

Bartosz Wieczorek

Symboliczny świat Hildegardy z Bingen

Hildegarda z Bingen, jedna z wielkich postaci życia duchowego i społecznego XII wieku, która współzawodniczyła w duchowym wpływie na epokę ze swoim wielkim współczesnym, Bernardem z Clairvaux, pozostawiła w imponujących rozmachem wizjach, pełnych wielorakich obrazów i symboli obejmujących swym zakresem całą rzeczywistość, niezwykle interesującą wizję świata i człowieka. I choć porównanie pozostawionego przez nią obrazu świata z obrazem świata stworzonym przez Dantego jest zbyt pochopne, to jednak nie jest całkowicie bezzasadne. Brak wprawdzie Hildegardzie genialności Dantego, jego intelektualnego rygoryzmu i troski o każdy szczegół, to jednak dzieli ona z nim tę samą głębię jednoczącego ujęcia świata. Dzieło jej, w ogromnym skrócie, to obszerna kosmologiczna refleksja nad chrześcijańskim Objawieniem z głęboko antropocentrycznego punktu widzenia, zgodnie z którym mężczyzna i kobieta, którzy sami są dziełem Boga, są wezwani do współdziałania z Bogiem w doskonaleniu Jego stworzenia¹.

Hildegarda z Bingen (1098–1179) była zadziwiającą kobietą swoich czasów, wizjonerką i poważanym autorytetem dla cesarzy, doradczynią papieży, wspomożycielką biednych i chorych, wzbudzającym postrach krytykiem zdemoralizowanego kleru, inicjatorką budowy klasztorów, odważną misjonarką i płodną autorką, której myśl stanowi interesujący i ważny element w dwunastowiecznych interpretacjach świata i człowieka.

Czas życia i działalności Hildegardy to czas cesarza Barbarossy, Bernarda z Clairvaux, Majmonidesa i Gerarda z Cremony, czas Abelarda i Heloizy, największego rozkwitu Salerno i Toledo oraz szkoły w Chartres².

Jej dzieło pisarskie jest imponujące. Oprócz pism teologicznych tworzyła poematy duchowe, do których pisała muzykę, zaś w swym dziele *Physica*, około sto lat przed Albertem Wielkim, opisała zwierzęta, rośliny i minerały, inicju-

¹ S. Flanagan, *Dictionary of Literary Bibliography*, vol. 148: *German writers and works of the early middle ages, 800–1170*, Detroit 1995, s. 59–73.

² H. Schipperges, *Antropologische Aspekte im Weltbild Hildegards von Bingen*, „Trier Zeitschrift” 74 (1965), s. 153.

jąc też, wraz z Elżbietą z Schönau, nurt niemieckiej mistyki kobiecej (*Frauenmystik*). Według określenia M. Grabmanna, jest to z reguły mistyka klasztorna operująca pojęciem wizji, ekstazy czy unii z Bogiem, nie pozbawiona pewnych cech profetycznych. Niedostatki w sferze spekulacji wyrównywane są tu niejednokrotnie wielkim poetyckim polotem w formach wyrazu³.

Hildegarda już jako dziecko powierzona została benedyktynie Jucie ze Spanheim. W klasztorze w Disibodenberg otrzymała podstawowe wykształcenie, które opierało się głównie na *Regule* św. Benedykta, liturgii, Biblii i sztukach wyzwolonych. W 1114 roku wstąpiła do klasztoru, a w roku 1136 została wybrana przełożoną. W latach 1160–1170 podjęła cztery wielkie podróże kaznodziejskie⁴.

Najważniejsze pisma Hildegardy z Bingen: *Scivias* (1141–1151), *Liber vitae meritorum*⁵ (1158–1163) i *Liber divinorum operum*⁶ (1163–1174) tworzą trylogię, obejmującą część teologiczną, moralną i kosmologiczną. Poza tym napisała też dzieła przyrodniczo-medyczne *Liber compositae medicinae*, składające się z dwóch części: *Causae et curae* oraz *Liber simplicis medicinae* (*Physica*), a także utwory muzyczne: 77 pieśni i utwór *Ordo virtutum*. Pozostawiła też liczne listy, opis swego życia (*Vita*), pismo o nieznanym języku (*Lingua ignota*), wyjaśnienie *Reguły* św. Benedykta, żywoty świętych.

Od początku lat dwudziestych XX wieku datuje się stale rosnące zainteresowanie myślą Hildegardy. Było to związane z podjęciem w tym czasie szczegółowych badań nad mistyką, a także z ukazaniem się przełomowej pracy o Hildegardzie H. Liebeschütza oraz z rozpoczęciem prac nad wydaniem krytycznym jej dzieł⁷. Ogłoszona w 1930 roku praca habilitacyjna H. Liebeschütza *Das allegorische Weltbild im Werk Hildegards von Bingen*, w której autor osadził idee Hildegardy w charakterystycznym dla XII wieku symbolizmie, wskazując przy tym na źródła hellenistyczne i wczesnochrześcijańskie, przez długi czas pozostawała niepodważalnym punktem odniesienia w interpretacji myśli Hildegardy. Dalszy impuls do badań nad jej poglądami stanowiła praca A.M. Schrader i D.A. Führkötter *Die Echtheit des Schrifttums der hl. Hildegard von Bingen*. Pozycja ta stworzyła podstawy dla wydań krytycznych oraz dowiodła autentyczności dzieł Hildegardy i większości jej listów⁸. Nowe podejście w interpretacji dorobku Hildegardy przedstawił H. Schipperges, według którego pisma Hildegardy ukazują ściśle wczesnośredniowieczny obraz świata, niezależny od

³ M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, t. 1, München 1926, s. 465–467.

⁴ H. Schipperges, *Mystische Texte der Gotteserfahrung. Hildegard von Bingen*, Olten 1978, s. 12.

⁵ Dalej cytowane jako *LVM*.

⁶ Dalej cytowane jako *LDO*.

⁷ J. Koch, *Der heutige Stand der Hildegard-Forschung*, „Historische Zeitschrift” 186 (1958), s. 558.

⁸ Tamże, s. 561–568.

prądów epoki, w której żyła Hildegarda, a szczególnie niezależny od wpływu nowej myśli filozoficznej, która poprzez Arabów dotarła na Zachód⁹. Niezależnie jednak od istniejących różnic, dotychczasowe badania ujmowały dzieło Hildegardy jako indywidualny i autonomiczny wyraz jej twórczej umysłowości. Uznawano, iż Hildegarda — zgodnie zresztą z jej pisemnymi deklaracjami — była osobą niewykształconą i nie dążącą do zaznajomienia się z wiedzą wykraczającą poza krąg powszechnie znanych i dostępnych fragmentów z dzieł myślicieli chrześcijańskich.

Ostatnio podjęte badania P. Dronke'a poświęcone Hildegardzie (opublikowane w 1996 roku we wstępie do krytycznego wydania jej dzieła *Liber divinorum operum*), pozwalają dokładniej określić źródła jej myśli i lepiej zrozumieć jej dzieło. Dronke oparł się głównie na analizie lingwistycznej dzieła Hildegardy i mimo świadomości ograniczeń i braków tej metody uznał, że pozwala ona rzucić całkiem nowe światło na dzieło Hildegardy. Dronke wykazał obecność około dwustu słów i wyrażeń Hildegardy występujących głównie w *LDO*, a także innych jej pismach, które były nowe lub niezwykle rzadkie w zestawieniu z innymi jej dziełami¹⁰. Dzięki swoim badaniom wykazał między innymi, iż Hildegarda od czasu napisania *Scivias* korzystała w tworzeniu swoich dzieł przynajmniej z pierwszej księgi dzieła Eriugeny *Periphyseon*¹¹, z komentarza Kalcydiusza do *Timajosa* Platona, a także z *Pantegni* Konstantyna Afrykańczyka, które to dzieło było jego wersją arabskiej encyklopedii medycznej z X wieku, napisanej przez Ali ibn al-Abbasa.

W 1163 roku, po napisaniu *LVM*, Hildegarda — jak się wydaje — pogłębiła znajomość Kalcydiusza, który jest bardziej znacząco obecny w *LDO* niż we wcześniejszych pismach. Musiała studiować Laktancjusza *De opificio Dei*, a jest możliwe, że była jednym z pierwszych północnoeuropejskich czytelników *Fons vitae* Awicebrola. Wskazanie tych źródeł rzuca nowe światło na osobę i dzieło Hildegardy, pozwalając zaliczyć ją do grona ważnych przedstawicieli myśli XII wieku¹².

Główne dzieło Hildegardy *Scivias*, a zarazem pierwsza część jej trylogii, powstało w latach 1141–1151 i nie nosi jeszcze wpływu nowych przekazów arabskich. Myśl Hildegardy w *Scivias* jest więc wyrazem wczesnej myśli chrześcijańskiego Zachodu, przed pojawieniem się Arystotelesa za pośrednictwem Arabów. Dzieło to nosi piętno dominującego wpływu Biblii, liturgii, *Reguły* św. Benedykta, pism Ojców i autorów średniowiecznych (Augustyn, Grzegorz Wielki, Beda Venerabilis, Rupert z Deutz, Honoriusz Augustodunensis, Hugon od

⁹ H. Schipperges, *Das Menschenbild Hildegards von Bingen*, Bautzen 1961, s. 13.

¹⁰ P. Dronke, *Introduction*, w: Hildegardis Bingenensis, *Liber divinorum operum*, ed. A. Derolet, P. Dronke, Brepols 1996, s. XIV.

¹¹ Wpływ Eriugeny na Hildegardę rozważony jest w artykule Ch. Meier, *Eriugena im Nonnenkloster?*, „Frühmittelalterliche Studien” 19 (1985), s. 466–497.

¹² P. Dronke, *Introduction*, dz. cyt., s. XVI.

św. Wiktora). Szczegółowe określenie źródeł, z których czerpała Hildegarda, utrudnia fakt, iż nie cytuje ona niczego poza *Biblią*. Tytuł dzieła został Hildegardzie objawiony, a miał on podkreślać, iż to, co widziała, nie pochodziło od niej, ale zostało jej przekazane *per viam luminis*¹³.

Trzecia część trylogii, nosząca tytuł *Liber divinorum operum*, napisana została w latach 1163–1174 i nosi ślady nowych wątków filozoficznych (wyszczególnionych przez Dronke'a), pochodzących głównie z lektury platońskiego *Timajosa* w wersji Kalcydiusza.

W dziełach tych, głównie w *LDO*, porusza Hildegarda prawie wszystkie filozoficzne i teologiczne problemy swoich czasów, nie ujmując ich jednak systematycznie, ale posługując się językiem wizyjnym, profetycznym i symbolicznym.

Wizje Hildegardy nie dokonywały się ani w marzeniach, ani we śnie, ani w stanie obłądki czy poza sferą władz zmysłowych, lecz pojawiały się w normalnym stanie świadomości¹⁴. Z powodu wątpliwości co do prawdziwości swoich wizji, Hildegarda długo powstrzymywała się przed ich spisywaniem, lecz wewnętrzna duchowa boleść skłoniła ją ostatecznie do pisania¹⁵. Gdy jednak już to czyni, podkreśla, iż to, co spisuje, nie pochodzi od niej ani od jakiegoś innego człowieka, lecz jedynie od samego Boga¹⁶. Ostatecznym bodźcem do podjęcia pracy nad opracowaniem wizji było dla Hildegardy poparcie ze strony Bernarda z Clairvaux, do którego napisała w 1147 roku pierwszy swój list. Bernard upewnił ją o swoim zaufaniu, dając jej odczuć, iż jest przekonany o szczerości jej pokory. Od tego momentu Hildegarda nie wątpiła już więcej w swoje powołanie, a dodatkowym elementem było zatwierdzenie jej wizji przez papieża Eugeniusza III i synod w Trewirze na przełomie 1147 i 1148 roku¹⁷.

Język Hildegardy z Bingen odznacza się profetycznym stylem, co wyraża się rozpoczynaniem tekstu od wyrażen *et, et ecce, deinde vidi*, które są charakterystyczne dla proroków poczynających głoszenie swego przekazu. Tak jak

¹³ A. Führkötter, *Einleitung*, s. XIII, w: Hildegard, *Scivias*, Brepols 1978.

¹⁴ „Visiones vero quas vidi, non eas in somni, nec dormiens, nec in phrenesi, nec corporeis oculis aut auribus exterioris hominis, nec in abditis locis percepi, sed eas vigilans et circumspiciens in pura mente, oculis et auribus interioris hominis, in apertis locis, secundum voluntatem Dei accepi”. Hildegard, *Scivias*, ed. A. Führkötter, Brepols 1978 (dalej *Sc.*), *Protestificatio*, 43–48; „[...] quoniam omnia quae a principio visionum mearum scripseram vel quae postmodum sciebam, in celestibus misteriis vigilans corpore et mente, interioribus oculis spiritus mei vidi interioribusque auribus audiui, et non in somnis nec in extasi [...] nec quicquam de humano sensu veritate teste protuli, sed ea tantum quae in celestibus secretis percepi”. Hildegardis Bingensis, *Liber divinorum operum*, dz. cyt., *Prologus*, 33–40.

¹⁵ *Sc.*, *Protestificatio*, 79–86.

¹⁶ Tamże, 94–96; „Itaque scribe ista non secundum cor tuum, sed secundum testimonium meum, qui sine initio et fine vita sum, nec per te nec per alium hominum premeditata, sed per me ante principium mundi preordinata [...]”, *LDO*, *Prologus*, 21–24.

¹⁷ E. Gronau, *Hildegard von Bingen*, Stein am Rhein 1991, s. 69–70.

prorocy, opisuje Hildegarda na początku *Scivias* moment swego powołania, a jej opór wobec zapisywania wizji przypomina wyraźnie próbę ucieczki proroka Jeremiasza przed koniecznością głoszenia słowa Bożego¹⁸. Hildegarda używa często słów *velut* i *quasi*, które mają podkreślać trudną do wyrażenia tajemnicę, która jest przedmiotem opisu. Niezwykle znamieny jest również symbolizm Hildegardy, przez który wyraża ona najbardziej wewnętrzne powiązanie wszystkich rzeczy ze sobą i ze Stwórcą. Nie ma dla Hildegardy czystej rzeczywistości naturalnej jako takiej, dla niej wszelkie zjawiska czy cechy rzeczy mają głębszy religijny sens, naznaczone są świętością Stwórcy.

Ogólnie można powiedzieć, iż granica między pojęciami i symbolami jest w myśli Hildegardy płynna. Nawet jeżeli używa ona terminów filozoficznych, to są one zapośredniczone przez obrazy i porównania, których użycie jako środka argumentacji wymaga innej metody niż filozoficzna. Zdaniem H.J. Wernera, treść symboliczna zajmuje w wizjach Hildegardy (odwrotnie niż w pismach przyrodniczych) miejsce zdecydowanie ważniejsze niż jakkolwiek prawda empiryczna, dlatego nie należy szukać u niej kosmologii w sensie teoretycznej syntezy empirycznego poznania¹⁹. Wizje Hildegardy nie mówią wiele o właściwościach kosmosu, ale bardzo wiele o stosunku człowieka do kosmosu, a dokładniej, mówią, jak człowiek ma zrozumieć siebie w całości kosmosu i mówią to w sposób, który nie ujawnia się człowiekowi w sposób naturalny. A zatem kosmologia w wizjach Hildegardy to duchowy sposób rozważania o człowieku i kosmosie²⁰.

W celu właściwego zrozumienia myśli Hildegardy potrzebne jest omówienie jej głównych idei teologicznych.

Bóg, określany najczęściej przez Hildegardę jako żyjący ogień, istnieje ponad wszystkim, co jest stworzone, i jest niepojmowalny przez jakikolwiek umysł²¹. Jednakże jeden z aniołów zapragnął jaśnieć tak jak Bóg, choć niczego mu nie brakowało. Powodowany jednak własną pychą i poczuciem swej siły uznał, iż może dorównać Bogu²². Bóg, postępując zgodnie ze swą sprawiedliwością, usunął go i jego towarzyszy ze swego królestwa, co było zarazem momentem zapoczątkowującym istnienie piekła²³. Po upadku niektórych aniołów Bóg stworzył inne życie, które związał z ciałem, czyli człowieka²⁴.

¹⁸ Jer, 20, 9–10.

¹⁹ H.J. Werner, *Homo cum creatura. Der kosmische Moralismus in den Visionen der Hildegard von Bingen*, w: *Miscellanea Medievalia*, t. 21/1: *Mensch und Natur im Mittelalter*, red. A. Zimmermann, A. Speer, Berlin–New York 1991, s. 70.

²⁰ H. Schipperges, *Antropologische Aspekte...*, dz. cyt., s. 165.

²¹ „[...] vidi quasi lucidissimum ignem incomprehensibilem, inextingubilem, totum viventem [...]”, *Sc.*, II, 1, 35–36; *Sc.*, I, 1, 1, 50–60.

²² *Sc.*, I, 1, 2, 100–114.

²³ *Sc.*, I, 1, 6, 161.

²⁴ *LDO*, I, 1, 9, 6–8.

Jedno życie, którym jest Bóg, przebywa w trzech siłach. Wieczność jest Ojcem, Słowo — Synem, a wiążące ich tchnienie — Duchem Świętym. W człowieku, stworzonym na obraz i podobieństwo Boże, odbiciem tych trzech sił jest dusza, ciało i rozumność²⁵. Z kolei odbiciem ciała jest ziemia, czyli materia, z której Bóg uczynił człowieka. Odbiciem duszy jest woda, która przenika całą ziemię, jak dusza przenika ciało. Odbiciem zaś rozumności jest słońce, księżyc i gwiazdy²⁶.

W swoim Synu, czyli Słowie, Bóg stworzył cały świat. Jedynie dla chwały swego imienia stworzył Bóg świat z elementów, wzmocnił i ożywił go wiatrami, połączył i rozjaśnił gwiazdami oraz wypełnił różnymi stworzeniami. W świecie tym ustanowił człowieka otaczając go i chroniąc stworzonymi rzeczami. Bóg obdarzył też człowieka wielką mocą, aby wszystkie stworzenia towarzyszyły mu i pomagały w jego działaniu. Bez ich pomocy człowiek nie mógłby ani żyć, ani istnieć²⁷. Stworzenia połączone są z człowiekiem, tak jak płomień z ogniem²⁸. Bóg z miłości do człowieka odział go niebiańską szatą, dzięki której zajaśniał z wielką wspaniałością²⁹. Strącony diabeł, widząc szczęście człowieka osadzonego w raju, pozazdrościł mu jego szczęścia i w swej złośliwości postanowił go zwieść³⁰. Bóg bowiem tak bardzo pokochał człowieka, iż przeznaczył mu miejsce, z którego został strącony upadły anioł³¹. Jednakże, co trzeba mocno podkreślić, upadek aniołów nie jest przyczyną stworzenia człowieka³². Człowiek uległ pokusie diabła i stracił niebiańską szatę, którą odział go Bóg, ale nie można z tego powodu uważać, że Bóg popełnił jakiś błąd czyniąc człowieka takim, iż mógł on zgrzeszyć. Człowiek obdarzony został największą czcią i chwałą, co nie mogło pozostać bez próby. Tak jak złoto próbowane jest w ogniu, a kamienie szlachetne przez wygładzanie, tak i człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże nie mógł istnieć bez próby³³. Człowiek nie tylko został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, ale jego godność dodatkowo wyznaczona jest przez to, iż forma człowieka spoczywa w głębi bytu Boga, co nie dotyczy ani aniołów, ani innych stworzeń³⁴.

²⁵ *LDO*, I, 1, 2, 41–45.

²⁶ *LDO*, I, 1, 2, 45–50.

²⁷ *LDO*, I, 2, 2, 1–8.

²⁸ *LDO*, I, 1, 13, 1–5.

²⁹ *LDO*, I, 1, 14, 1–2.

³⁰ *Sc.*, I, 1, 9, 210–215.

³¹ „[...] 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”, *LDO*, I, 1, 3, 4–5.

³² *LDO*, I, 2, 34–36.

³³ *Sc.*, I, 1, 29, 690.

³⁴ „[...] in interiori secreto deitatis apparet homo in forma suo, quod nec angeli faciunt nec alia creatura”, *Sc.*, III, 1, 7, 300–303.

Stworzenie, które miało służyć człowiekowi i pierwotnie tworzyło harmonijną jedność, przez nieposłuszeństwo człowieka, zbudowanego właśnie z czterech elementów³⁵, popadło w zamęt³⁶. Tak bowiem jak człowiek wszczął bunt przeciw Bogu, tak i stworzenie, które miało być poddane człowiekowi sprzeciwiło się jemu³⁷. Elementy przez upadek człowieka zostały poddane słabości i „skarżą się” reszcie stworzenia na człowieka, ilekroć postępuje on niewłaściwie³⁸. O głębokim związku człowieka z elementami świadczy może najmocniej fakt, iż w chwili śmierci, gdy w pobliżu nie ma kapłana lub innej osoby, człowiek może wypowiadać się samemu Bogu wobec elementów, w stosunku do których też zawinił³⁹.

Bóg litując się nad człowiekiem posłał swojego Syna, aby przywiódł on do niebiańskiego Jeruzalem każdego człowieka, który by chciał go naśladować⁴⁰. Wcielenie nie jest jednak skutkiem grzechu, lecz było ono odwiecznie przewidziane w planach Boga, który chciał przez człowieczeństwo swojego Syna objawić się całemu światu. Dzięki wcieleniu Syna Bożego człowiek jaśnieje obecnie większym blaskiem od tego, który posiadał w raju⁴¹, a przez zbawienie człowieka przy końcu czasów zniszczyje także to, co jest niedoskonałe w elementach⁴².

Kosmologia w *Scivias*

Trzecia wizja części I *Scivias* zawiera opis kosmosu, przedstawionego w postaci wielkiej, ciemnej i okrągłej figury (*instrumentum*) podobnej do jaja⁴³. Także 28 lat później w *LDO* użyje Hildegarda terminu *instrumentum* (figura, forma) na określenie kosmosu. Takie zastosowanie terminu *instrumentum* jest, jak się wydaje, jej autorstwa, gdyż w XII wieku termin ten określał małżeński mezalians⁴⁴.

Jajo wyobrażające kosmos, które ujrzała Hildegarda, otoczone było jasnym ogniem, pod którym była ciemna warstwa. W jasnym ogniu umieszczone było słońce, które oświetlało całą figurę kosmosu. Ponad słońcem znajdowały się

³⁵ Sc., III, 2, 25, s. 652.

³⁶ „[...] quia elementa mundi ad servitutum hominis creata ipsi famulatum exhibent, dum homo velut in medio eorum sedens ipsis divina dispositione praesidet [...]”, Sc., I, 3, 297–299.

³⁷ Sc., I, 1, 27, 660–670.

³⁸ „Unde et super hominem terribiliter vociferantur. Quomodo? Non sic quod elementa clament in voce aut conquerantur in scientia rationalis creaturae, sed quod secundum modum suum vociferantur in strepitu sonitum [...]”, Sc., III, 5, 17, 471–475.

³⁹ Sc., II, 85, 2420–2427.

⁴⁰ Sc., I, 1, 15, 424–429.

⁴¹ Sc., I, 1, 31, 720–723.

⁴² „[...] et hoc modo omnia purgantur, ut quidquid in mundo foeditatis est ita evanescat quasi non fuerit, velut sal diffluit cum in aquam mittitur”, Sc., III, 12, 2, 127–130.

⁴³ „Post haec vidi maximum instrumentum rotundum et umbrosum similitudinem ovi [...]”, *LDO*, I, 3, s. 41–42.

⁴⁴ P. Dronke, *Introduction*, dz. cyt., s. XXXIII.

trzy gwiazdy, które swym ogniem otaczały słońce. Pod ciemną warstwą znajdował się czysty eter, w którym umieszczony był księżyc i dwie gwiazdy usytuowane ponad nim. Pod eterem była warstwa wilgotnego powietrza, z którego rozlewała się wilgoć na całą figurę kosmosu. Z każdej z tych czterech warstw wydobywały się wiatry, które wiały na cały świat. Pod warstwą eteru była warstwa białego powietrza. W środku zaś figury kosmosu była piaszczysta kula, czyli ziemia, którą otaczały zewsząd elementy i przez to utrzymywały ją w równowadze⁴⁵.

Do wyjaśnienia powyższego obrazu kosmosu używa Hildegarda przede wszystkim języka chrześcijańskiej symboliki religijnej, kładąc nacisk na ukazanie moralnego znaczenia poszczególnych elementów świata. W późniejszym dziele, *LDO*, gdzie występują wyraźne ślady nowych lektur Hildegardy, sens duchowy i moralny struktury kosmosu zostanie uzupełniony w istotny sposób o aspekt kosmologiczny.

Tak więc, wracając do budowy kosmosu przedstawionej w *Scivias*, zewnętrzna sfera jasnego ognia jest symbolem wszechmogącego Boga, który wszystko przenika i utrzymuje w istnieniu⁴⁶. Słońce jest tu symbolem Chrystusa⁴⁷. Ze sfery tej wychodzi południowy wiatr. Druga sfera — ciemnego ognia — symbolizuje gniew Boży, a ze sfery tej wychodzi wiatr północny⁴⁸. Trzecia sfera — czystego eteru — symbolizuje wiarę, którą żyje Kościół, a ze sfery tej wychodzi wschodni wiatr⁴⁹. Sfera wodnistego powietrza, z której wychodzi wiatr zachodni, jest z kolei symbolem chrztu⁵⁰. Piąta sfera — białego powietrza — oznacza niewinność osób wierzących w Chrystusa. Ziemia pośrodku kosmosu symbolizuje człowieka podtrzymywanego przez elementy i rządzącego ziemią według woli Bożej⁵¹.

Ta wizja kosmosu zostanie szczegółowo omówiona w *LDO*, gdzie Hildegarda umieściła najpełniejszą i najbardziej rozbudowaną koncepcję kosmosu. Na tę zaś koncepcję największe piętno wywarły pisma, które Hildegarda przeczytała po napisaniu *Scivias*, a głównie komentarz Kalcydiusza do platońskiego *Timajosa*. Najbardziej widocznym śladem tej lektury jest akcent, jaki Hildegarda kładzie na uwypuklenie proporcji występujących między poszczególnymi elementami świata.

⁴⁵ Sc., I, 3, 1–99.

⁴⁶ Sc., I, 3, 2, 118–119.

⁴⁷ Sc., I, 3, 4, 136–143.

⁴⁸ Sc., I, 3, 10, 195–200.

⁴⁹ Sc., I, 3, 11, 222–226.

⁵⁰ Sc., I, 3, 16, 293–300.

⁵¹ „[...] qui manifeste ostendit in fortitudine creaturarum Dei hominem profundae considerationis de limo terrae mirabili modo multae glorie factum regentem, et virtute earundem creaturarum ita obvolutum quod ab eis nullo modo separari valet; quia elementa mundi ad servitutum hominis creata ipsi famulatum exhibent, dum homo velut in medio eorum sedens divina dispositione praesidet [...]”, Sc., I, 3, 16, 293–300.

Bardzo znamienity jest fakt, iż Hildegarda odchodzi w *LDO* od przedstawienia kosmosu w formie jaja, a wykorzystuje formę koła, które od starożytności uważane było za idealną figurę, która może być symbolem całości i boskości. Hildegarda świadomie wykorzystuje formę koła, gdyż w *LDO* chce położyć nacisk na jedność i harmonię świata. Figura jaja dobrze służyła do przedstawienia różnych i rozdzielonych warstw elementów. Forma koła zaś umożliwia ukazanie proporcji i jedności między elementami, włącznie z ich krążeniem. Warto jednak zaznaczyć, iż wizje kosmosu przedstawione bądź za pomocą figury jaja, bądź za pomocą koła, nie wykluczają się wzajemnie, ale się uzupełniają. Są to dwa dopuszczalne sposoby opisu kosmosu w zależności od tego, czy nacisk będzie położony na ukazanie podziału czy jedności świata. Dla ukazania wizji świata w *LDO*, gdzie kosmos przedstawiony jest jako niepodzielna, okrągła i wirująca całość, najlepiej może posłużyć kula, która jako niepodzielna i wirująca najlepiej naśladuje formę świata⁵².

Ognista siła

Opis budowy kosmosu poprzedzony jest w *LDO* wizją wstępną, opisującą postać, na której piersi znajduje się trzymany przez nią w rękach baranek. W drugiej wizji miejsce baranka na piersi Boga zajmuje koło przedstawiające kosmos.

Hildegarda opisuje w pierwszej wizji piękną postać podobną do człowieka, której oblicze jaśniało bardziej niż słońce. Głowa tej postaci otoczona była złotym kółkiem, w którym ukazało się inne oblicze przypominające starszego mężczyznę. Wizja ta przedstawia symbolicznie Boga, w którego sercu umieszczony jest obraz kosmosu⁵³.

Postać symbolizująca Boga określona jest jako „najwyższa i ognista siła” (*summa et ignea vis*), która rozpałała wszystkie żyjące iskry (stworzenia) i nie wydała na świat niczego śmiertelnego⁵⁴. Bóg pojmowany jest jako wszechogarniające życie, od którego wszystko wzięło swój początek⁵⁵. Życie, które pochodzi od Boga, widoczne jest w wodzie, słońcu, księżycu i gwiazdach. Jest ono ukryte we wszystkich rzeczach i wszystkie żyją dzięki niemu⁵⁶.

⁵² „[...] hic autem in rota circuitio et recta mensura eorundem elementorum tantum ostenditur, cum neutrum ipsorum similitudinem figurae mundi per omnia teneat, quoniam illa undique integra, rotunda et volubili existente globus aliquis, qui integer et volubilis existit, formam ipsius in omni parte potius imitatur”, *LDO*, I, 2, 3, 6–11.

⁵³ *LDO*, I, 1, 1–8.

⁵⁴ „Ego summa et ignea vis, quae omnes viventes scintillas accendi et nulla mortalia efflavi [...]”, *LDO*, I, 1, 22.

⁵⁵ „[...] et in omnia haec sufflavi, ita ut nullum eorum in genere suo mortale sit, quia ego vita sum”, *LDO*, I, 1, 2, 24–26.

⁵⁶ „[...] circumferentem circulum cum superioribus pennis meis, id est cum sapientia, circumvolans recte ipsum ordinavi. Sed et ego ignea vita substantiae divinitatis super pulchritudinem agrorum flammo et in aquis luceo atque in sole, luna et stellis ardeo; et cum aereo vento quadam invisibili vita, quae cuncta sustinet, vitaliter omnia suscito. Aer enim in viridi-

Bóg określany jest także przez Hildegardę jako rozumność (*rationalitas*) zawierająca w sobie dźwięczące słowo, przez które wszystko zostało stworzone⁵⁷. Znaczenie bardzo ważnego dla Hildegardy, szczególnie w okresie pisania *Scivias*, terminu *rationalitas* stanowi osobne zagadnienie⁵⁸.

Interesująca jest też próba racjonalizacji aktu stworzenia, podejmowana przez Hildegardę. Problem stworzenia przedstawia ona rozpoczynając od stwierdzenia, iż wszystko, co Bóg uczynił, posiadał wpierw w swojej przedwiedzy. Według Hildegardy, w czystej i świętej boskości wszystkie rzeczy widzialne i niewidzialne pojawiły się bez czasu, tak jak drzewa stojące nad wodą odbijają się w niej, ale nie są w niej cielesnie. Tak jak w lustrze odbija się wszystko, co stoi przed nim, tak też wszystkie rzeczy pojawiły się beczasowo w świętej boskości. I tak jak promień światła pozwala poznać kształt jakiejś rzeczy poprzez rzucany przez nią cień, tak czysta przedwiedza Boga widziała kształty stworzeń, zanim zostały stworzone. Każda bowiem rzecz, którą Bóg zamierzał stworzyć, zajaśniała uprzednio w przedwiedzy Bożej i według podobieństwa do Boga. Kiedy Bóg powiedział stwórcze: „Niech się stanie!”, rzeczy natychmiast przyjęły ukształtowanie, które przed czasem i bezcielesnie przygotowała im boska przedwiedza⁵⁹.

Kosmologia w *Liber divinorum operum*

Druga wizja pierwszej części *LDO* zawiera rozbudowany opis budowy kosmosu wraz z jego interpretacją. Hildegarda opisuje w swojej wizji obraz przedstawiający koło, w którym zawarte były kosmiczne sfery otaczające koncentrycznie postać człowieka umieszczoną pośrodku nich. Koło to, wyobrażające kosmos, umieszczone było na piersi Trójjedynego Boga.

tate et in floribus vivit, aquae fluunt quasi vivant, sol etiam in lumine suo vivit; et cum luna ad defectum venerit, a lumine solis accenditur ut quasi denuo vivat; stellae quoque in lumine suo velut vivendo clarescunt. Columnas etiam, quae totum orbem terrarum continent, constitui, id est ventos [...] Ego itaque vis ignea in his lateo, ipsique de me flagrant [...]”, *LDO*, I, 2, 1–29.

⁵⁷ *LDO*, I, 1, 2, 23.

⁵⁸ Zagadnienie to szeroko omawia A. Chávez. Jego zdaniem, w odróżnieniu od tradycji, która termin *rationalitas* odnosiła tylko do człowieka, określając tak władzę jego duszy, Hildegarda odnosi termin *rationalitas* do Boga, jako bezpośrednio określający naturę Boga. Chávez podaje też historię pojęcia *rationalitas*. A. Chávez, *Die brennende Vernunft. Studien zur Semantik der „rationalitas” bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1991.

⁵⁹ „Omnia quidem quae Deus operatus est, ante principium temporis in prescientia sua habuit. In pura enim et sancta divinitate cuncta visibilia ei invisibilia absque momento et absque tempore ante aevum apparuerunt, quae admodum arbores vel alia creatura aquis vicina in ipsis videntur, quamvis in eis corporaliter non sint; sed tamen omnis formatio earum in ipsis apparet. Quando autem Deus dixit: Fiat, statim formatione induta sunt, quae prescientia ipsius ante aevum nulla corpora habentia intuebatur. Sicut enim in speculo omnia quae coram ipso sunt radiant, sic in sancta divinitate omnia opera eius sine aetate temporum apparuerunt”, *LDO*, I, 1, 6, 15–20.

Postać Boga i koło

Na piersi postaci, którą Hildegarda widziała także w pierwszej wizji, a która jest wyobrażeniem boskości, ujrzała Hildegarda wspaniałe koło, które symbolizuje cały kosmos. Koło to posiadało koncentryczne kręgi, które oddają poszczególne elementy świata.

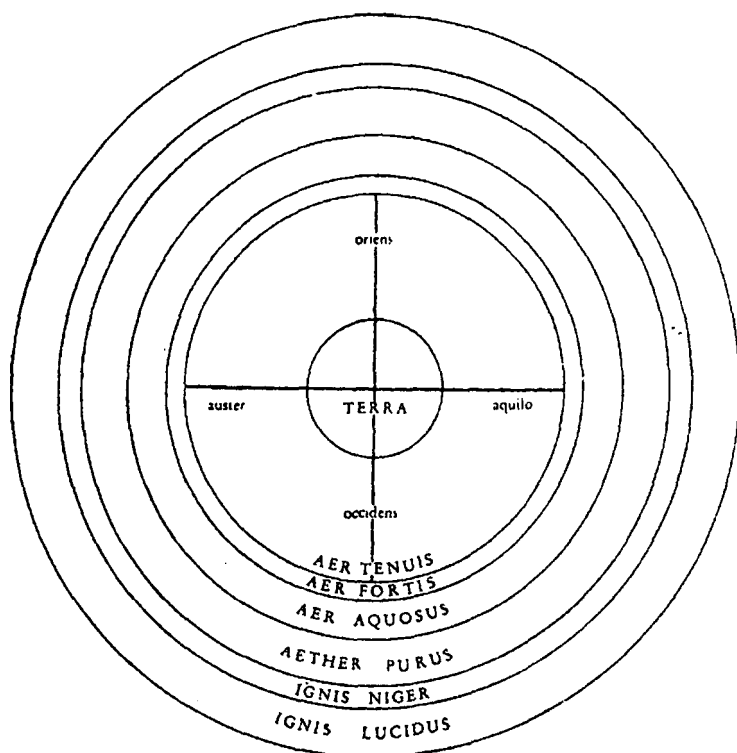
Koło znajdujące się na piersi postaci Boga oznacza, że w miłości, którą jest Bóg, przebywa nieustannie wirująca forma świata. Nie podlega ona starzeniu ani także nie jest wzbogacana o nowe elementy. Figura koła, jak zaznaczono, została użyta przez Hildegardę nieprzypadkowo, gdyż tradycyjnie było ono symbolem boskości, pełni i doskonałości. Hildegarda mieści się w tej tradycji, gdy stwierdza, że w swej przedwiedzy i działaniu boskość podobna jest do koła, gdyż tak jak ono, owa boskość jest niepodzielną całością, która nie ma początku i końca. I tak jak koło, dodaje Hildegarda, zamyka w sobie wszystko to, co w nim jest zawarte, tak też i boskość nieskończenie przewyższa i obejmuje wszystko⁶⁰.

Kosmiczne sfery – elementy

Zewnętrzną część kosmicznego koła stanowiło koło jasnego ognia (*lucidus ignis*), pod którym było koło czarnego ognia (*niger ignis*). Koła te były połączone ze sobą w taki sposób, iż wydawały się jednym kołem. Pod kołem czarnego ognia znajdowało się koło czystego eteru (*purus aether*), które było takiej grubości, jak oba koła powyżej niego. Poniżej koła eteru było koło wodnistego powietrza (*aquosus aer*), które było takiej grubości, jak koło jasnego ognia. Pod tym kołem było z kolei koło silnego, jasnego powietrza (*aer fortis*), które było takiej grubości, jak koło czarnego ognia. Ostatnie dwa koła były ze sobą tak połączone, że tworzyły jakby jedno koło. Pod kołem silnego, jasnego powietrza było koło rzadkiego powietrza (*aer tenuis*). Wszystkie sześć kół były ze sobą wzajemnie połączone bez żadnej przerwy. Zewnętrzne koło jasnego ognia przenikało swym ogniem inne koła, a koło wodnistego powietrza przenikało inne koła swoją wilgocia⁶¹.

⁶⁰ „[...] absque oblivione in scientia verae caritatis, quae Deus est, forma mundi existit insolubiliter volubilis humanaeque naturae mirabilis; ita ut nec ulla vetustate consumatur, nec ulla novitate augeatur [...]. Divinitas etenim in prescientia et in opere suo velut rota integra est et nullo modo divisa, quoniam nec initium nec finem habet nec ab ullo comprehendere potest, quia sine tempore est. Et sicut circulus ea quae intra ipsum latent comprehendit, ita sancta divinitas infinite omnia comprehendit et super excellit, quia in potentia sua nullus dividere nec superare nec ad finem perducere poterit”, *LDO*, I, 2, 2, 13–23.

⁶¹ *LDO*, I, 2, 1–30.



Kosmiczne sfery

Zewnętrzna warstwa jasnego ognia wskazuje, iż pierwszym z elementów jest ogień, który — jako najlżejszy — otacza i przenika inne elementy. Sfera ta oznacza także moc Boga⁶². Ciemny ogień poniżej oznacza sprawiedliwość Bożą i kary dla grzeszników. Ze sfery tej pochodzą błyskawice, grad i zimno⁶³. Sfera czystego eteru pochodzi od obu wyższych sfer, jak blask od płonącego ognia. Eter utrzymuje sfery umieszczone ponad nim, aby nie przekroczyły swojej granicy. Sfera ta jest także symbolem pokory⁶⁴. Kolejne koło — wodnistego powietrza — wskazuje na wody, które znajdują się pod warstwą eteru. Jest ono także symbolem sprawiedliwych czynów⁶⁵. Następne, niższe koło — silnego, jasnego powietrza — powstrzymuje niebezpieczeństwo zalania ziemi przez sfe-

⁶² „[...] hoc est quod primum elementum, quod ignis est, primum existit, quia levis est ceteraque elementa comprehendit et illuminat, ac omnes creaturas pertransit eisque gaudium luminis sui subministrat, significans potentiam Dei, qui super omnes est et qui omnibus vitam tribuit”, *LDO*, I, 2, 4, 2–7.

⁶³ *LDO*, I, 2, 4, 8–17.

⁶⁴ *LDO*, I, 2, 5, 3–24.

⁶⁵ *LDO*, I, 2, 6, 3–11.

rę wyższych wód⁶⁶. Sfera ta jest też symbolem pomocy dla wypełnienia dobrych uczynków, jak i kary za złe uczynki⁶⁷. Ostatnia warstwa — rzadkiego powietrza — wskazuje, iż z wyższych kół wydychywane jest powietrze, które jednak nie oddziela się od wyższych elementów (tak jak oddech wychodzi z człowieka, ale nie oddziela się od niego). Powietrze to zawierało w sobie chmury jasne i ciemne (deszczowe), które pochodziły ze sfery wodnistego powietrza i ponownie były tam przenoszone na zasadzie działania miecha kowalskiego⁶⁸. Powietrze wychodzące z tej sfery rozchodziło się po całej ziemi ożywiając i podtrzymując wszystko⁶⁹.

Ze wschodniej części tego koła, aż do końca zachodniej części, rozciągała się linia oddzielająca część północną od innych części. Linia ta oznacza bieg słońca, które nie dociera do obszaru północy, gdyż tam jest miejsce zamieszkania upadłego anioła⁷⁰.

Ziemia

W środku koła rzadkiego powietrza znajdowała się kula, która z każdej strony była w równej odległości od koła silnego, jasnego powietrza. Kula ta była takiej szerokości, której równa była odległość między szczytem najwyższego koła a krańcem chmur (w kole rzadkiego powietrza) i której była równa odległość między krańcem chmur a szczytem kuli⁷¹. Kula ta oznacza ziemię, która będąc w środku pozostałych elementów jest przez nie podtrzymywana i regulowana⁷².

Człowiek

W środku koła ukazała się postać człowieka, którego wierzchołek głowy w górze, a stopy w dole dotykały koła silnego, jasnego powietrza. Oznacza to, iż człowiek zajmuje centralne miejsce w budowlu świata. „Pośrodku budowli świata znajduje się człowiek, gdyż jest on doskonalszy od reszty stworzeń żyjących na świecie, niewielki postawą, ale wielki mocą duszy”⁷³. Postać człowieka stała z rozłożonymi ramionami, tak że końce palców obu jego dłoni dotykały także wspomnianego koła. Takie położenie głowy i stóp człowieka oznacza, iż

⁶⁶ *LDO*, I, 2, 7, 3–8.

⁶⁷ *LDO*, I, 2, 7, 11–21.

⁶⁸ *LDO*, I, 2, 8, 2–13.

⁶⁹ *LDO*, I, 2, 8, 14–16.

⁷⁰ *LDO*, I, 2, 11, 4–16.

⁷¹ *LDO*, I, 2, 31–39.

⁷² „Sed etiam globus in medio signi predicti tenuis aeris signatus est, qui ubique in circuitu suo equali spacio a signo fortis et albi lucidique aeris distat, terram ostendens, quae in medio reliquorum elementorum existit, quatinus ab omnibus temperetur. Unde etiam hinc et hinc equali modo ab illis sublata illisque coniuncta viriditatem et fortitudinem ad sustentationem sui ab eis assidue recipit”, *LDO*, I, 2, 13, 1–7.

⁷³ „[...] in structura mundi quasi in medio eius homo est, quia ceteris creaturis in illa degentibus potentior existit, statura quidem pusillus, sed virtute animae magnus”, *LDO*, I, 2, 15, 7–10.

może on poruszać zarówno niższe, jak i wyższe elementy, a poruszając swoimi rękami przenika niejako całą budowę świata⁷⁴. Włączony w materię jest człowiek sercem natury. Całe jego ciało i cała dusza, wszystkie jego zmysły i władze duchowe są świadectwem stwórczej siły Boga i mają odniesienie do poszczególnych sfer kosmicznych. Na przykład, okrągłość ludzkiej głowy ukazuje kształt firmamentu. W ludzkiej głowie zaznaczone są też trzy wyższe sfery kosmiczne: jeden od szczytu czaszki do czoła, drugi od czoła do koniuszka nosa, trzeci od nosa do gardła. Poszczególnym częściom głowy odpowiadają też odpowiednie planety. Swoją symbolikę mają też włosy, nos, zęby, słowem wszystkie elementy głowy ludzkiej.

Szczególne miejsce w symbolice Hildegardy, związanej z wyjaśnianiem bytu ludzkiego, zajmuje drzewo uosabiające moc i życie człowieka. Według M. Eliadego, na poziomie świadomości religijnej można mówić o mistycznym związku między wzrostem drzewa i rozwojem człowieka. Drzewo może symbolizować również żywy kosmos, który nieustannie się odradza⁷⁵. W biblijnej historii zbawienia los człowieka związany jest z drzewem bardzo ściśle, od drzewa w raju, poprzez drzewo krzyża, po apokaliptyczne drzewo życia⁷⁶. Drzewo, przewyższające wszelkie inne istoty żywe, wydaje się łączyć ze sobą niebo i ziemię. Należy ono do podstawowych składników Bożego stworzenia⁷⁷. Bezpośrednie porównanie duszy do drzewa (*Arbor, est anima*) mogła Hildegarda zaczerpnąć od Hugona od św. Wiktora⁷⁸.

Symbol drzewa pojawia się również przy opisywaniu przez Hildegardę relacji między mężczyzną i kobietą. Stwierdza ona, iż tak jak Adamowi, który był w odpowiednim wieku, została dana Ewa, tak i mężczyzna w chwili, kiedy dochodzi do okresu płodności powinien połączyć się z odpowiednią kobietą. Podobnie bowiem, gdy drzewo zaczyna wydawać kwiaty, należy zapewnić mu właściwą opiekę.⁷⁹ Hildegarda formułuje także proporcję między siłą mężczyzny i twardością kamienia oraz między słabością kobiety i miękkością ziemi⁸⁰. To, że pierwsza kobieta powstała z mężczyzny, świadczy, według niej, o tym, iż małżeństwo jest godnym i dobrym związkiem. Kobieta została bowiem stworzona ze względu na mężczyznę, a mężczyzna ze względu na kobietę⁸¹.

⁷⁴ LDO, I, 2, 15, 10–18.

⁷⁵ Według M. Eliadego „dla archaicznego przeżycia religijnego drzewo wyobrażało moc, a ona jest uzasadniona przez jakąś ontologię: drzewo jest pełne sił sakralnych dlatego, że jest pionowe, że rośnie, że traci liście i na nowo je odzyskuje, a więc regeneruje się nieskończoną ilość razy”. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Łódź 1993, s. 262.

⁷⁶ Rdz 2, 9; Rdz 3, 3; Ps 1, 3; Dn 4, 1; Mt 3, 10; Ap 22, 2.

⁷⁷ M. Lurker, *Przesłanie symboli*, tłum. R. Wojnakowski, Kraków 1994, s. 206–220.

⁷⁸ Zob. Hugon od św. Wiktora, *Allegorale in Novum Testamentum, In Lc. 5*, PL 175–810.

⁷⁹ Sc., I, 2, 11, 251–255.

⁸⁰ Sc., I, 2, 11, 259–261.

⁸¹ Sc., I, 2, 12, 302–303.

W kwestii wzajemnej relacji duszy i ciała stoi Hildegarda na stanowisku, iż stanowią one razem jednego człowieka⁸². Ciało jest siedzibą wszystkich sił duszy, dusza zaś, pozostając w ciele, działa razem z nim, tak jak i ono z nią⁸³. Dusza jest jednak nauczycielką ciała, a ono jej służy. To dusza bowiem rządzi ożywionym ciałem, ciało zaś jest ożywiane przez duszę. Gdyby dusza nie ożywiła ciała, to uległoby ono rozpadowi⁸⁴. By wyjaśnić relację duszy i ciała oraz aby określić władze duszy, Hildegarda znów odwołuje się do wskazania na podobieństwo drzewa do duszy. Dusza pełni podobną rolę jak sok w drzewie, a jej władze można określić przez odniesienie do formy drzewa. Hildegarda pisze: „Intelekt w duszy jest jak zieleń gałęzi i liści na drzewie, wola zaś jak kwiaty na nim, duch zaś jak pierwszy owoc wydany przez nie, rozum zaś jak owoc jego w dojrzałości doskonały, zmysł zaś jak wysokość i szerokość jego rozpiętości”⁸⁵. Ostatecznie kwestia relacji duszy do ciała pozostaje tajemnicą, tak jak tajemnicą jest poczęcie Syna Bożego przez Ducha Świętego⁸⁶.

Antropologia jest bardzo szeroko potraktowana przez Hildegardę w następnych wizjach *LDO*. Tutaj wystarczy powiedzieć, iż u Hildegardy można odnaleźć charakterystyczny wątek mikrokosmizmu średniowiecznego, którym jest przekonanie, iż w strukturze człowieka można znaleźć analogię ze strukturą wszechświata. Z tego też względu, ale także z racji wykorzystywania figury koła i trójkąta do opisu świata i człowieka oraz z uwagi na dominującą w jej wizjach rolę liczby „trzy” i odnajdywanie jej jako podstawy harmonii świata, należy ona do platońsko-pitagorejskiego nurtu w myśli XII wieku⁸⁷. Charakterystyczne wyrażenie antropologii Hildegardy głosi: *O homo, tu totum es in omni creatura*⁸⁸. Stwierdzenie to opiera się na długiej tradycji, odnoszącej wezwanie Chrystusa: „Głosicie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” do człowieka jako istoty jednoczącej w sobie całe stworzenie. Klasycznym wyrazem takiego podejścia jest nauczanie Grzegorza Wielkiego⁸⁹, którego myśl też inspirowała Hildegardę.

⁸² Sc., III, 6, 14, 630–636.

⁸³ Sc., I, 4, 23, 714–717.

⁸⁴ Sc., I, 4, 25, 746–749.

⁸⁵ Sc., I, 4, 26, 764, 769.

⁸⁶ Sc., III, 7, 8, 298–303.

⁸⁷ M. Kurdziałek, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata*, „Roczniki Filozoficzne”, 19 (1971), z. 1, s. 23.

⁸⁸ Sc., II, 1, 2, 150.

⁸⁹ „Czy, moi bracia, Ewangelia miała być głoszona czy to rzeczom materialnym, czy też nierozumnym zwierzętom, iż o niej powiedział: «głosicie wszelkiemu stworzeniu». Jednakże w imieniu wszelkiego stworzenia jest człowiek wyrażony. [...] Człowiek ma zaś coś z całego stworzenia. Ma bowiem wspólne istnienie z kamieniami, życie z drzewami, czucie ze zwierzętami, rozum z aniołami. Skoro więc człowiek z każdym stworzeniem ma coś wspólnego, to pod pewnym względem człowiek jest wszelkim stworzeniem”. Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, II, 29, 2, tłum. W. Szałdowski, Warszawa 1969, s. 199–200.

Zdaniem Ch. Singera, Hildegardy wizja świata, chociaż na pierwszy rzut oka może wydać się skomplikowana i trudna, jest jednak w gruncie rzeczy bardzo systematycznym i umiejętnym przedstawieniem koncepcji stosunku między człowiekiem a kosmosem, która przez wieki dominowała w naukowym i filozoficznym myśleniu⁹⁰.

Wiatry kosmiczne

W kierunku czterech części koła zwrócone były cztery głowy zwierząt: leoparda (wschód), wilka (zachód), lwa (południe), niedźwiedzia (północ)⁹¹. Głowy te oznaczają cztery główne wiatry, których siły Hildegarda rozważa w analogii do natury odpowiadających im zwierząt⁹².

Wiatry te, których nie należy mylić z ziemskimi wiatrami, zajmują szczególne miejsce w świecie Hildegardy, gdyż są to główne kosmiczne siły odpowiedzialne za harmonijny ruch świata i jego trwałość. To, że wiatry te wieją do wnętrza koła i w kierunku postaci człowieka oznacza, iż wiatry oddechami swoimi regulują świat i zachowują człowieka w zdrowiu. Bez ich ożywczego oddechu nie mógłby istnieć świat ani człowiek⁹³. Wpływ wiatru na organizm człowieka opisuje Hildegarda następująco: „Kiedy jakiś wiatr o wyżej wspomnianych właściwościach czy to naturalnie, czy z zalecenia Boga, wydaje swoje powiewy, przenika wtedy ciało człowieka nie znajdując oporu. Dusza przyjmuje go do wnętrza i w sposób naturalny doprowadza go do organu, który odpowiada jego naturze”⁹⁴. Każdy z wiatrów posiada też właściwości duchowe i moralne, które powodują rozwój wewnętrzny człowieka. Pomagają one człowiekowi poznać, jak powinien postępować⁹⁵.

Odpowiednio do czterech głównych wiatrów istnieją też cztery główne siły (*vires*) duszy: *cogitatio*, *locutio*, *intentio*, *gemitus*⁹⁶. Łączą się one, odpowiednio ze zmieniającymi się kierunkami wiatru, skłaniając człowieka do wyboru zła lub dobra, co zakłada z kolei wiedzę o złu i dobru, a przez to główną cnotę *discretio*.

Planety

Ponad głową postaci człowieka znajdowało się siedem planet umieszczonych jedna nad drugą, od których rozchodziły się promienie. Trzy planety znaj-

⁹⁰ Ch. Singer, *From Magic to Science*, New York 1958, s. 215.

⁹¹ Zwierzęta te pojawiają się w Piśmie Świętym: *Dn* 7, 3-6; *Ap* 13, 2.

⁹² *LDO* I, 2, 16, 2-5.

⁹³ *LDO* I, 2, 18, 2-5.

⁹⁴ „Itaque cum quilibet ventus omnium predictarum qualitatum sive naturaliter sive per dispositionem Dei flatus suos extulerit, nullo obstaculo obsistente corpus hominis penetrat illumque anima suscipiens ad interiora ad quodlibet membrum corporis, quod naturae illius convenit, naturaliter ducit”, *LDO* I, 2, 29, 5-10.

⁹⁵ „Et sicut venti orbem terrarum viribus suis tenent, ita etiam in officiis suis faciunt hominem scire et intelligere quid operaturus sit”, *LDO* I, 2, 24, 19-21.

⁹⁶ *LDO*, PL 841 C.

dowały się w kole jasnego ognia (Saturn, Jupiter, Mars), jedna (Słońce) w kole czarnego ognia i trzy w kole eteru (Wenus, Merkury, Księżyc). Planety poruszają się z zachodu na wschód, czyli przeciwnie niż firmament. Dzięki temu mogą one podtrzymywać swoim ogniem jego ogień, gdyby bowiem poruszały się zgodnie z jego ruchem nie mogłyby rozpaść całego firmamentu⁹⁷.

Trzy planety znajdujące się w sferze jasnego ognia rozpalają od niego swój własny ogień, a zarazem podtrzymują go, aby nie osłabł. Tak jak chrust rozpala się w ogniu, a ogień podtrzymywany jest przez chrust. Liczba planet jest ze wszech miar odpowiednia, gdyż jeśli byłoby ich więcej, to ogień zewnętrzny zbyt szybko by się rozpałił, a gdyby było ich mniej — mógłby osłabnąć. Zadaniem tych planet jest regulowanie ognia Słońca i jego biegu. Pierwsza planeta oświeca Słońce swym blaskiem, druga rządzi jego żarem, a trzecia pilnuje jego biegu⁹⁸.

Słońce

Wyjątkowe miejsce wśród planet zajmuje Słońce, które „będąc najmocniejszą z planet, swoim ogniem ogrzewa i umacnia cały firmament oraz oświeca swym blaskiem okrąg ziemi”⁹⁹. Słońce także swoimi promieniami reguluje trzy główne wiatry: wschodni, południowy i zachodni.

Promień wychodzący ze Słońca dotyka także mózgu i stóp postaci człowieka, co oznacza, że Słońce daje całemu ciału człowieka właściwą siłę i miarę (*fortitudo et temperamentia*). Szczególnie ważne jest ożywianie mózgu, przez który z kolei ożywiane są wszystkie siły człowieka. Mózg rządzi ciałem człowieka, stopy zaś — także przenikane promieniem Słońca — dźwigają całe ciało człowieka. Zatem „Słońce swoimi siłami reguluje (*temperat*) wszystkie członki człowieka”¹⁰⁰.

Kolejne trzy planety znajdujące się w warstwie eteru także są we właściwej liczbie, gdyż swym nadmiarem ani nie obciążają eteru, ani swym brakiem nie zakłócają go. Dwie górne planety regulują bieg Księżyca odbierając mu nadmiar ognia lub obdarzając go brakującym ogniem¹⁰¹.

Księżyc

Księżyc znacząco wpływa swoimi promieniami na człowieka, ale w sposób mniej doskonały niż Słońce. Jego promienie przechodzą przez brwi i kostki człowieka, co oznacza, iż Księżyc w zależności od stanu, w którym się znajduje, może w różny sposób wpływać na człowieka¹⁰². Kiedy Księżyc znajduje się w stanie umiarkowanym, wówczas mózg człowieka i jego zmysły również znaj-

⁹⁷ LDO, I, 2, 32, 189–196.

⁹⁸ LDO, I, 2, 31, 4–21.

⁹⁹ „[...] sol maximus planetarum existens totum firmamentum igne suo calefacit et roborat orbemque terrarum splendore suo illuminat”, LDO, I, 2, 32, 71–73.

¹⁰⁰ LDO, I, 2, 32, 97.

¹⁰¹ LDO, I, 2, 31, 22–34.

¹⁰² LDO, I, 2, 32, 130–135.

dują się w stanie równowagi. Obowiązuje tu zasada, iż przez harmonię zewnętrznych elementów humory, które są w człowieku, także znajdują się w stanie spokoju, a przez wzburzenie elementów popadają w zaburzenie¹⁰³.

Gwiazdy

Na obwodzie koła jasnego ognia było rozmieszczonych szesnaście głównych gwiazd, po cztery między poszczególnymi głowami zwierząt. Osiem z nich wysyłało swoje promienie do koła rzadkiego powietrza, a drugie osiem do koła czarnego ognia¹⁰⁴.

Gwiazdy te wzmacniają swoją część firmamentu i osłabiają działanie wiatrów. Liczba gwiazd nie jest oczywiście przypadkowa, ale jak najzupełniej właściwa, gdyż zbyt wiele gwiazd obciążałoby firmament, a zbyt mało nie mogłoby go wzmacniać. Gwiazdy te porównuje Hildegarda do gwoździ wbitych w ścianę, gdyż nie poruszają się one ze swoich miejsc, lecz krążą wraz z firmamentem wzmacniając go¹⁰⁵.

Koło czystego eteru i koło silnego, jasnego powietrza były pełne gwiazd, które wysyłały swoje promienie do leżących naprzeciwko chmur¹⁰⁶.

Chmury

Po prawej stronie postaci człowieka ukazują się jakby dwa języki wzajemnie oddzielone, które niczym strumyki rozlewają się do środka koła i w kierunku postaci człowieka. Po lewej stronie także z chmur wychodziły dwa języki, które rozlewały się do środka koła i do postaci człowieka¹⁰⁷. Te cztery języki pochodzą od czterech głównych wiatrów. I tak jak wiatry wzmacniają i utrzymują firmament, tak też ich powiewy (języki) rządzą chmurami, które są pod firmamentem¹⁰⁸.

Miłość

Z ust postaci, na której piersi ukazało się całe koło świata, wychodziło światło jaśniejsze od światła dnia, które podobne było do świetlistych nitek, którymi wymierzone były wszystkie rzeczy w kole świata¹⁰⁹. Oznacza to, iż ostatecznie główną siłą utrzymującą i porządkującą świat jest miłość, co wyra-

¹⁰³ „Cum vero luna temperata existit, homo in cerebro et in capite sanitatem habet et in sensu viget, quia per temperiem exteriorum elementorum humores qui in homine sunt in quiete subsistunt, et per commotionem ac inquietudinem illorum humores hominis multociens disturbantur; quoniam absque temperamento et servitio eorum homo vivere non posset”, *LDO*, I, 2, 32, 172–177.

¹⁰⁴ *LDO*, I, 2, 1, 160–169.

¹⁰⁵ *LDO*, I, 2, 39, 7–21.

¹⁰⁶ *LDO*, I, 2, 1, 170–173.

¹⁰⁷ *LDO*, I, 2, 1, 173–178.

¹⁰⁸ *LDO*, I, 2, 40, 15–18.

¹⁰⁹ *LDO*, I, 2, 1, 180–186.

żają nitki wychodzące z ust postaci, na której piersi ukazało się koło świata¹¹⁰. Świetliste nitki wychodzące z ust postaci Boga przechodzą przez poszczególne elementy koła świata odmierzając im właściwą miarę i nadając ostateczny porządek światu¹¹¹.

W obrazie miłości, będącej główną siłą poruszającą planety, kosmiczne wiatry a głównie człowieka, który jednoczy cały świat, wypełnia się wizja świata Hildegardy z Bingen.

Zakończenie

Myśl Hildegardy jest przede wszystkim wyrazem jedności porządku stworzenia. Jedność tę szczególnie widać w ukazaniu Boga jako ognistej siły, od której rozpalone zostały wszystkie stworzenia (iskry) i cały świat. Ogień Boży płonie w blasku słońca, gwiazd i księżyca, jaśnieje w każdym stworzeniu, a szczególnie w aniołach i duszach ludzkich. Życie Boga udzielone każdemu dosłownie stworzeniu sprawia, iż może ono rosnąć i rozwijać się, dzięki ożywcemu tchnieniu pochodzącemu od Boga. Jednym słowem, świat dla Hildegardy i każda z poszczególnych rzeczy jest nieustanną teofanią.

Wizja świata Hildegardy odeszła jednak szybko w niepamięć ze względu na narodziny nowego logiczno-racjonalnego podejścia w teologii. W nadchodzącej epoce myślenie symboliczno-religijne przestało służyć człowiekowi w kreowaniu wizji świata i odczytywaniu sensu istnienia. Pisma Hildegardy podzieliły los wielu dzieł z XII wieku, kiedy z odzyskaniem myśli Arystotelesa stracono zainteresowanie dla teologii symbolicznej¹¹².

The symbolic world of Hildegard of Bingen

Hildegard of Bingen is 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 cosmological and anthropological strands of her thought, trying to find a key to her symbolism.

¹¹⁰ „[...] quoniam ex virtute verae caritatis, in cuius scientia circuitus mundi est, elegantissima eius ordinatio super omnia lucens omniaque continens et constringens procedit”, *LDO*, I, 2, 46, 3–5.

¹¹¹ „[...] ubi per eam [caritas] vires elementorum aliorumque superiorum ornamentorum, quae ad munimentum et ad ornatum mundi spectant, omnesque compagines membrorum hominis, qui in illo, scilicet mundo, dominatur, decenter distinguit convenienterque iustae mensurae coaptat [...]”, *LDO*, I, 2, 46, 11–15.

¹¹² J. Koch, *Der heutige Stand der Hildegard-Forschung*, dz. cyt., s. 560.