φυσιογνωμία της Δύσης και σε μια από τις σημαντικότερες μορφές της λογοτεχνίας και των γραμμάτων του Μεσαίωνα, καθώς υπέγραψε συγγράμματα ιατρικής, φυσικής, φιλοσοφίας, ακόμα και μουσικές συνθέσεις, τις γνωστές *sequentiae*.

Τρεις είναι οι βασικοί άξονες που διέπουν την παρούσα εργασία: α) η ενίσχυση της φιλολογικής έρευνας που σχετίζεται με τη δραματολογία κατά τον Μεσαίωνα, β) η ανίχνευση της επίδρασης που άσκησε η αρχαία ελληνική και λατινική φιλοσοφία στο *Ordo Virtutum* και, τέλος, γ) η σκιαγράφηση της θέσης της γυναίκας, όπως αναδύεται από το συγκεκριμένο δράμα.

Η Χίλντεγκαρντ σταδιοδρόμησε ως συγγραφέας όταν μια από τις γνωστές σήμερα ως «μεσαιωνικές αναγεννήσεις» των γραμμάτων – αυτή του 12^{ου} αιώνα – βρισκόταν σε εξέλιξη· ήδη πριν το τέλος του 11^{ου} αιώνα είχαν δρομολογηθεί αλλαγές στην κοινωνική δομή της δυτικής Ευρώπης, την εκκλησία και τη διανοήση, ευρείες και ευδιάκριτες μέχρι και τον 13^ο αιώνα. Το γεγονός ότι η εξωτερική πολιτική του εκάστοτε Γερμανού αυτοκράτορα στηριζόταν στην κυριότητα των γαιών της βόρειας Ιταλίας και στις σχέσεις του με τον πάπα, κράτησε ανοιχτούς τους διαύλους επικοινωνίας των Γερμανών διανοούμενων με τις περίφημες καθεδρικές σχολές της Ιταλίας και τις βιβλιοθήκες τους. Από την άλλη πλευρά, οι αντίστοιχες σχολές της βόρειας Γαλλίας συνιστούσαν πόλους έλξης για τους Γερμανούς θεολόγους. Η διάδοση της καρολίγγειας παράδοσης, που διασωζόταν και εμπλουτιζόταν στις γαλλικές σχολές, οι οποίες λειτουργούσαν εντός των καθεδρικών της Ρενς (Reims) ή της Σαρτρ (Chartres), επηρέασε πρωτίστως τις αντίστοιχες σχολές της δυτικής Γερμανίας, όπου έζησε και έδρασε η Χίλντεγκαρντ. Κατ' αυτόν τον τρόπο, οι διανοούμενοι συνετέλεσαν στην τρίτη κατά σειρά πνευματική άνθηση – μετά την καρολίγγεια (Καρλομά-

γνος, 768-814) και την οθώνεια (Όθων Α', 936-973) – της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας (του γερμανικού έθνους), που πραγματοποιήθηκε κατά τον 12^ο αιώνα.

Η φιλοσοφική ηθική της Χίλντεγκαρντ δραματοποιείται στο *Ordo Virtutum*. Οι αρετές, οι κατά τον Πλάτωνα ηθικές αξίες, που αντιστοιχούν στις βιβλικές ιδιότητες του θεού, στέκονται αρωγοί στην εσωτερική εμφάνιση. Η ηρώίδα *Ψυχή* βρίσκεται εγκλωβισμένη στο σώμα και πασχίζει να αντιληφθεί το νόημα της ύπαρξής της, καθώς ταλαντεύεται ανάμεσα στην καθοδήγηση των *Αρετών* και τους περισπασμούς του *Διαβόλου*.

Προκαταβολικά, θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά τον Βιβλιοθηκάριο του Ινστιτούτου Ανθρωπιστικών Επιστημών, π. Σεβαστιανό Φρέρη, για την εξασφάλιση της απαραίτητης βιβλιογραφίας της παρούσας εργασίας και για την αμέριστη στήριξή του. Δίχως την πολύτιμη συνδρομή του, η διεξαγωγή της έρευνας θα ήταν αδύνατη.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Γενικά

Γυναίκα προφήτις και διανοούμενη, μουσικός, λογοτέχνιδα και φυσιοδίφης, επικεφαλής επί σαράντα τρία συναπτά έτη μοναστικών κοινοτήτων, ιδρύτρια δύο μονών, και κατά περίπτωση αυτόκλητη ιέρεια: το πορτρέτο της Χίλντεγκαρντ φον Μπίνγκεν αποκαλύπτει μια χαρισματική προσωπικότητα, η οποία φαίνεται να μην εναρμονίζεται με την επικρατούσα κατά τον Μεσαίωνα αντίληψη για τη γυναίκα.

Η Χίλντεγκαρντ δεν αποτελεί συνηθισμένη περίπτωση καλλιεργημένης και πολυσχιδούς προσωπικότητας, αν αναλογιστεί κανείς πως τα χαρίσματα που της αποδίδονται, εκτιμήθηκαν από μια ανδροκρατούμενη κοινωνία, η οποία επεφύλασσε για τη γυναίκα αυστηρά περιορισμένη κοινωνική θέση. Η ιδιάζουσα για την εποχή περίπτωση της Χίλντεγκαρντ έγκειται στην πρωτοπορία των ιδεών της και στον απείθαρχο χαρακτήρα της. Το δίπτυχο αυτό αποτυπώνεται σε μια ασυμβίβαστη δράση, η οποία είναι εμφανής όταν για παράδειγμα οργανώνει ανταρσία προκειμένου να εγκαταλείψει τη μονή της για να ιδρύσει μιαν άλλη, ή όταν καλείται να υπερασπιστεί το θρησκευτικό και ηθικό της φρόνημα γιατί αρνείται να υπακούσει σε εντολές της προϊσταμένης εκκλησιαστικής αρχής και να προχωρήσει στην εκταφή και την απομάκρυνση από τον περίβολο της μονής της ενός αφορισμένου.

Αν και γυναίκα, η Χίλντεγκαρντ χαίρει μεγάλης εκτίμησης από τους συγχρόνους της επιφανείς άνδρες για την πρωτοπόρα δράση της: η γυναικεία της φύση ενδυναμώνεται μάλιστα, καθώς γαλουχεί ως πνευματική μητέρα τις κόρες πολλών ευγενών οικογενειών, κι ακόμη όταν συνδέεται στενά με μία εξ αυτών, τη Ριχάρδη (Richardis) και απολαύει της προστασίας μιας γυναίκας, της μαρκησίας του Στάντε (Stade), μητέρας της Ριχάρδης.

Η Χίλντεγκαρντ καταφέρνει όχι μόνον να μην καταδικαστεί ως αιρετική, αλλά και να μην αποκοπεί από το θρησκευτικό, πολιτικό και πνευματικό γίγνεσθαι της εποχής. Αντιθέτως, αναγνωρίζεται ως έχουσα προρρητικό χάρισμα από τον ίδιο τον πάπα, άρα μπορεί και μεγαλουργεί στην πνευματική παλαίστρα με πλούσια συγγραφική παραγωγή, αν και, όπως ομολογεί, μόνο της εφόδιο είναι η στοιχειώδης αγωγή.

Το οξύμωρο του φωτεινού της πνεύματος και του γεμάτου κανόνες και περιορισμούς αξιώματός της αποτελεί μέχρι και τις μέρες μας ένα φωτεινό σημείο στην περίοδο του δυτικού Μεσαίωνα και γοητεύει ως προς την προσεκτική μελέτη των έργων της, για τα οποία η μελλοντική έρευνα αναμένεται να δώσει πολλούς καρπούς.

Βιογραφικά στοιχεία

Η λογοτεχνική παραγωγή της Χίλντεγκαρντ – από την επιστολογραφία και τους βίους αγίων που συνέγραψε, ως τις μουσικές της συνθέσεις, τα μυστικιστικά της κείμενα και τη φυσιοκρατική της κοσμογονία – παραμένει αξιοσημείωτη για την εποχή της και ενδεικτική της παιδευτικής φύσης του μοναστικού βίου της ίδιας και των μοναχών της. Πρόκειται για μεμονωμένη περίπτωση, που δεν εντάσσεται στα παραδοσιακά νεομισμένα για την τυπική μοναστική ζωή, ακόμα και σήμερα.

Η Χίλντεγκαρντ ήταν στερνοπαίδι δεκαμελούς οικογενείας ευγενών και φιλάσθενη. Αφιερώνεται συνεπώς από τους γονείς της στον θεό (*Vita*, 7ra) και παραδίδεται σε ηλικία οχτώ ετών ως δόκιμη της αναχωρήτριας Γιούτας (Jutta) του Σπονχάιμ (Sponheim). Η Χίλντεγκαρντ μεγαλώνει αισθανόμενη δέος για τις προρρήσεις της, για τις οποίες και ισχυριζόταν πως δεν ήταν τίποτα άλλο παρά διατύπωση όσων έβλεπε και πάσχιζε να αποσιωπήσει (*Vita*, 7ra-rb):

anima mea contremuit [...] in me ipsa admirata [...] sum [...] magno timore correpta, non ausa eram hec cuiquam manifestare [...] nulli dicere audebam.

Τα έμφυτα χαρίσματά της δεν ήταν δυνατό να περάσουν απαρατήρητα: η Γιούτα, ηγουμένη της μονής του Ντιζμπόντενμπεργκ και επιφορτισμένη με την εκπαίδευση της Χίλντεγκαρντ, θα είναι η πρώτη που θα αναγνωρίσει το προρρητικό της χάρισμα. Μάλιστα, αν πιστέψει κανείς, χρόνια μετά, την ίδια τη Χίλντεγκαρντ, τότε η Γιούτα και γενικά η μονή του Ντιζμπόντενμπεργκ δεν της πρόσφεραν περαιτέρω μόρφωση πέραν της στοιχειώδους εκπαίδευσης· την όποια καλλιέργειά της την απέδιδε στο προρρητικό της χάρισμα, το οποίο της επέτρεψε να κατανοήσει τα προφητικά κείμενα της Γραφής και τα έργα των αγίων και των φιλοσόφων (*Vita*, 7vr). Ωστόσο, παρά την όποια μορφωτική επίδραση της μονής του Ντιζμπόντενμπεργκ, η λατι-

νική της Χίλντεγκαρντ είναι ζωνρή και πολύχρωμη,¹ με αποτέλεσμα να επιτυγχάνει μια πρωτοφανή για τον 12^ο αιώνα φυσικότητα ύφους, ενώ η ευρυμάθειά της φαίνεται δυσανάλογη της εκπαίδευσής της, ανάλογη όμως της πνευματικής παλιγγενεσίας του 12^{ου} αιώνα.

Η Χίλντεγκαρντ ως τα σαράντα της χρόνια επέλεξε να αποσιωπήσει το γεγονός ότι έβλεπε οράματα. Μόνο μετά τα σαράντα της θα εκτεθεί, θα αποκαλύψει δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο μετέχει στο διορατικό και προορατικό χάρισμα (*Vita*, 6vb-7va) ως φερέφωνο της του θεού Σοφίας, κι αυτό εξαιτίας μιας ασφυκτικής πίεσης² που την ανάγκασε να μιλήσει για όσα άκουγε κι έβλεπε. Σύμφωνα με τον Dronke,³ η διήγησή της για τη φύση των οραμάτων της είναι ξεχωριστή, ιδίως όταν ομολογεί πως κατά την καταβύθισή της στα άδυτα της ψυχής, η αντιληπτική της ικανότητα και η επαφή της με το γίνεσθαι δεν επηρεάζονταν στο ελάχιστο. Η ομολογία θεοπνευστίας από μια γυναίκα δημιουργούσε, όπως είναι προφανές, ένα εκρηκτικό μείγμα, το οποίο, παρά την παπική επισφράγιση, προκαλούσε δύσπιστα βλέμματα, ακόμα και την ειρωνεία ορισμένων.

Η δράση της Χίλντεγκαρντ, μάλλον λόγω της ιδιοσυγκρασίας της, δεν περιορίστηκε εντός της μονής, αλλά η ίδια ανέλαβε δράσεις ανήκουστες για μια γυναίκα: πραγματοποιεί ταξίδια με στόχο την κήρυξη του Λόγου σε μονές, συνόδους, ακόμα και σε λαϊκές συνάξεις,⁴ ενώ τολμά – αν και άρρωστη – να αναλάβει προσωπικά ένα πρόγραμμα ψυχικής θεραπείας για μια νεαρή ευγενή από τη Ρηνανία. Το 1167 η Χίλντεγκαρντ αναλαμβάνει τη θεραπεία της νεαρή Ζετζγουάιζε (*Sigewise*), που βασανιζόταν⁵ από κάποιο δαίμονα. Επινοεί, λοιπόν, ένα θεατρικό δρώμενο προκειμένου να ανακουφίσει, αν και προσωρινά, τη Ζετζγουάιζε, και κατόπιν τη δέχεται στο Ρούπερτσμπεργκ, όπου ισχυρίζεται πως με ομαδική προσευχή και πνευματικές ασκήσεις μπορεί να απαλύνει την όποια ψυχική νόσο. Η Χίλντεγκαρντ δρα τώρα στις παρυφές της ιεροπραξίας, η οποία μέχρι και σήμερα θεωρείται αποκλειστικό προνόμιο των ανδρών-ιερέων, στηριζόμενη σε μια θεία παραίνεση που υπαγόρευε τις πράξεις της.

¹ Dronke (1984) 200.

² Αναλυτικότερα για τον μυστικισμό της σε σχέση με την ασθενική της κράση βλ. Clendenen (2009) 50-53.

³ Dronke (1984) 146-147, 168. Επίσης για τα τέσσερα στάδια της μυστικιστικής της εμπειρίας, βλ. Emmerson (2002) 105-107.

⁴ Newman (1997) 11-12.

⁵ Dronke (1984) 163.

Η ίδια μάλιστα αιτιολογούσε τις όποιες νουθεσίες, προειδοποιήσεις ή επιπλήξεις προς τους ανωτέρους της ως καθήκον, το οποίο επέβαλλε το προορατικό και προρρητικό της θείο δώρο.

Στα πενήντα της πια χρόνια η Χίλντεγκαρντ είναι ηγουμένη στη μονή Ντιζιμπόντενμπεργκ. Κατορθώνει να διεισδύσει στον κύκλο του αρχιεπισκόπου του Μάιντς (Mainz) και στην παπική αυλή του Ευγένιου Γ' (1145-1153), ο οποίος στη σύνοδο της Τρίερ (Trier), που πραγματοποιήθηκε κατά το διάστημα από τον Νοέμβριο 1147 ως τον Φεβρουάριο 1148, και έπειτα από τη μεσολάβηση του Βερνάρδου του Κλερβώ (Clairvaux), αναγνωρίζει επίσημα το προορατικό και προρρητικό χάρισμα της Χίλντεγκαρντ.⁶ Η φήμη της εξαπλώνεται έκτοτε στην εκκλησιαστική και την κοσμική υψηλή κοινωνία: αλληλογραφεί⁷ με προσωπικότητες της εποχής της, όπως με τον βασιλιά της Γερμανίας Κορράδο Γ' (1138-1152), με τον αυτοκράτορα Φρειδερίκο Α' Μπαρμπαρόσα (1152-1190), ανιψιό και διάδοχο του Κορράδου, με τον βασιλιά της Αγγλίας Ερρίκο Β' (1154-1189), με την Ελεονόρα, δούκισσα της Ακουιτανίας (1137-1204), καθώς ακόμη και με τους πάπες Ευγένιο Γ', Αναστάσιο Δ' (1153-1154) και Αδριανό Δ' (1154-1159). Και μόνον οι επαφές της αυτές, μαρτυρούν τις σχέσεις της με τους ρυθμιστές του ευρωπαϊκού κοινωνικού γίνεσθαι της εποχής.

Οι σχέσεις της Χίλντεγκαρντ επέτρεψαν στην ίδια και τις μοναχές της όχι μόνο να επιβιώσουν, αλλά και να ιδρύσουν εκ θεμελίων τη μονή του Ρούπερτσμπεργκ – αφού πρώτα εγκατέλειψαν τη μονή του Ντιζιμπόντενμπεργκ – κατόπιν, τη μονή στο Αϊμπίνγκεν (Eibingen) – κι όλα αυτά σε μια εποχή, κατά την οποία μόνο η υποταγή στον ισχυρό συνεπαγόταν προστασία. Παρά τις αντιξοότητες, η Χίλντεγκαρντ μαζί με είκοσι μοναχές πετυχαίνουν να αποσκιρτήσουν από τη μονή του Ντιζιμπόντενμπεργκ χάρη στη μεσολάβηση της μαρκησίας του Στάντε προς τον αρχιεπίσκοπο του Μάιντς, ο οποίος και επέτρεψε την αναχώρησή τους για το Ρούπερτσμπεργκ (*Vita*, 8va-9rb). Δεν έφυγαν όμως χωρίς να συναντήσουν αντιδράσεις, κι αυτό γιατί η ίδρυση της μονής του Ρούπερτσμπεργκ στερούσε από τη μονή του Ντιζιμπόντενμπεργκ ένα δίκτυο ισχυρών επαφών καθώς και τα περιουσιακά στοιχεία των μοναχών, τα οποία η μονή

⁶ Newman (1997) 9.

⁷ Για την επιστολογραφία της Χίλντεγκαρντ βλ. τις κριτικές εκδόσεις των Van Acker (1991 και 1993) και Klaes (2001).

του Ντιζιμπόντενμπεργκ ήδη εκμεταλλευόταν.⁸ Κι αν συνυπολογίσει κανείς το γεγονός ότι όσες μοναχές ακολούθησαν τη Χίλντεγκαρντ στο Ρούπερτσμπεργκ κατάγονταν από εύπορες οικογένειες, και ως εκ τούτου ήταν ανυποψίαστες για τις κακουχίες που τους επεφύλασσε η ανοικοδόμηση μιας νέας μονής, τότε η επιτυχία ενός τέτοιου εγχειρήματος εντυπωσιάζει ακόμα και σήμερα.

Εκτός από τις μοναχές, η Χίλντεγκαρντ πήρε μαζί της – όχι χωρίς προσωπική μάχη – κι έναν άνδρα, τον ιερομόναχο Βόλμαρ (Volmar), από τους πρώτους που συμμαρτύρησαν για τη θεοπνευστία των οραμάτων της. Μάλιστα, ο Βόλμαρ συνέτεινε δραστικά στην καταγραφή τους: η Χίλντεγκαρντ του υπαγόρευε τα έργα της και του επέτρεπε μονάχα γραμματικές και συντακτικές διορθώσεις.

Να γιατί η νέα μονή στο Ρούπερτσμπεργκ ήταν οικονομικά και πνευματικά αυτοτελής, κι η ευμάρειά της αυτή επιβεβαιώνεται από τις επιστολές που αντάλλαξαν η επικεφαλής της μονής του Άντερναχ (Andernach) – όπου συντάχθηκε η πραγματεία *Speculum Virginum* – Τενκσβίντις (Tenxwindis) και η Χίλντεγκαρντ.⁹ Η πρώτη μέμφεται τη δεύτερη ότι κατά τις εορτές οι μοναχές στο Ρούπερτσμπεργκ στολίζονταν με δαχτυλίδια, στέμματα και πέπλα και πως η Χίλντεγκαρντ επέλεγε ως μοναχές μόνο νέες ευγενούς καταγωγής (*spectabiles et ingenuas*). Η Χίλντεγκαρντ σε όλα αυτά αντέτεινε το δικαίωμα των παρθένων – που αναπαρήγαγαν επί γης την παραδείσια αθωότητα – να στολίζονται μεγαλόπρεπα ως *νύμφαι Χριστοῦ*, με πιθανή ίσως αναφορά στην παραβολή των δέκα παρθένων, και παραδέχεται την ελιτίστικη νοοτροπία της, καθώς θεωρεί πως η διάκριση σε τάξεις υπηρετεί το θέλημα του θεού και την υπαγορευόμενη από αυτόν αρμονία.¹⁰

Η Χίλντεγκαρντ θα αποκλίνει ακόμα μια φορά από τα αποδεκτά πρότυπα μοναστικής συμπεριφοράς, όταν το 1151 η μοναχή Ριχάρδη, κόρη του μαρκήσιου του Στάντε και η πλέον αγαπημένη της μαθήτριά – την προόριζε ως διάδοχό της στη μονή του Ρούπερτσμπεργκ – ζητά να αποχωρήσει από το μοναστήρι προκειμένου να ηγηθεί μιας μονής Βενεδικτίνων στο Μπάσουμ (Bassum). Παρά τις επίμονες προσπάθειές της, η Χίλντεγκαρντ δεν αποτρέπει την αποχώρηση της Ριχάρδης, αλλά η αγωνία της αποτυπώνεται σε μια σειρά επιστολών (βλ. αναλυτικά σελ. 48-53), στις οποίες είτε

⁸ Dronke (1984) 153.

⁹ Van Acker (1991) 125-130.

¹⁰ Flanagan (1998) 16-17.

εκφράζει την ψυχική της οδύνη, είτε εμφανίζει ως θέλημα θεού την παραμονή της Ριχάρδης στο Ρούπερτσμπεργκ, ενώ φτάνει να απειλεί ακόμα και τον αρχιεπίσκοπο του Μάιντς για να μην συναινέσει στην αποχώρησή της. Η Χίλντεγκαρντ θα απευθυνθεί ακόμα και στον Χάρτβιχ (Hartwig), τον αδερφό της Ριχάρδης και αρχιεπίσκοπο της Βρέμης (1148-1168), σε μια απέλπιδα προσπάθεια βοήθειας. Θα γράψει ακόμα και στον πάπα Ευγένιο Γ' (1145-1153), ο οποίος όμως δεν θα της αφήσει περιθώρια για την ανάκληση της απόφασης. Η Χίλντεγκαρντ στο τελευταίο της γράμμα προς την πνευματική της κόρη δεν μπορεί παρά να αναγνωρίσει το παροδικό και μάταιο των συναισθημάτων της.

Η αντισυμβατική συμπεριφορά της Χίλντεγκαρντ συνεχίστηκε ακόμα και στην ηλικία των ογδόντα ετών, όταν απήφησε εντολές ιεραρχών του Μάιντς και έθεσε σε κίνδυνο τη ζωή και την υπόληψη της μονής. Αιτία στάθηκε ο ενταφιασμός ενός ευγενούς στο κοιμητήριο της μονής του Ρούπερτσμπεργκ,¹¹ ο οποίος κατά το παρελθόν είχε αφοριστεί, όμως αργότερα είχε γίνει άρση του αφορισμού του, όπως ισχυρίστηκε η Χίλντεγκαρντ. Ιεράρχες του Μάιντς ισχυρίστηκαν, αντίθετα, ότι ο αφορισμός δεν είχε αρθεί, και διέταξαν την εκταφή του. Η Χίλντεγκαρντ αρνήθηκε να προβεί στην εκταφή, παρά το ότι υπήρχε ο κίνδυνος κανονικής ποινής για την ίδια και τις μοναχές της, πιθανόν μάλιστα αποκοπής τους (*excommunicatio*) από το σώμα της εκκλησίας. Οντως, τους απαγορεύτηκε η συμμετοχή στην Ευχαριστία και τη Μετάληψη, με τη συμπληρωματική ποινή να μην ψάλλουν ύμνους. Παρά τη βαρύτητα μιας τέτοιας απόφασης και το συγγενές ψυχικό κόστος, η Χίλντεγκαρντ ενέμεινε στις θέσεις της και επέστησε την προσοχή στους τοπικούς ιεράρχες για το βλάσφημο μιας τέτοιας ποινής, η οποία επέτρεπε στον διάβολο να εμπλακεί στην πνευματικότητα της μονής: για τη Χίλντεγκαρντ η μουσική συνιστούσε τρόπο κατανόησης και προσέγγισης του θεού, γιατί υπενθύμιζε στον άνθρωπο την κατάσταση μακαριότητας πριν την πτώση των πρωτοπλάστων.

Κοινωνικό συγκείμενο

Θα ήταν ανώφελο η παρούσα εργασία να αναλωθεί στην ανασύνθεση της γερμανικής κοινωνίας του 12^{ου} αιώνα· αρκεί παραδείγματος χάριν να σκεφτεί κανείς

¹¹ Dronke (1984) 196-198.

πως οι βαθμίδες ευγενείας ήταν τόσες, ώστε συγγέονταν ακόμη και από τους συγχρόνους της εποχής.¹² Εξάλλου, η ποικιλία των σύγχρονων απόψεων για το πώς ακριβώς δομούνταν η μεσαιωνική γερμανική κοινωνία δεν επιτρέπει τη συναγωγή βέβαιων συμπερασμάτων. Παρά ταύτα, είναι χρήσιμη μια συνοπτική θεώρηση της κοινωνικής δομής σύμφωνα με την κοσμοαντίληψη της εποχής, αλλά κυρίως σύμφωνα και με την πρόσληψη από τη Χίλντεγκαρντ του φεουδαρχικού μοντέλου κοινωνικής οργάνωσης.

Στη Γερμανία του 12^{ου} αιώνα, κυρίως δε κατά την εποχή του Φρειδερίκου Α΄ Μπαρμπαρόσα, η ισχύς του άρχοντα στηριζόταν σε δύο βασικούς παράγοντες: στον αριθμό και την έκταση γαιών (φέουδα) που ο ίδιος κατείχε, και στο πλήθος των υποτελών του, οι οποίοι και του όφειλαν ανταλλάγματα κατά την κοινωνική τους θέση. Η πίστη στον ανώτερο – θεμέλιο του προσωπικού δεσμού του υποτελούς με τον άρχοντά του – συνιστούσε τον ακρογωνιαίο λίθο του μεσαιωνικού κώδικα τιμής. Αν και το 1157 ο Φρειδερίκος Μπαρμπαρόσα εξήγγειλε την αρχή της «κύριας υποταγής»,¹³ σύμφωνα με την οποία οι υποτελείς όφειλαν να υποτάσσονται πρώτιστα στο βασιλιά, δεν κατάφερε ποτέ να την επιβάλει και ο υποτελής εξακολούθησε να οφείλει πίστη πρώτα και κύρια στον άρχοντα, υπό την άμεση εποπτεία και προστασία του οποίου βρισκόταν.

Στο πλαίσιο αυτό εντάσσεται και η ακίνητη περιουσία της εκκλησίας, η λειτουργία της οποίας βασιζόταν σε σχέσεις εξάρτησης ανάλογες με αυτές που ρύθμιζαν την κοινωνική συνοχή. Στη Γερμανία του 11^{ου} αιώνα οι επισκοπές ελέγχονταν από τους βασιλείς (σε αντίθεση παραδείγματος χάριν με τη Γαλλία), καθώς ήταν αυτοί που είχαν εκχωρήσει μεγάλο μέρος των γαιών τους στην εκκλησία, μαζί μάλιστα με το προνόμιο της *immunitas*, της ασυλίας, της φορολογικής απαλλαγής τους και της αυτοτελούς δικαστικής εξουσίας. Οι γαίες της εκκλησίας παρείχαν στο γερμανικό στέμμα στρατεύσιμους, και προσόδους σε είδος,¹⁴ φυσικά με αντάλλαγμα την παροχή προστασίας τόσο από τους βασιλείς όσο και από τους κατά τόπους άρχοντες. Οι σχέσεις αυτές άλλαξαν το 1073 με την έριδα της *περιβολής*, η οποία αναλύεται διεξοδικά παρακάτω: εφεξής η περιουσία της εκκλησίας τέθηκε υπό τον έλεγχο των επισκόπων, των ηγουμένων και των τοπικών αρχόντων, ανά περίπτωση.

¹² Flanagan (1998) 18-19.

¹³ Nicholas (1999) 159-160.

¹⁴ Ibid. 145.

Συνεπώς, μέχρι τα μέσα του 11^{ου} αιώνα η ολοένα αυξανόμενη περιουσία της εκκλησίας επιβεβαιώνει τις εξαιρετικές σχέσεις της με την κοσμική αριστοκρατία. Μάλιστα, την παρεμβατική τακτική των τοπικών αρχόντων στις υποθέσεις της εκκλησίας αποδεικνύει και η θετική έκβαση της προσπάθειας της Χίλντεγκαρντ να καταστεί επικεφαλής της νέας και ανεξάρτητης από το Ντιζιμπόντενμπεργκ μονής, την οποία ίδρυσε στο Ρούπερτσμπεργκ: η προσφυγή της στη μαρκησία του Στάντε στέφθηκε με επιτυχία, και η παρέμβαση της τελευταίας στον επίσκοπο του Μάιντς επέτρεψε στη Χίλντεγκαρντ και τις μοναχές της να φύγουν νόμιμα – δηλαδή στο πλαίσιο του κανονικού δικαίου – για τη νέα τους μοναστική κατοικία.

Ο τρόπος με τον οποίο η Χίλντεγκαρντ αντιλαμβάνεται το κοινωνικό αυτό γίγνεσθαι παρουσιάζει ενδιαφέρον. Ήδη στην επιστολή της προς την Τενκσβίντις εκφράζει τη συντηρητική άποψή της για το κοινωνικό κατεστημένο, καθώς εμφανίζεται να επιλέγει δόκιμες μόνον ευγενικής καταγωγής – πιθανότατα η καταγωγή τους εξετάζοταν σε συνάρτηση με την κοινωνική επιρροή και τον πλούτο των οικογενειών τους – και να αποκλείει άλλες νέες, από κατώτερα στρώματα. Η συναναστροφή, ισχυρίζεται η Χίλντεγκαρντ, διαφορετικών κοινωνικών ομάδων μόνο την ηθική κατάπτωση θα έφερνε, καθώς η ιεραρχική δομή της κοινωνίας αντικατοπτρίζει στην ουσία τα αγγελικά τάγματα, τη θεία δηλαδή ιεραρχία.

Κατά την αντίληψη της Χίλντεγκαρντ η κοινωνική δομή έχει ιεραρχικές διαβαθμίσεις, και η κοινωνική ανέλιξη επιτρέπεται στο πλαίσιο που το κοινωνικό status quo δεν θίγεται. Διακρίνει δύο βασικά κοινωνικά σύνολα, τα οποία διαχωρίζονται σε επιμέρους κατηγορίες: τους λαϊκούς (*nobiles, nobiliores, famulantes, obsequentes*) και τους ιερωμένους (*praecellentes, superiores, oboedientes, corripientes*), έτσι οι λαϊκοί έπονται του κλήρου, επικεφαλής μάλιστα του οποίου είναι οι μοναχοί.¹⁵ Η Χίλντεγκαρντ αναγνωρίζει την κοσμική εξουσία, επειδή θεωρεί πως δόθηκε από τον θεό για να υπηρετεί το θέλημά του, και ως εκ τούτου η εκκλησία προΐσταται της κοσμικής αριστοκρατίας. Οι απόψεις αυτές της Χίλντεγκαρντ συμβαδίζουν με τις φεουδαρχικές αντιλήψεις της εποχής και με την αναπόδραστη *έν κόσμω* θέση του ανθρώπου με βάση το θείο σχέδιο. Η υπακοή στον ισχυρότερο (με τη συνακόλουθη παροχή προστασίας) θεωρείται για τη Χίλντεγκαρντ, συνεπώς, δεδομένη.

¹⁵ Flanagan (1998) 26-28.

Κοσμικό και εκκλησιαστικό συγκείμενο

Η Χίλντεγκαρντ γεννήθηκε το 1098. Τρία χρόνια νωρίτερα ο πάπας Ουρβανός Β' (1088-1099) εξαγγέλλει την πρώτη σταυροφορία στη σύνοδο του Κλερμόν-Φερράν (Clermont-Ferrant) με σκοπό την επανάκτηση των Αγίων Τόπων από τους μουσουλμάνους και τη βοήθεια προς τον αυτοκράτορα Αλέξιο Α' Κομνηνό (1081-1118). Η πρώτη σταυροφορία και όσες μεγαλύτερης ή μικρότερης κλίμακας προηγήθηκαν ή ακολούθησαν, εξυπηρέτησαν αφενός τη φιλοδοξία των παπών για την επανένωση της δυτικής και της ανατολικής εκκλησίας υπό τον επίσκοπο Ρώμης, και αφετέρου την ανάγκη των ευγενών της κατώτερης αριστοκρατίας να διακριθούν εντός των εν δυνάμει πριγκιπάτων που θα δημιουργούνταν.¹⁶ Η εμπειρία της πρώτης σταυροφορίας και η επιτυχία της καθιερώνει δε τη δράση των περίφημων μοναστικών ταγμάτων των Ιωαννιτών (1113) και των Ναϊτών (1119) ιπποτών, τα οποία τέθηκαν υπό την άμεση εποπτεία του πάπα. Έτσι, στην αυγή του 12^{ου} αιώνα η παπική εξουσία καθιστά τον ιερό πόλεμο ως μέσο έκφρασης και επιβολής της.

Την ίδια εποχή η δυτική εκκλησία δρέπει τους καρπούς μεταρρυθμιστικών κινήματων που εκδηλώθηκαν περίπου στα μέσα του 11^{ου} αιώνα από δύο μονές, του Κλονί (Cluny) και του Γκόρτσε (Gorze) της Λοθαριγγίας,¹⁷ οι οποίες έμελλε να διαδραματίσουν σημαίνοντα ρόλο στη μοναστική και πνευματική ζωή του Μεσαίωνα. Το κίνημα των ερημιτών επίσης, που αναπτύχθηκε στην Ιταλία και στράφηκε κατά της σιμωνίας, σε συνδυασμό με τα παραπάνω μοναστικά κινήματα, κατέστησαν σαφή την ανάγκη για την ανασυγκρότηση της δυτικής εκκλησίας.

Η θρησκευτική μεταρρύθμισή της – γνωστή κατόπιν ως γρηγοριανή – συνέπεσε με τις αντιδράσεις που προκάλεσαν οι επεκτατικές βλέψεις του παπικού κράτους στην Τοσκάνη, όπου η κόμισσα Ματθίλδη (1046-1115) κατείχε γαίες, τις οποίες επιθυμούσε να δωρίσει στην εκκλησία. Η αντίδραση του Γερμανού βασιλιά ήταν αναμενόμενη, αφενός επειδή δεν επρόκειτο να παραιτηθεί από τη διεκδίκηση γαιών που θα ισχυροποιούσαν τη θέση του στην Ιταλία, και αφετέρου επειδή οι μεταρρυθμίσεις που

¹⁶ Nicholas (1999) 211.

¹⁷ Της περιοχής που σήμερα καταλαμβάνουν οι Κάτω Χώρες, η δυτική Ρηνανία, τα εδάφη ανάμεσα στα σύνορα Γαλλίας και Γερμανίας, και η δυτική Ελβετία.

προωθούνταν δεν τον αναγνώριζαν ως ανώτερο ιερέα και βασιλιά (*rex et sacerdos*), παρά μόνο ως εγκόσμιο άρχοντα (*rex terrenus*).¹⁸

Μέχρι τα μέσα περίπου του 11^{ου} αιώνα ο Γερμανός βασιλιάς στεφόταν αυτοκράτορας από τον πάπα, και συνεπώς υποδεικνυόταν από τον θεό μέσω της εκκλησίας. Η πρακτική αυτή είχε οδηγήσει, ήδη από τον 10^ο αιώνα, τον Όθωνα Γ' (983-1002) να προβάλλει τη συνένωση της κοσμικής και της θρησκευτικής εξουσίας υπό το δικό του σκήπτρο.¹⁹ Όμως στα μέσα του 11^{ου} αιώνα ο πάπας Λέων Θ' (1049-1054) εναντιώθηκε στη μοναρχία και ενίσχυσε την αυτονομία του κλήρου: θέσπισε την αγαμία των κληρικών, έλαβε μέτρα κατά της σιμωνίας και προσπάθησε να περιστείλει την *περιβολή* (*investitura*), συνήθεια με βάση την οποία οι επίσκοποι ορίζονταν απευθείας από τον Γερμανό μονάρχη, συχνά δίχως την τυπική επικύρωση της εκλογής τους από τον τοπικό κλήρο και τον λαό της αντίστοιχης επισκοπικής διοίκησης.²⁰

Η ενθρόνιση του ανήλικου Ερρίκου Δ' (1056-1106) επέσπευσε τις εξελίξεις στις σχέσεις μεταξύ των κατά τόπους ηγεμόνων και του επισκόπου Ρώμης από τη μία πλευρά, και του Γερμανού μονάρχη από την άλλη. Οι Γερμανοί βαρόνοι εκμεταλλεύτηκαν το ανήλικο του Ερρίκου για να επεκτείνουν την εξουσία τους εις βάρος του, ενώ το 1059 η παπική εξουσία ισχυροποιείται με το νεοσύστατο κολέγιο των καρδινάλιων, του οποίου αρμοδιότητα ήταν η εκλογή πάπα, ενώ σύντομα θα αποκτούσε μόνιμο συμβουλευτικό ρόλο για τον εκάστοτε επίσκοπο Ρώμης. Το ίδιο έτος η Ρώμη απαγορεύει την *περιβολή* των επισκόπων από κοσμικούς άρχοντες.

Η διαμάχη μοναρχίας και εκκλησίας, γνωστή και ως έριδα της *περιβολής*, αποκτά νέα διάσταση όταν ο Γρηγόριος Ζ' (1073-1085) εκλέγεται επίσκοπος Ρώμης. Ήδη στην αρχή της αρχιερατείας του ο Γρηγόριος έρχεται σε ρήξη με τον Ερρίκο Δ' και υποστηρίζει την εξέγερση Σαξόνων αρχόντων εναντίον του Ερρίκου. Το 1075 ο Γρηγόριος αναγκάζεται να απαγορεύσει εκ νέου την *περιβολή*, απαγόρευση την οποία ο Ερρίκος αγνόησε. Ο Γρηγόριος αφορίσε τον Ερρίκο το 1076 και το 1080, ενόσω στη Γερμανία μαίνονταν συγκρούσεις μεταξύ των υποστηρικτών του Ερρίκου και όσων αρχόντων είχαν εκλέξει ως νέο βασιλιά τον Ροδόλφο του Ράινφεν (Rudolf von Rheinfelden). Ωστόσο, ο Ροδόλφος πεθαίνει στο πεδίο της μάχης και ο Ερρίκος ει-

¹⁸ Ibid. 150, 152-153.

¹⁹ Bernhardt (2006) 156-158.

²⁰ Nicholas (1999) 148-149.

σβάλλει στη Ρώμη ως φυσικός της προστάτης και εκδιώκει τον Γρηγόριο. Παρά την επιτυχή αντιμετώπιση των δύο βασικών του αντιπάλων, οι εχθροπραξίες με τους Γερμανούς ευγενείς συνεχίζονταν με αμείωτη ένταση, ενώ επίσης ήταν αδύνατο να θέσει υπό τον έλεγχό του τις πολύτιμες για την εδραίωση της εξουσίας του επισκοπικές γαίες. Το 1105 ο γιος και διάδοχος του Ερρίκου Δ', Ερρίκος Ε' (1106-1125) συνασπίστηκε με τους αντιφρονούντες με στόχο τον διακανονισμό με την εκκλησία.

Πράγματι, το 1122 υπεγράφη το κονκορδάτο της Βορμς (Worms), σύμφωνα με το οποίο ο Ερρίκος Ε' παραιτούταν του δικαιώματός του να «περιβάλλει» τους επισκόπους με το δαχτυλίδι και την ποιμαντορική ράβδο, τα σύμβολα δηλαδή της πνευματικής εξουσίας. Αν και στη Γερμανία ο βασιλιάς διατήρησε το δικαίωμα της αρνησικυρίας για την εκλογή επισκόπων και ηγουμένων, στην Ιταλία και τη Βουργουνδία η εκλογή των χειροτονημένων επισκόπων επικυρωνόταν από τον επιχώριο άρχοντα εντός έξι μηνών. Κατ' αυτόν τον τρόπο επετεύχθη ο περιορισμός του Γερμανού βασιλιά στην Ιταλία, ενώ οι παπικές αξιώσεις έναντι του αυτοκράτορα (όπως διατυπώθηκαν από τον Γρηγόριο Ζ' και καταγράφηκαν στο παπικό διάταγμα με έτος αρχιεοθέτησης 1075) είχαν προσωρινά αμβλυνθεί.

Οι διατάξεις του 1075²¹ υπαγόρευαν τους κανόνες για την εσωτερική ανασυγκρότηση της δυτικής εκκλησίας. Οι μεταρρυθμίσεις που πραγματοποιήθηκαν στη διάρκεια του 12^{ου} αιώνα ισχυροποιούσαν τη θέση του πάπα, επεκτείνοντας σημαντικά το εύρος της δικαιοδοσίας του ίδιου και των απεσταλμένων του. Σε αδρές γραμμές, διεκδικούνταν η υπαγωγή όλων των επισκοπών στην απόλυτη δικαιοδοσία του επισκόπου Ρώμης, ενώ δόθηκε ιδιαίτερη έμφαση στις αρμοδιότητες των εκκλησιαστικών δικαστηρίων: ο Ουρβανός Β' (1088-1099) ίδρυσε τη ρωμαϊκή κουρία (*curia Romana*), η οποία είχε κυρίως δικαστικές αρμοδιότητες, ενώ το 1140 ο Ιταλός μοναχός Γρατιανός συνθέτει το *Decretum*, το πρώτο έγκυρο συμπίλημα κανονικού δικαίου που περιλάμβανε απαντήσεις σε αμφιλεγόμενους εκκλησιαστικούς κανόνες, με στόχο την ενίσχυση του πρωτείου του επισκόπου Ρώμης.

Κατά το διάστημα από τον θάνατο του Ερρίκου Ε' (1125) μέχρι και την ανάρρηση στο θρόνο του Φρειδερίκου Μπαρμπαρόσα (1152-1190), η αποδυναμωμένη μοναρχία έδωσε την ευκαιρία στη γερμανική αριστοκρατία να ενισχύσει την εξουσία

²¹ Ibid. 155-157.

της, που θωράκιζε την εξουσία της πίσω από τοπικούς ναούς. Οι Γερμανοί βασιλείς είχαν πλέον μικρή ισχύ και, κυρίως, μικρή περιουσία.²²

Ο ανταγωνισμός ανάμεσα στον επίσκοπο της Ρώμης και τον Γερμανό βασιλιά (1155), τον επονομαζόμενο ως αυτοκράτορα της Αγίας Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας του Γερμανικού έθνους αναζωπυρώθηκε όταν μετά το θάνατο του πάπα Αδριανού Δ' το 1159, ο Γερμανός βασιλιάς αρνήθηκε να αναγνωρίσει ως νόμιμο διάδοχο τον πάπα Αλέξανδρο Γ' (1159-1181) και φρόντισε να διασπαστεί το κονκλάβιο: αποτέλεσμα, η εκλογή δύο παπών το ίδιο έτος. Στον πόλεμο που ακολούθησε, ο αυτοκράτορας ήρθε αντιμέτωπος με το ενιαίο μέτωπο του πάπα και του Λομβαρδικού Συνδέσμου, δηλαδή των λομβαρδικών πόλεων που δεν επιθυμούσαν να υποταχθούν στον αυτοκράτορα. Ο πόλεμος τερματίστηκε με δύο ξεχωριστές συνθήκες ειρήνης: το 1177 υπεγράφη συνθήκη ειρήνης με τον πάπα στη Βενετία και το 1183 υπεγράφη η ειρήνη της Κωνσταντίας, που αναγνώριζε στις πόλεις της Λομβαρδίας τα κυριαρχικά τους δικαιώματα με αντίτιμο την καταβολή φόρων στη μοναρχία.

Η Χίλντεγκαρντ δεν κάνει καμία αναφορά στις στρατιωτικές επιχειρήσεις που διεξήχθησαν κατά την εποχή της. Τοποθετείται ωστόσο, απέναντι στον πόλεμο (*bellum*) με την επιμελή και συστηματική διανοητική της ενασχόληση (*studium*). Αντίστοιχα πράττει και για τις διαμάχες (σχεδόν επί είκοσι χρόνια) στους κόλπους της δυτικής εκκλησίας: η Χίλντεγκαρντ δεν τάχθηκε στα έργα της ξεκάθαρα υπέρ της νομιμότητας του Αλεξάνδρου Γ' ή του Βίκτωρα Δ' και των διαδόχων του.²³ Η ουδετερότητά της είναι εύλογη, εάν αναλογιστεί κανείς ότι το 1163 η μονή του Ρούπερτσμπεργκ τίθεται υπό την προστασία του ίδιου του Μπαρμπαρόσα. Ωστόσο, εκφράζει την πικρία της για την ακηδία των σύγχρονών της κληρικών-διανοούμενων (*Vita*, 7ra), ενώ στις επιστολές της μαρτυρείται τόσο η παραδοχή της δυσχερούς θέσης, στην οποία είχε περιέλθει η δυτική εκκλησία – λόγω του δυτικού σχίσματος – όσο και η μεταστροφή της συμπεριφοράς της (από το 1164 και εξής) απέναντι στον Μπαρμπαρόσα που υποστήριζε τους αντίπαλους.²⁴ Κατ' αυτόν τον τρόπο, μπορεί κανείς να ισχυριστεί πως η Χίλντεγκαρντ αντιλαμβάνεται πλήρως την πολύπλευρη κρίση της εποχής της και διαχειρίζεται με δεξιοτεχνία τα όρια της πολιτικής της φωνής.

²² Ibid. 158-159. Ο Λοθάριος (1133-1137) του Σούπλινμπουργκ (Supplinburg) και ο Κορράδος Γ' (1138-1152) δεν κατείχαν μεγάλες γαιοκτησίες.

²³ Blumenfeld-Kosinski (2005) 182.

²⁴ Ibid. 179-181.

Intelligentia

Το σύνολο του έργου της Χίλντεγκαρντ αποτελεί καρπό του πνευματικού κλίματος της εποχής της και καθρέπτη των σύγχρονών της πνευματικών τάσεων. Κι αυτό γιατί κατά τον 12^ο αιώνα οι άνθρωποι των γραμμάτων της δυτικής Ευρώπης ανακαλύπτουν ξανά τα λαμπρά πνευματικά επιτεύγματα της κλασικής λατινικής αρχαιότητας. Η ελληνική επίδραση δεν ήταν ακόμη ισχυρή, καθώς ως τα μέσα του αιώνα μόνο ο πλατωνικός *Τίμαιος* ήταν γνωστός, μάλιστα αποσπασματικά (17a-53b), ενώ η πρωτοεμφανιζόμενη στα μέσα του 12^{ου} αιώνα αριστοτελική λογική (*logica nova*) – μεταφρασμένη στα λατινικά κυρίως από αραβικές αποδόσεις της – διεκδικούσε και σταδιακά καταλάμβανε έδαφος, στο οποίο μέχρι πρότινος κυριαρχούσε η λατινική ποίηση, η γραμματική τέχνη και η *ars dictaminis*. Τον 13^ο αιώνα πια, η μελέτη των Λατίνων κλασσικών και η σύνθεση λογοτεχνημάτων στη λατινική γλώσσα υποχωρεί, όχι – όπως θα περίμενε κανείς²⁵ – λόγω του παγανιστικού στοιχείου που εξ ορισμού έχει η κλασσική γραμματεία, αλλά λόγω της επικράτησης της αριστοτελικής συλλογιστικής και της εμπειρικής γνώσης, υπό τη γενική αρχή ότι ο άνθρωπος δέχεται ως αληθινό ό,τι αποτελεί προϊόν των αισθήσεών του και των προεκτάσεών τους.²⁶

Οι διανοούμενοι κατά τον Μεσαίωνα ήταν ως επί το πλείστον κληρικοί, συνεπώς μονές και καθεδρικοί συνιστούσαν εν δυνάμει έδρες αξιόλογων κειμενικών συλλογών (*armaria*) και πλούσιας πνευματικής παραγωγής,²⁷ ως συνέχειας της καρολίγγειας και της οθώνειας πνευματικής κληρονομιάς. Τον 12^ο αιώνα οι περισσότερες μονές παρείχαν στους δόκιμους μοναχούς στοιχειώδεις γνώσεις θεολογίας και διέθεταν βιβλιοθήκες, το περιεχόμενο των οποίων, αν και ποίκιλλε από μονή σε μονή, περιλάμβανε λειτουργικά (ποιητικά και πεζά) και πατερικά κείμενα, μοναστικούς κανόνες και αντίγραφα της Βίβλου. Ωστόσο, τα εφόδια αυτά δεν ήταν δυνατόν να εγγυηθούν κάποια σημαντική πνευματική και λογοτεχνική παραγωγή, αλλά επιβεβαίωναν τη φθίνουσα πορεία²⁸ που ακολουθούσε η πνευματική ζωή των μονών.

²⁵ Μερίδα του κλήρου δεν επικροτούσε τη μελέτη των κλασσικών Λατίνων συγγραφέων, αλλά την απέρριπτε ως χάσιμο χρόνου και επιβλαβή για την ψυχή.

²⁶ Haskins (1963) 98.

²⁷ Ibid. 71-73. Αν και η αντιγραφή δεν προβλεπόταν από τον κανόνα των Βενεδικτίνων, οι μοναχοί καταπιάνονταν με αυτήν, επειδή θεωρούσαν πως με την πένα τους μάχονταν τον διάβολο.

²⁸ Ibid. 36.

Ορισμένες μονές αποτελούσαν εξαίρεση: του Μόντε Κασίνο (Monte Cassino), του Μπεκ (Bec) και του Κλουνί, οι οποίες καθ' όλο τον 11^ο και το πρώτο μισό του 12^{ου} αιώνα αναδείχθηκαν σε κέντρα διανοήσης, πυρήνες ανταλλαγής ιδεών και αναζήτησης νέων τρόπων μουσικής σύνθεσης και σημειογραφίας, ή λογοτεχνικής συγγραφής.²⁹ Ενδεικτικά, οι βιβλιοθήκες τους διέσωζαν – μέσω δωρεών είτε αγορών – μεροβίγγεια και καρολίγγεια έργα, ανθολογίες, ιστοριογραφικά πονήματα, την εγκυκλοπαίδεια του Ισιδώρου της Σεβίλλης, ή ακόμα και έργα Λατίνων κλασσικών (Βεργίλιος, Οβίδιος, Κικέρωνας, Πρισκιανός, Δονάτος κ.ά.), καθώς και υπομνηματισμούς. Στα *scriptoria* δε, αν και κατά βάση προωθούνταν η αντιγραφή θεολογικών κειμένων για την εξυπηρέτηση εκπαιδευτικών και πρακτικών αναγκών, αντιγράφονταν και κλασσικά έργα. Παρά το γενικά αυτοδιοίκητο των μονών, το γεγονός ότι ορισμένες από αυτές (όπως η μονή του Κλουνί) αναφέρονταν απευθείας στον επίσκοπο Ρώμης, ευνόησε τις μετακινήσεις όχι μόνον από και προς τη Ρώμη, αλλά και μεταξύ των επιμέρους μονών, και έτσι τονώθηκε η διακίνηση ιδεών και χειρογράφων.³⁰

Σύμφωνα με τον Haskins, οι μονές εμφανίζονται από τα μέσα του 12^{ου} αιώνα σημάδια παρακμής, ενώ οι επισκοπικές έδρες και οι καθεδρικοί τους – με προεξέχοντες αυτούς της βόρειας Γαλλίας (Σαρτρ, Ρενς, Ορλεάν, Λαόν) – συνιστούν διάσημα κέντρα διανοήσης.³¹ Καταξιωμένοι θεολόγοι διδάσκουν στις σχολές αυτές και απαντούν στην προβληματική του 12^{ου} αιώνα για τις ψυχοπνευματικές λειτουργίες του ανθρώπου σε σχέση με το φυσικό του περιβάλλον.³² Ορισμένες καθεδρικές σχολές θα μετεξελιχθούν ως το τέλος του αιώνα σε πανεπιστήμια: ανεξάρτητη υπόσταση και επιστημονικό κύρος θα αποκτήσουν η νομική επιστήμη (Μπολόνια) και η ιατρική (Σαλέρνο), αντικείμενα που υπόσχονταν την επαγγελματική εξασφάλιση των αποφοίτων τους. Οι καθεδρικές σχολές επιδρούσαν δραστικά στην πνευματική φυσιογνωμία της πόλης, γιατί αποτελούσαν τόπο συνάντησης της κοσμικής με τη θρησκευτική πνευματική κίνηση. Στις πόλεις του 12^{ου} αιώνα η κοσμική λογοτεχνία ήταν διαδεδομένη – ενδεικτικά, η ευρύτερη γαλλική και δη η προβηγκιανή ποίηση αξιοποιούσε

²⁹ Ibid. 37-39, 42-46.

³⁰ Προς το τέλος του 11^{ου} αιώνα ο επίσκοπος Ρώμης επιχειρεί να θέσει υπό τη δικαιοδοσία του τις αρμοδιότητες των κατά τόπους επισκόπων της Δύσης και να συγκεντρώσει, την εξουσία τους στη Ρώμη, ενώ τίθεται και επικεφαλής ορισμένων μονών. Οι σχέσεις μεταξύ των μονών αναπτύχθηκαν, είτε επειδή υπάγονταν πνευματικά στη μονή του Κλουνί, είτε επειδή ανήκαν στο ίδιο μοναστικό τάγμα.

³¹ Haskins (1963) 48-49.

³² Wetherbee (1972) 15.

πλήθος θεμάτων και λογοτεχνικών μοτίβων της αρχαιότητας –, ενώ παράλληλα αναπτυσσόταν ένα δίκτυο σχολείων στοιχειώδους εκπαίδευσης.³³

Ενδεικτική της αυτοαντίληψης των διανοούμενων, που ανέδειξαν με το έργο τους και παράλληλα αναδείχθηκαν στις καθεδρικές αυτές σχολές, είναι η περίπτωση του επισκόπου της Σαρτρ Ιωάννη (1176-1180) του Σόλσμπερι (Salisbury), ο οποίος θεωρούσε αμόρφωτο όποιον δεν είχε μελετήσει τους Λατίνους κλασσικούς, τους οποίους ο ίδιος χρησιμοποιούσε εξίσου με τα κείμενα της πατερικής γραμματείας. Στο *Μεταλογικόν (Metalogicon)* του συντάσσεται με την άποψη του Βερνάρδου της καθεδρικής σχολής της Σαρτρ, ο οποίος παρέβαλλε τους συγχρόνους του διανοούμενους με νάνους καθήμενους στους ώμους των γιγάντων του κλασικού παρελθόντος (*nanos gigantum humeris insidentes*).³⁴ Οι λόγιοι του 12^{ου} αιώνα δε σκόπευαν επ' ουδενί να υποβαθμίσουν ή να αμφισβητήσουν τα πνευματικά μεγαθήρια της ελληνικής και πρωτίστως της ρωμαϊκής αρχαιότητας, αλλά να διεκδικήσουν μια θέση δίπλα στις ελληνορωμαϊκές αυθεντίες. Άλλωστε, η συσσώρευση γνώσεων που κληρονόμησαν μετά την καρολίγγεια και την οθώνεια πνευματική αναγέννηση, τους επέτρεψε τον συγκερασμό της χριστιανικής γραμματείας και των αρχαίων κλασσικών, με σκοπό την αναζήτηση της αλήθειας. Οι ισχυρισμοί τους ότι ως *moderni* υστερούσαν έναντι των *antiqui*, δεν συνιστούσαν παρά συγκαλυμμένη καλλιτεχνική ανησυχία για την αρτιότητα των έργων τους, την ίδια στιγμή που οι ίδιοι ισοροπούσαν επικίνδυνα μεταξύ αρχαιολατρίας και «αιρετικών» τάσεων.

Σε αντίθεση με τη Γαλλία, στη Γερμανία οι μονές και τα συγκροτήματα των καθεδρικών δεν συμμετείχαν ενεργά στις πνευματικές ζυμώσεις κατά τον 12^ο αιώνα – παρά τις όποιες γαλλικές επιδράσεις – γι' αυτό και Γερμανοί λόγιοι συνέρρεαν στη Γαλλία προκειμένου να αποκτήσουν νέες γνώσεις. Η εμπλοκή του κλήρου στην έριδα της *περιβολής*, και αργότερα, στη διαμάχη Γουέλφων (οίκος Ερρίκου του Λέοντος) και Γιβελλίνων (οίκος Φρειδερίκου Μπαρμπαρόσα) έστρεψε το ενδιαφέρον επισκό-

³³ Haskins (1963) 63.

³⁴ Le Goff (2003) 636, 641. Η θέση των νάνων στους ώμους των γιγάντων εξασφαλίζει στους πρώτους περισσότερα ερεθίσματα και τους εφοδιάζει με οξύτερη αντίληψη, γιατί έχουν εποπτεία του κόσμου. Η μεταφορά αυτή υπακούει, επίσης, στη μεσαιωνική αντίληψη ότι ο κόσμος ολοένα γερνά (*mundus senescit*) και ότι ο άνθρωπος μικραίνει, αντίληψη που απηχεί τη φθίνουσα πορεία του πολιτισμού. Η άποψη αυτή είναι γνωστή ήδη από την αρχαιότητα – π.χ. κατά το ησιόδειο μοντέλο για την πορεία από το *χρυσούν* στο *σιδηρούν* γένος –, ταυτόχρονα όμως συμβαδίζει με την τελεολογική αντίληψη του χριστιανισμού για την πορεία της ιστορίας, ότι δηλαδή ο εγκόσμιος βίος βαδίζει αναπόδραστα προς το τέλος του.

πων, ιερών και ηγουμένων στην πολιτική.³⁵ Κατ' αυτόν τον τρόπο, μόνον ορισμένες μονές – όπως αυτή του Τέγκερνσι (Tegernsee), η βιβλιοθήκη της οποίας διέθετε κλασικούς συγγραφείς, ή εκείνη του Ρούπερτσμπεργκ, που επιδόθηκε, ανάμεσα σε άλλα, στη σύνθεση *sequentiae* και στην πρωτότυπη εικονογράφηση – συνεισέφεραν στην πνευματική πρόοδο της εποχής.

Στην πνευματική αυτή πρόοδο συνέβαλε και η αυλή του Φρειδερίκου Μπαρμπαρόσα και του διαδόχου του, Ερρίκου ΣΤ', οι οποίοι στήριξαν τη συγγραφή ιστοριογραφίας στη λατινική γλώσσα.³⁶ Στο στενό οικογενειακό κύκλο του Γερμανού αυτοκράτορα ανήκε και η σημαντικότερη μορφή της μεσαιωνικής ιστοριογραφίας, ο Όθων (Otto, 1138-1158), επίσκοπος του Φρέιζιν (Freising) και εισηγητής του θρησκευτικού ορθολογισμού στη Γερμανία, ο οποίος συνέθεσε οκτώ βιβλία ιστορίας (*Chronica de duabus civitatibus*) καθώς και τη βιογραφία του Μπαρμπαρόσα (*Gesta Friderici Imperatoris*).

Οι αυλές, συνεπώς, των κατά τόπους αρχόντων και βασιλέων αποτέλεσαν πνευματικά κέντρα που προσέφεραν περιστασιακά ή σε μόνιμη βάση καταφύγιο στους λογίους,³⁷ οι οποίοι συνέθεταν εκεί πολύτιμα σήμερα χρονικά, μερικά μάλιστα στη δημόδη γλώσσα. Εκεί, επίσης, φιλοξενούνταν προσωπικότητες της εποχής: άρχοντες, επίσκοποι, λόγιοι και ποιητές, που έφεραν μαζί τους νέες ιδέες, τεχνογνωσία, ίσως ακόμα και βιβλία.³⁸ Η Ελεονόρα της Ακουιτανίας, ο Ερρίκος ο Λέων των Γουέλφων (1142-1180) και ο αυτοκράτορας Ερρίκος Β' της Αγγλίας (1154-1189) ήταν μερικοί από τους ηγεμόνες που στήριξαν την πνευματική δημιουργία. Στις αυλές του νότου, μάλιστα, όπως στη Σικελία, σύχναζαν όχι μόνον πολύγλωσσοι γραμματείς, γιατροί και ποιητές, αλλά και αστρολόγοι-αστρονόμοι και φιλόσοφοι, οι οποίοι κατέφταναν από τις βόρειες ακτές της Αφρικής και την Ανατολή.

³⁵ Haskins (1963) 53.

³⁶ Bagge (2006) 168-183. Γενικά, η μεσαιωνική ιστοριογραφία διακρίνεται στα χρονικά – αρχικώς τοπικού χαρακτήρα, που καλλιεργούνταν τόσο στις κοσμικές αυλές όσο και στις μονές και τις καθεδρικές σχολές –, στους βίους αγίων αλλά και στα ιστορικά έργα με χριστιανικό ένδυμα, τα οποία άρχιζαν από κτίσεως κόσμου (*ab initio mundi*), συνέχιζαν με την αφήγηση σύγχρονων γεγονότων και ολοκληρώνονταν με την περιγραφή της προσμονής για έναν καλύτερο κόσμο, σύμφωνα με το φιλοσοφικό πρότυπο που υπέδειξε ο Αυγουστίνος.

³⁷ Haskins (1963) 56.

³⁸ Ibid. 61.

Ο ευρωπαϊκός νότος θα λειτουργήσει ως σημείο συνάντησης της επιστημονικής και λογοτεχνικής ελληνικής και αραβικής γραμματείας. Καθ' όλο τον 11^ο αιώνα η Ισπανία, η Κάτω Ιταλία και η Σικελία τελούσαν υπό αραβική κατοχή, και ως εκ τούτου, η ανακατάληψη ορισμένων αραβικών κτήσεων της Ισπανίας (Τολέδο, 1085) και της Σικελίας από τους χριστιανούς θα κληροδοτήσει στον 12^ο αιώνα τη δυνατότητα στους λογίους να μεταφράσουν και να επεξεργαστούν οργανωμένα την αραβική διανόηση, την οποία συναντούσαν στις περιοχές που ανακαταλαμβάνονταν. Στην Ισπανία παράγεται πλήθος μεταφράσεων επιστημονικών και φιλοσοφικών έργων από την αραβική στη λατινική: ορισμένα από αυτά αποτελούσαν μεταφράσεις ελληνικών έργων σε σημαντικές γλώσσες, οι οποίες με τη σειρά τους είχαν μεταφραστεί στην αραβική, και συνοδεύονταν από πλήθος σχολίων, ενώ άλλα ήταν πρωτότυπες αραβικές συγγραφές ιατρικού, μαθηματικού και αστρονομικού περιεχομένου. Στη Σικελία των Νορμανδών και τη νότια Ιταλία ανθούσαν – πέραν των παραπάνω – και λατινικές μεταφράσεις έργων απευθείας από την ελληνική, λόγω του έντονου ελληνικού στοιχείου που διατηρείτο ακόμη εκεί, και χάρη στις στενές διπλωματικές και εμπορικές σχέσεις με την ανατολική αυτοκρατορία. Κατ' αυτόν τον τρόπο, χριστιανοί λόγιοι συνέρρεαν στα πνευματικά κέντρα της Ισπανίας και της Σικελίας προκειμένου να μεταφράσουν μια πολυδιάστατη συγγραφική παραγωγή στη γλώσσα τους.

Οι πνευματικές αναζητήσεις των λογίων κατά τον 12^ο αιώνα εκφράστηκαν μέσω του σχολαστικισμού, δηλαδή μέσω της λογικής και φιλοσοφικής θεμελίωσης της δογματικής αλήθειας (Αβελάρδος, Γρατιανός μοναχός, βλ. προηγουμένως), γεγονός που συνεπαγόταν την αναγωγή της θεολογίας σε επιστήμη. Οι κοσμολογικοί προβληματισμοί των λογίων εξωτερικεύτηκαν δε, κυρίως μέσω της συμβολικής απεικόνισης (εκπρόσωποι σχολής Σαρτρ, Αδάμ της μονής του Αγ. Βίκτωρος των Παρισίων), αλλά και της αναλογίας, καθώς ο ακροατής ή ο αναγνώστης συγκρατούσε ευκολότερα τον όποιο φιλοσοφικό-θεολογικό συλλογισμό για την απόδειξη της παρουσίας του θεού στο σύμπαν. Η αλληγορία μάλιστα – αναπόσπαστο στοιχείο της χριστιανικής διδακτικής – παγίωνε σταδιακά την αντίληψη ότι ο κόσμος συνιστά πολυσήμαντο σύμβολο.³⁹ Η διαδρομή από το ορατό και απτό στο αόρατο και αφηρημένο, με τη βο-

³⁹ D'Avray (2003) 268, 270.

ήθεια της συμβολικής απεικόνισης και της αναλογίας, οδηγούσε στην κατανόηση των Γραφών, του κόσμου και τελικά του θεού.⁴⁰

Σε αυτό το πολιτισμικό πλαίσιο τοποθετείται η παραγωγή της Χίλντεγκαρντ, η οποία εκπροσωπεί τη θρησκευτική-φιλοσοφική ποίηση του 12^{ου} αιώνα καθώς και την επιστημονική γνώση της εποχής. Η Χίλντεγκαρντ συνθέτει ποικίλα σε είδος και αρκετά σε αριθμό λογοτεχνήματα: βίους αγίων (*Vita sancti Rupperti confessoris*, *Vita sancti Dysibodi episcopi*), προορατικά έργα (*Scivias*, *Liber divinorum operum*), πηδάλια χριστιανικού βίου (*Liber vitae meritum*), υμνολογικά κείμενα (*Symphonia armonie celestium revelationum*), αλλά και επιστημονικά συγγράμματα ιατρικού και αστρολογικού-αστρονομικού περιεχομένου (*Causae et Curae*, *Physica*), ακόμα και γλωσσολογικού χαρακτήρα (*Lingua ignota*), ενώ οι διδακτικού περιεχομένου επιστολές της (*Epistolae*) ακολουθούν την επιστολογραφική τάση της εποχής. Στα έργα της Χίλντεγκαρντ δεν υπάρχουν στεγανά, αλλά σε αρκετές περιπτώσεις συνυπάρχουν χαρακτηριστικά από διάφορα λογοτεχνικά είδη. Δεν αποτελούν κοσμικές συνθέσεις – όπως αυτές των Goliardi – αν και αφομοιώνουν στοιχεία της κοσμικής λογοτεχνίας, όπως γενικά συμβαίνει στη θρησκευτική ποίηση του 12^{ου} αιώνα. Αντίστοιχα, τα επιστημονικά της έργα, τα βιβλία των *Causae et Curae* και των *Physica*, καταγράφουν τις επιστημονικές της ανησυχίες – η Χίλντεγκαρντ αποτελεί γνήσιο τέκνο της εποχής της –, αν και η ίδια δηλώνει την προσήλωσή της στο θείο θέλημα όταν συγγράφει τα προορατικά της έργα: το πρακτικό της μυαλό και η θρησκευτική της πίστη συνυπάρχουν χωρίς να συγκρούονται.

Και κάτι ακόμα. Για τη Χίλντεγκαρντ η χριστιανική λατρεία δεν εξαντλείται στην αφήγηση-αναπαραγωγή της όποιας βιβλικής δράσης ή της θείας φωνής που την καθοδηγεί, αλλά θεωρεί πως μπορεί εξίσου να αναπαρασταθεί *έν χρόνω*, μπροστά δηλαδή στα μάτια του πιστού, με την όποια αφορμή ανάμνησης κάποιου συγκεκριμένου βιβλικού ή προορατικού γεγονότος. Στο πλαίσιο αυτό είναι δυνατό οι βασικές κειμενικές πηγές της λατρείας να εμπλουτιστούν με νέα κείμενα, ακόμα και προορατικού χαρακτήρα. Κείμενα-υποθέσεις, τα οποία συμπλέκουν την *αντικειμενικότητα* της βιβλικής αναφοράς με τις προσωπικές εμπειρίες, με τις πνευματικές προεκτάσεις της όποιας χριστιανικής αλήθειας, και άρα με την *υποκειμενικότητα* του όποιου νέου

⁴⁰ Για περισσότερες πληροφορίες βλ. Chenu (1966) 159-190.

κειμένου. Το θρησκευτικό δρώμενο *Ordo Virtutum* έχει από πλευράς ποιητικής αυτόν ακριβώς τον χαρακτήρα, όπως θα σχολιαστεί στη συνέχεια.

ΚΥΡΙΩΣ ΜΕΡΟΣ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ Ι

Ordo Virtutum

Γενικά

Δίπλα στα μεμονωμένα λειτουργικά δράματα και τους μεγάλους κύκλους που αναπαρίσταναν τις βιβλικές αφηγήσεις, κατά τον 12^ο αιώνα μαρτυρούνται δράματα που αναπαριστούσαν βίους αγίων, ή ακόμη και την επέμβασή τους στο εγκόσμιο γίγνεσθαι, με στόχο τον συνετισμό κάποιου αμαρτωλού, αν ασφαλώς ο τελευταίος είχε μετανοήσει και οι προσευχές του είχαν εισακουστεί. Η υπόθεση του *Ordo Virtutum* δεν εντάσσεται σε καμία από αυτές τις δραματικές κατηγορίες, δεν αναπαριστά κάποιο βιβλικό επεισόδιο. Από την υπόθεση του *Ordo Virtutum*, επίσης, απουσιάζει το μοτίβο του θαύματος, παρόλο που η *Ψυχή* αμαρτάνει, μετανοεί κι επιστρέφει στον δρόμο του θεού, ακριβέστερα, των εκπροσώπων του, των *Αρετών*, δίχως κάποια ευθεία μεσολάβηση.

Στη μόνη αυτή δραματική της απόπειρα (1151-1158) η Χίλντεγκαρντ απομακρύνεται από τα δραματικά πρότυπα της εποχής της και καταπιάνεται με την επεξεργασία⁴¹ μιας μουσικής ηθικο-αλληγορίας,⁴² η οποία συνιστά το αποκορύφωμα – και συνάμα την κατάληξη – ενός κύκλου λειτουργικών ασμάτων (*Symphonia armonie celestium revelationum*, 478va-481vb). Διανέμει, λοιπόν, τους δραματικούς ρόλους σε αφηρημένες έννοιες και πρωτοπορεί, καθώς το είδος αυτό της ηθικο-αλληγορίας θα ευδοκιμήσει δύο αιώνες μετά στη μεσαιωνική Ευρώπη. Την ίδια περίοδο – αμέσως μετά το δραματικό εγχείρημα της Χίλντεγκαρντ – μαρτυρείται ακόμη μια ηθικο-αλληγορία: το έργο *Ludus de Anticristo* (1160), το οποίο διασώθηκε στη γερμανική μονή του Τέγκερτσι και ενσωματώνει στα δραματικά πρόσωπα τις προσωποποιήσεις

⁴¹ Έχει προηγηθεί μια συντομότερη εκδοχή του *Ordo Virtutum* ως όραμα της Χίλντεγκαρντ στο τρίτο και τελευταίο βιβλίο των *Scivias*.

⁴² Οι Allardyce και Dronke χρησιμοποιούν τον τεχνικό όρο *morality play*, ο οποίος αποδίδεται στα ελληνικά ως «ηθικολογία». Ο Von Albrecht ωστόσο, θα χαρακτηρίσει *moral allegorical epic* το έπος του Προυδέντιου. Προτίμησα τον όρο που χρησιμοποιεί ο Von Albrecht, αντί του όρου «ηθικολογία», επειδή περιγράφει καλύτερα το δραματικό είδος στο οποίο ανήκει το *Ordo Virtutum*.

αφηρημένων εννοιών. Οι δύο αυτές μεμονωμένες περιπτώσεις ηθικο-αλληγορίας, που απέχουν μεταξύ τους μονάχα μια δεκαετία, ανάγονται θεματικά στην πρώτη χριστιανική ηθικο-αλληγορία, την *Ψυχομαχία* (*Psychomachia*) του Προυδέντιου.

Ο Dronke⁴³ υποστηρίζει ότι το *Ordo Virtutum* συνδυάζει στοιχεία του δρώμενου *Ordo prophetarum* και του ηθικο-αλληγορικού έπους του Προυδέντιου. Όντως, στον πρόλογο του δράματος (στ. 3-13) μια ομάδα προφητών και πατριαρχών εμφανίζεται στη σκηνή, διαλέγεται με τις *Αρετές* και τις σκιαγραφεί ως παραστάτιδες της *Ψυχής*. Από την άλλη πλευρά, η επίδραση του Προυδέντιου θα μπορούσε να ανιχνευθεί στους στ. 80-9 και 103-120, όπου απαντούν αγιμαχίες μεταξύ του *Διαβόλου* και των *Αρετών*, και στους στ. 285-324, όπου η *Ψυχή* και οι *Αρετές* αναμετρώνται με τον *Διάβολο* σε μια άνιση, και γι' αυτό προδικασμένη μάχη (*rugna mea deiciam te, rugno contra te, superasti, curre cum militibus tuis, ligate Diabolum, caput tuum conculcaui* κ.ά.). Το γελοίο του πράγματος καταδεικνύεται όταν μπροστά στις υπεράριθμες ακολούθους της *Ψυχής*, τις *Αρετές*, μόνος ο *Διάβολος* αρκείται σε ένα πικρόχολο σχόλιο προς την *Αγνότητα* (στ. 321-4), ενώ μάλιστα είναι ήδη δέσμιος των *Αρετών*.

Στο *Ordo Virtutum*, τη στιγμή που η μεταμελημένη *Ψυχή* συστρατεύεται στο πλευρό των *Αρετών*, ο *Διάβολος* έχει κιάλας χάσει. Σε αντίθεση, λοιπόν, με το *Ordo Virtutum* και τον πόλεμο που, μόλις αρχίζει να διεξάγεται, έχει κιάλας τελειώσει, ο Προυδέντιος στην *Ψυχομαχία* του διηγείται σε χίλιους περίπου στίχους τις μονομαχίες μεταξύ των επιμέρους *Αρετών* και των αντίστοιχων *Κακιών*, οι οποίες διεξάγονται με σκοπό την απελευθέρωση (*pro libertate*) της ψυχής από τα ανθρώπινα πάθη που την κλυδωνίζουν (*exoritur quotiens turbatis sensibus intus seditio atque animam morborum rixa fatigat*). Ο ηθικοποιητικός πόλεμος του Προυδέντιου έχει σαφείς βιβλικές αναφορές⁴⁴ και τελειώνει με την εγκαθίδρυση ενός τόπου λατρείας του θεού (*sacris sedem, novum templum*) εντός της αναπτειρωμένης ψυχής – ναού που παραπέμπει στο μεγαλείο του ναού του Σολομώντα.

Το *Ordo Virtutum* διαφέρει στα βασικά του σημεία από την *Ψυχομαχία*. Η σφοδρή σύγκρουση *Αρετών* και *Κακιών* δεν αξιοποιείται από τη Χίλντεγκαρντ ως διπολικό μοτίβο, τουλάχιστον ως προς την έκταση και την ένταση που παρατηρείται στον Προυδέντιο. Οι *Αρετές* της Χίλντεγκαρντ, με επικεφαλής την *Ταπεινοφροσύνη*,

⁴³ Dronke *et al.* (2007) 483.

⁴⁴ Smith (1976) 168.

επιτίθενται στον *Διάβολο*, μόνον όταν η ίδια η *Ψυχή* μετανοεί για την ασωτία της και προσφεύγει σε εκείνες για βοήθεια (*nunc est michi necesse ut suscipiatis me*). Αντίθετα στην *Ψυχομαχία*, οι *Αρετές* με επικεφαλής την *Πίστη*, αναλαμβάνουν δράση εντός της ψυχής, την ώρα που αυτή νοσεί και ρέπει προς την ακολασία, προκειμένου να εξουδετερώσουν τις *Κακίες* μία προς μία και να εξασφαλίσουν τη βασιλεία της *Σοφίας* (*Sapientia*) στην ιερή πόλη της χριστιανής ψυχής. Στον Προυδέντιο, η ιερή αυτή πόλη επιστεγάζει τον νικητήριο αγώνα των *Αρετών* και, παράλληλα, αναδεικνύεται ως βασική επιδίωξη κάθε χριστιανού για τον εαυτό του. Στη Χίλντεγκαρντ το μοτίβο της ιερής πόλης απουσιάζει.

Η αφηγηματική τεχνική της *Ψυχομαχίας* διαφέρει από αυτή του *Ordo Virtutum*. Ο υψηλής αισθητικής λυρισμός της Χίλντεγκαρντ αντιτάσσεται στον επικό τόνο του Προυδέντιου. Επιπλέον, η συμμετρική διάταξη των μοτίβων του τελευταίου (αταξία/τάξη, πόλεμος/ειρήνη και, κατ' επέκταση, εγκόσμια ζωή/ουράνιο ιδεώδες),⁴⁵ αλλά και η σωρευτική απόδοση των μονομαχιών μεταξύ *Αρετών* και *Κακιών* αντιπαράτιθενται στην απλή ποιητική φόρμα της Χίλντεγκαρντ, με ακανόνιστους συλλαβικούς και συντακτικούς παραλληλισμούς⁴⁶ και με ορισμένους ομοιοκατάληκτους στίχους που απαντούν σποράδην, ίσως τυχαία. Ο ποιητικός λόγος του Προυδέντιου υπακούει αυστηρά σε κανόνες προσωδίας, ώστε να προσαρμοστεί στα κλασικά μέτρα, γνώρισμα από το οποίο η Χίλντεγκαρντ απέχει παρασάγγας, καθώς ο ελεύθερος στίχος της δεν υπακούει παρά μόνον στο μουσικό της ήθος, δηλαδή ο λόγος της είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με τη μουσική του εκφορά. Τόσο από πλευράς περιεχομένου όσο και από πλευράς λογοτεχνικής τεχνικής, διαπιστώνονται διαφορές που θα μπορούσαν να υποστηρίξουν την άποψη ότι η Χίλντεγκαρντ δεν επηρεάστηκε από την *Ψυχομαχία* του Προυδέντιου.

Αντίθετη άποψη έχει ο Hozeski,⁴⁷ την οποία στηρίζει στα εξής επιχειρήματα: α) στο γεγονός ότι ο Προυδέντιος ήταν ευρέως γνωστός τον Μεσαίωνα – μάλιστα η *Ψυχομαχία* του αποτελούσε δημοφιλές ανάγνωσμα –, και β) στο ότι η μονή του Ντιζμπόντενμπεργκ δεν θα αποτελούσε εξαίρεση στην εκπαίδευση που συνήθιζαν να παρέχουν οι μονές Βενεδικτίνων, δηλαδή εκμάθηση της Λατινικής και εξοικείωση των μοναχών με κορυφαίους Λατίνους συγγραφείς. Σύμφωνα, λοιπόν, με τον

⁴⁵ Ibid. 120.

⁴⁶ Dronke *et al.* (2007) 489.

⁴⁷ Hozeski (1982) 8-20.

Hozeski, η Χίλντεγκαρντ θα μπορούσε να έχει διαβάσει Προυδέντιο. Ο μελετητής εντοπίζει τις επιδράσεις που άσκησε ο Λατίνος κλασικός στη Χίλντεγκαρντ, στην προσωποποίηση αφηρημένων εννοιών και στη χρήση των μοτίβων της μεταστροφής, της αναμέτρησης και της επικράτησης του καλού. Οι όποιες διαφορές ανάμεσα στο *Ordo Virtutum* και την *Ψυχομαχία* εκλαμβάνονται από τον Hozeski ως καλλιτεχνική ιδιοτυπία και υποβαθμίζονται. Η παρούσα εργασία σε καμία περίπτωση δεν αμφισβητεί την απήχηση του Προυδέντιου και της *Ψυχομαχίας* του κατά τον Μεσαίωνα. Ωστόσο, αν και η συλλογιστική του Hozeski είναι ελκυστική, λανθάνει η αοριστία και η γενίκευση. Ο Μεσαίωνας καλύπτει χονδρικά μια περίοδο χιλίων ετών (5/6^{ος}-15^{ος} αι.) με έντονες διακυμάνσεις στην πνευματική ζωή ανά εποχή και περιοχή. Ο Προυδέντιος διαβάστηκε στη μεσαιωνική Γερμανία σύμφωνα με τον Hozeski, αλλά ο μελετητής δεν εξακριβώνει εάν υπήρχε σε ένα από τα ερμάρια της μονής του Ντιζιμπό-ντενμπεργκ ή αν έφτασε στα χέρια της Χίλντεγκαρντ από κοντινές ή αδελφές μονές. Ακόμη και αν η Χίλντεγκαρντ ήξερε να διαβάζει και να γράφει, πράγμα που είναι το πιο πιθανό,⁴⁸ θα χρησιμοποιούσε τη Βίβλο και τα πατερικά κείμενα, που αρκούσαν για την άντληση όσων στοιχείων απομονώνει ο Hozeski για να στηρίξει τις όποιες ομοιότητες με την *Ψυχομαχία*.

Ο Dronke είναι προσεκτικός στη διατύπωσή του: η Χίλντεγκαρντ συνδυάζει στοιχεία δύο παραδόσεων, αλλά αυτό δεν σημαίνει πως γνώριζε την *Ψυχομαχία* του «κλασικού» Προυδέντιου ή το δρώμενο *ordo prophetarum*, το οποίο για πρώτη φορά μαρτυρείται σε χειρόγραφο του 12^{ου} αιώνα στη μονή του Αγ. Μαρτιάλη της Λιμόζ!⁴⁹ Αν και πρώτος ο Προυδέντιος δημιουργεί ένα εκτενές έμμετρο έργο με πρωταγωνιστές αποκλειστικά αλληγορικές μορφές εμπνευσμένες από το ηθικο-θρησκευτικό σύστημα αξιών της εποχής του, στη Βίβλο αφηρημένες έννοιες έχουν ήδη προσωποποιηθεί, όπως π.χ. στους *Ψαλμούς* του Δαβίδ (VUL 85.12/SEP 84.11):

miseriordia et veritas occurrerunt iustitia et pax deosculatae sunt
ἔλεος καὶ ἀλήθεια συνήντησαν, δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη κατεφίλησαν

ή στο βιβλίο των *Παροιμιών* (9.1-2):

sapientia aedificavit sibi domum excidit columnas septem
ἡ σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον καὶ ὑπήρεισε στύλους ἑπτὰ

⁴⁸ Jolliffe (1991) 70-71.

⁴⁹ Muir (1995) 84.

Η προσωποποίηση χρησιμοποιείται συχνά στην Παλαιά και στην Καινή Διαθήκη, σπανίως όμως γίνεται αναφορά στις ιδιότητες των αφηρημένων εννοιών που ενσαρκώνονται, ενώ μάλιστα δεν απαντούν ποτέ σύνολα προσωποποιημένων ιδεών, τα οποία αλληλεπιδρούν ή συνδιαλέγονται.⁵⁰

Από την άλλη πλευρά, το δρώμενο *ordo prophetarum* συνιστά τη δραματοποιημένη εκδοχή ενός ψευδο-αυγουστίνειου λόγου (*Sermo contra Judeos, Paganos et Arianos de Symbolo*), ο οποίος χρονολογείται τον 6^ο αιώνα, «πολιτογραφήθηκε» όμως στον Μεσαίωνα ως γνήσιο έργο του Αυγουστίνου και έτσι ενσωματώθηκε ως ανάγνωσμα στην Ακολουθία που είτε προηγούνταν των Χριστουγέννων είτε γινόταν ανήμερα, ανάλογα με τη λειτουργική παράδοση της τοπικής εκκλησίας.⁵¹

Το σχήμα της προσωποποίησης και η σκηνή κατά την οποία οι *Προφήτες* συνδιαλέγονται με τις *Αρετές* αποτελούν δραματικά στοιχεία που η Χίλντεγκαρντ ενδέχεται να άντλησε απευθείας από τη Βίβλο και το ψευδο-αυγουστίνειο ανάγνωσμα της χριστουγεννιάτικης Ακολουθίας. Σημαντικό παράγοντα που ενισχύει την παραπάνω υπόθεση αποτελεί η οξυδέρκεια της Χίλντεγκαρντ, η οποία μπορούσε να αποτελέσει ικανή συνθήκη για να εντοπίσει, να συλλέξει και να επεξεργαστεί μοτίβα και σχήματα λόγου, ώστε να τα προσαρμόσει στις απαιτήσεις της περίπτωσης και στις αισθητικές της ανάγκες. Άλλωστε, ο ισχυρισμός της ότι διέθετε μόνο στοιχειώδη εκπαίδευση και ότι το προορατικό της χάρισμα ήταν αυτό που της επέτρεπε να κατανοεί και να εμβαθύνει στη Βίβλο (*Vita*, 7va), γεννά τη βάσιμη υποψία ότι η ίδια δεν αναλωνόταν σε μια άσκοπη πολυμάθεια, είτε διότι θα συναντούσε δυσκολίες στη μελέτη είτε διότι το προορατικό της χάρισμα της επέτρεπε την κατανόηση ενός πεπερασμένου αριθμού χριστιανικών κειμένων. Αν εξαιρέσουμε την όποια μεταφυσική προέλευση μια τέτοιας γνώσης, θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι η Χίλντεγκαρντ διέθετε την ευφυΐα να απομονώνει σύμβολα και ιδέες, να τα αναπτύσσει και να τα ενσωματώνει κατάλληλα στα έργα της όπως στο *Ordo Virtutum*. Η Χίλντεγκαρντ θα μπορούσε να αρκестεί μόνο στη Βίβλο για να εμπνευστεί το ηθικοθησκευτικού περιεχομένου αλληγορικό της δρώμενο, έχοντας ξεκινήσει από την ίδια αφετηρία που εν μέρει ξεκίνησε και ο Προυδέντιος, δίχως να ανάγεται στον τελευταίο ως άμεσο πρότυπο. Ποιος, λοιπόν, είναι ο λόγος που υποχρέωσε τη Χίλντεγκαρντ να χρησιμοποιήσει για μία και μόνη

⁵⁰ Smith (1976) 150-151.

⁵¹ Stone (1928) 199.

φορά διαλογική μορφή, και γιατί δεν αρκέστηκε στην περιγραφή της πρόρρησης στο τρίτο βιβλίο των *Scivias*;

Ο Dronke⁵² όρισε το 1151 ως *terminus ante quem* για τη χρονολόγηση του *Ordo Virtutum* – χρονολογία κατά την οποία, σύμφωνα με τη Χίλντεγκαρντ, ολοκληρώθηκε το έργο *Scivias* –, και υποστήριξε ότι η Χίλντεγκαρντ επέλεξε προσεκτικά τα θυρανοίξια της μονής του Ρούπερτσμπεργκ (Μάιος 1152) προκειμένου να παρουσιάσει το θεατρικό της έργο ενώπιον διακεκριμένου ακροατηρίου. Αντίθετα, η Sheingorn⁵³ επιμένει στον λειτουργικό χαρακτήρα του δρώμενου και υποστηρίζει ότι η Χίλντεγκαρντ συνέθεσε το *Ordo Virtutum* ως *praefatio* ή *praeparatio ad missam*, ως ένα είδος «κανονικού» – υπό την έννοια του επιτρεπτού λειτουργικά – κειμένου, αμέσως πριν τη θεία Λειτουργία,⁵⁴ στην οποία θα γινόταν η κουρά των δόκιμων μοναχών (*consecratio virginum*).

Οι επιλεγμένοι προσκεκλημένοι ήταν απαραίτητοι για την επιβίωση της νέας μονής, και πρέπει να υποθέσουμε ότι συμπεριελάμβαναν τον επίσκοπο, ανώτερους κληρικούς και φυσικά, την τοπική κοσμική αριστοκρατία, καθώς οι οικογένειες των δόκιμων μοναχών, που συνόδευσαν τη Χίλντεγκαρντ από το Ντιζμπόντενμπεργκ στο Ρούπερτσμπεργκ, ανήκαν στις τάξεις των ευγενών. Οι προσκεκλημένοι κληρικοί και κοσμικοί συνέθεταν ένα κοινό που διέθετε κύρος και κοινωνική ισχύ, στο οποίο η Χίλντεγκαρντ ήλπιζε να βρει ευήκοα ώτα για το μήνυμά της. Η Χίλντεγκαρντ αφορμάται από την όποια εορταστική περίσταση (θυρανοίξια ή κουρά) και συγγράφει ένα δρώμενο, για να γνωστοποιήσει τη θέση της σχετικά με ένα φλέγον για εκείνη ζήτημα: την αποχώρηση της Ριχάρδης. Η νεοσυσταθείσα μοναστική κοινότητα της Χίλντεγκαρντ υπέκειτο στη δικαιοδοσία του επισκόπου του Μάιντς και στην εξουσία των ευγενών, που την ενίσχυαν οικονομικά και της παρείχαν προστασία, όπως η οικογένεια Στάντε. Απέναντι στην κοινωνική ισχύ και την επιρροή που πρόσφερε το ακροα-

⁵² Dronke (1981) 97-131.

⁵³ Sheingorn (1992) 52-57. Πριν την ανάγνωση του ευαγγελίου, η δόκιμη μοναχή πλησιάζει με τον κηδεμόνα της στο βήμα, ενώ ο επίσκοπος ευλογεί τη μοναστική εσθήτα και το πέπλο, τα οποία πρόκειται να δώσει στη μοναχή. Δεδομένης της κριτικής για τα πολυτελή ενδύματα και τα κοσμήματα που φορούσαν οι μοναχές της Χίλντεγκαρντ στις εορτές, εικάζεται ότι η περίσταση απαιτεί ανάλογη ενδυμασία από τις μοναχές, που άλλωστε λίγο πριν παρίσταναν τις *Αρετές*. Η Χίλντεγκαρντ επιμένει στην κατάλληλη ενδυμασία των μοναχών της και μεριμνά ιδιαίτερα γι' αυτήν, κυρίως για θρησκευτικούς-συμβολικούς λόγους, γεγονός που διαπιστώνεται και στο εν λόγω δρώμενο.

⁵⁴ Mylius (1557) 26. Πριν το *Κύριε ἔλεησον* ή άλλο μέρος της τυπικής διάταξης, οι προσευχές του ιερέα θα μπορούσαν ίσως να αντικατασταθούν από το δρώμενο της Χίλντεγκαρντ με την τελευταία να αναλαμβάνει έτσι ημι-ιερατικά καθήκοντα.

τήριό της, η Χίλντεγκαρντ προέταξε τη θρησκευτική της αυθεντία και την ευκαιρία που προσέφερε στις μοναχές για πνευματική ανάταση. Εξέφραζε με τον τρόπο αυτόν την ανάγκη της να υπεραμυνθεί της επιθετικής στάσης που κράτησε στην υπόθεση της Ριχάρδης (βλ. σελ. 7) και να στείλει στους παρευρισκόμενους, στους επίσημους καλεσμένους της και στις μοναχές της, διττό μήνυμα: διδακτικό και προειδοποιητικό.

Η Χίλντεγκαρντ, λοιπόν, παρουσιάζει την περίπτωση μιας *Ψυχής* που λιποψυχεί, παρεκκλίνει της κανονικής πορείας, την οποία μέχρι πρότινος αποζητούσε να ακολουθήσει με επικεφαλής τις *Αρετές*, και διαφθείρεται με ολέθριες συνέπειες για την ίδια. Η συγγραφέας κρούει τον κώδωνα του κινδύνου για το ενδεχόμενο και την κρισιμότητα μιας τέτοιας κατάστασης, στην οποία κάθε ψυχή – και, κατ' επέκταση, οι μοναχές της – μπορεί να περιέλθει. Στη συνέχεια όμως, δείχνει τον μόνο τρόπο, χάρη στον οποίο οι ψυχές-μοναχές της Χίλντεγκαρντ θα καταφέρουν να νικήσουν τον διάβολο: αν συμβαδίζουν και αγωνίζονται στο πλευρό των αρετών. Εν ολίγοις, η Χίλντεγκαρντ διακηρύσσει ενώπιον όσων αγνόησαν τις εκκλήσεις της ή απέρριψαν τη γνώμη της, ότι η παρθενία της ψυχής επιτυγχάνεται απαρέγκλιτα μόνο εντός του δρόμου των αρετών, πόσο μάλλον όταν στη μοναχή παραστέκεται εκείνη, που χάρη στο προορατικό της χάρισμα γνώριζε καλύτερα τον τρόπο να καθοδηγεί μια ψυχή που θέλει άνευ όρων να παραδοθεί και να προσεγγίσει τον θεό.

Ταυτόχρονα, η παράσταση του θεατρικού της έργου θίγει ακόμη ένα ζήτημα, το οποίο συνιστούσε (πρόσφατο) μάθημα ζωής για την ίδια τη Χίλντεγκαρντ μετά το πάθημά της με τη Ριχάρδη: πρόκειται για την ελεύθερη (κακή ή ανεπαρκή) βούληση,⁵⁵ η οποία στον χριστιανισμό συνδέεται άρρηκτα με την έννοια της αμαρτίας, της μετάνοιας και της άφεσης. Η Χίλντεγκαρντ αναγνώρισε τις δυνατότητες και τα προτερήματα της Ριχάρδης, την έθεσε υπό την προστασία της και συνδέθηκε συναισθηματικά μαζί της. Η καταπτόηση της ψυχής εν γένει και η απομάκρυνσή της από τον δρόμο του θεού ή, αλλιώς, η επιλογή της Ριχάρδης να υποκύψει είτε στις πιέσεις και αξιώσεις της οικογένειάς της είτε στη δική της επιθυμία να ηγηθεί – πρόωρα κατά τη Χίλντεγκαρντ – μιας μονής, δεν αποτελούσε κατάσταση που η Χίλντεγκαρντ μπο-

⁵⁵ Η έννοια της ελεύθερης βούλησης (*voluntas*) στον Χριστιανισμό εδράζεται στο δόγμα περί του σχετικού προορισμού, ευρέως αποδεκτό στην ανατολική και τη δυτική εκκλησία. Σύμφωνα με την πεποίθηση αυτή, ο μεταπτωτικός άνθρωπος διατηρεί την ελευθερία της επιλογής για το αν θα διαγάγει ενάντητο βίο και θα εξασφαλίσει έτσι, την αιώνια ζωή, ή αντίθετα, αν θα επιλέξει βίο έκλυτο μακριά από τον θεό, με τη συνακόλουθη αιώνια καταδίκη. Η Χίλντεγκαρντ, ωστόσο, φαίνεται να υποτιμά τη σημασία της ελεύθερης βούλησης και να δίνει ιδιαίτερο βάρος στην πράξη, βλ. Dronke (1984) 187-188.

ρούσε να ελέγξει ή να αποτρέψει, αλλά μια επιλογή που όφειλε να σεβαστεί, διότι εναπέκειτο στην ελεύθερη θέληση της ίδιας της Ριχάρδης. Στο *Ordo Virtutum*, η Χίλντεγκαρντ θα παρουσιάσει την αμαρτωλή *Ψυχή* να μετανοεί εμπράκτως και να επανέρχεται στο δρόμο των *Αρετών*. Μόνο έτσι, με τις *Αρετές* να πρωτοστατούν, η *Ψυχή* θα μπορέσει να αντιμετωπίσει τον *Διάβολο* που την κατατρέχει. Κατ' αυτόν τον τρόπο, καθιστά γνωστή στο ακροατήριο την πρόθεσή της να συγχωρέσει τη Ριχάρδη, να τη δεχτεί πίσω στη μονή, για να αντιμετωπίσουν από κοινού οποιονδήποτε θα δοκιμάζε να αποπροσανατολίσει ξανά τη Ριχάρδη από το δρόμο του θεού. Το μήνυμα της Χίλντεγκαρντ είναι σαφές: ενώ απευθύνεται κυρίως στη Ριχάρδη, προειδοποιεί ταυτόχρονα τις μοναχές και προλαμβάνει τυχόν άλλες εκδηλώσεις ανυπακοής.

Κείμενο και Μετάφραση

Ακολουθεί το πρωτότυπο κείμενο του *Ordo Virtutum* – όπως παραδίδεται στην πλέον πρόσφατη κριτική έκδοση,⁵⁶ την οποία επιμελήθηκε ο Dronke – και η μετάφρασή του, που συνιστά την πρώτη ως σήμερα απόπειρα μεταφοράς του θεατρικού αυτού έργου στην ελληνική. Στόχος του μεταφραστικού εγχειρήματος αποτέλεσε η σύνθεση ενός ισοδύναμου νοηματικά κειμένου σε σχέση με το λατινικό πρωτότυπο, ώστε οι χαρακτήρες, η πλοκή, το περιεχόμενο και η γλωσσική δυναμική του πρωτοτύπου να τηρούνται, να σημαίνουν και να απηχούν ό, τι και η Λατινική του 12^{ου} αιώνα. Η μετάφραση δεν είναι ανεξάρτητη από την ερμηνευτική θεώρηση του κειμένου: τροφοδοτεί την ερμηνευτική προσέγγιση του δράματος, ενώ από την άλλη πλευρά, η ερμηνευτική μέθοδος εφαρμόζεται σε σκοτεινά σημεία του προς μετάφραση έργου. Η αισθητική του κειμένου ωστόσο, δεν αναφαίνεται στην ολότητά της, επειδή η παρούσα εργασία δεν ασχολείται με τη μουσική που συνέθεσε η Χίλντεγκαρντ για το δράμα. Η μουσική όμως είναι αυτή που μετουσιώνει τις λέξεις σε συναισθήματα και επενδύει το δράμα με μανδύα μυστηριακής επιβλητικότητας. Η μουσική σε συνδυασμό με τα σκηνικά κοστούμια (τις γιορτινές φορεσιές των μοναχών κ.ά.), τη σκηνοθεσία και τη σκηνογραφία είναι βέβαιο ότι προσέφεραν ένα θέαμα υψηλής αισθητικής και προδιαγραφών.

⁵⁶ Dronke *et al.* (2007) 505-521.

Η μετάφραση στην ελληνική τηρεί τη συμβατική διάκριση του δράματος σε μέρη, όπως προτείνει ο Dronke, καθώς συμβάλλει στην κατανόηση του κειμένου και στον ευκολότερο εντοπισμό των όποιων κειμενικών αναφορών.

478va

Incipit Ordo Virtutum.

⟨PROLOGVS⟩

478vb PATRIARCHE ET PROPHETE

Qui sunt hi, qui ut nubes?

5 VIRTUTES

O antiqui sancti, quid admiramini in nobis?
Verbum dei clarescit in forma hominis,
et ideo fulgemus cum illo,
edificantes membra sui pulcri corporis.

10 PATRIARCHE ET PROPHETE

Nos sumus radices et uos rami,
fructus uiuentis oculi,
et nos umbra in illo fuimus.

⟨I⟩

15 QVERELE ANIMARVM IN CARNE POSITARVM

O nos peregrine sumus.
[10] Quid fecimus, ad peccata deuiantes?
Filie regis esse debuimus,
sed in umbram peccatorum cecidimus.
20 O uiuens sol, porta nos in humeris tuis
in iustissimam hereditatem quam in Adam perdidimus!
O rex regum, in tuo prelio pugnamus.

FELIX ANIMA

O dulcis diuinitas, et o suauis uita,
25 in qua perferam uestem preclaram,
illud accipiens quod perdidisti in prima apparitione,
ad te suspiro, et omnes Virtutes inuoco.

VIRTUTES

O felix Anima, et o dulcis creatura dei,
479ra que edificata es in profunda altitudine sapientie dei,
multum amas.

FELIX ANIMA

O libenter ueniam ad uos,
ut prebeat mihi osculum cordis.

35 VIRTUTES

Nos debemus militare tecum, o filia regis.

Το Τάγμα των Αρετών

Πρόλογος

Οι Προφήτες και οι Πατριάρχες:

Ποιες είναι αυτές οι αέρινες μορφές;

Οι Αρετές:

Άγιοι άνθρωποι, απ' τα βάθη της παράδοσης, γιατί μας κοιτάτε σαστισμένοι; Ο Λόγος του Θεού σαρκώνεται και παίρνει τη μορφή του ανθρώπου, να λοιπόν, κι εμείς γινόμαστε ορατές και καθοδηγούμε πνευματικά τα μέλη της Εκκλησίας του.

Οι Προφήτες και οι Πατριάρχες:

Εμείς είμαστε οι ρίζες κι εσείς τα κλαδιά που βγήκαν από ένα θαλερό βλαστάρι, εμείς απλώς βρισκόμαστε στη σκιά του.

Σκηνή πρώτη

Παράπονο των ενσαρκωμένων Ψυχών

Είμαστε εμείς ξενιτεμένες. Τι κάναμε όσο βαδίζαμε καταπάνω στην αμαρτία; Θα έπρεπε να είμαστε οι κόρες του Βασιλιά τη δόξας, αλλά μείναμε κρυμμένες στη σκιά των δικών μας αμαρτημάτων. Ήλιε ζωντανέ, σήκωσέ μας στους ώμους σου κι οδήγησέ μας στην κληρονομιά που μας ετοιμάστηκε, σε αυτήν την κληρονομιά που χάσαμε από την εποχή του Αδάμ! Βασιλιά των βασιλιάδων, στον αγώνα σου συντασσόμαστε.

Η Μακάρια Ψυχή:

Γλυκειά θεότητα και ουράνια ζωή, όσο ζω κοντά σας θα περιβάλλομαι από ρούχο ένδοξο, ανακτώντας εκείνο που έχασα κατά την πρώτη μου γέννηση. Σε σένα κράζω, κι εσάς τις Αρετές καλώ να μου παρασταθήτε.

Οι Αρετές:

Μακάρια Ψυχή και πλάσμα γλυκό του Θεού, εσύ που οικοδομήθηκες πνευματικά μες στο δυσθεώρητο ύψος της θείας σοφίας, αγαπάς με όλη τη δύναμή σου.

Η Μακάρια Ψυχή:

Πρόθυμα θα έρθω κοντά σας, για να μου χαρίσετε εγκάρδιο ασπασμό.

Οι Αρετές:

Πρέπει να στρατευτούμε μαζί σου, κόρη του βασιλιά της δόξας.

SED, GRAVATA, ANIMA CONQVERITVR

O grauis labor, et o durum pondus
quod habeo in ueste huius uite,
40 quia nimis graue michi est contra carnem pugnare.

VIRTVTES AD ANIMAM ILLAM

O Anima, uoluntate dei constituta,
et o felix instrumentum, quare tam flebilis es
45 contra hoc quod deus contriuit in uirginea natura?
Tu debes in nobis superare diabolum.

ANIMA ILLA

Succurrite michi, adiuuando, ut possim stare!

SCIENTIA DEI AD ANIMAM ILLAM

Vide quid illud sit quo es induta, filia saluationis,
50 et esto stabilis, et numquam cades.

INFELIX, ANIMA

O nescio quid faciam,
aut ubi fugiam!
O ue michi, non possum perficere
55 hoc quod sum induta.
Certe illud uolo abicere!

VIRTVTES

O infelix conscientia,
o misera Anima,
479rb quare abscondis faciem tuam| coram creatore tuo?

SCIENTIA DEI

Tu nescis, nec uides, nec sapis illum qui te constituit.

ANIMA ILLA

Deus creauit mundum:
65 non facio illi iniuriam,
sed uolo uti illo!

STREPITVS DIABOLI AD ANIMAM ILLAM

Fatue, fatue quid prodest tibi laborare? Respice mundum, et
amplectetur te magno honore.

Η Ψυχή σκυθρωπιάζει και παραπονιέται:

Μόχθος βαρύς, βάρος δυβάσταχτο είναι αυτό που έχω μες στο ρούχο της επίγειας ζωής, γιατί μου είναι βαρύ να πολεμώ ενάντια στη σάρκα.

Οι Αρετές στην Ψυχή εκείνη:

Ψυχή, εσύ που πλάστηκες σύμφωνα με το θείο θέλημα, μακάριο όργανο εσύ, γιατί κλαις τόσο γι' αυτό που ο Θεός αποδυνάμωσε με τη γέννησή του από μια παρθένο; Πρέπει με τη βοήθειά μας να νικάς τον Διάβολο.

Η Ψυχή εκείνη:

Συντρέξτε με, βοηθήστε με, για να μπορέσω να σταθώ!

Η Επίγνωση του Θεού στην Ψυχή εκείνη:

Κοίτα τι έχεις ντυθεί, κόρη της λύτρωσης, και μείνε ακλόνητη, ποτέ μην υποκύψεις πια.

Η Ψυχή, δυστυχισμένη:

Δεν ξέρω τι να κάνω, πού να καταφύγω! Αλλοίμονό μου, δεν μπορώ να φέρω σε πέρας ό,τι αποδέχτηκα να κάνω. Στα αλήθεια θέλω να απαλλαγώ από εκείνο!

Οι Αρετές:

Δυστυχισμένη συνείδηση, δύστυχη Ψυχή, γιατί στρέφεις αλλού το πρόσωπο μπρος στον δημιουργό σου;

Η Επίγνωση του Θεού:

Αγνοείς, δεν βλέπεις, ούτε και συλλογίζεσαι εκείνον που σε έπλασε.

Η Ψυχή εκείνη:

Τον κόσμο ο Θεός τον δημιούργησε: δεν θέλω να βλάψω τον κόσμο, θέλω μόνο να τον απολαύσω!

Ο Διάβολος βγάζει κραυγή και στρέφεται στην Ψυχή εκείνη:

Ποιο το κέρδος να ταλαιπωρείσαι ανούσια; Στρέψε το βλέμμα σου στον κόσμο, κι ο κόσμος θα σε αγκαλιάσει με τιμές μεγάλες.

- 70 VIRTUTES
 O plangens uox est hec maximi doloris!
 Ach, ach, quedam mirabilis uictoria
 in mirabili desiderio dei surrexit,
 in qua delectatio carnis se latenter abscondit,
 75 heu, heu, ubi uoluntas crimina nesciuit
 et ubi desiderium hominis lasciuiam fugit.
 Luge, luge ergo in his, Innocentia,
 que in pudore bono integritatem non amisisti,
 et que auariciam gutturis antiqui serpentis ibi non deuorasti.
- 80 DIABOLVS
 Que est hec potestas, quod nullus sit preter deum? Ego autem
 dico, qui uoluerit me et uoluntatem meam sequi, dabo illi
 omnia. Tu uero, tuis sequacibus nichil habes quod dare possis,
 quia etiam uos omnes nescitis quid sitis.
- 85 HVMILITAS
 Ego cum meis sodalibus bene scio
 quod tu es ille antiquus dracho
 qui super summum uolare uoluisti –
 sed ipse deus in abyssum proiecit te.|
- 479va VIRTUTES
 Nos autem omnes in excelsis habitamus.
- ⟨II⟩
- HVMILITAS
 Ego, Humilitas, regina Virtutum, dico:
 95 uenite ad me, Virtutes, et enutriam uos
 ad requirendam perditam dragmam
 et ad coronandum in perseuerantia felicem.
- VIRTUTES
 O gloriosa regina, et o suauissima mediatrix,
 100 libenter uenimus.
- HVMILITAS
 Ideo, dilectissime filie, teneo uos in regali thalamo.

Οι Αρετές:

Φωνή στα αυτιά ενοχλητική, που φέρνεις πόνο αβάσταχτο! Αχ, νίκη θαυμαστή ορθώθηκε χάρη στη θαυμαστή επιθυμία για τον Θεό, νίκη που μέσα της κρύβεται η ηδονή της σάρκας, αλλοίμονο, αλλοίμονο, μια νίκη εκεί όπου η θέληση δεν γνώρισε την αμαρτία και εκεί που η επιθυμία ξέφυγε από την ακολασία του ανθρώπου. Θρήνησε, θρήνησε λοιπόν γι' αυτά, Αθωότητα, εσύ που μες στην αιδημοσύνη σου δεν έχασες την ακεραιότητά σου, που δεν στάθηκες άπληστη όπως τότε ο αρχαίος όφις.

Ο Διάβολος:

Ποια είναι τούτη η δύναμη, αφού κανείς άλλος δεν υπάρχει εκτός από τον Θεό; Εγώ όμως λέω πως όποιος θελήσει να ακολουθήσει εμένα και το θέλημά μου, θα του δώσω τα πάντα. Πάντως εσύ, δεν έχεις τίποτα που να μπορείς να δώσεις στις ακόλουθές σου, γιατί όλες σας ούτε καν ξέρετε τι είστε.

Η Ταπεινοφροσύνη:

Εγώ με τις συντρόφους μου ξέρω καλά πως είσαι εκείνος ο αρχαίος δράκος, που θέλησες να πετάξεις πάνω από τον ύψιστο, αλλά ο ίδιος ο Θεός σε έριξε στην άβυσσο.

Οι Αρετές:

Και όλες εμείς στα ύψη κατοικούμε.

Σκηνή δεύτερη

Η Ταπεινοφροσύνη:

Εγώ, η Ταπεινοφροσύνη, η βασίλισσα των Αρετών, σας λέω: ελάτε σε μένα, Αρετές, και θα σας μάθω να αναζητείτε τη χαμένη δραχμή και να στέφετε κάθε μακάριο άνθρωπο που ζει καρτερικά.

Οι Αρετές:

Ένδοξη βασίλισσα, γλυκιά μεσίτρια, πρόθυμα ερχόμαστε.

Η Ταπεινοφροσύνη:

Λοιπόν, πολυαγαπημένες κόρες, σας κρατώ μέσα σε θάλαμο βασιλικό.

KARITAS

105 Ego Karitas, flos amabilis –
uenite ad me, Virtutes, et perducam uos
in candidam lucem floris uirge.

VIRTUTES

O dilectissime flos, ardenti desiderio currimus ad te.

TIMOR DEI

110 Ego, Timor dei, uos felicissimas filias preparo
ut inspiciatis in deum uiuum et non pereatis.

VIRTUTES

O Timor, ualde utilis es nobis:
habemus enim perfectum studium numquam a te separari.

115 DIABOLVS

Euge! euge! quis est tantus timor? et quis est tantus amor? Vbi
est pugnator, et ubi est remunerator? Vos nescitis quid colitis.

VIRTUTES

479vb Tu autem exterritus es per summum iudicem,
quia, inflatus superbia, mer|sus es in gehennam.

OBEDIENTIA

Ego lucida Obedientia –
uenite ad me, pulcherrime filie, et reducam uos
ad patriam et ad osculum regis.

125 VIRTUTES

O dulcissima uocatrix,
nos decet in magno studio peruenire ad te.

FIDES

130 Ego Fides, speculum uite:
uenerabiles filie, uenite ad me
et ostendo uobis fontem salientem.

VIRTUTES

O serena, speculata, habemus fiduciam
peruenire ad uerum fontem per te.

Η Αγάπη:

Εγώ είμαι η Αγάπη, λουλούδι ποθητό. Ελάτε σε μένα, Αρετές, και θα σας οδηγήσω στο ολόλευκο φως του άνθους που βλάστησε πάνω στο ξερό ραβδί.

Οι Αρετές:

Πολυαγαπημένο λουλούδι, με πόθο φλογερό τρέχουμε κοντά σου.

Ο Φόβος του Θεού:

Εγώ, ο Φόβος Θεού, εσάς τις μακάριες κόρες προετοιμάζω να στρέψετε το βλέμμα σας στον ζώντα Θεό, να μη χαθείτε.

Οι Αρετές:

Φόβε, πόσο μας είσαι χρήσιμος: και προσπαθούμε πολύ να μη σε αποχωριστούμε.

Διάβολος:

Εύγε! εύγε! Ποιος είναι αυτός ο τόσο μεγάλος φόβος; Και ποια είναι αυτή η τόσο μεγάλη αγάπη; Πού είναι ο υπερασπιστής σας, και που είναι αυτός που θα σας ανταμείψει; Δεν ξέρετε τι λατρεύετε.

Αρετές:

Μα στέκεις έντρομος μπρος στον ύψιστο κριτή, γιατί, φουσκωμένος από αλαζονεία, καταποντίστηκες στη γέεννα της φωτιάς.

Υπακοή:

Εγώ είμαι η φωτεινή Υπακοή, ελάτε σε μένα, πανέμορφες θυγατέρες, και θα σας οδηγήσω πίσω στην πατρίδα και στον γλυκό λόγο του βασιλιά.

Αρετές:

Γλυκό το κάλεσμά σου, πρέπει και εμείς με θέρμη μεγάλη να έρθουμε κοντά σου.

Πίστη:

Εγώ, η Πίστη, ο καθρέφτης της ζωής: σεβάσμιες θυγατέρες, ελάτε σε μένα και θα σας δείξω την πηγή του άλατος της γης.

Αρετές:

Γαλήνια, καθάρια, έχουμε την πίστη πως μέσα από σένα φτάνουμε στην αληθινή πηγή.

135 SPES

Ego sum dulcis conspectrix uiuentis oculi,
quam fallax torpor non decipit –
unde uos, o tenebre, non potestis me obnubilare.

VIRTVTES

140 O uiuens uita, et o suavis consolatrix,
tu mortifera mortis uincis
et uidente oculo clausuram celi aperis.

CASTITAS

O Virginitas, in regali thalamo stas.
145 O quam dulciter ardes in amplexibus regis,
cum te sol perfulget
ita quod nobilis flos tuus numquam cadet.|
480ra O uirgo nobilis, te numquam inueniet umbra in cadente flore!

VIRTVTES

150 Flos campi cadit uento, pluuiam spargit eum.
O Virginitas, tu permanes in symphoniis supernorum ciuium:
unde es suavis flos qui numquam aresces.

INNOCENTIA

Fugite, oves, spurcias Diaboli!

155 VIRTVTES

Has te succurrente fugiemus.

CONTEMPTVS MVNDI

Ego, Contemptus Mundi, sum candor uite.
O misera terre peregrinatio
160 in multis laboribus – te dimitto.
O Virtutes, uenite ad me
et ascendamus ad fontem uite!

VIRTVTES

165 O gloriosa domina, tu semper habes certamina Christi,
o magna uirtus, que mundum conculcas,
unde etiam uictoriose in celo habitas.

AMOR CELESTIS

Ego aurea porta in celo fixa sum:
qui per me transiit
170 numquam amaram petulantiam in mente sua gustabit.

Ελπίδα:

Εγώ είμαι η γλυκειά παρατηρήτρια του ζωντανού οφθαλμού, που δεν με εξαπατά η οκνηρία, γι' αυτό και συ, σκοτάδι, δεν μπορείς να με καλύψεις.

Αρετές:

Ζωή ζώσα, γλυκειά παρηγορήτρια, εσύ νικάς τον όλεθρο του θανάτου και με βλέμμα διαπεραστικό ανοίγεις την πόρτα του ουρανού.

Αγνότητα:

Παρθενία, μένεις σε παλάτι βασιλικό. Γλυκά σιγοκαίς στην αγκαλιά του βασιλιά, μαζί σου ο ήλιος λάμπει, κι ούτε ποτέ μαραίνεται το άνθος σου. Παρθένε ευγενική, ποτέ να μη σε βρει η σκιά που κρύβεται μέσα σε ένα ξερό λουλούδι.

Αρετές:

Το άνθος του αγρού πέφτει με τον άνεμο, το σκορπίζει η βροχή. Παρθενία, εσύ παραμένεις πάντοτε μέσα στις μουσικές συμφωνίες των ουρανίων πολιτών: γι' αυτό άνθος είσαι γλυκό που δεν ξεραίνεται ποτέ.

Αθωότητα:

Φύγετε μακριά, πρόβατα, από τις βρωμιές του Διαβόλου!

Αρετές:

Θα τις αποφύγουμε, χάρη στη συνδρομή σου.

Η Καταφρόνηση των Εγκοσμίων:

Εγώ, η Καταφρόνηση των Εγκοσμίων, είμαι η σπίθα της ζωής. Άθλια ξενιτειά της γης, γεμάτη βάσανα, σε απαρνιέμαι. Αρετές, ελάτε σε μένα και ας ανηφορίσουμε προς την πηγή της ζωής!

Αρετές:

Ένδοξη δέσποινα, εσύ πάντα στηρίζεις τις μάχες του Χριστού, μεγάλη αρετή, που τα εγκόσμια καταφρονείς, γι' αυτό και νικηφόρα κατοικείς στον ουρανό.

Θεός Έρωτας:

Εγώ είμαι η χρυσή θύρα, και έχω τη βάση μου στον ουρανό: όποιος περνάει μέσα από εμένα, δεν θα γευτεί ποτέ του πικρή ντροπή μέσα στο νου του.

VIRTVTES

480rb O filia regis, tu semper es in amplexi|bus quos mundus fugit.
O quam suavis est tua dilectio in summo deo!

<DISCIPLINA>

175 Ego sum amatrix simplicium morum qui turpia opera nesciunt;
sed semper in regum regem aspicio
et amplector eum in honore altissimo.

VIRTVTES

180 O tu angelica socia, tu es ualde ornata
in regalibus nuptiis.

VERECVNDIA

Ego obtenebro et fugo atque conculco
omnes spurcicias Diaboli.

VIRTVTES

185 Tu es in edificatione celestis Ierusalem
florens in candidis liliis.

MISERICORDIA

190 O quam amara est illa duricia que non cedit in mentibus,
misericorditer dolori succurrens!
Ego autem omnibus dolentibus manum porrigere uolo.

VIRTVTES

O laudabilis mater peregrinorum,
tu semper erigis illos,
atque ungis pauperes et debiles.

195 VICTORIA

Ego Victoria uelox et fortis pugnatrix sum –
in lapide pugno, serpentem antiquum conculco.

VIRTVTES

480va O dulcissima |bellatrix, in torrente fonte
200 qui absorbit lupum rapacem –
o gloriosa coronata, nos libenter
militamus tecum contra illusorem hunc.

Αρετές:

Θυγατέρα του βασιλιά, εσύ πάντοτε βρίσκεσαι στην αγκαλιά που ο κόσμος αποφεύγει. Πόσο γλυκιά είναι η αγάπη σου στον Ύψιστο Θεό!

Αγωγή:

Εγώ είμαι αυτή που αγαπά τις αθώες συνήθειες που τις περιφρονούν τα έργα τα αισχρά· προσβλέπω πάντοτε στον βασιλιά των βασιλιάδων και τον ασπάζομαι με ύψιστη τιμή.

Αρετές:

Εσύ, αγγελική σύντροφε, στέκεις τόσο στολισμένη, μες σε γάμους βασιλικούς.

Αιδημοσύνη:

Εγώ αμαυρώνω και τρέπω σε φυγή και ποδοπατώ όλες τις βρωμιές του Διαβόλου.

Αρετές:

Στέκεις μες στην ουράνια Ιερουσαλήμ, θάλλοντας σε λευκά κρίνα.

Ευσπλαχνία:

Πόσο πικρή είναι η σκληρότητα που, μες στο μυαλό, δεν κάνει πίσω, που δεν συντρέχει σπλαχνικά τον πόνο! Εγώ όμως σε όλους που πάσχουν θέλω να δώσω το χέρι μου.

Αρετές:

Αξιέπαινη μητέρα των ξενιτεμένων, πάντοτε τους στυλώνεις, και στέργεις τις πληγές των φτωχών και αδύναμων.

Νίκη:

Εγώ είμαι η Νίκη, η γρήγορη και δυνατή μαχήτρια, με πέτρες πολεμώ και ποδοπατώ το αρχαίο φίδι.

Αρετές:

Γλυκύτετη πολεμίστρια, μπρος στη δροσερή πηγή ποδοπατάς τον κλέφτη λύκο, ένδοξη στεφανηφόρε, πρόθυμα συστρατευόμαστε στο πλάι σου ενάντια σε αυτόν τον αγύρτη.

DISCRETIO

205 Ego Discretio sum lux et dispensatrix omnium creaturarum,
in differentia dei, quam Adam a se fugauit per lasciuiam
morum.

VIRTVTES

O pulcherrima mater, quam dulcis et quam suavis es,
quia nemo confunditur in te.

210 PACIENTIA

Ego sum columpna que molliri non potest,
quia fundamentum meum in deo est.

VIRTVTES

215 O firma que stas in cauerna petre,
et o gloriosa bellatrix que suffers omnia!

HVMILITAS

O filie Israhel, sub arbore suscitauit uos deus,
unde in hoc tempore recordamini plantationis sue.
Gaudete ergo, filie Syon!

220 (III)

VIRTVTES

Heu, heu, nos Virtutes plangamus et lugeamus,
quia ouis domini fugit uitam!

QUERELE ANIME PENITENTIS ET VIRTVTES INVOCANTIS

225 O uos regales Virtutes, quam speciose
et quam fulgentes estis in summo sole,
480vb et quam dulcis est uestra mansio –
et ideo, o ue |michi, quia a uobis fugi!

VIRTVTES

230 O fugitiue, ueni, ueni ad nos, et deus suscipiet te.

ANIMA ILLA

Ach! ach! feruens dulcedo absorbit me,
et ideo non ausa sum intrare.

VIRTVTES

235 Noli timere nec fugere,
quia pastor bonus querit in te perditam ouem suam.

Σύνεση:

Εγώ, η Σύνεση, είμαι το φως και ο φύλακας όλων των δημιουργημάτων. Η ευθυκρισία του Θεού, που ο Αδάμ την απομάκρυνε από τον εαυτό του, εξαιτίας της επιπολαιότητάς του.

Αρετές:

Όμορφη μητέρα, πόσο γλυκιά και χαριτωμένη είσαι, μαζί σου κανείς δεν ζημιώνεται.

Υπομονή:

Εγώ είμαι ο στύλος που δεν μπορεί να λυγίσει, γιατί η βάση μου είναι ο Θεός.

Αρετές:

Μένεις σταθερή πάνω στην κόψη της πέτρας, ένδοξη πολεμίστρια εσύ, που υπομένεις τα πάντα!

Ταπεινοφροσύνη:

Θυγατέρες του Ισραήλ, ο Θεός σας σηκώνει απ' το δέντρο, θυμηθείτε λοιπόν το φύτεμά του. Χαίρετε, κόρες της Σιών!

Σκηνή τρίτη

Αρετές:

Αλλοίμονο, αλλοίμονο, εμείς οι Αρετές ας θρηνούμε και ας οδυρόμαστε, επειδή ο αμνός Κυρίου απαρνιέται τη ζωή!

Παράπονο της Ψυχής που μετανοεί και επικαλείται τις Αρετές:

Εσείς, οι βασιλικές Αρετές, πόσο ωραίες και λαμπρές χάρη στον υπέρτατο ήλιο, πόσο ευχάριστο το σπίτι σας. Αλοίμονό μου, έφυγα από κοντά σας!

Αρετές:

Αυτομόλησες, μα έλα, έλα σε μας, και ο Θεός θα σε δεχτεί.

Ψυχή:

Αχ! Αχ! Μια παράφορη γλυκύτητα με παρέσυρε σε αμαρτήματα, γι' αυτό δεν τόλμησα να μπω.

Αρετές:

Μη φοβάσαι, μη φεύγεις, ο καλός ποιμένας αναζητά στο πρόσωπό σου το πρόβατο που έχασε.

ANIMA ILLA

240 Nunc est michi necesse ut suscipiatis me,
quoniam in uulneribus feteo
quibus antiquus serpens me contaminauit.

VIRTVTES

Curre ad nos, et sequere uestigia illa
in quibus numquam cades in societate nostra,
et deus curabit te.

245 PENITENS ANIMA AD VIRTVTES:

Ego peccator qui fugi uitam:
plenus ulceribus ueniam ad uos,
ut prebeat mihi scutum redemptionis.
250 O tu omnis milicia regine,
et o uos candida lilia ipsius, cum rosea purpura,
inclinate uos ad me, quia peregrina a uobis exulaui,
et adiuuate me, ut in sanguine filii dei possim surgere.

VIRTVTES

481ra O Anima fugitiua, esto robusta,
255 et indue te arma lucis.

ANIMA ILLA

260 Et o uera medicina, Humilitas, prebe mihi auxilium,
quia superbia in multis uiciis fregit me,
multas cicatrices michi imponens.
Nunc fugio ad te, et ideo suscipe me.

HVMILITAS

O omnes Virtutes, suscipite lugentem peccatorem,
in suis cicatricibus, propter uulnera Christi,
et perducite eum ad me.

265 VIRTVTES

Volumus te reducere et nolumus te deserere,
et omnis celestis milicia gaudet super te –
ergo decet nos in symphonia sonare.

HVMILITAS

270 O misera filia, uolo te amplecti,
quia magnus medicus dura et amara uulnera
propter te passus est.

Ψυχή:

Τώρα έχω την ανάγκη να με δεχτείτε, μες στη δυσσομία των πληγών μου. Το αρχαίο φίδι με μόλυνε!

Αρετές:

Τρέξε κοντά μας, ακολούθησε τα ίχνη που πάνω τους στέρα πατώντας, θα σε συντροφεύσουμε, και ο Θεός θα σε φροντίσει.

Η Ψυχή μετανιώνοντας για τις αμαρτίες της μπροστά στις Αρετές:

Είμαι αμαρτωλή και απαρνήθηκα τη ζωή: γεμάτη πληγές θα έρθω κοντά σας, να μου χαρίσετε ασπίδα σωτηρίας. Εσείς, η μεγάλη στρατιά της βασίλισσας, τα λευκά κρίνα της, τα πορφυρένια ρόδα, στέρξτε με, γιατί ξένη εξορίστηκα μακριά σας, βοηθήστε με, για να μπορέσω να αναστηθώ χάρη στο αίμα του υιού του Θεού.

Αρετές:

Αυτομόλησες, μα στάσου ισχυρή, και ντύσου τα όπλα του φωτός.

Ψυχή:

Ταπεινοφροσύνη εσύ, αληθινή γιατρεία, πρόσφερε μου βοήθεια, γιατί η υπεροψία μου με συνέτριψε, το ίδιο και οι πολλές μου αμαρτίες, προξενώντας μου πληγές. Προστρέχω σε σένα, δέξου με.

Ταπεινοφροσύνη:

Όλες εσείς οι Αρετές, δεχτείτε την περίλυπη αμαρτωλή με τις πληγές της, για χάρη των πληγών του Χριστού, και οδηγήστε την σε εμένα.

Αρετές:

Θέλουμε να σε ξαναφέρουμε στον ίσιο δρόμο, δεν θα σε εγκαταλείψουμε, ολόκληρη η ουράνια στρατιά χαίρεται για σένα, έτσι λοιπόν είναι ταιριαστό και εμείς να ηχήσουμε αρμονικά.

Ταπεινοφροσύνη:

Δυστυχησμένη κόρη, θέλω να σε αγκαλιάσω, γιατί ο μέγας γιατρός υπέμεινε σκληρές, φρικτές πληγές για χάρη σου.

VIRTVTETES

275 O uiuens fons, quam magna est suauitas tua,
qui faciem istorum in te non amisisti,
sed acute preuidisti
quomodo eos de angelico casu abstraheres
qui se estimabant illud habere
481rb quod non licet sic |stare:
280 unde gaude, filia Syon,
quia deus tibi multos reddit
quos serpens de te abscidere uoluit,
qui nunc in maiori luce fulgent
quam prius illorum causa fuisset.

285 (IV)

DIABOLVS

Que es, aut unde uenis? Tu amplexata es me, et ego foras eduxi
te. Sed nunc in reuersione tua confundis me – ego autem pugna
mea deiciam te!

290 PENITENS, ANIMA

Ego omnes uias meas malas esse cognoui, et ideo fugi a te.
Modo autem, o illusor, pugno contra te.
Inde tu, o regina Humilitas, tuo medicamine adiuua me!

HVMILITAS AD VICTORIAM

295 O Victoria, que istum in celo superasti,
curre cum militibus tuis
et omnes ligate Diabolum hunc!

VICTORIA AD VIRTVTETES

300 O fortissimi et gloriosissimi milites, uenite,
et adiuuate me istum fallacem uincere.

VIRTVTETES

O dulcissima (bellatrix, in torrente fonte
qui absorbit lupum rapacem –
o gloriosa coronata, nos libenter
305 militamus tecum contra illusorem hunc.)

HVMILITAS

Ligate ergo istum, o Virtutes preclare!

Αρετές:

Πηγή ζώσα, πόσο θαυμαστή είναι η γλυκύτητά σου, εσύ που δεν περιφρονείς την θωριά τούτων εδώ των ψυχών, αλλά με ακρίβεια πρόβλεψες με ποιον τρόπο θα τις γλίτωνες από την πτώση εκείνων των αγγέλων που επαίρονταν πως κατέχουν ό,τι δεν επιτρέπεται έτσι να συμβαίνει. Χαίρε λοιπόν, θυγατέρα Σιών, επειδή ο Θεός σου έδωσε πίσω όσες ψυχές το αρχαίο φίδι θέλησε να σου στερήσει, που τώρα λάμπουν σε λαμπρότερο φως από ό,τι πιο πριν.

Σκηνή τέταρτη

Διάβολος:

Ποια είσαι και από πού έρχεσαι; Εσύ με πίστεψες και εγώ σε οδήγησα έξω. Αλλά τώρα με την επιστροφή σου με εξοργίζεις, και εγώ σε μάχομαι και θα σε συντρίψω!

Η Ψυχή, αφού ήδη έχει μετανοήσει:

Παραδέχτηκα πως όλες οι συνήθειές μου ήταν φαύλες, γι' αυτό και έφυγα από σένα. Τώρα όμως, αγύρτη, μάχομαι και εγώ εναντίον σου. Γι' αυτό, βασίλισσά μου Ταπεινοφροσύνη, με τα γιατρικά σου βοήθα με!

Ταπεινοφροσύνη προς την Νίκη:

Νίκη, εσύ που νίκησες αυτόν εδώ στον ουρανό, τρέξε με όσες στρατεύονται μαζί σου πάνοπλες, και δέστε όλες μαζί τούτον εδώ τον Διάβολο!

Νίκη προς τις Αρετές:

Κράτιστες και ένδοξες στρατιωτίνες, ελάτε, βοηθήστε με να νικήσω τούτον εδώ τον πανούργο.

Αρετές:

Γλυκύτατη πολεμίστρια, εσύ που στη δροσερή πηγή κατατροπώνεις τον κλέφτη λύκο, ένδοξη στεφανηφόρε, εμείς πρόθυμα συστρατεύομαστε στο πλάι σου ενάντια σε αυτόν τον αγύρτη.

Ταπεινοφροσύνη:

Δέστε τον, λοιπόν, τούτον εδώ, ένδοξες Αρετές!

VIRTVTES

310 O regina nostra, tibi parebimus,
et precepta tua in omnibus adimplebimus.

VICTORIA

481va Gaudete, o socii, quia antiquus serpens |ligatus est!

VIRTVTES

Laus tibi, Christe, rex angelorum!

315 CASTITAS

In mente altissimi, o Satana, caput tuum conculcaui,
et in uirginea forma dulce miraculum colui,
ubi filius dei uenit in mundum;
unde deiectus es in omnibus spoliis tuis,
320 et nunc gaudeant omnes qui habitant in celis,
quia uenter tuus confusus est.

DIABOLVS

325 Tu nescis quid colis, quia uenter tuus uacuus est pulcra forma
de uiro sumpta – ubi transis preceptum quod deus in suaui
copula precepit; unde nescis quid sis!

CASTITAS

330 Quomodo posset me hoc tangere
quod tua suggestio polluit per immundiciam incestus?
Vnum uirum protuli, qui genus humanum
ad se congregat, contra te, per natiuitatem suam.

VIRTVTES

335 O deus, quis es tu, qui in temetipso
hoc magnum consilium habuisti,
quod destruxit infernalem haustum
in publicanis et peccatoribus,
qui nunc lucent in superna bonitate!
Vnde, o rex, laus sit tibi.
481vb O pater omnipotens, ex te fluit fons in igneo amore:
340 perduc |filios tuos in rectum uentum uelorum aquarum,
ita ut et nos eos hoc modo perducamus
in celestem Ierusalem.

Αρετές:

Βασίλισσά μας, θα σε υπακούσουμε, και θα φέρουμε σε πέρας όλα σου τα παραγγέλματα.

Νίκη:

Χαρείτε, σύντροφοι, το αρχαίο φίδι πιάστηκε!

Αρετές:

Έπαινος και δόξα σε σένα, Χριστέ, βασιλιά των αγγέλων!

Αγνότητα:

Σατανά, στο όνομα του υψίστου ποδοπατώ το κεφάλι σου, και όπως η παρθένος, πίστεψα στο γλυκό θαύμα, σύμφωνα με το οποίο ο υιός του Θεού ήρθε στον κόσμο. Γι' αυτό γκρεμίστηκες μαζί με όλα σου τα λάφυρα, και τώρα ας χαρούν όλοι όσοι κατοικούν στον ουρανό, επειδή η κοιλιά σου άνοιξε.

Διάβολος:

Δεν ξέρεις τι πιστεύεις, η κοιλιά σου είναι άδεια, αν και πήρε όμορφο σχήμα χάρη σε έναν άνδρα, γι' αυτό και παραβαίνεις την εντολή που ο Θεός όρισε για τα δεσμά του έρωτα. Και έτσι, δεν ξέρεις τι είσαι!

Αγνότητα:

Πώς μπορεί να με αγγίζει το ότι τα λόγια σου και μόνο αρκούν για να μιάνουν με ακαθαρσίες; Έναν μόνο άνδρα πρόσφερα, που το ανθρώπινο γένος λάτρεψε, και αυτός στράφηκε εναντίον σου με τη γέννησή του.

Αρετές:

Θεέ, πόσο ένδοξος είσαι, εσύ που εντός σου έχεις τόσο ισχυρή βούληση, που αφάνισες τον καταχθόνιο καταστροφέα με τελώνες και αμαρτωλούς, που λάμπουν τώρα μέσα στην ουράνια αγαθότητα. Γι' αυτό, βασιλιά μας, σου πρέπει έπαινος. Παντοδύναμη πατέρα, από σένα ρέει η πηγή του θείου έρωτα: οδήγησε τα τέκνα σου καθώς πλέουν με πανιά απλωμένα σε σύριο άνεμο, έτσι ώστε και εμείς να τα οδηγήσουμε στην ουράνια Ιερουσαλήμ.

⟨EPILOGVS⟩

⟨VIRTVTES ET ANIME⟩

345 In principio omnes creature uiruerunt,
in medio flores floruerunt;
postea uiriditas descendit.
Et istud uir preliator uidit et dixit:
Hoc scio, sed aureus numerus nondum est plenus.
Tu ergo, paternum speculum aspice:
350 in corpore meo fatigationem sustineo,
paruuli etiam mei deficiunt.
Nunc memor esto, quod plenitudo que in primo facta est
arescere non debuit,
et tunc in te habuisti
355 quod oculus tuus numquam cederet
usque dum corpus meum uideres plenum gemmarum.
Nam me fatigat quod omnia membra mea in irrisionem uadunt.
Pater, uide, uulnera mea tibi ostendo.
Ergo nunc, omnes homines,
360 genua uestra ad patrem uestrum flectite,
ut uobis manum suam porrigat.

Έξοδος

Αρετές και Ψυχές:

Στην αρχή της δημιουργίας όλα τα πλάσματα βλάστησαν, ανάμεσά τους άνθισαν λουλούδια· ύστερα όμως η ζωτική δύναμη υποχώρησε. Και ο Αγωνιστής το είδε αυτό και είπε: «Το ξέρω, αλλά ο χρυσός αριθμός ακόμη δεν συμπληρώθηκε. Εσύ λοιπόν, κοίτα το απείκασμα του πατέρα: σωματικά υπομένω τον μόχθο, ενώ οι μαθητές μου με εγκαταλείπουν. Να θυμάσαι τώρα ότι η αφθονία που δημιουργήθηκε στην αρχή δεν πρέπει να εκλείψει, όπως κατάλαβες τότε, βαθιά μέσα σου, πως δεν θα απέστρεφες ποτέ το βλέμμα σου μέχρι να δεις το σώμα μου γεμάτο στολίδια. Γιατί με θλίβει το ότι τα μέλη μου περιγελούνται. Πατέρα, δες, τις πληγές μου σου δείχνω. Τώρα λοιπόν, όλοι οι άνθρωποι εσείς, γονατίστε μπρος στον πατέρα σας, και εκείνος θα σας απλώσει το χέρι.»

ΚΕΦΑΛΑΙΟ II

Χίλντεγκαρντικός νεοπλατωνισμός

Γενικά

Πέραν του σκοπού και των επιμέρους στόχων για τους οποίους συνετέθη το *Ordo Virtutum*, περιέχονται σε αυτό ψήγματα της χριστιανικής κοσμοθεωρίας της Χίλντεγκαρντ, δηλαδή των πεποιθήσεών της για ορισμένα υπαρξιακά προβλήματα, καθώς και για κάποια μεταφυσικά και ηθικά ερωτήματα. Η Χίλντεγκαρντ απαντά παραστατικά και περιεκτικά για το ποιο είναι το νόημα της ζωής και με ποιον τρόπο ο άνθρωπος μπορεί να εκπληρώσει τον σκοπό της ύπαρξής του. Ακόμη, ορίζει τη φύση των αρετών ως δορυφόρων του θεού και παραστάτιδων της ψυχής. Η τελευταία εξετάζεται σε σχέση με το σώμα όπου κατοικεί, ενώ ταυτόχρονα παρατίθεται δραματικά ο τρόπος για τη σωτηρία της.

Ο φιλοσοφικός στοχασμός της Χίλντεγκαρντ στο *Ordo Virtutum* βρίσκεται σε συνάφεια με το σύνολο του έργου της, μέρη του οποίου θα παρατεθούν εδώ προς συμπλήρωση και απόδειξη των φιλοσοφικών χωρίων του υπό εξέταση δράματος. Ωστόσο, η όποια φιλοσοφική της διάθεση περικλείεται συνειδητά σε θεολογικό πλαίσιο, το οποίο αισθητοποιείται κυρίως στον πρόλογο και τον επίλογο του έργου. Εκεί, αλλά και διάσπαρτα στο δράμα, εντοπίζονται αναφορές στο χριστολογικό δόγμα, το οποίο συνιστά και το θεολογικό υπόβαθρο του δράματος.

Ήδη στους πρώτους στίχους του προλόγου (στ.7-9), συμπυκνώνεται η ουσία του χριστολογικού δόγματος, σύμφωνα με τα ανάλογα βιβλικά χωρία, κυρίως από την ευαγγελική αφήγηση του Ιωάννη (1.1, 1.14). Η Χίλντεγκαρντ (I.2.8-10)⁵⁷ ακολουθεί την παραδοσιακή ερμηνεία της Βίβλου, σύμφωνα με την οποία ο θεός είναι *πλήρης αγαθότητας (plenus bonitate)* και *τέλειος (integer)*. Ο Υιός του Πατρός σαρκώθηκε ως Λόγος (*Verbum dei in forma hominis*) και έτσι, προσέλαβε στο πρόσωπό του όλη την ανθρώπινη φύση. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο θεός-Λόγος απέκτησε τις ιδιότητες του μεταπτωτικού ανθρώπου, οι οποίες, καθώς ενώθηκαν στο πρόσωπό του *άσυγχύτως*,

⁵⁷ Για την κριτική έκδοση των *Causae et Curae* βλ. Kaiser (1903) 1-243.

ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως και ἀχωρίστως⁵⁸ με τα θεία ιδιώματά του, εξαγνίστηκαν (*clarescit*) με αποτέλεσμα ο άνθρωπος να υψωθεί στο επίπεδο της θέωσης και να καταστεί παντοτινός μέτοχος της θείας οικονομίας. Η σάρκωση και κατόπιν η σταύρωση, η ανάσταση και η ανάληψη του Ιησού συνιστούν παρακαταθήκη για την εκκλησία, η οποία στην πραγματικότητα συνιστά την προέκταση του σώματος του Χριστού (*membra sui pulcri corporis*).

Η πρόσληψη της ανθρώπινης φύσης από τον Λόγο είναι πράξη ταπεινότητας: δεν είναι συνεπώς καθόλου τυχαίο ότι η Χίλντεγκαρντ επιλέγει την ταπεινότητα ως θεμελιώδη χριστιανική αρετή και ότι τη στέφει βασίλισσα των *Αρετών* (στ.94). Οι *Αρετές* της Χίλντεγκαρντ καλούνται πρώτα από την *Ταπεινοφροσύνη* (στ.95) για να τις γαλουχήσει (*enutriam uos*), ώστε να γίνουν κοινωνοί της αγάπης (στ.102: *teneo uos in regali thalamo*).

Ο θεός, ως τέλειος, είναι σοφία, δικαιοσύνη, αγάπη, πρόνοια και αγαθή δύναμη, αλλά η φύση του παραμένει απροσπέλαστη ακόμη και για τις *Αρετές*, οι οποίες απορούν με το απαράμιλλο της θείας φύσης (στ.331-2): *O deus, quis es tu, qui in temetipso /hoc magnum consilium habuisti*. Το θέλημα του θεού είναι *magnum* γιατί κατατρόπωσε τον διάβολο (στ. 333: *destruxit infernalem haustum*), μετέστρεψε τελώνες και αμαρτωλούς (στ. 334-5), και κατακλύζει την ανθρωπότητα με θεία αγάπη (στ. 337: *ex te fluit fons in igneo amore*).

Στον επίλογο του *Ordo Virtutum* ξεδιπλώνεται εν τάχει και σε αδρές γραμμές το σχέδιο του θεού για την ανθρωπότητα και ο ρόλος του ανθρώπου σε αυτό. Οι *Αρετές* και οι *Ψυχές* δανείζονται τη φωνή του Υιού για να παρακινήσουν τον άνθρωπο (*aspice/nunc memor esto*) να γνωρίσει τον θεό μέσω της επιφάνειας του θεού-Λόγου, προκειμένου να πιστέψει και να αφιερωθεί σε αυτόν. Ο άνθρωπος παραμένει μεν παρατηρητής στο μυστήριο της σάρκωσης του θεού-Λόγου και στη μαρτυρική του σταύρωση, αλλά επιστρέφει αργότερα ως συνειδητός μέτοχος της θείας οικονομίας έως και τη Δευτέρα Παρουσία.

Στην αρχή, λοιπόν, η πλάση ήταν χλοερή (*viruerunt*)⁵⁹ και ανθοβολούσε (στ. 343-4). Η δημιουργική δύναμη του θεού περικλείεται σε δύο στίχους, όπου αποτυπώνονται η οργάνωση και η ζωτικότητα του κόσμου. Κατόπιν η δυναμική ενέργεια του

⁵⁸ Βλ. τον *Όρον πίστεως* της Δ' Οικουμενικής Συνόδου (451).

⁵⁹ Elledge (2010) 3.

θεού (*viriditas*) εξασθενεί (στ. 345) λόγω της πτώσης των πρωτόπλαστων. Το πλήρωμα του χρόνου όμως, δεν είχε φτάσει ακόμα (στ. 347)· με τη σάρκωση και τη σταύρωση του Ιησού (στ. 349-50, 356-7) ο άνθρωπος αναγεννάται και, καθώς ανακτά την ψυχική και ηθική του δύναμη, συμφωνεί (*tunc in te habuisti*) να αναβλέψει (στ. 354) και να προσβλέπει στη συνέχεια στον θεό (στ. 355).

Η χριστολογική τοποθέτηση της Χίλντεγκαρντ στο *Ordo Virtutum* συνδέεται άρρηκτα με τη φιλοσοφική της σκέψη – κατά βάση αρετολογική – μέσω της χριστιανικής ηθικής και, κατ' επέκταση, της διερεύνησης του ήθους του ανθρώπου. Η παράσταση επικεντρώνεται στον μικρόκοσμο, δηλαδή στον άνθρωπο ως δημιουργήμα του θεού. Κατά τη Χίλντεγκαρντ, ο άνθρωπος συμμετέχει ενεργά στο θείο σχέδιο, οι ενέργειές του όμως αυτές άλλοτε εναρμονίζονται με την εξέλιξη του σχεδίου και άλλοτε λειτουργούν αποτρεπτικά. Στόχος της Χίλντεγκαρντ δεν είναι να ορίσει την αμαρτία ή να ενημερώσει για το ολίστημα της *Ψυχής*, αλλά να αναδείξει όσες ψυχικές ιδιότητες του ανθρώπου διαφυλάσσουν τη θεϊκή αρμονία εντός του. Η Χίλντεγκαρντ, ως *simplex homo*, αντιλαμβάνεται την αδυναμία της ανθρώπινης φύσης – τη δραματοποιεί με τη σύγκρουση *Αρετών* και *Διαβόλου* –, κρίνει όμως ως επιτακτική την επαναφορά της θεϊκής αρμονίας, και γι' αυτό επιμένει στη συνειδητή και συστηματική καλλιέργεια των χρηστών ηθών.

Η κατάσταση των *Ψυχών*

Οι *Πατριάρχες* και οι *Προφήτες* προϋπαντούν τις *Αρετές* στον πρόλογο του έργου, οι οποίες φαίνεται πως κατεβαίνουν από τα ύψη, όπου κατοικούν (στ.91), προκειμένου να συναντήσουν, στην πρώτη σκηνή του *Ordo Virtutum*, τις *Ψυχές*. Οι *Ψυχές* της Χίλντεγκαρντ δεν ακολουθούν τις *Αρετές* στην κάθοδο αυτή, κάτι τέτοιο θα δυσκόλευε τη διάκριση των προσώπων του δράματος από τους θεατές, και γι' αυτό οι *Ψυχές* πιθανότατα ήταν διαφορετικά ντυμένες από τις *Αρετές* – μαυροφορεμένες ίσως, ή τουλάχιστον χωρίς περιττά στολίδια – και βρίσκονταν ήδη επί σκηνής. Οι *Αρετές* εισέρχονται στη σκηνή μετά τον σύντομο διάλογό τους με τους στυλοβάτες του δόγματος, ο οποίος προηγήθηκε όσο ακόμη οι *Αρετές* βρίσκονταν σε κάποιο ανώτερο σκηνικό επίπεδο, ίσως σε κάποιου είδους εξώστη.

Η θέση των *Ψυχών* επί σκηνής, η περιβολή και η μεμψιμοιρία τους, αποτελούν τα στοιχεία που ενημερώνουν τον θεατή για την κατάσταση των *Ψυχών*, πως

δηλαδή είναι ψυχές ζώσες, ενσαρκωμένες. Οι ίδιες αυτοπροσδιορίζονται ως ξένες (στ.16: *peregrine*) και αισθάνονται ένοχες και ευάλωτες (στ.17). Ομολογούν την πτώση τους (*cecidimus*) από μια προγενέστερη, σαφώς καλύτερη, κατάσταση, ενώ μάλιστα η πρωταγωνίστρια *Ψυχή* αναπολεί την περιβολή που έχασε (στ.26: *perdidi*), όταν ο Αδάμ απώλεσε τον παράδεισο και μαζί του τη μη συναίσθηση της δικής του γύμνιας. Οι *Ψυχές* φαίνονται αδύναμες, περιμένουν κάποιον να τους θυμίσει τον λόγο για τον οποίο πήραν σάρκα και οστά, τον λόγο της σαρκικής τους υπόστασης (πρβλ. Ιο 16.33). Οι τέσσερις πρώτοι στίχοι της πρώτης σκηνής είναι αρκετοί για να δώσουν το χρονικό περιθώριο στις *Αρετές* να κατέβουν από τον εξώστη και να εισέλθουν στη σκηνή. Τη στιγμή που οι *Αρετές* εμφανίζονται στη σκηνή, οι *Ψυχές* αναπτερώνονται (στ.20-2) και συντάσσονται στο πλευρό των *Αρετών*.

Η Χίλντεγκαρντ επικεντρώνεται στη σάρκωση, στη σαρκική υπόσταση της πνευματικής ύπαρξης του ανθρώπου, κατ' αναλογία της σάρκωσης του Χριστού. Οι *Ψυχές* στη Χίλντεγκαρντ είναι δημιουργήματα του θεού (στ.29-30, 42, 60) και έτσι έχουν εκ φύσεως προδιάθεση προς αυτόν. Το πανίσχυρο θέλημα του θεού και η σοφία του σφραγίζουν την καταγωγή των *Ψυχών*.

Η σύσταση των *Ψυχών*

Η θεία καταγωγή των *Ψυχών* αποδεικνύεται στη σύστασή τους, για την οποία όμως δεν γίνεται λόγος στο *Ordo Virtutum*. Ωστόσο, αξίζει να ανατρέξουμε σε ορισμένα χωρία της χίλντεγκαρντικής φυσιολογίας *Causae et Curae*, προκειμένου να προσδιοριστεί η ουσία της άυλης φύσης του ανθρώπου, να αναδειχθεί η κινητήρια δύναμη του σώματος και κατ' επέκταση, να ξεδιπλωθούν οι φιλοσοφικές τάσεις της συγγραφής.

Η Χίλντεγκαρντ αποβάλλει τον μανδύα της θεοπνευστίας στο έργο της *Causae et Curae*, και εισέρχεται στη σφαίρα της λογικής, παρατηρεί το φυσικό περιβάλλον και εφαρμόζει τα συμπεράσματά της στον άνθρωπο. Θυμίζει τους προσωκρατικούς ως προς τη χρήση των συστατικών στοιχείων του φυσικού κόσμου (αέρας, φωτιά, γη και νερό), αλλά σε καμία περίπτωση, δεν αμφισβητεί τις θεμελιώδεις αρχές της εκκλησίας.

Σύμφωνα, λοιπόν, με τη Χίλντεγκαρντ (*Causae*, II.64.2-28), ο άνθρωπος συνετέθη από τέσσερα στοιχεία, δύο ειδών: τα πνευματικά (φωτιά και αέρας) και τα υλικά (νερό και χώμα). Τα στοιχεία αυτά, αν και διακριτά, ενώνονται (*in unum se coniungunt*) και πλάθουν τον άνθρωπο (*ipsam quoque coquunt*). Αν και θα ήταν φυσικοί οι αντίθετες δυνάμεις, η φωτιά και το νερό, να αντιμάχονται για να εξουδετερώσει η μία την άλλη, απροσδόκητα οι δυνάμεις αυτές συγκρατούν την ορμή τους (*uterque eorum per magistrum regatur*) και εγγυώνται τη διατήρηση της μεταξύ τους ισορροπίας (*istae duae vires ignis et aquae totam terram cum aërem nubium temperant, ut subsistant et non deficient*). Η Χίλντεγκαρντ, αν και προσδίδει έτσι στη Δημιουργία μια αίσθηση προσωκρατικής φιλοσοφίας, ανάγει ξεκάθαρα την προέλευση της ψυχής στον θεό: *de secreto dei veniens* (*Causae*, I.5.16-7), *de caelo a deo veniens* (I.21.9-10), *a deo missum est* (II.45.22). Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο θεός έπλασε τον άνθρωπο από πηλό (*terra aquosa*) και κατόπιν ενεφύσησε σε αυτόν ψυχή, φωτιά δηλαδή και αέρα (*ipse cum spiramine animae ignea et aërea consistit*).

Ως εκ τούτου, η ψυχή ταυτίζεται με το πνεύμα, γιατί αποτελείται μόνο από τα πνευματικά στοιχεία της φύσης (*spiritalia*). Η ψυχή, λοιπόν, είναι φωτιά (*ignis*): διαχέεται σε όλο το σώμα και ζωοποιεί τον άνθρωπο. Ταυτόχρονα, είναι αέρας, πνεύμα πνέον (*spiramen*): εξίσου ζωοποιό, ανάβει και εξαπλώνει τη φωτιά της ψυχής (*Causae*, II.43.27-9). Ωστόσο, φαίνεται πως στην ψυχή μετέχει και το υγρό στοιχείο (II.42.34-5): *anima autem ignea, ventosa et humida est*. Το νερό όμως, δεν είναι εγγενές χαρακτηριστικό της ψυχής, αλλά επικουρικό: για παράδειγμα, βοηθά στην έκκριση σιέλου και, κατ' επέκταση, στην ομιλία, δηλαδή στην έκφραση της ορθής σκέψης (*aqua rationalitatem ad loquendum aspargit et praeparat*), η οποία συνιστά μία από τις ιδιότητες της ψυχής (II.130.36-7 και II.31.1-18). Η ψυχή ως *ὄλον* είναι πνευματική, αλλά και βουλητική (II.64.29-30: *anima vero desiderium, desiderium autem voluntatem*): μόνο αυτή κατέχει τη δύναμη της θέλησης και έτσι, τη δυνατότητα να πραγματώσει έναν σκοπό αντίστοιχο της ουσίας της και αντάξιο της δύναμής της.

Η ψυχή εδρεύει στην καρδιά (*totum cor hominis possidet*) και συνέχει τη λογική, τον νου, τη γνώση και την αίσθηση (*Causae*, I.23.25-7: *anima rationem, intellectum, scientiam et sensibilitatem in se continet*). Οι παραπάνω πνευματικές ιδιότητες της ψυχής διυλίζουν τα δεδομένα, τα οποία συλλαμβάνει ο άνθρωπος, ως εξής (*Causae*, II.95.31-7 και II.96.1-16): η σκέψη (*cogitationes*), δηλαδή η επεξεργασία της γνώσης, της οποίας η ποιότητα δεν προσδιορίζεται, συνιστά τον γνώμονα λήψης

κάθε απόφασης και υπαγορεύει την πράξη (*scientiae boni et mali auctores sunt et ordinatio omnium rerum*). Οι σκέψεις, που τροφοδοτούνται από τη γνώση, άλλοτε συνάδουν με τα αποδεκτά πρότυπα και τους κανόνες ηθικής και άλλοτε όχι. Η ψυχή, όμως, είναι αυτή που εξετάζει ποιες σκέψεις θα παραμείνουν τελικά και ποιες θα αποδιώξει (*emittit et immittit*). Μεταφέρει (*de corde iter procedit ad elementa, quod cogitat*), λοιπόν, το περιεχόμενό τους (*vires earum*) από την καρδιά στο μυαλό (*ad cerebrum*). Εκεί, οι σκέψεις ξεδιαλέγονται και κατόπιν διασπώνται (*discernendo discutiat*) και απελευθερώνουν στο μυαλό την ποιότητα, από την οποία ήταν σχηματισμένες.

Η ανώτερη δύναμη της ψυχής αποκαλύπτεται κυρίως στη γέννηση και στο θάνατο. Στη γέννηση (*Causae*, II.61.26-II.63.20), η ψυχή αναλαμβάνει να εκτελέσει το θέλημα του θεού, και ως πνοή ζωής (*spiraculum vitae*) διεισδύει στη μητέρα, η οποία αγνοεί πως κυοφορεί, και εκκινεί τις διεργασίες για την ανάπτυξη του εμβρύου (*se infundit et infligit in omnes compages membrorum*). Η δημιουργική της δύναμη δεν αδρανεύει ποτέ, αλλά αντίθετα εξασφαλίζει τις ζωτικές λειτουργίες του εμβρύου (*pertransit eam replendo et confirmando in medulla et in venis*) και την ομαλή του ανάπτυξη. Η ψυχή είναι υπεύθυνη τόσο για τον σχηματισμό των φλεβών και τη διόχτευση αίματος σε αυτές (II.62.10-2) όσο και για τη δημιουργία των οστών (II.62.20). Εγκύπτει σε κάθε όργανο ξεχωριστά και το θωρακίζει (II.62.35-II.63.20). Η ψυχή, λοιπόν, καταλαμβάνει εξ αρχής και εξ ολοκλήρου το έμβρυο.⁶⁰

Στον θάνατο η ψυχή επιβεβαιώνει την υπερφυσική της υπόσταση, γιατί δεν πεθαίνει (*Causae*, I.21.11: *non moritur*). Αντίθετα, ζει και, αφού κριθεί (μερική κρίση), είτε ανταμείβεται είτε υποβάλλεται σε βασανιστήρια (I.21.12-3: *sed aut ad praemia vitae seu ad tormenta mortis aeternaliter victura vadit*). Ωστόσο, κατά την τελική κρίση η ψυχή θα εισέλθει και πάλι στο σώμα (II.65.12-3). Προς απόδειξη της αυθυπαρξίας της ψυχής, ισχύει επίσης το γεγονός ότι η ψυχή, σε σώμα ακόμη, έχει τη δυνατότητα, αφού κλείσει τα μάτια, να προβλέπει τα μελλούμενα, και αυτό επειδή επαναφέρει στη μνήμη την κατάσταση, κατά την οποία υπάρχει δίχως σώμα (*Causae*, II.45.35: *quia sine corpore se vivere recordatur*).

⁶⁰ Η φύση, οδηγός της Χίλντεγκαρντ, μετέχει στη δημιουργία: οι διεργασίες της ψυχής επηρεάζονται από τις φάσεις της σελήνης (*Causae*, II.62.25-8). Όταν πια το βρέφος γεννηθεί και μεγαλώσει, οι καθημερινές επιδόσεις του θα επηρεάζονται από το φως του ήλιου (II.63.20-35).

Ψυχή και σώμα

Όπως ο θεός φανερώνεται στον άνθρωπο μέσα από τα έργα του στον κόσμο, έτσι και οι ιδιότητες, οι λειτουργίες και οι δυνάμεις της ψυχής αποκαλύπτονται, μόνο όταν αυτή βρίσκεται σε σώμα (*Causae*, II.65.8-9). Η ψυχή, λοιπόν, υπάρχει και δίχως σώμα, αλλά το σώμα είναι χρήσιμο στην ψυχή.⁶¹ Κατ' αναλογία, η *Ψυχή* του *Ordo Virtutum* καταδεικνύει ποια είναι και τι μπορεί να κάνει, επειδή είναι ενσαρκωμένη· διαφορετικά, θα υπήρχε μεν, αλλά ως αδρανής.

Το ανθρώπινο σώμα, όπως περιγράφηκε παραπάνω, αποτελείται από χρώμα και νερό. Χαρακτηριστικό του στοιχείο συνιστά δε η γεύση και η απόρροιά της, η απόλαυση (*Causae*, II.64.29: *gustus delectationem*). Γενικά, το σώμα είναι θνητό και επιθυμητικό (II.64.34: *desiderat*)· η αντίθεση με τη σύνθεση και το έργο της ψυχής είναι τουλάχιστον εμφανής, ενώ η σύγκριση αναπόφευκτη. Ο άνθρωπος πάντως ως *ὄλον*, ψυχή και σώμα, πλάστηκε από τον θεό *ad imaginem et ad similitudinem eius*.

Αναμφίβολα, η ψυχή υπερέχει του σώματος: είναι η εργάτρια (*operatrix*) σε ένα σώμα που διαρκώς εκδηλώνει ανάγκες και επιθυμίες, είναι αυτή που πραγματώνει τις απαιτήσεις του. Η ψυχή όμως δεν κατέχει μόνο εκτελεστική εξουσία, αλλά εξασφαλίζει τόσο το ζην όσο και το ευ ζην· εν ολίγοις, *anima figuram corporis firmat, vivificat et illuminat* (*Causae*, II.63.17-8).

Οι έμφυτες τάσεις της ψυχής και του σώματος προσδιορίζονται πάλι στη φυσιολογία της Χίλντεγκαρντ. Η ψυχή τείνει προς το αγαθό, ενώ το σώμα προς την αμαρτία· η μανιαϊστική αυτή εκτροπή είναι μία από τις ελάχιστες στο σύνολο του έργου⁶² της συγγραφέως, και θα μπορούσε να αποδοθεί στις παγιωμένες αντιλήψεις της εποχής της, οι οποίες πιθανώς επηρέασαν τη Χίλντεγκαρντ σε κάποιο βαθμό. Είναι πάντως βέβαιο πως το σώμα θα αμαρτήσσει· πολύ δύσκολα και κατ' εξαίρεση οι επιθυμίες του θα συγκρατηθούν (*Causae*, II.84.15-7). Σε γενικές γραμμές, η ψυχή θα συμπορευτεί με το σώμα (*Causae*, II.84.23-4), ταυτόχρονα όμως θα μεριμνήσει ώστε ο άνθρωπος να μην παραδοθεί πλήρως στην αμαρτία (II.84.27-30).

Η ροπή του σώματος προς την αμαρτία θεωρείται δεδομένη και στο *Ordo Virtutum*· άλλωστε, οι ενσαρκωμένες *Ψυχές* έχουν ήδη διαπράξει αμαρτίες, όταν συνα-

⁶¹ Tigchelaar (2012) 117-119.

⁶² Dronke (1984) 172.

ντούν τις *Αρετές*. Η πρωταγωνίστρια *Ψυχή* παραδέχεται πως με δυσκολία αντιστέκεται στις επιθυμίες του σώματος (στ.40). Την παραδοχή της θα ακολουθήσει η παραίτηση και η ήττα, έστω προσωρινή: η *Ψυχή* αποδεικνύεται αδύναμη και υποκύπτει ξανά στις ορέξεις του σώματος. Από *felix instrumentum* (στ.43), αποκαλείται *infelix conscientia* (στ.58) και μετατρέπεται σε εκτελεστικό όργανο των επιθυμιών του ανήμπορου σώματος. Οι *Αρετές* διαβλέπουν τη διάλυση της ψυχικής συνοχής, *in qua delectatio carnis se latenter abscondit*. Η *Ψυχή* ωστόσο, δεν θα κατηγορήσει το σώμα για τα δεινά της, αλλά μια ακαταμάχητη γοητεία που άσκησαν πάνω της απροσδιόριστοι παράγοντες (στ.231). Αργότερα, η *Ψυχή* θα ορίσει επακριβώς την αιτία της ηθικής της παρέκκλισης, που δεν είναι άλλη από την αλαζονεία. Ο αντίκτυπος της αλαζονείας του πνεύματος γίνεται καταφανής στο σώμα της *Ψυχής*, το οποίο είναι γεμάτο πληγές που όζουν. Το σώμα, λοιπόν, δεν ευθύνεται για το κατόντημα της *Ψυχής*. Αντίθετα, η *Ψυχή* είναι εκείνη που δεν μπόρεσε να σταθεί στο ύψος της και να εκπληρώσει τον προορισμό της.

Ως εκ τούτου, η σαρκική υπόσταση των *Ψυχών* της Χίλντεγκαρντ δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκη ότι αυτές είναι ηθικά μολυσμένες. Το σώμα δηλαδή δεν καθιστά τις *Ψυχές* αμαρτωλές αλλά εν δυνάμει αμαρτωλές. Η συγγραφέας του *Ordo Virtutum* αποφεύγει συνειδητά τη στείρα διάκριση μεταξύ υψηλού-πνευματικού και κατώτερου-αισθητού.⁶³ Η εμπειρική της μελέτη στον ανθρώπινο οργανισμό (*Causae et Curae, Physica*) δεν της επιτρέπει την υιοθέτηση ακραίων απόψεων, όπως αυτή που συμφωνεί με την παραδοσιακή αντιπαλότητα σώματος και πνεύματος και δαιμονοποιεί το σώμα. Αντιθέτως, για τη Χίλντεγκαρντ σώμα και ψυχή συνυπάρχουν και αλληλοϋποστηρίζονται (*Causae, I.10.28-9: corpus et anima simul sunt et ab invicem confirmantur*). Η ισορροπία των αντίθετων τάσεων της ψυχής και του σώματος συνιστά ζητούμενο, το οποίο επιτυγχάνεται κυρίως με τη συστηματική καλλιέργεια της αρετής, όπως θα αναλυθεί παρακάτω, αλλά και με φυσικούς τρόπους, όπως αυτοί υποδεικνύονται στα βιβλία των *Physica*.

Η ψυχή ωστόσο, είναι επιφορτισμένη με την ευθύνη να διατηρεί τη δική της εσωτερική συνοχή σταθερή, αλλά και το σώμα υγιές (*Causae, I.5.14: anima totum*

⁶³ Η εν σώματι υπόσταση του Ιησού προβίβασε το ανθρώπινο σώμα, το οποίο ως φυσικό φαινόμενο υπάγεται στη θεϊκή σφαίρα επιρροής. Στην τελική κρίση δε, όλοι οι άνθρωποι θα αποκτήσουν ξανά τα σώματά τους, αλλά ανακαινισμένα (πρβλ. 1Cor). Η Jolliffe, πάντως, υποστηρίζει ότι η χρήση του δίπολου ψυχή-σώμα επενεργεί στο συνειδητό ή το ασυνείδητο του ανθρώπου προκειμένου να βρεθεί η αληθινή φύση των πραγμάτων, βλ. Jolliffe (1991) 20-21.

corpus hominis tenet). Προνοεί, λοιπόν, για το σώμα, καθώς διαθέτει ορισμένους φυσικούς μηχανισμούς, τους οποίους ενεργοποιεί προκειμένου να το αναζωογονήσει ή να το θεραπεύσει. Ενδεικτικά, ο ύπνος είναι ένας από αυτούς· η έντονη δραστηριότητα του σώματος και η επακόλουθη κόπωση και αδυναμία υποχρεώνουν την ψυχή να αντιδράσει έτσι, ώστε ο άνθρωπος να κοιμηθεί σε οποιαδήποτε θέση και αν βρίσκεται (*anima eius in ipso necessitatem corporis sui sentit*)· κατευθύνει, λοιπόν, αέρα (*suavissimum et dulcissimum ventum*) από το μεδούλι των οστών προς τον λαιμό και το κεφάλι, προκειμένου η αναπνοή να επιβραδυνθεί (*Causae*, II.84.6-7) και ο άνθρωπος να κοιμηθεί. Όσο κοιμάται, η ψυχή ανακτά τις δυνάμεις της και εργάζεται πυρετωδώς: αυξάνει τον μυελό των οστών, ενισχύει τα οστά και ενδυναμώνει το πνεύμα (II.81.16-37). Μάλιστα, η κράση-ιδιοσυγκρασία (*temperies*) του κοιμισμένου ανθρώπου καθορίζει τα όνειρά του. Εάν δηλαδή η ποσότητα μυελού και η θερμοκρασία του σώματος διατηρείται σε φυσιολογικά όρια και, παράλληλα, ο άνθρωπος δεν έχει διαπράξει καμία αμαρτία, άρα δεν έχει κανένα ελάττωμα και δεν ταλαιπωρείται από εσωτερικές συγκρούσεις, τότε ο άνθρωπος αυτός μπορεί ακόμα και να ατενίζει στον ύπνο του την αλήθεια ή τα μελλούμενα, γιατί η ψυχή του είναι γαλήνια (II.83.30-4, II.82.26). Από την άλλη πλευρά, η αφύπνιση είναι ένας άλλος τρόπος της ψυχής για να ανακουφίζει το σώμα· για παράδειγμα, προκειμένου η ψυχή να αντιμετωπίσει το αίσθημα «βάρους» ενός ανθρώπου που κοιμάται, ανακτά τις δυνάμεις της και απορροφά τον αέρα που πριν είχε κατευθύνει στο κεφάλι, ώστε ο άνθρωπος να ξυπνήσει.

Η ψυχή επιστρατεύει όλες τις δυνάμεις της για να φροντίσει το σώμα. Παραμένει άγρυπνη φρουρός του και φωτοδότρια: ακόμη και όταν ο άνθρωπος κοιμάται, η ψυχή εισπνέει αέρα και τον διαχέει σε κάθε σπιθαμή του σώματος, εξακολουθεί να το συνέχει και να το φωτίζει (*Causae*, II.81.28-31, II.83.27-9). Γενικά, η ψυχή είναι υπεύθυνη για όλες τις λειτουργίες του σώματος – από την αναπνοή, μέχρι τη διανομή των χυμών της τροφής στα όργανα του σώματος (II.63.7-10) και το φτέρνισμα (II.133.9-14). Ακόμη και έτσι όμως, ο άνθρωπος ασθενεί· αυτό συμβαίνει επειδή, κατά τη Χίλντεγκαρντ, η *vera sanitas* δεν έγκειται μόνο στην ισορροπία των υδαρών συστατικών του οργανισμού, αλλά στην ψυχική υγεία και στην επιζήτηση της αρμονίας με τον θεό και τη φύση.⁶⁴

⁶⁴ Walker-Moskop (1985) 19-20.

Ο προορισμός των Ψυχών

Ο προορισμός των Ψυχών του *Ordo Virtutum* συνδέεται άρρηκτα με την ταυτότητά τους. Στον στ.18 οι αμαρτωλές Ψυχές, ενώ παραπαίουν από την αδυναμία, αναγνωρίζουν ότι όφειλαν να παραμείνουν κόρες του θεού – καθήκον που απέτυχαν να φέρουν εις πέρας. Το γεγονός ότι έχουν συνείδηση του σκοπού της ύπαρξής τους συνεπάγεται ίσως ότι κάποτε υπήρξαν *filie regis* και αξιώθηκαν τη θεία χάρη, αλλά κατόπιν απομακρύνθηκαν από τον θεό. Η συνθήκη αυτή θυμίζει τον πρωτόπλαστο πρόγονο των Ψυχών, ο οποίος απολάμβανε την αγάπη του θεού μέχρι που την πρόδωσε και την απώλεσε. Εάν μάλιστα, υπό αυτό το πρίσμα, ληφθεί υπ' όψιν το σημασιολογικό εύρος του όρου *querela*, ο οποίος συνιστά σκηνοθετική οδηγία της Χίλντεγκαρντ και εκτείνεται από την έκφραση παραπόνων μέχρι τον θρήνο, τότε η αναγωγή του παραπόνου των Ψυχών στον αδαμαίο θρήνο είναι βάσιμη. Επομένως, οι Ψυχές δεν είναι τυχαίες, αλλά πιθανότατα ψυχές μοναχών που διήγαγαν ασκητικό βίο και παραστράτησαν. Θα εξεταστεί, λοιπόν, ακολούθως ο προορισμός των Ψυχών-μοναχών.⁶⁵

Η εμφάνιση των *Αρετών* επί σκηνής αναπτερώνει τις Ψυχές: αναπολούν τη θεία χάρη, λαχταρούν να την κερδίσουν ξανά, καθώς και να αποδειχθούν αντάξιες του μοναχικού μανδύα που φορούν, τον οποίον πιθανότατα ατίμασαν την πρώτη φορά (στ.25-6). Σκοπός, λοιπόν, των Ψυχών της Χίλντεγκαρντ είναι η επάνοδος στον δρόμο που οδηγεί στη *θέωσιν*, στην ένωση δηλαδή του ανθρώπου με τον δημιουργό του. Οι Ψυχές είναι ενσαρκωμένες, πληρούν δηλαδή την προϋπόθεση του *κατ' εικόνα*, και οφείλουν τώρα να προσηλωθούν στο *καθ' όμοίωσιν*.

Η φυσιολογία της Χίλντεγκαρντ στο *Causae et Curae* επιβεβαιώνει τις δυνατότητες της ψυχής για την επιτέλεση του σκοπού της: η ψυχή πλάστηκε έτσι, ώστε *ad deum in rationalitate erigeret* (I.2.35-6). Ωστόσο, η ψυχή δεν προχωρά ακάθεκτη ούτε εργάζεται μηχανικά προς την επίτευξη αυτού του σκοπού. Οι πράξεις κάθε ανθρώπου κρίνουν την ανύψωση ή την καταβαράθρωση της εκάστοτε ψυχής (II.45.29-30): οι καλές πράξεις δεν είναι αυτοσκοπός, ανοίγουν όμως τον δρόμο για την προσέγγιση του θεού. Η Ψυχή στο *Ordo Virtutum* δρα: περιβάλλεται το μοναχικό ένδυμα (στ.25), μετανοεί (στ.245 και εξής) και συστρατεύεται στο πλευρό των *Αρετών* για να πολεμήσει τον προαιώνιο εχθρό (στ.291), αλλά επίσης λιγοψυχεί (στ.54-6). Οι πράξεις της

⁶⁵ Σχετικά με το πώς η ταυτότητα των Ψυχών αποτέλεσε το βασικό κριτήριο καθορισμού των *Αρετών* βλ. Sheingorn (1992) 49-50.

Ψυχής θα κρίνουν την έκβαση της τελικής μάχης μεταξύ *Αρετών* και *Διαβόλου* για την ψυχή της.

Η επιλογή πάντως του ασκητικού βίου (*perferam vestem preclaram*) και κατόπιν η συνειδητή απόφαση της *Ψυχής* να επιστρέψει στον μοναχισμό (στ.254: *indue te arma lucis*), υποδεικνύουν το κατεξοχήν μέσο που μπορεί να καταστήσει εφικτό τον σκοπό: την πνευματική ανακαίνιση του ανθρώπου και την αποκατάσταση της επικοινωνίας του με τον θεό. Τα λόγια της *Επίγνωσης* του *Θεού*, προκειμένου να ανακαλέσει στην τάξη τη συγχισμένη *Ψυχή*, είναι ενδεικτικά: *Vide quid sit quo es induta*. Στους στ.75-6 πάλι, οι όροι *voluntas* και *desiderium* αποκτούν νέο περιεχόμενο, όταν βιώνονται από ανθρώπους που παραδίδονται άνευ όρων στον θεό, όπως οι μοναχές. Η χρηστή καθοδήγηση και οι ασκητικές αρχές που διέπουν τη ζωή των τελευταίων (ταπεινότητα, αγνότητα κ.ά.), τις σκληραγωγούν, ώστε να αντιστέκονται στους πειρασμούς της κοσμικής ζωής, και παράλληλα τις απομονώνουν, για να αναζητήσουν στην περισυλλογή τον θεό και, εν τέλει, να γίνουν *θεός κατά χάριν*.

Ο ρόλος των *Αρετών*

Ηθική συμπαράσταση στην *Ψυχή-μοναχή* που πασχίζει να εκπληρώσει τον παραπάνω απώτερο σκοπό, προσφέρουν οι *Αρετές*. Ωστόσο, για την περαιτέρω διερεύνηση του ρόλου τους θα πρέπει πρώτα να οριστεί η φύση τους. Ήδη στον πρόλογο του *Ordo Virtutum* (στ.8-9), οι *Αρετές* παρουσιάζουν μια τρόπον τινά πνευματική συγγένεια με τον Ιησού (*Verbum dei clarescit-fulgemus cum illo*), και είναι επιφορτισμένες με τη συγκρότηση της εκκλησίας. Υπό διαφορετικό πρίσμα δε, οι *Αρετές* μιμούνται την ενανθρώπιση του Ιησού, καθώς ενσταλάζονται στον άνθρωπο και παίρνουν σάρκα και οστά όταν αυτός γίνεται κοινωνός του θεού. Οι *Πατριάρχες* και οι *Προφήτες* τις παραβάλλουν με τα κλαδιά και τους καρπούς του θαλερού δέντρου του θεού-Λόγου (στ.11-2), τους οποίους δρέπουν οι πιστοί. Επομένως, ήδη αναφαίνεται ο ρόλος των *Αρετών* ως απεσταλμένων του θεού επί γης.

Επί γης, ο ρόλος τους εμπλουτίζεται, όπως επιβεβαιώνουν οι στ.24-7. Οι απελπισμένες *Ψυχές* αναθαρρούν μόλις αντικρίζουν τις *Αρετές*. Η παρουσία των τελευταίων απαλύνει τον πόνο των *Ψυχών* και τις εμπνέει να ακολουθήσουν βίο ασκητικό. Η μειλιχιότητα των *Αρετών* (στ.29-31, 42-3) σε συνδυασμό με τις καίριες παρατηρήσεις και τις συμβουλές τους (στ.36, 60-2) για τη στάση ζωής των *Ψυχών*, αναδεικνύ-

ουν τον εμπυχωτικό και καθοδηγητικό χαρακτήρα των πρώτων. Ωστόσο, η αμαρτία αποτελεί ελκυστική επιλογή για τις ζώσες ψυχές, καθώς ο *Διάβολος* караδοκεί στη γη. Οι *Αρετές* προσπαθούν να αποτρέψουν την *Ψυχή* να ενδώσει, αλλά δεν εμποδίζουν την άτακτη φυγή της· η παρέμβασή τους δεν πλήττει την ελεύθερη βούληση του ανθρώπου.

Η εγγύτητα των *Αρετών* στον θεό δηλώνεται από την καθεμία *Αρετή* ξεχωριστά.⁶⁶ Η επικεφαλής *Ταπεινοφροσύνη* εξασφαλίζει τη θέση των αδελφών της στον νυμφώνα (στ.102), τη στιγμή που η *Αγνότητα* έχει ήδη κατοχυρώσει τη θέση της εκεί (στ.144) και βρίσκεται σε αρμονία με την *civitate dei* (στ.151). Η *Αγάπη* υποδεικνύει τη ζωοποιό δύναμη, χάρη στην οποία ακόμη και ένα ξερό ραβδί ανθίζει (στ.105-6).⁶⁷ Από την άλλη πλευρά, ο *Φόβος του Θεού* υπαγορεύει τον τρόπο, με τον οποίο οι *Αρετές* μπορούν και ατενίζουν τον θεό (στ.110-1). Η *Ελπίδα* προσβλέπει στον θεό (στ.136), η *Υπακοή* συνοδεύει τις όμοιές της *ad patriam et ad osculum regis*, ενώ η *Πίστη* αποτελεί την πηγή του *ἄλατος τῆς γῆς* (στ.131). Η *Αθωότητα* και η *Αιδημοσύνη* αποστρέφονται και ταπεινώνουν τον διάβολο (στ.154, 182-3), ενώ η *Νίκη* προασπίζεται τον θεό απέναντι στον προαιώνιο εχθρό του (στ.196-7).

Η *Καταφρόνηση των Εγκοσμίων* και ο *Θεῖος Έρωτας* – δύο όψεις του ίδιου νομίσματος – φανερώνουν με τη σειρά τους τη γειννιάσή τους με τον θεό: η μεν απαρνείται τα εγκόσμια και ανηφορίζει μαζί με τις υπόλοιπες *Αρετές* προς τον ουρανό, ο δε αποτελεί το κατώφλι μιας νέας ζωής, που χαρακτηρίζεται από την έντονη επιθυμία για την ένωση με τον θεό (στ.168-70). Η *Αγωγή* εναρμονίζεται πλήρως με τη διδασκαλία του θεού-Λόγου: *semper in regum regem aspicio et amplector eum* (στ.176-7), και η *Ευσπλαχνία* τείνει χείρα βοήθειας στους αδυνάτους (στ.190). Τέλος, η *Σύνεση* ρυθμίζει τη δημιουργία (στ.204) και η *Υπομονή* εντοπίζει τη δύναμή της στον θεό (στ.211): *quia fundamentum meum in deo est*.

Όλες οι *Αρετές* είναι *filie regis* (στ.216), συνιστούν ιδιότητες της θεότητας και παράλληλα συνθέτουν τη χριστιανική συμπεριφορά. Η καλλιέργεια των αρετών κατανικά τα πάθη και διαπαιδαγωγεί ηθικά τον άνθρωπο. Ωστόσο, η βίωση των αρετών είναι ο στόχος που οδηγεί στη θέωση. Η *Ψυχή* συνειδητοποιεί το κατάντημά της, τι επέφερε η απομάκρυνσή της από τις *Αρετές* και κατ' επέκταση, από τον θεό, και βέ-

⁶⁶ Για το λεξιλόγιο και τις εικόνες της δεύτερης σκηνής βλ. Jenni (1991) 74-75.

⁶⁷ Η *virga* του Ααρών παραπέμπει στη Μαρία (*virgo*) και τη γέννηση του Ιησού. Συνεπώς, μόνο η *Αγάπη* μπορεί να οδηγήσει τις *Αρετές* στην κατάσταση της ενσάρκωσης, βλ. Dronke et al. (2007) 485.

βαια, αποζητά την ηθική ενίσχυση που οι *Αρετές* της παρείχαν (στ.224-7, 237, 245-51, 256-59). Έτσι, η *Ψυχή* μετανοεί. Οι *Αρετές* προβάλλουν ως πυξίδα ζωής για κάθε πιστό, και εκεί που σταματά ο καθοδηγητικός τους ρόλος αρχίζει ο ρόλος τους ως φωτοβόλων σημείων ζωής για όσους αποπροσανατολίζονται από το δρόμο του θεού.

Η *Ταπεινοφροσύνη* μάλιστα, ανατρέφει τις *Αρετές* έτσι, ώστε να αναζητούν την παραστρατημένη ψυχή και να ευφραίνονται μόλις αυτή εμφανιστεί μετανοημένη – κατά την παραβολή της απολεσθείσης δραχμής και του απολωλότος προβάτου (στ.96, 222, 235). Οι *Αρετές* παρουσιάζονται ως μεσίτριες, και μεσολαβούν ανάμεσα στον θεό και τον άνθρωπο που μετανοεί. Ουσιαστικά, συνιστούν βασική προϋπόθεση για την αποκατάσταση της παραπάνω σχέσης. Οι *Αρετές* προτρέπουν την *Ψυχή* να έρθει κοντά τους: έτσι μόνο ο θεός θα τη δεχτεί πίσω (στ.229). Εγγυώνται την ασφάλεια της, καθώς και την επούλωση των πληγών της (στ.234-5, 241-3). Αλλωστε, η ίδια η *Ψυχή* χαρακτηρίζει την *Ταπεινοφροσύνη* ως *vera medicina* (στ.256), και η τελευταία, με τη σειρά της, προσδίδει στον θεό-Λόγο την ιδιότητα του *magnus medicus* (στ.270)· ακόμη και αρχετυπικά (στ.355-7), οι πληγές (*vulnera*) στο σώμα του θεού-Λόγου μπορούν να μετουσιωθούν σε πολύτιμα κοσμήματα (*plenum gemmarum*), όταν ο άνθρωπος δεν αποστρέφει το πρόσωπό του από τον θεό. Ουσιαστικά, ο ίδιος ο θεός είναι αυτός που προσδοκά τη μεταμέλειά της *Ψυχής* και την επιστροφή της στο δρόμο των *Αρετών*. Οι τελευταίες αναλαμβάνουν να βοηθήσουν την *Ψυχή* (στ.261-5), της δίνουν δύναμη (στ.253-4) και τάσσονται κατά μέτωπο εναντίον του *Διαβόλου*.

Οι *Αρετές* προασπίζουν το δόγμα με κάθε τρόπο:⁶⁸ διαξιφίζονται με τον *Διάβολο*, κατόπιν του επιτίθενται και τον ακινητοποιούν. Ο *Διάβολος* απευθύνεται στις *Αρετές* τρεις φορές σε όλο το έργο, και τις σαρκάζει για ένα και μόνο πράγμα: ότι αγνοούν την ίδια τους τη φύση (στ.83-4, 116, 324). Προσπαθεί δε μάταια να τους φυτεύσει τον σπόρο της αμφιβολίας, πως τάχα δεν γνωρίζουν την αληθινή ουσία του θεού (στ.117, 322). Οι *Αρετές* τον αντικρούουν: τον ξέρουν καλά, και του θυμίζουν την πτώση του (στ.86-9, 120). Η *Αγνότητα* τον αποστομώνει με την αναφορά της στη γέννηση του Ιησού, που σηματοδότησε την ήττα του *Διαβόλου* (328-9). Ωστόσο, ο *Διάβολος* δίνει στις *Αρετές* την ευκαιρία να αυτοπροσδιοριστούν (στ.94-114, 122-218) και να διατρανώσουν τις ιδιότητές τους και, ως εκ τούτου, τον αδιάσπαστο δεσμό τους με τον θεό. Και αυτό είναι ιδιαίτερος σημαντικό για το *ἦθος* των *Αρετών*: οι *A-*

⁶⁸ Jolliffe (1991) 21.

ρετές δεν αποτελούν επίγειες δυνάμεις αποσώβησης του κακού, αλλά κατοικούν στον ουρανό, απολαμβάνουν τη θεία χάρη, μοιράζονται γνωρίσματα του θεού, παρόλο που τους επιτρέπεται να κατεβαίνουν στη γη.

Οι *Αρετές* θυμίζουν *divinitates*, και ίσως παραπέμπουν στο προχριστιανικό παρελθόν και την πρόσληψή του ήδη κατά τους πρώτους αιώνες διαμόρφωσης της χριστιανικής γραμματείας. Γεφυρώνουν το χάσμα ανάμεσα στο δημιουργό και το δημιούργημα, καθώς υπό την προστασία τους – στο τελικό στάδιο της παύλειας *δωρεᾶς τῆς υίοθεσίας* (Gal 4.6) – ο άνθρωπος εισέρχεται σε μια νέα κατάσταση, με βασικό του μέλημα την προσέγγιση της θεότητας. Οι *Αρετές* θα μπορούσαν – σε ένα αυστηρό τριαδολογικό πλαίσιο – να παραβληθούν με το άγιο Πνεύμα,⁶⁹ ή ακόμα και με τις αμφισβητούμενες άκτιστες ενέργειες του θεού. Ακριβώς επειδή βρίσκονται τόσο κοντά στον θεό και παράλληλα, έχουν τη δυνατότητα να κατεβαίνουν στη γη, οι *Αρετές* του *Ordo Virtutum* προσδίδουν στην ψυχή μια νοερή αίσθηση της θεότητας. Συνέχουν τον άνθρωπο και τον κατευθύνουν στην ηθική του τελείωση, πάντοτε με τη θέληση και τη συνέργεια του τελευταίου.⁷⁰ Στο *Ordo Virtutum*, οι *Αρετές* επιφυλάσσουν για την *Ψυχή* το *εὖ ζῆν*: η ίδια η Χίλντεγκαρντ, της οποίας οι *Αρετές* αποτελούν το *ἦθος* της ως πάσχοντος δραματικού προσώπου, υποδεικνύει στις μοναχές της τον τρόπο να πλησιάσουν τον θεό και βελτιώνει τις πνευματικές τους αρετές.

Νεοπλατωνικές επιδράσεις

Στόχος της παρούσας υποενότητας είναι να ανιχνεύσει τα νεοπλατωνικά στοιχεία του *Ordo Virtutum*. Και αυτό γιατί η Χίλντεγκαρντ αναπαράγει βασικές αρχές του χριστιανικού νεοπλατωνισμού,⁷¹ οι οποίες είχαν μεγάλη απήχηση στους συγχρόνους της και συνιστούσαν κοινό τόπο. Ο πλατωνικός διάλογος του *Τίμαιου* – μεταφρασμένος στη Λατινική και υπομνηματισμένος από τον Χαλκίδιο (4^{ος} αι.) – καθώς και τα έργα άλλων *antiqui auctores*, τα οποία προσέθεταν νέες ερμηνείες στην πλα-

⁶⁹ Mews (2000) 4-5. Επίσης, Schroeder (2004) 85, 88, 90. Οι απόψεις των Mews και Schroeder ενισχύουν τον παραλληλισμό που προτείνεται. Αντίθετη άποψη έχει η Jolliffe (1991) 23-24. Ωστόσο, η παραβολή των *Αρετών* με τη Μαρία εστιάζεται στην ενσάρκωση υποδειγματικών γυναικείων μορφών, την ίδια στιγμή που η Jolliffe ισχυρίζεται (σελ. 21) ότι το φύλο των *Αρετών* είναι αδιευκρίνιστο. Εξαιρεση αποτελεί η *Αγνότητα*, η οποία επιβάλλεται να παραβληθεί με τη Μαρία.

⁷⁰ Πρβλ. Gal 3.2: η θετική τοποθέτηση του ανθρώπου απέναντι στο δόγμα συνιστά απαραίτητη προϋπόθεση για την σωτηρία του.

⁷¹ Jolliffe (1991) 5.

τωνική κοσμολογία, ήταν για τους στοχαστές του 12^{ου} αιώνα θεμελιώδη: εκεί ανέτρεχαν και με αυτά διαλέγονταν.⁷² Αν και μόνο υποθέσεις έχουν διατυπωθεί για τις κειμενικές της πηγές, η Χίλντεγκαρντ μαρτυρεί πως γνώριζε τον Πλάτωνα: τον μνημονεύει ως παγανιστή, ο οποίος δέχτηκε τη χάρη του θεού (*Causae*, II.51.18). Το πιθανότερο όμως είναι, η Χίλντεγκαρντ να επηρεάστηκε από νεοπλατωνικές προσεγγίσεις – που, σημειωτέον, είχαν ήδη ενσωματώσει βασικές αριστοτελικές αρχές στην πλατωνική διδασκαλία – συγχρόνων της σε χριστιανικά θέματα, παρά να διάβασε τον *Τίμαιο*. Στο *Ordo Virtutum* αποτυπώνεται υπαινικτικά η αντίληψή της για τη δημιουργία του σύμπαντος, τη σχέση μεταξύ επίγειου-αισθητού και ουράνιου-νοητού, και τη θέση του ανθρώπου στην κοσμική τάξη.

Deus creavit mundum (στ.64): οι τρεις αυτές λέξεις⁷³ συνιστούν τον πυρήνα της κοσμοαντίληψης της Χίλντεγκαρντ. Η συγγραφέας του *Ordo Virtutum* έχει κατασταλάξει ήδη στα θεμελιώδη συμπεράσματα ότι ο κόσμος έχει κατασκευαστεί και ότι ο κατασκευαστής του είναι ο θεός. Απομένει να απαντηθεί ποιο είναι το υπόδειγμα του κατασκευαστή, ο *χαρακτήρ τῆς θεότητος*. Στον *Τίμαιο*,⁷⁴ ο Πλάτων διαπιστώνει ότι χρησιμοποιήθηκε ένα αιώνιο υπόδειγμα (29a: *πρὸς τὸ αἰδίων*): ο δημιουργός είναι αγαθότατος (*ἄριστος τῶν αἰτίων*) και άρα το δημιούργημά του, ο κόσμος, είναι ωραιότατος (*κάλλιστος τῶν γεγονότων*). Στο *Ordo Virtutum* πάλι, *Αρετές* και *Ψυχές* θυμίζουν στον θεατή ότι κατά τον σχηματισμό του σύμπαντος παράχθηκε η *viriditas* (στ.343) – αυτό το χιλντεγκαρντικό συστατικό στοιχείο του κόσμου που καθορίζει το σφρίγος των πλασμάτων – και ότι τότε η φύση άκμαζε (στ.344). Το παραδείσιο τοπίο αλλοιώθηκε αργότερα, με την πτώση των πρωτόπλαστων. Αφού, λοιπόν, ο χιλντεγκαρντικός κόσμος περιγράφεται ως *κάλλιστος* και ο θεός είναι *πλήρης αγαθότητος* (βλ. σελ. 29), δεν μπορεί παρά και το υπόδειγμα να είναι *αἰδίων*: πρώτος ο Αυγουστίνος θα τοποθετήσει τις πλατωνικές Ιδέες στον Νου του θεού.⁷⁵ Τηρουμένων των αναλογιών αναδύεται, λοιπόν, η άποψη της Χίλντεγκαρντ για το υπόδειγμα κατασκευής: ο θεός, ενέβαλε στον κόσμο την έλλογη και ζωοποιό δύναμή του, τη Σοφία του: η θε-

⁷² Wetherbee (1972) 29-30.

⁷³ Η θέση της Χίλντεγκαρντ διατυπώνεται από την *Ψυχή* ως ευλογοφανή δικαιολογία, προκειμένου να υπερασπιστεί την επιλογή της να αφεθεί στις κοσμικές απολαύσεις.

⁷⁴ Για τη σχολιασμένη έκδοση του *Τίμαιου* βλ. Κάλφας (2016) 176-495.

⁷⁵ Jolliffe (1991) 12.

ότητα δηλαδή ενυπάρχει στη δημιουργία σύμφωνα με τον νόμο της αναλογίας,⁷⁶ όπως αυτός προτάθηκε από τον Αυγουστίνο και υιοθετήθηκε από τη Χίλντεγκαρντ.

Φαίνεται πως η παραδείσια ομορφιά του κόσμου είχε ρυθμιστεί κατ' αναλογία με το *ποιόν* του ανθρώπου. Έτσι, η *viriditas* υποχωρεί, όταν οι πρωτόπλαστοι αμαρτάνουν (στ.345). Η φύση αντικατοπτρίζει, συνεπώς, την ανθρώπινη συμπεριφορά, και κατ' επέκταση, όταν το *ἦθος* παραβιάζεται, η *φύσις* αποδυναμώνεται. Η στενή σχέση φύσεως και ανθρώπου διαπιστώνεται στον *Τίμαιο*: το σύμπαν αποτελείται από σώμα και ψυχή, όπως και ο άνθρωπος – ίδια συστατικά και ίδιες δυνάμεις συνεχουν τις ψυχές μακρόκοσμου και μικρόκοσμου. Η έλλογη και συμμετρική κοσμική ψυχή (36e-37c) συνιστά *μέτρον* της ηθικής βελτίωσης και ευδαιμονίας του ανθρώπου (47ab). Στην ύστερη – εμπλουτισμένη – πλατωνική μεταφυσική, η κοσμική ψυχή «παρεμβάλλεται» στην επικοινωνία ανάμεσα στον αμετάβλητο κόσμο των Ιδεών και στον κόσμο των αισθήσεων, και μετέχει και στους δύο, γι' αυτό και η ανθρώπινη ψυχή μπορεί να ταυτιστεί μαζί της: η εξομοίωση της ανθρώπινης ψυχής με την ψυχή του κόσμου είναι μονόδρομος για τη γνώση των Ιδεών. Υπό το διαθλαστικό πρίσμα των νεοπλατωνικών ερμηνειών επί των πλατωνικών χωρίων,⁷⁷ εντοπίζεται στο *Ordo Virtutum* η σύνδεση ανάμεσα στον *archetypus mundi* (τη θεία Σοφία) και τον αισθητό κόσμο: η *anima mundi* αντικαθίσταται από την ενσάρκωση του θεού-Λόγου, που συνιστά την κατεξοχήν έκφραση αγάπης του θεού.

Ο θεός-Λόγος καθιστά γνωστό τον θεό και συμβιβάζει δύο φαινομενικά ασυμβίβαστες καταστάσεις, την παροδική-εμπειρική και την αιώνια-υπερβατική.⁷⁸ Ωστόσο, σύμφωνα με τον Mews,⁷⁹ η Χίλντεγκαρντ στην ενσάρκωση του Ιησού βλέπει πρωτίστως την ιδανική ένωση σώματος και ψυχής, και δευτερευόντως την ένωση της ανθρώπινης και θείας φύσης. Η ενανθρώπιση ως θρησκευτικό σύμβολο επιδέχεται διαφορετικές ερμηνείες. Στο *Ordo Virtutum* πάντως, αναδεικνύεται η εξής: η δυνατότητα που δόθηκε στο κατεξοχήν δημιούργημα να ανυψωθεί και να προσεγγίσει τη διάσταση του δημιουργού του με τη βοήθεια μεσολαβητών. Η ενσάρκωση, δηλαδή,

⁷⁶ Αναλυτικότερα για τον νόμο της αναλογίας στο *corpus* της Χίλντεγκαρντ βλ. Escot (1993) 34-39.

⁷⁷ Gregory (1988) 68-69.

⁷⁸ Jolliffe (1991) 10.

⁷⁹ Mews (2000) 3.

εξασφάλισε τη γέννηση των *Αρετών*⁸⁰ ως δημιουργικών δυνάμεων, οι οποίες διέπουν τον κόσμο.⁸¹

Οι μεσολαβητές – στις βιβλικές αναφορές οι *Πατριάρχες και οι Προφήτες*, και τώρα πια, μετά την έλευση του Ιησού, οι *Αρετές* – αποκτούν νόημα χάρη στην ενσάρκωση. Σχηματίζουν δε το γενεαλογικό δέντρο⁸² της ενσάρκωσης του Ιησού και συνδέουν έτσι την Παλαιά και την Καινή διαθήκη σε ενιαίο σύνολο. Αλλά ο ανθρώπινος είναι ανήμπορος να συλλάβει μόνος του τις πλατωνικο-αυγουστίνειες Ιδέες· χρειάζεται τις *Αρετές*, οι οποίες εγγυώνται τη φώτιση του ανθρώπινου πνεύματος. Η ενσάρκωση του Χριστού και η δωρεά των αρετολογικών του ιδιοτήτων στην ανθρωπότητα επέτρεψε στην τελευταία να γνωρίσει τη θεία Σοφία και να λυτρωθεί από τις αμαρτίες της.⁸³ Η άσκηση του ανθρώπου στην αρετή, όχι μόνο σε μια εκδοχή της, αλλά στην πολλαπλότητά της, όπως αυτή παριστάνεται στις *figurae* των *Αρετών*, αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση, για να επιστρέψει εκεί απ' όπου προήλθε, στον δημιουργό του, και για να επανενωθεί μαζί του, ώστε να αποκαταστήσει (*restauratio*) τον προπρωτικό άνθρωπο. Με τον θεό, όμως, δεν ενώνεται ξανά μόνον ο άνθρωπος, αλλά και οι *Αρετές*, οι οποίες κατεβαίνουν στη γη για να υποδείξουν τον δρόμο της αρετής και κατόπιν, ανεβαίνουν στην πηγή της δημιουργίας με τη δύναμη που τους προσδίδουν οι ενάρετες πράξεις των ανθρώπων.⁸⁴

Στον Αυγουστίνο, όπως και στη Χίλντεγκαρντ, το υπόδειγμα αυτό βίου είναι δυνατό να βιωθεί, εάν ο άνθρωπος επιλέξει να ζει ενάρετα. Είναι *βιωτόν*, ακόμα και εάν το προσεγγίσει κανείς θεωρητικά, αν συλλάβει διανοητικά ότι το σύμπαν συνιστά συμβολικό μήνυμα, εάν αναζητήσει τις πλατωνικό-αυγουστίνειες Ιδέες, ή μάλλον τις ανακλάσεις τους, στον αισθητό κόσμο.⁸⁵ Όπως σημειώθηκε ωρίτερα, σύμφωνα με τον Escot η Χίλντεγκαρντ ασπάζεται αυτήν τη, νεοπλατωνική στην ουσία, άποψη. Στο *Ordo Virtutum*, η διαισθητική ερμηνεία του κόσμου μαρτυρείται στην εικονιστι-

⁸⁰ Η *anima mundi* αντικαθίσταται στο *Ordo Virtutum* από την ενσάρκωση του Ιησού και, κατ' επέκταση, από τις *Αρετές*. Παραπάνω προτάθηκε η ταύτιση των *Αρετών* με το άγιο Πνεύμα· η πρόταση αυτή ενισχύεται από το γεγονός ότι σύγχρονοι της Χίλντεγκαρντ, όπως ο Αβελάρδος και οι διδάσκοντες στη σχολή της Σαρτρ συσχέτισαν την πλατωνική κοσμική ψυχή με το άγιο Πνεύμα. Αναλυτικότερα βλ. Wetherbee (1972) 32-33.

⁸¹ Dronke *et al.* (2007) 482.

⁸² Jolliffe (1991) 19-20.

⁸³ *Ibid.* 24.

⁸⁴ *Ibid.* 25-7.

⁸⁵ *Ibid.* 13.

κή γλώσσα της συγγραφέως, όπου η χρήση συμβόλων και μεταφορών αντανάκλα την αιώνια και αυθυπόστατη ουσία. Πρώτη η Jolliffe⁸⁶ συγκέντρωσε στο *Ordo Virtutum* τις νεοπλατωνικές προέλευσης εικόνες και μεταφορές. Η Χίλντεγκαρντ χρησιμοποιεί τη μεταφορά της πηγής, προκειμένου να περιγράψει τον Υιό ως γενεσιουργό αιτία που κατακλύζει τα γεννήματα με την ούσία της: στο *Ordo Virtutum* απαντούν οι εξής εκδοχές της εν λόγω μεταφοράς: *fontem salientem* (στ.131), *ad uerum fontem* (στ.134), *ad fontem uite* (στ.162), *in torrente fonte* (στ.199). Στους στ.337-40 μάλιστα, η μεταφορά της πηγής αναπτύσσεται πλήρως: η πρωταρχική αιτία – το *κινοῦν αἴτιον*, το *κινοῦν ἀκίνητον* – αναφέρεται στον θεό (*ex te fluit*), στον οποίο οφείλεται η *δημιουργική καὶ συνεκτική τῶν ἀπάντων* αιτία, η αστείρευτη πηγή σοφίας του Υιού (*fons*), ο οποίος θέτει τις *Αρετές* – τελικό αίτιο – σε διατεταγμένη υπηρεσία, προκειμένου να οδηγήσουν την εκκλησία στην επανένωση με τον θεό και να αποκαταστήσουν έτσι, τη διαταραγμένη, μεταπτωτική, κοσμική ενότητα.

Η μεταφορά της πηγής, η ανάβλυση δηλαδή της θείας ουσίας, ενεργοποιεί τη μεταφορά του *καθρέπτη*. Πρόκειται για τις παραπάνω αιτιώδεις σχέσεις, οι οποίες κατά τη χρήση της μεταφοράς του *καθρέπτη* εμφανίζονται με αντίθετη κατεύθυνση, καθώς το αιτιατό αντανάκλα το αίτιό του, το δημιούργημα τον δημιουργό του, άποψη που προσδίδει εγγενή αξία στην ανθρώπινη ύπαρξη. Η *Πίστη* αυτοχαρακτηρίζεται *speculum uite* (στ.129), επειδή καθρεπτίζει κάποια πτυχή του ενσαρκωμένου Υιού, άγνωστη στις υπόλοιπες *Αρετές*. Παράλληλα, κάθε *Αρετή* ξεχωριστά αντικατοπτρίζει μια διαφορετική πτυχή της θείας ουσίας του Υιού *καθ' ὑπεροχήν*. Ο ίδιος ο Υιός είναι *paternum speculum* (στ.348), επειδή μόνος αυτός ως *γενητὸς* αντανάκλα τη θεία σοφία του Πατρός εναργέστερα από ό,τι η όλη δημιουργία. Η μεταφορά της πηγής και αυτή του *καθρέπτη* εμπεριέχουν την έννοια της διάχυσης του φωτός και της λάμψης.

Στη γραμμή αυτή η Χίλντεγκαρντ αξιοποιεί την παραδοσιακή νεοπλατωνική εικονοποιία και εισάγει εικόνες με άπλετο φως, καθαρότητα και διαύγεια, για να περιγράψει την πραγματικότητα του νοητού κόσμου και να υποβάλει την ιδέα ότι οι υψηλότερες βαθμίδες ύπαρξης – με τη σειρά που υποδείχθηκαν στη μεταφορά της πηγής και με ανώτερη όλων αυτή του θεού, που είναι αυθύπαρκτη – φωτίζουν τις κατώτερες. Ο θεός-Λόγος ως *sol* (στ.20, 146) λούζει με φως τις *Αρετές* (στ.8), που αυτοπροσδιορίζονται ως *lucida* (στ.122), *candor uite* (στ.158) και *lux* (στ.204), ή προσφω-

⁸⁶ Ibid. 26-31.

νούνται με τα επίθετα *gloriosa* (στ.99, 164, 303) και *preclare* (στ.306). Η μετανοημένη *Ψυχή* αντιλαμβάνεται τη φωτοβόλο επενέργεια του Υιού στις *Αρετές*: *quam fulgentes estis in summo sole* (στ.225). Οι τελευταίες παραδειγματίζουν την *Ψυχή* με τη λαμπρότητα τη δική τους, αλλά και όσων απέταξαν τον *Διάβολο* στο όνομα του θεού (στ.282, 335). Η αντανάκλαση του φωτός συμβολίζει τη διάχυση της θεότητας στο σύμπαν.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, εικόνες με ζωηρά χρώματα εισάγονται για να απεικονίσουν είτε τις *Αρετές*, είτε την απαρχή του κόσμου είτε ακόμη και τον *θεϊον έρωτα*, ως αίτια για την επανένωση του ανθρώπου με τον θεό, στην προσπάθειά του να υπερβεί την πτώση. Ο προσωποποιημένος *Θεϊός Έρωτας* συστήνεται ως *aurea porta* (στ.168) του ουρανού, το σύμπαν περιγράφεται ως τόπος χλοερός (στ.343) και οι *Αρετές*, δια στόματος της *Ψυχής*, ως πολύχρωμα λουλούδια, ως *candida lilia ipsius, cum rosea purpura* (στ.249). Αν και οι φωτεινές εικόνες στο *Ordo Virtutum* είναι περισσότερες, η περιορισμένη αναφορά σε σκούρα χρώματα (*tenebre, umbra*) χρησιμοποιείται αντιθετικά, ώστε να τονιστεί η δύναμη του θεϊκού φωτός, που δεν εξασθενεί (στ.138, 148).

Παράλληλα με τη νεοπλατωνικής φύσης ζωηρή, οπτική εικονοποιία, η ηχητική εντύπωση που αφήνει το *Ordo Virtutum* στον ακροατή είναι εξίσου έντονη. Η νεοπλατωνική χροιά δεν έγκειται βέβαια στη μουσική σύνθεση που συνόδευε το *Ordo Virtutum* – καθώς δεν σώζεται –, αλλά στην άποψη της Χίλντεγκαρντ για τη μουσική.⁸⁷ Η δραματοποιημένη εκδοχή του *Ordo Virtutum* ανήκει οργανικά και διόλου τυχαία στην αποκαλούμενη *Symphonia armonie celestium revelationum*, που σημαίνει ότι, όπως οι *Αρετές*, έτσι και η μουσική επένδυση του δράματος συμβάλλει στην επίτευξη της κοσμικής ενότητας, επειδή εξυμνεί τη *divinitas* που εναρμόνισε τον ουράνιο με τον φυσικό κόσμο. Η μουσική θεωρία της Χίλντεγκαρντ στηρίζεται στη σύνδεση της μουσικής με το φυσικό περιβάλλον, καθώς η μουσική υπηρετεί την κοσμική ισορροπία και στις θεραπευτικές και εξαγνιστικές της ιδιότητες για την ψυχή και το σώμα του ανθρώπου,⁸⁸ όπως επίσης και στη βαθιά κατανόηση της βιβλικής αφήγησης. Η μουσική δηλαδή, δεν είναι απλώς μια ευχάριστη ενασχόληση. Οι μουσικές συνθέσεις της Χίλντεγκαρντ είναι ασκήσεις προσέγγισης της θεότητας και, κατ' επέ-

⁸⁷ Van Acker (1991) 63-65. Πρβλ. επίσης, στον Armstrong (2008) 233-234 την πλωτίνεια άποψη για την ομορφιά των έργων τέχνης.

⁸⁸ Strehlow (2002) 72-73.

κταση, αποκατάστασης – έστω προσωρινής – της επικοινωνίας του ανθρώπου με τον θεό.

Εν ολίγοις, ο ανθρώπινος νους επινοεί (ή εμπνέεται) τη μουσική, προκειμένου να συλλάβει στα όρια του ανθρωπίνως δυνατού, τον θείο νου, το κοσμικό πρότυπο, βάσει του οποίου δημιουργήθηκε ο *κάλλιστος* κόσμος, ως αποτέλεσμα *καλόν* της δημιουργικής σοφίας του θεού. Η Χίλντεγκαρντ διατείνεται, μάλιστα, ότι κυρίως οι δαυιτικοί ψαλμοί αποτελούσαν τροφή για την *symphonialis* ψυχή, επειδή ήταν μελωδικότεροι⁸⁹ – συνηθίζονταν στη λατρευτική πρακτική από την απαρχή του χριστιανισμού και περιέκλειαν συμπτυκνωμένη σοφία. Η μουσική, συνεπώς, αποτελεί την έκκληση του ανθρώπου για την πραγμάτωση της Κυριακής προσευχής και τον επίγειο παράδεισο ως απείκασμα του ουράνιου. Στο *Causae et Curae* δίνεται μια ερμηνεία⁹⁰ για την απόφαση της Χίλντεγκαρντ να καταστήσει τη μοναστική της κοινότητα μουσικό πυρήνα: το στοιχείο του αέρα στη φύση της γυναίκας (II.105.8-14) την καθιστά επιδέξια *πρὸς τὸ κιθαρίζειν, ad citharizandum*.

⁸⁹ Escot (1993) 35.

⁹⁰ Αν και το εν λόγω χωρίο αναφέρεται στις οδόνες του τοκετού και στην καταλληλότητα του γυναικείου σώματος για τη διαδικασία της αναπαραγωγής, υποδηλώνεται, επίσης, πως το σώμα της γυναίκας είναι φύσει το πλέον κατάλληλο *πρὸς τὸ κιθαρίζειν*.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΙΙΙ

Η γυναικεία divinitas

Γενικά

Στο δεύτερο κεφάλαιο εξετάστηκε διεξοδικά η αναγκαιότητα της παρουσίας των *Αρετών* στον επίγειο κόσμο, οι οποίες εμφανίζονται να έχουν καθήκον επιτακτικό τη διασφάλιση της ηθικής ακεραιότητας των ενσαρκωμένων ψυχών, προκειμένου οι τελευταίες να ενωθούν με τον θεό. Το τρίτο μέρος της παρούσας εργασίας μεταβαίνει από το δρώμενο στη ζωή της ίδιας της Χίλντεγκαρντ και εστιάζει στην ανθρώπινη εμπειρία και δη στο γυναικείο βίωμα. Η σχέση της Χίλντεγκαρντ με τη Ριχάρδη αποτέλεσε πιθανότατα την πηγή έμπνευσης του *Ordo Virtutum*. Ακόμη όμως και στην περίπτωση κατά την οποία το δράμα προσληφθεί ως αμιγές προϊόν του χίλντεγκαρντικού μυστικισμού, η σχέση των δύο γυναικών αυτή καθαυτή συνιστά την αριστοτελική *πράξιν*, η *μίμησις* της οποίας θα μπορούσε να εντοπιστεί στη σχέση *Αρετών* και *Ψυχής*.

Η άποψη της Χίλντεγκαρντ για τη γυναίκα – κατεξοχήν την παρθένο – όπως αυτή αναφαίνεται στο *Ordo Virtutum*, έχει ως αφετηρία βιβλικές αναφορές. Οι παράγοντες που συνετέλεσαν στη δημιουργία του ιδιαίτερου δεσμού της με τη Ριχάρδη, καθώς επίσης και το κατά πόσο μια τέτοια σχέση αποτελούσε φυσικό επακόλουθο της κοινοβιακής ζωής, είναι ένα ζήτημα που ερμηνεύει τη στάση που τήρησε η Χίλντεγκαρντ απέναντι στον διμέτωπο αγώνα της εναντίον αφενός της απόφασης της Ριχάρδης να αποχωρήσει από τη μονή και αφετέρου όσων προκάλεσαν και επέτρεψαν αυτήν τη μετακίνηση. Όλα αυτά θα εξεταστούν στη συνέχεια. Και αν συνυπολογίσει κανείς πως οι *Αρετές* συνιστούν το *ἦθος* της ίδιας της Χίλντεγκαρντ ως δραματικού προσώπου, μένει να ερευνηθεί, επίσης, αν και κατά πόσον η συγγραφέας του *Ordo Virtutum* στάθηκε στο ύψος των περιστάσεων και ακολούθησε το παράδειγμα των ενάρετων πρωταγωνιστριών της.

Το χιλντεγκαρντικό παράδοξο

Οι *Αρετές* αποτελούν παράδειγμα προς μίμηση για τον άνθρωπο, αφού πρώτα ο τελευταίος αποδεχτεί τον θεό και συνταχθεί στο πλευρό του. Η πίστη, άλλωστε, βλασταίνει στην ελευθερία και την προσωπική απόφαση (Mc 8.34). Το έργο των *Αρετών* έπεται της απόλυτης βεβαιότητας του ανθρώπου για την ύπαρξη του θεού και συνοψίζεται στο γεγονός ότι οι *Αρετές* επιτρέπουν στον πιστό να γνωρίσει τον θεό. Δεδομένου του ρόλου των *Αρετών* στο *Ordo Virtutum*, θα τολμούσε κάποιος να ισχυριστεί ότι η Χιλντεγκαρντ υιοθετεί ακούσια το σωκρατικό παράδοξο και ταυτίζει την αρετή με τη γνώση. Οι *Αρετές* γνωρίζουν καλά ποιος είναι ο *Διάβολος* (στ.86-9) και, ταυτόχρονα, έχουν πλήρη επίγνωση των δικών τους ιδιοτήτων και δυνάμεων (στ.91-114, 118-218). Η αυτογνωσία τους, που οφείλεται στην εγγύτητά τους προς τη θεότητα, συνεπάγεται την ηθική τους θωράκιση. Παράλληλα, η επιστροφή της *Ψυχής* στη συντροφιά των *Αρετών* αποτελεί συνειδητή επιλογή: η *Ψυχή* παραδέχεται την ευδαιμονική ενέργεια των *Αρετών* (στ.224-7: *quam speciose / quam fulgentes / quam dulcis*) καθώς επίσης, το γεγονός ότι μόνο κοντά σε αυτές θα μπορέσει να επουλώσει τα τραύματά της (στ.237, 247, 256) και να προκόψει. Στην τέταρτη σκηνή (στ.290), η *Ψυχή* έρχεται αντιμέτωπη με τον *Διάβολο*, και ο αντίλογός της επιβεβαιώνει ότι έχει κατανοήσει πλήρως την ουσία και τις αιτίες της άτακτης φυγής της από τον δρόμο της αρετής: *ego omnes vias meas malas esse cognoui, et ideo fugi a te.*

Η μετανοημένη *Ψυχή* γνωρίζει (*cognoui*) την αλήθεια του ένσαρκου Λόγου, η αμαρτωλή *Ψυχή* την αγνοεί. Συνάγεται, λοιπόν, ότι η αρετή είναι γνώση και η αμαρτία, άγνοια. Στην πρώτη σκηνή του *Ordo Virtutum* η *Ψυχή* παλινωδεί, και μέσα σε λίγους στίχους η ψυχική της διάθεση αλλάζει από *felix* σε *infelix*. Η δυστυχημένη *Ψυχή* κυριεύεται από πανικό, η λογική της σκέψη παραλύει και καταντά να αγνοεί πώς να συμπεριφερθεί και πώς να ξεφύγει από τη δύσκολη θέση (στ.52-3). Οι *Αρετές* διαπιστώνουν την άγνοια της *Ψυχής* ως εξής (στ.62): *tu nescis, nec uides, nec sapis illum qui te constituit.* Ακόμη και ο *Διάβολος*, στην προσπάθειά του να προκαλέσει τις *Αρετές*, επισημαίνει την άγνοιά τους (στ.84, 117, 322-4). Η *Αγωγή*, όμως, θα του απαντήσει πως η γνώση του *Διαβόλου* είναι τα *turpia opera* (στ.175), έτσι ένας εναλλακτικός τίτλος του *Ordo Virtutum* θα μπορούσε να είναι «Η διαρκής πάλη μεταξύ γνώσης και άγνοιας».

Η Χίλντεγκαρντ παρακολουθεί στενά το δίπολο της γνώσης και της άγνοιας, τις μεταξύ τους σχέσεις και μεταβάσεις, την ανταγωνιστική τους συνύπαρξη. Τι συμβαίνει, όμως, όταν το παραπάνω δίπολο βρίσκει εφαρμογή στη ζωή; Η γνώση και η άγνοια διαδέχονται η μία την άλλη στις επιστολές με τις οποίες η Χίλντεγκαρντ ζητά τη βοήθεια του εκάστοτε παραλήπτη, προκειμένου αυτός να ματαιώσει την αποχώρηση της Ριχάρδης από τη μονή του Ρούπερτσμπεργκ. Εκτός από το επεισοδιακό τέλος της σχέσης της με τη Ριχάρδη, τα ίδια γράμματα μαρτυρούν και τον ισχυρό συναισθηματικό τους δεσμό.

Η Χίλντεγκαρντ απευθύνεται αρχικά στη μητέρα της Ριχάρδης,⁹¹ στην οποία λίγο καιρό πριν είχε βρει τον ισχυρό σύμμαχο, τον οποίο χρειαζόταν για την απόσχιση της από το Ντιζιμπόντενμπεργκ. Το παρακλητικό ύφος της επιστολογράφου εξυπηρετεί τη συγκάλυψη της απαίτησής της, την παραμονή δηλαδή της Ριχάρδης και της Αδελαΐδας, κόρης και εγγονής της μαρκησίας αντιστοίχως, στη μονή του Ρούπερτσμπεργκ. Η Χίλντεγκαρντ, αν και συγκλονισμένη από την απροσδόκητη είδηση της επικείμενης αναχώρησης των δύο μοναχών, αμφισβητεί της αγνές προθέσεις της πάλαι ποτέ προστάτιδας της μαρκησίας και την προειδοποιεί για τις συνέπειες των πράξεών της, της ψυχολογικής δηλαδή πίεσης που άσκησε στις δύο μοναχές. Στο σημείο αυτό η Χίλντεγκαρντ εισάγει το μοτίβο της γνώσης και της άγνοιας ως εξής: η Χίλντεγκαρντ διαβεβαιώνει τη μαρκησία ότι η επιθυμία της τελευταίας να δει τη Ριχάρδη και την Αδελαΐδα επικεφαλής μονών, αντίκειται στο θέλημα του θεού και ανατρέπει το σχέδιό του για τη σωτηρία των ψυχών τους. Οι νεαρές μοναχές συνιστούν στο πλάι της πνευματικής τους μητέρας τυπικά παραδείγματα παρθενίας και αρετής. Η Χίλντεγκαρντ γνωρίζει – δεν προβλέπει – πως εάν οι μοναχές υποκύψουν στη θέληση της οικογένειάς τους, τότε τίθεται σε κίνδυνο η μέχρι πρότινος ηθική τους ακεραιότητα και η λύτρωσή της ψυχής τους, ο απώτατος σκοπός. Η Χίλντεγκαρντ επιστά την προσοχή της αδαούς μαρκησίας στα παραπάνω και προσεύχεται στον θεό να τη φωτίσει, ώστε να αποφευχθούν οι ολέθριες συνέπειες της απεισκευσίας της.

Το θέλημα του θεού δια στόματος Χίλντεγκαρντ αποτυπώνεται καλύτερα στην απαντητική της επιστολή-κόλαφο προς τον αρχιεπίσκοπο του Μάιντς, Χάινριχ (Heinrich).⁹² Η *perspicuus fons* – μετωνυμία ίσως του ίδιου του Ιησού – απαξιώνει μέσω της Χίλντεγκαρντ την εξουσία του αρχιεπισκόπου και αμφισβητεί την ισχύ της

⁹¹ Klaes (2001) 81-82.

⁹² Van Acker (1991) 54.

εντολής του να παραδώσει η Χίλντεγκαρντ τη Ριχάρδη στη μονή, όπου η τελευταία εκλέχθηκε ηγουμένη. Για τη Χίλντεγκαρντ η εντολή αυτή αψηφά το θείο θέλημα, καθώς δόθηκε από κάποιον που φαίνεται να το αγνοεί (*facte sunt in coniuente audacia ignorantium cordium*). Το μοτίβο της άγνοιας απαντά και στη συνέχεια του γράμματος, στην πραγματικότητα το διέπει. Ο αρχιεπίσκοπος του Μάιντς ανήκει στη μερίδα αυτών που *οὐ γάρ οἶδασι τί ποιοῦσι*: όφειλε να είναι υπηρέτης του θεού και λειτουργός των μυστηρίων, αλλά παρέβη τα καθήκοντά του προκειμένου να αποκτήσει χρήματα και να εξυπηρετήσει απερίσκεπτους και αδιάντροπους ανθρώπους.

Η Χίλντεγκαρντ θα αποταθεί στον αρχιεπίσκοπο της Βρέμης, τον Χάρτβιχ (Hartwig),⁹³ αδερφό της Ριχάρδης, στη δικαιοδοσία του οποίου ανήκε η μονή που την εξέλεξε επικεφαλής. Η Ριχάρδη έχει αποχωρήσει πια από τη μονή του Ρούπερτσμπεργκ, αλλά η Χίλντεγκαρντ δεν αποδέχεται την κατάσταση και ελπίζει ακόμη στην ανάκληση της απόφασης και στην επιστροφή της Ριχάρδης. Σε σύγκριση με την επιστολή της προς τον Χάινριχ, η Χίλντεγκαρντ εδώ διαφοροποιεί το ύφος της: επαινεί τον Χάρτβιχ, αν και στην πραγματικότητα του υπενθυμίζει το χρέος του ως επισκόπου και, άρα, αποστολικού διαδόχου. Περιμένει από τον Χάρτβιχ να εκπληρώσει το χρέος του και να ανταποκριθεί στο θείο θέλημα και, κατ' επέκταση, στην έκκλησή της για βοήθεια. Σε αντίθεση με τον αρχιεπίσκοπο του Μάιντς, που τρέφεται με αυταπάτες, και τη μητέρα του Χάρτβιχ, μαρκησία του Στάντε, που δεν έχει ποιμαντική ευθύνη, η Χίλντεγκαρντ ευελπιστεί ο Χάρτβιχ να εισακούσει τις παρακλήσεις της. Διατείνεται ότι ο Κούννο (Cuno), ηγούμενος του Ντιζιμπόντενμπεργκ, έχει εμπλακεί στην υπόθεση της Ριχάρδης, και τον κατηγορεί για σιμωνία και ασύγγνωστη άγνοια, που υποθάλλει θρασείες συμπεριφορές. Ικετεύει τον Χάρτβιχ να υπακούσει το θέλημα του θεού: να μείνει ανεπηρέαστος από τις φιλοδοξίες της οικογένειάς του και να μεριμνήσει για τη σωτηρία της ψυχής της αδερφής του, η οποία εξαρτάται από την επιστροφή της στην εποπτεία της Χίλντεγκαρντ.

Η Χίλντεγκαρντ θα τολμήσει να θέσει το θέμα της Ριχάρδης υπ' όψιν του επισκόπου Ρώμης και πάπα Ευγένιου Γ', του οποίου η απάντηση⁹⁴ σώζεται έως σήμερα. Ο Ευγένιος εκφράζει το θαυμασμό του για την ηγουμένη του Ρούπερτσμπεργκ και επιμαρτυρεί για δεύτερη φορά τόσο την ηθική της ανάταση όσο και την ψυχική της

⁹³ Ibid. 27-28.

⁹⁴ Ibid. 10-11.

εξύψωση. Ωστόσο, προβαίνει σε συμβουλές: της υπενθυμίζει, λοιπόν, ότι οφείλει να παραμείνει ενάρετη μέχρι το τέλος – ο αρχαίος όφισ παραμονεύει τους εκλεκτούς του θεού – και να προσηλωθεί στην ανατροφή των μοναχών της και στον οικουμενικό σκοπό της ψυχικής λύτρωσης. Για την υπόθεση της Ριχάρδης, θα την παραπέμψει στον Χάινριχ, με τη σημείωση ότι η Ριχάρδη θα επιστρέψει στο Ρούπερτσμπεργκ μόνο στην περίπτωση που διαπιστωθεί ότι ο μοναστικός κανόνας των Βενεδικτίνων δεν τηρείται ικανοποιητικά στο Μπάσουμ.

Όλες οι προσπάθειες της Χίλντεγκαρντ ναυαγούν, και συντάσσει την τελευταία της επιστολή προς τη Ριχάρδη.⁹⁵ Το γράμμα αυτό είναι απολογιστικό και απολογητικό. Η αποχώρηση της Ριχάρδης προκάλεσε μεγάλη, βασανιστική στενοχώρια στη Χίλντεγκαρντ και ακόμη, πρόδωσε την εμπιστοσύνη της στον άνθρωπο και δη στη Ριχάρδη, στο πρόσωπο της οποίας η Χίλντεγκαρντ είχε βρει την *consolatio* που ζητούσε. Η Χίλντεγκαρντ νιώθει ό,τι ακριβώς αναφέρει ο Ψαλμός (117.9): *ἀγαθὸν ἐλπίζειν ἐπὶ Κύριον ἢ ἐλπίζειν ἐπ’ ἄρχουσι*. Η αγάπη της προς τη Ριχάρδη, αντιδιαστέλλεται προς τη θεία αγάπη – ο άνθρωπος οφείλει να προσηλώνεται απερίσπαστος στον θεό, επειδή οι φιλίες με τους ανθρώπους είναι βραχύβιες και ασθενικές. Η φιλία της με την ευγενή κόρη αναπόφευκτα θα αποδυναμωνόταν, σε αντίθεση με το *nobilis flos* της *Παρθενίας* (στ.147), που είναι αμάραντο. Η αμαρτία της Χίλντεγκαρντ – αλλιώς, η άγνοιά της – συνίστατο στο ότι συνδέθηκε στενά με τη Ριχάρδη, αλλά ο θεός – ή η ανάγκη – της υπέδειξε αυτή την αμαρτία. Μετά την παραδοχή, θα αναμενόταν να ακολουθήσει η μεταμέλεια, αλλά τη θέση της παίρνει ένα σπαρακτικό ξέσπασμα, βιβλικό και ταυτόχρονα βαθειά ερωτικό: η Χίλντεγκαρντ αυτοχαρακτηρίζεται ορφανή, και ο αποχωρισμός της από τη Ριχάρδη είναι εγκατάλειψη. Η Ριχάρδη αποθεώνεται από τη Χίλντεγκαρντ για τον εκλεπτυσμένο της χαρακτήρα, την αγνότητα της ψυχής της, το πνεύμα και τη σοφία της. Η Χίλντεγκαρντ παραδέχεται ακόμη, ότι πολλοί ήταν εκείνοι που επιχείρησαν να τη συνετίσουν αν και χωρίς αποτέλεσμα. Κλείνει το γράμμα της όπως θα έκλεινε μια κλασική ελεγεία: καλεί όλους όσοι έζησαν κάτι παρόμοιο, να θρηνήσουν μαζί της. Στα τελευταία της λόγια η Χίλντεγκαρντ επαναφέρει τον αυτοέλεγχό της, προσεύχεται για τη Ριχάρδη, αλλά επιμένει: η ευτυχία της κόρης θα διαρκέσει μόνο εάν έχει κατά νου τη Χίλντεγκαρντ.

⁹⁵ Ibid. 147-148.

Το νήμα όμως της ζωής της Ριχάρδης θα κοπεί πρόωρα και η Χίλντεγκαρντ θα το μάθει από τον Χάρτβιχ. Στο γράμμα του⁹⁶ διαφαίνονται οι διαθέσεις της Ριχάρδης, αφότου εγκαταστάθηκε στο Μπάσουμ. Ανάμεσα σε άλλα, ο Χάρτβιχ παραδέχεται πως η Ριχάρδη τις τελευταίες της στιγμές αναπολούσε τη μονή του Ρούπερτσμπεργκ με δάκρυα στα μάτια (*claustrum tuum ex toto corde lacrimabiliter desiderasse*), πως αγάπησε τη Χίλντεγκαρντ όσο και η Χίλντεγκαρντ εκείνη (*quantum te dilexit, eam diligas*), και πως, ακόμη και αν η Ριχάρδη έσφαλε, την ευθύνη την έχει ο ίδιος. Ο Χάρτβιχ βεβαιώνει επίσης τη Χίλντεγκαρντ για την πρόθεση της Ριχάρδης να την επισκεφτεί στο Ρούπερτσμπεργκ και αναγνωρίζει πως η Χίλντεγκαρντ φέρθηκε στη Ριχάρδη με περισσότερη καλοσύνη από όση έδειξαν συγγενείς και φίλοι.

Η Χίλντεγκαρντ απαντά⁹⁷ στον Χάρτβιχ με γενναιοφροσύνη και συγκαταβατικότητα. Έχει πια κατασταλάξει για τη φύση της αγάπης της προς τη Ριχάρδη: η αγάπη αυτή υπαγορεύτηκε στη Χίλντεγκαρντ από το *uiuens lux* (*fortissima uisione docuit me ipsam amare*) – ήταν αντίστοιχη της φιλίας των αποστόλων Παύλου και Τιμόθεου (*Vita*, 9να, πρβλ. και Phil 2.19-20) Μάλιστα, η Χίλντεγκαρντ κατά στο παρελθόν είχε αναφερθεί στη Ριχάρδη με τα ίδια λόγια, με τα οποία η *Αγνότητα* στο *Ordo Virtutum* – η μόνη *Αρετή* που αυτοπαρουσιάζεται σε β' ενικό πρόσωπο και όχι σε α' – αποτείνεται στην *παρθενία* (στ.144). Αποδίδει σε θαύμα τη σωτηρία της ψυχής της Ριχάρδης: ο θεός μερίμνησε έτσι, ώστε κανείς και τίποτα να μην προσβάλει την ηθική της ευγενούς μοναχής, αλλά αγνή και αμόλυντη να παραδώσει το πνεύμα. Οι στ.279-84 του *Ordo Virtutum* συμπυκνώνουν την εκλογίκευση της Χίλντεγκαρντ για τον θάνατο της Ριχάρδης και παραπέμπουν στην εν λόγω επιστολή. Η Ριχάρδη με το θάνατό της συστρατεύεται τελικά με τις κόρες της Σιών (*societatem in sanctissimo ordine, unde filie Sion gaudent*). Όσο ζούσε, αντιστεκόταν στους εγκόσμιους πειρασμούς (*uoluptas*), ακόμη και αν η απaráμιλλη ομορφιά της ήταν *in symphonia huius seculi*, αλλά ο αρχαίος όφις προσπάθησε να την πλανέψει μέσω των κοινωνικών συμβάσεων και επιταγών της αρχοντικής της οικογένειας (*per altam generositatem*). Ανάμεσα όμως στην επίγεια καταξίωση και στον *βασιλέα της δόξης*, νικητής στέφεται ο τελευταίος. Αφού η θεϊκή επέμβαση έσωσε την ψυχή της Ριχάρδης και η εκ των προτέρων γνώση της Χίλντεγκαρντ επαληθεύτηκε, η επιστολή σφραγίζεται με τη μακροθυμία της προς τον Χάρτβιχ.

⁹⁶ Ibid. 29.

⁹⁷ Ibid. 30-31.

Η μοναχή ως κοινωνός της *divinitas*

Οι επιστολές αποδεικνύουν τον ισχυρό συναισθηματικό δεσμό των δύο γυναικών – δεσμός ιδιαίτερα τολμηρός, αν κάποιος αναλογιστεί τις ενέργειες της Χίλντεγκαρντ, προκειμένου να ακυρώσει τη μετεγκατάσταση της νεαρής μοναχής. Η Χίλντεγκαρντ πάντως είχε αναπτύξει εξίσου στενή σχέση και με την Αδελαΐδα, όπως η τελευταία μαρτυρεί σε επιστολή⁹⁸ της προς τη *magistra* του Ρούπερτσμπεργκ. Το ερώτημα είναι εάν οι σχέσεις αυτές ήταν όντως ιδιόμορφες, και γι' αυτό αξιοσημείωτες, ή εάν συμβάδιζαν με τα πνευματικά πρότυπα της μονής και την έμφαση στη γυναικεία διάσταση της θεότητας, η οποία κατέληγε στην ανύψωση της γυναικείας φύσης – εν προκειμένω των παρθένων μοναχών – σε θεϊκό επίπεδο.

Στο *Ordo Virtutum* οι *Αρετές* είναι η γυναικεία παράμετρος της *divinitas*. Η ταύτισή τους με το άγιο Πνεύμα έγκειται στην ιδιαίτερη συμβολή τους, όπως αναλύθηκε πιο πάνω, και όχι στο γένος τους. Φαίνεται όμως, ότι το φύλο⁹⁹ των *Αρετών* επιδρά στο έργο που επιτελούν. Συνοπτικά, οι *Αρετές*, ως απεσταλμένες του θεού, παραδειγματίζουν, μεσιτεύουν υπέρ των πιστών και αποκαθιστούν την επικοινωνία ανάμεσα στον δημιουργό και το τελειότερο δημιούργημά του. Η μειλιχιότητα και η προσήνεια – χαρακτηριστικά που απορρέουν από τη θηλυκότητά τους – καθιστούν την επικοινωνία αυτή εφικτή. Η ύπαρξη των *Αρετών* δε, οφείλεται σε ένα και μόνο γεγονός, την ενσάρκωση του θεού-Λόγου, για την οποία συνέργησε η κατεξοχήν γυναικεία μορφή της *divinitas*, η Θεοτόκος. Η ενύπαρξη του γυναικείου στοιχείου στη θεία φύση, όπως αυτό εμφανίζεται στο *Ordo Virtutum*, θα αναλυθεί παρακάτω και θα αποσαφηνίσει αφενός τις προθέσεις της Χίλντεγκαρντ για τις ευγενείς μοναχές της εν γένει, και αφετέρου τις προσδοκίες της για τη Ριχάρδη, την οποία ξεχώριζε, καθώς ήταν η μόνη στενή βοηθός της.

Ο θεός χαρακτηρίζεται *sol* στο *Ordo Virtutum* δύο φορές, ενώ οι *Αρετές*, αν και απαστράπτουσες, περιγράφονται ως *nubes* από τους *Πατριάρχες* και τους *Προφήτες*. Η νεφελοειδής εντύπωση που αφήνουν οι *Αρετές* προοικονομεί την αιθέρια¹⁰⁰

⁹⁸ Van Acker (1993) 256-257.

⁹⁹ Αν και το φύλο των αλληγορικών μορφών υπαγορευόταν συνήθως από το γραμματικό γένος της αφηρημένης έννοιας, στο *Ordo Virtutum* δεν ισχύει αυτό: οι *Αρετές* *Timor Dei*, *Contemptus Mundi* και *Amor Celestis* είναι γυναίκες, διότι υπερισχύει το γένος τους ως *virtutes*, παρά η ιδιοτυπία τους. Η αντίθετη περίπτωση απαντά στον Van Acker (1991) 138. Εκεί η Χίλντεγκαρντ θεωρεί ως *viri* τις *Obedientia* και *Superbia*.

¹⁰⁰ Για τον αιθέρα ως συστατικό στοιχείο των νεφών βλ. Newman (1997) 104.

φύση τους. Οι *Αρετές*-νεφέλες επισκιάζουν τον ήλιο, για να προφυλάξουν τον πιστό από το εκτυφλωτικό φως: επιτρέπουν έτσι, να τις διαπεράσει τόσο φως, ώστε ο πιστός να μπορέσει να αντιληφθεί τη σημασία του. Το σύννεφο αυτό δεν είναι, συνεπώς, σκοτεινό, αλλά ολόφωτο: τα λευκά ενδύματα των *Αρετών* σε συνδυασμό με τα κοσμήματά τους, χρυσά, χρυσόδετα και ασημένια, θα φάνταζαν σαν ένα αργυρόλευκο σύννεφο με χρυσαφένιες ανταύγειες, όταν όλες μαζί θα πρόβαλλαν στον εξώστη ως συμπαγής ενότητα. Οι ενδυματολογικές επιλογές των μοναχών για τις επίσημες περιστάσεις, αν και συγκαταλέγονταν στις προσφιλείς συνήθειες της Χίλντεγκαρντ, συνιστούσαν προπάντων την προσπάθεια των μοναχών να προσομοιάσουν με *νύμφας Χριστοῦ* (βλ. σελ. 7) και να αποδώσουν την ομορφιά της θείας παρουσίας με έναν τρόπο αντιληπτό από τον άνθρωπο.

Το χριστολογικό υπόβαθρο του *Ordo Virtutum* έχει ήδη αναλυθεί. Θα πρέπει, όμως, να επισημανθεί η γυναικεία συμβολή στο μυστήριο της ενσάρκωσης του Λόγου, καθώς επίσης και η κατά τη Χίλντεγκαρντ βαθύτερη αιτία της ενανθρώπισης. Ο Λόγος, λοιπόν, προσλαμβάνει ανθρώπινη μορφή όχι για να σώσει τον άνθρωπο από το προπατορικό αμάρτημα, αλλά επειδή μόνον έτσι ο άνθρωπος θα μπορούσε να καταστεί κοινωνός της *divinitas* (Eph 3.18-20, 2Pe 1.4). Η άποψη της Χίλντεγκαρντ επιβάλλεται στη μικρή της κοινότητα και οι μοναχές καλούνται να εκπληρώσουν τον παραπάνω προορισμό. Ως μέσα προσέγγισης της *divinitas* ορίζονται οι αρετές, κατεξοχήν η ταπεινότητα και η αγνότητα.¹⁰¹ Ορισμένες μοναχές ανταποκρίνονται με επιτυχία, όπως η Ριχάρδη, τουλάχιστον μέχρι που αποφάσισε να αποχωρήσει από τη μονή του Ρούπερτσμπεργκ.

Στην ενσάρκωση, πάντως, συνετέλεσαν τρεις δυνάμεις θηλυκού γένους: η σοφία, η αγάπη και η ταπεινότητα. Στο όγδοο βιβλίο των *Παροιμιῶν* η προαιώνια σοφία προηγείται της δημιουργίας του σύμπαντος και αποτυπώνεται σε αυτό, ενώ στην Καινή Διαθήκη ο Ιησούς έχει πια ταυτιστεί πλήρως με τη σοφία του θεού (*sapientia dei*). Αν συνεκτιμηθεί ότι η μακαριότητα της *Ψυχής* (στ.30) εδραιώνεται στη σοφία του θεού, δηλαδή στον Υιό, τότε η αναφορά των *Παροιμιῶν* αποκτά καινοδιαθηκικό περιεχόμενο, και στη θέση του θεού Πατέρα – *ἐμὴ βουλή καὶ ἀσφάλεια, ἐμὴ φρόνησις, ἐμὴ δὲ ἰσχύς* (Pron 8,14) – μοιάζει να μιλάει ο Ιησούς, όπως λόγου χάρη μιλάει στις επιστολές του Παύλου, και να προαναγγέλλει το απαύγασμα της εν σοφία ενσάρκω-

¹⁰¹ Η ταπεινότητα και η αγνότητα οριοθετούν το φάσμα του ηθικού παραπτώματος με εκείνο της Ριχάρδης, και της *Ψυχής* να εντοπίζεται στην αλαζονεία της άγνοιάς τους και όχι σε φιλήδονες τάσεις.

σής του. Από την άλλη πλευρά, η θεία αγάπη (*karitas*) συμπυκνώνεται στο γεγονός της ενσάρκωσης του Λόγου: ο θεός αγαπά τον αμαρτωλό άνθρωπο, σαρκώνεται λοιπόν, και θυσιάζεται, για να τον ανακαινίσει (*Ιω.* 3,16). Στο χιλντεγκαρντικό δράμα, η *Αγάπη* μπορεί να ανθοβολήσει ακόμη και ένα ξερό ραβδί (στ.106), ενώ η θυσία του Υιού και η προσδοκώμενη μεταμέλεια του πιστού θα έχει ως αποτέλεσμα να δώσει ο θεός το χέρι του στον άνθρωπο (στ.359-60). Η ταπεινοφροσύνη τέλος – βασίλισσα των *Αρετών* στο *Ordo Virtutum* – αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για την ενσάρκωση του Ιησού (*Ματθ.* 11,29) και ως ύψιστη αρετή, αντιτάσσεται στην ταπείνωση που υφίσταται ο μεταπτωτικός άνθρωπος (*Ψαλ.* 106,12).

Η θηλυκή πλευρά της *divinitas* ανασυντίθεται πλήρως με τη θεοτόκο Μαρία και την εκκλησία. Ο Ιησούς γεννήθηκε από την παρθένο Μαρία, και αναγεννιέται κάθε φορά που κάποιος γίνεται μέλος της εκκλησίας του (στ.9 / *Εφ.* 1,22-3). Στη μητρότητα θεμελιώθηκε το σχέδιο του θεού για τη λύτρωση του ανθρώπου· χάρη στη σχέση αυτή, ο θεός φανερώνεται στον άνθρωπο και αποκαλύπτει το θέλημά του γι' αυτόν, τη θέωση δηλαδή της ανθρώπινης φύσης. Στο *Ordo Virtutum* οι *Αρετές* είναι *filiae regis* και συνάμα μητέρες (στ.192, 207). Στην πρώτη σκηνή η *Αθωότητα* παρουσιάζεται ως *mater dolorosa* που πενθεί για την άτακτη φυγή της *Ψυχής* (στ.77). Στην τρίτη σκηνή, οι *Αρετές* υποκαθιστούν την πατρική φιγούρα:¹⁰² προτρέπουν την *Ψυχή* να μπει ξανά στη συντροφιά τους και τη βοηθούν να ορθοποδήσει. Στην τέταρτη σκηνή, η *Αγνότητα* εκπροσωπεί τις *Αρετές* και εμφανίζεται, αφενός ως (πλατωνική) ιδέα του θείου Νου (στ.315), που ποδοπατά αέναα τον *Διάβολο*, και αφετέρου, ως παρθένος, που γαλούχησε το θείο βρέφος (στ.316). Η *Αγνότητα*, δραματικό προσωπίο της παρθένου Μαρίας, διατείνεται πως γέννησε μεν, αλλά ήταν και παρέμεινε παρθένος. Συνέργησε, λοιπόν, τα μέγιστα ως μητέρα, καθώς γέννησε τον *υπερούσιον*, τον οποίο ασπάστηκε η *καινή κτίσις* (στ.328-9, *2Cor* 5.17). Οι *Αρετές*, όμως, πέραν των αισθημάτων μητρότητας, διαπνέονται παράλληλα από *θεϊον έρωτα*.

Στοιχεία της αρχέγονης τελετής του *ιεροῦ γάμου* – ενός μοτίβου με μητριαρχικές καταβολές που θέλει τη θεά να σμίξει με τον θνητό εκλεκτό της – εμφανίζονται και στο *Ordo Virtutum*. Στο δράμα η θεά αντικαθίσταται από τον Ιησού, και ο εκλεκτός θνητός, από τις εκλεκτές του θεού, τις *Αρετές*. Η δυναμική της ιερής τους ένωσης μπορεί να παραγάγει την αναβαπτισμένη ψυχικά και πνευματικά *Ψυχή*. Η ερωτι-

¹⁰² Newman (1997) 77. Η Χιλντεγκαρντ ακολουθεί το παράδειγμα του Βερνάρδου του Κλερβώ (Clairvaux) και προτάσσει τη γυναικεία διάσταση της *divinitas* και όχι την ανδρική.

κή εικονοποιία του *Ordo Virtutum* περιορίζεται στο θεϊκό επίπεδο· αν και πρόκειται για *θεῖον ἔρωτα* – αυτήν τη φορά ομοειδών προσώπων –, οι *Αρετές* αναφέρονται σε αυτόν με τη συνηθισμένη ερωτική φρασεολογία: *in regali talamo* (στ.102, 144), *ad osculum regis* (στ.124), *dulciter ardes in amplexibus regis* (στ.145), *in amplexibus* (στ.172), *tua dilectio in summo deo* (στ.173), *amplector eum* (στ.177), *in regalibus nuptiis* (στ.180). Ωστόσο, μόνον οι *Αρετές* μπορούν να εμπνεύσουν τέτοιο έρωτα στον άνθρωπο (στ.34: *prebeatis michi osculum cordis*). Για τις νεαρές μοναχές του Ρούπερτσμπεργκ ο σκοπός της ύπαρξής τους ήταν να βιώσουν τη μακαριότητα ως το αποκορύφωμα της ψυχικής τους κάθαρσης και έτσι, να κατοχυρώσουν και εκείνες μια θέση *in regalibus nuptiis*, να γευτούν δηλαδή τον *θεῖον ἔρωτα*, ο οποίος πραγματώνεται υποδειγματικά ανάμεσα στις επουράνιες δυνάμεις που συνέχουν το σύμπαν.

Το μοτίβο του *ἱεροῦ γάμου* συνάδει με τον ιεροπρεπή χορό των *Αρετών*.¹⁰³ Ο χορός αυτός εκτελείται όσο διαρκεί η δεύτερη σκηνή. Επρόκειτο πιθανώς για τον σχηματισμό ενός ανοικτού κύκλου – ώστε όλες οι *Αρετές* να διακρίνονται από το κοινό –, και για ορισμένες περιστροφικές και απαλές κινήσεις σε άψογο συγχρονισμό. Οι *Αρετές* αφήνουν έξω από τον ιερό τους κύκλο τις εναπομείνασες *Ψυχές* και τον *Διάβολο*, και παύουν για λίγο να ασχολούνται με τη δυστυχισμένη *Ψυχή* και τις επιλογές της· όταν ο *Διάβολος* (στ.115-7) θα επιχειρήσει να διασαλεύσει την κατανυκτική ατμόσφαιρα του ιερού κύκλου, οι *Αρετές* θα απαντήσουν ομόφωνα (στ.118-20), με αποτέλεσμα να εξοβελίσουν τον βέβηλο από τον κύκλο. Οι *Αρετές* περικυκλώνουν προστατευτικά τον χώρο της σκηνής, ο οποίος παρεμβάλλεται ανάμεσα σε αυτές και το κοινό, καθώς στο κέντρο του κύκλου στέκεται κάθε φορά και μια άλλη *Αρετή*, για να προβεί στη δική της συνοπτική ενδοσκόπηση – όλες μαζί πάντως, συνιστούν την αυτογνωσία, την προϋπόθεση της θέωσης.

Οι ήρεμες και ρέουσες κινήσεις των *Αρετών*, τα ανάλαφρα βήματά τους καθώς προβάλλουν από τον κύκλο και επανέρχονται σε αυτόν, η μυστηριακή τους γοητεία μέσα από τα λευκά τους ενδύματα και τα περίτεχνα κοσμήματα, όλα αυτά ανέδιδαν έναν απόκοσμο ερωτισμό. Ο χορός των *Αρετών* απέπνεε μια αίσθηση μακαριότητας· ο χορός, όμως, των νεαρών μοναχών που υποδύονταν τις *Αρετές*, ανέδιδε την ιδεαλιστική ωραιότητα της υπηρετήσης ενός ηθικού ιδεώδους, προϊόντος της χιλντεγκαρντικής *διανοίας*, με την υπέρβαση της σεξουαλικότητας, τη διασφάλιση της παρ-

¹⁰³ Ibid. 49.

θενίας, την αγνότητα της ψυχής, με της συνδρομή της ευλάβειας και της ταπεινοφροσύνης.

Η Χίλντεγκαρντ αντιλαμβάνεται ότι οι ευγενείς κόρες ασπάστηκαν μεν τον μοναχισμό, αλλά ως γυναίκες μπορούσαν δυνητικά να εκτελέσουν τους ρόλους της μητέρας και της ερωμένης. Στρέφει, λοιπόν, τις φυσικές τάσεις των μοναχών της προς τον θεό και μετασχηματίζει προληπτικά τυχόν εκδηλώσεις μητρότητας, σε συνειδητή προσπάθεια των μοναχών να αναπαράγουν το πρότυπο της εκκλησίας ή των *Αρετών*, και τα τυχόν ερωτικά, ανθρώπινα αισθήματα, σε *θειον έρωτα*. Μια υψηλότερη βαθμίδα ύπαρξης που θα κατευνάζεται από τη χάρη και την παρουσία του θεού· κάθε μοναχή αποτελούσε έτσι, έναν εν δυνάμει *locus* συνάντησης του ανθρώπινου και του θεϊκού.¹⁰⁴ Οι *Αρετές* στο *Ordo Virtutum* αισθητοποιούν ως έναν βαθμό την προσδοκία της Χίλντεγκαρντ για την πορεία των μοναχών της, έτσι ώστε οι παρθένες κόρες να συμμετέχουν *in symphoniis supernorum civium* (στ.152). Ωστόσο, ο έρωτας δεν είναι πάντοτε δυνατόν να χαλιναγωγηθεί.

Λανθάνων ερωτισμός

Η κοινοβιακή ζωή σε συνδυασμό με τις πνευματικές τάσεις της μονής, όπως ενδεικτικά αποτυπώνονται στο *Ordo Virtutum*, οδηγούν στην ευλογοφανή υπόθεση ότι η σχέση της Χίλντεγκαρντ και της Ριχάρδης ήταν ομοερωτική. Ο χαρακτηρισμός αναφέρεται στον τρόπο εκδήλωσης της αγάπης τους (συντροφικότητα, αλληλοθαυμασμός) και σε καμία περίπτωση στη σεξουαλική πράξη.¹⁰⁵ Ο μεταφυσικός αισθησιασμός του ιεροπρεπούς χορού των *Αρετών* απηχούσε ίσως και την εξιδανικευτική εικόνα της Χίλντεγκαρντ για τη Ριχάρδη. Οι δύο γυναίκες φαίνεται πως δοκίμαζαν και δοκιμάζονταν από έναν αμοιβαίο πλατωνικό – με τη σύγχρονη έννοια του όρου – έρωτα. Στο βιβλίο της *Γενέσεως* ο έρωτας εμφανίζεται ως γνώση (Γεν. 4,1). Όντως, η Χίλντεγκαρντ ομολογεί, όπως αναλύθηκε πιο πάνω, ότι εξαιτίας της Ριχάρδης γεύτηκε έναν κίβδηλο έρωτα, τον θνητό· η προδοσία της Ριχάρδης θα γίνει μάθημα ζωής για τη Χίλντεγκαρντ, καθώς θα αντιληφθεί το πνευματικό κόστος ενός τέτοιου έρωτα και θα αφιερωθεί εν τέλει ολοκληρωτικά στον μόνον αληθινό, θείο έρωτα. Η Ριχάρδη πάλι, είχε αντιληφθεί ότι χάρη στη Χίλντεγκαρντ, εξελισσόταν προς το καλύτερο, κα-

¹⁰⁴ Για τη μοναχή ως *domus sapientiae* βλ. Gössmann (1987) 150.

¹⁰⁵ Holsinger (2001) 128-129.

θώς κοντά της ενεργοποιούσε στο έπακρο όλες τις πνευματικές της λειτουργίες. Η σχέση των δύο γυναικών θα λήξει απότομα, ίσως βίαια, με την ανάμειξη της οικογένειας της Ριχάρδης και την άμεση απομάκρυνση της κόρης από τη μονή. Αναλογικά, το ίδιο ανεπιθύμητη και βίαιη είναι η παρείσφρηση του *Διαβόλου* στη σκηνή.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ IV

Diabolus

Γενικά

Ο *Διάβολος* του *Ordo Virtutum* συνιστά τον έσχατο αντίπαλο του θεού. Αν και εν πολλοίς έχει στα προηγούμενα κεφάλαια σχολιαστεί ο ρόλος του *Διαβόλου* – η επιβουλή του κατά της *Ψυχής* και ο ανταγωνισμός του με τις *Αρετές* –, το παρόν κεφάλαιο προσπαθεί να εκθέσει την άποψη της Χίλντεγκαρντ για το μόνο δημιούργημα που, αν και έλκει την καταγωγή του από τον δημιουργό του κόσμου, κατάντησε να έχει ως στόχο του την απομάκρυνση του ανθρώπου από τον θεό.

Κυρίως τα βιβλία της Χίλντεγκαρντ με τίτλο *Causae et Curae* παρέχουν το θεωρητικό υπόβαθρο της οντολογίας του *Διαβόλου*, η οποία εξηγεί την ιλαροτραγική του εμφάνιση στη σκηνή. Η χίλντεγκαρντική ιστορία του διαβόλου συμπληρώνει τη μεταφυσική σκέψη της Χίλντεγκαρντ, όπως αναλύθηκε στο δεύτερο μέρος, και καταδινύει τη μοχθηρία του *Διαβόλου* για το κατεξοχήν δημιούργημα, τον άνθρωπο. Στο πρόσωπο του *Διαβόλου* η Χίλντεγκαρντ αποτυπώνει όχι μόνο το χριστιανικό θεωρητικό υπόβαθρο και τις προσωπικές της προεκτάσεις, αλλά και τις αισθητικές τάσεις της εποχής της για την προσωπογραφία αυτού του καταχθόνιου *malum*.

Persona non grata

Ο *Διάβολος* του *Ordo Virtutum* παρεμβάλλεται και διακόπτει με τη στριγκή φωνή του – *plangens vox maximi doloris* (στ.71) – τη μελωδικότητα της σύνθεσης πέντε συνολικά φορές, με εκφωνήματα προσβλητικά ή απειλητικά, άλλοτε αυτοδιαφημιζόμενος για τις δυνάμεις του και άλλοτε επιτιθέμενος στις *Αρετές*. Πεδίο δράσης του είναι η γη, γι' αυτό και παροτρύνει την *Ψυχή* να στρέψει την προσοχή της στα επίγεια (στ.68-9). Θεωρεί πως δρα αυτοβούλως (*uoluntatem meam*) – χαρακτηριστικό του εγωϊσμού του, που αποτελεί και την αιτία της απομάκρυνσής του από τον θεό-δημιουργό – και υπόσχεται να δώσει τα πάντα στον άνθρωπο που θα τον ακολουθήσει (στ.82). Με αυτοπεποίθηση – έχει προηγηθεί η προσωρινή του νίκη επί της *Ψυχής*

– απευθύνεται στην τελευταία, όταν την απειλεί ότι θα την κατατροπώσει, αν και προοικονομεί το δικό του τέλος (στ.287-8).

Πέραν των στιγμιότυπων αλαζονικής συμπεριφοράς, ο *Διάβολος* φαίνεται να θυμάται από το ένδοξο παρελθόν του ως *Έωσφόρου* και πρώτου τη τάξει των αγγέλων, ορισμένες κοινές χριστιανικές αλήθειες, τις οποίες και αναμασά περιπαικτικά (στ.81, 323-4), για να προκαλέσει σύγχυση στις *Αρετές*. Σκοπός του *Διαβόλου* είναι βέβαια να σπείρει την αμφιβολία στις *Αρετές*, αφού επανειλημμένα έχει υποστηρίξει ότι αγνοούν ποια είναι η φύση τους και σε τι πιστεύουν. Στο στόμα του *Διαβόλου* οι βιβλικές αλήθειες, όπως *Κύριος ό Θεός ήμῶν Κύριος εἷς ἐστι* (Dt 6.4) και *ὥστε οὐκέτι εἰσὶ δύο, ἀλλὰ σὰρξ μία* (Mt 19.6), ηχούν παράξενα, καθώς ηχούν σκόπιμα ως κενοί λόγοι. Ο *Διάβολος* αναρωτιέται ποια δύναμη υπάρχει εκτός από τον θεό (στ.81), για να απαντήσει αμέσως ότι ο ίδιος είναι αυτή η *potestas*, η οποία συνυπάρχει και ανταγωνίζεται τον θεό. Όταν δε, μέμφεται τις *Αρετές* για το γεγονός ότι εξαιτίας της παρθενίας δεν θα πάρουν ποτέ την *pulcra forma* (στ.322-3) μιας γυναίκας που κυοφορεί,¹⁰⁶ υποδηλώνεται ένας από τους τρόπους με τους οποίους ο *Διάβολος* μπορεί να παρεμβληθεί και να αποδυναμώσει τη σχέση θεού και ανθρώπου: η λαγνεία, η αχαλίωτη σαρκική επιθυμία (1Πο 2.16-7). Βέβαια, θα αποσιωπήσει τη σκανδαλώδη πτώση του, αλλά οι *Αρετές* θα του υπενθυμίσουν όσα δεν τον συνέφεραν να αναφέρει.

Οι *Αρετές* θα ολοκληρώσουν το πορτρέτο του *Διαβόλου*, αφού προβάλουν τις μελανότερες στιγμές της ιστορίας του. Στους στ.40, 43-5, προβάλλουν την ιδέα ότι ο διάβολος συνδέεται με τη σάρκα, εναντίον της οποίας η *Ψυχή* δυσκολεύεται να εναντιωθεί (*contra carnem / contra hoc quod deus contriuit*). Κι ακόμη, ξεκαθαρίζουν πως, αν και ο θεός-Λόγος, χάρη στην άωμη σύλληψή του, αποδυνάμωσε τον *Διάβολο*, δεν τον εξουδετέρωσε όμως, γι' αυτό και κάθε ψυχή ζώσα οφείλει να τον αντιμετωπίσει κατά μόνας. Στον στ.74 οι *Αρετές* θα συσχετίσουν ξανά τον *Διάβολο* με τη φιληδονία (*delectatio carnis*) ενώ αργότερα, στους στ.86-9 και 120, η κατεξοχήν *Αρετή*, η *Ταπεινοφροσύνη*, θα αποκαλύψει τη βαθύτερη αιτία της έκφυλης συμπεριφοράς του, που είναι η αλαζονεία του (*super summum uolare uoluit / inflatus superbia*). Σύσσωμες οι *Αρετές* ομογνωμούν στην αιτία αυτή (στ.277-8).

Η *Ταπεινοφροσύνη* θα επαναφέρει στη μνήμη των αδελφών της, ενώπιον του *Διαβόλου*, τη συντριπτική ήττα που υπέστη ο τελευταίος, όταν ο θεός τον έριξε στην

¹⁰⁶ Newman (1997) 155.

άβυσσο¹⁰⁷ (Apc 12.9, Es 14.12, Ez 28.17). Κατόπιν, στους στ.119-20, οι *Αρετές* θα ακολουθήσουν το παράδειγμα της επικεφαλής τους και θα αναδιατυπώσουν: *mersus es in gehennam*. Ο *Διάβολος* έχει καταποντιστεί στη βιβλική γέεννα,¹⁰⁸ περιοχή νότια της Ιερουσαλήμ. Δεδομένου ότι οι όροι *abyssum* και *gehenna* αναφέρονται σε γεγονότα της *Αποκάλυψης*, τα οποία σχετίζονται με τον *Διάβολο*, αλλά δεν έχουν ακόμα συμβεί – έχουν μόνο προλεχθεί ως εσχατολογικά μελλούμενα – ίσως ευσταθεί η υπόθεση ότι η Χίλντεγκαρντ επιλέγει συνειδητά να υπερτονίσει την πρώτη ήττα του *Διαβόλου*, την κατακρήμνισή του στη γη, καθώς κατ’ αυτόν τον τρόπο προδιαγράφεται και ο αφανισμός του. Υπέρ αυτής της εκδοχής συνηγορεί, άλλωστε, και ο χρόνος των ρημάτων (*proiecit/mersus es*), η συναισθηματική κατάσταση του *Διαβόλου* (*exterritus*) – όπως την ερμηνεύουν οι *Αρετές* –, ενδεικτική της πτωτικής του κατάστασης και όχι μιας ολοσχερούς καταστροφής, κι ακόμη ότι το θρησκευτικό υπόβαθρο του δράματος είναι η ενανθρώπιση, η οποία αφενός καθιστά δυνατή την ύπαρξη των *Αρετών* και αφετέρου συμπίπτει χρονικά με τον οριστικό αποκλεισμό του *Διαβόλου* από τον ουρανό (Apc 12.7-9).¹⁰⁹ Στο εξής, το όνομα του *Διαβόλου* γίνεται συνώνυμο της κακίας.

¹⁰⁷ Στην *Αποκάλυψη* και στους *Προφήτες* ο αρχαίος δράκος, ή αλλιώς ο διάβολος ρίχνεται *εις την γην*. Η Χίλντεγκαρντ, όμως, γράφει πως ο θεός γκρέμισε τον διάβολο *in abyssum*. Συνάγεται, λοιπόν, ότι η Χίλντεγκαρντ είχε κατά νου και άλλα χωρία της *Αποκάλυψης*, με δεδομένο ότι η άβυσσος περιορίζεται στη σημασία του απύθμενου βάθους της θάλασσας. Συγκεκριμένα, το χωρίο 12.12 (*οὐαὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, ὅτι κατέβη ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς*) ἐπιτίθεται του 12.9 και επαληθεύει την ορθότητα της υπόθεσης, ότι η άβυσσος αποτελεί συνεκδοχή της θάλασσας. Άλλωστε, από τη θάλασσα-άβυσσο θα αναδυθεί σε κατοπινό χρόνο *θηρίον ἔχον κέρατα δέκα καὶ κεφαλὰς ἑπτὰ* (13.1 και 17.8), στο οποίο ο διάβολος θα παραχωρήσει την εξουσία του. Στο *Ordo Virtutum* όμως, η πλοκή βασίζεται στη θρησκευτική στιγμή της ενανθρώπισης, και άρα δεν είναι δυνατόν η Χίλντεγκαρντ να αναφέρεται σε μεταγενέστερο χρόνο, ούτε ακόμη στο χωρίο εκείνο, όπου ένας άγγελος ρίχνει τον διάβολο όντως στην άβυσσο και τον φυλακίζει εκεί για χίλια χρόνια, κατά το διάστημα δηλαδή της πρώτης ανάστασης (20.1-3). Για τη Χίλντεγκαρντ η πτώση στην άβυσσο-θάλασσα ταυτίζεται με την πτώση στη γη· άλλωστε, στην *Αποκάλυψη* (17.15: *τὰ ὕδατα ἃ εἶδες [...] λαοὶ καὶ ὄχλοι εἰσὶ καὶ ἔθνη καὶ γλῶσσαι*) το νερό εν γένει ενέχει και τη σημασία της οικουμένης.

¹⁰⁸ Ο Ιερεμίας (7.31-2, 19.2 και 19.5-6) παρουσιάζει τη γέεννα ως τόπο λατρείας ειδωλολατρικών θεοτήτων, στο όνομα των οποίων εκτελούνταν αιματηρές θυσίες παιδιών. Αργότερα, έγινε σκουπιδοτόπος. Γενικά, επρόκειτο για τοποθεσία στην οποία είχαν διαπραχθεί κτηνωδίες και έτσι, το όνομά της ήταν ταυτόσημο του αποτρόπαιου και φρικαλέου. Καθώς θεωρείτο ότι η γέεννα προσομοίαζε στην κόλαση, ο όρος χρησιμοποιούταν συχνά για να περιγράψει τον τόπο τιμωρίας των αμετανόητων αμαρτωλών μετά την τελική κρίση (βλ. Mt 5.22, 29-30, 10.28, 18.9, 23.15, 33· Mc 9.43-8· Lc 12.5 κ.α.). Φαίνεται ότι η γέεννα είχε την ίδια σημασία με *τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ θείου* της *Αποκάλυψης* (19.20, 20.10, 14-5, 21.8), αυτή δηλαδή του οριστικού και αμετάκλητου θανάτου. Ο διάβολος όμως δεν εξουδετερώνεται μέχρι την τελική κρίση, και έτσι η χρήση του όρου *gehennam* στο *Ordo Virtutum* εκλαμβάνεται ως αναχρονιστική.

¹⁰⁹ Μέχρι την εισαγωγή της *Αποκάλυψης* στον Κανόνα και την ευρύτερη αποδοχή τέτοιων εσχατολογικών κειμένων από τον χριστιανισμό, φαίνεται ότι ο διάβολος κατείχε σημαντική θέση στον ουρανό,

Η παράδοση στις σαρκικές απολαύσεις θεωρείται κακία και έχει ήδη αναφερθεί. Οι *Αρετές*, όμως, κάνουν λόγο και για άλλες ιδιότητες του *Διαβόλου*:¹¹⁰ είτε τις αντιτάσσουν στις δικές τους ευεργετικές ιδιότητες, είτε τις αναφέρουν αποτρεπτικά. Στην *Ελπίδα* αντιτίθεται η οκνηρία (στ.137: *torpor*), χωρίς όμως επιτυχία. Η *Ελπίδα* νικά το σκότος και τον θάνατο (στ.138, 141 / πρβλ. *Εβρ.* 6,11-12), συνήθεις προσωινιές του διαβόλου, όπως κι εκείνη του άρπαγα λύκου (στ.200, 302). Στην *Ευσπλαχνία*, πάλι, αντιτάσσεται η ανυποχώρητη σκληρότητα (στ.188: *duricia*). Από την άλλη πλευρά, η *Αθωότητα*, αρκείται στο να εξορκίσει τις βρωμιές του *Διαβόλου*. Η *Αιδημοσύνη* καταπιάνεται επίσης με αυτές στους στ.182-3: *ego obtenebro et fugo atque conculco omnes spurcias Diaboli*. Ο *Θεός Έρωτας* δε, στον στ.170 (*amaram petulantiam*) υπαινίσσεται ίσως την ιταμότητα του *Διαβόλου*, όταν ο τελευταίος επιζητούσε ανασίχυντα να γίνει ίσος με τον θεό (*Ησ.* 14,13-4). Οι ιδιότητες του διαβόλου προοικονομούν την επίδρασή του στον άνθρωπο.

Οι *Αρετές* θα θεωρήσουν την *Ψυχή* νεκρή (στ.222: *fugit uitam*), επειδή ακολούθησε τον *Διάβολο*, αλλά και η ίδια η *Ψυχή* θα παραδεχτεί αυτή τη θλιβερή διαπίστωση στον στ.245. Ο τόνος των *Αρετών* γίνεται ηπιότερος, όταν την αποκαλούν *miseria* (στ.59, 269), ενώ το ίδιο επίθετο χρησιμοποιείται και από την *Καταφρόνηση των Εγκοσμίων*, για να προσδιορίσει την εξορία των *Ψυχών* στη γη, δηλαδή στη σφαίρα επιρροής του *Διαβόλου* (στ.159). Ο συναγελασμός της *Ψυχής* με τον *Διάβολο* και η υιοθέτηση δικών του χαρακτηριστικών ιδιοτήτων εξαθλίωσαν την *Ψυχή*, η οποία θα προσεγγίσει εκ νέου τις *Αρετές* με το σώμα της γεμάτο πληγές (στ.238, 246) και ουλές (στ.258). Ο *Διάβολος* μίανε (στ.239: *contaminavit*) την *Ψυχή* σαν μολυσματική ασθένεια: το μικρόβιο της αλαζονείας πολλαπλασιάστηκε μέσα της και παρήγαγε τις φαύλες συμπεριφορές της (στ.257, 290).

Ωστόσο, η ασθένεια αυτή είναι ιάσιμη χάρη στη θυσία του Ιησού (στ.262, 270-1). Ο θεός-Λόγος σαρκώθηκε και σταυρώθηκε για να εμποδίσει τον *Διάβολο* να συμπαρασύρει στην πτωτική του πορεία τις εν κόσμω *Ψυχές* (275-6). Από την πλευρά

όπως π.χ. αυτή του κατήγορου. Στον Ζε 3.1 ο διάβολος στέκεται εκ δεξιών του αρχιερέα Ιησού *τοῦ ἀντικείμενου αὐτῷ*. Στα δύο πρώτα κεφάλαια του *Ιώβ* πάλι, ο διάβολος διατρέχει ανενόχλητος τον ουρανό και τη γη, στέκεται ενώπιον του θεού και συκοφαντεί τον *Ιώβ*: ο τελευταίος περιέρχεται μάλιστα στη δικαιοδοσία του διαβόλου (*Ιοβ* 1.12, 2.6).

¹¹⁰ Ουσιαστικά, το αντίθετο κάθε *Αρετής* συνιστά διαβολική ιδιότητα. Στο *Ordo Virtutum* μόνον ορισμένες από τις ιδιότητες του *Διαβόλου* καταγγέλλονται ονομαστικά, οι υπόλοιπες απλώς εξυπακούονται.

των *Αρετών*, η *Νίκη*, η κατεξοχήν πολεμική *Αρετή*, η οποία επικράτησε του *Διαβόλου* στον ουρανό (στ.294), διατάσσεται τώρα από την *Ταπεινοφροσύνη* να παρατάξει το αρετολογικό τάγμα, για να εφορμήσει εναντίον του *Διαβόλου* και τελικά, να τον δέσει (στ.295-6, 306). Ο *Διάβολος* δένεται, και η *Αγνότητα* ποδοπατά το κεφάλι της persona του (στ.315), με τον ίδιο τρόπο που η *Νίκη* ποδοπατούσε τον αρχαίο δράκοντα στους στ.196-7 και η *Καταφρόνηση των Εγκοσμίων* τα εγκόσμια – δηλαδή τον προσωρινό τόπο κατοικίας και δράσης του *Διαβόλου* – στον στ.165. Ο *Διάβολος* κείται στη σκηνή δεμένος ανάμεσα σε πολύτιμα λάφυρα (στ.318) – πιθανότατα τα κοσμήματα που άρπαξε από την *Ψυχή* στο διάστημα της αυτοεξορίας της. Τα σπλάγγνα του *Διαβόλου* είναι τώρα ανακατωμένα (στ.320), και ο ίδιος βρίσκεται σε πλήρη σύγχυση. Η *Αγνότητα* θα σφραγίσει την ήττα του *Διαβόλου* στο *Ordo Virtutum*, όταν θα διακηρύξει ότι η γέννηση του Ιησού σηματοδότησε μια νέα εποχή, η οποία έφερε τον άνθρωπο ξανά κοντά στον θεό και αντιτάχθηκε στον *Διάβολο* (στ.328-9).

Η Χίλντεγκαρντ γνωρίζει, σχεδόν απαριθμεί, τις ήττες του *Διαβόλου*: στον ουρανό του *Ordo Virtutum* και εμμέσως στους έσχατους καιρούς.¹¹¹ Παρ' όλα αυτά, για τη Χίλντεγκαρντ ο *Διάβολος* είναι υπολογίσιμος αντίπαλος, αλλά δεν μπορεί να εξουσιάσει τον άνθρωπο. Πρόκειται για μια αισιόδοξη άποψη, που αναπτύσσεται ήδη στις πρώτες σελίδες του *Causae et Curae* (I.2.10-22 και I.2.24-6): θεός και άνθρωπος συνυπάρχουν στην ίδια χιλντεγκαρντικής έμπνευσης σφαίρα, η οποία περιβάλλεται από την πατρότητα και εμπερικλείει τη θεότητα¹¹² και, κατ' επέκταση, την ανθρώπινη υπόσταση του θεού, τελικά τον ίδιο τον Άνθρωπο και ολόκληρο το Σύμπαν. Επειδή όμως, η σφαίρα είναι μία, παράγεται αναγκαστικά ένα έργο, το οποίο ανήκει μόνο σε έναν δημιουργό, και έτσι κανένας άλλος δεν μπορεί να εργαστεί στη σφαίρα αυτή. Ως εκ τούτου, ο *Διάβολος* δεν έχει τη δυνατότητα να εισχωρήσει στη σφαίρα επιρροής του δημιουργού-θεού.

Ο θεός έχει υπόσταση αδιαίρετη (I.2.9: *integer*), ενώ ο *Διάβολος* είναι κατακερματισμένος, και τα κομμάτια του κείτονται διασκορπισμένα (I.2.23-4). Ωστόσο, η

¹¹¹ Η χιλντεγκαρντική προορατικότητα για τα γεγονότα που θα προηγηθούν της τελικής κρίσης και δη για τον ρόλο του Αντίχριστου ξεδιπλώνεται στο τρίτο βιβλίο των *Scivias* και στον Emmerson (2002) 95-105.

¹¹² Σύμφωνα με τη Newman (1997) 158, η πατρότητα περικλείει τη μητρότητα. Χάρη στη Μαρία, που συνιστά στον θείο νου το αρχέτυπο της Εύας και κάθε γυναίκας, αλλά και το πρότυπο της εκκλησίας, αποκαλύπτονται μέσω της ενανθρώπισης του Ιησού η *caritas* και η *sapientia* του θεού, εν γένει το προαιώνιο σχέδιο του για τον κόσμο.

αδυναμία του να εξουσιάσει τον άνθρωπο δεν σημαίνει ότι είναι αντίπαλος αμελητέος, γιατί επιδρά στον άνθρωπο και τον καθιστά θέσει αμαρτωλό, αφού τον παροτρύνει να ενδώσει σε κάποιον πειρασμό (*de suggestione diaboli*), όπως συνέβη με τους πρωτόπλαστους. Ο *Διάβολος* παρεμβαίνει, ώστε ο άνθρωπος να αφομοιώσει γρήγορα την κακοήθεια, και επιταχύνει μια τέτοια συμπεριφορά (II.67.6-11). Κατ' αυτόν τον τρόπο επηρεάζει και τα όνειρα του ανθρώπου. Εάν η ανθρώπινη ψυχή – που κανονικά οφείλει να βρίσκεται σε εγρήγορση – αναλώνεται σε επιπόλαιες σκέψεις και μάταιες προσδοκίες, όταν ο άνθρωπος κοιμηθεί, βρίσκει ο διάβολος (*diabolica illusio*) πρόσφορο έδαφος να τρομάξει τον άνθρωπο και να παραποιήσει την αλήθεια που κρύβεται στα όνειρα (II.82.28-II.83.10 και II.143.5-10). Το σύνταγμα *diabolus hoc videns* δεν είναι τυχαίο και επαναλαμβάνεται όταν πρέπει να καταδείξει τη διαβολική επενέργεια στις διαθέσεις του ανθρώπου. Όσον αφορά δε στη σχέση μεταξύ των *suggestiones* και *illusiones* του διαβόλου, αυτή είναι αμφίδρομη: οι μεν καθιστούν τον άνθρωπο βαρύθυμο ή σαχλό και τροφοδοτούν έτσι τις δε, οι οποίες με τη σειρά τους οδηγούν τον άνθρωπο σε απατηλά συμπεράσματα και εσφαλμένους χειρισμούς. Και ένα τελευταίο παράδειγμα: η διαβολική *suggestio*, ανάλογα με την ιδιοσυστασία του ανθρώπου (βλ. π.χ. II.74.18-20) εκδηλώνεται εντονότατα στη σεξουαλική ορμή (II.140.26-8 και II.142.15-27): σε ορισμένες περιπτώσεις, μάλιστα, η μίανση μπορεί να μεταδοθεί και στα τέκνα που θα γεννηθούν (II.74.21-3). Με την ίδια ένταση και οι διαβολικές *illusiones* πυροδοτούν τη σεξουαλικότητα ενός ανθρώπου που κοιμάται (II.83.10-19). Στον φαύλο κύκλο των διαβολικών *suggestiones* και *illusiones* ο κατ' εικόνα του θεού άνθρωπος μπορεί να αντισταθεί, επειδή φοβάται τον θεό και μόνο σε αυτόν στηρίζει την ελπίδα του (II.144.3-8).

Στο *Ordo Virtutum* και στο *Causae et Curae* υπάρχει συνέπεια ως προς την κύρια αιτία της πτώσης του διαβόλου στη γη (I.1.14-16 και I.11.7-8). Στη φυσιολογία ωστόσο, εξηγείται και η προπτωτική κατάσταση του *Διαβόλου* και η βίωση της διαβολικής πραγματικότητας επί γης. Ο *Διάβολος*, αν και διέθετε φοβερή δύναμη (II.57.31 και II.58.5-8), αγνοούσε παντελώς τη *θέασιν* του θεού και κατ' επέκταση την *ἀγαθότητα* και το θέλημά του για δημιουργία (I.1.17-20). Η άγνοια του όμως αυτή δεν οφειλόταν σε αδιαφορία ή ανοησία, αλλά στην πρόνοια του θεού να μην αποκαλύπτει – για λόγους ικανοποίησης της περιέργειας – ούτε το είναι ούτε το σχέδιό του για δημιουργία (I.1.20-5). Η άγνοια του *Διαβόλου* σε συνδυασμό με την *perversam voluntatem* του (II.58.9-13), τον ανήγαγαν στην απόλυτη κενότητα, καθώς ήδη είχε

καταντήσσει μια ασημαντότητα, δίχως θεμέλιο και όρια (I.1.25-2.3: *se ad nihilum erigeret*, πρβλ. και στ.211). Την αναγωγή του εαυτού του στην κενότητα ακολούθησε η διεύρυνσή του στο κενό (I.2.3: *ad nihilum se extendit*).¹¹³ Η διεύρυνση του τίποτα στο τίποτα συνεπαγόταν όμως τη γέννηση του κακού, το οποίο υπέστη ένα είδος «αυτανάφλεξης», εξαιτίας του φθόνου του για τον θεό και έτσι αποκαλύφθηκε το φλογοβόλο έρεβος (I.2.3-7, πρβλ. και Sap 2,24). Την πτώση του *Διαβόλου* ακολούθησε ένας συρφετός από δαίμονες, με βασικό τους μέλημα να σκευωρούν εναντίον του ανθρώπου (II.57.37-II.58.5). Ωστόσο, ο θεός εξακολούθησε να καταδιώκει τον *Διάβολο* και στη γη, με αποτέλεσμα ο τελευταίος να μηχανορραφεί και να δρα ύπουλα, δίχως να τολμά να αποκαλύψει την πραγματική του ταυτότητα (II.58.15-19). Αυτή είναι και η *διάνοια* την οποία έχει ο *Διάβολος* ως δραματικό πρόσωπο του *Ordo Virtutum*.

Η διαβολική persona και η παραστατική της απόδοση κατά τον 12^ο αιώνα

Όπως ήδη αναφέρθηκε, στη χιλντεγκαρντική φυσιολογία ο θεός καταδιώκει τον *Διάβολο* ακόμη και μετά την πτώση του τελευταίου από τον ουρανό. Με τη σειρά του, ο κατατρεγμένος *Διάβολος* επιβουλεύεται τον άνθρωπο, τον οποίο όμως δεν μπορεί να κυριεύσει· αυτό που μπορεί να συμβεί είναι ο άνθρωπος να παρεκτραπεί σε πρόστυχες συμπεριφορές και έτσι, να επιτρέψει στον *Διάβολο* να τον διαφθείρει εντελώς. Πιθανότατα, λοιπόν, ισχύει η διαπίστωση ότι για τη Χίλντεγκαρντ, ο *Διάβολος* δεν συνιστά το αντίπαλο δέος του θεού, αλλά εκλαμβάνεται ως αναγκαίο κακό εκ των προτέρων γνωστό, το οποίο έχει ήδη κατατροπωθεί στον θείο Νου.¹¹⁴ Στο *Ordo Virtutum* η Χίλντεγκαρντ αξιοποιεί την ευκαιρία να παρουσιάσει ενώπιον κοινού το αναγκαίο αυτό κακό με σάρκα και οστά. Και μόνο η εμφάνιση του *Διαβόλου* στη σκηνή είναι ενδεικτική της τάσης του 12^{ου} αιώνα για την παραστατική απόδοση των χαρακτηριστικών του *Διαβόλου*.¹¹⁵

Για την εξωτερική όψη του *Διαβόλου* δεν παρέχονται πληροφορίες στο *Ordo Virtutum*. Αν όμως συνοψίσει κανείς όσα αναφέρθηκαν πιο πάνω, η διαβολική φυσιολογία εμφανίζει τα εξής χαρακτηριστικά: έχει στριγκή φωνή, παραφυλάει συνεχώς

¹¹³ Πρβλ. *Conf.* 7.5.7.

¹¹⁴ Πρόκειται για μια κατ' ουσίαν αυγουστίνηια οπτική του *malum*: ο θεός μπορεί και συνετίζει τον άνθρωπο ακόμη και μέσα από τη σατανικότητα του διαβόλου, βλ. Forsyth (1987) 438.

¹¹⁵ Muchembled (2003) 28.

τις *Ψυχές* και τις *Αρετές*, καγχάζει εις βάρος των τελευταίων, αν και δίχως να τις πτοεί, αιφνιδιάζεται (στ.286) με τη μεταστροφή της *Ψυχής* και την επάνοδό της στο πλάι των *Αρετών* και τελικά, ενώ έχει λάβει θέση μάχης, μέσα σε λίγους στίχους τίθεται εκτός μάχης, δένεται και ηττάται, ενώ η *Αγνότητα* ποδοπατά το κεφάλι του. Ο *Διάβολος* του *Ordo Virtutum* δεν είναι παρά ένας «διαβολάκος». Ωστόσο, φαίνεται ότι κερδίζει – έστω προσωρινά – μια *Ψυχή*, νίκη ανέλπιστα, εάν κάποιος αναλογιστεί ότι στερείται πειστικών επιχειρημάτων. Η νίκη όμως αυτή οφείλεται στην παραίτηση της *Ψυχής* και όχι στην πειστικότητα του *Διαβόλου*. Σε κάθε περίπτωση πρόκειται για μια δυσάρεστη εξέλιξη, η οποία όμως σύντομα ανατρέπεται με τον διασυρμό του *Διαβόλου* – το ευτράπελο επεισόδιο του δράματος. Ο *Διάβολος* εξευτελίζεται, δένεται σαν να ήταν ζώο. Ωστόσο, η ζωώδης φύση του, όπως υποδεικνύουν και οι προσωνυμίες *dracho*, *serpens* και *lupus*, δεν τρομάζει τις *Αρετές*, στα χέρια των οποίων ο *Διάβολος* δεινοπαθεί.

Ο διαβολάκος του *Ordo Virtutum*, αν και παρωθεί την *Ψυχή* σε άτακτη φυγή, δεν εμπνέει φόβο, είναι απλώς ενοχλητικός. Στις πρόζες του για παράδειγμα, η στριγκή διαπεραστική φωνή του σε συνδυασμό με το χλευαστικό του ύφος και την καταχρηστική χρήση εκφραστικών μέσων, όπως η επανάληψη (*fatue, fatue / Euge! euge!*), οι ρητορικές ερωτήσεις (στ.116-7 κ.α.) και η αντίθεση (*ego autem [...] dabo illi omnia, tu uero [...] nichil habes quod dare possis*), θα προκαλούσαν πιθανότατα την έντονη δυσαρέσκεια του κοινού, το οποίο θα ήταν συνεπαρμένο από την υποβλητική μουσική ή το απόκοσμο θέαμα των *Αρετών*, όταν λικνίζονταν στον ιεροπρεπή χορό τους. Οι κραυγές του *Διαβόλου* αντιμετρούνταν με τη μελωδικότητα του πολυφωνικού σχήματος των *Αρετών* και της μακάριας ή δυστυχισμένης *Ψυχής*, η οποία φύσει συναρμολογεί λιγότερο ή περισσότερο με τις *Αρετές*.

Πάνω απ' όλα ο *Διάβολος* του *Ordo Virtutum* είναι ενοχλητικός, εξαιτίας της έντονης προκλητικότητάς του: αυτή, άλλωστε, είναι η αιτία που ο *Διάβολος* καταρρακώνεται τελικά. Διότι, αν και ο *Διάβολος* του *Ordo Virtutum* είναι υπεξούσιος των *Αρετών* και της μοναχής-*Ψυχής*, προξενεί την οξεία αντίδραση των πρώτων και παροξύνει τη δεύτερη να ικανοποιήσει τις αμαρτωλές διαθέσεις της. Παρ' όλα αυτά, δεν διαθέτει σημαντικό εκτόπισμα, και θα ήταν άστοχο να εκληφθεί ως το αρνητικό καθρέπτισμα των *Αρετών* ή ως ανώτερος από τον άνθρωπο: στο χιλντεγκαρντικό *Διάβολο* προσωποποιείται μόνο η δύναμη που υποκινεί τον άνθρωπο στην αμαρτία, ο πειρασμός. Στόχος της Χίλντεγκαρντ ήταν να υποδείξει στη μοναχή-*Ψυχή* τον τρόπο, με

τον οποίο ο *Διάβολος* θα κατατροπωθεί, δηλαδή πώς η *Ψυχή* θα καταπνίξει πρώτα τις παρορμήσεις της και σε δεύτερη φάση, πώς θα αποδυναμώσει το εξωτερικό – διαβολικό – ερέθισμα. Ο μόνος τρόπος είναι η συμπόρευση της *Ψυχής* με τις *Αρετές*, οι οποίες συνιστούν πνευματικό ανάχωμα στην ενδογενή και εξωγενή προκλητικότητα.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Η Χίλντεγκαρντ με το έργο της συνέβαλε στην αναγεννητική δύναμη του 12^{ου} αιώνα. Τότε ωρίμασε ως καλλιτεχνική οντότητα και παρήγαγε έργα, τα οποία συνέκλιναν προς τις προτιμήσεις των διανοούμενων της εποχής και έδιναν το δικό της στίγμα. Το μοναστικό περιβάλλον ήταν κατάλληλο για τις αναζητήσεις και τους πνευματικούς της πειραματισμούς και εν γένει για την καλλιέργεια των γραμμάτων και των τεχνών, την οποία ο κόσμος θα αρνούταν σε μια φιλάσθενη γυναίκα που έβλεπε οράματα.

Η Χίλντεγκαρντ αξιοποιεί προς όφελός της το στερεότυπο της πατριαρχικής κοινωνίας περί ασθενούς φύλου,¹¹⁶ γι' αυτό και επικαλείται προορατικό χάρισμα ώστε να δικαιολογήσει την επιθετική της στάση απέναντι σε ορισμένα ζητήματα, φιλοσοφικές παρεκκλίσεις ή δογματικές πεποιθήσεις, και απελευθερώνει έτσι τη γυναικεία φύση η οποία εξυψώνεται στις *Αρετές* του *Ordo Virtutum*. Με την παπική επικύρωση της προορατικότητάς της, η Χίλντεγκαρντ απολαμβάνει την προστασία ισχυρών τοπικών αρχόντων, όπως οι Στάντε ή, αργότερα, ο ίδιος ο αυτοκράτορας Μπαρμπάροσα.

Μπροστά στους τριγμούς που υφίστατο η δυτική εκκλησία, η Χίλντεγκαρντ προβάλλει – όπως πάντα τεχνηέντως ταπεινά – την προορατικού περιεχομένου προβληματική της. Ελίσσεται και προσαρμόζεται στις εξελίξεις. Αλληλογραφεί με την εκκλησιαστική και κοσμική ελίτ, διατρανώνει την πίστη της μπροστά σε πλήθος απαίδευτων ανθρώπων, υποχωρεί στην περίπτωση της Ριχάρδης, αλλά δεν ενδίδει στις αξιώσεις των ιεραρχών του Μάιντς.

Στο *Ordo Virtutum* η Χίλντεγκαρντ μετουσιώνει μια από τις μυστικιστικές της εμπειρίες σε δράμα. Τη χιλντεγκαρντική *viriditas* που προσέδιδε η υπερφυσική *umbra viventis lucis* στο δέκατο τρίτο όραμα των *Scivias*, τροφοδοτεί στο *Ordo Virtutum* η μουσική. Η Χίλντεγκαρντ αντλεί από τη βιβλική διδασκαλία το σχήμα της προσωποποίησης, αντιγράφει το επεισόδιο με τους *Πατριάρχες* και τους *Προφήτες* από άλλη

¹¹⁶ Η γυναίκα θεωρείτο αδύναμη, συγκαταλεγόταν στους ταπεινούς και καταφρονεμένους, οπότε μπορούσε με κάποιον τρόπο να καταστεί σημαντική από τον θεό. Ενδεικτικά βλ. Lc 9.48: *ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων, οὗτός ἐστι μέγας.*

πηγή, και δημιουργεί χάρη στην οξύτητα της σκέψης της ένα δραματικό έργο ηθικο-θηρησκευτικού περιεχομένου, προκειμένου να παρουσιαστεί μπροστά σε διακεκριμένους θεατές για κάποιο εορτάσιμο γεγονός. Η Χίλντεγκαρντ αναφέρεται σε ένα προσωπικό βίωμα, αλλά και σε μια κοινή εμπειρία: την αμαρτία και τις ολέθριες συνέπειές της, οι οποίες εκδηλώνονται στο *Ordo Virtutum* – πόσο μάλλον στο *Causae et Curae* – ψυχοσωματικά. Ωστόσο, δεν ενδιαφέρεται για την αμαρτία αυτή καθ' αυτήν, αλλά για τον τρόπο ηθικής θωράκισης των μοναχών-Ψυχών ή, έστω, της εξουδετέρωσης ενός ηθικού κινδύνου που δεν είναι κατ' ανάγκη μοιραίος. Οι *Αρετές* της Χίλντεγκαρντ δεν καταπιέζουν την *Ψυχή*, αλλά τηρούν στάση ασκητικής ανεκτικότητας. Ο άνθρωπος μπορεί να ξεχάσει τους προαιώνιους δεσμούς που τον συνδέουν με τον θεό, αλλά δεν μπορεί να αποσυνδεθεί από τον θεό, γι' αυτό και τελικά ο *Διάβολος* αργά ή γρήγορα ηττάται.

Ο φιλοσοφικός στοχασμός του *Ordo Virtutum* θεμελιώνεται ως προς το θεωρητικό του υπόβαθρο στο χριστολογικό δόγμα. Οι ταλαίπωρες ζώσες *Ψυχές* φαίνεται ότι αγνοούν τη θεία καταγωγή τους, την αθάνατη φύση τους, την πνευματική τους ουσία και τη δημιουργική τους ορμή. Κατόπιν μία εξ αυτών αποσπάται: η ελευθερία της βούλησης και του πνεύματος καθιστούν την *Ψυχή* υπεύθυνη για την επιλογή της. Η *Ψυχή* αφήνει περιθώριο στις επιθυμητικές τάσεις του σώματος να την κυριεύσουν, αν και είναι αυτή που αποτελεί την κινητήρια δύναμή του, και του χαρίζει το αναγκαίο για την ύπαρξή του πνευματικό φως. Σύντομα επανέρχεται και ορθώνει το ανάστημά της. Σκοπός της είναι, βέβαια, η θέωση, και στα μέσα για την επίτευξή της συγκαταλέγονται ο μοναστικός βίος και οι *Αρετές*, οι οποίες επαναπροσανατολίζουν την *Ψυχή* και μεσιτεύουν υπέρ της. Για τον αποσυμβολισμό των *Αρετών* επιστρατεύεται αφενός η τριαδολογική διδασκαλία και, αφετέρου, ο χριστιανικός νεοπλατωνισμός.

Η χίλντεγκαρντική *Γένεσις* συμφωνεί με τη *Γένεσιν* στον *Τίμαιο*: ο *ἀγαθὸς* θεός δημιούργησε τον κόσμο βάσει ενός αϊδίου ιδανικού προτύπου. Για τον *platonicus* Αυγουστίνo και τη Χίλντεγκαρντ, το πρότυπο αυτό αντιστοιχούσε στη Σοφία του θεού, η οποία αποτυπώθηκε στη δημιουργία του σύμπαντος και του ανθρώπου. Στον *Τίμαιο*, ο ζωοδότης θεός κατασκεύασε το σώμα του κόσμου ως τέλεια σφαίρα (33b-34b) και το συνάρμοσε στην κοσμική ψυχή (36de-37a) – το *κινοῦν αἴτιον*. Η κοσμική ψυχή, η οποία παρεμβαλλόταν ανάμεσα στα *invisibilia* και τα *visibilia* και συνιστούσε το *μέτρον ἄριστον* της ανθρώπινης συμπεριφοράς, υποκαθίσταται στη νεοπλατωνι-

κή προσέγγιση της Χίλντεγκαρντ από το μυστήριο της ενσάρκωσης του θεού-Λόγου και, κατ' επέκταση, από την εμφάνιση των *Αρετών* στη γη ως συμπαντικών σταθερών. Οι *Αρετές* που προϋπήρχαν ως θείες ιδιότητες, εξελίσσονται στη γη σε υπαρκτά μεγέθη που ορίζουν την αλήθεια της αισθητής πραγματικότητας. Με άλλα λόγια, το *ἴδιον* του θεού συνιστά στον φυσικό κόσμο το *δέον γενέσθαι* για την επανένωσή του με τον άνθρωπο.

Ακόμη και αν το σώμα εκληφθεί ως το ατομικό σπήλαιο της *Ψυχής*, η τελευταία θα προσεγγίσει τελικά τον θεό εάν επιδίδεται στο να καταστήσει τις *Αρετές* κομμάτι του εαυτού της. Προηγείται, ωστόσο, η αυτογνωσία της *Ψυχής*: το ποιος τη δημιούργησε και για ποιον σκοπό είναι ερωτήματα, την απάντηση στα οποία δίνει η πίστη. Αφού επιτευχθεί η εσωτερική αρμονία, επέρχεται η κοσμική ισορροπία. Προκύπτει, λοιπόν, μια αναλογία στη σχέση μικρόκοσμου και μακρόκοσμου, η οποία εντείνεται με τη νεοπλατωνική κατά βάση ιδέα ότι ο θεός *ἐνοικεῖ* στη φύση. Ο άνθρωπος δύναται να αποκρυπτογραφήσει στα *visibilia* τους συμβολισμούς των *invisibilia*. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η εικονιστική γλώσσα της Χίλντεγκαρντ απηχεί στο *Ordo Virtutum* την αληθινή πραγματικότητα.

Στο *Ordo Virtutum* οι *Αρετές* αντιπροσωπεύουν τη γυναικεία παράμετρο της *divinitas*, και ενσαρκώνουν τους βασικούς ρόλους κάθε γυναίκας: της μητέρας, της κόρης, αλλά και της ερωτευμένης. Ο έρωτας βέβαια που νιώθουν είναι *θεῖος* και μπορεί να εμπνεύσει την *Ψυχή* για την πνευματική της επανασύνδεση με τον δημιουργό. *Mutatis mutandis*, καθώς οι *Αρετές* συνιστούν το δραματικό προσωπείο της Χίλντεγκαρντ και η *Ψυχή*, το δραματικό ποίον της Ριχάρδης, ο *θεῖος έρωσ* μετασηματίζεται σε σχεδόν πλατωνικά φιλοσοφικό που επιβεβαιώνεται ανάμεσα στην *εἰδύϊαν* Χίλντεγκαρντ και τη *μανθάνουσα* Ριχάρδη. Στόχος βεβαίως ήταν η ηθική διάπλαση, η οποία απαραίτητα προηγείτο της επανασύνδεσης με τον θεό.

Σε κάθε περίπτωση, το ζητούμενο ήταν οι μοναχές, *Ψυχές* και *Αρετές*, να καταστήσουν τον εαυτό τους κοινώνό της *divinitas* και να αναπαραγάγουν στη μονή του Ρούπερτσμπεργκ την ουράνια μακαριότητα. Φαίνεται, ωστόσο, ότι οι ευγενείς κόρες υπηρετούσαν ένα περισσότερο αισθητικό παρά ασκητικό ιδανικό και προσομοίωσαν τη συμπεριφορά τους με την *puella* του παραδείσου πριν την πτώση της. Η συνεργεία και η *maternal viriditas* αποτελούσαν κατεξοχήν χαρακτηριστικά της γυναικείας *divinitas* των *Αρετών*: ό, τι όμως αποσαφήνιζε τον ρόλο τους ήταν η *suavitas* τους: η

ωραιότητά τους, αποτέλεσμα της *virginitas* και της *humilitas*. Στο *Ordo Virtutum* η *feminea forma*, προαιώνια όσον αφορά τις *Αρετές* και αθάνατη όσον αφορά τις *Ψυχές*, αναδεικνύεται ως εκείνη που μπορεί να κατατροπώσει τον *Διάβολο*: η Εύα του επέτρεψε να τη σπιλώσει, η διάδοχη όμως Μαρία επέτρεψε στη γυναίκα να τον κατατροπώσει.

Ο διάβολος μισεί τον ενάρτετο άνθρωπο και οτιδήποτε χρήσιμο υπάρχει στον κόσμο (II.144.18-21). Κατά τον ίδιο τρόπο, ο *Διάβολος* του *Ordo Virtutum* μισεί την *Ψυχή*, γιατί αν και παρέβη τον μοναστικό της όρκο, επανέρχεται συνειδητά στις τάξεις των *Αρετών* και δημιουργεί τη δυνατότητα μιας ακόμη – μικρής κλίμακας – συντριβής του *Διαβόλου*. Η *felix culpa* της *Ψυχής* δεν θα ήταν, όμως, εφικτό χωρίς την ύπαρξη των *Αρετών*· γι' αυτό και ο *Διάβολος* εχθρεύεται και αυτές. Πρώτον, διότι ενσαρκώνουν ιδιότητες του θεού και, δεύτερον, διότι συγκεντρώνουν στρατό που θα προασπίσει τον θεό. Ο μισογυνισμός του *Διαβόλου* εκδηλώνεται κυρίως με τα κατ' επανάληψη υποτιμητικά του σχόλια προς τις *Αρετές* και την *Ψυχή*. Για τις πρώτες, ωστόσο, ο διάβολος είναι παλιός γνώριμος: ως θείες ιδιότητες, γνώριζαν την πτώση του στην άβυσσο εξαιτίας της αλαζονείας του, καθώς και τον τρόπο που του προκάλούσε το μυστήριο της γέννησης του Ιησού και, κατ' επέκταση, του αναγεννημένου ανθρώπου. Ο *Διάβολος* πάλι, προσποιείται ότι δεν γνωρίζει ποιες πραγματικά είναι και έτσι δίνει στις *Αρετές* την ευκαιρία να συστηθούν. *Αρετές* και *Ψυχές* έχουν πάντως ένα κοινό χαρακτηριστικό: την εν δυνάμει μητρότητα. Η *Αγνότητα* θα καταφέρει εναντίον του *Διαβόλου* το ισχυρότερο πλήγμα, όταν θα αναφερθεί στην *ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου* γέννηση του Ιησού. Παρομοίως και η *Ψυχή-μοναχή*, ως απόγονος της Εύας, διαιωνίζει το κατ' εικόνα γένος με το να ασκείται η ίδια και ταυτόχρονα να ασκεί τα πνευματικά της τέκνα στην προοπτική του καθ' ὁμοίωσιν. Ο *Διάβολος* δεν μπορεί να εξουσιάσει την *Ψυχή*, μπορεί όμως να την παρακινήσει στην αμαρτία. Στο *Ordo Virtutum* η *Ψυχή* κατανικά τον πειρασμό, και ο *Διάβολος* δένεται· άλλωστε ήταν ανέκαθεν δέσμιος της έξωθέν του, θείας εν προκειμένω, βούλησης.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Armstrong, A. H. (2008), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge.
- Bagge, S. (2006), «German Historiography and the Twelfth-Century Renaissance», στο Weiler, B. – MacLean, S. (edd.), *Representations of Power in Medieval Germany 800-1500*, Turnhout, σσ. 165-188.
- Bernhardt, J. W. (2006), «Concepts and Practice of Empire in Ottonian Germany (950-1024)», στο Weiler, B. – MacLean, S. (edd.), *Representations of Power in Medieval Germany 800-1500*, Turnhout, σσ. 141-163.
- Blumenfeld-Kosinski, R. (2005), «Visions and Schism Politics in the Twelfth Century: Hildegard of Bingen, John of Salisbury, and Elisabeth of Schönau», στο Van Dijk, M. – Nip, R. (edd.), *Saints, Scholars, and Politicians: Gender as a Tool in Medieval Studies; Festschrift in Honour of Anneke Mulder-Bakker on the Occasion of Her Sixty-Fifth Birthday*, Turnhout, σσ. 173-187.
- Chenu, M.-D. (1966), *La théologie au douzième siècle*, Paris.
- Clendenen, A. (2009), «Encounter with the Unconscious: Hildegard in Jung», *Jung Journal: Culture & Psyche* 1: 39-56.
- D' Avray, D. (2003), «Symbolism and Medieval Religious Thought», στο Linehan, P. – Nelson, J. L. (edd.), *The Medieval World*, London, σσ. 267-278.
- Dronke, P. (1981), «Problemata Hildegardiana», *MLatJb* 16: 97-131.
- . (1984), *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua (D. 203) to Marguerite Porete (D. 1310)*, Cambridge.
- . *et al.* (2007), *Hildegardis Bingensis Opera Minora*, Turnhout.
- Elledge, A. J. (2010), «You Are What You Eat: Hildegard of Bingen's Viriditas», paper presented at the MAPACA.
- Emmerson, R. K. (2002), «The Representation of Antichrist in Hildegard of Bingen's Scivias: Image, Word, Commentary, and Visionary Experience», *Gesta* 2: 95-110.
- Escot, P. (1993), «Hildegard Von Bingen: Universal Proportion», *Mystics Quarterly* 1: 34-9.

- Flanagan, S. (1998), «For God distinguishes the People of Earth as in Heaven: Hildegard of Bingen's Social Ideas», *The Journal of Religious History* 1: 14-34.
- Forsyth, N. (1987), *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton.
- Gössmann, E. (1987), «Ipsa enim quasi Domus Sapientiae: The Philosophical Anthropology of Hildegard von Bingen», *Mystics Quarterly* 3: 146-54.
- Gregory, T. (1988), «The Platonic Inheritance», στο Dronke, P. (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, σσ. 54-80.
- Haskins, C. H. (1963), *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cleveland & NY.
- Holsinger, B. W. (2001), *Music, Body, and Desire in Medieval Culture: Hildegard of Bingen to Chaucer*, Stanford.
- Hozeski, B. W. (1982), «Parallel Patterns in Prudentius's Psychomachia and Hildegard of Bingen's *Ordo Virtutum*», *14th Century English Mystics Newsletter* 1: 8-20.
- Jenni, D. M. (1991), «Echoes in Hildegard's Songs of the Song of Songs», *Mystics Quarterly* 2: 71-78.
- Jolliffe, C. (1991), *Neoplatonic Influences in Hildegard of Bingen's Ordo Virtutum: With Latin Text and English Translation of the Play*, Canada.
- Kaiser, P. (1903), *Hildegardis Causae et Curae*, Lipsiae.
- Κάλφας, Β. (2016), *Πλάτων: Τίμαιος*, Αθήνα.
- Klaes, M. (2001), *Hildegardis Bingensis Epistolarium, pars III: CCLI-CCCXC*, Turnhout.
- Le Goff, J. (2003), «What did the Twelfth-Century Renaissance mean?», στο Linehan, P. – Nelson, J. L. (edd.), *The Medieval World*, London, σσ. 635-647.
- Mews, C. J. (2000), «Process Thought, Hildegard of Bingen and Theological Tradition», *Concrescence* 1: 1-14.
- Muchembled, R. (2003), Τσελέντη, Ε. (μτφρ.), *Μια Ιστορία του Διαβόλου 12^{ος}-20^{ός} αιώνας*, Αθήνα.
- Muir, L. (1995), *The Biblical Drama of Medieval Europe*, Cambridge.
- Mylius, C. (1557), *Missa Latina, quae olim ante Romanam circa 700 Domini annum in usu fuit*, Jena.
- Newman, B. (1997), *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the feminine*, Berkeley.

- Nicholas, D. (1999), Τζιαντζή, Μ. (μτφρ.), Η εξέλιξη του Μεσαιωνικού Κόσμου: Κοινωνία, Διακυβέρνηση και Σκέψη στην Ευρώπη 312-1500, Αθήνα.
- Schroeder, J. A. (2004), «A Fiery Heat: Images of the Holy Spirit in the Writings of Hildegard of Bingen», *Mystics Quarterly* 3/4: 79-98.
- Sheingorn, P. (1992), «The Virtues of Hildegard's *Ordo Virtutum*; or, It Was a Woman's World», στο Davidson, A. E. (ed.), *The Ordo Virtutum of Hildegard of Bingen: Critical Studies*, Kalamazoo, σσ. 43-62.
- Smith, M. (1976), *Prudentius' Psychomachia: A Reexamination*, Princeton.
- Stone, E. N. (1928), *A Translation of Chapters XI-XIV of the Pseudo-Augustinian sermon against Jews, Pagans, and Arians, concerning the Creed; also of the Ordo Prophetarum of St. Martial of Limoges*, Seattle.
- Strehlow, W. (2002), *Hildegard of Bingen's Spiritual Remedies*, Vermont.
- Tigchelaar, A. J. (2012), «Redemption Theology in Mystical Convent Drama: The Already and the Not yet in Hildegard of Bingen's *Ordo Virtutum* and Marcela De San Félix's *Breve Festejo*», *Mirabilia* 2: 86-127.
- Van Acker, L. (1991), *Hildegardis Bingensis Epistolarium, pars I: I-XC*, Turnhout.
- . (1993), *Hildegardis Bingensis Epistolarium, pars II: XCI-CCLR*, Turnhout.
- Walker-Moskop, R. M. (1985), «Health and Cosmic Continuity: Hildegard of Bingen's Unique Concerns», *Mystics Quarterly* 1: 19-25.
- Wetherbee, W. (1972), *Platonism and Poetry in the Twelfth Century: The Literary Influence of the School of Chartres*, Princeton.