

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΙΑΣ
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ & ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΙΣΤΟΡΙΑΣ, ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ:
«Διεπιστημονικές Προσεγγίσεις στις Ιστορικές, Αρχαιολογικές και Ανθρωπολογικές
Σπουδές»

ΤΟ ΣΥΝΑΙΣΘΗΜΑ ΣΤΟΝ GUIBERT DE NOGENT

Διπλωματική Εργασία
Γεώργιος Μιναρετζόπουλος
Επιβλέπουσα καθηγήτρια:
Ρίκα Μπενβένιστε



Georges Mathieu - Un Silence de Guibert de Nogent, 1951

Τριμελής Εξεταστική Επιτροπή:

Διαλέτη Ανδρονίκη
Μπενβένιστε Ρίκα
Σηφάκη Ευγενία

Βόλος, Ιουνιος 2017

Ευχαριστίες

Το θέμα της διπλωματικής μου εργασίας ήταν κάτι το οποίο από την αρχή των σπουδών μου στο Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών του τμήματος Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας με απασχολούσε. Έχοντας την τύχη να ολοκληρώσω τον κύκλο των προπτυχιακών μου σπουδών στη Φιλοσοφική Σχολή του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης έλαβα όλες εκείνες τις θεωρητικές γνώσεις οι οποίες ανταποκρίνονταν σε ένα πιο παραδοσιακό πλαίσιο προγραμματίσματος σπουδών, δίνοντας έμφαση στα στρατιωτικά, πολιτικά και οικονομικά γεγονότα της κάθε περιόδου. Με το πέρας των προπτυχιακών σπουδών μου όμως οι αναζητήσεις μου στράφηκαν αλλού. Πάντα αναρωτιόμουν για τον τρόπο με τον οποίο αντιδρούσαν οι άνθρωποι της κάθε εποχής στα συγκλονιστικά γεγονότα της εποχής τους όπως αυτά καταγράφονται από την ιστορία, όπως παραδείγματος χάρη στις απώλειες από τον Μαύρο Θάνατο ή οι Σταυροφόροι πώς αισθάνονταν ενώ πολεμούσαν για ένα τέτοιο ιερό σκοπό και για κάτι το οποίο στο χριστιανικό φαντασιακό ήταν τόσο ιερό;

Όλες αυτές οι προσωπικές αναζητήσεις και ανησυχίες βρήκαν αντίκρισμα κατά τη διάρκεια φοίτησης μου στο Πρόγραμμα Μεταπτυχιακών Σπουδών του τμήματος Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας. Καινούργιοι ορίζοντες για εποχές των οποίων γνώριζα τα σημαντικότερα ιστορικά γεγονότα ανοίχτηκαν. Στο κέντρο μελέτης μας ο άνθρωπος, η κοινωνία και η επιρροή της στον άνθρωπο, η μελέτη του ατόμου και όχι η μάζα, το σύνολο. Ιδιαίτερα για μια εποχή η οποία έχει την ατυχία να χαρακτηρίζεται ως «σκοτεινή» και αυτό γιατί έτσι καθιερώθηκε από τους διανοούμενους της Αναγέννησης, οι οποίοι θεώρησαν τον Μεσαίωνα ως μια περίοδο παρακμής, σταθερότητας και οτιδήποτε σχετίζεται με αυτή αναχρονιστικό και παρωχημένο. Εδώ όμως κρύβεται και η μεγάλη πρόκληση.

Το κείμενο του Γιβέρτου βρέθηκε στα χέρια μου ύστερα από παρότρυνση της κυρίας Ρίκας Μπενβενίστε, στο πρόσωπο της οποία θα ήθελα να εκφράσω την ευγνωμοσύνη μου για τη διεισδυτική της ματιά στην επεξεργασία του θέματος, για τις γνώσεις που απλόχερα μου προσέφερε αλλά κυρίως γιατί με όδηγησε να ανακαλύψω την χαρά της εκπόνησης της παρούσας πραγματείας. Στη συνέχεια, θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά την κυρία Ανδρονίκη Διαλέτη, για τις ακριβείς και επί της ουσίας παρατηρήσεις επί του θέματος, τις συζητήσεις μας και τη διάθεση της να συνδιαλεχθεί μαζί μου για ό,τι με απασχολούσε αναφορικά με την έκβαση της εργασίας. Τέλος, την κυρία Ευγενία Σηφάκη για τη συμμετοχή της στην Τριμελή Εξεταστική Επιτροπή και για τις ουσιαστικές παρατηρήσεις της.

Περιεχόμενα

Εισαγωγή.....	1
Η αξία του έργου για τον ιστορικό των συναισθημάτων	2
Διάρθρωση της πραγματείας.....	3
Χρονολόγηση των Εκδόσεων και Μεταφράσεων του έργου του Γιβέρτου.....	5
1 ^ο Κεφάλαιο: Ιστοριογραφικό – Πολιτισμικό Πλαίσιο	7
Καταγράφοντας το Μεσαιωνικό Συναίσθημα	7
Ιστοριογραφικές Προσεγγίσεις.....	8
Οι Συναισθηματικές Κοινότητες	15
Οι Μοναστικές Κοινότητες	19
Εισαγωγή στις μοναστικές κοινότητες	19
Οι μοναστικές κοινότητες των Βενεδικτίνων μοναχών.....	20
Αλλαγές στη χριστιανική πνευματικότητα.....	26
Επαναπροσδιορισμός του ανδρισμού μετά τη Γρηγοριανή Μεταρρύθμιση	30
2 ^ο Κεφάλαιο: Οι Βίοι του Γιβέρτου.....	33
Η «αυτοβιογραφία» του Γιβέρτου.....	33
Τα γεγονότα του βίου του.....	40
Η ζωή του Γιβέρτου ως μοναχός.....	44
3 ^ο Κεφάλαιο: Η ζωή στο μοναστήρι.....	47
Ο Κανόνας των Βενεδικτίνων μοναχών.....	47
Συναισθηματικές σχέσεις στο πλαίσιο της μοναστικής κοινότητας.....	52
4 ^ο Κεφάλαιο: Οι «δαίμονες» του Γιβέρτου	57
Τα όνειρα στο Μεσαίωνα	59
Τα όνειρα στο έργο του Γιβέρτου	62
Ο Διάβολος στο έργο του Γιβέρτου	68
Αποκλεισμός και δαιμονοποίηση των Εβραίων	73
Οι αμαρτίες στο φαντασιακό του Γιβέρτου.....	78
Σιμωνία και εκκλησιαστική διαφθορά	83
Η αμαρτία της φιλαργυρίας στο μοναστήρι	86
Οι σαρκικές επιθυμίες	90
Η εξέγερση της Λαόν	94
Συναισθήματα των «Δαιμόνων».....	99
Συμπεράσματα.....	102
Βιβλιογραφία.....	107

Εισαγωγή

Ο Γιβέρτος, ο βενεδικτίνος γάλλος μοναχός του 12^{ου} αιώνα αποτελεί ίσως μια από τις πιο κυρίαρχες μορφές της εποχής του. Και αυτό όχι λόγω της δράσης του και των επιτευγμάτων του κατά τη διάρκεια της ζωής του αλλά λόγω της αυτοβιογραφίας του, όπως έχει επικρατήσει να ονομάζεται το έργο του, το οποίο αναφέρεται στη ζωή του παράλληλα με την καταγραφή της θρησκευτικής, κοινωνικής και πολιτικής πραγματικότητας της εποχής του. Πρόκειται για ένα είδος πνευματικής αυτοβιογραφίας, η μόνη η οποία ανταποκρίνεται στο πλαίσιο στο οποίο έθεσε ο Άγιος Αυγουστίνος Ίππωνος με τις *Εξομολογήσεις* επτά αιώνες πριν από τη συγγραφή του έργου του Γιβέρτου.

Ας προσπαθήσω να αναφερθώ με συντομία στα γεγονότα του βίου του: Γεννήθηκε γύρω στο 1053 κοντά στην Μπουβέ, η οποία βρίσκεται στη βόρεια μεριά της Γαλλίας. Ο ίδιος άνηκε στα μεσαία αστικά στρώματα ενώ από πολύ μικρός έμεινε ορφανός από πατέρα, καθώς αυτός πέθανε όταν ήταν μόλις οχτώ μηνών βρέφος. Έτσι, μεγαλώνει με τη μητέρα του, η οποία ακολουθούσε ένα πνευματικό πρότυπο ζωής, το οποίο και τον επηρέασε βαθύτατα και καθόρισε την πορεία της ζωής του. Αργότερα, άλλη μια σημαντική φυσιογνωμία έρχεται να χαράξει με ανεξίτηλο τρόπο την πορεία της ζωής του και αυτός είναι ο δάσκαλος του.

Όταν ο Γιβέρτος ήταν έφηβος η μητέρα και ο δάσκαλος του αποσύρονται από την κοσμική ζωή και αποφασίζουν να ακολουθήσουν τον μοναχισμό ως ένδειξη της απόλυτης αφοσίωσης τους στο Θεό. Ακριβώς εκείνη την περίοδο της ζωής του ο Γιβέρτος αρχίζει να αμφιταλαντεύεται με την ιδέα να γίνει ιπότης αλλά τελικά, ύστερα από παρέμβαση της μητέρας του γίνεται και ο ίδιος μοναχός στο μοναστήρι του Σαιντ Ζερμέν. Εκεί έχοντας την πνευματική καθοδήγηση του Ανσέλμου του Μπεκ αρχίζει να γράφει τις δικές του θεολογικές πραγματείες.

Για τα επόμενα είκοσι χρόνια της ζωής του παραμένει ένας απλός μοναχός παρά τον διακαή του πόθο και την ανείπωτη φιλοδοξία του να ανελιχθεί ιεραρχικά στα εκκλησιαστικά αξιώματα. Εντέλει, το 1104 εκλέγεται ως ηγούμενος από τους μοναχούς στο μοναστήρι της Νοζάν, εκεί όπου θα περάσει τα τελευταία χρόνια της ζωής του ως ηγούμενος, με μια μικρή διακοπή ενός χρόνου όπου για άγνωστους λόγους φεύγει από τη Νοζάν για να επιστρέψει και να συνεχίσει το καθοδηγητικό του έργο.

Η αξία του έργου για τον ιστορικό των συναισθημάτων

Το έργο του αποτελείται από τρία βιβλία των οποίων η αφήγηση των γεγονότων είναι κατά κύριο λόγο χρονολογική. Ο Γιβέρτος αξιώνεται τη θέση του πνευματικού καθοδηγητή των αναγνωστών του με το εξομολογητικό πλαίσιο το οποίο θέτει από την αρχή του έργου του. Κυρίως όμως επιθυμεί με τη διήγηση των αμαρτιών του, την παραδοχή της ροπής του προς τις αμαρτίες και της αδύναμης ανθρώπινης φύσης του και συνάμα της δύναμης της ψυχής του να περιγράψει και να κάνει σαφές το γεγονός πως ο ίδιος κατάφερε να βγει αλώβητος και νικητής από έναν κόσμο που φαίνεται να παραπαίει και να οδηγείται στην καταστροφή.

Η ζωή του σε όλη της την έκταση περιγράφεται από τον ίδιο ως μια συνεχόμενη μάχη ανάμεσα σε δυνάμεις αντιθετικές, τάση η οποία ενισχύεται και από τη χριστιανική θεώρηση περί συναισθημάτων: η φιλοδοξία και η ταπεινότητα, οι επιθυμίες της σάρκας και η αγνότητα και η προσπάθεια εκλογίκευσης των φόβων οι οποίοι απορρέουν από τα όνειρα. Μια μάχη με ηθικό έπαθλο. Ο Γιβέρτος αφήνει το περιθώριο στο σύγχρονο αναγνώστη να ανασυνθέσει το φαντασιακό του και τον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος προσελάμβανε τον κόσμο γύρω του σε όλες του τις εκφάνσεις. Και αυτός ο κόσμος κυριαρχείται από δαίμονες, μαγεία, καθορίζεται από όνειρα και οι εχθροί του Θεού βρίσκουν αντίκρισμα στη γη, στους Εβραίους. Κυριαρχεί ο αληθινός πόνος, η συντριβή, η απελπισία και η απόγνωση ως απότοκο της μετάνοιας στην οποία έχει ο ίδιος υποβάλει τον εαυτό του για τις αμαρτίες τις οποίες έχει διαπράξει.

Σκοπός της παρούσας επεξεργασίας του έργου του Γιβέρτου είναι η διερεύνηση των συναισθημάτων στο Μεσαίωνα και πιο συγκεκριμένα όπως αυτά εμφανίζονται στο έργο του. Στόχος μου να ιστορικοποιήσω το συναίσθημα όπως αυτό εξάγεται μέσα από το έργο του Γιβέρτου. Δανείζομαι το θεωρητικό μοντέλο της μεσαιωνολόγου Barbara H. Rosenwein, αναφορικά με τις συναισθηματικές κοινότητες, όπως αυτό διατυπώθηκε στο ομώνυμο έργο της *Emotional Communities in the Early Middle Ages*¹. Θεωρώ τον Γιβέρτο ως «άνθρωπο» δείγμα της μοναστικής «κοινότητας» του 12^{ου} αιώνα.

Το κείμενο θα εξεταστεί στο πλαίσιο της περιόδου των αρχών του 12^{ου} αιώνα όπου οι επιπτώσεις της Γρηγοριανής Μεταρρύθμισης και της πολιτισμικής στροφής προς την κλασική αρχαιότητα – Αναγέννηση του 12^{ου} αιώνα – γίνονται αισθητές.

¹ Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Cornell University Press, Νέα Υόρκη 2007.

Εξάλλου, η χριστιανική πνευματικότητα αφήνει περιθώρια για την εξέταση του εαυτού και η κοινωνία σηματοδύεται από σημαντικές εξελίξεις λόγω της αστικής ανάπτυξης και του εκχρηματισμού της οικονομίας.

Διάρθρωση της πραγματείας

Οι μεταβολές στο ευρύτερο φάσμα των κοινωνικοπολιτικών αλλά και θρησκευτικών συγκείμενων της εποχής του των οποίων γίνεται μάρτυρας καθιστούν τον Γιβέρτο έναν έξοχο κοινωνικό παρατηρητή. Και αυτό γιατί επιλέγει να καταγράψει τα σημαντικότερα γεγονότα της ζωής του σαν ένα βίο παράλληλο με άλλους βίους, έχοντας κατά νου ότι ανήκει σε μια κοινότητα. Τα ιστορικά γεγονότα κατακλύζουν το έργο του, δημιουργούν και θέτουν το πλαίσιο εξέτασης, αλλά ο αναγνώστης είναι αδύνατο να μείνει απλά στην καταγραφή των γεγονότων. Αυτό που εγείρει το ενδιαφέρον είναι ο τρόπος με τον οποίο τον επηρέασαν, διαμόρφωσαν και διέπλασαν τον εσωτερικό του κόσμο, άρα και την εξωτερική του συμπεριφορά.

Στο πρώτο κεφάλαιο της πραγματείας μου θέτω τα όρια αυτών των εξελίξεων. Μα κυρίως από τις πρώτες σελίδες προσπαθώ να χαρτογραφήσω το μεσαιωνικό συναίσθημα, τις απαρχές, την πορεία και τις καινοτομίες στο σχετικά νεότευκτο ιστοριογραφικό πεδίο. Ο Lucien Febvre, ο Norbert Elias και οι ιστοριογραφικές προσεγγίσεις της μεσαιωνολόγου Barbara H. Rosenwein διαπλάθουν με τρόπο σημαντικό το ιστοριογραφικό τοπίο της ιστορίας των συναισθημάτων. Προσπαθώ να καταγράψω τις σημαντικότερες εξελίξεις και απόψεις της ευρωπαϊκής ιστοριογραφίας.

Παράλληλα, οριοθετώ και προσαρμόζω στα δεδομένα του Γιβέρτου το πολύτιμο θεωρητικό μοντέλο της Rosenwein αναφορικά με τις *συναισθηματικές κοινότητες*. Στη συνέχεια, θα με απασχολήσουν οι μοναστικές κοινότητες του 12^{ου} αιώνα. Με αναφορές από το έργο του Γιβέρτου θα προσπαθήσω να καταγράψω τον τρόπο με τον οποίο διεξαγόταν ο βίος στο μοναστήρι εκείνης της εποχής. Επιπλέον, οι αλλαγές στη χριστιανική πνευματικότητα της εποχής θέτουν το πλαίσιο και δημιουργούν πρόσφορο έδαφος για την εξέταση του εαυτού με θεολογικό υπόβαθρο αλλά κυρίως οδηγούν τους πιστούς σε μια πιο εσωτερική βίωση της θρησκείας. Τέλος, ο επαναπροσδιορισμός του ανδρισμού μετά τη Γρηγοριανή Μεταρρύθμιση, λόγω της απαγόρευσης του γάμου των κληρικών, μας προτρέπει να σκεφτούμε τα αρσενικά αυτής της περιόδου ως άνδρες συνεχώς μαχόμενους ανάμεσα στο πρότυπο του ανδρισμού εκείνης της εποχής και στις αρετές της αγνότητας και ευσέβειας, επιδεικνύοντας την ανάλογη ανδρική τόλμη.

Στο δεύτερο κεφάλαιο θα με απασχολήσει το θέμα της μεσαιωνικής αυτοβιογραφίας, κατά πόσο δηλαδή ο σύγχρονος όρος της αυτοβιογραφίας ανταποκρίνεται στο έργο του Γιβέρτου. Στη συνέχεια, καταγράφω την πορεία της ζωής του Γιβέρτου, από τη στιγμή της γέννησης του, την παιδική του ηλικία, τη σχέση με τη μητέρα και το δάσκαλό του, αλλά και τα πρώτα του χρόνια ως μοναχός, όπως αυτή ξεδιπλώνεται στις σελίδες του έργου του.

Στο τρίτο κεφάλαιο μεταφερόμαστε στο χώρο του μοναστηριού, καθώς ο Γιβέρτος μας αφήνει να διεισδύσουμε και μας περιγράφει μια τυπική μοναστική κοινότητα της εποχής του. Ο κύριος ρυθμιστικός παράγοντας της ζωής στο πλαίσιο του μοναστηριού είναι ο Κανόνας των Βενεδικτίνων μοναχών. Πιο συγκεκριμένα μελετώ κατά πόσο ένα κανονιστικό κείμενο όπως αυτό του Κανόνα των Βενεδικτίνων μοναχών προάγει ή θέτει όρια αναφορικά με τη βίωση συναισθημάτων. Λειτουργεί διαμορφωτικά τόσο αναφορικά με τη διάπλαση του εσωτερικού κόσμου των μοναχών όσο και με τις εξωτερικές εκδηλώσεις τους. Ενστερνίζομαι την άποψη της Rosenwein σχετικά με τις «κειμενικές κοινότητες» όπως αυτές ορίζονται από τον Brian Stock ως πυρήνα, κατά περιπτώσεις, μιας συναισθηματικής κοινότητας. Ωστόσο, οι ανθρώπινες σχέσεις ξεπερνούν τον Κανόνα, ο οποίος καμία νύξη δεν κάνει για τον τρόπο με τον οποίο αυτές πρέπει να διαμορφώνονται και να λειτουργούν, καθώς στο επίκεντρο τίθεται η απόλυτη υπακοή την οποία πρέπει να επιδεικνύουν οι μοναχοί. Έτσι, προσπαθώ να καταγράψω τις συναισθηματικές σχέσεις οι οποίες προκύπτουν ανάμεσα στα μέλη της μοναστικής κοινότητας και ιδίως ανάμεσα στον Ηγούμενο της κοινότητας και τα νεότερα μέλη αυτής, όπως και ο Γιβέρτος.

Στο τέταρτο και τελευταίο κεφάλαιο με απασχολούν οι «δαίμονες»² του Γιβέρτου. Οι «δαίμονες» του Γιβέρτου φαίνεται να τον συνοδεύουν σε όλη τη διάρκεια της ζωής του. Αποτελούν προσδιοριστικό στοιχείο μέσα από το οποίο μπορεί να πραγματευτεί συνεχώς τη θέση του απέναντι στο Θεό. Μα κυρίως τον καταδιώκουν και κατακλύζουν τον εσωτερικό του κόσμο. Είναι όλα αυτά τα στοιχεία που του προκαλούν φόβο, επιτείνουν τα συναισθήματα απόγνωσης και απελπισίας τα οποία μοιάζουν να χαρακτηρίζουν τη ζωή του.

² Δανείζομαι τον όρο «δαίμονες» ως προσδιοριστικό στοιχείο για τη μελέτη των συναισθημάτων του Γιβέρτου από τον Jay Rubenstein, έπειτα από την ακρόαση μιας διάλεξης, στην προσπάθεια του να αναδομήσει τη ζωή και την ψυχολογία του Γιβέρτου: Jay Rubenstein, *Guibert de Nogent and His Demons*, Whitney Humanities Center, 2 Μαρτίου 2010 <http://whc.yale.edu/podcast/guibert-de-nogent-and-his-demons> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 7/ 05/ 2017).

Με απασχολεί κυρίως η καταγραφή της ονειρικής μεσαιωνικής κουλτούρας η οποία ήταν βαθιά ριζωμένη στο φαντασιακό των μεσαιωνικών ανθρώπων. Όνειρα προφητικά τα οποία λειτουργούν ως επιβεβαίωση της θεϊκής επικοινωνίας, όνειρα διαβολικά που προκαλούν φόβο και θέτουν σε πειρασμό τους ευσεβείς.

Ο Διάβολος και αυτός με τη σειρά του αποτελεί ένα από τα βασικά δομικά στοιχεία του έργου του. Ο Γιβέρτος αφήνει χώρο για τη δράση του και την παρεμβολή στη ζωή του αλλά κυρίως αισθητοποιείται μέσα από την έννοια των αμαρτιών – είτε προσωπικών είτε συλλογικών, αναφορικά με τους μοναχούς και τους εκκλησιαστικούς άρχοντες. Οι αμαρτίες βρίσκουν αντίκρισμα στην απληστία και στην άσκηση της σιμωνίας οι οποίες ανθίζουν στην εποχή του. Βέβαια η δράση του Διαβόλου δεν περιορίζεται μόνο στο πλαίσιο του μοναστηριού αλλά αντίθετα προεκτείνεται και στον κοινωνικό και πολιτικό χώρο και έχει ως απόρροια τη διάπραξη φοβερών πράξεων όπως τα γεγονότα τη εξέγερσης της Λαόν, τον Απρίλιο του 1112. Ο Διάβολος έχει ανθρώπινο αντίκρισμα με τη δαιμονοποίηση των Εβραίων, οι οποίοι κατηγορούνται από τον Γιβέρτο για την άσκηση μαγείας και προσηλυτισμού των ευσεβών πιστών.

Χρονολόγηση των Εκδόσεων και Μεταφράσεων του έργου του Γιβέρτου

Η διατήρηση του κειμένου της αυτοβιογραφίας του Γιβέρτου στηρίζεται κυρίως σε ένα μοναδικό αντίγραφο του 17^{ου} αιώνα, το οποίο σώζεται σε σχολιασμό του Andre Duchesne (1584 – 1640), του οποίου η ποιότητα είναι φτωχή. Το 1651 ο κληρικός Luc D' Achery, εκδίδει όλα τα γραπτά έργα του Γιβέρτου, συμπεριλαμβανομένου και του κειμένου της *Μονωδίας*. Την πρώτη έκδοση της σύγχρονης εποχής την επιμελείται ο Georges Bourgin³ το 1907 και παρά τις ελλείψεις της απετέλεσε την κυρίαρχη έκδοση για πολλά χρόνια.

Η πρώτη αγγλική έκδοση της *Μονωδίας* κυκλοφορεί το 1925 από τον C.C. Swinton Bland. Το 1970 ο John F. Benton⁴ αναθεωρεί την αγγλική έκδοση του κειμένου, με την καταγραφή μιας εκτενούς ιστορικής έρευνας του κειμένου και τη συγγραφή μιας εισαγωγής μέσω της οποίας προσπαθεί να σκιαγραφήσει τον χαρακτήρα του Γιβέρτου. Αυτή η έκδοση υπό την επιμέλεια του John F. Benton αποτελεί το κείμενο της πηγής το οποίο επεξεργάστηκα. Ο Edmond – Rene Labande⁵

³ Georges Bourgin, *Guibert de Nogent: Histoire de sa vie*, Librairie Alphonse Picard et Fils, Παρίσι 1907.

⁴ Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent (1064? – c. 1115)*, John F. Benton (επιμ.), Harper Torchbooks, Νέα Υόρκη 1970.

⁵ Edmond – Rene Labande, *Guibert de Nogent: Autobiographie*, Les Belles Lettres, Παρίσι 1981.

το 1981 επεξεργάζεται μια δίγλωσση έκδοση του κειμένου – Λατινικά / Γαλλικά – βασιζόμενος σε παλαιότερες εκδόσεις. Σχετικά πρόσφατα κυκλοφόρησε ένα βιβλίο το οποίο πέρα από το κείμενο της *Μονωδίας* περιλαμβάνει και την πραγματεία του Γιβέρτου αναφορικά με τα λείψανα των Αγίων σε μετάφραση του Jay Rubenstein και του Joseph McAlhaney⁶.

⁶ Guibert de Nogent, *Monodies* και *On the Relics of Saints*, μτφρ. Jay Rubenstein και Joseph McAlhaney, Penguin, Λονδίνο 2011.

1^ο Κεφάλαιο: Ιστοριογραφικό – Πολιτισμικό Πλαίσιο

Καταγράφοντας το Μεσαιωνικό Συναίσθημα

Το συναίσθημα ανέκαθεν αποτελεί μια λέξη της οποίας η σημασιολογική προσέγγιση παραμένει ασαφής και πάντα ερμηνεύεται ανάλογα με την περίσταση την οποία και χρησιμοποιείται. Αν κοιτάξει κανείς προσεκτικά την ετυμολογία της λέξης συναίσθημα καταλήγει στο εξής αποτέλεσμα: *συναίσθημα* < *συναισθάνομαι* < *συν* + *αισθάνομαι*. Η ακριβής σημασία του ρήματος δηλώνει την κρίση η οποία προέρχεται από την κοινή αντίληψη⁷. Και όμως η λέξη αντίληψη χαρακτηρίζεται από άκρατη υποκειμενικότητα, καθώς η αντίληψη κάθε ανθρώπου επηρεάζεται σε όλες τις περιόδους από ποικίλους και διαφορετικούς παράγοντες.

Αυτή λοιπόν η τόσο ρευστή και ασαφής έννοια του συναισθήματος έχει τεθεί στο επίκεντρο του ερευνητικού ενδιαφέροντος πολλών ιστορικών κατά τις τελευταίες δεκαετίες. Πολλοί ιστορικοί κάνουν λόγο για τη «συναισθηματική στροφή»⁸. Ο σύγχρονος ιστορικός πλέον ελκύεται από τη ρομαντική θεώρηση του ανθρώπου ο οποίος έζησε στο παρελθόν και προσπαθεί να το ανασυνθέσει, να το εξηγήσει και να το ερμηνεύσει επιστρατεύοντας πολλαπλά ερμηνευτικά εργαλεία τόσο για την πρόσληψη του εσωτερικού του κόσμου όσο και να προσδιορίσει τους παράγοντες οι οποίοι συνέβαλαν στη διαμόρφωση αυτών των συναισθημάτων.

Ωστόσο, ο καθένας θα μπορούσε να αναλογιστεί: πώς είναι δυνατόν ο ιστορικός να προσπαθήσει να δώσει ιστορική βάση σε μια τόσο ασαφή και ρευστή έννοια όπως αυτή του συναισθήματος; Εκεί έγκειται το τεράστιο μεθοδολογικό πρόβλημα το οποίο επωμίζονται οι ιστορικοί οι οποίοι επιλέγουν να αναλύσουν το συναίσθημα έτσι όπως έχει καταγραφεί από τις πηγές μιας συγκεκριμένης ιστορικής περιόδου. Αναμφίβολα, ο εκάστοτε συγγραφέας ενός έργου δεν είχε σκοπό να καταγράψει καταφανείς εκδηλώσεις των συναισθημάτων του, του πως ένιωθε. Ωστόσο, το συναίσθημα θεωρείται *a priori* για τον ιστορικό ως μια έννοια η οποία δομείται κοινωνικά, άρα την κοινωνική αλλά και πολιτισμική διάσταση του συναισθήματος καλείται να μελετήσει. Το συναίσθημα εκλείπει από τις πηγές με μια πρώτη ανάγνωση. Ωστόσο, αν ο ιστορικός μελετήσει με διεισδυτικό τρόπο τις πηγές θα το εντοπίσει να κρύβεται στις

⁷ Διαδικτυακό λεξικό της Νέα Ελληνικής Γλώσσας, *Πύλη για την Ελληνική Γλώσσα*: http://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/search.html?lq=%CF%83%CF%85%CE%BD%CE%B1%CE%AF%CF%83%CE%B8%CE%B7%CE%BC%CE%B1+&dq= (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης 07/ 05/ 2017).

⁸ Πρβλ. Fran Biess, Alon Confino, Ute Frevert, Uffa Jensen, Lyndol Roper και Daniela Saxer, Forum: «History of Emotions», *German History*, 28 (1), σ. 67 - 80 όπως επίσης και Jan Plamper, «The History of Emotions: An interview with William Reddy, Barbara H. Rosenwein and Peter Stearns», *History and Theory*, 49 (Μάιος 2010), σ. 237 – 265.

καταγεγραμμένες κινήσεις και εκδηλώσεις του σώματος, σε ένα μειδίαμα του προσώπου, στους τρόπους άσκησης της πολιτικής, στους τρόπους εκδήλωσης της θρησκείας και της θρησκευτικής πνευματικότητας της κάθε εποχής.

Η πρόκληση για τον ιστορικό είναι μεγάλη και ιδιαίτερα στην προσπάθεια του να ορίσει ένα «συναισθηματικό» Μεσαίωνα ενώ η κυρίαρχη ιστοριογραφία των μελετητών της εποχής κάνουν λόγο για έναν ανώριμο συναισθηματικά Μεσαίωνα. Ωστόσο, παρά την κυριαρχία των «μεγάλων αφηγήσεων» των μελετητών, η ιστοριογραφία των δύο τελευταίων δεκαετιών τείνει να το αποδώσει ως ένα περίπλοκο φαινόμενο.

Αν η ιστορία των συναισθημάτων αποτελεί ένα ελκυστικό πεδίο μελέτης για τον ιστορικό, γίνεται ακόμα ελκυστικότερο για τον ιστορικό της μεσαιωνικής Δύσης. Και αυτό γιατί οι προσπάθειες για την τεκμηρίωση ενός «συναισθηματικού» Μεσαίωνα εναντιώνονται στο πλαίσιο του «σκοτεινού» Μεσαίωνα όπως αυτό καθιερώθηκε από τους διανοητές της Αναγέννησης, οι οποίοι ήθελαν να δηλώσουν με έμφαση το γεγονός ότι το διάστημα το οποίο παρεμβλήθηκε μεταξύ της Αρχαιότητας και της Αναγέννησης ήταν μια εποχή βαθιάς παρακμής τόσο σε καλλιτεχνικό όσο και σε πνευματικό επίπεδο⁹.

Ιστοριογραφικές Προσεγγίσεις

Πρωτοπόρος και θεμελιωτής της συναισθηματικής στροφής είναι ο Lucien Febvre. Ο συνιδρυτής της Σχολής των *Annales* το 1941 βιώνοντας τα ζοφερά χρόνια του Β' Παγκοσμίου Πολέμου τις βιαιότητες και ωμότητες των Ναζί, οι οποίοι είχαν καταλάβει τη Γαλλία, απηύθυνε έκκληση στους ιστορικούς της εποχής να στραφούν προς τη μελέτη των ανθρώπινων συναισθημάτων, καθώς ο ίδιος θεωρούσε ότι η πολιτική και η άσκηση της χαρακτηρίζονται από συναισθήματα. Η αξίωση του αυτή συνάδει απόλυτα με την ιστοριογραφική προσέγγιση την οποία υπηρετούσε η Σχολή των *Annales*. Μια προσέγγιση η οποία δεν έθετε στο κέντρο μελέτης της την αφήγηση της ζωής και καταγραφή των επιτευγμάτων των σημαντικών προσωπικοτήτων αλλά ενδιαφέρθηκε περισσότερο για την απόδοση των ανώνυμων δομών της κοινωνίας, καθώς και τις συγκινησιακές και βιωματικές πλευρές οι οποίες κρύβονται μέσα στις συλλογικές νοοτροπίες και συνιστούν το αντικείμενο της ιστορικής ανθρωπολογίας¹⁰.

⁹ Ρίκα Μπενβενίστε, *Από τους Βαρβάρους στους Μοντέρνους – Κοινωνική Ιστορία και Ιστοριογραφικά Προβλήματα της μεσαιωνικής Δύσης*, ΠΟΛΙΣ, Αθήνα 2007, σ. 19.

¹⁰ Γκέοργκ Ιγκερς, *Η Ιστοριογραφία στον 20^ο αιώνα – Από την Επιστημονική αντικειμενικότητα στην πρόκληση του μεταμοντερνισμού*, μτφρ. Παρασκευάς Ματαλάς, Νεφέλη, Αθήνα 2006, σ. 75.

Προκήρυξη για την έκκληση του Febvre προς τους ιστορικούς αποτελεί το κείμενο «Ευαισθησία και ιστορία¹¹», το οποίο δημοσιεύτηκε στα *Annales* το 1941. Στην πραγματικότητα όμως είναι σύγχρονο του άρθρου της *Encyclopedie*, αφού επαναλαμβάνει κατά κύριο λόγο την ανακοίνωση του συγγραφέα στη 10^η «Semaine de Synthese» που είχε οργανώσει ο Henri Berr τον Ιούνιο του 1938 με θέμα: «Η ευαισθησία στον άνθρωπο και στη φύση». Τα Πρακτικά της Συνάντησης εκδόθηκαν και αυτά στην Κατοχή το 1943. Στο κείμενο του Febvre εξηγείται ο όρος «ευαισθησία» επιμένοντας ότι δεν αποτελεί ατομικό χαρακτηριστικό. Τα συναισθήματα διευκρινίζει επηρεάζουν τις σχέσεις των ανθρώπων, έχουν τη θέση θεσμού ή τελετουργίας. Οι εκδηλώσεις τους συνδέονται με το νου και τη θρησκευτική σκέψη. Η ιστορικότητά τους έγκειται στην ισορροπία ανάμεσα στις συναισθηματικές και τις διανοητικές ιδιότητες του ατόμου. Η μελέτη των «emotions», συναισθημάτων ή συγκινήσεων, οδηγεί στο υπόβαθρο της ατομικής συνείδησης, σε κάτι που αντιστέκεται στο ρεύμα της αυτοσυγκράτησης που επιφέρει η ανθρώπινη εξέλιξη. Ο Febvre αποδέχεται με άλλα λόγια την εξελικτική θεώρηση της ευρωπαϊκής νεωτερικότητας, επισημαίνει τη σταδιακή υποβάθμιση της συναισθηματικής σφαίρας η οποία υποχωρεί καθώς η διανοητική κερδίζει έδαφος μέσω του αυτοελέγχου και της νοοτροπίας¹².

Η ευρωπαϊκή ιστοριογραφία θα μπορούσαμε να πούμε πως κατευθύνθηκε σε μεγάλο βαθμό από τη γαλλική σχολή των *Annales* και ακολούθησε τον δρόμο που χάραξε ο Lucien Febvre. Οι εκπρόσωποι της ιστοριογραφικής σχολής των *Annales* ασχολήθηκαν όχι με τις εξέχουσες προσωπικότητες μιας συγκεκριμένης εποχής αλλά με τους απλούς ανθρώπους, υπονομεύοντας τη θετικιστική ιστοριογραφία. Έτσι, με τρόπο διεισδυτικό προσπαθούν να αποτυπώσουν το μεσαιωνικό συναίσθημα των απλών, λαϊκών ανθρώπων στα σχολεία, στις εκκλησίες, στα μοναστήρια¹³.

Το γεγονός, όμως, ότι οι πρώτοι ιστορικοί των *Annales* ταυτίζουν τα συναισθήματα με το τεράστιο ιστοριογραφικό θέμα των «νοοτροπιών», κατευθύνει τους ιστορικούς να αντιμετωπίζουν τους απλούς ανθρώπους ως παθητικούς δέκτες των εξελίξεων γύρω τους. Τους στερούν από τη δυνατότητα κατανόησης των κοινωνικών και πολιτικών εξελίξεων της εποχής τους καθώς τα συναισθήματα θεωρούνται ως

¹¹ Lucien Febvre, *Ευαισθησία και Ιστορία – Ιστορία και Ψυχολογία*, μτφρ. Μαρία Στεφανοπούλου, MIET, Αθήνα 2015.

¹² Ρίκα Μπενβένιστε, « «Οι Ευαισθησίες» του Λυσιέν Φεβρ: Μια «Μικρή Διανοητική Επανάσταση», στο *Ευαισθησία και Ιστορία – Ιστορία και Ψυχολογία*, σ. 107 – 108.

¹³ Barbara H. Rosenwein, «Worrying About Emotions in History», *The American Historical Review*, 117/3 (2002), σ. 828 – 830.

στερεοτυπικά διαμορφωμένες συμπεριφορές οι οποίες υιοθετούνται ή απορρίπτονται ανάλογα με την περίπτωση¹⁴. Ο Marc Bloch ένας από τους βασικότερους εκπροσώπους της ιστοριογραφικής σχολής των *Annales* και της ιστορίας των νοοτροπιών στο έργο του *Φεουδαρχική Κοινωνία*, υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι είναι έρμαιοι των συναισθημάτων και των εξελίξεων της εποχής στην οποία ζούσαν. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει:

«Οι ηθικές και κοινωνικές συμβάσεις δεν απαιτούσαν ακόμα ανθρώπους με καλή ανατροφή έτσι ώστε να καταπιέσουν τα δάκρυα και τις παρορμήσεις τους¹⁵».

Ο Lucien Febvre θεωρεί με λίγα λόγια τα συναισθήματα ως την κινητήριου δύναμη, ως εκείνα τα διανοητικά εργαλεία τα οποία επιστράτευσε ο άνθρωπος προκειμένου να δημιουργήσει τις κοινωνίες και τα οποία συνέβαλαν στην εξέλιξή του. Ο Febvre σίγουρα επηρεάστηκε σε σημαντικό βαθμό από τη θεώρηση του Johan Huizinga ο οποίος ακολούθησε την ίδια θεώρηση περί συναισθημάτων. Στο έργο του *In the Waning of the Middle Ages*¹⁶, επισημαίνει, ωστόσο, τη συναισθηματική ανωριμότητα των ανθρώπων του Μεσαίωνα καθώς ο ίδιος θεωρεί ότι η σκέψη τους κατακλυζόταν από «βίαιες αντιθέσεις» οι οποίες:

«δημιουργούσαν πληθώρα παθών στην καθημερινότητα τους και είχαν ως απόρροια τη δημιουργία μιας διαρκούς ταλάντωσης ανάμεσα στην απόγνωση και την μανιώδη χαρά, ανάμεσα στις βίαιες τάσεις και την ευσέβεια¹⁷».

Την ίδια εποχή με τον ανώριμο «συναισθηματικά» Μεσαίωνα του Johan Huizinga, ο Γερμανός κοινωνιολόγος Norbert Elias, κάνει λόγο για τη «διαδικασία του εκπολιτισμού¹⁸». Όπως φανερώνει και ο τίτλος του βιβλίου του Elias προσπάθησε να οργανώσει μια μελέτη σύμφωνα με την οποία οι συνήθειες των σύγχρονων ανθρώπων πρέπει να ιδωθούν και να κατανοηθούν ως απότοκο της μακράς ιστορικής εξέλιξης και

¹⁴ Στο ίδιο, σ. 831.

¹⁵ Marc Bloch, *Feudal Society*, μτφρ. L. A. Mayon, The University of Chicago Press, Σικάγο 1961, σ. 73. – Marc Bloch, *La Société féodale*, Albin Michel, Παρίσι 1968 (1^η έκδοση 1939 – 1940).

¹⁶ Johan Huizinga, *The Waning of the Middle Ages: A Study of the Forms of Life, Thought and Art in France and the Netherlands in the XIVth and XVth Centuries*, μτφρ. Frederik J. Hopman, E. Arnold & Company, Νέα Υόρκη 1924.

¹⁷ Στο ίδιο, σ. 2.

¹⁸ Norbert Elias, *Civilizing Process*, Wiley 1994. Το έργο του Elias δημοσιεύθηκε για πρώτη φορά το 1939 στα γερμανικά με τον τίτλο *Über den Prozeß der Zivilisation*, ενώ για πρώτη φορά μεταφράστηκε στα αγγλικά το 1978 και 1982 σε δύο τόμους. Σε ελληνική μετάφραση: Νορμπερτ Ελίας, *Η διαδικασία του πολιτισμού*, μτφρ. Θεόδωρος Λουπασάκης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1996.

όχι ως φυσική διαδικασία η οποία προκύπτει από την ύπαρξη ενός ανθρώπου ως μέλος μιας κοινότητας ή ενός έθνους. Βασική πρόθεση και του ίδιου είναι να κατανοήσει την βαρβαρότητα και τις ωμότητες των Ναζί, καθώς ο ίδιος θεωρούσε πως κανείς δεν μπορεί να αντιληφθεί τον τρόπο με τον οποίο η ανθρώπινη συμπεριφορά καταβαρυνώνεται αν πρώτα δεν έχει κατανοήσει το πως δομήθηκε, «κατασκευάστηκε» αυτή η εκπολιτισμένη συμπεριφορά¹⁹.

Ο «εκπολιτισμός» του Elias δίνει βάση στην ανθρώπινη ψυχολογία και τη συναισθηματική διάθεση των ανθρώπων, τις οποίες θεωρεί πως σε καμία περίπτωση δεν παραμένουν στάσιμες, αντίθετα μεταβάλλονται ανάλογα με τις ιστορικές συγκυρίες. Η αξίωση του αυτή είναι που τον καθιερώνει ως έναν από τους θεμελιωτές της ιστορίας των συναισθημάτων. Τα συναισθήματα, ωστόσο, για τον ίδιο κατά την περίοδο του Μεσαίωνα είναι πρωτόγονα και δεν χαρακτηρίζονται από λογική. Η «διαδικασία» την οποία περιγράφει είναι ουσιαστικά η μετάβαση στη νεωτερικότητα η οποία συνοδεύεται από την αντικατάσταση των «βάρβαρων» συναισθημάτων με τα «εκπολιτισμένα»²⁰.

Η θεώρηση για το είδος και τη συχνότητα βίωσης των συναισθημάτων όπως έχει διαμορφωθεί από τη μεγάλη αφήγηση του Elias συνοψίζεται με τη θεωρία του *υδραυλικού μοντέλου*, σύμφωνα με την οποία, όπως εξηγεί η Rosenwein, τα συναισθήματα είναι «σαν υγρά μέσα σε κάθε πρόσωπο και έτσι όπως είναι συνωστισμένα είναι πρόθυμα να βγουν προς τα έξω²¹». Η Nancy G. Siraisi υπενθυμίζει αναφορικά με το *υδραυλικό μοντέλο* τη θεωρία των τεσσάρων υγρών:

«στην αρχαία ελληνική ιατρική καταγράφονται τέσσερα υγρά από τον Ιπποκράτη: το αίμα, το φλέγμα, η χολή και η μαύρη χολή. Ο Ιπποκράτης στη θεωρία του συνδέει τις αλλαγές της συμπεριφοράς ανάλογα με την πραγματική ή φαντασιακή κίνηση των εσωτερικών υγρών²²».

Παρά το γεγονός πως το μοντέλο αυτό είναι αρκετά ελκυστικό καθώς κάνει ενεργό τον τρόπο με τον οποίο τα συναισθήματα δημιουργούν αντίκτυπο πάνω στα υποκείμενα αλλά και το πώς εκφράζονται, δημιουργεί πολλά προβλήματα. Ένα από

¹⁹ Robert Van Krieken, «Norbert Elias and Emotions in History», στο David Lemmings και Ann Brooks (επιμ.) *Passions, Power and Elias: Emotional Styles and Historical Change*, Routledge, Λονδίνο, 2014, σ. 3.

²⁰ Στο ίδιο, σ. 1.

²¹ Barbara H. Rosenwein, «Worrying about emotions in History», σ. 834.

²² Nancy G. Siraisi, *Medieval & Early Renaissance Medicine, An Introduction to Knowledge and Practice*, The University of Chicago Press, Σικάγο και Λονδίνο 1990, σ. 104 -106.

αυτά είναι πως μας ωθεί να σκεφτούμε τα συναισθήματα με έναν τρόπο καθολικό και διευρυμένο. Ότι αυτά, δηλαδή, δεν αποτελούν ατομική έκφραση και καμιά διαφορά δεν παρουσιάζουν από άνθρωπο σε άνθρωπο. Τα συναισθήματα σύμφωνα με το υδραυλικό μοντέλο δεν είναι παρορμήσεις της στιγμής αλλά μάλλον τυποποιημένες συμπεριφορές, οι οποίες εκδηλώνονται σε συγκεκριμένες περιπτώσεις. Το μοντέλο αυτό παρουσιάζει μια μονόπλευρη διάσταση των συναισθημάτων και δεν υπολογίζει τις συγκυρίες που τα δημιουργούν, όπως είναι οι κοινωνικές πρακτικές. Το πιο σημαντικό είναι ότι το υδραυλικό μοντέλο δεν υπολογίζει το γεγονός ότι τα συναισθήματα αποτελούν πάντα μια περίπλοκη έκφραση η οποία δομείται ανάλογα με τις κοινωνικές πρακτικές αλλά και τις προσωπικές προσδοκίες, τις ηθικές αρχές και την προσωπικότητα κάθε ατόμου.

Το υδραυλικό μοντέλο ανταποκρίνεται στις ψυχολογικές θεωρίες περί συναισθήματος οι οποίες προσιδιάζουν σε μια «χρησιμοποιητική και πρακτική διάσταση των συναισθημάτων». Ο Δαρβίνος για παράδειγμα αντιμετώπιζε τα συναισθήματα ως μια νευρολογική αντίδραση η οποία εκδηλώνεται σε έντονες καταστάσεις. Παράλληλα, ο Φρόυντ θεωρούσε τα συναισθήματα ως παρωθητικά στοιχεία που πρέπει να εκφραστούν και όχι να εσωτερικεύονται²³.

Η επίδραση του Elias και του έργου του ήταν τεράστια. Ο Peter Stearns και η Carol Stearns στην προσπάθειά τους να εμπλουτίσουν το πεδίο μελέτης των συναισθημάτων, εισάγουν ένα νέο όρο για την ιστορική τους προσέγγιση τον όρο *emotionology* – λόγος περί συναισθημάτων – μια λέξη η οποία μοιάζει αρκετά με την ψυχολογία και την κοινωνιολογία²⁴. Στο έργο τους *Anger: The Struggle for Emotional Control in America's History*²⁵, ο λόγος περί συναισθημάτων αντιπροσωπεύει τον τυποποιημένο τρόπο έκφρασης των συναισθημάτων όπως αυτός καθορίζεται από την κοινωνία ή από μια κοινότητα – μέρος της κοινωνίας – σε μια συγκεκριμένη εποχή²⁶.

Τα έργα των Stearns ουσιαστικά στηρίζουν και διαιωνίζουν τη μεγάλη αφήγηση του Norbert Elias σύμφωνα με τη Rosenwein. Και αυτό γιατί για τη μελέτη και καταγραφή του «Θυμού» μελετούν τη μεσαία αστική τάξη, διατρανώνοντας το

²³ Barbara H. Rosenwein, «Worrying About Emotions in History», σ. 834 – 836.

²⁴ Στο ίδιο, σ. 824

²⁵ Carol Zisowitz Stearns και Peter N. Stearns, *Anger: The Struggle for Emotional Control in America's History*, University of Chicago Press, Σικάγο 1986.

²⁶ Barbara H. Rosenwein, «Worrying About Emotion in History», σ. 824

επιχείρημα ότι ο λόγος περί συναισθημάτων δεν ανταποκρίνεται παρά μόνο στη μελέτη των νεότερων χρόνων στα χρόνια δηλαδή όπου η αστική τάξη ήκμαζε²⁷.

Σύμφωνα με την Barbara H. Rosenwein έντονη ήταν η κριτική η οποία ασκήθηκε σε αυτήν τη θεώρηση των συναισθημάτων κατά τη διάρκεια του 1960. Νέες θεωρίες κάνουν την εμφάνισή τους, οι οποίες συνδέουν τη διαμόρφωση και την έκφραση των συναισθημάτων με την υποκειμενικότητα. Πιο συγκεκριμένα με την κρίση του κάθε υποκειμένου, διαμορφώνεται ένα σύστημα αξίωσης και απαξίωσης πράξεων ανάλογα με το συναίσθημα που δημιουργεί η κάθε πράξη. Έτσι, καταρρίπτεται η καθολικότητα και η τυποποιημένη μορφή των συναισθημάτων, καθώς κάθε άνθρωπος σύμφωνα με τη δική του υποκειμενικότητα αξιολογεί τι είναι επώδυνο, τι ευχάριστο, τι του προκαλεί φόβο. Μετά τη βίωση ενός συναισθήματος έρχεται η αντίδραση και τα συμπτώματά του διαμέσω του ανθρώπινου σώματος.

Τη δεκαετία του 1970 το νέο αυτό μοντέλο για τη μελέτη των συναισθημάτων ενισχύεται με την τυπολογία του κοινωνικού δομισμού. Σύμφωνα με τον κοινωνικό δομισμό, τα συναισθήματα διαμορφώνονται ανάλογα με τις πολιτισμικές κυρίως επιρροές μιας εποχής, είναι δηλαδή προϊόντα πολιτισμού. Απότοκο της θεώρησης αποτελεί το γεγονός πως τα συναισθήματα εξαρτώνται από τη γλώσσα, τις κοινωνικές και πολιτισμικές πρακτικές αλλά και τον χαρακτήρα των ανθρώπων. Αυτό σημαίνει πως κάθε κοινωνία που έχει δικό της πολιτισμό έχει αυτομάτως και τους δικούς της κανόνες ως προς την έκφραση των συναισθημάτων²⁸. Ωστόσο, λίγοι μεσαιωνολόγοι ενστερνίστηκαν αυτές τις διαρθρωτικές αλλαγές αναφορικά με τη μεθοδολογία της ιστορίας των συναισθημάτων.

Στην πολιτισμική θεώρηση των συναισθημάτων ο Jean Delumeau στο έργο του *La peur en Occident*²⁹ έρχεται να προσθέσει τον φόβο στο ρεπερτόριο των συναισθημάτων. Φόβοι οι οποίοι προκαλούνται και μετατρέπονται σε κυρίαρχοι αλλά δεν απορρέουν από τα διδάγματα της εκκλησίας. Στο έργο του ουσιαστικά καταγράφεται το μεταβατικό στάδιο της μετατόπισης του συναισθηματικού κλίματος έξω από το μοναστήρι³⁰.

Ο Peter Dinzelbacher κινείται σε παρόμοιο πλαίσιο σκέψης. Ισχυρίζεται πως η εκκλησία ήξερε πως θα εγείρει από το φαντασιακό των ανθρώπων τους φόβους.

²⁷ Στο ίδιο, σ. 824 -825.

²⁸ Στο ίδιο, σ. 836 -837.

²⁹ Jean Delumeau, *La peur en Occident XIV^e – XVIII^e siècles*, Fayard, Παρίσι 1978.

³⁰ Barbara H. Rosenwein, «Worrying About Emotions in History», σ. 833.

Θεωρεί την πρώιμη μεσαιωνική περίοδο ως ένα τεράστιο πεδίο μάχης όπου δεν υπάρχουν συναισθήματα. Όλα αυτά μέχρι τον 12^ο αιώνα όπου το κλίμα μεταστρέφεται πλήρως. Οι κοινωνικές συνθήκες και η πολυπλοκότητα τους, όπως αυτές προέκυψαν από την εμπορική και αστική ανάπτυξη, αλλά κυρίως η αλλαγή στη χριστιανική πνευματικότητα δημιουργούν πρόσφορο έδαφος για ενδοσκόπηση και για την ανάπτυξη συναισθημάτων όπως η αγάπη για τον ίδιο τον εαυτό και αυτό γιατί τα σκοτεινά συναισθήματα πλέον έχουν επίγειο αντίκρισμα, τους Εβραίους, αλλά και άυλο, τους δαίμονες³¹.

Ειδικότερα για τον Μεσαίωνα, καθώς τα συναισθήματα δεν είναι λεκτικά διατυπωμένα στα κείμενα της εποχής, οι ιστορικοί της περιόδου προσδίδουν μεγάλη σημασία στις χειρονομίες ως αποδεικτικά στοιχεία της έκφρασης των συναισθημάτων.

Σημαντική θεωρείται και η συμβολή του μεσαιωνολόγου Gerd Althoff ο οποίος δεν θεωρεί το σώμα ως μέσο εκπόρευσης της βίας αλλά τη μεταφέρει στο λόγο, αποκτά δηλαδή συμβολική σημασία. Θεωρεί πως η δύναμη εκφράζεται και κατανοείται μέσω των κοινωνικών λειτουργιών και των κοινωνικών κανόνων. Απορρίπτει, έτσι, και αυτός με τον τρόπο του τη θεώρηση για ένα Μεσαίωνα ο οποίος δημιουργεί την εντύπωση ότι οι άνθρωποι βιώνουν άλογα συναισθήματα³².

Τις τελευταίες δύο δεκαετίες, ωστόσο, τα συναισθήματα μελετώνται ως πιο σύνθετα και πολύπλοκα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της τάσης αποτελεί το έργο της Barbara H. Rosenwein *Emotional Communities in the Early Middle Ages*³³ και *Generations of Feeling, A History of Emotions, 600 – 1700*³⁴. Στις *Συναισθηματικές Κοινότητες*, η Rosenwein αναλύοντας με τη μέθοδο της μικροϊστορίας παραδείγματα των πρώιμων μεσαιωνικών χρόνων προσπαθεί να δημιουργήσει ένα πλαίσιο εξέτασης αναφορικά με την ιστορία των συναισθημάτων. Το πλαίσιο του κοινωνικού δομισμού διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στην προσέγγισή της. Κάθε κοινωνία, ισχυρίζεται, χαρακτηρίζεται από το δικό της μοναδικό σύστημα έκφρασης των συναισθημάτων. Έτσι, με αυτό τον τρόπο καταρρίπτει για ακόμα μια φορά τις απόψεις περί καθολικότητας των συναισθημάτων όπως αυτές καθορίζονται από τις «μεγάλες» αφηγήσεις. Σε καμία περίπτωση δεν επιχειρείται στο έργο της ο καθορισμός μιας

³¹ Στο ίδιο, σ. 833.

³² Στο ίδιο, σ. 839 – 841.

³³ Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*.

³⁴ Της ίδιας, *Generations of Feeling, A History of Emotions 600 – 1700*, Cambridge University Press, Ηνωμένο Βασίλειο 2015.

οντολογίας των συναισθημάτων αλλά βασικός στόχος είναι να εντοπισθούν οι τρόποι με τους οποίους τα συναισθήματα εκφράζονται σε κάθε εποχή³⁵.

Υποστηρίζει τη συνύπαρξη πολλών και διαφορετικών συναισθηματικών κοινοτήτων αλλά και καταγράφει τον τρόπο με τον οποίο οι θρησκευτικές πεποιθήσεις επιδρούν και διαμορφώνουν την έκφραση της θρησκευτικότητας. Παράλληλα, στο έργο της *Generations of Feeling*, επικεντρώνεται στη μελέτη ενός φάσματος αλλαγών σχετικά με την έκφραση των συναισθημάτων σε μια μεγάλη περίοδο, από το 600 ως το 1700. Βασικός στόχος του έργου της είναι να τεθούν τα θεμέλια για μια πρώιμη νεωτερική ιστορία του συναισθηματικού λόγου αναφορικά με ένα μεγάλο αριθμό πολιτισμικών μορφών, όπως η αρχαία φιλοσοφία, η μεσαιωνική επιστήμη, η λογοτεχνία, η τέχνη και η μουσική³⁶.

Στο ίδιο αισιόδοξο πλαίσιο αναφορικά με τη μελέτη των συναισθημάτων κινούνται και οι συγγραφείς του περιοδικού *Historein*³⁷, οι οποίοι αναζητούν να εξηγήσουν τις πολύπλοκες σχέσεις ανάμεσα στην εξουσία, την υποκειμενικότητα και το συναισθήμα. Τα συναισθήματα σε αυτό το τεύχος εξετάζονται αναφορικά με το ρόλο τον οποίο διαδραματίζουν στη διαμόρφωση της πολιτικής πρακτικής σε διάφορες ιστορικές περιόδους³⁸.

Οι Συναισθηματικές Κοινότητες

Η μεσαιωνολόγος Barbara H. Rosenwein, έχει προσφέρει ένα πολύ σημαντικό θεωρητικό μοντέλο για τους ιστορικούς οι οποίοι επιθυμούν να ιστοριοποιήσουν το συναίσθημα όπως αυτό καταγράφεται στις πηγές της μεσαιωνικής περιόδου, και ιδιαίτερα για τον τρόπο με τον οποίο τα συναισθήματα αναπτύσσονται στο πλαίσιο μιας κοινότητας ανθρώπων. Πέρα από τις ιστοριογραφικές της προσεγγίσεις σημαντικά προς την κατεύθυνση αυτή κρίνονται και τα έργα της *Emotional Communities in the Early Middle Ages*³⁹ και το *Generations of Feeling*⁴⁰.

³⁵ Geoffrey Koziol, «Review: Barbara H Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*» *The Medieval Review* 8 (2008) <https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/tmr/article/view/16508/22626>. (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 28 / 05/ 2017).

³⁶ Stephanie Downes, «Review: Barbara H. Rosenwein, *Generation of Feeling: A History of Emotions, 600 – 1700*», *Cromohs (Cyber Review of Modern Historiography)* 19 (2015 – 2016), σ. 108 – 109. <http://www.fupress.net/index.php/cromohs/article/view/20138/18770> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 27/ 05/ 2017).

³⁷ Ειδικό αφιέρωμα με τίτλο: «Performing Emotions: Historical and Anthropological Sites of Affect», *Historein. A Review of the Past and other Stories*, τ. 8 (2008).

³⁸ Ρίκα Μπενβενίστε, « «Οι Ευαισθησίες» του Λυσιέν Φεβρ», σ. 112.

³⁹ Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*.

⁴⁰ Της ίδιας, *Generations of Feeling, A History of Emotions, 600 – 1700*.

Ήδη από την εισαγωγή του έργου της *Emotional Communities in the Early Middle Ages* η Rosenwein ως συναισθηματικές κοινότητες ορίζει τις ομάδες ανθρώπων, οι οποίες μοιράζονται τα ίδια πρότυπα συναισθηματικής έκφρασης καθώς και ένα κοινό σύστημα αξιών. Μέσα από αυτό τα μέλη της κοινότητας καταξιώνουν και απαξιώνουν τα ίδια συναισθήματα, ανάλογα με την περίπτωση. Για τη Rosenwein τα συναισθήματα αποτελούν έκφραση της ατομικής ιδιοσυγκρασίας κάθε μέλους μιας κοινότητας, η οποία έκφραση όμως διαμορφώνεται στο πλαίσιο μιας κοινότητας. Οι συναισθηματικές κοινότητες δεν μένουν σταθερές στον χρόνο αλλά υπόκεινται σε αλλαγές⁴¹.

Πιο συγκεκριμένα μια συναισθηματική κοινότητα είναι μια ομάδα ανθρώπων με κοινά συμφέροντα, ενδιαφέροντα, αξίες και στόχους. Έτσι, πολύ συχνά μια συναισθηματική κοινότητα ταυτίζεται με μια κοινωνική κοινότητα. Ταυτίζονται, δηλαδή, με τις μεσαιωνικές οικογένειες, τις συντεχνίες, τα μοναστήρια. Ο ιστορικός ο οποίος τις μελετά προσπαθεί να αποκαλύψει τα συναισθήματα τους και κυρίως ποια είναι άξια να τα νιώσει ένα μέλος της κοινότητας και ποια όχι. Προσπαθεί να τα αποκωδικοποιήσει μέσω των αξιολογήσεων οι οποίες εκφράζονται για τα συναισθήματα των άλλων, τη φύση των συναισθηματικών δεσμών μεταξύ των μελών της κοινότητας και τον τρόπο έκφρασης των συναισθημάτων τα οποία περιμένουν να βιώσουν, ή ενθαρρύνουν⁴².

Οι ιδεολογίες, τα διδάγματα της κοινότητας δημιουργούν ταυτόχρονα και μια «κειμενική κοινότητα», η οποία συνδέεται με το θεσμό της ανάγνωσης των κειμένων κατά το Μεσαίωνα. Τα κείμενα, λοιπόν, αποτελούσαν αναπόσπαστο μέρος του εαυτού των ανθρώπων, με την έννοια ότι αυτά μπορούσαν να συμβάλλουν στη διαδικασία πρόσληψης του εαυτού, για τον λόγο κυρίως επειδή απομνημονεύονταν⁴³.

Κατά αυτόν τον τρόπο οι συναισθηματικές κοινότητες είναι ανάλογες με αυτό που ο Foucault ορίζει ως κοινό λόγο (common discourse), δηλαδή ένα κοινό λεξιλόγιο, το οποίο αποτελεί έκφραση ενός κοινού τρόπου σκέψης, ο οποίος ασκεί διαμορφωτικό ρόλο σε μια ομάδα ανθρώπων. Ακόμα, οι συναισθηματικές κοινότητες ταυτίζονται με αυτό που ο Bourdieu ονομάζει habitus – συνήθεια – εσωτερικευμένα δηλαδή πρότυπα

⁴¹ Της ίδιας, *Emotional Communities*, σ. 2.

⁴² Jan Plamper, «The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns», σ. 252 – 253.

⁴³ Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities*, σ. 24.

συμπεριφοράς τα οποία καθορίζουν τον τρόπο σκέψης και δράσης των ανθρώπων και διαφοροποιούνται ανάλογα με τις ομάδες⁴⁴.

Το θεωρητικό αυτό μοντέλο της Rosenwein ουσιαστικά συνοψίζει τον τρόπο με τον οποίο τα πολιτισμικά – και στην περίπτωση της παρούσας εργασίας – τα θρησκευτικά συγκείμενα της εποχής προκαλούν συναίσθημα αλλά και διαμορφώνουν τον εσωτερικό κόσμο ενός ατόμου το οποίο είναι μέλος μιας ευρύτερης κοινότητας.

Ακολουθώντας αυτό το μοντέλο θα μπορούσαμε να πούμε ότι η συναισθηματική κοινότητα του Γιβέρτου αποτελείται από ποικίλα μέλη. Τα μέλη αυτά είναι οι μοναχοί του μοναστηριού. Η κοινότητα του μοναστηριού εύκολα μπορεί να ταυτιστεί με μια συναισθηματική κοινότητα όπως αυτή ορίζεται από τη Rosenwein. Διότι οι μοναχοί σε ένα μοναστήρι σαφώς και μοιράζονται ένα κοινό σύστημα αξιών το οποίο απορρέει αρχικά από τον κοινό τρόπο ζωής και έναν κοινό στόχο. Αυτός διατρέχει ως αυτοσκοπός τη ζωή τους και είναι η σωτηρία της ψυχής, αλλά κυρίως οι κοινές αξίες απορρέουν από το μοναστικό κανόνα τον οποίο όλα τα μέλη είναι υποχρεωμένα να ακολουθούν.

Θεωρώ πως ο Γιβέρτος αποτελεί μέλος μιας συναισθηματικής κοινότητας ή έστω ένα δείγμα αυτής. Ίσως δεν αποτελεί το πιο αντιπροσωπευτικό δείγμα έτσι ώστε η θεώρηση περί συναισθημάτων να μπορούσε να ταυτιστεί με έναν οποιοδήποτε άλλο μοναχό της κοινότητας αυτής λόγω των εμμονικών – σε πολλές περιπτώσεις – διαθέσεων που επιδεικνύει απέναντι σε ό,τι θα μπορούσε να διαταράξει την ευλάβεια του.

Ο Γιβέρτος με τη συγγραφή της αυτοβιογραφίας του προκαλεί από τις πρώτες σελίδες του έργου του τον αναγνώστη να τον ακολουθήσει σε ένα ταξίδι στα μύχια της ψυχής του. Το έργο του είναι πολυσήμαντο για τον ιστορικό των συναισθημάτων καθώς ο ίδιος δεν διστάζει να καταγράψει την πορεία του από την εφηβεία στην ενήλικη ζωή, τις φαντασιώσεις, τις φιλοδοξίες του αλλά και τους φόβους του οι οποίοι προκαλούνται από τη βίαιη εισβολή των δαιμονικών στοιχείων στον εσωτερικό του κόσμο μέσω των ονείρων και των οραμάτων.

Ήταν ο μόνος ο οποίος τόλμησε να ακολουθήσει την αυτοβιογραφική παράδοση την οποία είχε δημιουργήσει ο Αυγουστίνος με την συγγραφή των *Εξομολογήσεων* κατά τους πρώιμους μεσαιωνικούς χρόνους. Ήδη από την πρώτη σελίδα του έργου το ρήμα *Confiteor* κάνει καταφανές το γεγονός ότι αφιερώνει το έργο

⁴⁴ Στο ίδιο, σ. 25.

του στον Θεό και ότι πρόκειται να εξομολογηθεί όλες του τις αμαρτίες. Προσπαθεί να δημιουργήσει μια εσωτερική επαφή με τον Θεό, να τον προσεγγίσει και να δημιουργήσει τόσο στον αναγνώστη όσο και στον ίδιο τον Θεό συναισθήματα οίκτου και συμπάθειας προς το πρόσωπό του.

Μέσω της καταγραφής των προσωπικών του βιωμάτων δίνει μια εικόνα της ζωής του η οποία προσιδιάζει με μια αέναη μάχη μεταξύ αντιθετικών δυνάμεων. Από τη μία η εσωτερική ηρεμία και η αγάπη προς τους άλλους και από την άλλη οι δαίμονες οι οποίοι βίαια επεμβαίνουν στη ζωή του. Η ευσέβεια και η επιθυμία του να είναι σεμνός και η φλογερή του φιλοδοξία δίνουν ταυτόχρονα την εντύπωση στον αναγνώστη ότι το έργο του πέρα από τη γραπτή εξομολόγηση των αμαρτιών του αποτελεί και μια σαφή προσπάθεια του ίδιου να αναγνωρίσει και να έρθει αντιμέτωπος με τις πράξεις του, να γνωρίσει καλύτερα τον εαυτό του και να δηλώσει για μια τελευταία φορά άφεση των αμαρτιών του καθώς πλησιάζει προς το τέλος της ζωής του. Βρίσκεται μετέωρος και παλεύει ανάμεσα στην αρετή και την αμαρτία.

Ο Άγιος Αυγουστίνος με το έργο του *Εξομολογήσεις* δημιουργεί το πλαίσιο για την εξέταση του εαυτού μέσω του επαναπροσδιορισμού των ηθικών αξιών με απόλυτο στόχο την καλυτέρευση του εαυτού. Στο έργο του αντανακλώνται τα ηθικά και θρησκευτικά διδάγματα τα οποία μπορούν να θεωρηθούν ως αλληγορικές διαπραγματεύσεις αναφορικά με τις αρετές και τις αμαρτίες. Η λογική έχει τόσο θεωρητική όσο και πρακτική διάσταση. Τα συναισθήματα στις *Εξομολογήσεις* ταυτίζονται με τη λογική. Παραδείγματος χάρη η εγκατάλειψη των επιθυμιών του σώματος αντικαθίσταται από την αγάπη για τον Θεό. Ο Αυγουστίνος πίστευε ότι ο καλύτερος τρόπος για τη μεταστροφή ήταν η συλλογισμένη ανάγνωση της Βίβλου μέσω της οποίας τα συναισθήματα όπως η αγάπη για τον Θεό θα μπορούσαν να γίνουν μέρος της ζωής ενός ανθρώπου⁴⁵.

Μια διαδεδομένη τάση τον Μεσαίωνα είναι ότι η συγγραφή και η ανάγνωση αποτελούν τα κύρια μέσα για την καλλιέργεια του πνεύματος. Τον 11^ο αιώνα η προσπάθεια καταγραφής των υποκειμενικών βιωμάτων και εμπειριών ενός ανθρώπου δεν έχουν ως σκοπό την ηθική βελτίωση του αναγνώστη ή αυτού που γράφει το έργο. Απλά στόχος του είναι η καταγραφή του εαυτού του⁴⁶.

⁴⁵ Brian Stock, *After Augustine The Meditative Reader and the Text*, University of Pennsylvania Press, Φιλαδέλφεια 2001, σ. 4 – 5.

⁴⁶ Στο ίδιο, σ. 56.

Οι συγγραφείς του Μεσαίωνα γνώριζαν ότι η λογοτεχνική δημιουργία θα μπορούσε να έχει αντίκρισμα χωρίς να έχουν ως σκοπό την ηθική διαπαιδαγώγηση. Όταν όμως ένας συγγραφέας επιλέγει να καταγράψει τον εαυτό με μια προσπάθεια συνδυασμού δύο τάσεων, δηλαδή αρχικά την παρουσίαση του εαυτού του και στη συνέχεια την ηθική διαπαιδαγώγηση του αναγνώστη, αυτή η τακτική αποτελεί σημαντικό βήμα για την εσωτερική ενδοσκόπηση, σύμφωνα με το πρότυπο του Αυγουστίνου⁴⁷.

Το έργο του Γιβέρτου έχει ως πηγή έμπνευσης τις *Εξομολογήσεις* του Αγίου Αυγουστίνου. Ο ίδιος ο Γιβέρτος παραπέμπει στις *Εξομολογήσεις* του Αυγουστίνου έντεκα φορές, έξι από τις οποίες παραπέμπει άμεσα⁴⁸. Για αυτό το λόγο επιλέγει και το ρήμα *Confiteor* από την αρχή του έργου του. Ο Γιβέρτος χρησιμοποιεί τους ίδιους συμβολισμούς όπως και ο Αυγουστίνος. Βέβαια ο Γιβέρτος δίνει έμφαση στο χαρακτήρα μετάνοιας του έργου του με την παραδοχή των αμαρτιών του. Ο ίδιος ομολογεί πως η παραδοχή των αμαρτιών είναι σημαντικό βήμα: «ώστε να επιτύχει κάποιος την ένωση με τον Θεό μέσω της αυτογνωσίας⁴⁹».

Ο Γιβέρτος όχι μόνο δανείζεται από τον Αυγουστίνo το «εξομολογητικό» μοντέλο αλλά και το μονωδικό τρόπο συγγραφής του έργου του. Ακόμα, προεκτείνει τον τρόπο με τον οποίο φαντάζεται και ανασυνθέτει τον εαυτό του μέσω της μίμησης του μοντέλου των *Εξομολογήσεων* του Αγίου Αυγουστίνου. Ο Γιβέρτος δίνει ιδιαίτερη σημασία στα όνειρα όπως και ο Αυγουστίνος.

Οι Μοναστικές Κοινότητες

Εισαγωγή στις μοναστικές κοινότητες

Ο μοναστικός τρόπος ζωής, αντιπροσωπεύει μια ζωή η οποία χαρακτηρίζεται από την ευσέβεια και την ευλάβεια και η οποία, για πολλούς αιώνες βρήκε αντίκρισμα στη μεσαιωνική Δύση στο μοναστικό κανόνα των Βενεδικτίνων Μοναχών, κυρίως μετά τον 10^ο αιώνα. Την ίδια εποχή πολλά και διάφορα μοναστικά τάγματα κάνουν την εμφάνισή τους, καθώς τα παλαιά δεν ήταν σε θέση να ικανοποιήσουν τις προσδοκίες του όλο και αυξανόμενου ποσοστού ανθρώπων που θέλησαν να ακολουθήσουν τον μοναστικό τρόπο ζωής.

⁴⁷ Στο ίδιο, σ. 57.

⁴⁸ Guibert of Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*. Πρβλ. Παράρτημα σ. 250: σ. 39 – 40, σ. 47, σ. 86, σ. 102, σ. 107 – 108, σ. 130, σ. 154, σ. 213, σ. 214.

⁴⁹ Στο ίδιο, σ. 61 – 63.

Ξεκινώντας από τις τελευταίες δεκαετίες του 10^{ου} αιώνα βλέπουμε πως οι μοναχοί της εποχής εκείνης απομακρύνονται όλο και περισσότερο από τη σύγχρονη εξήγηση του Κανόνα των Βενεδικτίνων μοναχών και προσπαθούν να αποστασιοποιηθούν όσο πιο πολύ γίνεται από την κοινωνία και τα εγκόσμια. Αναζητούν την ασκητική ζωή η οποία θα τους απομάκρυνε και από τους πειρασμούς του κόσμου. Αυτή η ιδέα της ασκητικής ζωής επικράτησε ως ιδιαίτερα δημοφιλής τάση του μοναχισμού και επηρέασε και τα παλαιά μοναστικά τάγματα όπως αυτό του μοναστηριού του Κλυνύ.

Αυτές οι αλλαγές στο μεσαιωνικό δυτικό μοναχισμό δρομολογήθηκαν επίσης και από την αυξανόμενη επιρροή του κλήρου στην κοινωνία μετά τη Γρηγοριανή Μεταρρύθμιση. Στο παρελθόν οι μοναχοί ήταν αποκλειστικά υπεύθυνοι για την παροχή της υψηλής μόρφωσης, η οποία στηριζόταν στην καλλιέργεια των λογοτεχνικών αρετών και τη διάδοση της γνώσης της Βίβλου. Πέρα όμως από την απώλεια της δυνατότητας καθορισμού του περιεχομένου της εκπαίδευσης από τους μοναχούς την ίδια εποχή μειώνεται και η πολιτική επιρροή των μοναστηριών.

Πλέον οι βασιλείς δεν αναζητούσαν τα κεφάλαια για τον εξοπλισμό των στρατών στα μοναστήρια αλλά προσπαθούσαν να βρουν νέες πηγές εισοδημάτων. Οι Βενεδικτίνοι μοναχοί παράλληλα παρατηρούν και απώλεια της επιρροής που ασκούσαν και στη θρησκευτική κοινότητα, καθώς όλο και περισσότεροι άνθρωποι άρχισαν να στρέφονται προς τις κοσμικές μορφές μοναχισμού, στις ενορίες, και στα νέα μοναστικά τάγματα.

Μέχρι το 1130 το υπερέχον μοναστικό τάγμα ήταν αυτό των Κικερστιανών μοναχών. Βασική επιδίωξη του μοναστικού τάγματος ήταν η προσήλωση σε μια αυστηρά ασκητική ζωή. Επιπλέον, υποστηριζόταν ότι οι τεράστιες κτηματικές περιουσίες των Βενεδικτίνων μοναχών καλλιεργούσαν τη ροπή τους προς την απληστία και ότι οι ίδιοι ήθελαν να αποφύγουν τέτοιου είδους πειρασμούς και να ζήσουν σαν τους Απόστολους, μιμούμενοι τη ζωή του Χριστού⁵⁰.

Οι μοναστικές κοινότητες των Βενεδικτίνων μοναχών

Η συναισθηματική κοινότητα πέρα από το γεγονός ότι αποτελεί την κυρίαρχη ομάδα η οποία διαμορφώνει τον τρόπο συμπεριφοράς και συναισθηματικής έκφρασης ενός ατόμου ταυτίζεται και με μια ευρύτερη κοινωνική ομάδα. Στην περίπτωση του

⁵⁰ Steven Till, *Monastic Communities in the Middle Ages*: <http://steventill.com/2008/10/12/monastic-communities-in-the-middle-ages/> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης 19/ 04/ 2017).

Γιβέρτου με τη μοναστική κοινότητα. Οι θρησκευτικές κοινότητες και δη οι μοναστικές στη μεσαιωνική Δύση αποτελούν δομικό στοιχείο της θρησκείας, καθώς αυτές ενσάρκωναν τα υψηλότερα ιδανικά της κοινωνίας.

Ο Γιβέρτος από τα πρώτα κεφάλαια του έργου του φροντίζει να μας ενημερώσει για την κατάσταση στην οποία βρισκόταν η ζωή της εποχής του ή καλύτερα καταγράφει πως αντιλαμβανόταν ο ίδιος την κατάσταση αυτή. Ξεκινά με την παραδοχή πως ο μοναχισμός αποτελεί μια πρακτική της οποίας η προέλευση είναι αρχαία:

«Έχουμε πολλές γραπτές ενδείξεις για την επικράτηση του μοναστικού τρόπου ζωής στους αρχαίους χρόνους⁵¹».

Ακόμα συνδέει την εξάπλωση και τη διάδοση του μοναχισμού με την πολιτική εξουσία, καθώς όπως αναφέρει μερικοί βασιλείς τη Γαλλίας ενίσχυσαν τη διάδοση αυτή:

«... είναι γνωστό πως στην εποχή συγκεκριμένων βασιλέων της Γαλλίας οι κανόνες αυτοί του [μοναστικού] θεσμού υιοθετήθηκαν σε πολλά μέρη και με την πρωτοβουλία διάφορων ιδρυτών, και σε μερικά από αυτά συγκεντρώθηκε τόσο μεγάλος αριθμός ανδρών οι οποίοι ζούσαν μια ευσεβή ζωή που απορούμε πως τα στενά οικήματα προς διαμονή που βρίσκονταν σε αυτά τα μέρη μπορούσαν να χωρέσουν τέτοιο μεγάλο πλήθος⁵²».

Οι μοναστικές κοινότητες αποτελούσαν αναπόσπαστο κομμάτι της κοινωνίας της μεσαιωνικής Δύσης. Παρ' όλα αυτά σύμφωνα με την περιγραφή του Γιβέρτου αυτές φαίνεται να είναι μακριά από το κέντρο της κάθε πόλης. Στην περιγραφή αναφέρει χαρακτηριστικά:

«Η εκκλησία δεν απέχει πολύ από το βουνό, καθώς αυτή βρίσκεται σε μια επικλινή πλευρά του ...⁵³».

Στην ίδια περιγραφή μας παραθέτει και άλλες χρήσιμες πληροφορίες αναφορικά με τις μοναστικές κοινότητες της εποχής του αναφορικά με τον αριθμό των

⁵¹ Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France – The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, I, 8, σ. 53.

⁵² Στο ίδιο, I, 8, σ. 53.

⁵³ Στο ίδιο, I, 11, σ. 60.

μοναχών που ζούσαν εκεί, τη διατροφή, την ένδυση αλλά και τις γενικότερες αξίες από τις οποίες διέπονταν η ζωή τους:

«...και μέσα σε αυτή [εκκλησία] υπάρχουν δεκατρείς μοναχοί οι οποίοι διατηρούν ένα μοναστήρι αρκετά κατάλληλο για την κοινή χρήση αλλά δεν ζουν όλοι μαζί στο μοναστήρι όπως γίνεται με άλλους μοναχούς. Ο καθένας τους έχει ξεχωριστά κελιά γύρω από το μοναστήρι, στα οποία εργάζονται, κοιμούνται, και τρώνε. Τις Κυριακές ο υπεύθυνος για την αποθήκη των τροφίμων τους προμηθεύει με φαγητό, το οποίο είναι ψωμί και λαχανικά, τα λαχανικά τα οποία αποτελούν τη μόνη τροφή τους μαζί με το ψωμί τα μαγειρεύουν οι ίδιοι στα κελιά τους. Το νερό το οποίο πίνουν αλλά και το χρησιμοποιούν και για άλλους σκοπούς τους παρέχεται από έναν αγωγό, ο οποίος περιτρέχει τα κελιά τους και τρέχει από τρύπες που υπάρχουν στους τοίχους. Τρώνε ψάρι και τυρί τις Κυριακές και τις σημαντικές γιορτές. Τα ψάρια, οφείλω να προσθέσω, δεν τα αγοράζουν αλλά είναι δώρα από μερικούς καλούς ανθρώπους.

Δεν δέχονται χρυσό, ασήμι και αλλά πολύτιμα μέταλλα για τις εκκλησίες τους από κάποιον άλλο, και δεν έχουν τίποτα παραπάνω στη διάθεση τους από ένα ασημένιο κρατήρα. Επιπλέον, δεν πηγαίνουν τις συνηθισμένες ώρες στην εκκλησία όπως κάνουμε εμείς αλλά άλλες ώρες. Αν δεν κάνω λάθος, ακούν τη Θεία Λειτουργία τις Κυριακές και σε άλλες άγιες μέρες. Με δυσκολία μιλούν σε κάποιο άλλο μέρος, και όταν χρειάζεται να ρωτήσουν κάτι το κάνουν μέσω χειρονομιών. Το κρασί τους όταν το πίνουν, είναι τόσο αραιωμένο που δεν έχει καμία ισχύ και με δυσκολία έχει γεύση κρασιού, και δεν διαφέρει σχεδόν καθόλου από το κοινό νερό. Φορούν μάλλινα ενδύματα τα οποία ακουμπούν στο δέρμα τους και μερικά άλλα ρούχα. Κυβερνώνται από τον ηγούμενο, (τον επίσκοπο της Γκρενόμπλ), έναν πολύ θρησκευόμενο άνδρα ο οποίος λειτουργεί στη θέση του ηγούμενου. Παρά το γεγονός ότι υποβάλλουν τους εαυτούς στην απόλυτη φτώχεια, διαθέτουν μια πολύ πλούσια βιβλιοθήκη. Όσο λιγότερα ανθρώπινα αγαθά αποθηκεύουν, τόσο περισσότερο μόχθο καταβάλλουν για το φαγητό τους το οποίο δεν είναι πλεονάζον αλλά πάντα φτάνει για όλους⁵⁴ ».

Σύμφωνα με την καταγραφή του Γιβέρτου ο κάθε μοναχός είχε την υποχρέωση να μένει μόνος του στο δικό του κελί. Ίσως ο λειτουργικός ρόλος αυτής της τυπικής απομόνωσης να δίνει στους μοναχούς τη δυνατότητα να «βιώνουν [βιώνει] την ευχάριστη μοναξιά της σκέψης». Μια κατάσταση η οποία δημιουργεί τις κατάλληλες συνθήκες για την προσέγγιση και την εσωτερική επικοινωνία με τον Θεό.

Γίνεται καταφανής επίσης η οργάνωση του μοναστηριού έστω και σε τυπικό επίπεδο καθώς όπως αναφέρει ο ίδιος υπάρχει ο υπεύθυνος ο οποίος διανέμει τα απαραίτητα τρόφιμα στους μοναχούς οι οποίοι είναι βέβαια υποχρεωμένοι να τα μαγειρεύουν οι ίδιοι στα κελιά τους.

⁵⁴ Στο ίδιο, I, 11, σ. 60 – 61.

Αυτό βέβαια που προκαλεί μεγάλη εντύπωση στην περιγραφή της μοναστικής κοινότητας έτσι όπως την παραθέτει ο Γιβέρτος είναι η έμφαση η οποία δίνει στην απάρνηση της προσωπικής περιουσίας. Η απάρνηση της προσωπικής περιουσίας σε συνδυασμό με την αποκήρυξη της προσωπικής θέλησης και της απόλυτης υποταγής στις διαταγές του ηγούμενου αποτελούν δομικά στοιχεία του κανόνα των Βενεδικτίνων μοναχών. Ο Άγιος Βενέδικτος προσπάθησε να αποτυπώσει στον Κανόνα του ένα κοινοβιακό χαρακτήρα για τις μοναστικές κοινότητες. Προσπάθησε βέβαια να εξομαλύνει τη σκληρότητα και την αυστηρή πειθαρχία που επιθυμούσε να ακολουθούν οι μοναχοί του, παρομοιάζοντας την κοινότητα του μοναστηριού ως μια οικογένεια της οποίας τα μέλη συνδέονταν με πνευματικούς δεσμούς. Πατέρας της κοινότητας ήταν ο ηγούμενος⁵⁵.

Κάθε κοινότητα έπρεπε να είναι αυτόνομη, χωρίς να επιδιώκει τη σύναψη σχέσεων με κάποια άλλη κοινότητα, καθώς και οικονομικά αυτόνομη. Δομικά στοιχεία στον όρκο των μοναχών αποτελούσαν ο όρκος για την απόλυτη υπακοή στις επιθυμίες και διαταγές του ηγούμενου αλλά και ο όρκος της σταθερότητας. Με τον όρκο της σταθερότητας κάθε μοναχός αυτόματα προσδενόταν με το μοναστήρι εφ' όρου ζωής και δεν του επιτρεπόταν να αλλάξει μοναστήρι αν το επιθυμούσε⁵⁶.

Η ζωή των μοναχών καθοριζόταν αποκλειστικά από τον γραπτό κανόνα των Βενεδικτίνων μοναχών και τις επιθυμίες του ηγούμενου. Βέβαια ο ηγούμενος δεν πρέπει να θεωρηθεί ως ένας αυταρχικός αρχηγός ο οποίος επιβάλλει τη θέληση του σε κάθε περίπτωση. Ο ρόλος του ήταν πολυσήμαντος καθώς είχε και την ιδιότητα του δασκάλου, του εξομολογητή και του πνευματικού οδηγού της κοινότητας. Η πολυσημία αυτή του ρόλου είναι και αυτή η οποία ανοίγει το πεδίο για την ανάπτυξη συναισθηματικών σχέσεων μεταξύ του ηγούμενου και των μελών της κοινότητας.

Η κοινότητα των Βενεδικτίνων μοναχών αποτελεί θα έλεγε κανείς ένα είδος συμπαγούς ενότητας της οποίας τα μέλη εφοδιάζονταν με όλα εκείνα τα κατάλληλα εφόδια έτσι ώστε να μπορούν να αντεπεξέλθουν στις πνευματικές μάχες που απορρέουν από τη μοναστική ιδιότητα. Η καθημερινότητα των μοναχών ορίζεται από την αρχή της πειθαρχίας με κανόνες να ορίζουν τις ώρες της προσευχής, της χειρωνακτικής εργασίας και της μελέτης⁵⁷.

⁵⁵ Clifford Hugh Lawrence, *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, Longman, Μεγάλη Βρετανία 1984, σ. 23.

⁵⁶ Στο ίδιο, σ. 24.

⁵⁷ Στο ίδιο, σ. 27.

Προάγεται η πνευματική και η σωματική εγρήγορση των μελών της κοινότητας καθώς «η αδράνεια είναι ο εχθρός της ψυχής»⁵⁸. Ωστόσο, η προώθηση μιας τέτοιας θέσης έχει και πρακτικό ρόλο καθώς οι ίδιοι εξασφάλιζαν με αυτόν τον τρόπο τα απαραίτητα υλικά αγαθά για τη διαβίωση τους αλλά και για την αυτάρκεια του μοναστηριού⁵⁹. Αλλά κυρίως η αδράνεια συνδέεται με την αμαρτία της ακηδίας η οποία αποτελούσε συχνό φαινόμενο ανάμεσα στα μέλη μιας μοναστικής κοινότητας. Η ακηδία συνδέεται σύμφωνα με τον Θωμά Ακινάτη με τη θλίψη του κόσμου η οποία έρχεται σε ρήξη με την πνευματική χαρά η οποία απορρέει από τη στενή επαφή με το Θεό. Έτσι, η ακηδία θεωρήθηκε ως μια δαιμονική παρέμβαση η οποία παραμόνευε ανάμεσα στους μοναχούς και προκαλούσε σε αυτούς συναισθήματα όπως ο θυμός και η νωθρότητα, με την απάρνηση εκπλήρωσης οποιαδήποτε σωματικής ή πνευματικής εργασίας⁶⁰.

Παρά την κοινοβιακή πρόσληψη της μοναστικής ζωής από τον Άγιο Βενέδικτο κατά τον 11^ο και 12^ο αιώνα ο διαδεδομένος κοινοβιακός τρόπος ζωής φαίνεται να περιέρχεται σε μια περίοδο κρίσης. Όλο και περισσότεροι μοναχοί απομακρύνονται από την κοινή ζωή και παρατηρείται μια τάση προς τον ερημιτισμό.

Οι Βενεδικτινοί μοναχοί του 12^{ου} αιώνα δείχνουν μικρό ενδιαφέρον για τις διαπροσωπικές σχέσεις οι οποίες αναπτύσσονται μεταξύ των μελών της κοινότητας συνεχίζοντας τις παραδόσεις αναφορικά με τη συγκρότηση της μοναστικής κοινότητας όπως είχαν διαμορφωθεί κατά τον 10^ο αιώνα. Η ενάρετη συμπεριφορά των μοναχών φαίνεται να περιγράφεται με τρόπο μονόπλευρο και μονοσήμαντο από τους μαύρους μοναχούς του 12^{ου} αιώνα. Λίγες είναι οι αναφορές στην εσωτερική ψυχολογική εξέλιξη του ατόμου⁶¹.

Το στοιχείο που φαίνεται να τονίζεται στα έργα τους είναι η υπακοή στους κανόνες παρά η αγάπη μεταξύ των μελών της κοινότητας. Παρά τη συμπαγή μορφή της κοινότητας των Βενεδικτινών μοναχών δεν φαίνεται να τους απασχολούν ιδιαίτερα οι σχέσεις μεταξύ των αδερφών τους μοναχών και σε καμία περίπτωση δεν τις θεωρούν έρεισμα για την ατομική πνευματική εξέλιξη.

⁵⁸ *The Holy Rule of St. Benedict* by Saint Benedict, Abbot of Monte Cassino, κεφάλαιο 48, σ. 55.

⁵⁹ Clifford Hugh Lawrence, *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, σ. 32.

⁶⁰ Ute Frevert, «The History of Emotions» στο Lisa Feldman Barrett, Michael Lewis και Jeannette M. Haviland – Jones (επιμ.) *Handbook of Emotions* (3^η έκδοση), The Guilford Press, Νέα Υόρκη – Λονδίνο 2016, σ. 54.

⁶¹ Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother – Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Μπέρκλεϊ - Λος Άντζελες - Λονδίνο 1984, σ. 60.

Η πνευματική συμβουλή η οποία απορρέει από τον κανόνα φαίνεται να είναι το κύριο μέσο συμμόρφωσης των αδελφών μοναχών οι οποίοι παρεκκλίνουν. Ο σκοπός της μοναστικής ζωής παρά το γεγονός ότι είναι κοινός για όλους τους μοναχούς, ωστόσο απομονώνεται στα στενά ατομικά όρια του⁶². Εξάλλου, η σωτηρία της ψυχής και η άφεση των αμαρτιών αποτελούν μια καθαρά ατομική διαδικασία.

Ο κάθε μοναχός θεωρείται ως εκπαιδευόμενος στην υπηρεσία του Θεού. Ωστόσο, τα εργαλεία της «καλής δουλειάς» όπως περιγράφονται από τον κανόνα αποτελούν μια θεωρητική προσέγγιση της επιζητούμενης αρετής. Τα διάσημα επίσης βήματα για την ταπεινότητα και αυτά με τη σειρά τους μελετούν τη συμπεριφορά των μοναχών ως εξωτερικά συμπτώματα τα οποία απορρέουν από τη δική τους προσωπική αρετή, και δεν προωθείται η εκμάθηση της αρετής μέσω του παραδείγματος από τους άλλους μοναχούς⁶³.

Μια αίσθηση του μέτρου διακρίνει όλες τις δραστηριότητες των Βενεδικτίνων μοναχών και δεν υπάρχει καμία αίσθηση για τη βίωση συμπόνιας προς τους άλλους μοναχούς. Η ταπεινότητα βιώνεται και γίνεται κτήμα των μοναχών μέσω της απόλυτης υπακοής και της αυτοταπείνωσης υπό τις διαταγές και τις επιθυμίες του ηγούμενου⁶⁴.

Έμφαση δίνεται επίσης στις εκδηλώσεις της εξωτερικής συμπεριφοράς. Ο κάθε μοναχός έπρεπε να ελέγχει τη συμπεριφορά του στο πλαίσιο του μοναστηριού. Αυτό είναι που ορίζει και τις επιτρεπόμενες συμπεριφορές. Βασικό στοιχείο το οποίο χαρακτήριζε τη συμπεριφορά των μοναχών ήταν η μετριοπάθεια. Οι δυνάμεις που διέπουν τη ζωή τους στηρίζονται σε αντιθετικά σύνολα. Μια χειρονομία, για παράδειγμα, προκειμένου να θεωρηθεί ενάρετη πρέπει να είναι και χαρισματική αλλά όχι και πολύ απαλή, ανεπαίσθητη. Αυστηρή αλλά χωρίς να δηλώνει ένταση, ήρεμη αλλά όχι και χαλαρή. Ωριμη αλλά όχι πολύ εξεζητημένη. Ούτε αργή, ούτε γρήγορη αλλά ούτε και βιαστική. Ανάλογα οι κινήσεις του σώματος πρέπει να έχουν κατεύθυνση από τα ψηλά προς τα χαμηλά αλλά και από τα χαμηλά στα ψηλά.

Οι αντιθετικές αυτές δυνάμεις ήθελαν να καταδείξουν με τρόπο ενεργό στους μοναχούς μιας κοινότητας τις αντιθετικές δυνάμεις οι οποίες χαρακτήριζαν τη ζωή τους. Από τη μια η αγάπη για τον Θεό αλλά και ο φόβος για τον Θεό εγείρουν στο φαντασιακό των μοναχών τη μάχη που πρέπει να δίνουν καθημερινά προκειμένου να

⁶² Στο ίδιο, σ. 71 – 72.

⁶³ Στο ίδιο, σ. 75.

⁶⁴ Στο ίδιο, σ. 76.

ζουν στην απόλυτη ισορροπία μεταξύ των πειρασμών και των υποχρεώσεων της μοναστικής ζωής, πυρήνας της οποίας ήταν η Θεία Χάρη⁶⁵.

Η Θεία Χάρη αποτελούσε το ύψιστο αγαθό της μοναστικής ζωής και συνδέεται άμεσα με την εσωτερική αλλά και την εξωτερική πειθαρχία που πρέπει να υποδεικνύουν οι μοναχοί. Η εσωτερική σχετίζεται με την ηθική συμμόρφωση ενός μοναχού ενώ η εξωτερική με τη συμπεριφορά του. Στοιχεία απαραίτητα για να εξαγνίσει ένας μοναχός την ψυχή του. Έτσι, μόνο θα βρει τη δύναμη που χρειάζεται για να σταθεί δυνατός απέναντι στους πειρασμούς, που ελλοχεύουν με σκοπό να τον αλλοιώσουν και να τον βγάλουν από το δρόμο του Θεού⁶⁶.

Αλλαγές στη χριστιανική πνευματικότητα

Η πνευματικότητα χαρακτηρίζει τη σχέση του ανθρώπου με τον Θεό. Η σχέση με τον Θεό εκλαμβάνεται είτε ως συγγένεια με τον Θεό είτε ως ένας τρόπος επικοινωνίας με τον Ίδιο. Η έννοια της πνευματικότητας έχει να κάνει κατά κύριο λόγο με τις εξωτερικές εκδηλώσεις της θρησκείας ενός πιστού και αποτελεί έναν τρόπο πραγμάτωσης της ρευστής και αόριστης έννοιας της θρησκείας. Στην περίπτωση του Γιβέρτου, όπου η θρησκεία και οι κανόνες της διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο, αυτή καθιερώνει το πλαίσιο μέσα στο οποίο ο ίδιος εξετάζει τον εαυτό του.

Η μεσαιωνική Δύση έχει ιδωθεί ως η περίοδος της «μοναστικής πνευματικότητας». Η άποψη στηρίζεται αφενός στο γεγονός πως οι μοναχοί αποτελούν τους απόλυτους εκφραστές μιας αγνής πίστης και αφετέρου στο γεγονός ότι η μοναστική τάξη είναι η μόνη η οποία αντιπροσωπεύει το χριστιανικό ιδανικό⁶⁷.

Η Γρηγοριανή Μεταρρύθμιση έδρασε καταλυτικά αναφορικά με την υλοποίηση της χριστιανικής πνευματικότητας. Αυτή αποτελεί ένα από τα πιο σημαντικά μεταρρυθμιστικά κινήματα στην ιστορία της εκκλησίας. Θιασώτης της ο πάπας Γρηγόριος ο ΣΤ΄ το 1045. Το μεταρρυθμιστικό αυτό κίνημα της εκκλησίας στόχευε στην αλλαγή της πνευματικότητας των κληρικών, μέσω της απαγόρευσης της σιμωνίας αλλά και της επιβολής της αγαμίας στους κληρικούς. Στόχος του ο ηθικός εξαγνισμός της εκκλησίας και η απαλλαγή από τις ανησυχίες των λαϊκών ανθρώπων.

⁶⁵ Jean Claude Schmitt, *The Conversion of Herman the Jew, Autobiography, History and Fiction in the 12th Century*, μτφρ. Alex J. Navikoff, University Pennsylvania Press, Φιλαδέλφεια 2010, σ. 117 – 118.

⁶⁶ Jeroen W. J. Laemers, «The Community as Example for Interior Reform», στο Ivan P. Bejczy και Richard G. Newhauser (επιμ.), *Virtue and Ethics in the 12th Century*, Brill, Λέιντεν – Βοστώνη 2005, σ. 124.

⁶⁷ Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother – Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, σ. 9.

Έτσι, ο εξαγνισμένος κλήρος θα μπορούσε να ασκήσει απρόσκοπτα τον ηθικοποιητικό ρόλο του διαμέσου της εκκλησίας⁶⁸.

Η υιοθέτηση του αποστολικού τρόπου ζωής αποτέλεσε ανάγκη της εποχής και βασικό στοιχείο της Γρηγοριανής Μεταρρύθμισης. Τα πρότυπα της φτώχειας, της απόλυτης υπακοής, της άρνησης κάθε επιθυμίας που δεν συμμορφωνόταν με τις επιταγές της θρησκείας, όλα αυτά είχαν ως στόχο την απόδειξη της αγάπης για τον Θεό. Η Γρηγοριανή Μεταρρύθμιση ορίζει ως προστάτες της θρησκείας τους κληρικούς. Είναι η εποχή η οποία γνωρίζει τη δημιουργία πολλών νέων ομάδων οι οποίες δεν έχουν καμία σύνδεση με το μοναστικό περιβάλλον αλλά σκοπός της δημιουργίας τους είναι «η αναζήτηση της ζωής των Αποστόλων»⁶⁹.

Η αποστολική ζωή βρίσκει αντίκρισμα στις δύο βασικές επιδιώξεις της Γρηγοριανής Μεταρρύθμισης: στην απαγόρευση της σιμωνίας και την αγαμία των κληρικών. Οι Μεταρρυθμιστές προσπάθησαν να δημιουργήσουν πρόσφορο έδαφος για την ευόδωση του αποστολικού τρόπου ζωής ανάμεσα στα μέλη του κλήρου ορίζοντας κανόνες για μια κοινή ζωή και με την απάρνηση της προσωπικής περιουσίας.

Με ορόσημο τη Γρηγοριανή Μεταρρύθμιση τα χρόνια μεταξύ 1050 – 1216 αναδύθηκαν νέοι τρόποι έκφρασης της πίστης οι οποίοι απείχαν αρκετά από αυτούς όπως είχαν διαμορφωθεί από τους μοναχούς. Οι διαφορετικές ομάδες οι οποίες συγκροτούνται εκείνη την εποχή ερμηνεύουν με διαφορετικό τρόπο τον αποστολικό τρόπο ζωής. Άλλοι τον ερμηνεύουν ως την απόσυρση από το κοινωνικό σύνολο με την ταυτόχρονη αποκήρυξη οποιασδήποτε σχέσης με το κοινωνικοπολιτικό περιβάλλον και με μια ζωή συνακόλουθη της φτώχειας της αποστολικής ζωής με την επιβεβλημένη σκληρή χειρωνακτική εργασία, την πείνα και την προσωπική απομόνωση. Άλλες ομάδες μιμήθηκαν στην κυριολεξία τον τρόπο ζωής των Αποστόλων και δεν δίστασαν να περιπλανηθούν από πόλη σε πόλη έτσι ώστε να κηρύξουν τον λόγο του Θεού, όπως αυτός καταγράφεται στα Ευαγγέλια⁷⁰.

Την ίδια εποχή επίσης συμβαίνουν και αλλαγές στον τρόπο έκφρασης της ευσέβειας. Στα πρώιμα μεσαιωνικά χρόνια ο Θεός παρουσιάζεται στη χριστιανική τέχνη ως βασιλιάς και κριτής, ο Χριστός ως πρίγκηπας και η Μαρία ως βασίλισσα. Τα θεμελιώδη δράματα της θρησκείας είναι κοσμικά καθώς πρόκειται για τη διεξαγωγή

⁶⁸ Christopher M. Bellito, *Renewing Christianity: A History of Church Reform from Day One to Vatican II*, Paulist Press, Νέα Υόρκη 1980, σ. 48.

⁶⁹ Caroline Walker Bynum, *Jesus As Mother – Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, σ. 10.

⁷⁰ Στο ίδιο, σ. 12.

πολέμων μεταξύ Διαβόλου - Χριστού, αγίων και αγγέλων με τους δαίμονες. Η αγιολογία της εποχής, επίσης, επικεντρώνεται κατά κύριο λόγο στις εξέχουσες προσωπικότητες, οι οποίες άσκησαν κάποιο είδος επιρροής μέσω του εκκλησιαστικού τους αξιώματος, το υπόβαθρο τους ήταν ευγενές και η αγιότητα τους επιβεβαιώνεται συνήθως μέσω θαυμάτων.

Κατά τον 11^ο και 12^ο αιώνα, ωστόσο, οι θρησκευτικοί συγγραφείς απομακρύνονται από αυτή την αποστασιοποιημένη σχέση με τον Θεό και αρχίζουν να δίνουν έμφαση στην ανθρώπινη φύση του Χριστού, κυρίως χρωματίζοντας συναισθηματικά τις ιστορίες του Ευαγγελίου, οι οποίες αποτελούν ιστορίες καταγραφής της ζωής του Χριστού. Η προσπάθεια τους αυτή και η σαφής αλλαγή αναφορικά με τον τρόπο πρόσληψης της εικόνας του Χριστού έγκειται στο γεγονός ότι οι ίδιοι επιθυμούν να δημιουργήσουν μια τάση για μίμηση της ζωής του Χριστού, έτσι ώστε να την ακολουθήσουν. Το θρησκευτικό δράμα πλέον δεν εδράζεται στις μάχες ανάμεσα στο καλό και στο κακό αλλά αντίθετα λαμβάνει χώρα μέσα στον ίδιο τον άνθρωπο και βιώνεται ως ένα ταξίδι του οποίου τελικός προορισμός είναι η επίτευξη της ένωσης με τον Θεό.

Οι πιστοί πλέον δεν αποδίδουν τόσο μεγάλη έμφαση στην Ανάσταση και στην Τελική Κρίση όσο στη Δημιουργία και την Ενσάρκωση του Θεανθρώπου. Στα θρησκευτικά έργα του 12^{ου} αιώνα τονίζεται επίσης η τάση του Θεού να δημιουργεί τους ανθρώπους κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση του δικού του προτύπου⁷¹.

Οι αλλαγές αυτές αναφορικά με τη θρησκευτική πνευματικότητα ευνοούνται άλλωστε από την Αναγέννηση του 12^{ου} αιώνα όπως αυτή προσδιορίστηκε από τον Charles Homer Haskins η οποία σηματοδοτεί τη στροφή προς την κλασική παιδεία και τον ανθρωποκεντρικό της χαρακτήρα⁷².

Όλες αυτές οι αλλαγές στη θρησκευτική πνευματικότητα δημιουργούν ένα νέο πλαίσιο βίωσης της πίστης. Αυτή πλέον δεν στηρίζεται αποκλειστικά στις εξωτερικές εκδηλώσεις αλλά εκείνη η εποχή ορίζει τη θρησκεία ως μια διαδικασία η οποία στηρίζεται στην εσωτερική βίωση. Η εσωτερικότητα της θρησκείας προϋποθέτει την παράλληλη εξέταση του εαυτού και την ταυτόχρονη επέκταση των διανοητικών ορίων του ανθρώπου έτσι ώστε ο άνθρωπος να είναι σε θέση να εκλάβει και να κατανοήσει τη φύση του Θεού.

⁷¹ Στο ίδιο, σ. 16 – 17.

⁷² Charles Homer Haskins, *The Renaissance of Twelfth Century*, Harvard University Press, Κέμπριτζ, Μασσαχουσέτη και Λονδίνο, Αγγλία 1955.

Η επιβαλλόμενη από τις αλλαγές της πνευματικότητας εσωτερικότητα της θρησκείας δημιουργεί τις βάσεις και προτρέπει τον εκάστοτε πιστό προς την εξέταση του εσωτερικού του κόσμου. Πολλοί μελετητές υποστηρίζουν ότι ο 12^{ος} αιώνας αποτελεί ορόσημο για την ανάδυση της ατομικότητας. Βασικό στοιχείο το οποίο ωθεί τους μελετητές προς μια τέτοια διατύπωση είναι οι θεωρίες περί μετάνοιας και άφεσης των αμαρτιών. Αυτές θέτουν ως βασική προϋπόθεση τη βίωση της προσωπικής συντριβής και όχι την προφορική εξομολόγηση, της οποίας η αξία σε καμία περίπτωση δεν παραγκωνίζεται. Οι μοναχοί του 12^{ου} αιώνα προωθούν και καταξιώνουν την ανακάλυψη του εαυτού, μέσω της διαδικασίας της μετάνοιας, καθώς θεωρούν πως αποτελεί το πρώτο βήμα για τη μακρά διαδικασία κατά την οποία ο άνθρωπος είναι σε θέση να επιστρέψει στην αγάπη του Θεού και να τον προσεγγίσει. Βέβαια, ο όρος ατομικός – ατομικότητα, όταν αναφερόμαστε στον 12^ο αιώνα, χρησιμοποιείται συνυποδηλωτικά και μάλλον ταυτίζεται περισσότερο με την προσοχή που έδωσαν οι άνθρωποι της εποχής στην εξέταση του εσωτερικού κόσμου. Μια ενδοσκόπηση η οποία μπορεί μόνο να πραγματοποιηθεί κατά το πρότυπο που παρέχει η εικόνα του Θεού. Άρα, θα μπορούσε κανείς εύλογα να συμπεράνει ότι η ανακάλυψη του εαυτού έγινε πραγματικότητα από την οπτική ότι ο άνθρωπος εξερευνά τον εσωτερικό του κόσμο⁷³.

Οι μοναχοί του 12^{ου} αιώνα όριζαν τους εαυτούς τους ως μιμητές του Χριστού και των Αποστόλων. Αυτό σημαίνει πως ο κάθε μοναχός του 12^{ου} αιώνα υιοθετούσε ένα γενικευμένο πρότυπο συμπεριφοράς αλλά και διεξαγωγής του βίου. Ήταν μέρος μιας κοινότητας η οποία ενστερνιζόταν και ακολουθούσε το ίδιο πρότυπο ζωής: το χριστιανικό. Με βάση το πρότυπο αυτό, ως μέλος της κοινότητας, διαμόρφωνε τόσο την εξωτερική του συμπεριφορά όσο και τον εσωτερικό του κόσμο.

Οι άνθρωποι του 12^{ου} αιώνα είχαν την τάση να εξετάζουν τους εαυτούς τους σύμφωνα με τα συγκεκριμένα πρότυπα συμπεριφορών τα οποία ορίζονταν από την κοινότητα στην οποία άνηκαν. Χαρακτηριστικό παράδειγμα ο Γιβέρτος ο οποίος καταγράφει τα βιώματα, τις εσωτερικές του συγκρούσεις, τις παρορμήσεις του και όλα αυτά τα οποία σημάδεψαν τη ζωή του με τον ίδιο τρόπο με τον οποίο θα τα κατέγραφε ένας οποιοσδήποτε μοναχός της εποχής. Διαλέγει να καταγράψει όλα εκείνα τα οποία διαταράσσουν την ευλάβεια και τη μοναστική ζωή κάθε άλλου μοναχού: ο Διάβολος

⁷³ Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother – Studies in the Spirituality of High Middle Ages*, σ. 87 – 88.

τον επισκέπτεται τη νύχτα, μισεί τη στιγμή που ο ίδιος βρίσκεται στο στάδιο της μετάνοιας και θέλει να τον παρασύρει. Θα έλεγε κανείς πως μέσα από την καταγραφή των ατομικών του βιωμάτων θέλει να επιτύχει σε ακριβέστερο βαθμό τον προσδιορισμό του ρόλου, τις αξίες και τις συμπεριφορές οι οποίες απορρέουν από αυτόν τον ρόλο⁷⁴.

Επαναπροσδιορισμός του ανδρισμού μετά τη Γρηγοριανή Μεταρρύθμιση

Η Γρηγοριανή Μεταρρύθμιση έδρασε καταλυτικά εκτός από τον τομέα της θρησκευτικής πνευματικότητας και στον τρόπο με τον οποίο προσδιοριζόταν ο ανδρισμός κατά το 11^ο και 12^ο αιώνα. Κυρίως λόγω της απαγόρευσης της σύναψης γάμων στους κληρικούς.

Στη μεσαιωνική Δύση οι άνδρες πέρα από τα προσδιοριστικά τους χαρακτηριστικά πολιτισμικά προσδιορίζονταν ως αυτοί που είχαν τη δυνατότητα να τεκνοποιήσουν, να προστατεύσουν τους οικείους τους και να παράσχουν στην οικογένεια τους όλα τα απαραίτητα για τη διαβίωσή τους⁷⁵.

Πολλοί ιστορικοί αντιμετώπισαν τις αλλαγές που επέφεραν οι ρυθμίσεις της Γρηγοριανής Μεταρρύθμισης και κυρίως η υποχρεωτική αγαμία των κληρικών στον προσδιορισμό του ανδρικού φύλου με ελκυστικό τρόπο. Πιο συγκεκριμένα η JoAnn McNamara, προσπάθησε να συμπυκνώσει τις επιπτώσεις της αγαμίας κατά τα τέλη των μεσαιωνικών χρόνων υπό τον όρο *Herrenfrage*, δηλαδή την ερώτηση αναφορικά με τον ανδρισμό: μπορεί κάποιος να θεωρηθεί άνδρας αν δεν επιτελεί τις βιολογικές συμπεριφορές του ανδρισμού; Η McNamara προσπάθει να καταγράψει τις προκλήσεις που δημιουργήθηκαν τόσο για την ανδρική όσο και για τη θρησκευτική ταυτότητα. Αλλά αυτό που την απασχολεί περισσότερο είναι το γεγονός ότι η Γρηγοριανή Μεταρρύθμιση διέγραψε τις λεπτές γραμμές προσδιορισμού των δύο φύλων⁷⁶.

Κάποιοι άλλοι ιστορικοί καταγράφοντας τις επιπτώσεις της Γρηγοριανής Μεταρρύθμισης αναφορικά με τον ανδρισμό έχουν υποστηρίξει ότι αυτή έδρασε διαμορφωτικά για τη δημιουργία ενός τρίτου φύλου, ενός φύλου το οποίο δεν προσδιοριζόταν ούτε από ανδρικά ούτε από γυναικεία χαρακτηριστικά. Το μόνο του

⁷⁴ Στο ίδιο: πρβλ. το παράδειγμα αναφορικά με τον Αβελάρδο, σ. 96.

⁷⁵ Vern Bullough, «On Being Male in the Middle Ages», στο Clare A. Less (επιμ.), *Medieval Masculinities Regarding Men in the Middle Ages*, University of Minnesota Press, Λονδίνο 1994, σ. 34.

⁷⁶ JoAnn McNamara, «The Herrenfrage: The Restructuring of the Gender System, 1050 – 1150», στο Clare A. Less (επιμ.), *Medieval Masculinities Regarding Men in the Middle Ages*, University of Minnesota Press, Λονδίνο 1994, σ. 3 – 29.

προσδιοριστικό στοιχείο ήταν το γεγονός πως ήταν αποκλειστικά ταγμένο στην υπηρεσία του Θεού.

Η Εκκλησία ενστερνιζόμενη τις κοινωνικές επιπτώσεις λόγω της επιβολής της αγαμίας στους κληρικούς προσπάθησε να προστατεύσει τους άνδρες ενισχύοντας την έννοια του ανδρισμού ως προς το κοινωνικό της αντίκρισμα μέσω της έμφασης που έδωσε στη θεολογία της Ενσάρκωσης του Ιησού και τονίζοντας την ανθρωπινή του φύση. Ο Χριστός, σύμφωνα με αυτή την άποψη, ήταν τέλειος και κανείς ποτέ δεν αμφισβήτησε τον ανδρισμό του παρά το γεγονός ότι ήταν αγνός. Έτσι, λοιπόν και ο ιερέας ακολουθώντας το πρότυπο του Χριστού είναι σε θέση να διατηρήσει τόσο την ιδιότητά του όσο και τον ανδρισμό του. Παρ' όλα αυτά, ο εύθραυστος αυτός ανδρισμός αποτελεί έρεισμα για τη δημιουργία ενός διάχυτου μισογυνισμού ο οποίος γενικεύεται εκείνη την εποχή⁷⁷.

Πέρα όμως από την επίθεση στη σεξουαλικότητα των κληρικών άλλο ένα σημαντικό προσδιοριστικό στοιχείο του ανδρισμού κατά τους μεσαιωνικούς χρόνους ήταν και η άσκηση της βίας η οποία αποτελούσε από τα βασικά μέσα έκφρασης του ανδρισμού. Εκτός από τη σεξουαλική συμπεριφορά μεταρρυθμίζεται και η έκφραση της βίας. Η βία και η έκφραση της είναι θεμελιώδη στοιχεία τα οποία χαρακτηρίζουν τους άνδρες, κυρίως γιατί μέσω αυτής ο άνδρας μπορεί να επιβληθεί στους άλλους. Αναμφίβολα το πεδίο της μάχης δεν ταίριαζε σε ένα κληρικό ή μοναχό και δεν του επιτρεπόταν να φέρει όπλα⁷⁸.

Έτσι, η Εκκλησία ερμήνευσε την αγνότητα και την αγαμία των ανδρών της εποχής υπό τους όρους της ανδρικής τόλμης. Οι κληρικοί και μοναχοί της εποχής επεδείκνυν σεξουαλική τόλμη με την έννοια ότι είχαν όλα τα απαραίτητα εφόδια έτσι ώστε να τιθασεύουν και να επιβληθούν στις ορμές οι οποίες υπαγορεύονταν από το έμφυτο σεξουαλικό τους πάθος, το οποίο χαρακτήριζε το ανδρικό φύλο.

Το πιο χαρακτηριστικό όμως παράδειγμα αποτελεί το γεγονός πως τα θρησκευτικά κείμενα της εποχής παρομοίωσαν τη μετάβαση από την κοσμική στην αγνή ζωή με τις μάχες στις οποίες επιδίδεται ένας ιππότης. Η μάχη αυτή πλέον μετατοπίζεται από το πραγματικό πεδίο μάχης σε ένα άλλο φαντασιακό. Αυτή δεν πραγματοποιείται με πραγματικούς εχθρούς αλλά ανάμεσα στο σώμα και στους

⁷⁷ R. N. Swanson, «Angels Incarnate: Clergy and Masculinity from Gregorian Reform to Reformation» στο D. M. Hadley (επιμ.), *Masculinity in Medieval Europe*, Routledge, Νέα Υόρκη 1999, σ. 161 – 165.

⁷⁸ Kristen A. Fenton, «Writing masculinity and religious identity in Henry Huntingdon» στο P. H. Cullum και Katherine J. Lewis (επιμ.), *Religious Men and Masculine Identity in the Middle Ages*, The Bodley Press, Γούντμπριτζ 2013, σ. 72.

πειρασμούς, οι οποίοι μπορεί να τον διαφθείρουν. Και ενώ μπορεί να αποκλείονται οι πειρασμοί λόγω της απομάκρυνσης από το κοσμικό πλαίσιο και της απομόνωσης, ωστόσο το σώμα είναι εκεί για να τους υπενθυμίζει και να κάνει έντονο τον κίνδυνο για την ενδεχόμενη αμαρτία.

Η πραγματική πρόκληση για τον μοναχό ήταν να διαθέτει τον πλήρη έλεγχο του κορμιού του και των επιθυμιών του. Η διαδικασία αυτή δεν ήταν εύκολη. Ένας μοναχός που κατάφερνε να διατηρήσει την αγνότητα του μετά από μια σκληρή μάχη δεν είχε απολύτως καμία διαφορά με τον κοσμικό που μαχόταν με τους εχθρούς και έβγαине νικητής. Ο μοναχός άρα δεν έπρεπε να φοβάται να κηρύξει πόλεμο σε όλες τις μορφές του κακού που τον περιτριγύριζαν. Σε αυτό το πλαίσιο η μάχη του μοναχού με την αγνότητα υποδείκνυε όχι μόνο την πνευματική του τόλμη και αρρενωπότητα αλλά και τον ανδρισμό του, λόγω της γενναιότητάς του⁷⁹.

Οι άνδρες με τον βίαιο αποχωρισμό από τις γυναίκες ήρθαν αντιμέτωποι με την αποδόμηση της ανδρικής τους ταυτότητας όπως αυτή προσδιοριζόταν πολιτισμικά. Έπρεπε να προσπαθήσουν να αναδιαμορφώσουν την ανδρική τους ταυτότητα χρησιμοποιώντας στοιχεία που προσδιόριζαν τόσο τον ανδρισμό όσο και τη θηλυκότητα. Οι άνδρες μπορούσαν να διαδραματίσουν πολλαπλούς ρόλους στο πλαίσιο μιας κοινότητας ή μιας κοινωνίας⁸⁰.

⁷⁹ Jacquelline Murray, «Masculizing Religious Life: Sexual Prowess, the Battle of Chastity and Monastic Identity», στο P. H. Cullum και Katherine J. Lewis (επιμ.), *Holiness and Masculinity in the Middle Ages*, University of Toronto Press, Τορόντο - Μπούφαλο 2005, σ. 27.

⁸⁰ JoAnn McNamara, «The Herrenfrange: The Restructuring of the Gender System, 1050 – 1150», σ. 28 – 29.

2^ο Κεφάλαιο: Οι Βίοι του Γιβέρτου

Η «αυτοβιογραφία» του Γιβέρτου

Καθένας εύλογα θα κατέτασσε ένα κείμενο το οποίο γράφεται από ένα γάλλο μοναχό του 12^{ου} αιώνα και στο οποίο καταγράφονται τα βασικότερα σημεία της ζωής του στο γραμματειακό είδος της Αυτοβιογραφίας. Η δηλωτική σημασία του όρου της αυτοβιογραφίας, όμως, όπως νοείται στη σύγχρονη εποχή δεν βρίσκει αντίκρισμα, ιδιαίτερα στο πλαίσιο του ύστερου Μεσαίωνα. Το θέμα έχει απασχολήσει πολλούς μελετητές της μεσαιωνικής Δύσης και οι διαπιστώσεις κλίνουν προς το συμπέρασμα πως η ανακάλυψη του εαυτού και η πλήρης γνώση του – βασική προϋπόθεση για μια αυτοβιογραφία – δεν πληρούνταν στους μεσαιωνικούς χρόνους, τουλάχιστον με τους όρους έκφρασης της απόλυτης ατομικότητας. Μάλλον απλά κατά τους ύστερους μεσαιωνικούς χρόνους τέθηκαν οι βάσεις για τη μελέτη του εαυτού σε εσωτερικό επίπεδο και το άτομο μελετήθηκε πάντα προσδιοριζόμενο σύμφωνα με τους εξωτερικούς παράγοντες, οι οποίοι διαδραμάτιζαν διαμορφωτικό ρόλο, ή την ομάδα στην οποία ανήκε⁸¹.

Ο Jacques Le Goff στην προσπάθεια του να καταγράψει το βίο και τα επιτεύγματα του Αγίου Λουδοβίκου κατέληξε να διατυπώσει μια μετριοπαθή θέση αναφορικά με την ανακάλυψη του εαυτού κατά τον 12^ο αιώνα. Το «εγώ» σύμφωνα με τον Le Goff ταυτίζεται με τον εσωτερικό κόσμο και την αναζήτηση των προθέσεων του και οι άνθρωποι ζουν μονάχα εντός της κοινότητας στην οποία ανήκουν. Ωστόσο, αυτό το «εγώ» γίνεται πιο ξεκάθαρο με αποτέλεσμα οι άνθρωποι του 13^{ου} αιώνα να αντιπροσωπεύουν ένα αμάλγαμα της έννοιας του «εγώ» τόσο με την έννοια της εσωτερικότητας όσο και με τη μοντέρνα της πτυχή. Θεωρεί πως η κατάλληλη έννοια η οποία ταυτίζεται με το «εγώ» είναι η «συνείδηση»⁸².

Έργο – ορόσημο στο χώρο της μεσαιωνικής αυτοβιογραφίας είναι οι *Εξομολογήσεις* του Αγίου Αυγουστίνου⁸³. Σε αυτό το έργο το οποίο αποτελείται από δεκατρία βιβλία ο Αυγουστίνος θέτει τις βάσεις δημιουργώντας το αυτοβιογραφικό πλαίσιο στο Μεσαίωνα και συνθέτοντας ένα έργο πρότυπο το οποίο θα ασκήσει σημαντικό αντίκτυπο στους μοναχούς των μεταγενέστερων αιώνων.

⁸¹ Caroline Walker Bynum, «*Did the twelfth century discover the individual?*» στο *Jesus as Mother – Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, σ. 82 – 109.

⁸² Ρίκα Μπενβενίστε, «Μεσαιωνικές Βιογραφίες. Από τον Φρειδερίκο Β΄ του Ερνστ Καντόροβιτς στον Άγιο Λουδοβίκο του Ζακ Λε Γοφ», *Σύγχρονα Θέματα* 101 (Απρίλιος 2008), σ. 67 – 68.

⁸³ Saint Augustine, *Confessions*, μτφρ. Henry Chadwick, Oxford University Press, Οξφόρδη 1991. Σε ελληνική μετάφραση: *Εξομολογήσεις Αγίου Αυγουστίνου*, μτφρ. Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, Πατάκης, Αθήνα 1999.

Γύρω στο 400 μ. Χ. ο Αυγουστίνος γράφει τις *Εξομολογήσεις* του. Στο έργο του εμφανίζεται ως ένας άνθρωπος ο οποίος προσεύχεται προς το Θεό και περιγράφει τη γέννηση του, την οικογένεια και την παιδική του ηλικία. Μετά το θάνατο της μητέρας του Αυγουστίνου το κείμενο παίρνει μια μεταφυσική διάσταση. Δεν αποτελεί πλέον απλά ένα έργο καταγραφής γεγονότων της ζωής του αλλά πολύ περισσότερο ένα έργο αφοσίωσης στην αντίληψη της πραγματικότητας και τελικά καταλήγει να είναι ένα ερμηνευτικό κλειδί των γραφών της *Δημιουργίας*. Κανένας δεν τόλμησε να προσχωρήσει σε ένα ανάλογο εγχείρημα σαν αυτό του Αγίου Αυγουστίνου παρά μόνο ο Γιβέρτος με τη συγγραφή της Αυτοβιογραφίας του γύρω στο 1115⁸⁴.

Το θέμα της «αυτοβιογραφίας» έχει απασχολήσει ιδιαίτερα τους ιστορικούς αναφορικά με το κατά πόσο ανταποκρίνεται η έννοια αυτή σε ένα λογοτεχνικό έργο του 12^{ου} αιώνα. Το έργο του Γιβέρτου ακολουθεί το γενικό κανόνα των *Εξομολογήσεων* του Αγίου Αυγουστίνου, ένα έργο στο οποίο θέτει στο κέντρο του ενδιαφέροντος του την εξέταση του εσωτερικού κόσμου του συγγραφέα.

Από την πρώτη κιόλας σελίδα του έργου του ο Γιβέρτος κάνει καταφανή τον σκοπό συγγραφής του έργου του: χρησιμοποιεί το ρήμα *Confiteor*, εξομολογούμαι, η χρήση του οποίου ανακαλεί στη μνήμη του αναγνώστη και του μελετητή το έργο του Αγίου Αυγουστίνου⁸⁵.

Ωστόσο, τα δύο έργα παρά την τυπολογία την οποία ακολουθούν κρίνονται άνισα ως προς το βαθμό της διεισδυτικότητας ως προς τον εσωτερικό κόσμο του ατόμου. Ο μεν Αυγουστίνος απογυμνώνει την ψυχή του. Ο δε Γιβέρτος έχοντας την επίγνωση πως το έργο του θα διαβαστεί και θα διατηρηθεί στη μνήμη της μοναστικής κοινότητας, της οποίας ήταν και ηγούμενος, ενώ είναι ιδιαίτερα αποκαλυπτικός για τα πρώτα χρόνια της ζωής του, όσο πλησιάζει στη σύγχρονή του εποχή δείχνει τη διάθεση του να αποκρύψει τις σκέψεις του. Επικεντρώνεται περισσότερο στην καταγραφή των φαντασιώσεων του αλλά και στα όνειρά του⁸⁶. Όταν ο Άγιος Αυγουστίνος επικεντρώνεται στην εξέταση του εσωτερικού του κόσμου και καταγράφει τις σκέψεις του, ο Γιβέρτος στρέφεται και παρατηρεί τον εξωτερικό κόσμο. Ο Αυγουστίνος τελειώνει το έργο του με μια εξήγηση της Δημιουργίας του κόσμου, ενώ ο Γιβέρτος καταγράφει το χάος. Φαίνεται, οι λεπτομέρειες της ζωής του Γιβέρτου να μοιάζουν

⁸⁴ Guibert of Nogent, *Monodies and On the Relics of Saints*, σ. 3.

⁸⁵ John F. Benton, «Consciousness of Self and Perceptions of Individuality» στο Robert Louis Benson, Carol Dana Lanham, Giles Constable, Charles Homer Haskins (επιμ.), *Renaissance and Renewal in twelfth century*, University of Toronto Press, Τορόντο – Μπάφαλο – Λονδίνο 1991, σ. 264.

⁸⁶ Στο ίδιο, σ. 264.

ασήμαντες σε ένα κόσμο ο οποίος συνεχώς κλίνει προς την αυτοκαταστροφή. Πρόκειται για την απόλυτη αντιστροφή του έργου του Αυγουστίνου⁸⁷.

Αλλά και στα δύο αυτά έργα ιδιαίτερη σημασία δίνεται στον άνθρωπο και στη διαδικασία της μεταστροφής του. Η μεταστροφή και στις δύο περιπτώσεις βιώνεται ως κρίση της «ταυτότητας» η οποία απορρέει κυρίως από αίτια εσωτερικά αλλά οι εξωτερικές συνθήκες διαδραματίζουν και αυτές ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο⁸⁸.

Ο Γιβέρτος δίνει μεγάλη σημασία στην αξία της μεταστροφής. Ήδη από το όγδοο⁸⁹ και ένατο⁹⁰ κεφάλαιο του πρώτου βιβλίου του έργου του παραθέτει παραδείγματα μεταστροφών, πριν ακόμα κάνει λόγο για τη μεταστροφή της μητέρας του και την απόφαση της να ακολουθήσει το μοναστικό σχήμα ζωής αλλά και τη δική του μεταστροφή η οποία σχετίζεται με την πνευματική του κυρίως εξέλιξη. Ο ίδιος έδινε μεγάλη σημασία στη διαδικασία της μεταστροφής των ανθρώπων. Ως αρχετυπικό παράδειγμα μεταστροφής θεωρεί τον Απόστολο Παύλο, ενώ η χαρά είναι το απότοκο της:

«Θεέ, που με τη δική σου βοήθεια μεταστράφηκε ο Παύλος μέσω της προσευχής του Στέφανου, αυτή η μεταστροφή διάδωσε το παράδειγμα με ακόμα πιο ευτυχέστερα και πιο σημαντικά παραδείγματα...⁹¹».

Η μεταστροφή της μητέρας του η οποία παρουσιάζεται στη συνέχεια, πέρα από πηγή θαυμασμού προς το πρόσωπο της, αποτελεί και αυτή με τη σειρά της ίσως σημαντικό στοιχείο για να οδηγηθεί και αυτός στη δική του μεταστροφή με την αποδοχή του μοναστικού σχήματος. Ο Γιβέρτος εγκαταλείπεται από τη μητέρα (και τον δάσκαλο του), καθώς έγινε μοναχή και έτσι ο ίδιος διαλέγει να εκμεταλλευτεί τη «διεστραμμένη ελευθερία⁹²» του απομακρύνοντας τον εαυτό του από το οτιδήποτε είχε να κάνει με τις παλιές του συνήθειες όσο η μητέρα του ήταν δίπλα του. Η μητέρα του θορυβήθηκε και ο Γιβέρτος ύστερα από παρέμβασή της εισέρχεται στο μοναστήρι με το πρόσχημα της ολοκλήρωσης της εκπαίδευσής του. Η ιστορία της μεταστροφής του συνοψίζεται με τις εξής σκέψεις που ο ίδιος καταγράφει:

⁸⁷ Jay Rubenstein, «Biography and Autobiography in the Middle Ages», στο Nancy Partner (επιμ.), *Writing Medieval History*, Bloombury Academic, Καναδάς 2005, σ. 28 – 30.

⁸⁸ Dong Young Kim, *Understanding Religious Conversion: The Case of St. Augustine*, Pickwick, Ορεγκόν 2012, σ. 3- 4.

⁸⁹ Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, σ. 53 – 54.

⁹⁰ Στο ίδιο, σ. 54 – 57.

⁹¹ Στο ίδιο, I, 10, σ. 57.

⁹² Στο ίδιο, I, 15, σ. 76.

«Μάρτυρας μου εσύ Άγιε Θεέ και Προστάτη, ότι από τη στιγμή που εισήλθα στο μοναστήρι και είδα τους μοναχούς να κάθονται εκεί, σε αυτό το θέαμα κατακλύστηκα από βαθιά επιθυμία να ακολουθήσω τη ζωή ενός μοναχού, η οποία επιθυμία ποτέ δεν μειώθηκε, και το πνεύμα μου δεν θα ηρεμούσε αν δεν ικανοποιούνταν αυτή η επιθυμία⁹³».

Το θέμα της μεταστροφής του Γιβέρτου ανασύρει από τη μνήμη του αναγνώστη τη μεταστροφή του Αγίου Αυγουστίνου, η οποία αποτελεί και αυτή με τη σειρά της μια διαδικασία η οποία υπαγορεύεται από την εσωτερική ανάγκη του να προσδιορίσει τον εαυτό του. Η όλη διαδικασία της μεταστροφής του περιγράφεται στο όγδοο βιβλίο των *Εξομολογήσεων* και αποτελεί διαδικασία η οποία χαρακτηρίζεται από μια εσωτερική πάλη ανάμεσα στις επιθυμίες του σώματος και της ψυχής :

«Οι δύο επιθυμίες μου, η μία παλιά, η άλλη καινούργια, η άλλη πνευματική, βρίσκονταν σε διαμάχη με την άλλη, και δεν άφηναν την ψυχή μου να συγκεντρωθεί σε ένα στόχο⁹⁴».

Αυτή ακριβώς η εσωτερική πάλη έκανε τον Αυγουστίνο να αισθάνεται διχασμένος και του δημιουργούσε συναισθήματα απόγνωσης. Τότε ενώ βρισκόταν σε ένα κήπο στο Μιλάνο σε πλήρη απελπισία ακούει μια παιδική φωνή να του λέει: «Πάρε και διάβασέ το⁹⁵!». Ο Αυγουστίνος ακολουθώντας τη συγκεκριμένη προτροπή αρχίζει να διαβάζει τη Βίβλο. Η εσωτερική του πάλη βρίσκει αντίκρισμα και η μεταστροφή του από αυτό το σημείο και μετά είναι μια εύκολη υπόθεση. Καθώς διαβάζει μια επιστολή του Παύλου η οποία προτρέπει τους πιστούς να προστατεύσουν τη σεξουαλική τους αγνότητα, το δίλημμα του Αυγουστίνου μεταξύ ψυχής και σάρκας δεν έχει πλέον καμία σημασία.

Ωστόσο, η μεταστροφή του Γιβέρτου αποτελεί μια διαδικασία η οποία θεωρείται δεδομένη λόγω της μοναστικής του εκπαίδευσης την οποία ακολουθούσε από μικρή ηλικία και δεν προκαλεί έκπληξη στον αναγνώστη. Αλλά σίγουρα το θέμα της μεταστροφής του Γιβέρτου αποτελεί μια πρώτης τάξεως ευκαιρία για τον Γιβέρτο να καταδείξει τον τρόπο με τον οποίο η κοινωνία της εποχής άσκησε έντονη επιρροή πάνω του. Ο Γιβέρτος διχάζεται: από τη μια το σχέδιο της θεϊκής πρόνοιας να γίνει μοναχός και από την άλλη η επιθυμία του να γίνει μέρος των κοσμικών εξελίξεων,

⁹³ Στο ίδιο, I, 15, 77.

⁹⁴ Saint Augustine, *Confessions*, VIII.v (10), σ. 140.

⁹⁵ Στο ίδιο, VIII.xi (29), σ. 152.

διαπράττοντας την αμαρτία της σιμωνίας. Η ευγενής καταγωγή του και η καλή του εμφάνιση παρέχουν ευκαιρίες για αυτού του είδους την ανέλιξη, ευκαιρίες τις οποίες ο ίδιος δεν τις ερμηνεύει κατά αυτό το τρόπο αλλά μάλλον αντίθετα τις εκλαμβάνει ως πειρασμούς⁹⁶, οι οποίοι ασκούν διαμορφωτικό ρόλο και σε πολλές περιπτώσεις καθορίζουν τον εσωτερικό του κόσμο.

Το κλίμα της εποχής, του 12^{ου} αιώνα, φαίνεται να ευνοεί τη διαδικασία εξέτασης του εαυτού. Βασικό στοιχείο της η αλλαγή της θρησκευτικής πνευματικότητας, η οποία επικεντρώνεται πλέον στην ανθρώπινη φύση του Θεού. Λειτουργεί αποδεσμευτικά σχετικά με την ίδωση και κατανόηση της εικόνας του Θεού ως τιμωρού και αφήνει περιθώρια να στραφεί ο άνθρωπος του 12^{ου} αιώνα προς τον Ίδιο με την έννοια ότι η άφεση και η μετάνοια για τις αμαρτίες που έχει διαπράξει στο παρελθόν και δυνητικά θέτουν σε κίνδυνο τη σωτηρία του είναι πλέον πιθανή να συμβεί.

Η λειτουργία της ομολογίας λειτουργεί αποκαλυπτικά αναφορικά με το είδος της αυτοβιογραφίας. Η εκκλησία μέσα σε αυτό το κλίμα της διαμόρφωσης της νέας πνευματικότητας δημιουργεί και το πλαίσιο το οποίο σχετίζεται με την έννοια της εξομολόγησης και της μετάνοιας των αμαρτιών. Ειδικά, για τον Γιβέρτο, η έννοια της εξομολόγησης των αμαρτιών αποτελεί βασική προϋπόθεση, δεδομένου ότι άνηκε στο τάγμα των Βενεδικτίνων Μοναχών. Σύμφωνα, με τον κανόνα η εξομολόγηση αποτελεί ένα από τα βασικά στάδια κατάκτησης της ταπεινότητας⁹⁷.

Η αυτοβιογραφία του Γιβέρτου δεν αποτελεί προσπάθεια καταγραφής της ιδιοσυγκρασίας του αλλά μια προσπάθεια καταγραφής ναι μεν της προσωπικής του συνείδησης αλλά όπως αυτή διαμορφώνεται στο πλαίσιο της κοινότητας. Η αυτοβιογραφία του αποτελεί για τον ίδιο ένα είδος πνευματικής κληρονομιάς με αποδέκτες τους μοναχούς της μοναστικής κοινότητας. Η προσωπική αποτίμηση των συνθηκών τις οποίες βιώνει ο Γιβέρτος και επιτρέπουν στον αναγνώστη να δομήσει τον τρόπο σκέψης και τομ τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται τον κόσμο γύρω του. Και αυτό γιατί απέχει αρκετά από μια αυτοβιογραφία με τους σύγχρονους όρους.

Η αδυναμία ένταξης στο γραμματειακό είδος της αυτοβιογραφίας του έργου του Γιβέρτου στηρίζεται στη μη καταγραφή τριών βασικών στοιχείων μιας σύγχρονης αυτοβιογραφίας : α) το πότε γεννήθηκε, β) το πού γεννήθηκε και γ) την προέλευση της

⁹⁶ Franz- Josef Arlinghaus, «In and Out, Then and Now: The Conscious Self and its Relation to Society in Pre – Modern and Modern Times», *The Medieval History Journal* 18 (2015), σ. 391.

⁹⁷ John. F. Benton, «Consciousness of Self and Perceptions of Indivitality» σ. 283.

οικογένειάς του. Ο υπολογισμός της χρονολογίας της γέννησης του οφείλεται στον Dom Mobillon, ο οποίος διετέλεσε μοναχός στο μοναστήρι της Νοζάν – γύρω στο 1656⁹⁸ – και αναφέρει πως πολύ πιθανό είναι να γεννήθηκε γύρω στο 1053. Ωστόσο, το μέρος της γέννησης του παραμένει άγνωστο, ενώ ως πιθανός τόπος προέλευσης της οικογένειάς του μάλλον είναι τα μεσαία κοινωνικά στρώματα της Πικαρδίας⁹⁹.

Οι απόψεις των μελετητών είναι ποικίλες αναφορικά με το κατά πόσο ο όρος «αυτοβιογραφία» ανταποκρίνεται σε ένα κείμενο του 12^{ου} αιώνα. Συγκεκριμένα, ο Philippe Lejeune¹⁰⁰, αναγνωρίζει την ύπαρξη της «προσωπικής λογοτεχνίας» πριν από το 1770 τη γέννηση όμως της αυτοβιογραφίας την τοποθετεί κατά τη Δυτική Νεωτερικότητα. Συγκεκριμένα, ως αυτοβιογραφία ορίζει την πρόθεση του προσώπου να παραθέσει όλες τις πληροφορίες αναφορικά με την ύπαρξή του, δίνοντας ιδιαίτερη έμφαση στην προσωπική του ζωή και ειδικά σε όλους εκείνους τους παράγοντες οι οποίοι διαδραμάτισαν καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση της προσωπικότητάς του¹⁰¹.

Ακόμα μεγαλύτερη έκπληξη αποτελεί το γεγονός πως ενώ στη μεσαιωνική λατινική γραμματεία υπάρχει άφθονο το πρώτο ρηματικό πρόσωπο «εγώ», αυτό δεν αποτελεί επαρκές στοιχείο ότι κάποιος συγγραφέας βρίσκεται πίσω από το πρόσωπο και από το κείμενο¹⁰².

Συγκεκριμένα, ο Paul Zumthor, στο άρθρο του με τίτλο *Autobiography in Middle Ages?*¹⁰³, επισημαίνει πως το είδος της αυτοβιογραφίας εκλείπει κατά τους Μεσαιωνικούς χρόνους. Προσθέτει ακόμα πως υπάρχουν πολύ λίγα μεσαιωνικά κείμενα που κανείς συναντά το υποκείμενο που ενεργεί, καθώς δεν υπάρχουν οι λέξεις οι οποίες καταδεικνύουν την ξεκάθαρη ύπαρξη και δράση του¹⁰⁴.

Ακόμα, πιο ενισχυτική σε αυτήν την άποψη είναι η θέση του Michel Zink. Ο ίδιος ισχυρίζεται πως η λογοτεχνική υποκειμενικότητα στους Μεσαιωνικούς Χρόνους δεν είναι μια αυθόρμητη διαδικασία, ούτε στηρίζεται στην αληθινή έκφραση των

⁹⁸ <http://www.newadvent.org/cathen/09479b.htm> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης 04/ 04/ 2017).

⁹⁹ Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, σ. 11.

¹⁰⁰ Philippe Lejeune, *On Autobiography (Theory and History of Literature)*, University of Minnesota Press, Μιννεάπολις 1989.

¹⁰¹ Jean Claude Schmitt, *The Conversion of Herman the Jew, Autobiography, History and Friction in the 12th Century*, σ. 55.

¹⁰² Joseph McAlhane – Carthage Collage, «Elucidations and Emendations to Guibert de Nogent Monodiae», *The Journal of Medieval Latin* 25 (2015), σ. 173 – 195: το συγκεκριμένο άρθρο περιέχει πολλές και σημαντικές διορθώσεις στο λατινικό κείμενο του Γιβέρτου.

¹⁰³ Paul Zumthor, «Autobiographie au Moyen Age?» στο *Langue, texte, enigme*, Editions du Seuil, Παρίσι 1975.

¹⁰⁴ Jean Claude Schmitt, *The Conversion of Herman the Jew, Autobiography, History and Friction in the 12th Century*, σ. 56.

απόψεων και των σκέψεων ενός συγγραφέα αλλά μάλλον αυτό το οποίο αντιπροσωπεύει το κείμενο είναι η οπτική της καθολικής συνείδησης. Ο λόγος που συμβαίνει κάτι τέτοιο είναι το έντονο θρησκευτικό υπόβαθρο των Μεσαιωνικών Χρόνων, καθώς η ιδεολογία του Χριστιανισμού προϋποθέτει μια προσωπική σχέση μεταξύ Θεού και Πιστού¹⁰⁵.

Ο Γιβέρτος δεν έδωσε όνομα στο έργο του. Και επικρατεί προβληματισμός αναφορικά με το ποιος τίτλος ανταποκρίνεται καλύτερα στο λογοτεχνικό είδος στο οποίο ανήκει. Στα γαλλικά έχει επικρατήσει ο τίτλος *De Vita Sua, Autobiographie*. Ενώ στα αγγλικά *Memoirs*, δηλαδή *Απομνημονεύματα*.

Μάλλον το έργο του Γιβέρτου ανταποκρίνεται στο κειμενικό είδος της *Μονωδίας* (όρος δανειζόμενος από την αρχαία τραγωδία, ο οποίος ανταποκρίνεται στο μοναχικό τραγούδι του ηθοποιού στη σκηνή) και αυτό γιατί το μονωδικό γράψιμο στηρίζεται στο γεγονός πως ο ίδιος μιλάει για τον εαυτό του, τη μητέρα του και τη σχέση του με τον Θεό. Όλα αυτά βέβαια με γνώμονα τη διάθεση του για μετάνοια και αποδοχή των αμαρτιών που έχει διαπράξει δεδομένης της θρησκευτικής ευαισθησίας της εποχής.

Η ένταξη στο λογοτεχνικό είδος της Μονωδίας, ανταποκρίνεται στο πλαίσιο της εξομολόγησης και αφιερώνεται στη συμμαχία Θεού και ανθρώπου. Στη *Μονωδία* δεν ξεχωρίζει το υποκείμενο του εαυτού καθώς αυτό εξετάζεται με τους κανόνες μιας καθολικής συνείδησης. Στην περίπτωση του Γιβέρτου ο ίδιος μας δίνει την εντύπωση ότι βρίσκεται κάτω από την επίβλεψη μιας συνείδησης, η οποία απορρέει από τον Θεό¹⁰⁶.

Ίσως για αυτό το λόγο και ο ίδιος ο Γιβέρτος δεν αντιμετωπίζει το έργο του σαν αυτοβιογραφία, καθώς ξέρει πως θα το διαβάσουν οι μοναχοί του. Ο διδακτικός τόνος του έργου είναι εμφανής στα σημεία στα οποία μιλάει για τις αμαρτίες και οι ιστορίες για τη διάπραξη αυτών δίνουν μεγάλη βάση στην τιμωρία εξυπηρετώντας έτσι τον αποτρεπτικό τόνο που θέλει να προσδώσει ο Γιβέρτος. Ο 12^{ος} αιώνας, όπως έχει ήδη αναφερθεί, με την αλλαγή της χριστιανικής πνευματικότητας δημιούργησε πρόσφορο πεδίο για την ανακάλυψη του ατομικού στοιχείου, βοήθησε τον άνθρωπο να στραφεί προς την εξέταση του εαυτού του.

¹⁰⁵ Στο ίδιο, σ. 49.

¹⁰⁶ Στο ίδιο, σ. 68.

Το έργο του Γιβέρτου ανταποκρίνεται στο κυρίαρχο μοναστικό ιδεώδες της εποχής καθώς η εξέταση του εαυτού επικεντρώνεται στους τρόπους με τους οποίους μπορεί να κατακτηθεί η προσωπική αρετή και η ταπεινότητα. Αυτό σημαίνει ότι ο σκοπός εξέτασης του εαυτού στρέφεται προς το Θεό. Έτσι, ο Γιβέρτος γράφοντας μια απολογία αφιερωμένη στο Θεό έρχεται αντιμέτωπος με μια σειρά από προσωπικές εμπειρίες. Αυτές βέβαια δεν έχουν σκοπό να συνθέσουν το ευρύ πλέγμα όλης του της ζωής αλλά μάλλον να καταδείξουν ή να εξηγήσουν τα κίνητρα των πράξεων του και αποτελούν τον οδηγό για να ανασυνθέσουμε την ηθική ζωή και πλευρά του εαυτού του.

Η ιδέα του εαυτού προσδιορίζεται με βάση πρότυπα τα οποία απέρρεαν κυρίως από τον ίδιο τον Θεό. Η αυτοβιογραφία ως η εξέταση του ηθικού – εσωτερικού κόσμου ενός ατόμου στηρίζεται στο γεγονός πως ο εαυτός κρύβεται και η παρουσία του δεν είναι έντονη καθώς αυτός προσδιορίζεται με βάση μια άλλη ιδανική μορφή¹⁰⁷. Τα συναισθήματα άρα εκφράζονται όχι ως προσωπικές βιώσεις αλλά ως αρετές, οι οποίες επιβραβεύουν τις ηθικές πράξεις.

Τα γεγονότα του βίου του¹⁰⁸

Γεννημένος κατά τη διάρκεια της εορτής του Πάσχα, συγκεκριμένα Μεγάλο Σάββατο, μας περιγράφει τη δυσκολία που αντιμετώπισε η μητέρα του κατά τη διάρκεια της γέννας. Ο κίνδυνος μεγάλος τόσο για τον ίδιο όσο και για τη μητέρα του. Κατά τη διάρκεια της δύσκολης γέννας ο πατέρας του αφιερώνει τη ζωή του στην Παναγία κάνοντας έκκληση σε αυτή να ζήσει. Το όλο γεγονός του κινδύνου που προκλήθηκε κατά τη γέννα και η γνώση αυτού ανάγκασε τον ίδιο να κουβαλάει σε όλη του τη ζωή το βάρος πως ο ίδιος προκάλεσε παρ' ολίγο το θάνατο της πολυαγαπημένης του μητέρας.

Ο πατέρας του, ιππότης στο επάγγελμα, πεθαίνει όταν ο Γιβέρτος ήταν μόλις οχτώ μηνών. Παρά το γεγονός ότι θα περίμενε κανείς μια τέτοια απώλεια να προκαλέσει θλίψη σε ένα παιδί που δεν γνώρισε ποτέ ουσιαστικά τον πατέρα του ο Γιβέρτος αναφέρει χαρακτηριστικά:

¹⁰⁷ Caroline Walker Bynum, «Did the Twelfth Century Discover the Individual?» στο *Jesus as Mother – Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* στηρίζει την άποψη ότι η ανάδυση της ατομικότητας χαρακτηρίζεται περισσότερο με την επίγνωση των ατόμων να χρησιμοποιούν μοντέλα μίμησης όπως η Εκκλησία ή τον ίδιο τον Χριστό, σ. 82 – 106.

¹⁰⁸ Ιδιαίτερα βοηθητική στην καταγραφή των βασικών σημείων της ζωής του Γιβέρτου η εισαγωγή στο Guibert de Nogent: *Self and Society in Medieval France – The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent* – John F. Benton, «Introduction», σ. 7 – 33.

«Μεγάλες ευχαριστίες οφείλω σε Εσένα που επέτρεψες σε αυτό τον άνδρα να αναχωρήσει για τη Χριστιανική κοινωνία. Αυτός αν ζούσε, αναμφίβολα θα είχε αθετήσει την υπόσχεση που είχε δώσει για εμένα. Γιατί το νεαρό κορμί μου και η σίγουρη φυσική γρηγοράδα που διαθέτει κάποιος σε αυτή την τρυφερή ηλικία φαίνεται να ταιριάζει στα κοσμικά πρότυπα, και κανείς δεν αμφιβάλλει πως όταν έφθανε η κατάλληλη ηλικία να ξεκινήσει η εκπαίδευσή μου, αυτός θα έσπαγε τον όρκο που είχε δώσει για εμένα¹⁰⁹».

Η μητέρα του μετά τον θάνατο του πατέρα του δεν ξαναπαντρεύτηκε ποτέ, ενώ κανένα συναίσθημα αγάπης δεν καταγράφεται για άλλο μέλος της οικογένειάς του πέρα από την ίδια, την οποία θεωρούσε και την σημαντικότερη επιρροή στη ζωή του. Εκείνη του προσέφερε όλη της τη φροντίδα, την αγάπη και την επιμελημένη εκπαίδευση προκειμένου να ταχθεί στην υπηρεσία του Θεού και εκείνος της προσέφερε απλόχερα τον θαυμασμό και την αφοσίωσή του.

Κανένα άλλο ανδρικό μέλος της ευρύτερης οικογένειας του Γιβέρτου δεν ανέλαβε την ευθύνη ανατροφής των παιδιών ούτε τη φροντίδα της μητέρας μετά το θάνατο του συζύγου της. Ο ίδιος θεωρεί την προσπάθειά της να μεγαλώσει μόνη της τα παιδιά της αξιοθαύμαστη. Την περιγράφει ως μια γυναίκα με εξαιρετική ομορφιά, με αίσθημα υπερηφάνειας, έξυπνη αλλά και αποφασιστική. Και αποφασιστική γιατί δεν δίστασε να υψώσει το ανάστημά της στους συγγενείς του άνδρα της. Εναντιώθηκε στην επιθυμία τους να ξαναπαντρευτεί και αυτή μόνη της λάμβανε αποφάσεις προς όφελος της οικογένειάς της.

Η ίδια με το αίσθημα υπευθυνότητας που τη χαρακτήριζε από πολύ νωρίς την απασχόλησε το θέμα της εκπαίδευσης που θα λάμβανε ο Γιβέρτος. Από τα πρώιμα στάδια της εκπαίδευσής του η μητέρα του προσέλαβε ένα δάσκαλο, με βασική προϋπόθεση να είναι ο μοναδικός μαθητής, ο οποίος θα τον απασχολούσε. Ο δάσκαλος άσκησε σημαντική επίδραση στη διαμόρφωση του χαρακτήρα του Γιβέρτου, καθώς πρόκειται για τη μοναδική ανδρική φιγούρα στη ζωή του κατά τα πρώτα χρόνια της ζωής του. Ο δάσκαλος περιγράφεται με αίσθημα θαυμασμού αλλά και πικρίας:

«Δούλεψε σκληρά μαζί μου, και αν μας παρατηρούσε κάποιος ίσως να σκεφτόταν ότι η μικρή μου σκέψη έχει οξυνθεί υπερβολικά από την τόση επιμονή του, αλλά οι ελπίδες για όλα ήταν απογοητευτικές. Ήταν, στην πραγματικότητα, σαφώς ατάλαντος στην

¹⁰⁹ Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, I, 4, σ. 44.

πεζογραφία και στη σύνθεση των στίχων. Εντωμεταξύ με κατέκλυζε κάθε μέρα με θύελλα κραυγών και σκληρών λόγων ενώ με ανάγκαζε να μάθω αυτά που δεν μπορούσε να με διδάξει. Σε αυτή την άκαρπη μάχη πέρασα έξι χρόνια μαζί του, αλλά καμία ανταμοιβή δεν πήρα για τα χρόνια που πέρασα μαζί του. Ακόμα παρά το γεγονός ότι όλα αυτά πρέπει να θεωρηθούν ως καλή εκπαίδευση, αφοσιώθηκε σε εμένα ολοκληρωτικά για τη βελτίωση μου. Με ακόμα μεγαλύτερη επιμονή και αγάπη μου δίδαξε τις αξίες της μετριοφροσύνης και της ψυχραιμίας και συνέβαλε στον εξευγενισμό μου. Αλλά καταλάβαινα ξεκάθαρα ότι δεν είχε ιδέα σε τι δοκιμασία με έβαλε, ωθώντας με χωρίς διάλειμμα και με μεγάλο πόνο στο να ανεχτώ τη διδασκαλία του. Υπό το βάρος της εξαιρετικής επίδοσης μου, οι φυσικές δυνάμεις του ενήλικα άνδρα, όσο και των αγοριών, αμβλύνονται, και όσο πιο καυτή είναι η φωτιά της διανοητικής τους δραστηριότητας στο συνεχές διάβασμα, τόσο πιο σύντομα η δύναμη της κατανόησης αποδυναμώνεται και παγώνει από την υπερβολή, και η ενέργεια της μετατρέπεται σε απάθεια¹¹⁰».

Τα παιδικά του χρόνια δεν είχαν καμία σχέση με τα τυπικά παιδικά χρόνια ενός παιδιού το οποίο βρισκόταν στην ηλικία του. Στην προσπάθεια του δασκάλου του και της μητέρας του να λάβει την επιμελημένη γνώση και εκπαίδευση που θα τον καθιστούσαν ενάρετο αλλά και κατάλληλο για μοναχό ο Γιβέρτος ξέχασε από πολύ μικρός την ανεμελιά της παιδικής ηλικίας. Δεν του επιτρεπόταν να συναναστρέφεται με τα υπόλοιπα παιδιά της ηλικίας του. Οι συμμαθητές και οι φίλοι αντικαταστάθηκαν από τα σκληρά και ηθικολογικά σχόλια της μητέρας και του δασκάλου του. Εξάλλου, όπως ο ίδιος αναφέρει δεν είχε κανένα στενό φίλο.

Από τα έξι ως τα δώδεκα του χρόνια βασικός στόχος τόσο της μητέρας του όσο και του δασκάλου του φαίνεται να είναι η προετοιμασία του Γιβέρτου έτσι ώστε να αποκτήσει το κατάλληλο υπόβαθρο για την ανάπτυξη των αρετών οι οποίες συνάδουν με τη μοναστική ζωή. Όφειλε να βρίσκει τη χαρά και την ικανοποίηση στην πειθαρχία, αποκλείοντας σε κάθε περίπτωση τις υπόλοιπες απολαύσεις. Δεν του επιτρεπόταν να επιδοθεί σε παιδιάστικες ασχολίες, να εγκαταλείψει τη συντροφιά του δασκάλου του, να γευματίσει εκτός σπιτιού, να δεχθεί δώρα χωρίς την άδεια είτε της μητέρας του είτε του δασκάλου του ή να απέχει από τα μαθήματά του ακόμα και τις Κυριακές ή τις γιορτές:

«Υπό την επίβλεψη του [δασκάλου], διδάχθηκα με τόση αγνότητα και ελεγχόμουν με τόση ειλικρίνεια για τις κακίες που συνήθως ανθίζουν στα νιάτα οι οποίες με κρατούσαν μακριά από τα κανονικά παιχνίδια και ποτέ δεν μου επιτρεπόταν να

¹¹⁰ Στο ίδιο, I, 5, σ. 46 - 47.

εγκαταλείψω τη συντροφιά του δασκάλου μου, ή να δειπνήσω κάπου αλλού παρά στο σπίτι μου, ή να δεχθώ κάποιο δώρο από κάποιον χωρίς την άδεια του σε όλα έπρεπε να επιδεικνύω αυτοσυγκράτηση αναφορικά με τα λόγια, ενώ η εμφάνιση και οι πράξεις μου έμοιαζαν με αυτές ενός μοναχού παρά ενός κληρικού. Ενώ τα υπόλοιπα παιδιά της ηλικίας μου τριγυρνούσαν όπου ήθελαν και ήταν χωρίς έλεγχο ορμώμενοι από τις τάσεις που απέρρεαν από την ηλικία τους, εμένα, μου έθεταν εμπόδια και με έντυναν με τον κληρικό μανδύα, και καθόμουν και κοιτάζα τα στρατεύματα των προσευχητών σαν θηρίο που περιμένει να θυσιαστεί. Ακόμα και τις Κυριακές και τις γιορτές έπρεπε να υποβάλλομαι στο μαρτύριο των σχολικών ασκήσεων. Σπάνια, και σχεδόν ποτέ δεν μου επιτράπηκε μια ολόκληρη μέρα να απέχω, στην πραγματικότητα με κάθε τρόπο και όλες τις φορές με καθοδηγούσαν προς τη μελέτη. Επιπλέον, αφοσιώθηκε αποκλειστικά στην εκπαίδευση μου, αφού δεν του επιτράπηκε να έχει άλλο μαθητή¹¹¹».

Η ζωή του στιγματίστηκε όταν βρισκόταν στην ηλικία των δώδεκα ετών. Η μητέρα του απαρνείται την κοσμική ζωή και ενστερνίζεται το μοναστικό σχήμα ζωής. Αργότερα, ο δάσκαλός του έγινε και ο ίδιος μοναχός. Ο Γιβέρτος για πρώτη φορά στη ζωή του μένει χωρίς επίβλεψη και ελεύθερος να απολαύσει μια καθημερινότητα χωρίς το καταναγκαστικό και πιεστικό πρόγραμμα που του επέβαλλαν η μητέρα και ο δάσκαλος του. Ο ίδιος αναφέρει:

« ... όπως έχω περιγράψει, έμεινα χωρίς μητέρα και δάσκαλο. Γιατί ο ίδιος αφού η μητέρα μου τον είχε εκπαιδεύσει με τόση πίστη και προσήλωση και δίδαξε και εμένα, παρακινούμενος από το παράδειγμα της μητέρας μου, την αγάπη και τη συμβουλή, ο ίδιος εισήχθη ως μοναχός στο μοναστήρι του Φλαΐ. Εγώ κατέχοντας μια διεστραμμένη ελευθερία, ξεκίνησα χωρίς καμία αυτοσυγκράτηση να καταχράζομαι τη δύναμή μου, να χλευάζω τις εκκλησίες, να απεχθάνομαι το σχολείο, και να προσπαθώ να συναναστρέφομαι τους λαϊκούς ξάδερφους μου οι οποίοι είχαν αφοσιωθεί στο ιπποτικό ιδεώδες και όλα αυτά αποκηρύσσοντας την εμφάνιση του κληρικού, να υπόσχομαι άφεση αμαρτιών, και να ικανοποιώ τον εαυτό μου με τον ύπνο, στον οποίο παλαιότερα δεν μου επιτρεπόταν να αφιερώνω πολύ χρόνο, λόγω της ασυνήθιστης μου αφιέρωσης στον ύπνο το σώμα άρχισε να εκφυλίζεται¹¹²».

Η περίοδος όμως της απόλυτης ελευθερίας δεν κράτησε πολύ. Η μητέρα του όταν πληροφορήθηκε την αποκλίνουσα συμπεριφορά του γιου της και την αταξία που επικρατούσε στη ζωή του ζητά από τον ηγούμενο του μοναστηριού του Σαιντ Ζερμέν να δεχτεί το γιο της προκειμένου να ολοκληρώσει την εκπαίδευση του. Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο ίδιος η προτροπή αυτή της μητέρας του τον βοηθά να ανασύρει την

¹¹¹ Στο ίδιο, I, 5, σ. 46.

¹¹² Στο ίδιο, I, 15, σ. 76 -77.

παλιά επιθυμία, αυτή που βρίσκονταν βαθιά μέσα του να ακολουθήσει τη μοναστική ζωή. Εκείνη την περίοδο εκφράζει επίσης την επιθυμία του να δώσει τους μοναχικούς όρκους, ωστόσο η μητέρα και ο δάσκαλος του θεωρώντας πως δεν ήταν ακόμα έτοιμος να σηκώσει το βάρος της μοναστικής ζωής, του εναντιώνονται.

Η ζωή του Γιβέρτου ως μοναχός¹¹³

Στο μοναστήρι ο έλεγχος από τη μητέρα και το δάσκαλό του αντικαθίσταται από τον έλεγχο που ασκείται από τον ηγούμενο αλλά και από ολόκληρη τη μοναστική κοινότητα. Θεωρεί ως βασικό προσόν για τη δύσκολη μοναστική ζωή το γεγονός πως από πολύ μικρός είχε λάβει την επιμελημένη κλασική παιδεία, τη διδασχά όλων των κλασικών αξιών και προτύπων αλλά κυρίως σημαντικό θεωρεί πως από μικρή ηλικία μύηθηκε στη διδασκαλία της πειθαρχίας και της αυτοσυγκράτησης ιδίως αναφορικά με την τιθάσευση των άγριων συναισθημάτων του.

Ως νεαρός μοναχός στην προσπάθειά του να κατακτήσει την εσωτερική ηρεμία και γαλήνη, βασικά προσόντα για έναν μοναχό, αφιερώθηκε στη μελέτη. Πολλά βράδια όπως χαρακτηριστικά αναφέρει:

«...Ξαφνικά είχα εμπνευστεί με τέτοια αγάπη για τη μελέτη που το έβαζα πάνω από όλα και σκεφτόμουν ότι μια μέρα χωρίς μελέτη ήταν μέρα χαμένη. Πόσο συχνά οι άλλοι πίστευαν ότι κοιμόμουν και ξεκούραζα το μικροκαμωμένο κορμί μου κάτω από την κουβέρτα όταν το μυαλό μου ήταν πλήρως συγκεντρωμένο στη σύνθεση στίχων, ή διάβαζα κάτω από την κουβέρτα, γεμάτος φόβο μήπως με επιπλήξει κάποιος¹¹⁴».

Πέρα όμως από την κλασική παιδεία, ο Γιβέρτος αγαπούσε και την ποίηση. Ο ίδιος θεωρεί τον εαυτό του λογοτεχνικά άξιο και ότι διακατέχεται από τις απαραίτητες λογοτεχνικές αρετές. Έγραφε ο ίδιος ποίηση κρυφά. Ποτέ δεν ομολόγησε σε κανένα ότι τα ποητικά δημιουργήματα που τόσο επαινούνταν από τα υπόλοιπα μέλη της μοναστικής κοινότητας ήταν δικά του, απολαμβάνοντας έτσι κρυφά τον έπαινο.

Ίσως ο μόνος λόγος που αφοσιώθηκε με τόσο δύναμη στη συγγραφή να αποτελεί το γεγονός πως επιθυμούσε να απαξιώσει και να εξοστρακίσει δύο από τους μεγαλύτερους του φόβους, οι οποίοι λειτουργούσαν σαν τροχοπέδη στην πνευματική του εξέλιξη. Τη φιλοδοξία του, η οποία μπορούσε να αποτελέσει έρεισμα για τη

¹¹³ Πρβλ. παραπομπή 108.

¹¹⁴ Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, I, 15, σ. 78.

διάπραξη αμαρτιών όπως η απληστία και το πάθος για εξουσία και χρήμα αλλά και τις σαρκικές ηδονές. Προφανώς φοβόταν την ανάπτυξη ναρκισσιστικής συμπεριφοράς και αυτοθαυμασμού.

Για τα επόμενα είκοσι χρόνια της ζωής του ο Γιβέρτος παραμένει ένας απλός μοναχός στο μοναστήρι του Σαιντ Ζερμέν. Ο οικογενειακός του κύκλος τον παροτρύνει να αναλάβει κάποιο εκκλησιαστικό αξίωμα από το οποίο θα λάμβανε μισθό. Ο ίδιος όμως δεν ακολουθεί τις προτροπές των συγγενών του, φοβούμενος τη διάπραξη της αμαρτίας, της σιμωνίας. Ακόμα, δεν ήθελε να εκδηλώσει απροκάλυπτα την έντονη φιλοδοξία του και επέλεξε να μείνει ταπεινός και να ανελιχθεί ιεραρχικά βάσει των προσόντων του:

«Τελικά η φλόγα των επιθυμιών μου ήταν ακόμα ζωντανή, και επειδή εσύ Θεέ μου, έβαλες μέσα στην καρδιά μου το κίνητρο για την απόκτηση μιας μικρής γνώσης και μου έδωσες μια εμφάνιση κατάλληλη για την κοσμική επιτυχία με μετρίως καλή καταγωγή, τόσο η ίδια η καρδιά μου όσο και μερικά άτομα του στενού μου κύκλου (οι οποίοι σε αυτό το θέμα δεν ήταν φίλοι μου) με διαβολικές διαθέσεις μου πρότειναν ότι θα ήταν σωστό να εξελιχθώ σε αυτό το κόσμο με την παραχώρηση εργασίας σε ένα γραφείο της εκκλησίας¹¹⁵».

Το 1104, ο Γιβέρτος εγκαταλείπει το μοναστήρι του Σαιντ Ζερμέν και για πρώτη φορά ουσιαστικά εγκαταλείπει και τη μητέρα του. Μέρος των φιλοδοξιών του γίνεται πραγματικότητα, καθώς αναχωρεί για το μοναστήρι της Νοζάν – μια κοινότητα στα ανατολικά προάστια του Παρισιού – , της οποίας έχει επιλεγθεί ως ηγούμενος. Αυτά τα είκοσι χρόνια της ζωής του ως ηγούμενος απαλλαγμένος από την εξουσία της μητέρας του, γράφει δύο από τα σημαντικότερα έργα του την *Ιστορία των Σταυροφοριών* αλλά και τα *Απομνημονεύματα* του.

Τον βλέπουμε να εμπλέκεται σε εκκλησιαστικά ζητήματα, να παρακολουθεί δικαστικές διαδικασίες στη Λαόν αλλά και να λαμβάνει μέρος σε μεγάλα εκκλησιαστικά συμβούλια. Πολύ λίγες πληροφορίες ωστόσο αναφέρονται για τη ζωή στη Νοζάν σε αντίθεση με τη ζωή του στο προηγούμενο μοναστήρι του Σαιντ Ζερμέν. Ακόμα, λίγες πληροφορίες μας παραθέτει για τα μέλη της μοναστικής κοινότητας, της οποίας αποτελούσε ηγούμενος. Ίσως ο ίδιος δεν το θεωρούσε σημαντικό οι μοναχοί να γνωρίζουν ποια είναι τα συναισθήματα του τη στιγμή που έγραφε την αυτοβιογραφία του.

¹¹⁵ Στο ίδιο, I, 19, 97.

Στο τρίτο βιβλίο το οποίο χρονικά συμπίπτει με τη ζωή του ως ηγούμενος προτιμά να το αφιερώσει στην καταγραφή της εξέγερσης της κοινότητας της Λαόν. Η εξέγερση αποτελεί μια πρώτης τάξεως ευκαιρία να φανερώσει τις αντιλήψεις του για την κοινωνική οργάνωση της εποχής του και παράλληλα να καταδείξει την ιερότητα και την ενάρετη ζωή των θρησκευτικών ταγών της Νοζάν. Μέσα από την περιγραφή της εξέγερσης της Λαόν ο Γιβέρτος κάνει φανερή την αντίθεση του για το νέο πολιτικό σχηματισμό ο οποίος προέκυψε εκείνη την εποχή, την κοινότητα. Η κριτική και η αντίθεσή του ενάντια της εξέγερσης στηρίζονται στα ηθικολογικά σχόλια του Γιβέρτου. Δεν σχολιάζει το γεγονός σαν ένας παρατηρητής ο οποίος καταγράφει τις κοινωνικές, οικονομικές και πολιτικές συνυποδηλώσεις του ή τα αίτια που το προκάλεσαν¹¹⁶.

¹¹⁶ M. D. Coupe, «The Personality of Guibert de Nogent Reconsidered», *Journal of Medieval History* 9 (1983), σ. 323.

3^ο Κεφάλαιο: Η ζωή στο μοναστήρι

Ο Κανόνας των Βενεδικτίνων μοναχών

Στην προσπάθειά μου να κατανοήσω το αξιακό σύστημα του Γιβέρτου ως τη προϋπόθεση για τη διαμόρφωση του εσωτερικού του κόσμου εξετάζω τα βασικά σημεία του Κανόνα των Βενεδικτίνων μοναχών. Και αυτό γιατί παρά το γεγονός ότι πρόκειται για ένα κανονιστικό κείμενο, το οποίο σκοπό είχε να θέσει όρια αναφορικά με το τρόπο ζωής των Βενεδικτίνων μοναχών, είναι παράλληλα και ένα κείμενο το οποίο χαρακτηρίζεται από έντονη διεισδυτικότητα.

Ο Κανόνας των Βενεδικτίνων μοναχών αποτελεί ένα γραπτό κείμενο το οποίο λειτουργεί διαμορφωτικά αναφορικά με τον τρόπο καθορισμού της ζωής των μοναχών. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει η Rosenwein στην προσπάθεια της να ορίσει τις συναισθηματικές κοινότητες, τα γραπτά κείμενα αποτελούν βασικό στοιχείο για τη λειτουργία μιας συναισθηματικής κοινότητας καθώς από αυτά απορρέουν οι κανόνες και καθορίζονται οι συμπεριφορές των μελών της. Η σημασία εξάλλου των γραπτών κειμένων στον Μεσαίωνα θεωρείται σημαντική καθώς αυτά απομνημονεύονταν από τα μέλη της κοινότητας και έτσι γίνονταν μέρος του εαυτού τους. Εύλογα λοιπόν μια συναισθηματική κοινότητα μπορεί να ταυτιστεί με τις «κειμενικές κοινότητες»¹¹⁷. Βασικό χαρακτηριστικό μιας «κειμενικής κοινότητας» δεν είναι οι καινοτομίες οι οποίες εισάγονται από το γραπτό κείμενο το οποίο αποτελεί τον πυρήνα της αλλά μάλλον το γεγονός ότι ένας άνθρωπος, ο οποίος επιμελήθηκε την εκπόνηση του στη συνέχεια το χρησιμοποίησε ως βασικό εργαλείο να διεισδύσει στον εσωτερικό κόσμο των μελών της κοινότητας και να τον διαμορφώσει¹¹⁸. Στην προκειμένη περίπτωση ο Άγιος Βενέδικτος.

Ο Μεσαίωνας χαρακτηρίζεται από τη θεμελίωση του μοναστικού τρόπου ζωής. Το τάγμα των Βενεδικτίνων μοναχών αντιπροσώπευε το αρχέτυπο του μοναστικού τρόπου ζωής. Ο κανόνας των Βενεδικτίνων μοναχών δεν ήταν ο πρώτος που εμφανίστηκε στην Ευρώπη αλλά ήταν ο πιο διαμορφωτικός. Αυτός ο οποίος άσκησε τη σημαντικότερη επίδραση και διαμόρφωσε τους κανόνες της ζωής σε κάθε μοναστήρι το οποίο υιοθετούσε τον συγκεκριμένο κανόνα.

Ο κανόνας των Βενεδικτίνων μοναχών αποτελεί τον οδηγό βάση του οποίου θέτονται οι κανόνες αναφορικά με τον τρόπο διεξαγωγής του καθημερινού βίου στο

¹¹⁷ Brian Stock, *The Implications of Literacy Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton University Press, Πρίνσετον – Νιού Τζέρσεϊ 1983, σ. 88.

¹¹⁸ Στο ίδιο, σ. 90.

πλαίσιο του μοναστηριού. Ο Κανόνας απευθύνεται σε εκείνους οι οποίοι είναι ή επιθυμούν να γίνουν μοναχοί με σκοπό να συμβάλλει στο να γίνουν καλοί και άξιοι μοναχοί.

Ο Κανόνας δεν πρέπει να ιδωθεί αποκλειστικά ως ένα νομικό κείμενο το οποίο καθορίζει τον τρόπο ζωής στο μοναστήρι. Αποτελεί ένα κείμενο το οποίο ορίζει τις αρχές της πνευματικής καλλιέργειας στο πλαίσιο του μοναστηριού. Ο πρόλογος και τα εβδομήντα τρία κεφάλαιά του παρέχουν τις πληροφορίες αναφορικά με τις βασικές μοναστικές αρχές από τις οποίες πρέπει να χαρακτηρίζεται ένας μοναχός όπως είναι η ταπεινότητα, η αξία της μετροέπειας αλλά και της υπακοής, ίσως τις σημαντικότερες των αρετών τις οποίες υπαγορεύει ο κανόνας.

Ο κανόνας των Βενεδικτίνων Μοναχών εκπονήθηκε τον 6^ο αιώνα μ. Χ., γύρω στο 530 με 560 μ. Χ. και δεν αποτελεί πρωτότυπο έργο του Αγίου Βενέδικτου. Οι ιστορικοί που έχουν ασχοληθεί με την προέλευση του επισημαίνουν ότι ο κανόνας αποτελεί ένα κράμα των συγγραμμάτων του Αγίου Παχώμιου¹¹⁹, του Κασσιανού¹²⁰ και του Αγίου Αυγουστίνου. Η πιο σημαντική όμως πηγή του κανόνα του Αγίου Βενέδικτου είναι ο *Κανόνας του Αρχηγού* ένας κανόνας του οποίου ο συγγραφέας παραμένει άγνωστος και ο οποίος γράφηκε τουλάχιστον δύο με τρεις δεκαετίες πριν από αυτό του Αγίου Βενέδικτου.

Ο Άγιος Βενέδικτος αντιγράφει αλλά και διορθώνει τις γραπτές αυτές παραδοσιακές πηγές της Χριστιανοσύνης. Το εκπόνημά του αποτελεί το σημαντικότερο κανόνα στην ιστορία του μοναχισμού στην ιστορία της μεσαιωνικής Δύσης. Αντιπροσωπεύει τις πνευματικές αρχές όπως ακριβώς εκφράζονται από τη Βίβλο και θέτει τις βάσεις για τις αξίες οι οποίες καθορίζουν τη ζωή στο πλαίσιο της μοναστικής κοινότητας¹²¹.

¹¹⁹ Άγιος Παχώμιος (290 – 346 μ. Χ.): ιδρυτής του κοινοβιακού χριστιανικού μοναχισμού. Μετά την απόλυση του ως μισθοφόρος στο στρατό το 313 μ. Χ., βαπτίστηκε Χριστιανός. Μαθήτευσε κοντά στον ερημίτη Παλαίμονα. Γύρω στο 320 μ. Χ. ιδρύει ένα μοναστήρι στη Θηβαΐδα. Η φήμη του ήταν μεγάλη και προσέλκυσε σημαντικό αριθμό μοναχών. Ο «Κανόνας» του σώζεται σε πλήρη μορφή σε λατινική μετάφραση. (<http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803100300137> - ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης 03/03/2017).

¹²⁰ Κασσιανός (360 – 435 μ. Χ.): Σε νεαρή ηλικία διετέλεσε μοναχός σε ένα μοναστήρι στη Βηθλεέμ αλλά έφυγε για σπουδές μοναχισμού στην Αίγυπτο. Γύρω στο 415 μ. Χ. ιδρύει δυο μεγάλα μοναστήρια κοντά στη Μασσαλία. Ο «Κανόνας» του με τους γενικούς κανόνες αναφορικά με τη μοναστική ζωή και συζητά τα κύρια εμπόδια για την τελειότητα ενός μοναχού. (<http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803095553674> - ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης 03/03/2017).

¹²¹ Σχετικά με τον Κανόνα του Αγίου Βενεδικτίνου: <http://www.osb.org/gen/rule.html> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 03/03/2017).

Ο κανόνας του Αγίου Βενέδικτου χωρίζεται στον Πρόλογο και σε άλλα εβδομήντα τρία κεφάλαια τα περισσότερα από τα οποία δεν ξεπερνούν σε έκταση τη μια παράγραφο. Σκοπός του κανόνα δεν είναι απλά να διδάξει τις αρετές του μοναχισμού σε κάθε άτομο αλλά όπως αναφέρεται και στον Πρόλογο σκοπός του είναι να «συγκροτήσει ένα σχολείο για την υπηρεσία του Θεού». Η αρχή η οποία διατρανώνεται από το κείμενο του κανόνα είναι αυτή της μοναστικής ζωής μέσω της οποίας το κάθε άτομο θα καταφέρει να πραγματοποιήσει τους προσωπικούς του σκοπούς αναφορικά με την επίτευξη της προσωπικής σωτηρίας της ψυχής του.

Δύο από τις βασικές αρχές οι οποίες διέπουν τον κανόνα και θεωρούνται ως τα θεμέλια της μοναστικής ζωής είναι η αρχή της σταθερότητας και η αρχή της υπακοής. Αναφορικά, με την αρχή της σταθερότητας αυτή νοείται ως η αυστηρή προσήλωση στα μοναστικά ιδεώδη αλλά και η προσκόλληση του εκάστοτε μοναχού σε ένα και μοναδικό μοναστήρι αιώνια, για όλη του τη ζωή¹²².

Η αρχή της υπακοής, επηρεάζει και διαμορφώνει όλες τις πτυχές της ζωής των μοναχών. Όπως αναφέρεται και στον κανόνα:

«Το πρώτο βήμα για την επίτευξη της ταπεινότητας είναι η υπακοή άνευ όρων. Αυτή η αρχή αξιώνει εκείνους τους οποίους, λόγω της ιερής υποταγής την οποία έχουν υποσχεθεί ή από το φόβο της κόλασης ή από τη δόξα της αιώνιας ζωής. Από τη στιγμή που κατέχουν τίποτα και λαμβάνουν εντολή από τον Ανώτερο δεν επιτρέπεται καμία καθυστέρηση στην εκτέλεση, όπως εάν η εντολή προερχόταν από τον ίδιο τον Θεό. Από αυτά λέει ο Κύριος: «Όταν οι λέξεις φτάσουν στο αυτί αυτός πρέπει να με υπακούσει». Και πάλι Εκείνος λέει στους εκπαιδευτικούς: «Αυτός που υπακούει σε εμένα υπακούει και εμένα¹²³».

Η απόλυτη αποδοχή της υπακοής έχει ως άμεση απόρροια την απάρνηση της ατομικής θέλησης των μοναχών καθώς οι εντολές από τον ηγούμενο θεωρούνταν ως η προσταγή μιας ανώτερης αρχής με σκοπό να έρθει κάποιος πιο κοντά στον Θεό. Ερμηνεύεται ως εσωτερική και εξωτερική υπακοή γιατί ο Θεός δεν ενδιαφέρεται μόνο για τα ψελίσματα της καρδιάς αλλά και για τα ψελίσματα του στόματος. Έτσι, ο κάθε

¹²² Ann H. Thompson, *The Life and Rule of St. Benedict – Their Influence of Christian Civilization in Western Europe*, Honors Seminar, Άνοιξη 1976, σ. 21.
<http://scholarship.richmond.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1780&context=honors-theses> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης 03/ 03/ 2017)

¹²³ *The Holy Rule of St. Benedict* by Saint Benedict, Abbot of Monte Cassino, κεφάλαιο 5^ο.

μοναχός οφείλει να ακολουθεί τις προσταγές του ηγούμενου, οι οποίες απορρέουν από τις Γραφές της Χριστιανοσύνης ή του Κανόνα¹²⁴.

Κοινός στόχος ανάμεσα στα μέλη της κοινότητας αποτελεί η θέωση, η δημιουργία μιας προσωπικής σχέσης με τον Θεό και η επίτευξη της σωτηρίας. Η μοναστική ζωή όπως είναι ξεκάθαρο και από τον Κανόνα των Βενεδικτίνων μοναχών υπαγορεύεται από την πειθαρχία και την υπακοή στον ανώτερο ηγέτη της κοινότητας, τον ηγούμενο.

Ακόμα ένα βασικό στοιχείο του Κανόνα είναι η προσπάθεια ελέγχου οποιασδήποτε προσωπικής ενέργειας. Στο πλαίσιο αυτό η επιθυμία ορίζεται ως προϊόν παρέμβασης του Διαβόλου. Στοιχείο δομικό καθώς μέσω αυτής της αντίληψης εγκωμιάζεται η ανωτερότητα του εγκλεισμού. Ο εγκλεισμός λειτουργούσε ως αντιφάρμακο στις ανίερες, βδελυρές επιθυμίες και τους πειρασμούς του κόσμου έξω από το μοναστήρι, καθώς κρατούσε μακριά τον Διάβολο¹²⁵.

Τα συναισθήματα τα οποία είναι κυρίαρχα στο κείμενο του Κανόνα είναι η αγάπη αλλά και ο φόβος για τον Θεό. Η αγάπη για τον Θεό θεωρείται λογική και αυτονόητη για κάποιον που αποφασίζει να αφιερώσει όλη του τη ζωή στον Ίδιο με το να γίνει μοναχός. Ωστόσο, η αναφορά στον φόβο λειτουργεί ως ένα είδος προεξαγγελτικής παράθεσης με σκοπό να προδιαθέσει και να δημιουργήσει το επιβεβλημένο δέος προς το Θεό, επιδρώντας με ενεργό τρόπο στο φαντασιακό των μοναχών. Διότι ανασύρει από τη μνήμη τους τα βιβλικά αναγνώσματα που καταγράφουν τις τιμωρίες οι οποίες επιβλήθηκαν σε όσους δεν υπάκουσαν τη θεϊκή εντολή¹²⁶.

Βέβαια ο φόβος προς τον ίδιο τον Θεό απογυμνώνεται από το συναισθηματικό του φορτίο, καθώς όποιος υπακούει, σέβεται τον ηγούμενο και τηρεί τους κανόνες της μοναστικής ζωής δεν έχει τίποτα να φοβάται και καμία τιμωρία δεν πρόκειται να του επιβληθεί. Ως μοναδικός φορέας του φόβου ορίζεται ο ηγούμενος, ο οποίος θεωρείται ο ύψιστος ταγός της κοινότητας. Κρίνεται όχι μόνο ανάλογα με τη δική του συμπεριφορά και τις πράξεις του αλλά και σχετικά με τις πράξεις των μοναχών του¹²⁷.

¹²⁴ Ann H. Thompson, *The Life and Rule of St. Benedict*, σ. 22

<http://scholarship.richmond.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1780&context=honors-theses>
(ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης 03/ 03/ 2017)

¹²⁵ Albrecht Diem, «Disimpassioned Monks and Flying Nuns. Emotions Management in Early Medieval Rules», στο Christina Lutter (επιμ.), *Funktionsräume, Wahrnehmungsräume, Gefühlsräume. Mittelalterliche Lebensformen zwischen Kloster und Hof*, Böhlau, Βιέννη – Μόναχο 2011, σ. 28.

¹²⁶ Στο ίδιο, σ. 28.

¹²⁷ Στο ίδιο, σ. 29.

Στο κείμενο του Κανόνα, επίσης, καθορίζονται και οι κανόνες των δεσμών που θα πρέπει να αναπτυχθούν ανάμεσα στα μέλη της μοναστικής κοινότητας, υπονοώντας έμμεσα δεσμούς αγάπης. Σε πρακτικό επίπεδο οι δεσμοί αγάπης μεταξύ των μοναχών πραγματώνονται μέσω της υπακοής που οφείλουν να δείχνουν όλοι οι μοναχοί στους κανόνες, η ανοχή για τα μέλη που επιδεικνύουν αδυναμίες, η αγνή φροντίδα και ο αλληλοσεβασμός. Εξάλλου, η φροντίδα ως βασικό διαμορφωτικό στοιχείο δημιουργεί αμοιβαίες υποχρεώσεις και δικαιώματα μεταξύ των μελών της κοινότητας.

Ενισχυτικό στοιχείο ως προς την προσπάθεια δαιμονοποίησης της επιθυμίας αναφέρεται η έννοια του ζήλου. Ο ζήλος νοείται ως η επιθυμία να εκτελεί ένας μοναχός με τον όσο καλύτερο δυνατό τρόπο τις υποχρεώσεις του όπως αυτές ορίζονται από το κείμενο του Κανόνα των Βενεδικτίνων μοναχών στο πλαίσιο της μοναστικής κοινότητας.

Η έννοια του ζήλου ανταποκρίνεται στον κοινό στόχο ζωής των μοναχών και ερμηνεύεται ως η έντονη επιθυμία για την κατάκτηση της θεϊκής εύνοιας και την καταβολή της προσωπικής προσπάθειας. Βασικές προϋποθέσεις αποτελούν η απαλλαγή από τους πειρασμούς και τα αρνητικά συναισθήματα. Η επιθυμία, ως εκ τούτου δαιμονοποιείται καθώς και η επίδειξη ζήλου για οτιδήποτε άλλο που δεν συνάδει με την επίτευξη των στόχων στο μοναστικό πλαίσιο όπως περιγράφονται από το κείμενο του Κανόνα.

Ο μοναστικός κανόνας των Βενεδικτίνων μοναχών διεισδύει και σε προσωπικό επίπεδο καθώς με αναφορές προσπαθεί να καθορίσει τα συναισθήματα που πρέπει να χαρακτηρίζουν τις πράξεις των μοναχών. Ως βασικότερα αναφέρονται η ταπεινότητα και η υπακοή προς τον ηγούμενο της κοινότητας. Είναι αυτονόητο πως ο σκοπός των πράξεων στις οποίες προβαίνουν δεν είναι ατομικός παρά τίθεται ως σκοπός η ανάδειξη της αξίας του ηγούμενου ως εκπροσώπου του Θεού ή ο ίδιος ο Θεός. Η θεωρία αυτή επιβεβαιώνει την αδιαφορία για τη βίωση ή την απαξίωση των προσωπικών συναισθημάτων.

Ωστόσο, όπως θα περίμενε κανείς ο κανόνας δεν θέτει όρια στις συνέπειες βίωσης των αρνητικών συναισθημάτων όσο αναφορά τις σχέσεις μεταξύ των μελών της μοναστικής κοινότητας. Θέτει όμως όρια και τις προβλεπόμενες κυρώσεις σε περιπτώσεις ανυπακοής και διατάραξης της ιεραρχίας ή σε αυτές που αποκαλύπτουν τη δική τους ατομική θέληση και συγκεκριμένα την υπερηφάνεια και την έπαρση. Με

λίγα λόγια δεν πρέπει να νιώθουν τίποτα άλλο παρά μόνο φόβο και αγάπη για τον Θεό ή για τον ηγούμενο ως εκπρόσωπο του Θεού¹²⁸.

Ο κανόνας επικεντρώνεται στον κάθε μοναχό ξεχωριστά. Η περιγραφή της αρετής γίνεται με τρόπο μονόπλευρο. Καμία αναφορά δεν γίνεται στη διαπαιδαγώγηση και στη διάπλαση των νέων μοναχών. Η συμπεριφορά τους αντιμετωπίζεται ως συμπτώματα των δικών τους συμπεριφορών και όχι ως παραδείγματα των άλλων. Γενικότερα, προάγεται η αποτροπή της ομιλίας, η σιωπή, εξαιτίας των κινδύνων που κρύβει ο λόγος. Και εδώ ο ηγούμενος νοείται πέρα από τον αρχηγό της κοινότητας ως το δάσκαλο με εργαλεία του όχι μόνο τα λόγια αλλά και τις πράξεις, τον οποίο πρέπει να υπακούουν και να σέβονται. Όλες οι υποχρεώσεις ή οι πιο σημαντικές από αυτές έχουν να κάνουν με τον Θεό παρά με τους μοναχούς¹²⁹.

Ο κανόνας του τάγματος των Βενεδικτίνων μοναχών σίγουρα άσκησε διαμορφωτική επίδραση στο χαρακτήρα του Γιβέρτου και έδρασε με τρόπο καταλυτικό στη ζωή του όπως θα αναλυθεί παρακάτω.

Συναισθηματικές σχέσεις στο πλαίσιο της μοναστικής κοινότητας

Όταν κάποιος γινόταν μοναχός έδινε όρκους οι οποίοι εξασφάλιζαν τη σταθερότητα και την απόλυτη προσήλωση του στην υπηρεσία του Θεού. Ο ίδιος γινόταν αυτομάτως μέρος της μοναστικής κοινότητας και η θέση του ήταν στο μοναστήρι. Ο μοναχός έπρεπε να μείνει προσηλωμένος και να είναι απόλυτα αφοσιωμένος στους πνευματικούς σκοπούς που είχε θέσει. Στο μοναστήρι υπήρχαν αυστηροί κανόνες οι οποίοι καθόριζαν τη συχνότητα των επισκέψεων των συγγενών των μοναχών, καθώς απόλυτος στόχος είναι να μην διαταράσσεται η θέση του στην κοινότητα¹³⁰.

Ο Ηγούμενος αποτελεί τον κύριο ρυθμιστή της ζωής στο πλαίσιο της μοναστικής κοινότητας. Ο παιδαγωγικός ρόλος του ηγούμενου υπαγορεύεται από τον μοναστικό κανόνα των Βενεδικτίνων μοναχών. Όπως ο ρωμαϊκός νόμος εκχωρούσε στον πατέρα της κάθε οικογένειας σημαντικές αρμοδιότητες αναφορικά με τη διευθέτηση των υποθέσεων του σπιτιού έτσι και ο ηγούμενος της κάθε μοναστικής κοινότητας αποτελούσε την πηγή εξουσίας. Αυτός εκλεγόταν από τα μέλη της

¹²⁸ Στο ίδιο, σ. 29 – 31.

¹²⁹ Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother – Studies in the Spiritual of the High Middle Ages*, σ. 76 – 77.

¹³⁰ Julie Kerr, *Life in the Medieval Cloister*, Cornwall, Μεγάλη Βρετανία 2009, σ. 65.

κοινότητας και ήταν υπεύθυνος τόσο για τις φυσικές όσο και για τις πνευματικές ανάγκες της κοινότητας¹³¹.

Ο πατέρας δεν αντιπροσώπευε μόνο μια σημαντική κοινωνική δύναμη στην κοσμική ζωή αλλά επίσης εξυπηρετούσε και άλλες μορφές δύναμης στο μεσαιωνικό φαντασιακό. Πιο συγκεκριμένα η εικόνα του πατέρα βοηθούσε έτσι ώστε να κατανοηθεί η σχέση του Θεού με την ανθρωπότητα¹³².

Το βάρος της μοναστικής ζωής απαλύνεται με την ανάπτυξη πραγματικών σχέσεων αγάπης και φροντίδας στο πλαίσιο της μοναστικής κοινότητας. Η περίοδος της ζωής του κατά την οποία διετέλεσε μοναχός στο μοναστήρι του Σαιντ Ζερμέν δεν χαρακτηρίζεται από τα πάθη και το άγχος με τα οποία πρόκειται αργότερα να έρθει αντιμέτωπος στο μοναστήρι της Νοζάν.

Η μετάβαση του ήταν μια εύκολη διαδικασία όπως αναφέρει ο ίδιος καθώς από πολύ μικρός είχε εντρυφήσει στην πειθαρχία και την υπακοή, αρετές σημαντικές για την αποδοχή του μοναστικού σχήματος, καθώς ο ηγούμενος της μονής αντικατέστησε τον έλεγχο που του ασκούσαν από τη μητέρα και τον δάσκαλο του.

Η περιγραφή των είκοσι χρόνων της παραμονής του στο μοναστήρι του Σαιντ Ζερμέν καλύπτει όλη την αφήγηση του πρώτου βιβλίου της αυτοβιογραφίας του. Ίσως η εκτενής αναφορά στη ζωή του κατά εκείνη την περίοδο να αποτελεί δείγμα αρχικά του πόσο σημαντική κρίνεται για αυτόν αλλά και λόγω του διαμορφωτικού ρόλου που άσκησε η περίοδος εκείνη στο αξιακό του σύστημα και στον τρόπο πρόσληψης του κόσμου, σαν ένας άνθρωπος ο οποίος απλά επέβλεπε τις κοινωνικές εξελίξεις χωρίς να λαμβάνει μέρος σε αυτές.

Η καθημερινή ζωή, οι σχέσεις με τους μεγαλύτερους αλλά και η οργάνωση του μοναστηριού αποτελούν από τους βασικούς άξονες πάνω στους οποίους στηρίζεται η αφήγησή του και αποτελούν μιας πρώτης τάξεως υλικό για την πρόσληψη της πραγματικότητας την οποία ο ίδιος βίωνε.

Παρά τις υποχρεώσεις που ορίζει ο μοναστικός κανόνας οι ανθρώπινες σχέσεις αναπτύσσονται με τρόπο που δεν μπορεί να προβλέψει ο κανόνας. Η μοναστική κοινότητα ως η εξιδανικευμένη μορφή της κοσμικής οικογένειας με κοινούς στόχους

¹³¹ Ann H. Thompson, *The Life and Rule of St. Benedict*, σ. 19.
<http://scholarship.richmond.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1780&context=honors-theses> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης 03/ 03/ 2017)

¹³² Megan McLaughlin, «Spiritual and Secular Fatherhood in the Eleventh Century» στο J. Murray (επιμ.), *Conflicted Identities and Multiple Masculinities*, Routledge, Νέα Υόρκη 2011, σ. 160.

και κανόνες δημιουργεί πρόσφορο έδαφος για την ανάπτυξη βαθιά ανθρώπινων σχέσεων που στηρίζονται στην αγάπη και την αλληλοβοήθεια.

Η αποδοχή του μοναστικού σχήματος όπως είναι φυσικό προϋποθέτει την απάρνηση των δεσμών της βιολογικής οικογένειας. Ο νεοεισαχθείς στο μοναστικό πλαίσιο ζωής με την απάρνηση της βιολογικής του οικογένειας αποδέχεται να γίνει και αποτελεί πλέον μέλος μιας διευρυμένης πνευματικής οικογένειας, της μοναστικής. Οι συναισθηματικοί δεσμοί όμως που έχουν αναπτυχθεί με τα μέλη της βιολογικής του οικογένειας δεν διαγράφονται.

Αυτοί οι δεσμοί αποτελούν το υπόβαθρο για την ανάπτυξη ρευστών οικογενειακών δεσμών μεταξύ των μελών της μοναστικής κοινότητας. Καθοριστικός παράγοντας στη διαμόρφωση αυτών των δεσμών αποτελεί ο ηγούμενος της κοινότητας. Ο ίδιος διαδραμάτιζε σημαντικό ρόλο στην εύκολη μετάβαση και προσαρμογή των νεών στη μοναστική ζωή. Αποτελούσε τον εκπρόσωπο του Θεού ο οποίος όχι μόνο με τα λόγια του αλλά και με τις πράξεις του κατηύθυνε τους υπόλοιπους μοναχούς. Αυτοί οι δεσμοί απορρέουν από την κοινή βίωση των τρυφερών συναισθημάτων απέναντι στο πρόσωπο του Θεού αλλά κυρίως υπαγορεύονται από την πειθαρχία και την υπακοή που πρέπει να δείχνουν οι μοναχοί στο πρόσωπο του ηγούμενου¹³³. Οι συναισθηματικοί αυτοί δεσμοί, οι οποίοι διαμορφώνονται στο μοναστικό πλαίσιο δεν νοηματοδοτούνται με τον ίδιο τρόπο όπως στο κοσμικό.

Ο Γιβέρτος αναφέρει πως στα πλαίσια του μοναστηριού του Σαιντ Ζερμέν, και όντας ο ίδιος νέος τόσο στην ηλικία όσο και ως μοναχός, ευνοούνταν η ανάπτυξη συναισθηματικών σχέσεων μεταξύ των μελών της κοινότητας.

Χαρακτηριστικά αναφέρει το παράδειγμα του Ανσέλμου ηγούμενου του μοναστηριού του Μπεκ, ο οποίος τον επισκεπτόταν συχνά. Αναφέρεται στο γεγονός πως οι δυο τους ανέπτυξαν ένα είδος πνευματικής φιλίας, καθώς ο Ανσέλμος ήταν αυτός που τον καθοδηγούσε και τον παρότρυνε να εντρυφήσει στη μελέτη του Ευαγγελίου και των Χριστιανικών Γραφών. Η συμβολή του για τον ίδιο ήταν σημαντική και η εκτίμηση που έτρεφε ο Γιβέρτος για το πρόσωπό του καταδεικνύεται

¹³³ Mallon Jack, « «To Love or to be Loved»: The Medieval Monastic Communities as Family, 400 – 1300», A Thesis presented to the University of Guelph, Ιανουάριος 2015, σ. 2 – 3. https://atrium.lib.uoguelph.ca/xmlui/bitstream/handle/10214/8730/Mallon_Jack_201502.MA.pdf.pdf?sequence=1 (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 07/ 05/ 2017).

από το γεγονός πως τον θεωρεί: «ως εξαιρετικό παράδειγμα και αγιότητας ζωής¹³⁴»¹³⁵.

Ακόμα αναφέρει:

«ενώ βρισκόμουν στην πιο τρυφερή μου ηλικία και γνώση, πρόθυμα προσφέρθηκε να με διδάξει πως να διαχειρίζομαι τον εσωτερικό μου κόσμο, πως να ακολουθώ τους κανόνες της λογικής αναφορικά με τη διαχείριση του σώματος¹³⁶».

Ο ίδιος ομολογεί πως ο Ανσέλμος τον επισκεπτόταν αρκετά συχνά στη μονή του Φλάϊ. Ο Ανσέλμος έδινε μεγάλη σημασία στην πνευματική φιλία που δημιουργείται μεταξύ των πρεσβύτερων μοναχών με αυτών που είναι μικρότεροι. Η πνευματική φιλία αποτελεί κεντρικό σημείο της θεολογικής του σκέψης καθώς ανέπτυξε μεγάλο αριθμό αλληλογραφίας με άλλους μοναχούς στην προσπάθειά του να προωθήσει το νέο είδος φιλίας και να το αναδείξει στο σύνολο των ανθρώπινων σχέσεων ως μια από τις πιο βασικές προτεραιότητες για να προσεγγίσει κάποιος το Θεό¹³⁷.

Σε μια άλλη του αναφορά στη νεαρή του ηλικία ο Γιβέρτος ταλαιπωρούνταν συχνά από εφιάλτες τους οποίους του έστελνε ο Διάβολος προκειμένου να δοκιμάσει την πίστη του και οι οποίοι του προκαλούσαν φόβο και τον κρατούσαν ξάγρυπνο κατά τη διάρκεια της νύχτας:

«Αυτός [ο Διάβολος] εμφανίζε μπροστά μου στον ύπνο μου πολλά οράματα νεκρών ανδρών, ειδικά αυτών των οποίων είχα δει ή είχα ακούσει ότι σκοτώθηκαν από ξίφος ή από κάποιο παρόμοιο θάνατο, και με τέτοια οράματα αυτός φόβιζε το πνεύμα μου όταν ήταν χαλαρό λόγω του ύπνου αλλά χωρίς την επιμελημένη προστασία του ηγούμενού μου, δεν θα μπορούσα να μείνω στο κρεβάτι όλη τη νύχτα, ούτε να εμποδίσω τις κραυγές, και θα είχα χάσει τα λογικά μου¹³⁸».

¹³⁴ Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, I, 17, σ. 89.

¹³⁵ Mallon Jack, «*To Love or to be Loved*»: *The Medieval Monastic Communities as Family, 400 – 1300*», σ. 87 – 88.
https://atrium.lib.uoguelph.ca/xmlui/bitstream/handle/10214/8730/Mallon_Jack_201502.MA.pdf?sequence=1 (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 07/ 05/ 2017).

¹³⁶ Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, I, 17, σ. 89.

¹³⁷ R. Jacob McDonie, «Mysterious Friends in the Prayers and Letters of Anselm of Canterbury», στο Albrecht Classen (επιμ.), *Marilyn Sandidge Friendship on the Middle Ages and Early Modern Age: Explorations of a Fundamental Ethical Discourse*, Hubert & Co, Βερολίνο Νέα Υόρκη, σ. 318.

¹³⁸ Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, I, 15, σ. 79 – 80.

Ο φόβος λοιπόν που του προκαλούσε το συγκεκριμένο όνειρο σε καμία περίπτωση δεν μπορούσε να εξαφανιστεί παρά μόνο όταν βρισκόταν όπως αναφέρει και ο ίδιος υπό το άγρυπνο πνεύμα του ηγούμενου του, που του κρατούσε συντροφιά μέχρι να κοιμηθεί ξανά¹³⁹.

Το ίδιο συμβαίνει και όταν αντικρύζει μπροστά του πάλι κατά τη διάρκεια της νύχτας ένα «δαίμονα με όλα του τα χαρακτηριστικά», η εικόνα του οποίου σίγουρα θα τον οδηγούσε «σχεδόν στην τρέλα, και αν δεν είχα τον ηγούμενό μου, ο οποίος πολύ συχνά έμενε σε επιφυλακή για να διαχειρίζεται τους φόβους μου...¹⁴⁰».

Μεγαλώνοντας όμως η ρομαντική θεώρηση της μοναστικής κοινότητας η οποία στηριζόταν στην πνευματικότητα δεν έμεινε σταθερή. Όπως αναφέρει ο ίδιος οι υπόλοιποι μοναχοί ήταν εχθρικοί απέναντι του, μια αντίδραση που την απέδιδε στη ζήλεια που ένιωθαν για το πρόσωπο του. Ο ίδιος αρνιόταν στο όνομα του Θεού, καθώς δε συνάδει με τις επιταγές του Θεού η βίωση ενός τέτοιου συναισθήματος, πως μισούσε τους εχθρούς του παρά το γεγονός πως αυτοί τον μισούσαν. Το μίσος του εξάλλου δεν προκαλούσε ανοιχτή και έκδηλη δυσαρέσκεια αλλά βλοσυρότητα και ο ίδιος αναζητούσε τρόπο για να λύσει το πρόβλημα αυτό μέσω της προσωπικής απομόνωσης, καθώς θεωρούσε πως θα διατάραζε την εύρυθμη λειτουργία της μοναστικής κοινότητας.

Ακόμα, η αλλαγή της στάσης του απέναντι στην ενωμένη, πνευματική κοινότητα του μοναστηριού γίνεται ακόμα πιο ξεκάθαρη στο τρίτο βιβλίο του στο οποίο καταγράφει σύντομες αυτοβιογραφίες για τους ηγούμενους του μοναστηριού της Λαόν. Τους κατηγορεί κατάφορα για τη διάπραξη αμαρτιών όπως η σιμωνία και τους θεωρεί υπεύθυνους για το χάος και την αιματοχυσία κατά την εξέγερση της Λαόν. Την οποία καταγράφει υπό την ιδιότητά του ως ηγούμενος και δίνει την δυνατότητα στον ίδιο να εκφράσει για ακόμα μια φορά τα ηθικοποιητικά του σχόλια για την πολιτική κατάσταση της εποχής του.

¹³⁹ Mallon Jack, «*To Love or to be Loved*»: *The Medieval Monastic Communities as Family*, 400 – 1300», σ. 88.
https://atrium.lib.uoguelph.ca/xmlui/bitstream/handle/10214/8730/Mallon_Jack_201502.MA.pdf.pdf?sequence=1 (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 07/ 05/ 2017).

¹⁴⁰ Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, I, 15, σ. 80.

4^ο Κεφάλαιο: Οι «δαίμονες» του Γιβέρτου

Ο Γιβέρτος ζει σε μια εποχή κατά την οποία ο Διάβολος γνωρίζει μεγάλη διάδοση. Στο κεφάλαιο αυτό θα προσπαθήσω να πραγματευτώ όλα εκείνα τα οποία καταδιώκουν τον Γιβέρτο και κατακλύζουν τον εσωτερικό του κόσμο.

Η ιστορία του Διαβόλου στη μεσαιωνική Δύση συμπίπτει με την ιστορία της διάδοσης του Διαβόλου και της όλο και αυξανόμενης επιρροής του στην κοινωνία. Οι Πατέρες της Εκκλησίας και οι θεολόγοι είχαν ορίσει το Διάβολο ως εκπρόσωπο μιας ιδεατής αρχής και τον ταύτιζαν με ένα έκπτωτο άγγελο ο οποίος αναδύθηκε στο φαντασιακό των ανθρώπων ως άλλη μια θεότητα η οποία συνοδεύεται από τους δαίμονες, τους εντολοδόχους του¹⁴¹.

Για τον Γιβέρτο οι δαίμονες είναι αληθινοί από τη στιγμή την οποία ο ίδιος άφηνε χώρο για τη θέαση και δράση τους. Ο Γιβέρτος παρουσιάζεται ως εμμονικός με τους δαίμονες και τον ίδιο τον Διάβολο. Η παρουσία τους είναι έντονη σε όλη την έκταση της αυτοβιογραφίας του. Στην προσπάθεια του ένας ιστορικός να εξηγήσει την έντονη παρουσία του Διαβόλου και των δαιμονικών στοιχείων υπάρχει κίνδυνος να επιχειρήσει να εξηγήσει τι φανερώνει η έντονη παρουσία αυτών υπό τους όρους της ψυχοϊστορίας. Η παρουσία τους δεν σχετίζεται με το παραφυσικό και την προσπάθεια εξήγησης και κατανόησης του από τον ίδιο αλλά μάλλον με το παραλογικό στοιχείο που χαρακτήριζε τον Γιβέρτο. Λόγω της εμμονικότητας για την ηθική του τελείωση ανέπτυξε ένα έντονο αίσθημα αποστροφής για ό,τι θα μπορούσε να διαταράξει την εσωτερική του ηρεμία ή θα μπορούσε να τον καταδείξει ως αμαρτωλό.

Ίσως οι δαίμονες να αποτελούν το στοιχείο εκείνο το οποίο βοηθά τον ίδιο να προσδιορίσει, να αξιολογήσει και εντέλει να κατανοήσει τις εξελίξεις γύρω του. Και αυτό γιατί η έντονη εσωτερικότητα που τον χαρακτηρίζει υποδηλώνει και σαφή αδυναμία να κατανοήσει τις αλλαγές γύρω του. Ο κόσμος σταματά και ξεκινά εκεί που αρχίζει και τελειώνει το μοναστήρι. Έμεινε πιστός και αφοσιωμένος στον όρκο του μοναστικού του τάγματος ο οποίος όριζε την πρόσδεση του με το μοναστήρι και ποτέ δεν φαίνεται να είχε παρασυρθεί από τους κοσμικούς πειρασμούς από τη στιγμή που έγινε μοναχός. Απλά παρατηρεί, καταγράφει και προσπαθεί να συμβουλευσει τους αναγνώστες του για τις διαβρωτικές συνέπειες των αμαρτιών.

Οι ανησυχίες του, όμως, είναι έντονες και συνεχώς νιώθει να διακυβεύεται η θέση του, κυρίως απέναντι στο Θεό. Η έντονη εσωτερικότητα της θρησκείας, όπως

¹⁴¹ Robert Muchembled, *Μια Ιστορία του Διαβόλου 12^{ος} – 20^{ος} αιώνας*, μτφρ. Ευγενία Τσελέντη, Μεταίχμιο, Αθήνα 2003, σ. 32.

υπαγορεύεται από τους κανόνες της χριστιανικής πνευματικότητας της εποχής του Γιβέρτου αλλά και από τον Κανόνα των Βενεδικτίνων μοναχών, δημιουργεί το ιδανικό πλαίσιο εξέτασης του εαυτού έχοντας στραμμένο το βλέμμα του προς τον Θεό. Η εξέταση του εαυτού είναι βασικό στοιχείο για την ίδωση της Θείας Χάρης ενώ η παραδοχή και στη συνέχεια η εξομολόγηση των αμαρτιών προϋποθέτει τη βίωση της προσωπικής συντριβής. Στην προσπάθεια αυτή του συνεχούς προσδιορισμού του εαυτού του ο ίδιος προσπαθεί με διάφορα εργαλεία να επιβεβαιώσει και να εξασφαλίσει μια θέση άξια απέναντι στο Θεό.

Τα όνειρα, ο διάβολος και οι αμαρτίες κατέχουν σημαντική θέση μέσα στο έργο του. Βρίσκονται σε πρώτο πλάνο λόγω της αναζήτησης της σωτηρίας η οποία αποτελεί αυτοσκοπό για τον Γιβέρτο. Ακολουθεί πιστά και δεν παρεκκλίνει από το θρησκευτικό σύστημα της μεσαιωνικής Δύσης, το οποίο όριζε τα αντικείμενα του φόβου. Φόβος για την αμαρτία και την οργή του Θεού, την αιώνια καταδίκη στην Κόλαση και τον πόνο στο Καθατήριο, τον Διάβολο και την επιρροή του, τις αιρέσεις, τη μαγεία και κυρίως τους Εβραίους οι οποίοι συνδέονταν άμεσα με την άσκηση της μαγείας. Ο φόβος που είναι κυρίαρχος στο έργο του εμφορείται με αρνητική αλλά και θετική σημασία και σκοπός του είναι αρχικά να κατευθύνει τους πιστούς και στη συνέχεια να ενισχύσει τον διδακτικό τόνο του έργου αλλά κυρίως να εξοπλίσει τους αναγνώστες με πνευματικά εφόδια για τη μάχη που έχουν να δώσουν ενάντια των πειρασμών έτσι ώστε να εξασφαλίσουν μερίδιο στη Θεία Χάρη¹⁴².

Τα αντικείμενα του φόβου όπως αυτά ορίζονται από το Χριστιανικό Δόγμα ενέχουν θέση συμβόλων στο κείμενο του Γιβέρτου και ανταποκρίνονται στη θεωρία περί συναισθηματικών κειμένων / σεναρίων όπως αναφέρονται στο έργο της Sarah McNamer. «Σενάρια» τα οποία μας αφήνουν χώρο να κατανοήσουμε με εύληπτο τρόπο την επίδραση των κοινωνικών και θρησκευτικών δυνάμεων στον Γιβέρτο αλλά το κυριότερο λειτουργούν ως *μηχανισμοί παραγωγής του συναισθήματος*¹⁴³.

¹⁴² Anne Scott και Cynthia Kosso, «Introduction» στο Anne Scott και Cynthia Kosso (επιμ.), *Fear and Its Representations in the Middle Ages and Renaissance*, Arizona studies in the Middle Ages and the Renaissance τ. 6, Brepols, Βέλγιο 2002, xix – xxii.

¹⁴³ Sarah McNamer, *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*, University of Pennsylvania Press, Φιλαδέλφεια 2010, σ. 10 – 11.

Τα όνειρα στο Μεσαίωνα

Πριν τη μελέτη των ονείρων του Γιβέρτου και των άλλων προσώπων του έργου του θεωρώ απαραίτητη την προσπάθεια προσέγγισης της θέσης των ονείρων στο φαντασιακό των χριστιανών του Μεσαίωνα και ποιο ρόλο κατείχαν σε αυτό.

Τα όνειρα ανέκαθεν αποτελούσαν ένα είδος μυστηρίου για τον άνθρωπο. Στη μεσαιωνική Δύση τα όνειρα και η ερμηνεία τους αντιμετωπίστηκαν με τρόπο αμφιθυμικό. Αποτελεί, όμως, γεγονός ότι το πολιτισμικό πλαίσιο του 12^{ου} αιώνα με τη λεγόμενη Αναγέννηση και τον ανθρωποκεντρισμό που τη χαρακτήριζε δημιούργησε όλες τις προϋποθέσεις έτσι ώστε τα όνειρα και η προσπάθεια ερμηνείας τους να ιδωθούν υπό μια άλλη οπτική γωνία.

Τα όνειρα αποτελούν, για τον ιστορικό, ένα από τα πιο σημαντικά τεκμήρια καταγραφής της υποκειμενικότητας. Παράλληλα, αποτελούν και μιας πρώτης τάξεως υλικό αναφορικά με την κατανόηση του αξιακού συστήματος αλλά και των ανησυχιών και των φόβων των υποκειμένων. Παρά την πρόκληση για την ανάλυση των καταγεγραμμένων ονείρων του παρελθόντος υπό τους όρους της ψυχοϊστορίας, τα όνειρα παρουσιάζουν και σημαντικό ιστορικό ενδιαφέρον. Και αυτό γιατί διαφέρουν από χρόνο σε χρόνο και από τόπο σε τόπο. Επιπλέον, τα όνειρα όταν καταγράφονται περνούν από το φάσμα της ατομικότητας σε αυτό της συλλογικότητας. Ο σκοπός της καταγραφής τους ποικίλει και συνηθώς απευθύνονται σε μια συγκεκριμένη κοινότητα, η οποία μοιράζεται κοινές αξίες και κοινούς κώδικες ερμηνείας των ονείρων¹⁴⁴. Οι ομάδες αυτές διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στη διάδοση και διατήρηση των ονείρων στη μνήμη των ανθρώπων και συμβαδίζουν με το σκεπτικό μιας «διηγητικής κοινότητας», στην προκειμένη περίπτωση μιας «διηγητικής κοινότητας των ονείρων»¹⁴⁵.

Η σημαντικότητα των ονείρων γίνεται επίσης καταφανής αν λάβει κανείς υπόψη του τη διάχυτη θρησκευτική κουλτούρα της μεσαιωνικής Δύσης. Σημαντικά ακόμα κρίνονται για την καταγραφή και τεκμηρίωση του αξιακού συστήματος της εποχής στην οποία αναφέρονται. Παράλληλα, τα όνειρα αποτελούν και ένα τρόπο επέκτασης των ορίων της γνώσης αναφορικά με τη θρησκεία αλλά διαδραματίζουν και ένα ρόλο διαμεσολαβητή για τη θεμελίωση των θρησκευτικών καινοτομιών της κάθε

¹⁴⁴ Jean Claude Schmitt, «The Liminality and the Centrality of Dreams in Medieval West», στο David Shulman, Guy G. Stroumsa (επιμ.), *Dreams Cultures, Explorations in the Comparative History of Dreaming*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 1999, σ. 274.

¹⁴⁵ Rudi Kunzel, «Medieval Dreams: A Sample of Historical and psychoanalytical criticism», *Psychoanalytische Perspectieven* 2002 (20/ 2), σ. 222.

εποχής. Χαρακτηριστικό παράδειγμα το όνειρο της μητέρας του Γιβέρτου η οποία ονειρεύτηκε τον σύζυγο της να βρίσκεται στο Καθαρτήριο¹⁴⁶, καθώς όπως αναφέρει ο ίδιος ο πατέρας του κατά τα πρώτα χρόνια της συζυγικής τους ζωής ήταν αδύνατο να ανταποκριθεί στα συζυγικά του καθήκοντα. Όλοι θεώρησαν πως η αδυναμία του αυτή είναι απόρροια μαγείας και τότε κάποιοι κακοί σύμβουλοι τον καθοδήγησαν έτσι ώστε να δοκιμάσει αν θα μπορούσε να έρθει σε επαφή με μια άλλη γυναίκα. Αποτέλεσμα αυτής της βδελυρής πράξης ήταν να γεννηθεί ένα παιδί το οποίο πέθανε αφού πρώτα βαφτίστηκε. Το όνειρο της μητέρας είναι δηλωτικό της τάσης που επικρατούσε εκείνη την εποχή αναφορικά με το Καθαρτήριο. Το Καθαρτήριο ως ένας νέος τόπος στον κόσμο του Επέκεινα παρείχε τη δυνατότητα στους νεκρούς για μετά θάνατον άφεση αμαρτιών, με τις προσευχές και τις εκκλήσεις των εν ζωή συγγενών τους. Τάση η οποία ενισχύεται και με τη μεταστροφή της θρησκευτικής νοοτροπίας των ανθρώπων κατά τον 12^ο αιώνα¹⁴⁷. Σύμφωνα με τον Γιβέρτο:

«Μια καλοκαιρινή νύχτα ήταν Κυριακή μετά τον εσπερινό, αφού αυτή [η μητέρα] είχε ξαπλώσει στο στενό της κρεβάτι και είχε αρχίσει να βυθίζεται στον ύπνο, η ψυχή της φαινόταν να αφήνει το σώμα της χωρίς όμως να χάνει τις αισθήσεις της. Αφού οδηγήθηκε, όπως ήταν, σε ένα συγκεκριμένο υπόγειο πέρασμα, τελικά έφυγε από αυτό και άρχισε να πλησιάζει την άκρη ενός λάκκου. Αφού τον πλησίασε, ξαφνικά από τα βάθη αυτής της αβύσσου άνδρες με τη μορφή φαντασμάτων ξεπηδούσαν προς τα πάνω, τα μαλλιά τους έμοιαζαν να τα τρώνε σκουλήκια, και προσπαθούσαν να την αρπάξουν με τα χέρια τους και να τη ρίξουν μέσα. Πίσω από τη φοβισμένη γυναίκα η οποία βρισκόταν σε πολύ μεγάλη σύγχυση λόγω της επίθεσης ξαφνικά ακούστηκε μια φωνή να λέει: «Μην την αγγίζετε!». Τα φαντάσματα φοβήθηκαν από τη φωνή και εξαφανίστηκαν πάλι μέσα στο λάκκο. [...] Αφού σώθηκε από τα όντα του λάκκου και στεκόταν στην άκρη του, ξαφνικά είδε μπροστά της ότι ο πατέρας μου βρισκόταν εκεί, με την εμφάνιση που είχε όταν ήταν νέος. Καθώς τον κοιτούσε επίμονα τον ρωτούσε και τον αποκαλούσε Έβραντ (γιατί αυτό ήταν το όνομα του πατέρα μου), αυτός όμως αρνιόταν πως ήταν ο ίδιος¹⁴⁸».

Ωστόσο, η μακραίωνη παράδοση των ονείρων είναι ένα στοιχείο το οποίο οδήγησε στην αμφιθυμική αντιμετώπισή τους. Η παράδοση αυτή επηρέασε σε σημαντικό βαθμό τον τρόπο πλαισίωσης αλλά και ερμηνείας τους. Η μεσαιωνική Δύση

¹⁴⁶ Jean Claude Schmitt, «The Liminality and the Centrality of Dreams in Medieval West», σ. 275

¹⁴⁷ Ζακ Λε Γκοφ, *Το Φαντασιακό στο Μεσαίωνα*, μτφρ. Νικόλαος Γκοτσινάς, Κέδρος, Αθήνα 2008, σ. 198 – 199.

¹⁴⁸ Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, I, 18, σ. 93.

αποδέχτηκε την παγανιστική κληρονομιά των ονείρων αλλά παράλληλα αυτή προσαρμόστηκε και εντάχθηκε στο χριστιανικό θρησκευτικό πλαίσιο το οποίο απέρριψε από τη βιβλική παράδοση. Για αυτό ακριβώς το λόγο τα όνειρα θεωρήθηκαν ως αλληλεπίδραση μεταξύ αυτού που ονειρεύεται και αόρατων, απροσδιόριστων δυνάμεων. Παρά τη ρευστότητα που χαρακτηρίζει τα όνειρα σε καμία περίπτωση δεν αμφισβητήθηκαν τα όνειρα των μοναχών, των βασιλιάδων και των κληρικών. Οι μεσαιωνικοί χρόνοι όρισαν την προέλευση των ονείρων είτε ως διαβολική είτε ως θεϊκή¹⁴⁹.

Αυτή ακριβώς η αμφιθυμία αποτέλεσε και το βασικό έρεισμα το οποίο χάρισε το μονοπώλιο για την καταγραφή των ονείρων στους κληρικούς αλλά προσέδωσε στα όνειρα και έντονο θρησκευτικό χαρακτήρα. Τα όνειρα θεωρήθηκαν ως σημάδια θεϊκής παρέμβασης, μηνύματα σταλμένα από τον ίδιο τον Θεό. Στοιχεία τα οποία νομιμοποιούσαν την παρουσία ενός ουράνιου Θεού στη γη με την αποκάλυψη των Βουλών Του στους ανθρώπους. Παράλληλα τα όνειρα ως θεϊκά σημάδια αποτελούσαν απόδειξη της βαθιάς αίσθησης της αρετής με την οποία χαρακτηρίζονταν τα συγκεκριμένα άτομα. Εξάλλου, τα όνειρα για τον Le Goff αποκαλύπτουν «τη δύναμη της προσδοκίας για μια προσωπική θρησκεία όπου το όνειρο είναι η οδός της επαφής με το θείο¹⁵⁰».

Σημείο τομή αναφορικά με την ερμηνεία και την προσπάθεια προσδιορισμού της προέλευσης των ονείρων αποτελεί ο 11^{ος} αιώνας για τον οποίο όπως χαρακτηριστικά έχει υποστηρίξει ο Jacques Le Goff μπορούμε να κάνουμε λόγο για «εκδημοκρατισμό των ονείρων». Αυτό γιατί οι κοινωνικές και ιδεολογικές αλλαγές δημιούργησαν πρόσφορο έδαφος για την εδραίωση μετριοπαθών λύσεων σε θέματα αναφορικά με το ευρύτερο φάσμα του κοινωνικού, του πολιτικού και του θρησκευτικού βίου. Πέρα από τον σημαντικό «εκδημοκρατισμό» ο Le Goff κάνει λόγο και για «θηλυκοποίηση» των ονείρων αναφορικά με την ερμηνεία τους καθώς οι γυναίκες είναι αυτές οι οποίες διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στην ερμηνεία των ονείρων¹⁵¹. Τον 12^ο αιώνα συγκεκριμένα καμία διάκριση για τα όνειρα δεν είχε

¹⁴⁹ Jean Claude Schmitt, «The Liminality and the Centrality of Dreams in Medieval West», σ. 275 – 276.

¹⁵⁰ Ζακ Λε Γκοφ, *Το Φαντασιακό στο Μεσαίωνα*, σ. 397.

¹⁵¹ Στο ίδιο, σ. 415 – Ο Γιβέρτος όπως θα δούμε και παρακάτω εγκωμιάζει την ικανότητα της μητέρας του να αποκωδικοποιεί και να εξηγεί τα κρυμμένα νοήματα, τόσο στα δικά της όνειρα όσο και στα όνειρα του στενού της κύκλου. Η γνώμη εκλαμβάνεται ως αυθεντία – αξίωμα δεδομένης της ευλάβειας η οποία τη χαρακτηρίζει.

σημασία, καθώς σημαντικό θεωρείται το γεγονός πως τα όνειρα πηγάζουν από τον άνθρωπο.

Γενικά, τα όνειρα τα οποία καταγράφονται σε μια αυτοβιογραφία αποτελούν ένα είδος παράλληλης καταγραφής της χριστιανικής υποκειμενικότητας αλλά και έναν τρόπο ανακάλυψης και προσδιορισμού του εαυτού. Νοούνται κυρίως ως εργαλείο θεϊκής εντολής με σκοπό την παρέμβαση στη ζωή αυτού που τα βιώνει με απόρροια τον απόλυτο καθορισμό των πράξεων των και των αποφάσεων του¹⁵².

Η σύνδεση του ονείρου με τον Θεό ως μέσο θεϊκής παρέμβασης αποτελεί προσδιοριστικό στοιχείο της χριστιανικής πνευματικότητας. Το υποκείμενο το οποίο δομείται μέσω των ονείρων δεν είναι απόλυτο, σχετίζεται με τον χρόνο αλλά δεν διαπερνά τα όρια της ιστορίας. Η υποκειμενικότητα μέσω των ονείρων δομείται στο πλαίσιο της χριστιανοσύνης, των δοξασιών και των βιβλικών αναφορών σχετικά με τα όνειρα, και ειδικά στο πλαίσιο των μεταρρυθμίσεων που συμβαίνουν κατά τον 12^ο αιώνα¹⁵³. Επιπλέον, αποτελούν και αυτά με τη σειρά τους ένα είδος επιβεβαίωσης του ανήκειν σε μια κοινότητα καθώς η ερμηνεία τους απορρέει από ένα κοινό αξιακό σύστημα το οποίο προσυπογράφεται από τις γραφές του χριστιανικού δόγματος.

Τα όνειρα στο έργο του Γιβέρτου

Τα όνειρα αποτελούν ένα από τα σημαντικότερα στοιχεία της αφήγησης σε τέτοιο βαθμό που ο George Misch δεν δίστασε να χαρακτηρίσει το έργο του Γιβέρτου ως μια «ονειρική αυτοβιογραφία». Και αυτό γιατί τα όνειρα τα οποία βρίσκονται στο επίκεντρο της αφήγησης αποτελούν όνειρα θεραπευτικά, όνειρα τα οποία καθορίζουν τη μοίρα των πρωταγωνιστών αλλά το κυριότερο τα όνειρα συμβάλλουν στην κατανόηση των συναισθημάτων τόσο του Γιβέρτου όσο και των υπόλοιπων ατόμων του κύκλου του¹⁵⁴.

Σε όλο το έργο του υπάρχουν καταγεγραμμένα σαράντα έξι οράματα. Δεκαπέντε από αυτά είναι όνειρα εκ των οποίων οχτώ από αυτά είναι προσωπικά όνειρα του Γιβέρτου¹⁵⁵. Παρά το γεγονός ότι τα όνειρα αποτελούν προϊόν της υποκειμενικότητας στην περίπτωση του Γιβέρτου, ίσως να μην αφήνει περιθώρια στον

¹⁵² Jean Claude Schmitt, «The Liminality and the Centrality of Dreams in Medieval West», σ. 283 – 285.

¹⁵³ Του ίδιου, *The Conversion of Herman the Jew* σ. 91.

¹⁵⁴ Ζακ Λε Γκοφ, *Το Φαντασιακό στο Μεσαίωνα*, σ. 397.

¹⁵⁵ Guibert of Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, πρβλ. Παράρτημα, σελ. 251 - 252: όνειρα του Γιβέρτου: σ. 18, σ. 26, σ. 79 – 80, σ. 85, όνειρα του δασκάλου του Γιβέρτου: σ. 45, σ. 87 – 88, όνειρα της μητέρας του Γιβέρτου: σ. 73, σ. 82 – 85, σ. 92 – 96, σ. 101.

αναγνώστη να αμφισβητήσει την εγκυρότητα ή ακόμα καλύτερα τον τρόπο ερμηνείας και πρόσληψης των ονείρων. Και αυτό γιατί κατά κύριο λόγο τα όνειρα έχουν θεϊκή προέλευση καθώς επίσης λόγω της ιδιότητας που προσδίδει ο ίδιος ο Γιβέρτος τόσο στη μητέρα του όσο και στον δάσκαλο του της πλήρους γνώσης και της απόλυτης αντίληψης αναφορικά με την ερμηνεία των ονείρων αλλά και τη δυνατότητα βίωσης των ονείρων τα οποία ασκούν διαμορφωτικό ρόλο στη ζωή του. Ο ίδιος αναφέρει σχετικά με τα όνειρα της μητέρας του:

«Κύριε, εσύ ξέρεις ότι με αυτή την ενδόμυχη όραση αυτή [η μητέρα] συνήθιζε να μιλάει για το καλό και το κακό που μου συμβαίνει, αν θα έπρεπε να εξελιχθώ. Τώρα βιώνω αυτές τις καταστάσεις, δεν είναι κρυφά ούτε από εμένα ούτε από τους άλλους. Λόγω των πολλών οραμάτων που εγώ και οι άλλοι αποτελέσαμε μέρος, αυτή προέβλεπε πράγματα που θα συνέβαιναν στο απώτερο μέλλον, μερικά από τα οποία σίγουρα τα βλέπω να συμβαίνουν ή έχουν συμβεί ήδη, και τα υπόλοιπα σίγουρα τα περιμένω να έρθουν. Αλλά σχετικά με αυτά σκόπιμα δεν θα πω τίποτα¹⁵⁶».

Αυτή η άποψη του Γιβέρτου όχι μόνο φανερώνει την ικανότητα της μητέρας του να αποκωδικοποιεί τα όνειρα της και τα μυστικά που κρύβονται σε αυτά, όχι μόνο τα δικά της αλλά και του περίγυρου της, αλλά καταδεικνύει την πίστη του Γιβέρτου ότι τα όνειρα έχουν θεϊκή προέλευση και αποτελούν ένα είδος θεϊκής προφητείας ικανής να καθορίσει τη ζωή αυτού που τα βιώνει ή και των γύρω του¹⁵⁷. Έτσι, ο Γιβέρτος οργανώνει τη δική του ολιγομελή «κοινότητα διήγησης των ονείρων» η οποία στο φαντασιακό και προφορικό κόσμο των ονείρων ταυτίζεται με τις «κειμενικές κοινότητες» του Brian Stock¹⁵⁸.

Τα όνειρα τα οποία επιλέγω να καταγράψω στηρίζουν αυτή την οπτική του Γιβέρτου. Παρεμβάλλονται σε σημεία της αφήγησης όπου ο ίδιος βιώνει ένα είδος εσωτερικής πάλης ή διχάζεται αναφορικά με τη λήψη μιας απόφασης για ένα θέμα μείζονος σημασίας. Το ίδιο ισχύει και για τα πρόσωπα του «στενού» του κύκλου τη μητέρα και τον δάσκαλό του.

Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της μητέρας της οποίας η απόφαση να αποσυρθεί από την εγκόσμια ζωή καθορίστηκε από ένα όνειρο την περίοδο που ακόμα «περιτριγυριζόταν από την ιδέα αυτή»:

¹⁵⁶ Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, I, 19, σ. 101.

¹⁵⁷ Steven F. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1992, σ. 15.

¹⁵⁸ Jean Claude Schmitt, *The Conversion of Herman the Jew*, σ. 90.

«... αυτή [η μητέρα] είδε ένα όραμα σε ένα όνειρο: φαινόταν πως ίδια παντρευόταν έναν άνδρα και γιόρταζε τη γαμήλια τελετή, με τόσο πολύ ενθουσιασμό και ακόμα μεγαλύτερη αγάπη για τα παιδιά της, τους φίλους της και τους συγγενείς της.¹⁵⁹»

Μόλις ανακοίνωσε το όνειρο στον δάσκαλο του Γιβέρτου αυτός αμέσως της έδωσε την εξήγηση που ήταν προφανής. Το όνειρο ανταποκρινόμενο στο σύνηθες πρότυπο κατά το οποίο μια γυναίκα όταν αποφασίζει να ακολουθήσει τη μοναστική ζωή είναι σαν η ίδια να νυμφεύεται το Θεό, μια πρακτική η οποία συνηθίζεται από τις γυναίκες της εποχής της μητέρας του Γιβέρτου και αποτελεί αφενός εκδήλωση της συναισθηματικής αφοσίωσης στο πρόσωπο του Θεού και αφετέρου μια προσπάθεια για τη διεκδίκηση μιας θέσης στον Παράδεισο δίπλα Του¹⁶⁰. Η συναισθηματική αφοσίωση της μητέρας στον Θεό επιβεβαιώνεται και από τον ίδιο τον Γιβέρτο καθώς αναφέρει πως το συγκεκριμένο όνειρο αποτελεί απόδειξη της «αγάπης για τον Θεό» από τη μητέρα αλλά και «της βαθιάς της επιθυμίας να ενωθεί μαζί του»¹⁶¹.

Και σε αυτό το σημείο ένα όνειρο είναι αυτό το οποίο θα καθορίσει τη συναισθηματική κατάσταση του Γιβέρτου. Άμεση απόρροια της απόφασης της μητέρας του η οποία σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να τεθεί υπό αμφισβήτηση ούτε από τον ίδιο τον Γιβέρτο αλλά και από κανέναν άλλο είναι η αίσθηση πικρίας και εγκατάλειψης την οποία του δημιούργησε η απόφαση της μητέρας του:

« ... Ενώ αποχωρούσε από την εγκόσμια ζωή με τον τρόπο με τον οποίο περιέγραψα, έμεινα χωρίς μητέρα...¹⁶²».

Πέρα από το γεγονός της σημασίας που προσέδιδε ο Γιβέρτος στην ονειρική εμπειρία της μητέρας του, ο ίδιος αρχικά αποφασίζει να καταγράψει το συγκεκριμένο όνειρο σαφώς γιατί αποτελεί σημάδι της βαθιάς εσωτερικότητάς της αλλά και της πίστης την οποία η ίδια προσέδιδε στο πρόσωπο του Θεού. Τόσο βαθιά και τόσο σημαντική, έτσι ώστε με αυτό το συμβολικό ονειρικό όραμα να την καθοδηγήσει και να άρει οποιαδήποτε αμφιβολία της αναφορικά με το αν θα έπρεπε να ακολουθήσει τη μοναστική ζωή. Ωστόσο, εξυπηρετεί και ένα άλλο σημαντικό σκοπό την προσπάθεια

¹⁵⁹ Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, I, 14, σ. 73.

¹⁶⁰ Sarah McNamer, *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*, σ. 15 -16.

¹⁶¹ Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, I, 14, σ. 73.

¹⁶² Στο ίδιο, I, 15, σ. 76.

εξιλέωσης της μητέρας τόσο στα μάτια του αναγνώστη όσο και στα δικά του στην προσπάθεια απολογισμού της ζωής του. Το όνειρο ως θεϊκή παρέμβαση αλλά και με διατυπωμένη ξεκάθαρα τη θεϊκή εντολή σε καμία περίπτωση δεν μπορούσε να αγνοηθεί και η μητέρα όφειλε να ακολουθήσει τις επιταγές του μέχρι το τέλος, ακόμα και αν αναγκαζόταν να αφήσει απροστάτευτο τον ανήλικο τότε Γιβέρτο, καθώς ο ίδιος βρισκόταν μόνο στην ηλικία των δώδεκα ετών.

Το συγκεκριμένο όνειρο της μητέρας αποτελεί θα λέγαμε μια προοικονομία για την πορεία της ζωής του Γιβέρτου αλλά κυρίως για την κατανόηση της βαθύτερης του επιθυμίας που δεν ήταν άλλη από το να ακολουθήσει τη μοναστική ζωή. Η αντιστοιχία με το όνειρο της Μόνικας της μητέρας του Αγίου Αυγουστίνου είναι προφανής. Η ίδια με το όνειρο της εκφράζει την επιθυμία της να ενωθεί με τον γιο της όχι μόνο σε ανθρώπινο επίπεδο αλλά και σε πνευματικό. Και αυτό με τη σειρά του συνέβαλε στη μεταστροφή του Αυγουστίνου προς τη χριστιανική πίστη αίροντας οποιαδήποτε διαμάχη μπορεί να υπήρχε ανάμεσα σε γιο και μητέρα¹⁶³.

Έτσι, βλέπουμε πως τα όνειρα ακόμα και του άμεσου κύκλου του, δηλαδή της μητέρας και του δασκάλου, αφορούν άμεσα και τον ίδιο ή έχουν άμεσες επιπτώσεις στον ίδιο. Ο ίδιος εγκαταλείπεται από τη μητέρα του, η οποία αποτελούσε το σημαντικότερο πρόσωπο στη ζωή του.

Εκτός όμως από τη μητέρα και ο δάσκαλος του σε κρίσιμα σημεία της ζωής του καθοδηγήθηκε από ένα όνειρο. Αναφορικά με την ανάληψη της θέσης ως δασκάλου του Γιβέρτου. Όπως αναφέρει ο Γιβέρτος:

«Τη νύχτα και καθώς κοιμόταν στο δωμάτιο του... η μορφή ενός άνδρα με άσπρα μαλλιά, και με πολύ αξιοπρεπή εμφάνιση, φαίνεται να με οδήγησε μέσα [στο δωμάτιο] κρατώντας με από το χέρι και ανοίγοντας την πόρτα του δωματίου. Με δυσκολία να ακούσω καθαρά τι έλεγε και ενώ ο άλλος [ο δάσκαλος] με κοιτούσε δείχνοντας με το χέρι του το κρεβάτι του είπε: «Πήγαινε σε αυτόν, γιατί πρόκειται να σε αγαπήσει πάρα πολύ». Όταν αυτός [ο άνδρας με τα άσπρα μαλλιά] άφησε το χέρι μου, έτρεξα προς αυτόν [δάσκαλο], και καθώς τον φιλούσα ξανά και ξανά στο πρόσωπο, αυτός ξύπνησε και ένιωσε τόση αγάπη για εμένα ώστε να αφήσει στην άκρη κάθε δισταγμό, και φόβο για τους συγγενείς μου, γιατί ότι του άνηκε εξαρτιόταν από αυτούς, και συμφώνησε να πάει στη μητέρα μου και να ζήσει στο σπίτι της¹⁶⁴».

¹⁶³ Dong Young Kim, *Understanding Religious Conversion: The Case of St. Augustine*, σ. 168 – 169 και Steven F. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, σ. 152 – 154.

¹⁶⁴ Guibert de Nogent, *Self and Society: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, I, 4, σ. 45 – 46.

Από την πρώτη στιγμή η σχέση του δασκάλου με τον νεαρό Γιβέρτο ήταν άμεση. Ο ίδιος δίδαξε σε αυτόν όλες τις αρετές οι οποίες συνάδουν με τη μοναστική ζωή. Ο Γιβέρτος πέρασε το μεγαλύτερο μέρος της παιδικής του ηλικίας υπό το άγρυπνο βλέμμα του δασκάλου του και ο Γιβέρτος όφειλε να συμμορφώνεται με τις προσταγές και τις επιθυμίες αυτού, οι οποίες αποτελούσαν απόρροια της καθοδήγησης της μητέρας του. Επιπλέον, το όνειρο αυτό φανερώνει την αγάπη του δασκάλου προς το Γιβέρτο. Μια αγάπη που δεν εκδηλωνόταν συχνά καθώς ο δάσκαλος στην προσπάθεια του να διδάξει τον Γιβέρτο, όταν αυτός παρέκκλινε τον χτυπούσε και ο Γιβέρτος γινόταν αποδέκτης πολλές φορές της σκληρότητας και της τιμωρίας του δασκάλου.

Αργότερα, στο κρίσιμο σημείο της λόγιας σταδιοδρομίας του αφήνει σε μια περίοδο της ζωής του πίσω του την κλασική του παιδεία και υιοθετεί τη συγγραφή ενός είδους ποίησης το οποίο δεν άρμοζε σε ένα μοναχό. Ο ίδιος αναφέρει ότι ξέχασε την «αρμόζουσα σοβαρότητα και εγκατέλειψε τη μετριοπάθεια που ταιριάζει σε ένα μοναχό¹⁶⁵». Αυτό το όνειρο κρίνεται σημαντικό γιατί αποτελεί ουσιαστικά μια ολόκληρη ανάλυση της ζωής του, η οποία παίρνει αφορμή από την παρεκτροπή της σταδιοδρομίας του Γιβέρτου, καταδεικνύει την καταπίεση των επιθυμιών και την απάρνηση οποιουδήποτε είδους διασκέδασης αλλά και το αίσθημα ενοχής που τον διακατείχε για τις αμαρτίες που είχε διαπράξει¹⁶⁶. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει και ο ίδιος:

«Από εδώ και πέρα το χέρι που έγραφε αυτή την επιπόλαια ποίηση, χωρίς αμφιβολία αυτό το ίδιο χέρι δεν πρόκειται ξανά να καταπιαστεί με μια τέτοια ντροπιαστική δραστηριότητα¹⁶⁷».

Στην πορεία εξιστόρησης της ζωής του όπως αυτή καταγράφεται από τον ίδιο στο έργο του, η πορεία του ως ηγούμενος της μονής της Νοζάν σημαδεύεται από όνειρα, τα οποία κατά κύριο λόγο και πάλι έχουν θεϊκή προέλευση, κάτι που τον βοηθά να προσδιορίσει με ακόμα πιο σαφή τρόπο τη θέση απέναντι στο Θεό. Η ζωή του όμως δεν ήταν μια ευθεία γραμμή και δεν ήταν πάντα αφοσιωμένος στο Θεό. Έρχεται σε επαφή με τους εγκόσμιους πειρασμούς κατά την περίοδο που μένει χωρίς τη μητέρα και το δάσκαλο του. Τότε η μητέρα του ονειρεύεται ένα προειδοποιητικό όνειρο σχετικά με τη συμπεριφορά του γιού της. Το όνειρο αυτό συγκλονίζει τον Γιβέρτο,

¹⁶⁵ Στο ίδιο, I, 17, σ. 87.

¹⁶⁶ Steven F. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, σ. 152.

¹⁶⁷ Guibert de Nogent, *Self and Society: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, I, 17, σ. 88.

καθώς με δεδομένη την αξιοπιστία του ονείρου, ύστερα από προτροπή της μητέρας του να εισαχθεί σε μοναστήρι η παρότρυνση της αυτή του υπενθυμίζει ποιος είναι ο πραγματικός σκοπός της ζωής του αλλά και το πάθος που υπήρχε στην καρδιά του για τη μοναστική ζωή.

Το συγκεκριμένο όνειρο της μητέρας όσο και του δασκάλου φανερώνουν την ύπαρξη ενός αόρατου δεσμού μεταξύ του Θεού και των ανθρώπων, τονίζουν με έντονο τρόπο τη σημασία των ανθρώπινων σχέσεων. Και τα δύο αυτά στοιχεία απορρέουν από την αγάπη μεταξύ του Θεού και των ανθρώπων αλλά και των ανθρώπων μεταξύ τους. Πρόκειται για σημάδια, εκδηλώσεις θεϊκής καθοδήγησης και όχι επιβολής και αποσιώπησης της προσωπικής και ελεύθερης επιλογής την οποία παρέχει ο Θεός στον άνθρωπο. Οι προσωπικές επιλογές είναι πέρα από τα θεϊκά προμηνύματα των ονείρων. Απλά τα καθορίζουν και τα υπαγορεύουν.

Αλλά το πιο σημαντικό αναφορικά με τα συγκεκριμένα όνειρα είναι το γεγονός πως αυτά αποτελούν απόδειξη του συναισθηματικού δεσμού μεταξύ της μητέρας και του Γιβέρτου. Η μητέρα λειτουργεί στη ζωή του σαν ένας σοφός μέντορας, ρόλος της οποίας είναι να συμμορφώνει και να καθοδηγεί τον γιο της. Ακόμα, η σημασία των ανθρώπινων συναισθημάτων και κυρίως η αγάπη δεν αποσιωπάται λόγω της θεϊκής παρεμβολής μέσω των ονείρων¹⁶⁸.

Ο Γιβέρτος στηρίζει και ενισχύει τη σημασία των διαπροσωπικών σχέσεων καθώς αναφέρει για έναν άλλο αγαπημένο του φίλο:

«Όπως ακριβώς ο δάσκαλος μου, ο οποίος επίσης εξέτρεφε ένα αίσθημα στοργής για εμένα στην καρδιά του, και ευλογήθηκε με πολλά οράματα που του αποκάλυψες εσύ [Θεέ]... έτσι, λόγω της θεϊκής χάρης, και οι δύο [μητέρα και δάσκαλος] ήταν ικανοί να προβλέψουν τις μελλοντικές λύπες και χαρές, φοβίζοντας με από τη μία και καθησυχάζοντάς με από την άλλη. Είχα επομένως γλυτώσει από το κρυμμένο κακό που σαν θαύμα αποκάλυπτες μόνο σε αυτούς που με αγαπούσαν, και εγώ μερικές φορές απόλαυσα την προοπτική να ζήσω μια καλύτερη ζωή¹⁶⁹».

¹⁶⁸ Jackie Rosenthal, «Seeing Double: Dreams, Visions, and the Duality of Experience and Writing in Guibert's de Nogent 'Monodiae' and Dante's 'Vita Sua'», *Crossroads*, 101/ 19 (2007), σ. 60 – 61.

¹⁶⁹ Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, I, 16, 83.

Ο Διάβολος στο έργο του Γιβέρτου

Ο Διάβολος αποτελεί και αυτός με τη σειρά του ένα από τα βασικότερα στοιχεία στο οποίο στηρίζεται η αφήγηση της ζωής του Γιβέρτου. Ενέχει θέση συμβόλου στο έργο του ικανό να παράγει συναίσθημα. Η παρουσία του αισθητοποιείται κυρίως τόσο μέσα από τα οράματα που βιώνει ο ίδιος και τα πρόσωπα του «στενού» περιβάλλοντός του – μητέρα, δάσκαλος και οι υπόλοιποι μοναχοί τα μέλη δηλαδή της «διηγητικής κοινότητας των ονείρων» – αλλά ο Διάβολος και οι υπηρέτες του, οι δαίμονες, βρίσκουν αντίκρισμα, σε κοινωνικές ομάδες της εποχής του όπως οι Εβραίοι. Γενικότερα, η μορφή του Κακού, την οποία αντιπροσωπεύει ο Διάβολος, αποτελεί δημιούργημα του συλλογικού φαντασιακού της μεσαιωνικής κοινωνίας. Ειδικά κατά τον ύστερο Μεσαίωνα που η θρησκεία αποτελεί ένα από τα βασικότερα μέσα ερμηνείας των κοινωνικών συγκειμένων της εποχής και των κοινωνικών εξελίξεων. Εξάλλου, ο θρησκευτικός κύκλος της εποχής δεν είναι περικλειστος αλλά αντίθετα συνδέεται στενά με τις πολιτικές, κοινωνικές, πνευματικές και πολιτισμικές εξελίξεις¹⁷⁰.

Το έργο του Αγίου Αυγουστίνου *Εξομολογήσεις* φαίνεται να αποτελεί τομή στους τρόπους με τους οποίους οι μεσαιωνικές κοινωνίες αντιλαμβάνονται το ρόλο του Διαβόλου. Ο Άγιος Αυγουστίνος μετέβαλε την έως τότε αντίληψη της αρχέγονης μάχης μεταξύ Καλού και Κακού βεβαιώνοντας πως ο Θεός επέτρεψε το Κακό, ώστε μέσα από αυτό να εκπορευτεί το Καλό. Ως εκ τούτου η αμαρτία, η οποία απορρέει από τον Διάβολο, αποτελεί διαρθρωτικό στοιχείο του κόσμου ενός πιστού, προσδιοριστικό στοιχείο στην προσπάθειά του για την προσέγγιση και κατάκτηση της αρετής. Θεωρεί τον Σατανά, στοιχείο της «θείας μηχανορραφίας», ως ένα απαραίτητο στάδιο πριν τον επιθυμητό στόχο, δηλαδή τη λύτρωση. Ο Διάβολος είναι το όργανο για την επανόρθωση των ανθρωπίνων σφαλμάτων, άρα ο εχθρός του Θεού μεταμορφώνεται σε μέσο μετάνοιας¹⁷¹.

Τον 12^ο αιώνα συμβαίνει άλλη μια τομή αναφορικά με τον τρόπο πρόσληψης του Διαβόλου. Οι καταγραφές των δαιμονικών παρεμβάσεων αλλάζουν σημαντικά και φαίνεται να ακολουθούν μια διαφορετική τυπολογία. Η περιγραφή των δαιμόνων πλέον επενδύεται με προσωπικές σκέψεις. Το πιο σημαντικό είναι όμως ότι επενδύονται με προσωπικά συναισθήματα. Ο Γιβέρτος φαίνεται να αποδέχεται το πολιτισμικό υπόβαθρο σύμφωνα με το οποίο οι δαίμονες αλληλοεπιδρούν με τους ανθρώπους

¹⁷⁰ Robert Muchembled, *Μια ιστορία του Διαβόλου*, σ. 67.

¹⁷¹ Στο ίδιο, σ. 30.

κυρίως μέσω των ονειρικών εμπειριών και μάλιστα διαδραματίζουν ρυθμιστικό ρόλο αναφορικά με τα συναισθήματα των ανθρώπων¹⁷².

Οι εμφανίσεις του Διαβόλου και των δαιμονικών στοιχείων είναι συχνές στο έργο του Γιβέρτου και αποτελούν δομικό του στοιχείο. Ο Διάβολος και οι δαίμονες κατακλύζουν το φαντασιακό του Γιβέρτου, ο οποίος διακατέχεται από στερεοτυπικές αντιλήψεις λόγω της καλής γνώσης του χριστιανικού δόγματος και των ιερών κειμένων της Χριστιανοσύνης. Χαρακτηριστικά αναφέρει δανειζόμενος τη ρήση του Πέτρου από τη δεύτερη επιστολή του προς του Κορινθίους¹⁷³ ότι οι δαίμονες:

«κρύβονται κάτω από ένα πέπλο ομίχλης μέχρι την ημέρα της τελικής κρίσης και συνήθως εμφανίζονται με εξαιρετικά άσχημη μορφή, εκτός και όταν με δόλιο τρόπο μεταμορφώνονται σε αγγέλους φωτός¹⁷⁴».

Πέρα όμως από τις στερεοτυπικές αντιλήψεις για τον Διάβολο και τους δαίμονες, οι οποίες απέρρεαν από το χριστιανικό δόγμα, ο Διάβολος αποτελεί ίσως ένα από τα ισχυρότερα σύμβολα του έργου του. Μέσω αυτού του ισχυρού συμβόλου ο αναγνώστης μπορεί να αντιληφθεί τη συναισθηματική κατάσταση του Γιβέρτου. Θεωρεί τους δαίμονες επαναστάτες οι οποίοι αποστάτησαν από το ουράνιο βασίλειο. Οι εμφανίσεις του δαιμονικού στοιχείου ανταποκρίνονται στο αρχετυπικό πρότυπο σύμφωνα με το οποίο αυτοί εμφανίζονται τη νύχτα. Συνδέονται άμεσα με την ονειρική βίωση κατά την οποία το «υποψήφιο θύμα» τους βρίσκεται σε κατάσταση αδυναμίας και έτσι θέλουν να το παρασύρουν, να το εγκλωβίσουν.

Χαρακτηριστική είναι η καταγραφή από τον Γιβέρτο της παρέμβασης του δαιμονικού στοιχείου την οποία δεν τη βίωσε ο ίδιος αλλά η μητέρα του όταν ο πατέρας του είχε καταστεί αιχμάλωτος πολέμου. Η μητέρα του βρισκόταν σε απόγνωση, όπως αναφέρει ο Γιβέρτος, την είχε κυριεύσει βαθιά θλίψη και αγωνία όταν:

«Στο μέσο της νύχτας και καθώς βρισκόταν στο κρεβάτι της κυριευμένη από άγχος, και αφού αποτελεί συνήθεια του Διαβόλου να επιτίθεται στις ψυχές οι οποίες κυριεύονται από θλίψη άρα είναι και αδύναμες, και ενώ ήταν ακόμα ξύπνια, ο Έχθρος ο ίδιος ξάπλωσε πάνω της και με το βάρος του σώματος του σχεδόν την έκανε να χάσει

¹⁷² Juanita Ruys Feros, «Changing Depictions of Demonic Emotions in the Twelfth and Thirteenth Centuries», *Digital Philology: A Journal of Medieval Cultures*, 1/2 (Φθινόπωρο 2012), σ. 185 και 189.

¹⁷³ Προς Κορινθίους Β΄ Επιστολή Παύλου, Β΄ Κορ. 11, 14: «... καὶ οὐ θαυμαστόν· αὐτὸς γὰρ ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός».

¹⁷⁴ Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, I, 2, σ. 39.

τη ζωή της. Καθώς αυτή πνιγόταν από την αγωνία του πνεύματος της και καθώς δεν μπορούσε να κινηθεί, ήταν ανίκανη να βγάλει την παραμικρή φωνή μέσα στην απόλυτη σιωπή αλλά με τη λογική της ελεύθερη, περίμενε βοήθεια μόνο από τον Θεό. Τότε ξαφνικά από το προσκεφάλι του κρεβατιού της ξεπηδά ένα πνεύμα, χωρίς αμφιβολία ένα καλό πνεύμα, και άρχισε να φωνάζει με τρανή φωνή: «Παναγία, βοήθησέ την». Αφού το πνεύμα επανέλαβε αρκετές φορές αυτή τη φράση, και εκείνη κατάλαβε πλήρως τι έλεγε και αντιλήφθηκε ότι αυτός ήταν εξοργισμένος, αυτός έφυγε από πάνω της με θυμό. Στη συνέχεια, σηκώθηκε, και οι άλλοι συναντήθηκαν και τον έπιασαν με τη δύναμη του Θεού, με μια μεγάλη δύναμη, τον ανέτρεψαν έτσι ώστε ο χώρος αναστατώθηκε από το δυνατό θόρυβο λόγω ξαφνικού τινάγματός του και οι υπηρέτριες, οι οποίες κοιμόντουσαν, ξύπνησαν απότομα. Όταν ο Εχθρός είχε εκδιωχθεί από τη θεϊκή δύναμη, το καλό πνεύμα που είχε κάνει έκκληση στην Παναγία και έδωσε το Διάβολο, γυρνάει προς αυτή που είχε σώσει, και είπε, «Φρόντισε να είσαι μια ευσεβής γυναίκα». Αλλά οι παρευρισκόμενοι, αναστατωμένοι από την ξαφνική αναταραχή, έτρεξαν για να δούνε πως ήταν η κυρία τους και αυτοί την βρήκαν μισοπεθαμένη, με χλωμό πρόσωπο και όλη τη δύναμη του σώματός της να λείπει. Τη ρώτησαν σχετικά με τον θόρυβο και έπειτα άκουσαν από την ίδια την αιτία που τον προκάλεσε, και δύσκολα μπορούσε να ξανασυμβεί κάτι παρόμοιο λόγω της παρουσίας αυτών και της συζήτησής τους υπό το φως μιας λάμπας¹⁷⁵».

Σε μια παράθεση ενός ακόμα οράματος του γίνεται καταφανές πως ο Διάβολος εκμεταλλεύεται την κατάσταση αδυναμίας στην οποία μπορεί να βρίσκεται το «υποψήφιο θύμα» του. Στην περίοδο κατά την οποία ο Γιβέρτος μόλις είχε εισέλθει στο μοναστήρι του Σαιντ Ζερμέν και ενώ «μόλις άρχισε να λαμβάνει τη Θεία έμπνευση» και η «σοφία την οποία διέθετε ήταν κατά κάποιο τρόπο ανοησία» παρακινούμενος «από παιδιάστικα συναισθήματα της χαράς και του θυμού» προσπαθούσε απεγνωσμένα να βρει μια δίοδο έτσι ώστε να μετανοήσει για τις αμαρτίες τις οποίες είχε διαπράξει επειδή «φοβόταν τη Θεία Δίκη». Χαρακτηρίζει τις αμαρτίες του αυτές ως «μικρές». Στην προσπάθεια του αυτή, λοιπόν, μιμούνταν τους υπόλοιπους μοναχούς οι οποίοι προκειμένου να εξαγνίσουν τις παλιές τους αμαρτίες έκλαιγαν γοερά¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Στο ίδιο, I, 13, σ. 69 – 70. Σε αυτό το σημείο θα πρέπει να αναφερθεί η πίστη του Γιβέρτου στα incubi και succubi. Πρόκειται για δαίμονες είτε με μορφή άνδρα που συχνά εμφανίζονταν στα όνειρα ως προϊόν μαγείας προκειμένου να παρασύρουν τις γυναίκες είτε με μορφή γυναίκας για να παρασύρουν τους άνδρες. Jeffrey Burton Russell, *Lucifer – The Devil in the Middle Ages*, Cornell University Press, Νέα Υόρκη 1984, σ. 183. - Όπως αναφέρει χαρακτηριστικά ο ίδιος: «Ιστορίες σχετικά με δαίμονες οι οποίοι επιθυμούν την αγάπη μιας γυναίκας και ακόμα τη συνουσία μαζί της είναι ευρέως γνωστές, και αν δεν ήταν ντροπιαστικές θα μπορούσαμε να πούμε περισσότερα για αυτές». Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, III, 19, σ. 223.

¹⁷⁶ Στο ίδιο, I, 15, σ. 79.

Αν και πρόκειται από τις λίγες αναφορές σε σωματικά συμπτώματα των συναισθημάτων στο έργο του Γιβέρτου, τα δάκρυα αποτελούν βασικό στοιχείο της έκφρασης της θρησκευτικής πνευματικότητας της εποχής, η οποία υπαγόρευε την εξέταση του εαυτού και τη βίωση της προσωπικής συντριβής ως βασικό στάδιο της μετάνοιας και της άφεσης των αμαρτιών. Ο ρόλος των δακρύων είναι ποικιλόμορφος στο πλαίσιο της βίωσης χριστιανικής πίστης καθώς δίνει τη δυνατότητα στους πιστούς να ελευθερώσουν ψυχές των αμαρτωλών συγγενών τους από το Καθαρτήριο και είναι ύψιστο δείγμα της συναισθηματικής αφοσίωσης αλλά και της πνευματικής μίμησης των ιερών μορφών και προτύπων, στην προκειμένη περίπτωση των μοναχών, οι οποίοι είναι μεγαλύτερη σε ηλικία¹⁷⁷.

Η θεώρηση του Διαβόλου υπό αυτή την προοπτική αισθητοποιεί την εσωτερική μάχη την οποία βίωνε ο Γιβέρτος κατά τα πρώτα χρόνια τα οποία έγινε μοναχός. Στην προσπάθειά του να κατακτήσει όλες εκείνες τις αρετές οι οποίες θα τον καθιέρωναν ως ένα ευσυνείδητο και άξιο μοναχό. Ο Διάβολος και οι πειρασμοί του δημιουργούν εμπόδια με σκοπό να τον δελεάσουν και να τον κάνουν να παρεκκλίνει από τον στόχο του:

«Αλλά ο Εχθρός ο οποίος είχε εμπειρία στο πως να αντιμετωπίζει τις ποικίλες συνθήκες της καρδιάς και της ηλικίας, αυτός ο ίδιος επινόησε νέες μάχες για εμένα, σύμφωνα με την ικανότητα του μυαλού ενός μικρού αγοριού. Εμφανιζόταν (στα μάτια μου) στον ύπνο μου με πολλά οράματα νεκρών ανδρών...¹⁷⁸».

Η περίοδος της ζωής του κατά την οποία ο Γιβέρτος καταβάλλει την μέγιστη προσπάθεια για μετάνοια αποτελεί ακριβώς εκείνο το χρονικό σημείο κατά το οποίο οι εμφανίσεις του Διαβόλου γίνονται συχνότερες. Τα όνειρα αυτά καθρεφτίζουν την ψυχολογία του. Καθοδηγούνται από τα συναισθήματα απόγνωσης και απελπισίας τα οποία τον είχαν κυριεύσει κυρίως λόγω του βάρους των αμαρτιών που είχε διαπράξει στο παρελθόν και οι οποίες εξακολουθούσαν να τον ακολουθούν.

Ο ίδιος γνώριζε ή τουλάχιστον είχε τη δυνατότητα να κατανοήσει, κατά την περίοδο την οποία έγραψε την αυτοβιογραφία του, πως ο «διάβολος ελκύνονταν από την παιδική ηλικία». Παρ' όλα αυτά «αργότερα απομακρύνθηκε λόγω της θέρμης της ευσέβειας» του Γιβέρτου.

¹⁷⁷ Elina Gertsman, «“Going They Went and Wept” Tears in Medieval Discourse», στο Elina Gertsman (επιμ.), *Crying in the Middle Ages: Tears of History*, Routledge, Νέα Υόρκη 2012, σ. xi.

¹⁷⁸ Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, I, 15, σ. 79.

Περιγράφει με μεγάλη ακρίβεια άλλη μια ατομική βίωση μιας δαιμονικής εμφάνισης κατά εκείνη την περίοδο:

«Ένα βράδυ, του χειμώνα, πιστεύω, και ενώ έμενα ξάγρυπνος από ένα αίσθημα άθλιας αγωνίας, βρισκόμουν στο κρεβάτι μου, σκεπτόμενος πως ήμουν πιο ασφαλής με το δυνατό φως μιας λάμπας, όταν ξαφνικά και απρόσμενα κοντά και πάνω από το κεφάλι μου ηγέρθη ο θόρυβος από πολλές φωνές, παρά το γεγονός ότι ήταν βαθιά νύχτα. Καμιά φωνή δεν πρόφερε λέξεις, αλλά μόνο ακούγονταν ουρλιαχτά αγωνίας. Ταραγμένος από αυτό το εφιαλτικό γεγονός, έχασα τις αισθήσεις μου και φαίνεται πως είδα έναν νεκρό άνδρα ο οποίος, κάποιος φώναζε, ότι είχε σκοτωθεί στα λουτρά. Χτυπημένος από τον τρόπο της φαντασίας, αναπήδησα ουρλιάζοντας από το κρεβάτι μου, και κοιτώντας τριγύρω μου όπως αναπήδησα, είδα τη λάμπα να αργοσβήνει και μέσα από τις σκιές του σκοταδιού είδα να στέκεται κοντά μου ένας δαίμονα με όλα τα χαρακτηριστικά της μορφής του. Μπροστά σε αυτή την αποτρόπαια όψη πρέπει να έχασα τα λογικά μου, και αν δεν είχα τον αφέντη μου, ο οποίος συχνά ήταν σε επιφυλακή έτσι ώστε να ελέγχει τους τρόμους μου, επιδέξια ανακούφισε την ενόχληση μου η οποία προκλήθηκε από το τρομακτικό γεγονός¹⁷⁹».

Με αφορμή τη βίωση αυτού του οράματος ο Γιβέρτος αναφέρεται ακόμα σε μια στερεοτυπική αντίληψη η οποία σχετίζεται με την εμφάνιση του Διαβόλου. Ο Διάβολος εξοργίζεται με την «επιθυμία» του Γιβέρτου «η οποία έκαιγε την καρδιά του» να αποκτήσει την εσωτερική ησυχία και γαλήνη και να απομακρυνθεί από οποιαδήποτε πειρασμό. Αντίθετα, ο Διάβολος προσπαθούσε «σε μικρό βαθμό να εγείρει τη φαυλότητα» μέσα του. Αυτή ήταν μια διαπίστωση στην οποία ο Γιβέρτος είχε καταλήξει από μικρή ηλικία.

Οι απόψεις του Γιβέρτου σχετικά με τον Διάβολο κατά κύριο λόγο έχουν διαμορφωθεί πέρα από τις γραφές της Χριστιανοσύνης και από τις ιστορίες τις οποίες άκουγε ο ίδιος σχετικά με τον Διάβολο από τους μοναχούς τους οποίους συναναστρεφόταν. Ο Γιβέρτος σημειώνει όπως και ο Απόστολος Λουκάς ότι ο μετανοημένος αμαρτωλός έχει μεγάλη αξία για τον Θεό. Αντίθετα, οι μετανοημένοι αμαρτωλοί δυσχεραίνουν τον Διάβολο. Ο Γιβέρτος διαπιστώνει πως η αμαρτία είναι διάχυτη στη ζωή των μοναχών. Έτσι, αν ένας μοναχός καταφέρει τελικά να μετανοήσει πρέπει να το θεωρήσει νίκη γιατί ο Διάβολος παρεμβαίνει έντονα κατά το στάδιο της μετάνοιας¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Στο ίδιο, I, 15, σ. 80.

¹⁸⁰ Στο ίδιο, I, 15, σ. 82.

Ο Διάβολος επίσης εμφανίζεται στο έργο του Γιβέρτου ως διαχειριστής των συναισθημάτων των ανθρώπων και ιδιαίτερα αυτών των οποίων προσπαθούν να γίνουν ευσεβείς και να απομακρυνθούν ολότετρα από τους πειρασμούς και τις αμαρτίες. Αυτό γιατί ο άνθρωπος κατά τη διάρκεια της μετάνοιας του βιώνει την ταπείνωση και μετατρέπεται σε ένα ευάλωτο ον του οποίου οι ηθικές του αντιστάσεις αμβλύνονται. Επιπλέον, ο Διάβολος θρηνεί για αυτά τα συναισθήματα του μετανοημένου τα οποία τον φέρνουν πιο κοντά στον Θεό¹⁸¹: «...Γιατί ο Διάβολος ποτέ δεν επιθυμεί τη σωτηρία καμίας ανθρώπινης ψυχής¹⁸²».

Η αξία του ως αρχηγός του κακού αποδεικνύεται στο γεγονός πως ο ίδιος εμφανίζεται ακριβώς εκείνη τη στιγμή κατά την οποία τα «υποψήφια θύματα» κατακλύζονται από συναισθήματα όπως φόβο, αγωνία, απόγνωση. Η παρουσία του έχει ως απόρροια την ενίσχυση αυτών των συναισθημάτων αλλά και τη βίωση συναισθημάτων όπως αυτά της απελπισίας και της συντριβής.

Ο Διάβολος και οι δαίμονες λειτουργούν ως όργανα τα οποία υπενθυμίζουν στους ανθρώπους τις αμαρτίες τους με αποτέλεσμα να καταβαρυνθούν την πνευματικότητά τους, να δοκιμάζουν την πίστη τους και σε μερικές περιπτώσεις να πετυχαίνουν το τελικό στόχο τους, να τους απομακρύνουν από τον Θεό.

Η παρουσία του Διαβόλου αποτελεί μια εμπειρία η οποία βιώνεται ως εχθρική. Η εμφάνιση του Διαβόλου εκτός από το γεγονός ότι είναι αφύσικη δημιουργεί άγχος και απορία. Το γεγονός πως αυτός και οι δαίμονες εμφανίζονται κατά κύριο λόγο τη νύχτα επιδρά και αυτό στη δημιουργία συναισθημάτων όπως ο φόβος, καθώς το σκοτάδι από μόνο του δημιουργεί φόβο γιατί κανείς δεν γνωρίζει τι κρύβει¹⁸³.

Αποκλεισμός και δαιμονοποίηση των Εβραίων

Οι Εβραίοι συνδέονται άμεσα με την παρουσία του Διαβόλου καθώς θεωρήθηκαν ως οι υπηρέτες του στη γη και αυτόματα αποτελούν φορείς των ίδιων συναισθημάτων.

Κατά τον 11^ο αιώνα η χριστιανική κοινότητα είναι θρησκευτικά ομοιογενής και θεωρείται ενιαία. Στο πλαίσιο της κοινότητας αυτής ενσωματώθηκαν και οι Εβραίοι

¹⁸¹ Jacques Paul, «Le démoniaque et l'imaginaire dans le "De vita sua" de Guibert de Nogent» στο *La Diable au Moyen Âge*, Seneffiance, v.6, Aix-en-Provence, Παρίσι 1979. - <http://books.openedition.org/pup/2673?lang=fr> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 27/ 03/ 2017).

¹⁸² Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, I, 18, σ. 93.

¹⁸³ Jacques Paul, «Le démoniaque et l'imaginaire dans le "De vita sua" de Guibert de Nogent». - <http://books.openedition.org/pup/2673?lang=fr> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 27/ 03/ 2017).

παρά τις δογματικές διαφορές τους με τους Χριστιανούς. Κατά τη διάρκεια του ίδιου αιώνα όμως οι Εβραίοι άρχισαν να συρρέουν προς τα αστικά κέντρα της εποχής και σιγά – σιγά να διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο αρχικά στην επέκταση των πόλεων αλλά και στη συνέχεια στην έκρηξη της εμπορικής επανάστασης. Έτσι, στη συνείδηση των Χριστιανών καθιερώθηκαν ως αυτοί οι οποίοι συνέβαλαν στη διάδοση του χρήματος. Ο ρόλος του χρήματος για τους Χριστιανούς του 12^{ου} αιώνα δεν είχε αποσαφηνιστεί τελείως. Θεωρήθηκε ότι το χρήμα δεν συμβαδίζει με την ηθική της χριστιανικής πίστης και οι Εβραίοι ως κύριοι διαχειριστές του κινδύνευαν να βρεθούν στο περιθώριο¹⁸⁴.

Η εχθρότητα προς τους νεωτερισμούς, όπως ο εκχρηματισμός της κοινωνίας στην προκειμένη περίπτωση, αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό όχι μόνο της χριστιανικής Δύσης αλλά και της θεολογικής σκέψης του Γιβέρτου. Στο πλαίσιο της ανάδυσης της εμπορικής δραστηριότητας οι Εβραίοι ήταν από τους πρώτους οι οποίοι μυήθηκαν στην άσκηση της τοκογλυφίας. Η τοκογλυφία στη θεολογική σκέψη της εποχής συνδεόταν αποκλειστικά με την κλοπή και την αμαρτία. Ιδιαίτερα σε μια εποχή κατά την οποία η αλλαγή της πνευματικότητας και η επικράτηση του μοναστικού τρόπου ζωής επέβαλε τη χειρωνακτική και προσωπική εργασία για την απόκτηση αγαθών στα μοναστήρια, οι Εβραίοι με την άσκηση της τοκογλυφίας ουσιαστικά απολάμβαναν οικονομικές ωφέλειες χωρίς την καταβολή κόπου αλλά εξαγοράζοντας τον χρόνο. Ο χρόνος σύμφωνα με τη χριστιανική αντίληψη του 12^{ου} αιώνα άνηκε στο Θεό. Ο κλέφτης του χρόνου ταυτίζεται με τον αμαρτωλό. Έτσι, η κλοπή του χρόνου και η εξαγορά του μέσω της διάπραξης της τοκογλυφίας αναστάτωσε τους κληρικούς του 12^{ου} αιώνα μέσα στο ευρύ πλαίσιο των αλλαγών της εποχής των κοινωνικοπολιτισμικών πρακτικών και αξιών, σύμφωνα με τις οποίες ο άνθρωπος είναι σε θέση να ιδιοποιηθεί θεϊκά προνόμια¹⁸⁵, λόγω της δυνατότητας που του δίνεται να αναπτύξει μια πιο άμεση επαφή με τον Θεό. Οι συνθήκες για τον αποκλεισμό των Εβραίων και για τη θεώρηση τους ως τον εκπρόσωπο του Διαβόλου ήταν ευνοϊκές καθώς η Αναγέννηση του 12^{ου} αιώνα δεν σηματοδοτεί αλλαγές μόνο στον πνευματικό τομέα. Σημαντικές αλλαγές λαμβάνουν χώρα τόσο σε κοινωνικοοικονομικό επίπεδο όσο και στο επίπεδο της θρησκείας. Η Γρηγοριανή Μεταρρύθμιση έθεσε τις βάσεις για

¹⁸⁴ Anna Sapir Abulafia, *Christians and Jews in the twelfth century Renaissance*, Routledge, Λονδίνο 1995, σ. 51.

¹⁸⁵ Ζακ Λε Γκοφ, *Το Πουγκί και η Ζωή Οικονομία και θρησκεία στο Μεσαίωνα*, μτφρ. Νικόλαος Γκοτσίνας, Κέδρος 2003, σ. 48 – 50.

σημαντικές αλλαγές αναφορικά με τη χριστιανική πνευματικότητα. Βασική επιδίωξη μέσω των διάφορων μέτρων που επέβαλε ήταν η δημιουργία ενός ενιαίου σώματος της εκκλησίας το οποίο θα συντελούσε και στον εξαγνισμό της.

Ο Θεός και η ένωση μαζί του αποτελεί το ζητούμενο της εποχής καθώς ο ίδιος παύει να θεωρείται ο τιμωρός – βασιλιάς των βιβλικών γραφών αλλά τονίζεται η ανθρωπίνη του διάσταση και έτσι καθίσταται προσφιλής στους ανθρώπους. Άμεση απόρροια του επαναπροσδιορισμού της χριστιανικής πνευματικότητας αποτελεί και η αλλαγή στάσης απέναντι στη διαδικασία της μετάνοιας. Οι πιστοί ζητούν τη βοήθεια των μοναχών για να επιτύχουν την άφεση των αμαρτιών τους .

Το κλίμα των Σταυροφοριών ήταν αυτό το οποίο πυροδότησε το κλίμα κατά των Εβραίων. Ήδη από το 1074 ο Γρηγόριος Ζ΄ κάλεσε τους ιππότες να γίνουν στρατιώτες του Αγίου Πέτρου και να πολεμήσουν εκ μέρους του Πάπα ενάντια τους Μουσουλμάνους για την απελευθέρωση των Αγίων Τόπων. Το μήνυμα της επιστράτευσης για τον ιερό σκοπό των Σταυροφοριών πρότεινε ότι οι ιππότες θα υπηρετούσαν τον Θεό παρόλο που δεν ήταν μοναχοί¹⁸⁶.

Όλες αυτές οι αλλαγές αναφορικά με την πνευματικότητα της εποχής αλλά και το κλίμα των Σταυροφοριών δημιούργησαν συνθήκες αποκλεισμού των Εβραίων από το χριστιανικό αλλά και κοινωνικό σώμα. Αλλά το κύριο σημείο αυτής της αντιεβραϊκής ρητορικής επικεντρωνόταν στις δογματικές διαφορές, στην άρνηση, δηλαδή, των Εβραίων να αποδεχτούν τη μεσσιανική ιδιότητα του Ιησού αλλά και την αγνότητα της Παναγίας. Ο Γιβέρτος συνοψίζει το κλίμα εχθρότητας με το οποίο αντιμετωπίζονταν οι Εβραίοι με την εξής αναφορά:

«Αφού έχουμε διασχίσει μεγάλες αποστάσεις, επιθυμούμε να επιτεθούμε στους εχθρούς του Θεού στην Ανατολή [Μουσουλμάνοι], παρ' όλα αυτά οι Εβραίοι, από όλες τις φυλές οι χειρότεροι εχθροί του Θεού, βρίσκονται μπροστά στα μάτια μας¹⁸⁷ ».

Οι Εβραίοι αντιμετωπίζονταν με απέχθεια και φόβο. Κυρίως όμως θυμό γιατί ήταν αυτοί οι οποίοι καταδίκασαν τον Χριστό σε θάνατο, «οι χειρότεροι εχθροί του Θεού».

Οι αναφορές του Γιβέρτου στους Εβραίους είναι συχνές και συμβαδίζουν με τις θρησκευτικές αντιλήψεις της εποχής. Σε μια κοινωνία όπου η παρουσία του

¹⁸⁶ Anna Sapir Abulafia, *Christians and Jews in the twelfth century Renaissance*, σ. 52 – 58.

¹⁸⁷ Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, II, 5, σ. 134 – 135.

Διαβόλου είναι έντονη, πολλά γεγονότα ερμηνεύονται ως παρέμβαση των δαιμονικών στοιχείων. Οι Εβραίοι στο φαντασιακό του Γιβέρτου συνδέονται άμεσα με την παρουσία του Διαβόλου. Είναι οι υπηρέτες, οι οποίοι μαζί με τους δαίμονες, ευθύνονται για την ηθική διαφθορά των μοναχών, η οποία είναι έντονη στην εποχή του, καθώς αυτοί τους πλησιάζουν με σκοπό να τους μυήσουν στη σατανική πίστη τους και να γίνουν και αυτοί με τη σειρά τους υπηρέτες του «μοχθηρού πρίγκιπα».

Χαρακτηριστικό παράδειγμα της άμεσης σχέσης των Εβραίων με τον Διάβολο αποτελεί η αναφορά του Γιβέρτου σε ένα μοναχό ο οποίος βρισκόταν σε ένα πολύ γνωστό μοναστήρι. Όταν αρρώστησε και καθώς ο ηγούμενος του έλειπε μακριά ο ίδιος προσπάθησε να συμβουλευτεί έναν Εβραίο γιατρό. Ο Εβραίος προσπαθώντας να εκδηλώσει τις ύπουλες διαθέσεις του απέναντι στο Χριστιανό αρχικά ξεκίνησε μια συζήτηση γνωριμίας μαζί του. Ο μοναχός παρακινημένος από απορία για τη μαύρη τέχνη – τη μαγεία – την οποία ασκούσε ο Εβραίος γιατρός τον πίεσε έτσι ώστε να του αποκαλύψει τα μυστικά της. Ο Εβραίος συμφώνησε και του υποσχέθηκε να γίνει ο διαμεσολαβητής ανάμεσα σε αυτόν και τον Διάβολο, ο οποίος αποτελεί και την πηγή της μαύρης τέχνης, δηλαδή της μαγείας. Στην επόμενη συνάντησή τους και ενώ ο μοναχός είχε ολοκληρωτικά κατακλυστεί από την ιδέα να γνωρίσει τις δυνάμεις του Διαβόλου, ο Εβραίος του ανακοινώνει πως αυτό μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο αν ο μοναχός αρνηθεί την πίστη του και αν προσφέρει θυσία στο Διάβολο. Ο μοναχός αναρωτήθηκε ποια πρέπει να είναι η θυσία αυτή και ο Εβραίος του απάντησε ότι θα πρέπει να προσφέρει στο όνομα του Διαβόλου το ίδιο του το σπέρμα¹⁸⁸.

Η άσκηση της μαγείας είναι συνδεδεμένη με τους Εβραίους ακόμα από τον αρχαίο κόσμο και πρόκειται για μια παράδοση, η οποία κληρονομήθηκε και στον Δυτικό Χριστιανισμό. Η ιδιότητα αυτή των Εβραίων αποτέλεσε έρεισμα για τη βίαιη συμπεριφορά απέναντί τους. Ειδικότερα, ο 12^{ος} αιώνας και το κλίμα της Αναγέννησης, προκάλεσε εμμονή με τη μαγεία και οι Εβραίοι θεωρήθηκαν τα όργανα τα οποία εξυπηρετούσαν τη διάδοση της.

Σε μια άλλη αναφορά του στους Εβραίους ο Γιβέρτος κάνει λόγο για τον άξιο αναφορικά με τις πολεμικές του δεξιότητες Ζαν, κόμη του Σουασόν. Στο πρόσωπο του συνοψίζεται η αρχετυπική μορφή του Εβραίου κυρίως λόγω της προσπάθειας του να διαδώσει την εβραϊκή πίστη. Η μητέρα του Ζαν κυριευμένη από τη θανάσιμη αμαρτία

¹⁸⁸ Στο *ίδιο*, I, 26, 115 – Henriette – Rika Benveniste, «The Body as locus of the supernatural power in Guibert's de Nogent autobiography», *The Social Tribune*, Special Issue «History and Social Sciences», σ. 39 – 40.

της απληστίας για εξουσία δηλητηριάζει με τη βοήθεια ενός Εβραίου τον αδερφό της. Εξαιτίας αυτής της πράξης ο Εβραίος λαμβάνει μεγάλη τιμωρία και τελικά καίγεται. Αλλά και η μητέρα δεν μένει ατιμώρητη. Κατά τη διάρκεια της εορτής του Πάσχα, παρέλυσε. Δεν μπορούσε να χρησιμοποιήσει τη γλώσσα της και το σώμα έγινε αδύναμο και έτσι χωρίς να έχει καμία επαφή με την πραγματικότητα έζησε μια ζωή σαν γουρούνι και έπειτα από μια βδομάδα πέθανε .

Όσο για τον Κόμη ο ίδιος επιδόθηκε σε χειρότερες και πολύ μεγαλύτερες αμαρτίες. Αποδείχθηκε ο μεγαλύτερος βλάσφημος προς το Θεό, σε τέτοιο βαθμό που και οι ίδιοι οι Εβραίοι τον θεώρησαν τρελό παρά το γεγονός πως τους υποστήριζε ανοιχτά. Πέρα όμως από αυτό ο ίδιος όντας παντρεμένος διέπραττε συνεχώς το αμάρτημα της μοιχείας, παρασυρόμενος από το σωματικό του πάθος, καθώς δεν δίσταζε να πλαγιάζει αρκετά συχνά με μια άλλη γυναικά η οποία ήταν μεγάλη σε ηλικία και άσχημη στη μορφή. Στο τέλος όμως του επιβλήθηκε η τιμωρία που του άρμοζε από την Παναγία. Μια θανατηφόρα ασθένεια τον κατέβαλε και τελικά πέθανε.

Και στα δύο αυτά παραδείγματα αναφορικά με τους Εβραίους και τον τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζονται από τον Γιβέρτο, γίνεται άμεσα καταφανής η σύνδεση τους με τις αμαρτίες, οι οποίες απορρέουν από τον Διάβολο. Μεγάλη σημασία δίνεται δε στο σώμα, και ιδιαίτερα στην έννοια της φυσικότητας του σώματος μέσω του οποίου εκδηλώνονται οι φυσικές ορμές του ανθρώπου. Κυρίως όμως το σώμα αποτελεί μέσο επιβολής της εξουσίας αλλά και προσδιοριστικό στοιχείο της ομοιογένειας ή μη ενός συνόλου. Στην προκειμένη του χριστιανικού συνόλου.

Οι Εβραίοι στο πλαίσιο της αυτοβιογραφίας προβάλλονται με έμφαση στη φυσικότητα του σώματός τους από την άποψη ότι είναι επιρρεπείς στις ηδονές της σάρκας. Ως φορείς των σαρκικών αμαρτιών δεν αποτελούν τίποτα άλλο πέρα από φορέα άγχους και ανησυχίας για τον Γιβέρτο ο οποίος δεν ενδιαφερόταν τόσο για τους ίδιους τους Εβραίους και την ύπαρξη του δόγματος του Ιουδαϊσμού, όσο για τη διατήρηση της αγνότητας της εκκλησίας¹⁸⁹, εχθροί της οποίας θεωρούνται οι Εβραίοι.

Ο Γιβέρτος διαθέτοντας υψηλά ηθικά φρονήματα για τη χριστιανική πίστη αλλά κυρίως παρακινούμενος από τη βαθιά του αγάπη προς τη θρησκεία και τον Θεό θεωρεί πως ο μοναχός ενέδωσε σε αυτή την ντροπιαστική πράξη γιατί ξεκάθαρα είχε παρασυρθεί από τον Διάβολο και τον υπηρέτη του τον Εβραίο γιατρό.

¹⁸⁹ Henriette – Rika Benveniste, «The Body as locus of the Supernatural Power in Guiber's de Nogent autobiography», σ. 39 – 40.

Για τον Γιβέρτο οι Εβραίοι αποτελούσαν φορείς των αμαρτιών και των γνωρισμάτων τα οποία συνοψίζονται στο πρόσωπο του Διαβόλου. Οι Εβραίοι σε κάθε περίπτωση επιθυμούν να διαταράξουν την ευσέβεια των Χριστιανών και να τους μυήσουν στην ανίερη φύση της θρησκείας τους, απομακρύνοντας τους από τον Θεό.

Οι αμαρτίες στο φαντασιακό του Γιβέρτου

Ένα επίσης από τα σημαντικότερα θέματα τα οποία θίγουν τη θεολογική σκέψη και κοσμοθεωρία ενός ατόμου της εποχής όπως και του Γιβέρτου είναι αυτό της αμαρτίας. Ως αμαρτία ορίζεται θεωρείται η απόλυτη εναντίωση στην έννοια της αρετής αλλά και ένα είδος επανάστασης προς το πρόσωπο του Θεού και των αγγέλων. Στο φαντασιακό του Γιβέρτου οι αμαρτίες διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο. Τον απασχολεί σαφώς το περιεχόμενο της αμαρτίας αλλά και με ποιο τρόπο ένας άνθρωπος οδηγείται στη διάπραξη τους. Ωστόσο, στον ίδιο βαθμό φαίνεται να τον απασχολεί και η φύση της μετάνοιας, της μεταμέλειας, της προσπάθειας δηλαδή επαναφοράς του αμαρτωλού στο δρόμο του Θεού. Οι προϋποθέσεις για τη σωστή και ολοκληρωτική μεταμέλεια και τη συνακόλουθη αποδοχή του αμαρτωλού από τον Θεό όπως συμπεραίνεται από το έργο του στηρίζεται σε δύο βασικά στοιχεία: στην αποδοχή της διάπραξης των αμαρτιών και στη συνέχεια στην επιθυμία του αμαρτωλού για τη μετάνοια.

Η διαδικασία της μετάνοιας όπως υπαγορεύεται από το θρησκευτικό κλίμα της εποχής του ύστερου 11^{ου} και των αρχών του 12^{ου} αιώνα φαίνεται να μην είναι εύκολη υπόθεση. Και αυτό γιατί απαιτεί την προσωπική ενδοσκόπηση του εαυτού μέσω της ομολογίας των αμαρτιών. Η Αναγέννηση του 12^{ου} αιώνα δεν χαρακτηρίζεται μόνο από τα πολιτισμικά της επιτεύγματα. Αντίθετα, ο ανθρωποκεντρικός της χαρακτήρας φαίνεται να έθεσε τις βάσεις για τη δημιουργία ενός πρόσφορου εδάφους αναφορικά με την εξέταση του εσωτερικού κόσμου του ατόμου, μια διαδικασία προσδιορισμού, ωστόσο όχι ως μονάδα αλλά ως μέλος μιας κοινότητας.

Σε αυτή τη διαδικασία συνέβαλαν σημαντικά και οι αλλαγές οι οποίες έλαβαν χώρα στη χριστιανική πνευματικότητα. Ο Θεός παύει να θεωρείται ως ο βιβλικός βασιλιάς και τιμωρός, ο οποίος σε κάθε ολίσθημα των πιστών επέβαλε δεινές τιμωρίες. Αναδεικνύεται, την εποχή αυτή, η ανθρωπίνη του πλευρά και του προσδίδονται συναισθήματα όπως η συμπόνια και συμπάθεια προς τα μέλη της χριστιανικής κοινότητας τα οποία έχουν αμαρτήσει. Σύμφωνα με αυτό το πρότυπο καθορίστηκαν

και οι πρακτικές της συναισθηματικής αφοσίωσης οι οποίες απέβλεπαν στη βίωση της προσωπικής συντριβής ως τη βασική προϋπόθεση για την άφεση των αμαρτιών¹⁹⁰.

Ο ίδιος ο Γιβέρτος δομεί και αναπτύσσει το έργο στηριζόμενος σε αυτήν τη λογική. Πλήρως συνειδητοποιημένος αναφέρει στις πρώτες γραμμές του έργου του:

«Εξομολογούμαι στο μεγαλείο Σου, ω Θεέ, τις ατελείωτες περιπλανήσεις μου από τα μονοπάτια Σου και τον τόσο συχνό γυρισμό μου στην αγκαλιά του ελέου Σου, κατευθυνόμενος από Εσένα. Εξομολογούμαι τις φαυλότητες που διέπραξα κατά τη διάρκεια της παιδικής ηλικίας και της εφηβείας μου, φαυλότητες οι οποίες ακόμα υπάρχουν στα ώριμα χρόνια, και τη ριζωμένη μου αγάπη για την ατιμία, η οποία εξακολουθεί να ζει εξαιτίας της νωθρότητας του φθαρμένου μου κορμιού. Όποτε φέρνω στο μυαλό μου την επιμονή μου σε ακάθαρτες πράξεις, ω Κύριε, και με ποιο τρόπο Εσύ πάντα κατάφερνες να μετανοήσω για αυτές, νιώθω ενθουσιασμό για τη συμπόνια του Θεού στο μακρύ μαρτύριο, το οποίο ο άνθρωπος δεν μπορεί να κατανοήσει¹⁹¹».

Γράφει το έργο του ενώ βρισκόταν σε προχωρημένη ηλικία και αυτό του δίνει το πλεονέκτημα για μια εκ βαθέων αποτίμηση των επιτευγμάτων του αλλά και των αποτυχιών του. Ως μια από τις πολλές του αποτυχίες θεωρεί και το γεγονός, ότι χωρίς βέβαια να διαθέτει τις κατάλληλες διανοητικές αρετές παρασύρθηκε και αμάρτησε κατά τη διάρκεια της εφηβείας του. Ακόμα και σε αυτή την ηλικία δεν είχε καταφέρει να αποβάλλει την ροπή του προς τις αμαρτίες και αυτό γιατί τις συνδέει άμεσα με τη σκέψη. Και η σκέψη είναι πάντα εκεί για να τις υπενθυμίζει. Ωστόσο, ο δρόμος για τη μετάνοια των αμαρτιών φαίνεται να είναι δεδομένος για τον Γιβέρτο. Στηρίζεται κυρίως στις τύψεις που νιώθει για αυτές αλλά και στην επιείκεια του Θεού προς το πρόσωπό του στο «μακρύ μαρτύριο» της μεταμέλειας.

Ο Γιβέρτος συνδέει άμεσα την έννοια της αμαρτίας με τα παράλογα συναισθήματα και σκέψεις τα οποία κατακλύζουν το μυαλό του και θεωρεί πως η αμαρτία εκμαυλίζει την ανθρώπινη φύση και προσωπικότητα, η οποία βάσει των θεϊκών εντολών δεν πρέπει να παρεκκλίνει από την καλοσύνη. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει και ο ίδιος:

¹⁹⁰ Clare Marie Snow, *Maria Mediatrix: Mediating the Divine in the Devotional Literature of Late Medieval England*, Center for Medieval Studies, University of Toronto 2012, σ. 11. <https://tspace.library.utoronto.ca/handle/1807/32894> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 28/ 05/ 2017).

¹⁹¹ Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, I, 1, σ. 35.

«Είμαι αμαρτωλός αιώνια, και μεταξύ των αμαρτιών κάθε φορά που επέστρεφα σε Εσένα, όταν απομακρυνόμουν από την καλοσύνη πάντα την αναζητούσα. Όταν επιστρέφω πίσω στην καλοσύνη, θα πρέπει αυτή να χάσει την ουσία της και να καταστραφεί από τις πολλαπλές παραβάσεις και να μετατραπεί σε κάτι το διαφορετικό; Δεν λέγεται για Εσένα ότι «η οργή Σου δεν ταιριάζει με το έλεος Σου;». Ο ίδιος ο ψάλτης τραγουδά ότι αυτό το έλεος θα πρέπει να υπάρχει και τώρα και αιώνια. Εσύ γνωρίζεις ότι δεν αμαρτάνω, επειδή γνωρίζω ότι είσαι ελεήμων αλλά χωρίς φόβο ομολογώ ότι, εσύ είσαι αυτός που ονομάζεται ελεήμων, γιατί εσύ προσφέρεις συγχώρεση για όσους την αναζητούν. Δεν καταχρώμαι το έλεος Σου κάθε φορά που οδηγούμαι στην αμαρτία από την ανάγκη της αμαρτίας αλλά θα ήταν πραγματικά ασεβής η κατάχρησή του επειδή η επιστροφή σε Σένα μετά την αμαρτία θα ήταν τόσο εύκολη, η δυστροπία της αμαρτίας όμως ποτέ δεν μου έδωσε χαρά. Έχω αμαρτήσει είναι αλήθεια αλλά όταν η λογική επιστρέφει μετανοώ για το γεγονός ότι έχω ενδώσει στο πάθος της καρδιάς όταν η ψυχή μου με δυσβάσταχτο βάρος βυθίζεται σε ένα σωρό ακαθαρσίες¹⁹²».

Πολλοί μελετητές της περιόδου έχουν αναδείξει επίσης ένα σημαντικό θέμα το οποίο σχετίζεται άμεσα με την αλλαγή της χριστιανικής πνευματικότητας της εποχής. Μια διαδικασία η οποία χαρακτηρίζεται ως μετάβαση από τον πολιτισμό της ντροπής σε αυτό της ενοχής. Πιο συγκεκριμένα η ντροπή ως συναίσθημα προκαλείται από τη διατύπωση κρίσεων από το κοινωνικό σύνολο για τις πράξεις των ανθρώπων, ενώ η ενοχή είναι ένα συναίσθημα του οποίου η πρόκληση και βίωση είναι αυστηρά προσωπική. Πρόκειται ουσιαστικά για την επίγνωση του κάθε ανθρώπου για το τι είναι σωστό και τι λάθος.

Ο R. Howard Bloch¹⁹³ θεωρεί πως στον πολιτισμό της ντροπής το άτομο στρέφεται προς τον εξωτερικό κόσμο, οι αποφάσεις του καθορίζονται κυρίως από τις κρίσεις των άλλων παρά βάση των προσωπικών επιλογών και επιθυμιών του. Αντίθετα στον πολιτισμό της ενοχής το άτομο δρα και λαμβάνει αποφάσεις σύμφωνα με τις δικές του επιθυμίες και οι οποίες διαμορφώνονται από το δικό του αξιακό σύστημα¹⁹⁴.

Ο John Benton υποστηρίζει πως ο προσδιορισμός της συνείδησης ενός ατόμου βασίζεται κατά κύριο λόγο στην εξέταση των σφαλμάτων του. Μια τακτική η οποία υιοθετήθηκε από την Εκκλησία εκείνη την εποχή και συνέβαλε με τη σειρά της στη

¹⁹² Στο ίδιο, I, 1, σ. 36.

¹⁹³ R. Howard Bloch, «Tristan, the Myth of the State and the Language of the Self», *Yale French Studies* 51 (1974), σ. 61-81.

¹⁹⁴ Ellen Wehner Eaton, *Shame Culture of Guilt Culture: The Evidence on the Medieval French Fabliaux*, Center for Medieval Studies University of Toronto, σ. 7- 8.
<https://tspace.library.utoronto.ca/handle/1807/13735> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 27/ 05/ 2017).

μετάβαση από τον πολιτισμό της ντροπής σε εκείνο της ενοχής. Βέβαια, η ενοχή καθώς είναι ένα συναίσθημα το οποίο απορρέει από τις προσωπικές επιλογές, τις επιθυμίες ενός ανθρώπου είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την έννοια της πρόθεσης. Η Γρηγοριανή Μεταρρύθμιση διέδωσε τη γραμματεία της μετάνοιας η οποία έδινε έμφαση στην τιμωρία για τις αμαρτίες. Στο επίκεντρο της βρέθηκε η πρόθεση ως χαρακτηριστικό το οποίο απορρέει από τις επιλογές και τις επιθυμίες ενός ατόμου και καθορίζουν τις πράξεις του¹⁹⁵. Ο Collin Morris θεωρεί πως ο σκοπός του αυτοβιογραφούμενου του 12^{ου} αιώνα είναι η εξομολόγηση των αμαρτιών και στη συνέχεια η μετάνοια¹⁹⁶.

Ο Γιβέρτος ως άνθρωπος της εποχής του αναφέρει στο έργο του :

«... έχω δραπετεύσει τόσο συχνά από τη φυλακή της πτώσης μου όταν η θεία χάρη με απελευθέρωσε, ώστε για αυτά τα παλιά γεγονότα ευχαρίστως θα κρατήσω απόλυτη σιωπή όταν ο πλούτος της ελευθερίας είναι κυρίαρχος. Όπως συμβαίνει συχνά η επανάληψη της αμαρτίας προκαλεί ένα σκληρό πόνο στην καρδιά, έπειτα στρέφομαι στο Θεό, ενστικτωδώς, και έπειτα ο πόνος περνά και όταν κοιτάζω τον εαυτό μου, και αφού αναλογίζομαι τις ατυχίες μου, όταν πλησιάζω στο σημείο να λιποθυμήσω από την απόγνωση, σχεδόν απρόθυμα νιώθω να εμφανίζεται στη δυστυχημένη ψυχή μου μια βέβαιη λύτρωση από Εσένα [Θεέ]¹⁹⁷».

Στην προσπάθεια της απολογίας για τις αμαρτίες που έχει διαπράξει στο παρελθόν, πάλι η μνήμη λειτουργεί ως το μέσο το οποίο βοηθά τον Γιβέρτο να ξαναζήσει τις αμαρτίες και τις φαυλότητες του παρελθόντος. Με αυτόν τον τρόπο οδηγείται στην απελπισία και στην απόγνωση, συναισθήματα τα οποία απορρέουν από την αίσθηση ενοχής, η οποία τον κατακλύζει και έχει κυριεύσει τον εσωτερικό του κόσμο.

Ο ρόλος της μνήμης ωστόσο είναι πολυσήμαντος αναφορικά με τη διαδικασία της μεταμέλειας. Παρά τη μεταστροφή της θρησκευτικής πνευματικότητας και την ίδωση ενός πιο ήπιου προσώπου του Θεού στο φαντασιακό των χριστιανών η διάπραξη της αμαρτίας συνδέεται με τη θεϊκή εκδίκηση. Και αυτό γιατί το φαντασιακό των χριστιανών είχε δομηθεί από τα κηρύγματα και τις γραφές του χριστιανικού δόγματος τις οποίες ένας μορφωμένος άνθρωπος όπως ο Γιβέρτος γνώριζε πολύ καλά. Έξαλλου,

¹⁹⁵ John F. Benton, «The personality of Guibert de Nogent» στο Thomas N. Bison και John F. Benton (επιμ.), *Culture, Power and Personality in Medieval France*, The Hambledon Press, Λονδίνο 1991, σ. 335 – 336.

¹⁹⁶ Collin Morris, *The Discovery of the Individual 1050 – 1200*, University Toronto Press, Τorónton 1987, σ. 84.

¹⁹⁷ Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, I, 3, σ. 43 – 44.

το κείμενο του κανόνα των Βενεδικτίνων μοναχών τους ωθούσε να ζήσουν μια ζωή κατά τη διάρκεια της οποίας θα απέκλειαν σε κάθε περίπτωση τις κακές συνήθειες και αυτό με το να αφιερώνονται στην προσευχή με τη συνοδεία δακρύων, να μελετούν και να αφήνονται να τους παρασύρουν οι τύψεις της καρδιάς. Οι τύψεις ως απόρροια της συντριβής και της θλίψης υπενθυμίζουν τον φόβο για την αιώνια καταδίκη¹⁹⁸.

Ο ίδιος αποτυπώνει ξεκάθαρα στο έργο του τη θεώρηση του αναφορικά με τα συναισθήματα τα οποία δημιουργούνται πριν και μετά τη διάπραξη των αμαρτιών. Θεωρεί πως η ντροπή αποτρέπει την αμαρτία αλλά κανένα άλλο ρόλο δεν διαδραματίζει μετά τη διάπραξή της:

«Αναμφίβολα μια αίσθηση ντροπής έχει τη χρήση της, αν μόνο είναι αρκετή να αντισταθεί κάποιος στην αμαρτία, αλλά αυτό το αίσθημα [της ντροπής] το οποίο είναι ωφέλιμο πριν τη διάπραξη μιας αμαρτίας είναι καταδικαστέο έπειτα. Αυτό [το αίσθημα της ντροπής] προστατεύει τον εαυτό με την ντροπή της κοσμιότητας, τον κρατά μακριά από τις αμαρτίες, και είναι χρήσιμο μέχρι τη στιγμή που ο φόβος του Θεού μπορεί να προσφέρει βοήθεια...¹⁹⁹».

Αντίθετα, έλλειψη του συναισθήματος της ενοχής μετά τη διάπραξη της αμαρτίας μπορεί να ανοίξει το δρόμο για σοβαρότερες και μεγαλύτερες αμαρτίες :

«Αλλά αφού έχει διαπραχθεί μια αμαρτία μια αίσθηση ντροπής η οποία οδηγεί στη ματαιοδοξία είναι πιο θανάσιμη όσο πιο πεισματικά θέτει εμπόδια στην άγια ομολογία²⁰⁰».

Ο Γιβέρτος φαίνεται να επηρεάζεται περισσότερο από την εσωτερικότητα του συναισθήματος της ενοχής παρά από τις εξωτερικές επιδράσεις του συναισθήματος της ντροπής. Εξέφρασε μέσω του έργου του τον εαυτό του στηριζόμενος σε ένα τρόπο ζωής αντιφατικό ο οποίος βασίζεται από τη μια σε μια «διαμάχη μεταξύ σώματος και πνεύματος» και μια «τάση προς το Θεό» και από την άλλη από «την εξωτερική τιμή» και την επιθυμία του να αποφύγει την απαξίωση²⁰¹.

¹⁹⁸ Kimberly Rivers, «The Fear of Divine Vengeance: Mnemonic Images as a Guide to Conscience in the Late Middle Ages» στο Anne Scott και Cynthia Losso (επιμ.), *Fear and its Representations in the Middle Ages and Renaissance*, σ. 66 και 80.

¹⁹⁹ Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, I, 12, σ. 67.

²⁰⁰ Στο ίδιο, I, 12, σ. 67.

²⁰¹ Στο ίδιο, σ. 23.

Προωθείται κατά αυτό τον τρόπο από τον Γιβέρτο η βίωση της συντριβής για αυτόν που επιθυμεί να μετανοήσει ειλικρινά για τις αμαρτίες που έχει διαπράξει και να λάβει συγχώρεση από τον Θεό. Η προσωπική συντριβή πολλές φορές μπορεί να ακολουθείται από σωματικές εκδηλώσεις όπως είναι τα δάκρυα, ειδικότερα στους πρώιμους μεσαιωνικούς χρόνους. Ωστόσο, κατά τα τέλη του Μεσαίωνα η συντριβή της μετάνοιας συνοδεύεται με συναισθήματα όπως η θλίψη για τις παρελθοντικές αμαρτίες με απώτερο σκοπό την απόκτηση μεριδίου στη Θεία Χάρη²⁰².

Σιμωνία και εκκλησιαστική διαφθορά

Στο πλαίσιο της μελέτης της διάπραξης των αμαρτιών και στο κατά πόσο αυτές επηρέασαν τον εσωτερικό κόσμο του Γιβέρτου σημαντικό είναι να αναφερθεί η αμαρτία της σιμωνίας, η οποία λόγω των μεταρρυθμίσεων της Γρηγοριανής Μεταρρύθμισης βρίσκεται στο επίκεντρο της εκκλησιαστικής πολεμικής.

Τα πρώτα χρόνια της ζωής του Γιβέρτου, όπως έχει ήδη αναφερθεί, συμπίπτουν με τις αλλαγές οι οποίες λαμβάνουν χώρα στο θρησκευτικό τομέα. Οι μεταρρυθμίσεις της Γρηγοριανής Μεταρρύθμισης – η απαγόρευση της σιμωνίας της εξαγοράς εκκλησιαστικού αξιώματος και η επιβολή της αγαμίας των κληρικών – πέρα από το γεγονός ότι αλλάζουν το πεδίο πρόσληψης και προσδιορισμού του ανδρικού φύλου αλλάζουν και τη θεώρηση των πιστών εν γένει και του Γιβέρτου αναφορικά με τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να βιώνεται η θρησκευτικότητα.

Η Γρηγοριανή Μεταρρύθμιση και οι στόχοι της δίνουν στον Γιβέρτο τη δυνατότητα να πλαισιώσει με ακόμα πιο ενεργό τρόπο τις πεποιθήσεις του και να δομήσει τη θρησκευτική του θεώρηση. Βασική του επιθυμία είναι ο εξαγνισμός της εκκλησίας και των μελών της και στη συνέχεια η διατήρηση της δικής του ηθικής ακεραιότητας.

Μια καταγιγιστική έννοια της αμαρτίας παρουσιάζεται και πάλι στη ζωή του Γιβέρτου η οποία βιώνεται ως εσωτερική μάχη. Μια μάχη μεταξύ της φιλοδοξίας και της ευσέβειας.

Όπως ο ίδιος αναφέρει η οικογένεια του και ειδικά ο αδερφός του μαζί με τη μητέρα προσπάθησαν να εξασφαλίσουν για αυτόν εκκλησιαστικό επάγγελμα από το οποίο θα λάμβανε μισθό. Ένας άρχοντας χρωστούσε χάρη στον αδερφό του, προφανώς στα πλαίσια του φεουδαρχικού θεσμού:

²⁰² Christopher B. Swift, «A Penitent Prepares: Affect, Contrition, and Tears» στο Elina Gertsman (επιμ.), *Crying in the Middle Ages: Tears of History*, σ. 82 – 83.

«Ο μικρότερος αδερφός μου, ιππότης και υπερασπιστής του κάστρου της Κλεμόντ (το οποίο θα πρέπει να πω βρίσκεται ανάμεσα στη Κομπιέν και στη Μπουβέ), περίμενε κάποια χρήματα από τον άρχοντα αυτού του κάστρου, είτε ως ένα γενναίο δώρο είτε ως αμοιβή, αγνοώ τι από τα δύο. Και όταν καθυστερούσε την πληρωμή, ίσως λόγω της έλλειψης χρημάτων, έπειτα από την παραίνεση κάποιων συγγενών μου του πρότειναν ότι θα έπρεπε να μου εξασφαλίσει ένα εκκλησιαστικό αξίωμα, από το οποίο θα λάμβανα μισθό, από την εκκλησία στην οποία θα υπαγόταν το συγκεκριμένο γραφείο (το οποίο αντίθετα στον νόμο της εκκλησίας, ήταν υπό την ηγεσία του άρχοντα) και με αυτό το τρόπο θα έπαυε να τον ανησυχεί αν θα έπαιρνε αυτά που του χρωστούσε.²⁰³».

Τελικά ο αδερφός του ενέδωσε στις προτροπές του συγγενικού του κύκλου:

«Έχοντας βρει το κατάλληλο πρόσχημα, σύμφωνα με το οποίο ίσως επωφελούμουν με τη βοήθεια ενός ιερέα με τη χορήγηση της ιδιότητας του εφημέριου, παρακάλεσε τον άρχοντα του κάστρου, με τον οποίο, όπως και οι κοντινοί του, ασκούσε πολύ μεγάλη επιρροή, να με καλέσει και να μου χορηγήσει εργασία σε ένα γραφείο της εκκλησίας, του οποίου ο κληρικός ήταν απών και τελείως ακατάλληλος για αυτό το γραφείο²⁰⁴».

Αλλά τελικά ο Γιβέρτος δεν αποδέχθηκε την πρόκληση να ενδώσει στην αμαρτία της σιμωνίας και αυτό γιατί τον απέτρεψε η μητέρα του:

«Η μητέρα μου, πάντα γεμάτη φόβο σχετικά με τα θέματα της θρησκείας, φοβούμενη την τιμωρία για τις αμαρτίες της και ως εκ τούτου την παράβαση του εκκλησιαστικού νόμου, για αυτό το λόγο απέρριψε το εκκλησιαστικό αξίωμα που είχε εξασφαλιστεί για εμένα με ανήθικο τρόπο, και, με την αναμονή του θανάτου ενός κληρικού, διαπραγματεύτηκε με τον άρχοντα του κάστρου το αξίωμα για κάποιον άλλο²⁰⁵».

Παρ' όλα αυτά η επιθυμία του Γιβέρτου ήταν έντονη για την ανέλιξη του στην εκκλησιαστική ιεραρχία και ομολογεί πως εκείνη την περίοδο:

«Άρχοντα Θεέ μου, εκείνη την περίοδο είχα παραδοθεί σε αυτές τις διαβολικές ελπίδες και όχι σε σοφές ελπίδες με το περιμένω τα δώρα Σου, τα οποία δεν είχα ακόμα μάθει να αναγνωρίζω²⁰⁶».

²⁰³ Guibert of Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, I, 7, σ. 50 – 51.

²⁰⁴ Στο ίδιο, I, 7, σ. 51 - 52

²⁰⁵ Στο ίδιο, I, 7, σ. 52.

²⁰⁶ Στο ίδιο, I, 7, σ. 53.

Όχι μόνο οι συγγενείς του αλλά και το φιλικό του περιβάλλον τον ωθούσαν προς τη σιμωνία. Το φιλικό του περιβάλλον βλέποντας πως ο Γιβέρτος διέθετε όλες τις προϋποθέσεις έτσι ώστε να διεκδικήσει ένα σημαντικό εκκλησιαστικό αξίωμα με ανήθικο τρόπο, τον συμβούλευαν προς εκείνη την κατεύθυνση, κάνοντας ακόμα πιο έντονη την εσωτερική μάχη την οποία βίωνε, λόγω της έντονης επιθυμίας να ακολουθήσει τις προτροπές τους.

«Τελικά η φλόγα των επιθυμιών μου ήταν ακόμα ζωντανή, και επειδή εσύ Θεέ μου, έβαλες μέσα στην καρδιά μου το κίνητρο για την απόκτηση μιας μικρής γνώσης και μου έδωσες μια εμφάνιση κατάλληλη για την κοσμική επιτυχία με μετρίως καλή καταγωγή, τόσο η ίδια η καρδιά μου όσο και μερικά άτομα του στενού μου κύκλου (οι οποίοι σε αυτό το θέμα δεν ήταν φίλοι μου) με διαβολικές διαθέσεις μου πρότειναν ότι θα ήταν σωστό να εξελιχθώ σε αυτό το κόσμο με την παραχώρηση εργασίας σε ένα γραφείο της εκκλησίας²⁰⁷».

Στο φαντασιακό του Γιβέρτου οι κρυφές φιλοδοξίες έθεταν σε κίνδυνο την ταπεινότητα του. Διακινδύνευαν ακόμα τη θέση του στον μοναχικό κόσμο, καθώς θα του στερούσαν το μοναστικό αξίωμα σε περίπτωση που αποφάσιζε να ακολουθήσει τις παραινήσεις και τις προτροπές των συγγενών και των φίλων του.

Η επιθυμία του ήταν μεγάλη αλλά δεν τολμούσε ούτε ο ίδιος να την εκφράσει. Η εσωτερική μάχη την οποία βίωνε περιγράφεται από τον ίδιο με έντονο τρόπο:

«Θεέ μου πόσο μεγάλη μάχη, με τι μίσος τότε πιεζόμουν! Ως αποτέλεσμα η σκέψη μου κρυφά έφερε το βάρος από τις προτροπές που μου εξέφραζαν, και με έφερναν πιο κοντά στο πειρασμό. Αλλά παρόλο που αυτή η φιλοδοξία υπήρχε έντονα μέσα μου, ακόμα και η σφοδρότητα της επιθυμίας μου δεν μπορούσε να εκφραστεί με λόγια²⁰⁸».

Ενώ στη συνέχεια ομολογεί:

«Χριστέ μου, όταν κάποτε κατακλύστηκα από την αμαρτία, έδωσα εντολή σε κάποιον ο οποίος δούλευε για την προαγωγή μου, αλλά όχι ύστερα από δική μου πρωτοβουλία, να επισπεύσει τη διαδικασία. Θεέ μου, πρέπει να ομολογήσω πόσο ανήσυχος ήμουν που είχα πει κάτι τέτοιο. Όσες φορές και αν έχω εκπέσει στην αμαρτία, πάντα φοβόμουν να γίνω πωλητής περιστεριών, ή ακόμα περισσότερο προδότης τους.

²⁰⁷ Στο ίδιο, I, 19, σ. 97

²⁰⁸ Στο ίδιο, I, 19, σ. 98.

Ξεκάθαρα, παρά το γεγονός ότι υπάρχει μόνο ένα περιστέρι υπάρχουν πολλές περισσότερες καρέκλες ανάμεσα τους²⁰⁹».

Το κυριότερο όμως είναι πως ο ίδιος φοβόταν ότι θα ενδώσει στην αμαρτία της σιμωνίας και έτσι πιθανότατα θα υιοθετούσε μια ροπή προς την απληστία για την εξουσία παρόμοια με την σφοδρή επιθυμία για την απόκτηση χρήματος, η οποία αποτελεί καταστροφική για την ευλάβεια κάθε ανθρώπου που επιθυμεί να ενωθεί νοητά με τον Θεό.

Συνδέει τις φιλοδοξίες του με την εφηβική του ηλικία και δεν φαίνεται να τον απασχολούν τώρα που έχει ωριμάσει και διαθέτει τη διανοητική δύναμη έτσι ώστε να απωθεί αυτές τις επιθυμίες:

«Θεέ μου σε ευχαριστώ που οι τότε παιδικές μου επιθυμίες εξαφανίστηκαν πλήρως και πλέον δεν δείχνω ενδιαφέρον για τη δυνατότητα της κοσμικής ανέλιξης. Τότε με πλήγωσες και με έριξες στο έδαφος, Πατέρα, Θεέ, Εξαγνιστή των επιθυμιών μου και της ματαιοδοξίας, με επανέφερες στην τάξη, σταθεροποιώντας την περιπλανώμενη σκέψη μου έτσι ώστε να μην μπορεί να διαφύγει, αλλά και να λαχταρώ μόνο την ταπεινότητα και την ειλικρίνεια της καρδιάς²¹⁰».

Ο ίδιος απαρνείται οποιαδήποτε ανάμειξη του με την αμαρτία της σιμωνίας και καταρρίπτει όποια υπόνοια αναφορικά με την ανέλιξη του στο πλαίσιο της εκκλησίας με ανήθικο τρόπο, κάνοντας αναφορά στο τρόπο της εκλογής του ως ηγούμενου της μονής της Νοζάν:

«...και η εκλογή μου έγινε από άνδρες οι οποίοι βρίσκονταν μακριά και μου ήταν τελείως άγνωστοι²¹¹».

Η αμαρτία της φιλαργυρίας στο μοναστήρι

Πέρα από τις προσωπικές του αμαρτίες και την προσπάθεια μετάνοιας για αυτές ο Γιβέρτος δείχνει μεγάλη ευαισθησία για τις αμαρτίες οι οποίες μπορούν να διαφθείρουν το μοναστικό κλήρο της εποχής του. Στην έκταση της αυτοβιογραφίας του προσπαθεί να καταγράψει περιστατικά τα οποία καταδεικνύουν με ενεργό τρόπο τις αρνητικές επιπτώσεις της διάπραξης των αμαρτιών όχι μόνο από τον ίδιο αλλά και από

²⁰⁹ Στο ίδιο, I, 19, σ. 98. – Όπως σημειώνει ο Benton η αναφορά στο περιστέρι χρησιμοποιείται συνυποδηλωτικά, καθώς ανταποκρίνεται στη συνηθισμένη εικονοποιία του Αγίου Πνεύματος. Οι καρέκλες αντιστοιχούν στους πωλητές των περιστερών στους ναούς.

²¹⁰ Στο ίδιο, I, 19, σ. 99.

²¹¹ Στο ίδιο, I, 19, σ. 100.

τους αδελφούς μοναχούς του. Ο ηθικοδιδασκτικός τόνος τους είναι εμφανής και ο Γιβέρτος έχοντας πλήρη συνείδηση της ηγετικής θέσης την οποία κατέχει προσπαθεί να δομήσει ένα είδος πνευματικής καθοδήγησης για τους αναγνώστες του.

Γεννημένος στα μέσα του 11^{ου} αιώνα ο Γιβέρτος βιώνει όλες τις αλλαγές που επιφέρει η Γρηγοριανή Μεταρρύθμιση, η οποία θέτει ως στόχο της τον εξαγνισμό του κλήρου. Ο ίδιος φαίνεται να αποδέχεται τις μεταρρυθμίσεις αυτές αλλά δεν φαίνεται να τις ενστερνίζεται με πάθος. Και αυτό γιατί οι μεταρρυθμιστικές επιθυμίες του Γιβέρτου συνδέονταν κυρίως με την εμμονή του και την προσωπική του επιθυμία για τη δημιουργία μιας εκκλησίας εξαγνισμένης. Η εκκλησία θα αποδεσμευόταν πλήρως από τους κοσμικούς πειρασμούς κυρίως από τους πειρασμούς της σάρκας με την απαγόρευση του γάμου η οποία επιβλήθηκε στους κληρικούς από τους μεταρρυθμιστές της Γρηγοριανής Μεταρρύθμισης.

Στο έργο του τονίζεται η θανάσιμη επίδραση για τους κληρικούς και τους μοναχούς τόσο των παθών της σάρκας όσο και του χρήματος. Αυτά έχουν την ικανότητα να καταβαρυνθούν την ιερότητα ενός ανθρώπου, να ανατρέπουν τη λογική του και να τον απομακρύνουν από τον βασικό του ρόλο, να είναι αφοσιωμένος στην υπηρεσία του Θεού.

Ο ίδιος νιώθει φόβο για τους πειρασμούς των αμαρτιών, λύπη για αυτούς που τις διαπράττουν αλλά και ευγνωμοσύνη που ο ίδιος δεν ενέδωσε στους κοσμικούς πειρασμούς.

Παράλληλα, η συγκρότηση του καταστατικού χάρτη των επτά θανάσιμων αμαρτιών αποτελεί σημαντικό προσδιοριστικό στοιχείο των συναισθημάτων αλλά και της ηθικής παράδοσης των μεσαιωνικών χρόνων. Η συγκρότηση αυτή οφείλεται στους Πατέρες της Ερήμου, οι οποίοι επέφεραν τεράστιες αλλαγές αναφορικά με τα συναισθήματα όταν μετέτρεψαν τα αρχαία συναισθήματα στις θανάσιμες αμαρτίες.

Ο προσδιορισμός των επτά θανάσιμων αμαρτημάτων αποτελεί σημαντικό κεφάλαιο για την ιστορία των συναισθημάτων. Η καταγραφή των αμαρτιών από τους συγγραφείς των μεσαιωνικών χρόνων συνήθως διακρίνεται από μια ηθική χροιά η οποία αφήνει περιθώρια για να κατανοήσει κανείς ποια ακριβώς είναι και τα συναισθήματα που είχαν ως απότοκο οι αμαρτίες αυτές²¹².

²¹² Spencer E. Young, «Avarice, Emotions, and the Family in the thirteenth century. Moral Discourse», στο Susan Broomhall (επιμ.), *Ordering Emotions 1100 – 1800*, Brill, Λέιντεν – Βοστώνη 2015, σ. 69.

Ένα από τα βασικότερα θέματα το οποίο απασχολεί τον Γιβέρτο είναι το θέμα της εκκλησιαστικής διαφθοράς. Η διαφθορά της εκκλησίας της εποχής του είναι άμεσα συνυφασμένη με την απληστία για την απόκτηση χρήματος ή εξουσίας. Η εποχή άλλωστε ευνοεί την ανάπτυξη μιας τέτοιας συμπεριφοράς καθώς η αστική και οικονομική ανάπτυξη της εποχής δημιουργούν πρόσφορο έδαφος. Όπως χαρακτηριστικά έχει αναφέρει ο Richard G. Newhauser ο 12^{ος} αιώνας πέρα από την πνευματική αναγέννηση σηματοδότησε και την «αναγέννηση της απληστίας»²¹³.

Ο Διάβολος έλκεται από τους αμαρτωλούς και πολλές φορές φανερώνεται έτσι ώστε να καταδείξει τον αμαρτωλό μοναχό. Εισέρχεται βίαια στο μοναστήρι για να διαταράξει την ευσέβεια και την ευλάβεια των μοναχών. Το κύριο θέμα που φαίνεται να τον απασχολεί είναι το θέμα της απληστίας τόσο για την εξουσία όσο και για το χρήμα. Αυτές είναι οι δύο βασικές αμαρτίες που ελκύουν τους δαίμονες και τον Διάβολο, αλλά αποτελούν και τις βασικές αμαρτίες μέσω των οποίων προσπαθούν να παρασύρουν τους μοναχούς²¹⁴.

Η απέχθεια του Γιβέρτου για τις αμαρτίες γίνεται φανερή σε αρκετά σημεία της αυτοβιογραφίας του. Ξεκινά με την παραδοχή πως σκοπός της συγγραφής της αυτοβιογραφίας είναι η εξομολόγηση των δικών του αμαρτιών και πως όταν ο ίδιος βρισκόταν σε μικρή ηλικία είχε διαπράξει πολλές και μεγάλες αμαρτίες. Πέρα όμως από την προσωπική αίσθηση των αμαρτιών και το αίσθημα της ενοχής το οποίο τον χαρακτήριζε τον απασχολούν ιδιαίτερα και οι αμαρτίες οι οποίες μπορούν δυνητικά να διαφθείρουν ηθικά τους υπόλοιπους μοναχούς. Θεωρεί ότι αυτές θέτουν σε κίνδυνο όχι μόνο την ατομική ευσέβεια του καθενός αλλά και την ηθική και πνευματική κατάσταση της εκκλησίας, στο σύνολό της.

Η απληστία τίθεται στο κέντρο του ενδιαφέροντός του ως η σημαντικότερη των αμαρτιών οι οποίες μπορούν να διαφθείρουν ηθικά τους ευσεβείς ανθρώπους.

Παρά το γεγονός πως ο ίδιος κατάφερε να μην ενδώσει στους κοσμικούς πειρασμούς και στην αμαρτία της σιμωνίας στο έργο του βρίσκονται διάσπαρτες ιστορίες μοναχών οι οποίοι έγιναν έρμαια των πειρασμών και των βδελυρών επιθυμιών τους και τελικά ενέδωσαν στην αμαρτία της απληστίας.

²¹³ Στο ίδιο, σ. 71.

²¹⁴ Helen Steele, *Demons and Monks in Guibert de Nogent*.

<http://www.guernicus.com/academics/pdf/guibert.pdf> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 27/ 05/ 2017).

Ο Γιβέρτος αναφέρει πως στη δική του εποχή ένας μεγαλύτερος μοναχός ο οποίος τύχαινε παλαιότερα να είναι ιππότης πρότεινε να διορθώσει την υποδομή ενός δημόσιου δρόμου, ο οποίος δεν βρισκόταν σε πολύ καλή κατάσταση. Το όλο έργο της βελτίωσης της οδικής υποδομής διεκπεραιώθηκε από τις προσφορές των πιστών και όταν τελείωσε το έργο ο μοναχός κράτησε τα χρήματα τα οποία περίσσεψαν. Αμέσως μετά και ως συνέπεια της ανίερης πράξης του, ο Γιβέρτος αναφέρει:

«...καταβλήθηκε από μια θανατηφόρα ασθένεια, και δεν ομολόγησε έτσι ώστε να αποκαλύψει αυτά που με δόλο είχε κρατήσει κρυφά. Αφού οδηγήθηκε στο μοναστήρι το οποίο ζούσε δεν ομολόγησε ούτε στον ηγούμενο ούτε σε κανέναν άλλο, παρά το γεγονός ότι υπέφερε από απίστευτους πόνους, και ενώ ο θάνατος πλησίαζε, εμπιστεύτηκε τα χρήματα σε ένα συγκεκριμένο υπηρέτη ο οποίος πρόσεχε τον άρρωστο²¹⁵».

Ο μοναχός τελικά πέθανε και πριν το τελετουργικό που προηγείται της ταφής ξεκινήσει, οι υπόλοιποι μοναχοί καλούν έναν από τους ανώτερους ιεραρχικά μοναχούς έτσι ώστε να τον ενημερώσουν για την κλοπή που είχε διαπράξει ο νεκρός μοναχός. Και ενώ δεν μπορούσε να βρεθεί το αντικείμενο της κλοπής όλες οι υποψίες στράφηκαν προς τον υπηρέτη ο οποίος τον φρόντιζε κατά τη διάρκεια της νύχτας τον άρρωστο μοναχό. Εκείνος τα είχε κρύψει στο στρώμα του κρεβατιού ενός μικρού παιδιού. Και τότε κατά τη διάρκεια της νύχτας:

«...όταν το παιδί τακτοποιήθηκε στο κρεβάτι του, ξαφνικά οι διάβολοι σαν μικρά σκυλιά έπεσαν πάνω του από το πλάι και από πίσω, δαγκώνοντας το στρώμα εδώ και εκεί και τριγύρω, μερικές φορές δαγκώνοντας και το παιδί κάνοντας το να κλαίει και να οδύρεται. Όταν τον ρώτησαν οι γονείς του γιατί έκλαιγε αυτό απάντησε ότι το δάγκωναν μικρά σκυλιά. Τότε η μητέρα του, που ήταν η υπηρέτρια της μητέρας μου έτρεξε σε αυτή – δηλαδή τη μητέρα μου – και της είπε για τα κλεμμένα λεφτά και για το δόλιο τρόπο με τον οποίο είχαν περιέλθει στην κατοχή της αλλά και για τον κίνδυνο που διέτρεχε το παιδί να ξεσκιστεί από τα σκυλιά. Τότε η μητέρα μου της απάντησε: «Πρέπει να ξέρεις πως είναι Διάβολοι οι οποίοι χαίρονται για αυτά τα σατανικά λεφτά, και βρίσκονται εκεί γιατί ξέρουν ότι είναι δικά τους²¹⁶».

Ακόμα ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η ιστορία ενός μοναχού ο οποίος έλαβε και κράτησε δύο νομίσματα από μια κυρία ευγενικής καταγωγής και

²¹⁵ Guibert of Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, I, 21, σ. 102 – 103.

²¹⁶ Στο ίδιο, I, 21, σ. 103 – 104.

αμέσως μετά και ο ίδιος αρρώστησε. Και ενώ τα συμπτώματα της ασθένειας του επιδεινώνονταν τον επισκέφθηκε ο ηγούμενος του προκειμένου να του μιλήσει. Εκείνος ανήμπορος και σε άθλια κατάσταση βρισκόταν σε μεγάλο πόνο. Ο ηγούμενος αποχωρεί λόγω της αδυναμίας του μοναχού να μιλήσει και καθώς ο μοναχός ξαπλώνει στο κρεβάτι του:

«αυτός [ο μοναχός] πήγε στο κρεβάτι του να ξαπλώσει, και τότε άρχισε να παλεύει με τον Διάβολο όπως ήταν ξαπλωμένος. Μπορούσε κανείς να δει το μάγουλο του και τον λαιμό του να πιέζονται προς τα κάτω και όπως πιεζόταν με βίαιο τρόπο (προς τα κάτω), έτσι πέθανε, με άσχημο τρόπο χωρίς να ομολογήσει για τα καταραμένα λεφτά του. Όταν το σώμα του απογυμνώθηκε για να τον πλύνουν, ένα πουγκί βρέθηκε να κρέμεται από τον ώμο του κάτω από τη μασχάλη του²¹⁷».

Οι εκτενείς αναφορές του Γιβέρτου σε τέτοιου είδους ιστορίες φανερώουν την πεποίθηση του ότι η απληστία είτε για το χρήμα είτε για την εξουσία θέτουν σε κίνδυνο τόσο την προσωπική σωτηρία κάποιου ανθρώπου όσο και ολόκληρης της κοινωνίας όπως φαίνεται και από την εξιστόρηση των γεγονότων της εξέγερσης της Λαόν.

Εξάλλου όπως ο ίδιος συμπεραίνει:

«Ξεκάθαρα αυτή η αμαρτία της απληστίας είναι η πιο βλαβερή για τους μοναχούς γιατί απαγορεύεται από τον Κανόνα [των Βενεδικτίνων μοναχών], δεν υπάρχει κανένα άλλο έγκλημα στο οποίο ο Διάβολος συμβάλλει τόσα πολλά όσο για την κλοπή²¹⁸».

Οι σαρκικές επιθυμίες

Ίσως ένας από τους σημαντικότερους «δαίμονες» οι οποίοι ταλανίζουν την ψυχή του Γιβέρτου είναι οι επιθυμίες του σώματος ενάντια σε αυτές της ψυχής. Το σώμα μπορεί να αποτελεί το επιτελεστικό μέσο κάθε ανθρώπινης ύπαρξης, ωστόσο για τον Γιβέρτο δεν αποτελεί τίποτα παραπάνω από ένα βάρος το οποίο οφείλει να φέρει για όλη του τη ζωή μέχρι να πεθάνει.

Ο 12^{ος} αιώνας με τις αλλαγές τις οποίες επιφέρει σε ένα ευρύ φάσμα τόσο της πολιτικής, κοινωνικής αλλά κυρίως της θρησκευτικής ζωής με την τάση την οποία δημιουργείται για την ενδοσκόπηση και την εξέταση του εαυτού προσδίδει αυτόματα ένα ηθικό χαρακτήρα στο έργο του Γιβέρτου. Ο ίδιος παλεύει να βρει έναν απόλυτο ορισμό της προσωπικής του ηθικής μέσα σε ένα κόσμο που συνεχώς αλλάζει. Οι

²¹⁷ Στο ίδιο, I, 22, σ. 104 – 105.

²¹⁸ Στο ίδιο, I, 21, σ. 104.

αλλαγές αυτές του προκαλούν άγχος και ανησυχία και μια ταραχώδη διάθεση ότι θα θέσουν την ευσέβεια του υπό απειλή.

Οι αλλαγές στον τρόπο πρόσληψης του ανδρισμού και της αρρενωπότητας σίγουρα δημιούργησαν μια έντονη τάση προς την αποστροφή των συνηθειών των ιπποτών, της κυρίαρχης ανδρικής τάξης της εποχής του. Αρνείται να δεχθεί τις συνήθειες που ακολουθούν οι ίδιοι καθώς όπως αναφέρει ο ίδιος αυτές δεν ταιριάζουν με κανένα άνθρωπο ο οποίος επιθυμεί να ακολουθήσει τον δρόμο του Θεού.

Η έντονη αμφιθυμία που χαρακτήριζε τον εσωτερικό κόσμο του Γιβέρτου αισθητοποιείται με ενεργό τρόπο στη μάχη ανάμεσα στις επιθυμίες του σώματος ή τουλάχιστον αυτές που απέρρεαν από το ανδρικό φύλο – σύμφωνα με τα πρότυπα της εποχής του – και τη βαθιά προσωπική του επιθυμία και πάθος για τη μοναστική ζωή. Ο ίδιος ομολογεί πως ο Θεός του είχε δώσει την κατάλληλη εξωτερική εμφάνιση έτσι ώστε να είναι σε θέση να καταπιαστεί με τις κοσμικές ενασχολήσεις.

Ωστόσο, ο μοναχισμός και η βαθιά εσωτερική επιθυμία να σταθεί δίπλα στο Θεό διέγραφαν οποιαδήποτε άλλη επιθυμία του. Πλήρως ενστερνιζόμενος τον Κανόνα των Βενεδικτίνων μοναχών αποδεχόταν με χαρά την αποσιώπηση της προσωπικής του θέλησης και επιθυμίας, τηρούσε τους κανόνες της αγνότητας και αποστρεφόταν όπως όριζε η εκκλησιαστική ρητορεία οτιδήποτε είχε να κάνει με τις σεξουαλικές επιθυμίες και ορμές του ανθρώπου. Εξάλλου, ο βασικότερος λειτουργικός ρόλος του μοναχισμού είναι να αποκλείει, να δημιουργεί έναν αποτρεπτικό κλοιό για τους μοναχούς για όλα εκείνα τα οποία μπορούν να τους θέσουν σε πειρασμό.

Αλλά το σώμα ήταν πάντα εκεί για να του υπενθυμίζει την αδύναμη ανθρώπινη φύση που τον χαρακτήριζε, η οποία αποτελεί μια αναπόδραστη κατάσταση για κάθε άνθρωπο.

Το σώμα στο έργο του Γιβέρτου είναι ικανό να παράγει συναίσθημα ή θα έλεγε κανείς πως είναι ένας από τους παράγοντες οι οποίοι διαμορφώνουν το συναίσθημα. Και αυτό γιατί αποτελεί το μέσο πρόσληψης των εξωτερικών συνθηκών οι οποίες διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση του εσωτερικού κόσμου και των συναισθημάτων του.

Στη διαδικασία αναπόλησης των παιδικών – εφηβικών βιωμάτων του ο Γιβέρτος καταγράφει και σκέφτεται με νοσταλγία την ηλικία της παιδικότητας, όταν η σκέψη του δεν έφερε το βάρος των σεξουαλικών ορμών του:

«Με τη σταδιακή ανάπτυξη του νεαρού κορμιού μου, όσο οι εξελίξεις αυτού του κόσμου άρχιζαν να κατακλύζουν την αδύναμη καρδιά μου με τις επιθυμίες της σάρκας και τα πάθη της τα οποία ταίριαζαν στην ηλικία μου, το μυαλό μου επαναλαμβανόμενα αναπολούσε πόσο υπέροχα θα ήμουν σε έναν κόσμο, στον οποίο οι φαντασιώσεις μου ταξίδευαν συχνά πέρα από την πραγματικότητα²¹⁹».

Οι σεξουαλικές επιθυμίες και η φιλοδοξία του είναι άρρηκτα συνδεδεμένες για τον Γιβέρτο με την εφηβική του ηλικία όπου ακόμα δεν είχε εφοδιαστεί με όλα τα κατάλληλα πνευματικά εφόδια να αντεπεξέλθει στις εσωτερικές μάχες που έπρεπε να γίνει καθημερινά ένας μοναχός. Μάχες ανάμεσα στη σχέση με την πραγματικότητα που βιώνει και την επιθυμία του να ενωθεί με τον Θεό.

Στην προσπάθεια εκλογίκευσης και απόθησης των επιθυμιών της σάρκας ο Γιβέρτος όταν ήταν ακόμα σε μικρή σχετικά ηλικία αλλά και μόλις είχε εισαχθεί στο μοναστήρι του Σαιντ Ζερμέν γράφει μια πραγματεία αναφορικά με τη διατήρηση της αγνότητας του σώματος. Το *Opusculum de Virginitate – Μικρό Βιβλίο για την Παρθενικότητα* - (1077) αποτελεί την καταγραφή των προσπαθειών αλλά και της βαθύτερης επιθυμίας του έφηβου Γιβέρτου να βγει νικητής από τη μάχη με τις σεξουαλικές του επιθυμίες.

Η πραγματεία αυτή του Γιβέρτου αποκαλύπτει τον τρόπο με τον οποίο οι μοναχοί κατανοούσαν τη σεξουαλικότητα τους, ποιοι παράγοντες μπορούσαν να τη διαταράξουν και με ποιους τρόπους θα μπορούσαν να διαφυλάξουν την αγνότητα του σώματος. Η μάχη για τη διατήρηση της σωματικής αγνότητας σύμφωνα με τον Γιβέρτο ήταν συνεχής και ο κύριος χώρος πραγμάτωσης της ήταν ο φαντασιακός. Ταυτίζει την αγνότητα του σώματος κυρίως με ένα πνευματικό ιδανικό το οποίο σχετίζεται με τη νόηση, το μυαλό του κάθε ανθρώπου.

Για τον Γιβέρτο ένας αγνός άνθρωπος, ή τουλάχιστον αυτός που παλεύει έτσι ώστε να διατηρήσει την αγνότητα του, είναι αυτός του οποίου η σκέψη και η ψυχή επιθυμούν μόνο το αγαθό εκείνα που απορρέουν από τον ίδιο τον Θεό. Ως μόνο εμπόδιο στη διαδικασία αυτής της ηθικής τελείωσης θεωρεί τη σεξουαλική επιθυμία.

Η σεξουαλικότητα και η έκφραση της δεν αποτελούν μια φυσική λειτουργία στο φαντασιακό του Γιβέρτου. Συνδέονται άμεσα με την αμαρτία. Εξάλλου, η μητέρα του αποτελούσε ένα ζωντανό παράδειγμα αυτής της οπτικής που επηρέασε σε μεγάλο βαθμό τον τρόπο πρόσληψης του Γιβέρτου για το σώμα και τη σεξουαλικότητα. Η ίδια

²¹⁹ Στο ίδιο, I, 16, σ. 82.

αποστρεφόταν την αμαρτία καθώς είχε εμποτιστεί με τον φόβο του Θεού και οτιδήποτε θα μπορούσε να προκαλέσει την οργή του.

Η αγνότητα και η απάρνηση των σεξουαλικών επιθυμιών της ήταν και ένας από τους βασικότερους λόγους για τους οποίους εκδηλωνόταν ο άκρατος θαυμασμός προς το πρόσωπο της. Σίγουρα όμως η στάση της μητέρας του τον επηρέασε και συνετέλεσε στη δημιουργία ενός συναισθήματος αποστροφής για το οτιδήποτε σχετίζεται με τις απολαύσεις της σάρκας²²⁰.

«Αυτή [η μητέρα] είχε μάθει να τρομοκρατείται από την αμαρτία, όχι από προσωπικά βιώματα αλλά από τον φόβο μιας τιμωρίας από τον Θεό, και – όπως συχνά μου έλεγε – αυτός ο φόβος είχε τόσο έντονα κυριεύσει το μυαλό της με το φόβο του ξαφνικού θανάτου που στα τελευταία χρόνια της ζωής της δεν ένοιωθε τον φόβο στον ίδιο μεγάλο βαθμό όπως στα χρόνια της νεότητάς της²²¹».

Σύμφωνα με τον Γιβέρτο όλοι οι άνθρωποι είμαστε αναγκασμένοι να φέρουμε ένα βάρος. Οι καταραμένες σεξουαλικές επιθυμίες οι οποίες κυριαρχούν στο μυαλό των ανθρώπων, ακόμα και στον ύπνο μας, μειώνουν τη σημασία των προσπαθειών μας να διατηρήσουμε την αγνότητάς μας, μας παρασύρουν σε μια αέναη μάχη και μας γενούν συναισθήματα απελπισίας. Η σεξουαλική πράξη για τον Γιβέρτο είναι αμαρτία και αρρώστια η οποία κηλιδώνει την υπέρτατη αξία κάθε ανθρώπινου όντος. Χαρακτηριστικά αναφέρει για ένα συνηθισμένο τύπο άνδρα της εποχής του, ο οποίος ενδίδει χωρίς κανένα ενδοιασμό στις επιθυμίες της σάρκας:

«...αυτό είναι κάτι που θα έπρεπε να βαραίνει την ψυχή του με αίσθημα ενοχής λόγω της κατεστραμμένης αγνότητας και τον βύθισι στα βάθη της απελπισίας²²²».

Θεωρεί την εποχή στην οποία ζει διεφθαρμένη επειδή οι διαβολικές επιρροές συνεχώς αποσπούν τους ανθρώπους από τη Θεία Χάρη:

«...αυτή η σύγχρονη εποχή είναι διεφθαρμένη και [συνεχώς] διαφθείρει, διαδίδει διαβολικές ιδέες σε κάποιους, ενώ η βρωμιά απλώνεται σε άλλους, ακολουθώντας αυξανόμενο ρυθμό, χωρίς να τελειώνει²²³».

²²⁰ Jay Rubenstein, *Guibert de Nogent: The Portrait of Medieval Mind*, Psychology Press, Routledge, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 2002, σ. 14 – 15.

²²¹ Guibert of Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, I, 12, σ. 64.

²²² Στο ίδιο, I, 12, σ. 66.

²²³ Στο ίδιο, I, 12, σ. 66.

Ακόμα και όταν ο θάνατος τελικά μας λυτρώνει από αυτό το βάρος του σωματικού πάθους μπορεί να μας οδηγήσει στην Κόλαση, την αιώνια τιμωρία. Με άλλα λόγια ο μεταννημένος Γιβέρτος μας προειδοποιεί για τις επιπτώσεις των αμαρτιών και τους πειρασμούς της ανθρώπινης λαγνείας²²⁴.

Η εξέγερση της Λαόν

Η αφήγηση του τρίτου βιβλίου της αυτοβιογραφίας του απομακρύνεται εντελώς από την καταγραφή των προσωπικών του βιωμάτων και παίρνει αφορμή από τα σημαντικά κοινωνικά και πολιτικά γεγονότα της εποχής του. Ήδη έχει αναφερθεί πως ο Γιβέρτος γράφει το έργο του σε μια εποχή η οποία αποτελεί τομή, λόγω των μεταβολών, σε πολλές πτυχές της θρησκευτικής και κοινωνικοπολιτικής πραγματικότητας. Μεταβολές οι οποίες αναταράσσουν τη δομή της κοινωνίας και δίνουν την ευκαιρία στον Γιβέρτο να εκφράσει τις απόψεις του αναφορικά με την αποστροφή του προς τους νεωτερισμούς και τη διατάραξη της τάξης πραγμάτων όπως έχει καθιερωθεί από τον Θεό. Ο Γιβέρτος φαίνεται να είναι προσκολλημένος στην διατήρηση της κοινωνικής τάξης και εχθρικός σε οποιαδήποτε αλλαγή. Κατά κύριο λόγο όμως η καταγραφή των γεγονότων της Λαόν μας δίνει τη δική του αίσθηση για την έννοια της διαφθοράς ενώ τα γεγονότα περιγράφονται από τη δική του οπτική γωνία.

Τον Απρίλιο του 1112 στην πόλη της Λαόν, η οποία βρίσκεται ανάμεσα στην Φλάνδρα και την Καμπανία, ξεσπά μια τρομερή εξέγερση των κατοίκων η οποία καταλήγει σε αιματοχυσία με τη δολοφονία του Γκάουντρι, επισκόπου της Λαόν. Ως βασική αιτία ο Γιβέρτος θεωρεί την ηθική εξαχρείωση των επισκόπων και την απληστία τους για το χρήμα και την εξουσία. Μέσα από την καταγραφή της εξέγερσης της Λαόν προσπαθεί και πάλι με διδακτικό τόνο να τονίσει τη διαβολική και διαβρωτική επίδραση του χρήματος αλλά και του πάθους για την εξουσία στην οποία είναι επιρρεπείς οι μοναχοί και οι επίσκοποι της εποχής του²²⁵.

²²⁴ James A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, The University of Chicago Press, Σικάγο και Λονδίνο 1987, σ. 185.

²²⁵ Ιδιαίτερα βοηθητικά τα άρθρα: Ludo Milis, «Monks, Canons and the City: A Barren Relationship?», *Journal of Interdisciplinary History* 32 (4/ 2002), σ. 667 – 688 και Jeroen Deploige, «Revolt and Manipulation of Sacral and Private Space in 12th – Century Laon and Bruges», στο Pieter Francois, Taine Sytjamaa, Henri Terho (επιμ.), *Power and Culture: New Perspectives on spatiality in European History* 100 (21), 2008, σ. 89 – 107.

Ήδη από την αρχή του τρίτου βιβλίου του φανερώνει την πρόθεση του: «να διηγηθεί την ιστορία των κατοίκων της Λαόν, ή μάλλον να παρουσιάσει την τραγωδία την οποία ζουν αυτή την περίοδο²²⁶». Στη συνέχεια της εξιστόρησης των γεγονότων παραθέτει σύντομες βιογραφίες των επισκόπων της Λαόν στην προσπάθεια του να εξακριβώσει τις προθέσεις των πράξεων τους, οι οποίες υποκινούνταν από ιδιοτελείς σκοπούς αναφορικά με την απόκτηση πλούτου και χρήματος. Θεωρεί τις προθέσεις τους ως τις μόνες αιτίες για την πρόκληση της «τραγωδίας» η οποία σηματοδοτεί μια ζοφερή στιγμή και αμαυρώνει την αγιότητα της επισκοπής της Λαόν. Ο Αντάλμπερον, ο Ελινάνδος και ο Ενδουάρδος χαρακτηρίζονται σύμφωνα με τις πράξεις τους οι οποίες ακολουθούν απόλυτα τη σιμωνική πρακτική, η οποία έχει βρεθεί στο μεταρρυθμιστικό στόχαστρο της Γρηγοριανής Μεταρρύθμισης.

Καταλήγει στον επίσκοπο Γκάουντρι ο οποίος είναι ο υπαίτιος για τη δημιουργία ενός φαύλου κύκλου βίας. Ο ίδιος μετά τη δύσκολη εκλογή του ως επίσκοπος της Λαόν, λόγω της απληστίας του συνάπτει σχέσεις με τον βασιλιά της Αγγλίας. Ο Γιβέρτος περιγράφει τη δολοφονία που ο ίδιος ο Γκάουντρι διέταξε να διαπράξουν οι έμπιστοι του άνδρες: να σκοτώσουν τον Ζεράρντ του Κιουερζί, έναν βασιλικό καστελλάνο με τον οποίο είχε έρθει σε ρήξη, στο ναό της Λαόν.

«... μια ευκαιρία για να σκοτώσει τον Ζεράρντ του δόθηκε ξαφνικά λόγω ενός ξεσπάσματος εχθρότητας μεταξύ του ίδιου και του επισκόπου Γκάουντρι. Ο Ζεράρντ είτε ανάρμοστα πράγματα για τον επίσκοπο και τους συνεργάτες του, τα οποία ο επίσκοπος τα άκουγε χωρίς να αντιδράσει αλλά χωρίς καθόλου υπομονή. Αφού κατέστρωσε το σχέδιο της δολοφονίας με τους δικούς του ανθρώπους και αφού αντάλλαξαν κοινούς όρκους για βοήθεια, στους οποίους σίγουρα πλούσιες γυναίκες είχαν πάρει μέρος, ο επίσκοπος άφησε το θέμα της διάπραξης της δολοφονίας στα χέρια των συνεργατών του και έφυγε για ταξίδι στη Ρώμη²²⁷».

Ο Γιβέρτος περιγράφει με κάθε λεπτομέρεια τον τρόπο δολοφονίας και τις τελευταίες στιγμές του Ζεράρντ ο οποίος δολοφονήθηκε κατά τη διάρκεια της προσευχής μπροστά από στον εσταυρωμένο Ιησού. Αυτό που έχει ακόμα μεγαλύτερη σημασία όμως για τον Γιβέρτο είναι οι αντιδράσεις οι οποίες προκλήθηκαν από τη διάπραξη μιας τόσο φοβερής πράξης καθώς και το μέρος και η στιγμή διάπραξης της.

²²⁶ Guibert de Nogent, *Self and Society: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, III, 1, σ. 145.

²²⁷ Στο ίδιο, III, 5, σ. 158.

Τα συναισθήματα τα οποία τον κατακλύζουν φαίνονται στο κήρυγμα το οποίο τον κατήυθυναν να δώσει προς ανακοίνωση της δολοφονίας του καστελλάνου:

« Σῶσον με, ὁ Θεός, ὅτι εἰσῆλθοσαν τὰ ὕδατα ἕως ψυχῆς μου. Ἐνεπάγην εἰς ἰλὺν βυθοῦ καὶ οὐκ ἔστιν ὑπόστασις. ἦλθον εἰς τὰ βάθη τῆς θαλάσσης καὶ καταιγὶς κατεπόντισέ με²²⁸. Εἴαν εἴχατε κάποια αντίληψη για το τι σημαίνει κακό, τώρα μακρὺ σπαθὶ ἔχει διαπεράσει τὴν ψυχὴ μου. Ἐχουμε φτάσει στον βυθὸ τῆς θάλασσης, καὶ δικαιολογημένα, λόγω τῶν αμαρτιῶν σας, ἔχετε περιέλθει στο τεράστιο κακό τῆς ἀπόλυτης ἀπελπισίας. Ἐν μέσω τέτοιων καταστάσεων εἰς τὰ βάθη τῆς θαλάσσης, ἡ τιμὴ καὶ ἡ δύναμη αὐτῶν στους οποίους θα ἔπρεπε νὰ εἴχατε προσφύγει σε περίπτωση κινδύνου –καὶ αὐτοὶ εἶναι οἱ ἀρχόντες καὶ οἱ ευγενεῖς – ἔχουν καὶ οἱ ἴδιοι αμαρτάνει. Παρὰ το γεγονός ὅτι τὰ σώματά σας ἔχουν μερικές φορές ἐπιβαρυνθεῖ ἀπὸ τὸ μίσος που νιώθετε ὁ ἓνας για τὸν ἄλλο, ἡ ψυχὴ σας παρέμεινε ἀνεπηρέαστη, ὅπου διατηρεῖται ζωντανὴ ἡ ἐλπίδα για σωτηρία, ἀπὸ τὴ στιγμή που ἡ ἐκκλησία ευφραίνεται για τὴν ἐλπίδα που ὑπάρχει μέσα σας χωρίς νὰ ἔχει ἀλλοιωθεῖ. Ἡ θάλασσα καὶ τὸ σπαθὶ λαβώνουν ἀκόμα τὴν ψυχὴ μου ὅταν θλίψεις καὶ διαφωνίες μολύνουν τὴν ιερότητα τοῦ ἐσωτερικοῦ καταφυγίου. [...] Παρατηρῶ ὅτι ὁ Θεὸς ἔχει «στεῖλει πάνω μας τὴν οργὴ καὶ τὴν ἀγανάκτηση: ἀγανάκτηση καὶ οργὴ καὶ προβλήματα, τὰ οποία ἔχει στείλει με διαβολικούς ἀγγέλους». Ὑπάρχει ἡ οργὴ τῆς ἀγανάκτησης, ἡ οργὴ ἀπορρέει ἀπὸ τὴν ἀγανάκτηση. Ἡ ἀγανάκτηση, ὅπως ξέρετε, εἶναι πιο ἀσήμαντη ἀπὸ τὴν οργὴ. Δὲν ἦταν ὁ Θεὸς ἀγανακτισμένος με τὶς παραβάσεις τῶν αμαρτιῶν σας, ὅταν ἔξω ἀπὸ τὴν πόλη σας συχνὰ ἐπιτρέπατε νὰ συμβαίνουν λεηλασίες, καταστροφές καὶ σκοτωμοί;...²²⁹».

Ὁ Γιβέρτος για ἀκόμα μια φορά καταφέρνει νὰ καταγράψει με τρόπο ἐνεργό τὸ γεγονός που τὸν ἔχει συγκλονίσει βαθύτατα. Περιγράφει με τρόπο ἐμμεσο τὰ συναισθήματα τα οποία τοῦ δημιουργεῖ ὄχι τόσο ἡ δολοφονία τοῦ καστελλάνου ἀλλὰ ὁ τρόπος, ἡ στιγμή καὶ τὸ μέρος στο οποίο αὐτὴ διαπράχθηκε. Μοιάζει σαν νὰ ἀπομακρύνεται ἀπὸ τὴ διαδεδομένη ἀντίληψη τοῦ 12^{ου} αἰῶνα ἀναφορικά με τὸ ἥπιο, μετρίχιο καὶ ἀνθρώπινο πρόσωπο τοῦ Θεοῦ ὁ οποίος με ἀγάπη προσπαθεῖ νὰ περιβάλει ὑπὸ τὴν προστασία τοῦ τους αμαρτωλούς. Ἀναζητᾷ τὸ πρόσωπο ἐκεῖνο τοῦ Θεοῦ ὅπως περιγράφεται ἀπὸ τὴ Βίβλο. Ὁ Θεὸς τιμωρὸς καὶ ἐκδικητὴς ὁ οποίος δὲν διστάζει νὰ σπείρει τὴν οργὴ καὶ τὴν ἀπελπισία στους ἀνθρώπους προκειμένου νὰ τοὺς τιμωρήσει για τὶς ἀνίερους πράξεις τὶς οποίες ἔχουν διαπράξει²³⁰.

²²⁸ Ψαλμοὶ 68: 2-3 .

²²⁹ Guibert de Nogent, *Self and Society: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, III, 6, σ. 161 – 162.

²³⁰ Jeroen Deploige, «Meute Politique, Guerre Civile et Catharsis Littéraire au XIIe Siècle – Les émotions dans l'oeuvre de Guibert de Nogent et Galbert de Bruges», στο Damien Boquet καὶ Pirooske Nagy (ἐπιμ.), *Politiques des émotions au Moyen Âge*, Edizioni del Galluzzo, Φλωρεντία 2010, σ. 245.

Η τιμωρία του Θεού προς τους κατοίκους της Λαόν θεωρείται δικαιολογημένη λόγω της κατάστασης η οποία επικρατούσε στην πόλη όπως περιγράφεται από τον ίδιο τον Γιβέρτο: ο φόβος ούτε του Θεού αλλά ούτε και οι διαταγές και προσταγές κανενός άρχοντα δεν ήταν αρκετές για υποτάξουν τις επιθυμίες των κατοίκων της Λαόν, οι οποίες υποκινούνταν από το πάθος για την απόκτηση χρήματος και εξουσίας:

«Από τα αρχαία χρόνια ήταν ατυχία της πόλης της Λαόν έτσι ώστε ούτε Θεός ούτε κανένας άρχοντας δεν δημιουργούσε συναισθήματα φόβου στους πολίτες της, αλλά, ανάλογα με τη δύναμη και την επιθυμία, η δημόσια αρχή αναμειγνυόταν στις λεηλασίες και στους φόνους²³¹».

Μετά τη δολοφονία του καστελλάνου η βία αποτελούσε καθημερινό φαινόμενο στις ζωές των πολιτών της Λαόν σε σημείο που:

«Κανένας δεν ήταν ασφαλής όταν κυκλοφορούσε τη νύχτα, γιατί σίγουρα θα έπεφτε θύμα ληστείας ή θα τον απήγαγαν ή θα τον σκότωναν²³²».

Και καθώς ο επίσκοπος της πόλης έλειπε οι πολίτες κατάφεραν να δημιουργήσουν ένα είδος κοινότητας για την προάσπιση της ασφάλειας. Η νέα αυτή μορφή πολιτικής οργάνωσης έγινε αμέσως αποδεκτή από τους τοπικούς θρησκευτικούς ηγέτες, κυρίως γιατί ήθελαν να εξασφαλίσουν τα μέγιστα δυνατά χρηματικά κέρδη.

Ο τρόπος με τον οποίο ορίζεται από τον Γιβέρτο η κοινότητα είναι αντιπροσωπευτικός ως προς τον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος προσελάμβανε αυτό το νέο πολιτικό σχηματισμό:

«‘Κοινότητα’ είναι ένα νέο και κακό όνομα για μια συμφωνία μεταξύ όλων αυτών για να πληρώνουν τον συνηθισμένο κεφαλικό φόρο, τον οποίο οφείλουν στους άρχοντες τους ως δουλοπάροικοι, εφάπαξ κάθε χρόνο, και αν κάποιος διαπράξει ένα έγκλημα, θα μπορεί να πληρώσει ένα πόσο όπως αυτό ορίζεται από τον νόμο, και όλες οι άλλες πληρωμές για τις υπηρεσίες που έχουν επιβληθεί στους δουλοπάροικους καταργούνται²³³».

Όταν ο επίσκοπος γύρισε και καταλαβαίνει ότι με τον νέο πολιτικό σχηματισμό ο ίδιος θα έχανε δύναμη και χρήμα αμέσως δωροδοκεί τον βασιλιά της Γαλλίας

²³¹ Guibert de Nogent, *Self and Society: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, III, 7, σ. 165.

²³² Στο ίδιο, III, 7, σ. 166 -167.

²³³ Στο ίδιο, III, 7, σ. 167.

Λουδοβίκο ΣΤ΄ με σκοπό να συναινέσει στην κατάργηση της κοινότητας. Αυτό αποτέλεσε και την αφορμή για τη δολοφονία του επισκόπου της Λαόν:

«Αφού οι όρκοι της οργάνωσης είχαν διαλυθεί, τέτοια οργή, και τέτοιος ενθουσιασμός κατέβαλε τους αστούς που όλοι οι τεχνίτες άφησαν τις ασχολίες τους, και τα καταστήματα έκλεισαν και τίποτα δεν υπήρχε προς πώληση από τους εμπόρους, οι οποίοι φοβόντουσαν ότι δε θα τους απομείνει τίποτα όταν οι άρχοντες άρχισαν τη λεηλασία. Ταυτόχρονα η περιουσία αυτών των ατόμων είχε υπολογιστεί από τον επίσκοπο και τους ευγενείς, και το ποσό που αντιστοιχούσε σε κάθε μία από αυτές το είχαν δώσει με σκοπό να δημιουργηθεί η κοινότητα και έτσι απαιτούσαν από αυτόν να τους δώσουν πίσω το χρηματικό αντίτιμο λόγω της αθέτησης [των όρκων].

Αυτά έγιναν την Παρασκευή, η οποία σημαίνει προετοιμασία. Το Μεγάλο Σάββατο, όταν αυτοί έπρεπε να προετοιμάζονται για να μεταλάβουν το Σώμα και το Αίμα του Κυρίου, αυτοί οι ίδιοι ετοιμάζονταν για τη διάπραξη της δολοφονίας. Για να είμαι λακωνικός, όλες οι προσπάθειες του επισκόπου και των ευγενών αυτές τις μέρες είχαν ως σκοπό να διαφύγουν από τους κατωτέρους τους. Αλλά αυτοί οι κατώτεροι δεν ήταν απλά θυμωμένοι, αλλά παρακινούνταν από ζώδη οργή. Τυφλώνοντας τους εαυτούς τους με κοινούς όρκους, συνωμότησαν για τον θάνατο, ή μάλλον καλύτερα για τη δολοφονία του επισκόπου και των συνεργατών του. Λένε πως σαράντα ήταν αυτοί οι οποίοι έδωσαν τον όρκο²³⁴».

Με την καταγραφή της εξέγερσης της Λαόν ο φόβος ο οποίος είναι κυρίαρχος σε όλη την έκταση του έργου του Γιβέρτου γίνεται ακόμα πιο έντονος. Μέσα από διήγηση της εξέγερσης της Λαόν αλλά κυρίως όλων αυτών που την προκάλεσαν ο Γιβέρτος εξαίρει συναισθήματα όπως η οργή, το μίσος και η ενοχή. Του προκαλεί μεγάλη έκπληξη το γεγονός πως ένας επίσκοπος μπορεί να προκαλέσει συναισθήματα όπως η οργή, πηγαίνοντας τελείως κόντρα στο ρόλο που έχει αναλάβει ως διαμεσολαβητής μεταξύ ανθρώπων και Θεού²³⁵.

Στο σημείο αυτό αισθητοποιείται ο τρόπος με τον οποίο ο θυμός, όπως είχε διαμορφωθεί από τους χριστιανούς διανοητές αλλά και ο τρόπος με τον οποίο ο θυμός καταγραφόταν στον Κανόνα των Βενεδικτίνων μοναχών, μπορεί να οδηγήσει στην τιμωρία για τις αμαρτίες. Ο θυμός είναι άμεσα συνδεδεμένος με τις αμαρτίες και αυτό γιατί αυτές συνδέονται με τις επιθυμίες οι οποίες είναι αποτέλεσμα της επιρροής του Διαβόλου. Ο θυμός νοείται ως μια διαβρωτική απόρροια των επιθυμιών και των συνακόλουθων αμαρτιών αλλά μπορεί να έχει και θετική χροιά όταν απορρέει από τον

²³⁴ Στο ίδιο, III, 7, σ. 172.

²³⁵ Jeroen Deploige, «Meutre Politique, Guerre Civile et Catharsis Littéraire au XIIe Siècle – Les émotions dans l'oeuvre de Guibert de Nogent et Galbert de Bruges», σ. 242.

ζήλο, την έντονη συλλογική επιθυμία για την σωτηρία η οποία εγκωμιάζεται στον Κανόνα των Βενεδικτίνων μοναχών²³⁶.

Η έντονη αρνητική στάση του Γιβέρτου απέναντι στο νέο πολιτικό σχηματισμό της εποχής του, την κοινότητα, έγκειται στο γεγονός πως αυτή διαταράσσει εκ θεμελίων την παραδοσιακή κοινωνική ιεραρχία και συνάμα αποτελεί απειλή για τη διάσπαση της. Αλλά το χειρότερο όλων για τον Γιβέρτο συνιστά το γεγονός ότι η εξέγερση στηρίζεται σε όρκους οι οποίοι έχουν παραβιαστεί κατάφορα με αφορμή οι πολίτες να ενδίδουν στη βία και στα ανεξέλεγκτα ζώωδη ένστικτά τους.

Συμφώνα με τη θεώρηση και τον τρόπο απόδοσης των γεγονότων εύκολα γίνεται κατανοητό ότι η εξέγερση δεν αποτελεί μια αυθόρμητη δράση αλλά μάλλον μια συλλογική πράξη η οποία στηριζόταν και έβρισκε έρεισμα σε συναισθήματα όπως η μνησικακία και η αγανάκτηση για την αθέτηση των όρκων²³⁷.

Συναισθήματα των «Δαιμόνων»

Οι «δαίμονες» του Γιβέρτου αποτελούν τα σύμβολα, τις μεταφορές, τους «μηχανισμούς παραγωγής» του συναισθήματος έτσι ώστε να μπορέσει ο μελετητής και ο αναγνώστης του έργου του να σκιαγραφήσει με απόλυτη ακρίβεια τα συναισθήματα του Γιβέρτου. Σύμβολα και μεταφορές, βέβαια, οι οποίες απορρέουν από το χριστιανικό φαντασιακό της εποχής και βρίσκονται σε αλληλεπίδραση με τις κοινωνικές συνθήκες.

Ο ίδιος προικισμένος με λογοτεχνικές ικανότητες καταφέρνει να καταγράψει με μοναδικό τρόπο τις δαιμονικές παρεμβολές, έχοντας ως απώτερο σκοπό την ηθικό παραδειγματισμό και συμμόρφωση των αναγνωστών του.

Ο κόσμος του Γιβέρτου αποτελεί ένα τεράστιο πεδίο μάχης όπου ο κάθε άνθρωπος θα πρέπει να παλεύει από την πρώτη μέρα της γέννησης του και σε όλη τη διάρκεια της ζωής του με τους «εξωτερικούς» και «εσωτερικούς» δαίμονες του. Δομικό στοιχείο της κοσμοθεωρίας του είναι η μάχη ανάμεσα στη δύναμη του καλού – την οποία την ενσαρκώνει ο Θεός- και του κακού – η οποία ενσαρκώνεται από τον Διάβολο και τους υπηρέτες του, τους δαίμονες.

²³⁶ Lester K. Little, «Anger in Monastic Curses», στο Barbara H. Rosenwein (επιμ.), *Anger's Past: The Social Uses of an Emotion in the Early Middle Ages*, Cornell University Press, Λονδίνο 2008, σ. 12 – 14.

²³⁷ Jeroen Deploige, «Meutre Politique, Guerre Civile et Catharsis Littéraire au XIIe Siècle – Les émotions dans l'oeuvre de Guibert de Nogent et Galbert de Bruges», σ. 245 – 246.

Ο Διάβολος και οι δαίμονες είναι παντού. Στον αναγνώστη δημιουργείται η εντύπωση πως ο Γιβέρτος έχει την αίσθηση πως παρακολουθείται από δυο αόρατες δυνάμεις, τον Θεό και το Διάβολο.

Ο φόβος είναι κυρίαρχος και είναι απόρροια της παρουσίας του Διαβόλου. Ο ίδιος ευεπίφορος στη δαιμονική δράση χρησιμοποιεί τον συμβολισμό του Διαβόλου και των δαιμονικών στοιχείων λόγω της έντονης παρουσίας του κατά τον 12^ο αιώνα. Οι αναγνώστες του έργου του κατά αυτό τον τρόπο είναι εξοικειωμένοι με τον Διάβολο και τα συναισθήματα τα οποία συνδέονται με την παρουσία του στη ζωή του και έτσι είναι εύκολο να τα κατανοήσουν και να ταυτιστούν μαζί του και οι ίδιοι.

Οι «δαίμονες» του Γιβέρτου ταυτίζονται, ακόμα, με την έννοια της αμαρτίας. Ο φόβος της αμαρτίας είναι διάχυτος στο κείμενο και η προσπάθεια για την αποφυγή της αποτελεί δομικό στοιχείο της ζωής του. Η ανθρώπινη φύση του, του προκαλεί φόβο και τρόμο. Η ψυχή του μπορεί να είναι δυνατή αλλά το σώμα παραμένει ευάλωτο και το φέρει ως βάρος. Ένα βάρος το οποίο του υπενθυμίζει τους πειρασμούς που υπάρχουν γύρω του.

Οι αμαρτίες ως η φυσική απόρροια της αδύναμης φύσης του δημιουργούν συναισθήματα φόβου και απελπισίας. Ο φόβος δεν βιώνεται με την απλή και μονοδιάστατη μορφή του ούτε εκδηλώνεται με εξωτερικά συμπτώματα. Η εσωτερική βίωση του φόβου ταυτίζεται με την πιθανότητα για την τιμωρία από τον Θεό και της απώλειας της θείας χάρης που με τόσο κόπο κατέκτησε.

Τα όνειρα του δημιουργούν φόβο γιατί του αποκαλύπτουν τις αμαρτωλές διαθέσεις της ψυχής και του μυαλού. Κλονίζουν την ευσέβεια του και τον κρατούν ξάγρυπνο όλη τη νύχτα. Παράλληλα όμως τα όνειρα αποδεικνύονται για τον Γιβέρτο «σύμμαχοι» στην προσπάθεια του να βγει νικητής στη μάχη με τους «δαίμονες».

Η καταστροφική έννοια της αμαρτίας του δημιουργεί απόγνωση. Οι κυριότερες αμαρτωλές του διαθέσεις η φιλοδοξία του και οι επιθυμίες της σάρκας ενσαρκώνουν την υπόσταση του Διαβόλου στο φαντασιακό του Γιβέρτου ο οποίος όπως ο ίδιος αναφέρει δεν κατάφερε να τον νικήσει ποτέ:

«Ακόμα και στα τρυφερά χρόνια της νεότητας μου, είχα γνώση ότι η επιθυμία για μια αξιόλογη προσπάθεια η οποία έκαιγε μέσα στην καρδιά μου εξόργιζε τον Διάβολο αρκετά έτσι ώστε να ξεσηκώσει την κακία μέσα μου. Χαρισματικέ Θεέ, τι

νίκες, τι τρόπαια για νίκες θα άξιζα αυτήν εδώ τη στιγμή αν είχα φτάσει πιο γρήγορα στο τέλος αυτής της μάχης!²³⁸».

²³⁸ Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent*, 15, I, σ. 80 – 81.

Συμπεράσματα

Οι προκλήσεις που έχει να αντιμετωπίσει ένας ιστορικός των συναισθημάτων είναι ποικίλες. Μια από αυτές αφορά το θεωρητικό πλαίσιο που επιλέγει να ακολουθήσει για τον προσδιορισμό του συναισθήματος. Κυριαρχεί το ερώτημα αν μπορούμε να εκμαιεύσουμε το συναίσθημα μιας ολόκληρης συναισθηματικής κοινότητας από το έργο ενός μόνο ατόμου. Η Rosenwein απαντώντας θετικά αναφέρει πως αρκεί να αναλογιστούμε ότι το κείμενο που έγραψε ένα μέλος της κοινότητας απευθυνόμενο σε ένα ευρύ κοινό, συνεπάγεται και μια ευρύτερη ομάδα, δηλαδή τα μέλη της «συναισθηματικής» του κοινότητας²³⁹.

Ο ιστορικός μελετώντας τις συναισθηματικές κοινότητες μιας εποχής προσπαθεί να ανακαλύψει τα συναισθήματα εκείνα τα οποία είναι αντιπροσωπευτικά για τα μέλη της κοινότητας και πιο συγκεκριμένα ποια συναισθήματα είναι ωφέλιμα και ποια βλαβερά για τα μέλη της αλλά και τον τρόπο με τον οποίο αυτά εκφράζονταν²⁴⁰.

Οι ιστορικοί πρέπει να έχουν κατά νου πως τα συναισθήματα που καταγράφονται σε ένα κείμενο δεν αποτελούν μια ξεκάθαρη αναδόμηση της αντικειμενικής πραγματικότητας της εποχής αλλά μια προσπάθεια τους να αναδομήσουν την υποκειμενική πραγματικότητα της εποχής του συγγραφέα²⁴¹. Σίγουρα ο ιστορικός δεν γίνεται να μην καταλήξει στο συμπέρασμα ότι η έντονη παρουσία του Διαβόλου δεν οφείλεται αποκλειστικά στην μεγάλη διάδοση του κατά τον 12^ο αιώνα, αλλά σίγουρα οφείλεται και στην εμμονική προσκόλληση του ίδιου του Γιβέρτου στην παρουσία του Διαβόλου και στις αμαρτίες οι οποίες απορρέουν από αυτόν.

Η Rosenwein μας παροτρύνει στην προσπάθειά μας να ανιχνεύσουμε και να αναλύσουμε μια συναισθηματική κοινότητα να στραφούμε προς τα πολιτισμικά συγκείμενα όπως αυτά αποτυπώνονται σε ένα κείμενο και στη προσπάθεια ανίχνευσης των συναισθημάτων να στηριχθούμε στη διεισδυτική ανάγνωση του κειμένου, γιατί αυτά εντοπίζονται σε λέξεις, φράσεις και στα σχήματα λόγου τα οποία επιλέγει να χρησιμοποιήσει ο συγγραφέας κάθε φορά²⁴².

²³⁹ Barbara H. Rosenwein, «Problems and Methods in the History of Emotions», *Passions in Context I. International Journal for the History and Theory of Emotions*, 1 (2010), σ. 12.

²⁴⁰ Πρόκειται για την αρχή η οποία διέπει όλο το έργο της Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*.

²⁴¹ Barbara H. Rosenwein, «Problems and Methods», σ. 16.

²⁴² Στο ίδιο, σ. 12 – 19.

Μέσα από το έργο του Γιβέρτου γίνεται φανερό ότι τα πολιτισμικά συμφραζόμενα και οι αξίες της εποχής του και ειδικά αυτές οι οποίες σχετίζονται με τη θρησκεία ορίζουν, οργανώνουν και οριοθετούν τη συναισθηματική ζωή της μοναστικής κοινότητας της οποίας ήταν μέλος. Ειδικότερα τα κείμενα τα οποία παράγονται από μέλη της κοινότητας, όπως το υπό μελέτη κείμενο του Γιβέρτου, αποτελούν αντιπροσωπευτικά δείγματα για τα συναισθήματα τα οποία αξιώνονται και καταξιώνονται από τα μέλη της κοινότητας. Αξίζει να παρατηρηθεί ότι συνήθως το μέλος της κοινότητας αυτής χαρακτηρίζεται από λογοτεχνικές αρετές ενώ αποτελεί και μια προσωπικότητα η οποία κατέχει κάποιο αξίωμα, όπως ο Γιβέρτος.

Η Rosenwein θεωρεί τα συναισθήματα ως ένα από τα κυριότερα όργανα της κοινωνικής ιδιότητας ενός ανθρώπου και αυτό γιατί τα συναισθήματα δεν δομούνται μόνο βάσει των κυρίαρχων κοινωνικών αξιών αλλά αυτά εμπερικλείουν ολόκληρα κοινωνικά συστήματα. Τα συναισθήματα σε κείμενα των οποίων ο συγγραφέας είναι μέλος της κοινότητας δεν αποτελούν τίποτα άλλο από μια προσπάθεια να εκφράσουν τη συλλογική συνείδηση, να επαναπροσδιορίσουν τις σχέσεις εξουσίας αλλά και να ενισχύσουν τη διαφορετικότητά του σε σχέση με τα υπόλοιπα μέλη της κοινότητας. Έτσι, επικυρώνεται και ο επικοινωνιακός ρόλος των συναισθημάτων σε ένα κείμενο όπως συμπεραίνει η Rosenwein²⁴³.

Συνεπώς ένα έργο σαν του Γιβέρτου θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ένα κείμενο παραγωγής του εαυτού αφού σκοπός του είναι να θεμελιώσει την υπεροχή του σε σχέση με τα υπόλοιπα μέλη της μοναστικής του κοινότητας. Ο Γιβέρτος πετυχαίνει την παραγωγή του εαυτού του με την απόλυτη υποταγή στον Θεό, προϋπόθεση απαραίτητη καθώς θέτει στο επίκεντρο του έργου του τις αμαρτίες που έχει διαπράξει στο παρελθόν. Όπως χαρακτηριστικά υποστηρίζει ο Greenblatt «δεν υπάρχουν στιγμές ξεκάθαρης και αδέσμευτης υποκειμενικότητας» σε καμία ιστορική περίοδο γιατί κάθε άνθρωπος αποτελεί μέλος μιας κοινωνίας που χρησιμοποιεί ταυτόχρονα συγκεκριμένα ρεπερτόρια συναισθημάτων τα οποία είναι απόρροια των πολιτισμικών συγκείμενων της κάθε εποχής²⁴⁴.

Κατά αυτό τον τρόπο τα συναισθήματα θεωρούνται γραπτά σημάδια, χρησιμοποιούνται ως όργανα προκειμένου να επιτελέσουν τον επικοινωνιακό τους ρόλο ανάμεσα στο συγγραφέα και το αναγνωστικό κοινό. Ο επικοινωνιακός ρόλος των

²⁴³ Στο ίδιο, σ. 11 – 12.

²⁴⁴ Stephen Greenblatt, *Renaissance Self – Fashioning from More to Shakespeare*, The University of Chicago Press, Σικάγο και Λονδίνο 1980, σ. 256.

συναισθημάτων επικυρώνεται με την έμφαση σε συγκεκριμένα συναισθήματα, τα οποία μας βοηθούν να ορίσουμε, να οργανώσουμε και να αφηγηθούμε τη συναισθηματική εμπειρία όπως αυτή δομείται στο έργο του Γιβέρτου. Έτσι, ο ρόλος των συναισθημάτων είναι ποικίλος: αξιώνουν ή απαξιώνουν τη θέση ενός ανθρώπου στο πλαίσιο μιας κοινότητας, δικαιολογούν τις πράξεις και τα κίνητρα τους και συντελούν στην παραγωγή του εαυτού²⁴⁵.

Τα συναισθήματα που καταγράφονται από τον ίδιο δεν πρέπει να θεωρηθούν ως μια απόλυτη έκφραση της ατομικότητας του αλλά θα ήταν καλύτερο να λέγαμε ότι τα συναισθήματά του Γιβέρτου αποτελούν απόλυτη έκφραση της συνείδησής του η οποία καθορίζεται από τη θέση του στην κοινότητα αρχικά του μοναστηριού και στη συνέχεια της ευρύτερης χριστιανικής κοινότητας της οποίας αποτελεί μέλος. Έτσι, η θέση του δεν αξιώνεται μόνο στο πλαίσιο του μοναστηριού του οποίου είναι ηγούμενος αλλά κατακτά μια θέση σε ένα ευρύτερο ηθικό σύμπαν όπως αυτό υπαγορεύεται από τη χριστιανική πίστη²⁴⁶.

Στο Μεσαίωνα οι θρησκευτικές αξίες, οι ιδέες και τα διδάγματα της θρησκείας επηρέασαν σε σημαντικό βαθμό την έκφραση των συναισθημάτων. Η μάχη που έδινε ο Γιβέρτος ανάμεσα στις αμαρτίες και στην προσπάθεια του να διατηρήσει την ηθική του ακεραιότητα, αισθητοποιούνται και βρίσκουν αντίκρισμα στο αλληγορικό ποίημα του Προυτέντιου του 5^{ου} αιώνα μ. Χ. *Ψυχομαχία*²⁴⁷, το οποίο αποτελεί μια καταγραφή ανάμεσα στη μάχη που έδιναν οι Χριστιανοί με τις αμαρτίες και τις αντίστοιχες αρετές. Αυτή η αλληγορική απεικόνιση καθόριζε σε μεγάλο βαθμό και τη συναισθηματική ζωή των χριστιανών αλλά το κυριότερο είναι ότι τους παρέχει τα κίνητρα έτσι ώστε να εφοδιαστούν με τα κατάλληλα πνευματικά «όπλα» για να βγουν αλώβητοι και νικητές από τη μάχη μεταξύ αμαρτιών και αρετών²⁴⁸.

Εύλογα ο μοναχός παρομοιάζεται με τον πολεμιστή μιας κοσμικής μάχης και αυτομάτως αξιώνεται όλες εκείνες τις ηρωικές ιδιότητες που πρέπει να έχει έτσι ώστε να ριχτεί με σθένος στο πεδίο της μάχης.

Κρίσιμο αποτελεί το γεγονός ότι οι ιδέες για την αρρενωπότητα καθόριζαν το τρόπο έκφρασης του συναισθήματος, ανάλογα με την ιεραρχική θέση των ανθρώπων.

²⁴⁵ Barbara H. Rosenwein, «Problems and Methods», σ. 11 – 12.

²⁴⁶ Lisa Perfetti, «Introduction», στο Lisa Perfetti (επιμ.), *The Representation of Women's Emotions in Medieval and Early Modern Culture*, University Press of Florida, Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής 2005, σ. 8.

²⁴⁷ Prudentius, *Psychomachia*, μτφρ. H. J. Thompson, Loeb Classical Library, Λονδίνο 1949.

²⁴⁸ Lisa Perfetti, «Introduction», σ. 6.

Η κρίση του ανδρισμού όπως διατυπώθηκε από την JoAnn McNamara²⁴⁹ σίγουρα γεννά ερωτήματα αναφορικά με τον προσδιορισμό των χαρακτηριστικών των φύλων εκείνης της εποχής. Ωστόσο, οι μοναχοί, όπως ο Γιβέρτος, συνέχισαν να έχουν σαφή συνείδηση της ανδρικής τους ταυτότητας και η μοναστική τους ιδιότητα δεν την υποβάθμιζε. Η μάχη για την αντίσταση στο σεξουαλικό πάθος το οποίο χαρακτήριζε τους άνδρες συνέχισε να βασανίζει τον Γιβέρτο σε όλη τη διάρκεια της ζωής τους.

Ωστόσο, τα θηλυκά σύμβολα ήταν αναπόσπαστα στις παρουσιάσεις του ανδρικού μοναχισμού. Όπως επισημαίνει η Caroline Walker Bynum δεν ήταν ασυνήθιστο για τους ηγούμενους να αναλαμβάνουν να εκπληρώνουν το ρόλο μητέρας ή του πατέρα στο πλαίσιο της μοναστικής κοινότητας. Παρά το γεγονός ότι οι εκδηλώσεις συναισθήματος οι οποίες συνδέονται με την αφοσίωση θέτουν σε αμφιβολία τον ανδρισμό ήταν παράλληλα μια περίτρανη έκφραση του φύλου με την έννοια ότι οι εκδηλώσεις της αφοσίωσης είναι παράγωγοι του φύλου. Στον Γιβέρτο η πνευματική αφοσίωση σχετίζεται με τη βίωση της προσωπικής συντριβής και των συνακόλουθων τύψεων και σε μερικές περιπτώσεις συνεπάγεται και τις σωματικές εκδηλώσεις όπως τα δάκρυα. Μια τακτική η οποία υπαγορεύεται από τη θρησκευτική πνευματικότητα της εποχής του.

Γενικότερα, η θρησκευτική πνευματικότητα ανοίγει ένα διάλογο αναφορικά με τη τακτική των τύψεων και γενικότερα θέματα αναφορικά με το φύλο και το συναίσθημα στη θρησκεία. Μας βοηθά να κατασκευάσουμε τη μεσαιωνική αρρενωπότητα και σχετικά θέματα με την έμφυλη διάσταση της συναισθηματικής έκφρασης στη χριστιανική πίστη και πρακτική²⁵⁰.

Πέρα όμως από αυτές τις παρατηρήσεις, είναι γεγονός ότι ο Γιβέρτος σίγουρα αποτελεί μια ιδιόμορφη περίπτωση αυτοβιογραφούμενου. Αξιώνεται το ρόλο του ηθικού παιδαγωγού, συναισθάνεται την ιδιότητα του ηγούμενου της μοναστικής κοινότητας η οποία στην προκειμένη περίπτωση ταυτίζεται με τη συναισθηματική κοινότητα του Γιβέρτου. Υπό αυτή την έννοια το έργο του Γιβέρτου μπορεί να θεωρηθεί και ως ένα κανονιστικό κείμενο το οποίο θέτει τα όρια σχετικά με τη βίωση των συναισθημάτων, δηλαδή ποια επιτρέπεται να βιώσει ένας μοναχός και ποια πρέπει να αποφεύγει.

²⁴⁹ JoAnn McNamara, «The Herrenfrange: The Restructuring of the Gender System, 1050 – 1150», σ. 3 – 30.

²⁵⁰ William M. Aird, «The Tears of Bishop Gundulf: Gender, Religion, and Emotion in the Late Eleventh Century», στο Cordelia Beattie και Kristen A. Fenton (επιμ.), *Intersections of Gender, Religion and Ethnicity in the Middle Ages*, Palgrave Macmillan, Αγγλία 2011, σ. 63.

Ο ίδιος μας αφήνει να διαμορφώσουμε με την καταγραφή ποικίλων ιστοριών ολόκληρο το πολιτισμικό και θρησκευτικό φάσμα της εποχής του και αυτό γιατί καταγράφει ιστορίες κοινωνικού περιεχομένου αλλά και ιστορίες οι οποίες σχετίζονται με τη χριστιανική πίστη όπως αυτές των θρησκευτικών μεταστροφών και ιστορίες για τη διάπραξη των αμαρτιών.

Βιβλιογραφία

Πηγές:

- Guibert de Nogent, *Self and Society in Medieval France: The Memoirs of Abbot Guibert of Nogent (1064? - c. 1115)*, Benton F. John (επιμ.), Haper Torchbooks, Νέα Υόρκη 1970.
- Saint Augustine, *Confessions*, μτφρ. Henry Chadwick, Oxford University Press, Οξφόρδη 1991. Σε ελληνική μετάφραση: Εξομολογήσεις Αγίου Αυγουστίνου, μτφρ. Φραγκίσκη Αμπατζοπούλου, Πατάκης, Αθήνα 1999.
- *The Holy Rule of St. Benedict* by Saint Benedict, Abbot of Monte Cassino.

Ξενόγλωσση Βιβλιογραφία:

- Abulafia Sapir Anna, *Christians, and Jews in the Twelfth Century Renaissance*, Routledge, Λονδίνο 1995.
- Aird William M., «The Tears of Bishop Gundulf: Gender, Religion, and Emotion in the Late Eleventh Century», στο Cordelia Beattie και Kristen A. Fenton (επιμ.), *Intersections of Gender, Religion and Ethnicity in the Middle Ages*, Palgrave Macmillan, Αγγλία 2011, σ. 62 – 84.
- Arlinghaus Franz – Josef, «In and Out, Then and Now: The Conscious Self and its Relation to Society in Pre – Modern and Modern Times», *The Medieval Journal* 18 (2015), σ. 1 – 26.
- Bellito Christopher M., *Renewing Christianity. A History of Church Reform from Day One to Vatican II*, Paulist Press, Νέα Υόρκη, 1980.
- Benton John F., «The personality of Guibert de Nogent» στο Thomas N. Bison και John F. Benton (επιμ.), *Culture, Power and Personality in Medieval France*, The Hambledon Press, Λονδίνο 1991, σ. 293 – 312.
- Του ίδιου, «Consciousness of Self and Perceptions of Individuality» στο Robert Louis Benson, Carol Dana Lanham, Giles Constable, Charles Homer Haskins (επιμ.), *Renaissance and Renewal in twelfth century*, University of Toronto Press, Τορόντο – Μπάφαλο – Λονδίνο 1991, σ. 263 – 299.

- Benveniste Henriette – Rika, «The Body as Locus of the Supernatural power in Guibert's de Nogent autobiography», *The Social Science Tribune*, Special Issue «History and Social Sciences», σ. 33 – 47.
- Biess Fran, Cofino Alon, Frevert Ute, Jensen Uffam Roper Lyndol, Saxer Daniela, Forum: «History of Emotions», *German History*, 28 (1), σ. 67 – 80.
- Bloch Marc, *La société féodale*, Albin Michel, Παρίσι 1968 (1η έκδοση 1939 – 1940).
- Bloch Marc, *Feudal Society*, μτφρ. L. A. Mayon, Σικάγο 1961.
- Bloch Howard R., «Tristan, the Myth of the State and the Language of the Self», *Yale French Studies* 51 (1974), σ. 61 – 81.
- Bourgin Georges, *Guibert de Nogent: Histoire de sa vie*, Librairie Alphonse Picard et Fils, Παρίσι 1907.
- Brundage James A., *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, The University of Chicago Press, Σικάγο και Λονδίνο 1987.
- Bullough Vern, «On Being Male in the Middle Ages», στο Clare A. Less (επιμ.), *Medieval Masculinities Regarding Men in the Middle Ages*, University of Minnesota Press, Λονδίνο 1994, σ. 31 – 46.
- Bynum Walker Caroline, *Jesus as Mother – Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Μπέρκλεϊ - Λος Άντζελες - Λονδίνο 1984.
- Coupe M.D., «The Personality of Guibert de Nogent Reconsidered», *Journal of Medieval History* 9 (1983), σ. 317 – 329.
- Delumeau Jean, *La peur en Occident XIV^e – XVIII^e siècles*, Fayard, Παρίσι 1978.
- Deploige Jeroen, «Revolt and Manipulation of Sacral and Private Space in 12th - Century Laon and Bruges», στο Pieter Francois, Taine Syrjamaa, Henri Terho (επιμ.), *Power and Culture: New Perspectives on spatiality in European History* 100 (21), 2008, σ. 89 – 107.
- Του ίδιου, «Meutre Politique, Guerre Civile et Catharsis Littéraire au XII^e Siècle – Les émotions dans l' oeuvre de Guibert de Nogent et Galbert de Bruges», στο Damien Boquet και Piroske Nagy (επιμ.), *Politiques des émotions au Moyen Âge*, Edizioni del Galluzzo, Φλωρεντία 2010, σ. 225 – 254.

- Diem Albrecht, «Disimpassioned Monks and Flying Nuns. Emotions Management in the Early Medieval Rules», *Funktionsräume, Wahrnehmungsräume, Gefühlsräume. Mittelalterliche Lebensformen zwischen Kloster und Hof*, Böhlau, Βιέννη – Μόναχο 2011, σ. 17 – 39.
- Downes Stephanie, «Review: Barbara H. Rosenwein, Generations of Feeling: A History of Emotions, 600 – 1700», *Cromohs (Cyber Review of Modern Historiography)* 19 (2015 – 2016), σ. 108 – 111.
<http://www.fupress.net/index.php/cromohs/article/view/20138/18770>.
(ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης 27/ 05/ 2017).
- Eaton Ellen Wehner, *Shame Culture of Guilt Culture: The Evidence on the Medieval French Fabliaux*. <https://tspace.library.utoronto.ca/handle/1807/13735>.
(ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 27/ 05/ 2017).
- Elias Norbert, *Civilizing Process*, Wiley 1994. Στα γερμανικά με τίτλο: Elias Norbert, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Haus Zum Palken, 1939.
- Fenton Kristen A., «Writing masculinity and religious identity in Henry Huntingdon» στο P. H. Cullum και Katherine J. Lewis (επιμ.), *Religious Men and Masculine Identity in the Middle Ages*, The Bodydell Press, Γούντμπριτζ 2013, σ. 64 -76.
- Frevert Ute, «The History of Emotions» στο Lisa Feldman Barrett, Michael Lewis και Jeannette M. Haviland – Jones (επιμ.), *Handbook of Emotions* (3η έκδοση), The Guilford Press, Νέα Υόρκη - Λονδίνο 2016, σ. 49 – 65.
- Gertsman Elina, «“Going They Went and Wept” Tears in Medieval Discourse», στο Elina Gertsman (επιμ.), *Crying in the Middle Ages: Tears of History*, Routledge, Νέα Υόρκη 2012, σ. xi – xx.
- Greenblatt Stephen, *Renaissance Self – Fashioning from More to Shakespeare*, The University of Chicago Press, Σικάγο και Λονδίνο 1980.
- Guibert de Nogent, *Monodies* και *On the Relics of Saints*, μτφρ. Jay Rubenstein και Joseph McAlhaney, Penguin, Λονδίνο 2011.
- Haskins Charles Homer, *The Renaissance of Twelfth Century*, Harvard University Press, Κέμπριτζ, Μασσαχουσέτη και Λονδίνο, Αγγλία 1955.
- *Historein. A Review of the Past and other Stories*, «Performing Emotions: Historical and Anthropological Sites of Affect», τ. 8 (2008).

- Huizinga Johan, *The Waning of the Middle Ages: A Study of the Forms of Life, Thought and Art in France and the Netherlands in the XIVth and XVth Centuries*, μτφρ. Frederik J. Hopman, E. Arnold & Company, Νέα Υόρκη, 1924.
- Kerr Julie, *Life in the Medieval Cloister*, Cornwall, Μεγάλη Βρετανία 2009.
- Kim Dong Young, *Understanding Religious Conversion: The Case of St. Augustine*, Pickwick, Όρεγκον 2012.
- Koziol Geoffrey, «Review: Barbara H Rosenwein, Emotional Communities in the Early Middle Ages» *The Medieval Review* 8 (2008).
<https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/tmr/article/view/16508/22626>.
(ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης 28/ 05/ 2017).
- Krieken Van Robert «Norbert Elias and Emotions in History», στο David Lemmings και Ann Brooks (επιμ.), *Passions, Power and Elias: Emotional Styles and Historical Change*, Routledge, Λονδίνο, 2014, σ. 1 – 26.
- Kruger Steven F., *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1992.
- Kunzel Rudi, «Medieval Dreams: A Sample of Historical and psychoanalytical criticism», *Psychoanalytische* 2002 (20/2), σ. 215 – 233.
- Labande Edmond – Rene, *Guibert de Nogent: Autobiographie*, Les Belles Lettres, Παρίσι 1981.
- Laemers Jeroen W. J., «The Community as Example for Interior Reform», στο Istvan P. Bejczy και Richard G. Newhauser (επιμ.), *Virtue and Ethics in the 12th Century*, Brill 2005, σ. 119 – 130.
- Lawrence Clifford Hugh, *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, Longman, Μεγάλη Βρετανία 1989.
- Lejeune Phillipe, *On Autobiography (Theory and History of Literature)*, University of Minnesota Press, Μιννεάπολις 1989.
- Little Lester K., «Anger in Monastic Curses», στο Barbara H. Rosenwein (επιμ.), *Anger's Past: The Social Uses of an Emotion in the Early Middle Ages*, Cornell University Press, Λονδίνο 2008, σ. 9 – 35.
- Mallon Jack, ««To Love or to be Loved»: *The Medieval Monastic Communities as Family, 400 – 1300*», A Thesis presented to the University of Guelph, January 2015.

https://atrium.lib.uoguelph.ca/xmlui/bitstream/handle/10214/8730/Mallon_Jack_201502.MA.pdf.pdf?sequence=1 (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 07/05/2017).

- McAlhaney Joseph – Collage Carthage, «Elucidations and Emendations to Guibert de Nogent Monodiae», *The Journal of Medieval Latin* 25 (2015), σ. 173 – 195.
- McDonie Jacob R., «Mysterious Friends in the Prayers and Letters of Anselm of Canterbury», στο Albrecht Classen, Marilyn Sandidge (επιμ.), *Friendship on the Middle Ages and Early Modern Age: Explorations of a Fundamental Ethical Discourse*, Hubert & Co, Βερολίνο Νέα Υόρκη, σ. 309 -339.
- McLaughlin Megan, «Spiritual and Secular Fatherhood in the Eleventh Century» στο J. Murray (επιμ.), *Conflicted Identities and Multiple Masculinities*, Routledge, Νέα Υόρκη 2011, σ. 25 – 44.
- McNamara JoAnn, «The Herrenfrange: The Restructuring of the Center System, 1050 – 1150» στο Charles A. Lees (επιμ.), *Medieval Masculinities Regarding Men in the Middle Ages*, University Minnesota Press, Λονδίνο 1994, σ. 3 – 30.
- McNamer Sarah, *Affective Meditation and the Invention of Medieval Compassion*, University of Pennsylvania Press, Φιλαδέλφεια 2010.
- Millis Ludo, «Monks, Canons and the City: A Barren Relationship? », *Journal of Interdisciplinary History* 32 (4/ 2002), σ. 667 – 688.
- Morris Collin, *The Discovery of the Individual 1050 – 1200*, University of Toronto Press, Τorόντο 1987.
- Murray Jacqueline, «Masculinizing Religious Life: Sexual Prowess, the Battle of Chastity and Monastic Identity», στο P. H. Cullum και Katherine J. Lewis (επιμ.), *Holiness and Masculinity in the Middle Ages*, University of Toronto Press, Τorόντο – Μπάφαλο 2005, σ. 24 – 42.
- Paul Jacques, « Le démoniaque et l'imaginaire dans le "De vita sua" de Guibert de Nogent» στο *La Diable au Moyen Âge*, Senefiance, v.6, Aix-en-Provence, Παρίσι 1979. <http://books.openedition.org/pup/2673?lang=fr> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 27/ 03/ 2017).

- Perfetti Lisa, «Introduction», στο Lisa Perfetti (επιμ.), *The Representation of Women's Emotions in Medieval and Early Modern Culture*, University Press of Florida, Ηνωμένες Πολιτείες Αμερικής 2005, σ. 1 – 22.
- Plamper Jan, «The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns», *History and Theory*, 49 (Μάιος 2010), σ. 237 – 265.
- Prudentius, *Psychomachia*, μτφρ. H. J. Thompson, Loeb Classical Library, Λονδίνο 1949.
- Rivers Kimberly, «The Fear of Divine Vengeance: Mnemonic Images as a Guide to Conscience in the Late Middle Ages» στο Anne Scott και Cynthia Losso (επιμ.), *Fear and its Representations in the Middle Ages and Renaissance* τ. 6, Brepols, Βέλγιο 2002, σ. 66 – 91.
- Rosenthal Jackie, «Seeing Double: Dreams, Visions, and the Duality of Experience and Writing in Guibert's de Nogent 'Monodiae' and Dante's 'Vita Sua'», *Crossroads*, 101/ 19 (2007), σ. 274 – 287.
- Rosenwein Barbara H., *Generations of Feeling, A History of Emotions, 600 – 1700*, Cambridge University Press, Ηνωμένο Βασίλειο 2015.
- Της ίδιας, «Problems and Methods in the History of Emotions», *Passions in Context I. International Journal for the History and Theory of Emotions*, 1 (2010), σ. 1 – 32.
- Της ίδιας, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Cornell University Press, Νέα Υόρκη 2007.
- Της ίδιας, «Worrying About Emotion in History», *The American Historical Review*, 17/ 3 (2002), σ. 821 - 845.
- Rubenstein Jay, *Guibert de Nogent and His Demons*, Whitney Humanities Center, 2 Μαρτίου 2010 <http://whc.yale.edu/podcast/guibert-de-nogent-and-his-demons>. (ημερομηνία τελεταυταίας πρόσβασης: 7/ 05/ 2017).
- Rubenstein Jay, «Biography and Autobiography in the Middle Ages», στο Nancy Partner (επιμ.), *Writing Medieval History*, Bloombury Academic, Καναδάς 2005, σ. 22 – 41.
- Του ίδιου, *Guibert de Nogent: The Portrait of Medieval Mind*, Psychology Press, Routledge, Νέα Υόρκη και Λονδίνο 2002.

- Russel Burton Jeffrey, *Lucifer – The Devil in the Middle Ages*, Cornell University Press, Νέα Υόρκη 1984.
- Ruys Juanita Feros, «Changing Depictions of Demonic Emotions in the Twelfth and Thirteenth Centuries», *Digital Philology: A Journal of Medieval Cultures*, 1(2), (Φθινόπωρο 2012), σ. 184 – 209.
- Schmitt Jean Claude, *The Conversion of Herman the Jew, Autobiography, History, and Friction in the 12th Century*, μτφρ. Alex J. Navikoff, University of Pennsylvania Press, Φιλαδέλφεια 2010.
- Του ίδιου, «The Liminality and Centrality of Dreams in the Medieval West», στο David Shulman, Guy G. Stronnye (επιμ.), *Dreams and Culture, Explorations in the Comparative History of Dreaming*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 1999, σ. 274 – 287.
- Scott Anne και Kosso Cynthia, «Introduction» στο Anne Scott και Cynthia Kosso (επιμ.), *Fear and Its Representation in the Middle Ages and the Renaissance* τ. 6, Brepols, Βέλγιο 2002, σ. xi – xxxvii.
- Siraisi Nancy G., *Medieval & Early Renaissance Medicine, An Introduction to Knowledge and Practice*, The University of Chicago Press, Σικάγο και Λονδίνο, 1990.
- Snow Clare Marie, *Maria Mediatrix: Mediating the Divine in the Devotional Literature of Late Medieval England*, Center for Medieval Studies, University of Toronto 2012. <https://tspace.library.utoronto.ca/handle/1807/32894> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 28/ 05/ 2017).
- Stearns Zisowitz Carol και Sterans N. Peter, *Anger: The Struggle for Emotional Control in America's History*, University of Chicago Press, Σικάγο, 1986.
- Steele Helen, «Demons and Monks in Guibert de Nogent», <http://www.guernicus.com/academics/pdf/guibert.pdf> (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 07/ 05/ 2017).
- Stock Brian, *The Implications of Literacy Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princenton University Press, Πρίνσετον - Νιού Τζέρσεϊ 1983.
- Stock Brian, *After Augustine The Meditative Reader and the Text*, University of Pennsylvania Press, Φιλαδέλφεια 2001.

- Swanson R. N., «Angels Incarnate: Clergy and Masculinity from Gregorian Reform to Reformation», στο D. M. Hadley (επιμ.), *Masculinity in Medieval Europe*, Routledge, Νέα Υόρκη, 1999, σ. 160 -177.
- Swift Christopher B., «A Penitent Prepares: Affect, Contrition, and Tears», στο Elina Gertsman (επιμ.), *Crying in the Middle Ages: Tears of History*, Routledge, Νέα Υόρκη 2012, σ. 79 – 101.
- Thompson Ann H., *The Life and Rule of St. Benedict – Their influence of Christian Civilization in Western Europe*, Honors Seminar, Άνοιξη 1976.
<http://scholarship.richmond.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1780&context=honors-theses>. (ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης: 03/ 03/ 2017).
- Till Steven, *Monastic Communities in the Middle Ages*:
<http://steventill.com/2008/10/12/monastic-communities-in-the-middle-ages/>
(ημερομηνία τελευταίας πρόσβασης 19/ 04/ 2017).
- Young Spencer E., «Avarice, Emotions and the Family in the thirteenth Century. Moral Discourse», στο Susan Broomhall (επιμ.), *Ordering Emotions 1100 – 1800*, Brill, Λέιντεν - Βοστώνη 2015, σ. 69 – 85.
- Zumthor Paul, «Autobiographie au Moyen Age? » στο *Langue, texte, enigma*, Editions du Seuil, Παρίσι 1975.

Ελληνόγλωσση Βιβλιογραφία

- Ελίας Νόρμπερτ, *Η διαδικασία του εκπολιτισμού*, μτφρ. Θεόδωρος Λουπασάκης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1996.
- Ιγκερς Γκέοργκ, *Η Ιστοριογραφία στον 20^ο αιώνα – Από την Επιστημονική αντικειμενικότητα στην πρόκληση του μεταμοντερνισμού*, μτφρ. Παρασκευάς Ματαλάς, Νεφέλη, Αθήνα 2006.
- Λε Γκοφ Ζακ, *Το Φαντασιακό στο Μεσαίωνα*, μτφρ. Νικόλαος Γκοτσινάς, Κέδρος, Αθήνα 2008.
- Του ίδιου, *Το Πουγκί και η Ζωή Οικονομία και θρησκεία στο Μεσαίωνα*, μτφρ. Νικόλαος Γκοτσινάς, Κέδρος, Αθήνα 2003.
- Μπενβενίστε Ρίκα, «Οι «Ευαισθησίες» του Λυσιέν Φερβ: Μια «Μικρή Διανοητική Επανάσταση», στο Lucien Febvre, *Ευαισθησία και Ιστορία – Ιστορία και Ψυχολογία*, μτφρ. Μαρία Στεφανοπούλου, σ. 89 – 113.

- Της ίδιας, «Μεσαιωνικές Βιογραφίες. Από τον Φρειδερίκο Β΄ του Ερνστ Καντόροβιτς στον Άγιο Λουδοβίκο του Ζακ Λε Γοφ», *Σύγχρονα Θέματα* 101 (Απρίλιος 2008), σ. 63 – 70.
- Της ίδιας, *Από τους Βαρβάρους στους Μοντέρνους – Κοινωνική Ιστορία και Ιστοριογραφικά Προβλήματα της μεσαιωνικής Δύσης*, ΠΟΛΙΣ, Αθήνα 2007.
- Febvre Lucien, *Εναισθησία και Ιστορία – Ιστορία και Ψυχολογία*, μτφρ. Μαρία Στεφανοπούλου, ΜΙΕΤ, Αθήνα 2015.
- Muchembled Robert, *Μια ιστορία του Διάβολου 12^{ος} – 20^{ος} αιώνας*, μτφρ. Ευγενία Τσελέντη, Μεταίχμιο, Αθήνα 2003.