

MAGDALENA OTLEWSKA

(UNIwersytet Wrocławski)

TEOFANIA STWORZENIA W MYŚLI HILDEGARDY Z BINGEN

Celem artykułu jest przedstawienie koncepcji filozoficznej, która wyłania się z dzieł Hildegardy z Bingen – jej poglądów na temat Boga, świata i człowieka. Hildegarda z Bingen to prorokini, poetka i kompozytorka, lekarka i badaczka przyrody, autorka licznych dzieł. Ze względu na dar proroczy nadano jej miano *Prophetissa teutonica*, z czasem też uznano ją za pierwszego niemieckiego lekarza i przyrodnawcę.

Myśl Hildegardy rozwijała się w atmosferze intelektualnej tworzonej przez systemy, które – jak całe dwunaste stulecie¹ – czerpały z różnych postaci platoizmu (w większym stopniu niż z samego Platona) i neopitagoreizmu. Za podstawę swych poglądów Hildegarda przyjmuje przekonanie o realności związku między światem materialnym i duchowym, które stanowi istotę średniowiecznego myślenia. To przekonanie przyczynia się do ukazania wszystkich elementów wszechświata (nawet rozproszonych w czasie i przestrzeni) jako powiązanych ze sobą silnymi związkami, tworzących jedność i całość. To przekonanie jest

¹ Okres ten nazywany jest renesansem XII wieku. Określenie to wprowadził M.-D. Chenu, *Nature, Man and Society in the twelfth century*, Chicago 1957. Pojęcie renesansu wiąże się z ożywieniem wpływów filozofii antycznej i bujnym rozwojem filozofii (neoplatonizm, neopitagoreizm i symboliczne ujęcie rzeczywistości), mistyki (zapoczątkowanej wtedy tzw. *Frauenmystik*), literatury i sztuki. Głównym wątkiem filozofii dwunastego wieku jest związek świata (makrokosmos) i człowieka (mikrokosmos) będącego odwzorowaniem świata – głoszony w kręgach myślicieli związanych ze szkołą w Chartres, zgromadzeniem wiktorynów, także w pismach filozofujących poetów i mistyków, takich jak Bernard Silvestris, Alan z Lille, Honoriusz z Augustodunum i Hildegarda.

także powodem, dla którego w swym dziele autorka odwołuje się tak często do symbolu jako środka poznania lub przedstawienia złożonej prawdy o wszechświecie i człowieku – Bożych teofaniach.

POJĘCIE TEOFANII

Inspirację dla średniowiecznego symbolizmu stanowiła myśl Jana Szkota Eriugeny. Pojęcie stworzenia ujmuje on jako objawienie i iluminację. Świat jest udzielonym przez Boga – Ojca Światłości – światłem, zaś wszystkie byty stworzone są światłami: *omnia quae sunt, lumina sunt*, niezliczonymi odbiciami Bożego światła. Stworzenie przestałoby istnieć, gdyby Bóg przestał promieniować. Dlatego każda rzecz jest w istocie znakiem, symbolem, poprzez który Bóg daje się nam poznać. Mówiąc słowami Eriugeny: „Nie ma niczego pośród rzeczy widzialnych i cielesnych, co by nie oznaczało czegoś niecielesnego i niewidzialnego”². Każdy z bytów jest słowem, które wypowiedziało do nas Słowo. Piękno świata widzialnego jest odbiciem niewidzialnego piękna Stwórcy – teofanią.

Wszystko, co Bóg stwarza, jest zarazem ujawnianiem się, manifestacją Jego niedostępnej natury, czyli jest teofanią. W Komentarzu do *Ewangelii Jana* Eriugena podaje następującą definicję teofanii: „Albowiem teofanią jest wszelkie widzialne i niewidzialne stworzenie, przez które i w którym Bóg często się pojawiał, pojawia oraz będzie się jawił. Przeto teofaniami są moce doskonałe czystych dusz i intelektów [anielskich] i w nich Bóg objawia się tym, którzy Go szukają i miłują”³. Teofanią zatem jest wszelkie stworzenie, dzięki któremu Bóg objawia się jako Stwórca: proces ujawniania się transcendencji Bożej Nicości jest zarazem aktem stwarzania wszystkich bytów.

Koncepcja teofanii ukazuje skomplikowaną relację pomiędzy Bożą immanencją a transcendencją. Bóg, odsłaniając się w teofaniach, ustanawia wszystkie rzeczy i ukazuje się w nich jako dostępny poznaniu. Ta obecność Boga ma charakter dynamiczny, przybiera w myśli Eriugeny formę procesu. Eriugena pokazał, w jaki sposób etymologia słowa *theos* ujawnia dynamiczność bytu Bożego. Etymologię tego słowa filozof wyprowadził od greckiego terminu *theo* – biegnę⁴. Bóg biegnie przez wszystkie rzeczy, aby zaistniały i trwały. Ten ruch Boga

² Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 111.

³ Eriugena, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. A. Kijewska, Warszawa 2003, I, 25, s. 75.

⁴ To rozumienie słowa *theos* pojawia się już u Platona i Arystotelesa. Stagiryta uważa, że wszyscy, „którzy tylko wierzą w bogów, umieszczają bóstwo w najwyższych regionach”, które zbudowane są z eteru. „Starożytni nadali nazwę Eteru najwyższemu miejscu, wywodząc ją z faktu, że ono «biegnie ciągle» (*aei thein*) przez całą wieczność”. Por. Arystoteles, *O niebie*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1980, s. 239-240 (I, 3, 270b). Natomiast Platon w *Kratylosie* pisał: „Co do eteru (*aether*) tak jakoś przypuszczam, że bez przerwy pędzi w koło”. Por. Platon, *Kratylos*, tłum. W. Stefański, Wrocław 1990, 410b.

ku rzeczom nie umniejsza w niczym Jego transcendencji, pozostaje On wciąż nieporuszony i niezmienny i dlatego Eriugena nazwał ten proces: *motus stabilis et status mobilis*⁵.

MISTYCZNE DOŚWIADCZENIA HILDEGARDY

Dzieło Hildegardy nie jest – według jej własnych słów – wynikiem przemyśleń i studiów za pomocą przyrodzonego rozumu, lecz jest owocem serca i umysłu, przed którymi prawda odsłania się sama i którym jest ona udzielana – jak pisze Hildegarda – na drodze wewnętrznego pouczenia i „z góry”⁶.

Badacze spuścizny Hildegardy z Bingen nazywają ją zamiennie: mistyczką (w szerszym znaczeniu tego słowa, obejmującym nie tylko mistyczną unię, w której Bóg jest przedmiotem oblubieńczej miłości duszy, ale też doświadczenie tego, co pochodzi od Boga – tego, co „boskie”), wizjonerką i prorokinią⁷. Choć terminy te nie mają tego samego znaczenia, to użycie każdego w stosunku do niej jest stosowne.

Przeżycia Hildegardy nie miały charakteru mistycznej unii z Bogiem, nie były też ekstatycznymi uniesieniami, w których traci się kontakt z otaczającym światem, lecz były doświadczeniem wizji, w których dane jej było pełnić rolę świadka zdarzeń rozgrywających się w nadnaturalnym świecie, odbierają-

⁵ Por. A. Kijewska, *Księga Pisma i Księga Natury. Heksameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lublin 1999, s. 92.

⁶ „Nam tu acumen huius profunditatis ab homine «non capis, sed a superno et tremendo iudice illud desuper accipis, ubi praeclara luce haec serenitas inter lucentes fortiter lucebit»”. Hildegardis Bingensis, *Scivias*, eds. A. Führkötter, A. Carlevaris, CCCM 43-43A, Turnhout 1978 (dalej cytuję jako *Sc.*), I, 1, s. 8, 41-43.

⁷ Prorok znaczy po grecku „który dla kogoś mówi”, mianowicie dla Boga. H. Schipperges porównuje Hildegardę z prorokami ST, zwłaszcza Jeremiaszem, którego wrażliwość i nieśmiałość była tak wyraźna, jak potajemne drżenie Hildegardy przed jej misją. U obu ponad naturą zwykłego człowieka widać charyzmę proroczego zadania. Stwierdza następnie, że podobnie jak Jeremiasz „Hildegarda też działa w konkretnych, jej współczesnych kryzysach. Przemawia ludziom do sumienia, stawia ich przed wyborami”. *Hildegard von Bingen, Welt und Mensch. Das Buch De operatione Dei*, aus dem Genter Kodex übersetzt und erläutert Heinrich Schipperges, Salzburg 1965, s. 14.

Również Ch. Meier nazywa Hildegardę prorokinią i zauważa, że rozumienie przez nią roli prorokini ma swe źródło w łacińskim tłumaczeniu Pseudo-Dionizego przez Eriugenę i w samych pismach Szkota – Komentarzu Eriugeny do *Hierarchia coelestia* Pseudo-Dionizego (CCCM, tom 31). Tu teolog był rozumiany jako interpretator bożego słowa i pism proroków wizyjnych. Teolog – inspirowany przez ducha *propheta theologus* – z powodu tego daru (z powodu swej wiedzy – wglądu) ma wgląd w intelektualny świat i jako nauczyciel dąży do doskonałości. Także Rupert z Deutz, egzegeta Pisma, by upewnić swe twierdzenia, powoływał się na doświadczenie wizyjne. Por. *Prophetentum als literarische Existenz: Hildegard von Bingen (1098-1179)*, Ch. Meier, [w:] *Deutsche Literatur von Frauen. Erste Band bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, hrsg. von Gisela Brinker-Gabler, München 1988, s. 80.

cego przy tym pouczenia od samego Boga, a następnie przekazującego poznane prawdy innym ludziom. Sama nazywała swe przeżycia „mistycznymi” i pisała o „wielkich tajemnicach (misteriach) Bożych”⁸, które dane jej było widzieć i słyszeć. Słowa „mistyczny” używa też, mówiąc o mistycznym cieniu (*umbra*) czy tchnieniu (*spiramen*), które towarzyszyły wizjom⁹.

Wizje są przeżyciami, w których człowiek dostrzega rzeczy dziejące się w innym miejscu i w innym czasie niż te, w których realnie przebywa. To właśnie było doświadczeniem Hildegardy od wczesnego dzieciństwa aż po ostatnie lata życia. W jednym ze swych listów mówi na temat charakteru tych doznań: „Już od dzieciństwa, nim jeszcze moje kości, nerwy i żyły okrzepły, radowałam się w mej duszy darem wizji aż do obecnej chwili, gdy mam już ponad osiemdziesiąt lat (...). Widzę to jednak nie mymi zewnętrznymi oczyma i słyszę nie moimi zewnętrznymi uszami, nie ujmuję tego także myślą mego serca, czy za pośrednictwem kogoś z pięciu zmysłów, lecz wyłącznie w mej duszy, z otwartymi oczyma tak, że nigdy nie zatracą się moja świadomość w ekstazie, lecz pozostaje świadoma widząc to we dnie i w nocy [podkr. – M.O.]. Światło, które widzę, nie jest związane z przestrzenią. Jest też o wiele jaśniejsze niż chmura rozświetlona słońcem. Z powodu jego wysokości, głębi i szerokości nie mogę go pojąć. Określam je jako «Cień Żyjącego Światła». Jak słońce, księżyc i gwiazdy przeglądają się w wodzie, tak też w tym świetle jawią mi się pisma, wypowiedzi, siły i pewne dzieła ludzi. (...) Wszystko, co widzę i słyszę, na długo zachowuję w pamięci (...). Natomiast tego, czego nie widzę, tego nie wiem, jestem bowiem niewykształcona i zostałam tylko nauczona czytać litery. To, co opisuję, to widzę i słyszę w wizji, a nie używam innych słów niż te, które słyszę (...) i tak jak słyszę w wizji, tak mówię, ponieważ w wizjach nie jestem nauczana, by pisać tak, jak filozofowie. Słowa w tych wizjach nie brzmią jak słowa, które wychodzą z ludzkich ust, lecz są niczym lśniący płomień i niczym obłoki poruszające się w czystym eterze. Jednak nie umiem rozpoznać kształtu tego światła podobnie jak nie mogę swobodnie patrzeć na tarczę słońca. W tym świetle widzę niekiedy, ale nie dzieje się to często, inne światło, które przedstawia się jako «Żyjące Światło». Ale nie umiem powiedzieć, kiedy i jak je widzę. Lecz kiedy

⁸ Zob. *Sc. I*, 4, s. 72, 406-407: „qui colliguntur venientes acutissime praevidet mysterium supernae maiestatis ostendens”; Hildegardis Bingensis, *Liber epistolarum*, ed. L. van Acker, Turnhout 1991 (Dalej cytuję jako *Ep.*) *Ep.*, 153 R, s. 342,1: „In mystica visione [...] aspicebam”; *Sc. I*, 4, s. 61, 51-53: „Et deinde vidi maximum serenissimumque splendorem velut plurimis oculis flammantem (...) qui secretum superni creatoris designans in maximo mysterio mihi manifestatus est”.

⁹ Por. *Eadem*, *Ep.* 173 R, s. 393, 1: „Umbra mysteriorum Dei dicit”; *Ep.* 16 R, s. 49, 1: „In mystico spiramine vere visionis hec verba vidi et audivi”; *Ep.* 226 R, s. 501, 1: „Mysticum spiramen et vox sapientie sonat”.

je widzę, wszelkie smutki i trwogi mnie opuszczają, i czuję się jak mała dziewczynka, a nie jak stara kobieta”¹⁰.

Ważne jest, co w przytoczonym liście mówi Hildegarda na temat charakteru swych wizji oraz stanu własnej świadomości. Wizje miały charakter ustawiczny, czyli trwały „we dnie i w nocy”, składały się z ruchomych obrazów i dźwięków, które jawiły się jako zjawiska świetlne bezpośrednio jej duszy i zmysłem wewnętrznym. Wizjonerka, przeżywając je, nie traciła świadomości ani nie zrywała świadomego kontaktu z otoczeniem, wiedziała, iż nie doznaje wrażeń pochodzących od zmysłów zewnętrznych ani też nie zatracala się w ekstazie, czyli nie doświadczała „oddzielenia się” duszy od ciała. Z wypowiedzi Hildegardy można wnioskować, że ona sama wiązała doświadczenie ekstazy z utratą normalnej świadomości, czyli z zawieszeniem naturalnego działania ciała (zmysłów) i umysłu.

Wizjonerka często podkreśla, iż jest jedynie pośrednikiem – jak sama siebie nazywa – „tubą Boga” lub „piórem, które jest niesione przez wiatr” i tylko przekazuje informacje wlewane (*perfuse*)¹¹ przez Boga.

KONCEPCJA BOGA

Stwarzająca wszechświat Boskość (*Divinitas*) jest przedstawiana jako siła przenikająca i ożywiająca wszelkie byty: zarówno byty widzialne, jak i niewidzialne. Wizjonerka nazywa Boga „siłą ognistą” (*ignea vis*), która nieustannie ożywia wszystkie stworzenia¹² oraz przyrównuje trwanie wszechświata do procesu oddychania: Bóg utrzymuje w istnieniu świat, podobnie jak oddech nieustannie ożywia człowieka¹³. Można by powiedzieć, że wszechświat wychodzi od Boga z jego wydechem i powróci do Niego wraz z wdechem. Bóg emituje od siebie stworzenie (niczym własne tchnienie), a następnie ponownie do siebie przyciąga. W tym „oddechu Boga” mieści się cała historia wszechświata od początku po kres. Hildegarda posługuje się tu porównaniem, którego wcześniej

¹⁰ *Ep.* 103 R, s. 260, 54-262, 103. Adresatem listu jest Wibert z Gembloux, który przybył do klasztoru Hildegardy w 1177 roku i został jej sekretarzem. Zanim to się stało, pisywali do siebie z inicjatywy Wiberta, do którego dotarła jej sława.

¹¹ Por. Hildegardis Bingensis, *Liber divinorum operum*, ed. A. Derolez, P. Dronke, CCCM 92, Turnhout 1996, (cyt. dalej jako LDO) *Prologus*, 45, 15-17.

¹² Por. Eadem, LDO I, 1, 2, s. 47, 1-2: „Ego summa et ignea vis, quae omnes viventes scintillas accendi et nulla mortalia efflavi”. Por. Cycero, *O naturze bogów*, tłum. W. Kornatowski, [w:] idem, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1960, par. 3, 7, 18; por. Owidiusz, *Metamorfozy*, tłum. A. Kamińska, Wrocław – Kraków 1996, par. 1, 26; i Eriugena, *Expositiones* 7, 164; Hugo de Sancto Victore, *De unione corpori et animae*, Patrologia Latina t. 177, ed. J.-P. Migne, PL 177, 287B. Jako ogień przedstawia Boga *Pismo Święte*: Wj 3,2; Hbr 12, 29.

¹³ Por. LDO I, 1, 2, s. 48, 20-22: „Ego itaque vis ignea in his lateo, ipsique de me flagrant, velut spiramen assidue hominem movet et ut in igne ventosa flamma est”.

użył Grzegorz z Nyssy¹⁴. Jedynie Bóg jest wieczny i nie ma poza sobą żadnej przyczyny, a Jego myśli są wzorami i przyczynami tego, co istnieje. Hildegarda mówi, że w Bogu istnieje zarazem Jego przedwiedza i jej skutki¹⁵.

Hildegarda, ukazując zróżnicowanie Osób Trójcy Świętej, podkreśla zarazem ich jedność i niepodzielność. Jednym z pojęć ukazującym tę jedność jest pojęcie Boskości (*Divinitas*). Wizjonerka podkreśla, że Boskość jest tożsama z każdą Osobą Trójcy i im wspólna. Każda z Osób Bożych posiada pełnię sprawczości, poznania i działania¹⁶. Można powiedzieć, nawiązując do języka Dionizego Areopagity, iż pojęcia „boskość” (*divinitas*) i „istnienie” (*qui est*) Hildegarda interpretuje jako imiona jednoczące¹⁷.

Do poznania tajemnicy, jaką jest Bóg, można się zbliżyć, ukazując za pomocą symboli relacje, które łączą Go ze światem stworzonym. Poświęcone są temu dwie pierwsze wizje *Liber divinorum operum*, z których jedna jest wielką syntezą i przedstawia podstawowy schemat całej historii stworzenia¹⁸, a druga ilustruje egzystencjalne więzi między Bogiem a światem¹⁹: „I ujrzałam (...) w Bożej tajemnicy piękny i cudowny obraz: jakby ludzką postać, której twarz odznaczała się takim pięknem i jasnością, że łatwiej byłoby spoglądać prosto w słońce niż na nią. Jej głowę otaczała złota obręcz. Z tej obręczy – ponad głowę postaci – wylaniała się druga twarz, jakby starszego mężczyzny, którego broda poruszała się oparta na czubku pierwszej głowy. Po obu stronach otaczały tę głowę – łączące się w górze ponad nią – skrzydła. Na krawędzi prawego skrzydła jawiła się głowa orła o płomiennych oczach, w których – niczym w lustrze – odbijał się blask aniołów. Na krawędzi lewego skrzydła jawiła się ludzka głowa, promieniująca gwiazdzistym blaskiem. Obie te głowy były zwrócone na wschód. Z ramion postaci wyrastały sięgające do kolan skrzydła. Szata, w którą była odziana, lśniła niczym słońce; w rękach trzymała jagnię jasne jak najjaśniejszy dzień. Stopami rozdeptywała czarne monstrum obrzydliwego kształtu oraz węża, paszczą wczepionego w prawe ucho monstra, a ciałem oplatającego go od głowy aż po stopy, gdzie z lewej strony sięgał jego ogon. I ten obraz powiedział (...)”²⁰.

¹⁴ Pisał on o stwórczym tchnieniu (oddechu) Boga. Por. Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, tłum. W. Kania, [w:] Idem, *Wybór pism*, Warszawa 1874, s. 182-183.

¹⁵ LDO I, 1, 6, s. 53, 29-30: „itaque prescientia Dei et opus eius in ipso sunt”.

¹⁶ *Ep.* 40, s. 104, 28-30: „Nam etiam et paternitas et divinitas est ille *qui est*, ut dictum est: *Ego sum, qui sum*. Et *qui est* plenitudinem habet. Quomodo? Faciendi, creandi, perficiendi”.

¹⁷ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, tłum. M. Dzielska, [w:] Idem, *Pisma teologiczne*, s. 62: „I tak na przykład w odniesieniu do boskiej jedności lub nadsubstancjalności następujące imiona są jedyne i wspólne z imieniem jednowładnej Trójcy: ponadsubstancjalna egzystencja, Boskość ponad Bogiem, dobroć wyższa niż dobro”.

¹⁸ Por. LDO I, 1, 1, s. 46, 1-47, 24. Wizja nawiązuje do prapoczątków, gdy *universum* istniało poza czasem jako idea w zamyśle Bożym, ziszczenia się świata dzięki Słowu, późniejszego upadku spowodowanego grzechem, wcielenia i zbawienia.

¹⁹ Por. LDO I, 2, 1, s. 59, 1-65, 186.

²⁰ LDO I, 1, 1, s. 46, 1-47, 24.

Ostatnie słowa zapowiadają interpretację przedstawionego obrazu, z której dowiadujemy się o jego znaczeniu. Dwie głowy męskie, starsza i młodsza, umieszczone jedna nad drugą, to symbol dwóch Osób Boskich. Takie przedstawianie Ojca i Syna jako głów umieszczonych jedna nad drugą jest często spotykane w sztuce średniowiecza.

Podstawowy zarys zaproponowanej przez wizjonerkę interpretacji obrazu jest następujący: praźródłem wszechrzeczy jest Dobroć (*Benignitas*) – tożsama z Ojcem, symbolizowana w wizji przez głowę starszego mężczyzny, opierającą się o czubek czaszki stojącej postaci. Ta postać symbolizuje Miłość Bożą (*Caritas*), która jest tożsama ze Słowem. Miłość jest poruszana przez Dobroć, która powołała do istnienia i uporządkowała niematerialny świat aniołów (jego symbolem jest głowa orła), kosmos materialny oraz świat ludzi (symbolizowany przez ludzką głowę). Zgodnie z zamysłem Bożym ludzie zostali stworzeni jako obraz i podobieństwo Boga, a zarazem jako synteza tak wyższych, jak i niższych od siebie stworzeń, a ich przeznaczeniem (odmienionym przez upadek człowieka) była chwała i honor oraz pozycja i miejsce równorzędne z aniołami²¹. Jagnię symbolizuje miłosierdzie Boże, dzięki któremu ludzkość po swym upadku została zbawiona przez Syna Bożego. Zbawcze działanie miłości ukazane jest w geście przedstawiającym rozdeptywanie potwora i węża uosabiającego zło.

Kolejna wizja²² przedstawia egzystencjalne więzi między stworzonym wszechświatem a Stwórcą. Ukazuje Boga jako źródło wszechrzeczy, ilustruje stosunek stworzonego kosmosu do Stwórcy, czyli stosunek skutku do przyczyny, oraz ukazuje wzajemne powiązanie elementów wszechświata i sił kosmicznych. Wizja ta nawiązuje do poprzedniej, uzupełniając i rozwijając pewne wątki. Pojawiają się w niej te same (co w wizji pierwszej) dwie głowy, umieszczone jedna nad drugą, symbolizujące Osoby Boskie. Starsza jest symbolem Dobroci, a młodsza Mocy (tożsamej z Miłością). Wszechświat przedstawiony jest jako okrąg umieszczony na piersiach Boga, który obejmuje go swymi ramionami²³. Postać Boga jest potężniejsza niż kosmos: stopy znajdują się poza dolną granicą, głowy zaś wznoszą się wysoko ponad górną granicą wszechświata. Krąg wszechświata nie tylko spoczywa na sercu (*in pectore*) Boga i jest w nim niejako zakorzeniony, lecz jest też obejmowany Jego ramionami i utrzymywany Jego dłońmi. Postać nagiego człowieka z rozkrzyżowanymi ramionami

²¹ Por. LDO I, 1, 3, s. 50, 1-6: „Deus, qui omnia creavit, hominem ad imaginem et similitudinem suam fecit, et in ipso tam superiores quam inferiores creaturas signavit; eumque in tanta dilectione habuit, ut in locum de quo ruens angelus eiectus erat destinaret, et ad gloriam et honorem quem ille in beatitudine perdiderat, ordinaret”.

²² Por. LDO I, 2, 1, s. 59, 1-65, 186.

²³ Podobny opis znajduje się w komentarzu Filona z Aleksandrii do Księgi Wyjścia. Filon opisuje ludzką postać, personifikującą stwarzający świat Logos, Najwyższego Kapłana, który unosi na piersi krąg świata. Por. Filon z Aleksandrii, *Dzieła zebrane*, t. II.

jest usytuowana na pierwszym planie w centrum wszechświata²⁴. Z ust Stwórcy ku kręgowi wszechświata i ku zajmującemu centralną pozycję człowiekowi biegną złote promyki – nitki, by nadać każdej rzeczy właściwą jej miarę. Obraz wyraża myśl, że wszelkie formy życia oraz wszystkie elementy pochodzą od Boga i są z nim powiązane. Symbolizują to promyki (nitki), tworzące „złoty łańcuch bytów” od Stwórcy do świata, który to motyw, pochodzący z *Iliady*, średniowiecze przejęło za pośrednictwem *Snu Scypiona* autorstwa Makrobiusza²⁵.

KOSMOLOGIA

Powstały wszechświat jest nie tylko dziełem Boga, lecz także Jego objawieniem i odzwierciedleniem, ponieważ Umysł Boży zawiera – w przedwiedzy – ideę stworzonego świata, która to jest tożsama ze stworzonym światem (Bóg myśli rzeczami). Świat pozwala więc poznać Boga, tak jak ujrzana twarz pozwala poznać człowieka²⁶, i jest niczym lustro, w którym dostrzega się odbicie Boga i Jego tajemnic²⁷.

1. STWORZENIE ŚWIATA NADPRZYRODZONEGO – ANIOŁÓW

Stworzenie świata nadprzyrodzonego przedstawia wizjonerka jako rozprzestrzenienie się światła. Aniołów nazywa (podobnie jak Pseudo-Dionizy Areopagita²⁸) światłami, a ich pojawienie jako nagły rozbłysk niezliczonej ilości iskier rozświetlających ciemności – aniołowie pochodzą od Boga, tak jak iskry od słońca, i są niczym lustra, w których odzwierciedla się potęga Stwórcy²⁹. Niekiedy także nazywa aniołów oczyma albo ozdobami nieba, tym samym mia-

²⁴ Do tego obrazu nawiążę w punkcie poświęconym problematyce człowieka ujętego jako mikrokosmos.

²⁵ Por. LDO I, 2, 46, s. 111, 1-5: „Vides etiam quod ex ore predictae imaginis, in cuius pectore prefata rota apparet, lux clarior luce diei in similitudine filorum exit; quoniam ex virtute verae caritatis, in cuius scientia circuitus mundi est, elegantissima eius ordinatio super omnia lucens omniaque continens et constringens procedit”. Por. Homer, *Illiada* VIII, 25-30, tłum. F.K. Dmochowski, Kraków 1972, s. 97: „Pociągnę ziemię, morza i wszelkie istoty; / Gdy do wierzchu Olimpu łańcuch przypnę złoty, / U góry wisieć będzie ten rzeczy zbiór mnogi”. Tzw. *aurea catena Homeri* („złoty łańcuch bytów Homera”) był często stosowany do zobrazowania systemów emanacyjnych w starożytności oraz okresach późniejszych. Por. C.S. Lewis, *Odrzucony obraz*, s. 97; E.R. Curtius, *Literatura*, s. 119, przyp. 15.

²⁶ Por. LDO I, 1, 6, s. 52, 19-53, 30.

²⁷ Por. eadem, LDO II, 1, s. 294, 43-47.

²⁸ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, tłum. M. Dzielska, [w:] idem, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005, par. XV, 2; 4; 6.

²⁹ Por. LDO I, 1, 6, s. 52, 16-19.

nem określa także ciała niebieskie i gwiazdy³⁰. Tu dodajmy, że rozróżnia ona dwa rodzaje światła: nadprzyrodzone (*lux*) i materialne (*lumen*). Światło materialne jest postrzegane przez człowieka, jego źródłem są słońce i gwiazdy (*luminaria*). Nadprzyrodzone, intelektualne światło, zwane *lux rationalis*³¹, utożsamia wizjonerka z aniołami, pozostając w zgodzie z tradycją reprezentowaną przez św. Augustyna, Bedę Czcigodnego, Jana Szkota Eriugę i Honoriusza z Augustodunum, gdy twierdzi, że to właśnie o pojawieniu się aniołów mówi biblijna *Księga Rodzaju*, opisując dzień pierwszy stworzenia³².

W I księdze *Scivias*, w wizji szóstej Hildegarda podziwia eksplozję światła (*lux rationalis*) tworzącego nadprzyrodzone niebo, obserwuje także bunt i upadek części aniołów pod przewodem najwspanialszego z nich – Lucyfera, który po swym upadku stał się metaforą zła we wszechświecie. Stworzenie aniołów wizjonerka opisała jako nagły wybuch światła, natomiast upadek części z nich jako przemianę światła w ciemność³³. W III księdze *Scivias* przedstawia to jako upadek gwiazd: zbuntowane anioły to gwiazdy, które spadając z nieba w kierunku północnym (łączonym w średniowieczu ze złem), gdzie tworzy się otchłań, tracą podczas lotu światło i stają się czarne niczym węgiel³⁴.

2. ŚWIAT MATERIALNY (PRZYRODZONY) I JEGO STRUKTURA

Mówiąc o stworzeniu świata materialnego, Hildegarda podkreśla, iż został on uformowany jako podstawa pojawienia się człowieka. W stwarzaniu kosmosu materialnego wyróżnić więc można dwa etapy: pierwszym i wstępnym jest ukształtowanie makrokosmosu, a stworzenie mikrokosmosu – człowieka – drugim i zarazem finalnym. Stworzony przez Boga wszechświat był doskonały. Istniał poza czasem, poza wielością i nie było w nim ruchu, a zatem i żadnej zmiany. Doskonałość świata, który w swej pierwotnej postaci istniał bez ruchu

³⁰ Por. eadem, LDO II, 1, 27, s. 298, 51-53.

³¹ Por. eadem, LDO I, 1, 9, s. 54, 1-2: „(...) ratioanlis lux exorta est, scilicet angeli (...)”.

³² Por. LDO I, 1, 7, s. 53, 1-19; św. Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. W. Komatowski, Warszawa 2003, par. 1,9 i 10; Pseudo-Dionizy Areopagita, *O hierarchii niebiańskiej*, op. cit., 3, 2; Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae*, 4, 10, Patrologia Latina t. 122, ed. J.-P. Migne, Paris 1855, PL 122, 786; Honorius Augustodunensis, *Elucidarium* I, 1, Patrologia Latina, t. 172, ed. J.-P. Migne, Paris 1855, PL 172, 1113-1116.

³³ Por. LDO I, 1, 7, s. 53, 13-19 i s. 56, 1-10 oraz ibidem s. 143, 1-5: „Omnem quippe pulcritudinem operum possibilitatis suae Deus in primo angelo signavit, ipsumque stellis, et pulcritudine viriditatis omnique genere fulgentium lapidum quasi stellatum celum ornavit et eum Luciferum nominavit; quoniam ab ipso, qui solus eternus est, lucem portavit”.

³⁴ Por. eadem, Sc. III, 1, 14, s. 341.

i bez czasu, była więc równoznaczna z jego statycznością. Taki też będzie stan świata po końcu jego dziejów, gdy odzyska tę pierwotną doskonałość³⁵.

Ruch i czas, którym obecnie podlega krąg wszechświata, są następstwami upadku pierwszego człowieka. Sam ruch, chociaż jest następstwem upadku, nie jest z nim tożsamy. Wprost przeciwnie – jest świadectwem Bożej miłości, ponieważ wprawienie świata w ruch zapobiega całkowitemu upadkowi i anihilacji świata. Dzięki ruchowi następuje oczyszczenie (a zarazem wyodrębnienie) żywiołów, a także ich łączenie się, w wyniku czego powstają byty materialne. Cztery żywioły: ogień, powietrze, woda i ziemia, łącząc się (poprzez wirowanie) z sobą, tworzą firmament, są także podstawowym budulcem człowieka (jest to jeden z przejawów pokrewieństwa makro- i mikrokosmosu) oraz innych bytów w świecie materialnym. Chociaż powodem pojawienia się ruchu był grzech człowieka, to jego źródłem jest Bóg, który porusza świat swym brzmącym niczym grzmot głosem³⁶.

Kreślony przez Hildegardę na kartach *Scivias* i *Liber divinatorum operum* obraz kosmosu materialnego ma źródła u Pliniusza i wczesnośredniowiecznych encyklopedystów – Izydora z Sewilli, Bedy Czcigodnego i Hrabana Maura. Pojawiają się tu także pewne pojęcia kosmologiczne, nawiązujące do patrystycznej tradycji egzegezy biblijnej *Księgi Rodzaju*. Są one przetworzone zgodnie z duchem intelektualnej atmosfery epoki, na którą w czasach Hildegardy coraz silniej wpływały wątki platońsko-pitagorejskie, stopniowo wypierające model wypracowany przez encyklopedystów. Wizjonerka nawiązuje także do poperypatetyckich popularnych systemów przyrodniczych przekazanych średniowieczu za pośrednictwem *Quaestiones naturales* Seneki, *Naturalis historia* Pliniusza, komentarza do *Snu Scypiona* Makrobiusza i wczesnośredniowiecznej kościelnej literatury szkolnej³⁷. W tym ujęciu kosmos materialny dzieli się na trzy sfery, które otaczają Ziemię. Centralną pozycję zajmują sfery eteru i powietrza, a rejon kosmosu przechodzą stopniowo od jasności rejonów nieba do ciemności rejonów ziemskich.

W wizjach *Scivias* kosmos materialny porównywany jest do instrumentu muzycznego i przedstawiony jako jedność składająca się z sześciu koncentrycznych warstw, tworzących doskonałą harmonię, jednoczącą w sobie wszystkie

³⁵ Por. eadem, LDO III, 1, 2, s. 346, 1-15: „Deus in praesentia sua omnia novit, quoniam antequam creaturae in formis suis fierent eas prescivit, nec quicquam eum latuit quod a principio mundi usque ad finem eius procedit. (...) quod designat divinae predestinationis opus stabile et firmum (...) quoniam Deus opera sua (...) tanta fortitudine stabilitatis corroboravit, ut nullo impulsu ullius defectus exterminari possint”. Sc. III, 12, 15, s. 613, 299-305: „Sed et sol et luna ac stellae, (...) nec ultra inquietudinem circumvolutionis suae diem et noctem ad discernendum habent, quia finito mundo iam in immutabilitate sunt”.

³⁶ Por. LDO I, 4, s. 248, 8-10: „(...) quia vocem ut tonitruum habeo, cumqua totum orbem terrarum viventibus sonis omnium creaturarum moveo”.

³⁷ Por. H. Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, Leipzig 1930, s. 67 i n.

elementy (ciała kosmiczne) i siły, które – na zasadzie przeciwieństwa – uzupełniają się. W tym dziele symbolem, który wyraża myśl o takiej strukturze kosmosu, jest *ovum* (jajo). Wizje w *Liber divinorum operum* – ostatnim dziele trylogii – zachowują termin *instrumentum*, ale ukazują kosmos jako okrąg: całość, którą tworzy sześć zawierających się jeden w drugim okręgów (czyli sfer poszczególnych żywiołów). Hildegarda powiada, że wszechświat, który jawił się jej przed wielu laty w wizjach jako *ovum*, obecnie ukazuje się jej jako okrąg (*circulus*). Fakt, iż wizje w LDO przedstawiają kosmos w formie okręgu, odchodząc od symbolu kosmicznego jaja, świadczyć może o wzrastających w czasach powstawania tego dzieła wpływach platońsko-neopitagorejskiego obrazu świata³⁸. W istocie jednak Hildegarda nie porzuca symbolu kosmicznego jaja na rzecz okręgu, lecz łączy je oba, podobnie jak czyni to Honoriusz Augustodunensis³⁹.

3. AKSJOLOGIA ŚWIATA

Wartości światu przyrodzonemu przydawano, upatrując w nim, zgodnie z myślą neoplatońską, odzwierciedlenie świata nadprzyrodzonego. Budowa światu materialnego jest lustrzanym odbiciem struktury świata inteligibilnego oraz odwzorowaniem jego porządku. Nurt chrześcijańskiego neoplatonizmu, który rozpowszechniał takie myślenie o świecie, zapoczątkowany został przez św. Augustyna, a kontynuowany był przez Jana Szkota Eriugę. Znalazł on zwolenników wśród autorów dwunastowiecznych, między innymi Alana z Lille, który nazywał świat „księgą, obrazem i lustrem”⁴⁰, czy Bernarda Silvestris, autora sformułowania: „Świat zmysłowy jest obrazem lepszego świata”⁴¹. Przyznawano w ten sposób światu materialnemu wartość właśnie jako obrazowi lepszego świata.

³⁸ Opinię taką wyraża M. Kurdzialek, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako mikrokosmosie*, [w:] idem, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1966, s. 291.

³⁹ Por. Honorius Augustodunensis, *De imagine mundi*, Patrologia Latina, t. 172, ed. J.-P. Migne, Paris 1855, PL 172, 121: „Huius figura est in modum pilae rotunda. Sed instar ovi elementis distincta”. U Hildegardy – LDO I, 2, 3, s. 66, 1-6.

⁴⁰ Por. Alanus ab Insulis, *Rhythmus alter*, Patrologia Latina, t. 210, ed. J.-P. Migne, Paris 1855, PL 210, 579: „Omnis mundi creatura / quasi liber et pictura / nobis est et speculum; nostrae vitae, nostrae mortis, nostri status, nostrae sortis / fidele signaculum” (Wszystkie stworzenia świata / jakby księga i obraz / są dla nas zwierciadłem / wiernym znakiem / naszego życia, śmierci / kondycji i losu).

⁴¹ „Sensilis hic mundus: mundi melioris imago”. Do motywu lustra (zwierciadła Opatrzności) sięga Bernard, opisując stworzenie świata i człowieka (tworząca świat bogini *Nous* ogląda w tym zwierciadle przyszły bieg historii).

W ten nurt włącza się także Hildegarda, uznając świat za obraz, za pośrednictwem którego Bóg objawia samemu sobie swą doskonałość i sam przed sobą ogłasza swą chwałę⁴². Objawia ją także śmiertelnemu człowiekowi, który – po swym upadku – nie może poznawać go bezpośrednio. Bóg jest niczym malarz, który za pośrednictwem obrazu ukazuje ludziom rzeczy niewidzialne⁴³. Byty wypełniające świat są więc obrazem, ale są też lustrami, w których odzwierciedla się wspaniałość i moc Boga. Są nimi zarówno hierarchie aniołów⁴⁴, jak i instytucje kościelne, będące odbiciem porządku nadprzyrodzonego⁴⁵. Także ludzka wiedza jest jak lustro, w którym odbija się dobro lub zło⁴⁶, prawdziwe poznanie zaś uzyskuje się nie dzięki filozofii, lecz w „lustrze wiary”. Samą nazwę *scientia speculativa*, czyli nauka teoretyczna, Hildegarda wywodzi etymologicznie nie od oznaczających badacza lub badanie łacińskich *speculare*, *speculatio*, *speculator*, lecz od *speculum*, oznaczającego zwierciadło, kopię, symbol lub obraz⁴⁷.

ANTROPOLOGIA

1. CZŁOWIEK JAKO MIKROKOSMOS

Idea mikrokozmosizmu przenika całą myśl Hildegardy. Fundamentem tej koncepcji jest przekonanie o analogii człowieka i świata – mikrokosmosu i makrokosmosu. Usytuowany w centrum wielkiego świata człowiek jest jego analogicznym odwzorowaniem, pomniejszonym wszechświatem. Jest zarazem celem oraz punktem, ku któremu wszelkie elementy, siły i oddziaływania wielkiego świata zmagają, wspierając lub osłabiając jego życie.

⁴² Por. LDO II, 1, 17, s. 285, 1-2: „Deus mundum celo ornavit terraque ipsum formavit, ac per eum seipsum glorificavit”. Myśl o stworzeniu świata jako samoobjawieniu wspaniałości Boga jest jedną z podstawowych w pseudohermetycznym dialogu *Asklepiusz*. Świat nazwany jest tam „drugim bogiem” lub „bogiem poznawalnym zmysłami”. Według autora, człowiek został stworzony dlatego, że Bóg chciał, by ktoś jeszcze poza nim samym mógł kosmos podziwiać. Por. Apulejusz z Madaury, *Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermeselem Trismegistosem*, tłum. K. Pawłowski, [w:] idem, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*, Warszawa 2002, s. 181.

⁴³ Por. *Sc.* III, 11, 28, s. 592, 585-593, 598: „Non enim videbit me homo et vivere potest (Wj 33, 20). Hoc tale est. Obtutum mortalitatis suae non ponet in claritatem divinitatis meae ille qui mortalis est (...) ita etiam mortalis homo non posset substiteret, si coruscationem divinitatis meae videret, sed ego mortalibus hominibus (...) me ita in umbratione ostendo, velut pictor ea quae invisibilia sunt per imagines picturae suae hominibus declarat”.

⁴⁴ Por. LDO I, 1, 5, s. 52, 16-19: „Angelis quippe fulgor multorum speculorum adest, in quo vident quia nullus ita operatur nec tantae potentiae est sicuti Deus; unde et nullus ei similis est”.

⁴⁵ Hildegarda pisze, że instytucje kościelne odbijają się, niczym w lustrze, w skrzydłach aniołów.

⁴⁶ Por. *Sc.* III, 5, 30, s. 428, 703-704: „Nam scientia in homine est quasi speculum, in quo latet desiderium sive bonum sive malum volentis”.

⁴⁷ Por. *ibidem*, III, 2 9, s. 356, 284-289.

Wizje Hildegardy przedstawiają człowieka jako stworzenie usytuowane w centralnym punkcie struktury świata⁴⁸, uczynione z pyłu ziemi w cudowny sposób. Wszystkie siły i elementy kosmosu stworzone są po to, by umożliwić jego egzystencję – służą mu, on natomiast znajduje się wśród nich i według Boskiego zarządzenia obejmuje miejsce oraz funkcję przewodniczącego i zarządzającego zarazem⁴⁹.

Wizje Hildegardy ukazują rozwój kosmosu, przebiegający tak, by umożliwić egzystencję człowieka, który mieszka we wszechświecie niczym w swym namiocie (*tabernaculum*)⁵⁰. Dzięki siłom duszy człowiek przewyższa wszechświat mimo kruchości i słabości ciała⁵¹, przy tym może w nim działać i zmieniać go. Ze względu na rozum można człowieka nazwać „niebem”, ponieważ dzięki wiedzy (*scientia*) wznosi się ponad wszystkie stworzenia. Można też nazwać go „ziemią”, ponieważ posiada władzę pożądaną i wolę (*possibilitatem desiderandi et optandi*)⁵².

2. CZŁOWIEK NIEBIAŃSKI A CZŁOWIEK ZIEMSKI

Pierwszy człowiek stworzony został jako całość złożona z duszy, która jest zasadą życia, i ciała, będącego warunkiem działania i przestrzenią dla przejawiania się duszy, jednakże jego cielesność była przeniknięta światłem duchowości, a ciało miało naturę duchową⁵³. Rajski człowiek wraz z aniołami tworzył rodzaj duchowej wspólnoty, a do jego istoty należało uczestniczenie w poznaniu wspaniałości stworzenia oraz współuczestnictwo w pieśni śpiewanej przez anioły ku chwale Boga. Posiadał też „symfoniczną duszę”⁵⁴, zdolną do współbrzmienia z muzyką świata błogosławionych duchów. Człowiek posiadał wówczas znajomość prajęzyka – archetypu wszystkich późniejszych – z którego wyłoniły się następnie wszystkie języki, którymi posługują się ludzie na ziemi⁵⁵.

Na skutek grzechu człowiek utracił swe pierwotne piękno. Człowiek stracił również znajomość pieśni aniołów i wszystkich rodzajów muzyki oraz wspaniały głos, którym włączał się w niebiańską symfonię, a wraz z tym uprzednio po-

⁴⁸ Eadem, LDO I, 2, s. 74, 78: „in structura mundi quasi in medio eius homo est”.

⁴⁹ Por. eadem, Sc. I, 3, 16, s. 48, 295-299.

⁵⁰ Por. eadem, LDO I, 4, 105, s. 258, 346-347: „Nam Deus mundum creavit, quem homini tabernaculum preparare voluit”.

⁵¹ Ibidem, I, 2, 15, s. 74, 9-10: „Statura quidem pusillus, sed virtutae animae magnus”.

⁵² Por. eadem, LVM I, 34, s. 27, 568-565.

⁵³ Por. eadem, LDO I, 1, 14, s. 56, 1-2: „Nam cum Deus hominem crearet, celesti vestimento eum induit, ita ut in magna claritate fulminaret”.

⁵⁴ Por. B. Matusiak, *Teologia muzyki*, Kraków 2002, s. 97 i *Ep.* 23.

⁵⁵ Nad kwestią pochodzenia języków zastanawiał się Orygenes, który uważał, że pierwszym językiem danym za pośrednictwem Adama był język hebrajski.

siadaną wiedzę i pewność poznania (obecnie znajduje się w takim rodzaju niepewności, jak ktoś właśnie obudzony ze snu). Miejsce tego głosu zajął obcy wcześniej człowiekowi ton⁵⁶.

3. STRUKTURA CZŁOWIEKA

Utraciwszy swój stan pierwotnej doskonałości, człowiek rajski stał się człowiekiem ziemskim. Obecnie jest istotą złożoną, o naturze cielesno-psychiczno-duchowej⁵⁷. Takim złożonym bytem pozostaje aż do śmierci, gdy dusza porzuca ciało, często nazywane przez Hildegardę „namiotem”, „suknią” lub „naczyniem” duszy. Człowiek jest złożony z duszy i ciała, które tworzą jeden byt⁵⁸. Ta powstała ze złożenia jedność przejawia się nie tylko w bycie, lecz także w działaniu, ponieważ ciało bez duszy jest niczym, a dusza bez ciała nie ma możliwości działania⁵⁹.

Dusza ożywia ciało i jest cała we wszystkich jego częściach⁶⁰. Właściwie należy powiedzieć, że działania człowieka są widzialnymi skutkami niewidzialnych działań duszy. Człowiek bowiem posiada część widzialną (poznawalną przez zmysły) i część niewidzialną (poznawalną dzięki wierze). Pierwsza jest przestrzenią przejawiania się drugiej: „Ciało jest niczym oblicze otchłani, dusza zaś jak gdyby otchłani”⁶¹.

Dusza stanowi centrum, to ona jest osobowym „ja” – stworzona przez Boga, którego Hildegarda nazywa Żyjącym Światłem (*Lux vivens*), udziela życia ciału „niczym ogień niosący światło w ciemności”⁶².

Dusza dysponuje dwiema podstawowymi władzami, mianowicie intelektem (*intellectus*) i wolą (*voluntas*), które są „niczym dwoje ramion”. Z uwagi na posiadanie tych władz można powiedzieć, że dusza jest stworzona na obraz Boga⁶³.

Poza intelektem i wolą człowiek posiada inne siły i zdolności. Umysł (*mens*), nazywany też duchem (*spirituale spiraculum*), jest istotą intelektu (tym, co bywa określane przez filozofów jako „szczyt [lub dno] duszy”), pozwa-

⁵⁶ Por. *Ep.* 23, s. 63, 67-77 i *ibidem*, 174, s. 398, 52-60.

⁵⁷ Por. *eadem*, LDO I, 4, 105, s. 263, 508-511.

⁵⁸ Por. *ibidem*, I, 4, 100, s. 247, 54-59: „(...) anima et caro in duabus naturis unum opus existunt”.

⁵⁹ Por. *ibidem*, I, 4, s. 197, 21-22: „Anima etiam a spíritu Die spiraculum est, et in corpus hominis missa per seipsam nichil operatur”.

⁶⁰ *Eadem*, *Sc.* I, 4, 25, s. 83, 755: „Et anima corpus ita pertransit velut sucus arborem Quid est hoc? Per sucum arbor viret et sic flores producit ac deinde fructum facit”.

⁶¹ Por. *Eadem*, LDO II, 1, 23, s. 292, 28-31.

⁶² *Eadem*, *Sc.* I, 4, 18, s. 79, 614-615: „Anima enim corpori vitam praebet velut ignis lumen tenebris infundit”.

⁶³ Por. LDO II, 1, 38, s. 318, 22: „Anima etiam humana ad imaginem Dei facta est et cum omnibus creaturis in homine operatur”. Por. Jan Szkot Eriugena, *De divisione naturae*, op. cit., 4, PL 122, 746 BC.

la na ujmowanie istot rzeczy i ich wzajemnych relacji, czyli na poznanie intuicyjne. Rozum (*ratio*) jest siłą, z którą wiąże się zdolność tworzenia pojęć i słów⁶⁴. Ważnym elementem są różnorodne emocje, którymi człowiek jest motywowany. Hildegarda dostrzega poznawczą funkcję uczuć i pisze o uczuciach (*animus*), którymi posługuje się wola. Kolejnej władzy człowiek zawdzięcza dostęp do świata zewnętrznego, jest to zmysłowa władza poznawcza (*sensus*).

Siedzibą intelektu, woli oraz pozostałych władz duszy jest serce, które jest nie tylko siedzibą miłości, lecz także organem poznawczym. W nim władze te wzrastają, rozwijają się i łączą ze sobą. Hildegarda pisze, że serce człowieka jest rozumne (*rationalitem in se claudit*) i jest źródłem mowy (*sonantia verba ordinat, quae postmodum emittit*)⁶⁵.

4. CZŁOWIEK JAKO *OPUS DEI*

Pojęcia *imago* (obraz) i *similitudo* (podobieństwo) odnoszą się do podobieństwa Boga w człowieku. Pogląd ten ma źródła w Biblii (Rdz 1, 26nn). Podobieństwo to zostało przez człowieka utracone wskutek grzechu pierworodnego. Doktryna na temat Bożego podobieństwa była precyzowana już od czasów Orygenesusa, który czynił to w toku polemiki z Celsusem. Orygenes wskazuje, że sam człowiek nie jest obrazem Boga, ale że jest stworzony „na obraz”, a samym obrazem jest Syn Boży, „pierworodny wszelkiego stworzenia”. Człowiek jest złożony z pierwiastka wyższego (duszy) i niższego (ciała). Pojęcie obrazu (*imago*) odnosi się do pierwiastka wyższego – nosicielem obrazu jest człowiek wewnętrzny, niewidoczny, niecielesny, niezniszczalny i nieśmiertelny⁶⁶. W świecie pojęć Ojców Greckich słowo obraz (*eikon*) wiązało się zarówno z tekstem *Księgi Rodzaju* o stworzeniu człowieka na obraz Boga, jak i ze słowami Pawła o Chrystusie jako obrazie Boga niewidzialnego (Kol 1, 15; Kor 4, 4).

W czasach Hildegardy naukę o obrazie i podobieństwie człowieka do Boga głosił Bernard z Clairvaux. Podkreślał on, że człowiek jest obrazem Boga głównie ze względu na dar wolnej woli, która jako jedyna nie została ograniczona po upadku i w której odcisnięty jest obraz Bóstwa⁶⁷. Obraz Boga jest – zdaniem Bernarda – nieutralny i czyni człowieka zdolnym do przyjęcia Boga (*capax Dei*)⁶⁸. Bernard rozróżnia treść sformułowania z *Księgi Rodzaju*, że człowiek został stworzony „na obraz Boży” (*ad imaginem*), i samo pojęcie „obrazu”. Prawdziwym obrazem jest Słowo. Człowiek jest stworzony nie tylko „na obraz” Boga, ale też „na jego podobieństwo” (*ad similitudinem*). Hildegarda nawiązuje

⁶⁴ Por. Sc. I, 4, 23 s. 82, 708-714.

⁶⁵ Por. eadem, LDO I, 4, 14, s. 145, 11-12.

⁶⁶ Por. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. W. Kornatowski, Kraków 1997, par. VI, 63.

⁶⁷ Por. T. Merton, *O świętym Bernardzie*, tłum. E. Dąbrowska, Kraków 2005, s. 139.

⁶⁸ Por. Bernardus Claravallensis, *Sermones in Cantica canticorum*, Patrologia Latina 183, ed. J.-P. Migne, Paris 1855, PL 183, 80.

do tego motywu, głosząc, że człowiek został stworzony na obraz (*ad imaginem*) i podobieństwo (*ad similitudinem*) Boga, jednak przekroczenie przez Adama zakazów przyczyniło się to zatarcia tej własności⁶⁹.

ZAKOŃCZENIE

Trylogia wizjonerska Hildegardy przypomina rozległością i zakresem poruszanej tematyki średniowieczną literaturę encyklopedyczną. System symboli, które występują w jej dziele, posiada klasycznego reprezentanta w osobie Hugona ze św. Wiktora⁷⁰; bliskie są jej także formy ówczesnej symboliki, wyrażające pokrewne idee. Rola, jaką w jej systemie symboli odgrywają światło i ogień, przywodzi na myśl Orygenes⁷¹ oraz szkołę Chartres. Sposób, w jaki personifikacje cnót wypełniają strukturę wizji, przypomina moralistyczną poezję łacińską, znaną w dwunastym stuleciu ze szkolnego kształcenia i tradycji egzegetycznej *Pieśni nad Pieśniami*. Filozofia dziejów nawiązuje do poglądów św. Augustyna w *De civitate Dei*, pogląd o starzeniu się świata do Lukrecjusza. Krytyka czasów współczesnych Hildegardzie i apokaliptyka związana z Antychrystem posiada odpowiednik w poglądach współczesnego jej Gerhoha z Reichsbergu⁷². Rozumienie relacji między Bogiem, kosmosem i człowiekiem jest bliskie temu, co proponował ówczesny klasyk teologii augustiańskiej, wspomniany już Hugo ze św. Wiktora. Ujmowanie człowieka jako mikrokosmosu, który odzwierciedla w sobie makrokosmos, wiąże ją z innymi reprezentantami neoplatonizmu XII wieku, na przykład Bernardem Silvestris⁷³, Honoriuszem Augustodunensis⁷⁴ czy Wilhelmem z Conches⁷⁵. Koncepcja muzyki sfer i geometrycznego kosmosu nawiązuje do ówczesnych nurtów neopitagorejskich, reprezentowanych między innymi przez Honoriusza. Ujmowanie świata jako lustrzanego odbicia idei Bożych i jako zawierającego ślady Trójcy jest nawiązaniem do tradycji augustyńskiej.

⁶⁹ Por. Sc. I, 2, 29, s. 32, 684, 690; Eadem, LDO I, 1, 2, s. 49, 313; Eadem, Ep. 227, s. 501, 1-7.

⁷⁰ Zob. Hugo de Sancto Victore, *De arca Noe morali*; idem, *Allegoriae in Novum Testamentum*; idem, *De sacramentis*; idem, *De vanitate mundi*.

⁷¹ Zob. Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996, par. I, 1, 1.

⁷² Zob. Gerhoh Reichersbergensis, *De aedeficio Dei*, Patrologia Latina, t. 194, ed. J.-P. Migne, Paris 1855.

⁷³ Bernardus Silvestris, *De universo sive megacosmos et microcosmos*, ed. S.C. Barach, J. Wróbel, Innsbruck 1876.

⁷⁴ Zob. Honorius Augustodunensis, *De image mundi*, ed. V.I.J. Flint, Paris 1970; idem, *Elucidarium*, op. cit., PL 172.

ABSTRACT

The article attempts to reconstruct the elements of theology, anthropology, and ethic in the thought of Hildegard of Bingen on the basis of Hildegard's visionary trilogy.

Hildegard of Bingen was one of the dominating characters in the spiritual and social life of the 12th century. Her visionary images and symbols cover the entire world of her times and offer unusual insights into her conception of man and the world around him. The author concentrates on the cosmological and anthropological strands of her thought, trying to find a key to her symbolism. In Hildegard's thought the sacramental character of the universe is discovered and celebrated.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA (HILDEGARDA Z BINGEN)

5. *Opera omnia*, Patrologia Latina, t. 197, Turnhout 1980.
6. *Liber Epistolarum (Epistolae)*, PL 145-382; ed. L. van Acker, pars I, ep. I-XC, CCCM 91, Turnhout 1991; pars II, ep. XCI-CCL, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 91A, Turnhout 1993.
7. *Scivias*, PL 197, 383-738; ed. A. Führkötter, A. Carlevaris, CCCM 43-43A, Turnhout 1978.
8. *Liber divinorum operum*, PL 197, 739-1038; ed. A. Delorez, P. Dronke, CCCM 92, Turnhout 1996.
9. *Liber vitae meritorum*, ed. A. Carlevaris, CCCM 90, Turnhout 1995.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

1. Alanus ab Insulis, *Rhythmus alter*, Patrologia Latina 210, ed. J.-P. Migne, Paris 1855.
2. Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 2003.
3. Arystoteles, *O niebie*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1980.
4. Bernardus Claravallensis, *Sermones in Cantica Canticorum*, Patrologia Latina 183, ed. J.-P. Migne, Paris 1855.
5. Chenu M.-D., *Nature, Man and Society in the twelfth Century*, Chicago 1957.
6. Cyvero, *O naturze bogów*, tłum. W. Kornatowski, [w:] idem, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1960.
7. Eriugena Johannes Scotus, *De divisione naturae*, Patrologia Latina, t. 122, ed. J.-P. Migne, Paris 1855.
8. Eriugena Jan Szkot, *Komentarz do Ewangelii Jana*, tłum. A. Kijewska, Warszawa 2003.
9. Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.
10. Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, tłum. W. Kania, [w:] idem, *Wybór pism*, Warszawa 1974, s. 57-136.
11. Gerchochus Reicherbergensis, *Liber de aedificio Dei*, Patrologia Latina 194, ed. J.-P. Migne, Paris 1855.
12. Hildegard von Bingen, *Welt und Mensch. Das Buch De operatione Dei*, tłum. H. Schipperges, Salzburg 1965.
13. Honorius Augustodunensis, *De imagine mundi*, ed. V.I.J. Flint, Paris 1970.
14. Honorius Augustodunensis, *Elucidarium*, Patrologia Latina 172, ed. J.-P. Migne, Paris 1855.

15. Hugo de Sancto Victore, *De Arca Noe morali*, Patrologia Latina t. 179, ed. J.-P. Migne, Paris 1855.
16. Hugo de Sancto Victore, *De vanitate mundi*, Patrologia Latina 179, ed. J.-P. Migne, Paris 1855.
17. Hugo de Sancto Victore, *De unione corpori et animae*, Patrologia Latina, 179, ed. J.-P. Migne, Paris 1855.
18. Kijowska A., *Księga Pisma i Księga Natury. Heksameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lublin 1999.
19. Kowalewska M., *Bóg – Kosmos – Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, Lublin 2007.
20. Kurdziałek M., *Średniowieczne doktryny o człowieku jako mikrokosmosie*, [w:] idem, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1966.
21. Liebeschütz H., *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, Darmstadt 1964.
22. Matusiak B., *Hildegarda z Bingen. Teologia muzyki*, Kraków 2003.
23. Meier C., *Prophetentum als literarische Existenz: Hildegard von Bingen (1098-1179)*, [w:] *Deutsche Literatur von Frauen. Erste Band bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, red. G. Brinker-Gabler, München 1988.
24. Merton T., *O św. Bernardzie*, tłum. E. Dąbrowska, Tyniec 2005.
25. Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996.
26. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. W. Kornatowski, Kraków 1997.
27. Owidiusz, *Metamorfozy*, tłum. A. Kamieńska, Wrocław – Kraków 1996.
28. Platon, *Kratylos*, tłum. W. Stefański, Wrocław 1990.
29. Pseudo-Apulejusz, *Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, [w:] Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002.
30. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O hierarchii anielskiej*, tłum. M. Dzielska, [w:] idem, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005, s. 71-216.
31. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*, tłum. M. Dzielska, [w:] idem, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005, s. 271-321.

STOSOWANE SKRÓTY

Ep. – Hildegardis Bingensis, *Epistola*.

LDO – Hildegardis Bingensis, *Liber divinorum operum*.

LVM – Hildegardis Bingensis, *Liber vitae meritum*.

PL – Patrologia Latina.

Sc. – Hildegardis Bingensis, *Scivias*.