

Bartosz Wieczorek

Człowiek jako „opus Dei” i jego powrót do Boga w myśli św. Hildegardy z Bingen

Studia Theologica Varsaviensia 51/2, 259-284

2013

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BARTOSZ WIECZOREK

CZŁOWIEK JAKO *OPUS DEI* I JEGO POWRÓT DO BOGA W MYŚLI ŚW. HILDEGARDY Z BINGEN

WSTĘP

Wizje św. Hildegardy z Bingen, jednej z najciekawszych postaci XII w., były w jej przekonaniu swego rodzaju wglądem udzielonym jej przez Boga, wglądem w świat idealny - takim jakim zaplanował go Bóg, wielki filozof i głęboki artysta (*magnus philosophus et profundus artifex*), gdy pochylał się nad swą „uprawą” świata szykując ją dla człowieka. Wizje te zawierają potężny ładunek teologiczny, który ukazuje zarazem stan teologii okresu, w którym powstawały i ukazuje twórcze podjęcie przez Hildegardę wątków teologicznych, które zastała i włączyła do swej myśli. W niniejszym tekście uwaga zostanie skupiona na ukazaniu wyjątkowej pozycji człowieka w dziele stworzenia i przywróceniu pierwotnej harmonii, zniszczonej przez grzech pierworodny.

Człowiek wedle Hildegardy, odwiecznie przez Boga planowany i spoczywający w głębi boskości, jest istotą, dla której Bóg stworzył świat - po upadku człowieka odkupił go, przez co otwarta została droga powrotu do kosmicznej harmonii. W tym wielkim kosmicznym powrocie do Boga naczelną rolę odgrywa działalność człowieka jednoczącego w sobie cały porządek stworzony. Człowiek będący obecnie w stanie po upadku, łatwo gubi drogę powrotu zapominając o swoim miejscu w świecie i o porządku natury, którego jest zwornikiem. Wizje, których doznawała Hildegarda mogą być w tym kontekście uznawane za ideal-

ny plan, „mapę” stworzenia, która ma pozwolić człowiekowi na właściwe działanie. Działanie, które naśladuje i kontynuuje działanie Stwórcy i wyróżnia człowieka spośród wszystkich innych istot.

1. CZŁOWIEKA JAKO MIKROKOSMOS

Klasyczne wyrażenie antropologii Hildegardy głosi: „*O homo, tu totum es in omni creatura*”¹. Stwierdzenie to opiera się na długiej tradycji odnoszącej stwierdzenie Chrystusa: „Głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16, 15) do człowieka jako istoty jednoczącej w sobie całe stworzenie (*omnis creatura*). Klasycznym wyrazem takiego podejścia jest nauczanie Grzegorza Wielkiego². Pojmowanie człowieka jako *omnis creatura* bliskie jest też Eriugenie, którego zwrot odnoszący się do człowieka: *super omnem creaturam, quae homo est*³ znajduje się też u Hildegardy⁴.

Platońska idea człowieka jako mikrokosmosu, odbijającego w pewien sposób strukturę wszechświata to jeden z głównych wątków w myśli Hildegardy⁵. Przypomnijmy, że według niej całość firmamentu, Słońce, Księżyc i gwiazdy posiada słuszną miarę i miejsce, przez co właśnie koło firmamentu może prawidłowo krążyć. Cały ten ład i harmonię można, zdaniem wizjonerki z Bingen, odnaleźć także w człowieku, w którym całe urządzenie świata zostało zaznaczone, chociaż nie w takim porządku i w takiej doskonałości⁶. Zagadnienie to ma, oprócz

¹ Hildegard, *Scivias*, ed. A. Führkötter, Brepols 1978, II, 1, 2, 150. (Dalej jako Sc.).

² Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelię*, II, 29, 2, (tłum.) W. Szaldowski, Warszawa 1969, s.199-200.

³ Eriugena, *De divisione naturae*, Patrologia Latina 122, 764B.

⁴ „(...) in humanitate sua super omnem creaturam, quae homo est (...)”. Hildegardis Bingenensis, *Liber divinatorum operum*, ed. A. Derolez, P. Dronke, Brepols 1996, III, 2, 14, 108. (Dalej jako LDO).; Zob. M. Kurdziałek, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata* (w:) M. Kurdziałek, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystoteлизmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 291-292.

⁵ Zob. O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką a teologią*, tłum. Wł. Skoczny, Tarnów 1997, s. 169.

⁶ LDO, I, 4, 14, 20-35. We wczesnym średniowieczu uzależnienie człowieka od przyrody było jednym z czynników wpływających na specyficzną wizję świata. Stąd też między innymi pojawiają się opisy porównujące części ludzkiego ciała do elementów

kosmologicznego, wymiar moralny i religijny. Cały bowiem wyższy porządek świata zaznaczony w człowieku odnosi się do zbawienia jego duszy⁷. Człowiek jest więc *officina omnium*, kuźnią, warsztatem, w którym powstała całość rzeczy stworzonych⁸. Są one z nim nierozdzielnie związane, skoro zostały stworzone, by jemu służyć⁹.

Tę nierozdzielną łączność człowieka i stworzeń należy ujmować w sensie metafizycznym, a nie tylko metaforycznym. Wedle przekonania Hildegardy, dusza ludzka działa bowiem w człowieku wraz ze wszystkimi stworzeniami (*cum omnibus creaturis in homine operatur*), dzięki temu, iż w niej są „wyciśnięte” ich idee¹⁰. Jest więc ona podobnie jak Boże Słowo „miejszem”, w którym zostały zawarte formy wszystkich stworzeń¹¹.

Za najgłębsze uzasadnienie tego twierdzenia myślicielka z Bingen uważa prawdę, iż człowiek uformowany został według odwiecznego postanowienia Bożego¹² i stworzony na obraz oraz podobieństwo Boga¹³, według szaty, którą miał przybrać Syn Boży¹⁴. Stwórca tylko w człowieku tchnął swego ducha, inne zaś stworzenia ożywił za pośrednictwem

przyrody bądź na odwrót, opisy opisujące świat przyrody jako elementy ludzkiego ciała. „Głowę nazywano „niebem”, palce – „gałęziami”, wodę – „krwią ziemi”, kamienie i skały – „kości”, trawę i las – „włosami ziemi”. Zob. A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, (tłum.) J. Dancygier, Warszawa 1976, s. 46. Uczeni jezuicy z Coimbrы pod koniec XVI w. opisywali już bogate zależności między planetami a ziemskimi ciałami. Planety odpowiadały różnym częściom ludzkiego ciała: Księżyc – sercu, Mars – pęcherzykowi żółciowemu, Jupiter – wątrobie, Merkury – ustom i językowi, Saturn – głowie. Zob. E. Grant, *Planets, Stars and Orbs: the medieval cosmos 1200-1687*, dz. cyt. s. 577.

⁷ LDO I, 2, 2, 1-5.

⁸ Zob. M. Kurdziałek, dz. cyt., s. 303. Zob. Ch. Meier, *Labor improbus oder opus nobile? Zur Neubewertung der Arbeit in philosophisch-theologischen Texten des 12. Jahrhunderts*, w: „Frühmittelalterliche Studien“ 30 (1996), s.334.

⁹ Sc. I, 3, 16, 293-300.

¹⁰ LDO II, 1, 38, 20-25.

¹¹ Również wedle Jan Szkota Eriugeny to właśnie w obrębie doskonałej natury ludzkiej zostało ustanowione wszelkie dzieło stworzenia. Por. A. Kijewska, *Wstęp*, w: Eriugena, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, tłum. A. Kijewska, Kęty 2000, s. 22.

¹² LDO I, 4, 14, 5-10.

¹³ LDO I, 4, 105, 510.

¹⁴ LDO II, 1, 43, 25-40.

powietrznego tchnienia (*aerius flatus*)¹⁵. Jak wielokrotnie podkreśla Hildegarda, wszystkie one zostały stworzone ze względu na człowieka¹⁶, są w nim zaznaczone (*signatae*) i wszystkie mają okazać się pomocne w jego dążeniu do zbawienia duszy¹⁷. Świat jest więc w pełni znaczenia tego słowa miejscem dla człowieka¹⁸, jego ojczyzną, którą ma on z boskiego rozporządzenia władać¹⁹.

Byt ludzki jest więc doskonałym i pełnym dziełem (*plenum opus*)²⁰ Bożym, można by rzec – przez duszę jest boski, a przez ciało ziemski²¹. Toteż w nim jako mikrokosmosie i „małym bogu”²² realizuje się godność całej natury stworzonej. Żadnego z elementów wszechświata nie należy zatem rozpatrywać w oderwaniu od pozostałych, a zwłaszcza od człowieka²³. Ale Hildegarda dostrzega również zależność odwrotną: „jak człowiek bez połączeń żył nie istnieje, tak też bez stworzeń nie może żyć”²⁴. Jako żyjące tchnienie (*vivens spiraculum*) człowiek zajmuje centralne miejsce w strukturze świata, łączy i jednoczy w swej naturze to, co odeń wyższe i to, co niższe, to, co duchowe i to, co cielesne²⁵.

Tę myśl Hildegarda wyraża w przedstawionej w *Liber divinorum operum* wpisanej w koło postaci człowieka, którego czubek głowy w górze, a stopy w dole dotykają orbity silnego, jasnego powietrza.

¹⁵ LDO II, 1, 24, 30-35.

¹⁶ LDO I, 4, 100, 1-10.

¹⁷ LDO I, 4, 2, 1-3; LDO I, 4, 105, 39; LDO II, 1, 43, 55; LDO I, 1, 2, 33-35.

¹⁸ LDO I, 4, 105, 345.

¹⁹ Sc. I, 3, 17, 303-308.

²⁰ *Explanatio Symboli S. Athanasi*, PL 197, 1067BD.

²¹ LDO I, 4, 92, 60-65.

²² W myśli Hildegardy, człowiek jest jakby bogiem stworzenia i ma wraz ze wszystkimi stworzeniami budować i rozwijać świat, który jest dla niego doczesną ojczyzną. Zob. G. Lautenschläger, *Hildegard von Bingen. Die theologische Grundlegung ihre Ethik und Spiritualität*, Stuttgart 1993, s. 127.

²³ H. J. Werner, *Homo cum creatura. Der kosmische Moralismus in den Visionen der Hildegard von Bingen* w: A. Zimmermann, A. Speer (red.), *Mensch und Natur im Mittelalter*, „Miscellanea Medievalia“, t. 21/1, Berlin-New York 1991, s.83.

²⁴ LDO I, 4, 105, 110-115.

²⁵ Dla myślicieli posługujących się pojęciem człowieka jako mikrokosmosu argumentem za takim podejściem było wielorakie w ich przekonaniu podobieństwo człowieka do świata i fakt, że w człowieku *per figuram* znajduje się wszystko, co jest w świecie. Zob. M. Kurdziałek, dz. cyt., s. 283.

Człowiek ten stoi z rozłożonymi ramionami, tak że końce palców obu jego dłoni dotykają obwodu tejsze sfery. I takie położenie głowy i stóp człowieka - zdaniem wizjonerki - wskazuje, iż może on oddziaływać zarówno na wyższe, jak i niższe składniki świata, a poruszając swoimi rękami (*opera nostra tangunt elementa*) jest w stanie niejako przenikać całą budowę makrokosmosu²⁶. Owa pozycja *in medio* powoduje, iż jest on „doskonalszy od reszty stworzeń żyjących na świecie, bo choć niewielkiej postawy, to jednak wielki siłą duszy”²⁷.

2. STAN PIERWOTNY CZŁOWIEKA

Pierwszy stworzony człowiek - Adam, posiadał wedle Hildegardy duszę, która zawierała w sobie wszelką doskonałość całego ludzkiego rodzaju²⁸, dlatego też dokładniejsze poznanie jego natury i stanu umożliwia zrozumienie obecnej kondycji człowieka po upadku. Pierwszy z ludzi był więc szczególnie wyposażony przez Boga i przebywał w miejscu specjalnie dla niego przygotowanym - raju, który Hildegarda pojmuje jako pierwotny, planowany przez Boga stan doskonałej harmonii człowieka i natury. Jednym zresztą z powodów zwiedzenia pierwszego człowieka przez diabła była jego zazdrość wobec cudownego miejsca, w którym Bóg umieścił człowieka²⁹.

Diabeł jest więc głównym sprawcą upadku człowieka. Ze swym podstępem zwrócił się on najpierw w stronę kobiety, licząc, iż łatwiej pokona kobiecą miękkość niż odwagę mężczyzny. Tak się też stało i po wygnaniu pierwszego człowieka Bóg otoczył raj murem, chcąc ustrzec

²⁶ „(...) caput scilicet sursum, pedes vero deorsum ad elementa tam superiora quam inferiora movendo, necnon a dextris et a sinistris operibus, quae manibus operatur, illa penetrando”. LDO I, 2, 15, 10-18. „All God's creations in the upper as well as the lower realm (...) were ordered towards usefulness to the human being”. P. Dronke, *Introduction w: Hildegardis Bingensis, Liber divinorum operum*. A. Derolez, P. Dronke, Brepols (ed.), 1996, s. XLVIII.

²⁷ „(...) 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.

²⁸ Sc. I, 2, 9, 215-220.

²⁹ Sc. I, 2, 9, 210-215.

go od zła i zachować do powrotu człowieka³⁰. Raj trwa więc wedle wizjonerki z Bingen nadal i jest dla Ziemi tym, czym dusza dla ciała - nawadnia Ziemię swoim sokiem i udziela jej swoich najlepszych sił³¹.

Odstępstwo pierwszego człowieka, rozumianego przez Hildegardę jako mikrokosmos, zniszczyło pierwotną harmonię stworzonego świata. Stworzenia, które powstały dla służby człowiekowi po jego upadku popadły w zamęt i niepokój, niosąc ludziom liczne niebezpieczeństwa i przykrości. Zdaniem Hildegardy bowiem zaraz po tym, kiedy człowiek w raju wszczął bunt przeciw Bogu, całe stworzenie dane mu pierwotnie do dyspozycji sprzeciwiło się jego władzy³².

Status bytowy pierwszego człowieka był wedle koncepcji ksieni z Bingen szczególny. Bóg stworzył (*plasmavit*) go, żeby żył wiecznie niezmienny (*ut eternaliter immutabilis viveret*)³³. Pierwszy człowiek miał być więc wolny od wszelkiego odżywiania i odnawiania swych sił przez wypoczynek i sen, Bóg bowiem połączył go tak ze stworzeniami jak ogień jest połączony z płomieniem (*creaturas ... ad hominem velut flammis ad ignem coniunxit*)³⁴, żeby dzięki temu człowiek był przez nie wzmacniany i podtrzymywany przy życiu. Technienie zaś (*spiraculum*), które Bóg wysłał w Adama było ogniste, rozumne (*intelligibile*) i żywe³⁵.

Adam jako *simplex et lucidus filius* żył według Hildegardy w stanie czuwającym i śpiącym. Przez swego ducha czuwał, a przez sen odżywiało ciało. Przez ducha też poznawał nieśmiertelność, a jego zewnętrzne oczy nie negowały rzeczy niewidzialnych³⁶. Będąc nieśmiertelnym życiem Adam zawsze dostrzegał światło duchowe i nic nie mogło mu go przesłonić. W obecnym stanie zaś, tak jak Słońce zakrywane jest przez ciemne chmury, tak wzrok człowieka został wedle wizjonerki z Bingen zakryty przez chmurną skórę powieki. I obecnie źrenica (*pupilla*)

³⁰ Sc. I, 2, 26, 650-655.

³¹ Sc. I, 2, 28, 675-680.

³² Sc. I, 2, 27, 660-670.

³³ LDO I, 4, 105, 415-420.

³⁴ LDO I, 1, 13, 1-5.

³⁵ LDO I, 4, 105, 435-440.

³⁶ LDO III, 2, 12, 10-15.

wskazuje na wewnętrzny wzrok oczu, który jest nieznyany ciału, powieka (*palpebra*) zaś ukazuje zewnętrzny wzrok ciała³⁷.

Stany człowieka³⁸

| | Opus Dei | Opus alterum per alterum | Opus cum creatura |
|-------------------------|--|--|---|
| Homo constitutus | Pierwotny stan człowieka (<i>genitura mystica</i>) | Odpowiedzialność jednego człowieka za drugiego (<i>homo responsurus</i>) | Człowieka w harmonijnej relacji do świata stworzonego |
| Homo destitutus | Zerwanie więzi między Bogiem a człowiekiem | Zerwanie więzi między mężczyzną a kobietą | Zerwanie więzi między człowiekiem a naturą |
| Homo restitutus | Jedność Boga z człowiekiem | Wspólnota świętych | Budowa niebiańskiego Jeruzalem |

4.2. Stosunek duszy do ciała.

Niezwykle ważne i często przez Hildegardę omawiane zagadnienie stosunku duszy do ciała zawarte jest w charakterystycznym dla niej obrazowym stylu, odbiegającym od rygorów ścisłości, ale za to bogatym w treści: „Dusza, której dążenia ciała są przeciwne, i która będąc firmamentem ciała nawadnia je swymi siłami, dokonuje wszystkich dzieł człowieka. Działa ona w człowieku i na skutek tego staje się on kwitującym ogrodem, na którym Pan pasie swe oczy”³⁹. W tym jednym zdaniu podkreślony jest i prymat duszy nad ciałem, i jej bycie zasadą istnienia i działania ciała, i jej rola w dążeniu do Boga. Wątki te, głównie pierwszy i drugi, wymagają jednak teraz rozwinięcia.

Dusza jest siłą ożywiającą i poruszającą całe ludzkie ciało⁴⁰. Będąc bowiem życiem jest w ciele żyjącym ogniem⁴¹ lub po prostu jest ognista (*ignea*)⁴². Porównanie do ognia ma ukazać funkcję ożywiania i porusza-

³⁷ LDO III, 2, 12, 15-20.

³⁸ Zob. H. Schipperges, *Kosmologische Aspekte der Lebensordnung und Lebensführung bei Hildegard von Bingen*, w: A. Führkötter (red.), *Kosmos und Mensch aus der Sicht Hildegards von Bingen*, Mainz 1987, s. 8-15.

³⁹ LDO I, 4, 82, 10-15.

⁴⁰ *Explanatio Symboli S. Athanasi*, PL 197, 1067BD. Por. M. Ungrund, *Die metaphysische Anthropologie der Heiligen Hildegard von Bingen*, Münster 1938, s. s 41.

⁴¹ LDO I, 4, 17, 20-25.

⁴² LDO I, 4, 25, 55-60.

nia ciała przez duszę. Już w chwili poczęcia człowieka, jak podkreśla ksieni z Bingen, dusza łączy się z ciałem i ożywia je, tak jak rosa spadająca na wyschniętą ziemię⁴³.

Opisując na podstawie swej wizji zstąpienie duszy do ciała Hildegarda stwierdza też metaforycznie, iż jakby ognista kula⁴⁴ ogarnia w tym momencie serce człowieka. W dalszej części wyjaśnia jednak, iż nie oznacza to, że dusza w jakiś sposób „spada” do ludzkiego ciała - istnieje ona bowiem jako podstawa ciała i rządzi nim⁴⁵. Odwołanie do formy ognistej kuli pozwala po prostu Hildegardzie uznać, że dusza nie jest cielesna i dzięki temu może *in igne profundae scientiae*⁴⁶ przebiegać różne członki ciała i rozróżniać je⁴⁷. Łącząc się z ciałem dusza dotyka też mózgu człowieka, co wskazuje, że swoimi siłami odnosi się nie tylko do rzeczy ziemskich, ale i niebiańskich⁴⁸. Ten całościowy wymiar działania duszy w ciele ponownie można zobrazować przez porównanie duszy do soku drzewa, który rozlewa się na wszystkie jego części, zapewniając im zieleń i wzrost⁴⁹.

⁴³ Sc. I, 4, 16, 560-565.

⁴⁴ M. Kurdziałek dostrzega w tej metaforze przekonanie Hildegardy, iż dusza jest zarazem obrazem Boga, ale też będąc ognista odzwierciedla niebo. Podobnie jak ogień firmamentu scala i przenika wszystkie sfery tak i dusza czyni podobnie z ciałem. Zob. M. Kurdziałek, dz. cyt., s. 293-294.

⁴⁵ Zagadnienie połączenia duszy z ciałem było trudne to rozwikłania dla myślicieli chrześcijańskich, nawet tej miary co św. Augustyn. Podkreślano przede wszystkim za Augustynem, że dusza jest wyższą częścią człowieka. Hildegarda również nie przedstawia jasno tej relacji, będąc jednocześnie zdania, że dusza jest hierarchicznie wyższa wobec ciała. Zob. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, (tłum.) Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 59.

⁴⁶ *Profunda scientia* to duchowa zasada duszy, dzięki której poznaje ona wszystkie stworzenia. Sc. I, 4, 16, 570-575.

⁴⁷ Sc. I, 4, 15, 560-565.

⁴⁸ „Iluminacja ze *Scivias* pokazuje człowieka (dziecko) w łonie matki, którego umysł ogarnięty jest przez spływającą z góry jasność, która, namalowana złotą barwą, niczym lina wiąże go ze światem nadprzyrodzonym, reprezentowanym w obrazie pod postacią złotego kwadratu wypełnionego oczyma”. Zob. M. Kowalewska, *Symboliczny świat świętej Hildegardy z Bingen*, dz. cyt., s. 133.

⁴⁹ Sc. I, 4, 15, 580-585.

Dusza ożywia więc ciało i rodzi zmysły (można je nazwać siłami duszy, które pośredniczą między duszą a światem zewnętrznym⁵⁰), ciało zaś z kolei, wedle obrazowego określenia ksieni z Bingen, przyciąga duszę do siebie i ujawnia te zmysły⁵¹. Dusza też w miarę rozwoju człowieka, stosownie do wzrostu jego ciała pokazuje też swoje różne siły - tu podobnie Hildegarda używa porównania duszy do soku drzewa. W dzieciństwie przynosi ona człowiekowi prostotę, w młodości moc, w wieku dojrzałym ujawnia w mądrości swe najlepsze siły, a w starości popada w słabość⁵².

Owo przenikanie duszy przez ciało znajduje też ważne znaczenie w opisie duchowego rozwoju człowieka. „Dusza tak przechodzi ciało jak sok drzewo. Co to znaczy? Przez sok drzewo się zieleni i wydaje kwiaty i potem owoce. I jak wtedy owoc dochodzi do dojrzałości? Przez łagodną pogodę. Jak? Słońce go ogrzewa, deszcz go nawadnia, i tak w łagodnej pogodzie wzrasta. Co to znaczy? Miłosierdzie łaski Boga jak Słońce oświeca człowieka, tchnienie Ducha Świętego nawadnia go jak deszcz, i tak prowadzi jego zdolność osądu (*discretio*) jak dobra pogoda do doskonałości dobrych owoców”⁵³.

Działać więc w ciele jest radością duszy, gdyż jest ona wedle wizjonerki z Bingen „prędka”, aby udoskonalić dzieło ciała⁵⁴. Wchodzi więc w mózg, i w serce, i w krew, i w szpik, i w całe ciało wypełniając je i stara się uczynić wiele dobra. Pobudza też ciało do czuwania i odnawia do pracy⁵⁵. Dusza rządzi więc całym ciałem ożywiając je, ciało zaś przyjmuje jej władzę ożywiania, ponieważ jeśli dusza nie ożywiałaby ciała, to pograżyłoby się ono w rozpadzie. Dusza jest też nauczycielem, a cia-

⁵⁰ M. Ungrund, dz. cyt., s. 47.

⁵¹ „Anima corpus vivificat et sensus expirat; corpus autem animam sibi attrahit et sensus aperit”. Sc. I, 4, 18, 610-615.

⁵² Sc. I, 4, 14, 595-600.

⁵³ Sc. I, 4, 25, 755-760.

⁵⁴ Sama dusza też zyskuje dzięki owemu doskonaleniu ciała, poprzez króre może dopiero w pełni pojąć rzeczy niebiańskie i ziemskie. Zob. M. Kowalewska, *Symboliczny świat świętej Hildegardy z Bingen*, dz. cyt., s. 135.

⁵⁵ LDO I, 4, 19, 1-20.

ło służącym⁵⁶. „Dusza stoi jakby w zakątku domu, to jest w podstawie serca (*in firmamento cordis*) tak jak jakiś człowiek, który w rogu domu stanął, żeby cały dom widząc, mógł kierować wszystkimi sprzętami domu”⁵⁷. Dusza jest także racjonalna (*anima rationalis*) i będąc nieskończonym życiem (*infinita vita*) nie doznaje szkody przez rozwój ciała, ani przez jego zniszczenie.

Tak jak Słowo przeniknęło całe stworzenie, tak i dusza przez *rationalitas*, uczestniczącą w boskim Słowie, przenika całe ciało, ażeby z nim działać. Ożywiając ciało i uzdalniając je do spełniania właściwych mu funkcji dusza staje się zielonością ciała, czyli ma odniesienie do głównej siły kosmicznej (*viriditas*), która ożywia stworzenia ziemskie. W ten sposób ma też doświadczenie rzeczy niebiańskich i ziemskich. „Dusza jest wilgocią ciała, gdyż je nawadnia, aby nie wyschło, tak jak deszcz nawadnia ziemię. Z duszy pochodzą siły ożywiające ciało, dlatego dusza cieszy się działając z ciałem”⁵⁸. Podsumowując, człowiek jest w swej naturze zarazem cielesny i duchowy⁵⁹.

Człowiek, którego swą racjonalną siłą przenika dusza, stworzony jest z czterech elementów⁶⁰. Ogarnia więc on w sobie całość elementów tworzących świat. Przekonanie o tym, że człowiek składa się z tych samych żywiołów, co świat pochodzi z wczesnej filozofii greckiej i przejęte zostało przez średniowiecze. Hildegarda ujmuje tę koncepcję następująco: „Bóg bowiem stworzył duszę przez cztery siły, które ona posiada z ognia, powietrza, wody i ziemi, żeby w mądrości mogła rządzić naszym światem, to jest ciałem.”⁶¹.

⁵⁶ Sc. I, 4, 25, 745-750. Wszelkie tego typu analogie mają ukazać integralność i naturalność związku duszy i ciała. Zob. F. Beer, dz. cyt., s. 43. „Cielesna natura nie jest akcydensem, przy padłością, lecz jest konstytutywnie związana z formą duszy”. G. Lautenschläger, dz. cyt., s. 116.

⁵⁷ Sc. I, 4, 20, 650-655.

⁵⁸ LDO I, 4, 21, 10-20.

⁵⁹ Zob. G. Lautenschläger, dz. cyt., s. 117.

⁶⁰ LDO I, 4, 42, 5-15.

⁶¹ LDO I, 4, 95, 35-40.

3. WŁADZE CZŁOWIEKA.

Hildegarda, co trzeba wyraźnie podkreślić, nie dopracowała się jasnej koncepcji władz ludzkich. Ważne jest tu także dodanie, iż naczelną jej troską było przede wszystkim opisanie człowieka jako stworzenia, które odeszło od Boga i wskazanie mu drogi powrotu do jedności z Bogiem. Temu właśnie celowi służą poszczególne władze człowieka, rozumiane przez Hildegardę jako duchowe dyspozycje prowadzące człowieka od świata zmysłowego przez duchowy do boskiego. Duchowy wymiar mają także władze zmysłowe⁶². Godny uwagi jest fakt, iż władze człowieka działają razem tworząc rodzaj żywego organizmu⁶³.

3.1. Rationalitas

Jednym z najbardziej charakterystycznych wyrażeń Hildegardy określających najbardziej boską władzę duszy ludzkiej jest *rationalitas*. Słowo to, jak podaje P. Dronke, pochodzi prawdopodobnie od Tertuliana z jego dzieła *De anima*, gdzie jest użyte tylko raz i jest atrybutem duszy wraz z nieśmiertelnością, percepcją zmysłową, intelektualnością i wolną wolą. Hildegarda mogła jednak poznać słowo *rationalitas* z wielu źródeł: jej triada *corpus, anima, rationalitas* jest chyba najbliższą triadą Ruperta z Deutz z jego dzieła *De divinis officis* (II, 12 *spiritum vel animam, rationalitatem atque dilectionem*)⁶⁴.

Jak podkreśla z kolei A. Chávez, 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 Jego naturę⁶⁵.

⁶² O „boskich zmysłach” zdolnych pojąć rzeczy niematerialne pisał Orygenes. Tenże, *Przeciw Celsusowi*, I, 48, (tłum.) S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 69.

⁶³ Zob. R. Viki, *Wege zu Wissen und Weisheit. Eine verborgene Philosophie bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, s. 286.

⁶⁴ Zob. P. Dronke, *Introduction*, dz. cyt., s. XXX.

⁶⁵ Zob. A. Chávez, *Die brennende Vernunft. Studien zur Semantik der „rationalitas” bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, s. 135-143. Pojęcie *igneae rationalitatis* rozumiane jako niestworzona *rationalitas* wskazuje na niezglębną natu-

Rationalitas to pojęcie kluczowe w *Scivias*, gdzie występuje w różnych kontekstach znaczeniowych. Przede wszystkim boski nakaz skierowany do człowieka jest „dźwiękiem, który w pierw wychodzi z rdzenia racjonalności (*de radice rationalitatis*)⁶⁶, ale jest też ludzka „symfonia rozumności”, która może pobudzić duszę.⁶⁷ Podobnie w *Liber divinorum operum*: mowa jest o gwiazdach jako nieprzeliczalnych słowach rozumności⁶⁸, o duszy wznoszącej się do ciepła rozumności⁶⁹, o rozumności jako kolumnie podtrzymującej zmysły⁷⁰ czy o rozumności jako materii wiedzy o dobru i złu⁷¹. Ostatecznie identyfikuje Hildegarda *rationalitas* ze Słowem i Bogiem w komentarzu do prologu Ewangelii św. Jana⁷².

W liście do biskupa Eberharda z Bambergu, zawierającym bardzo ważną wykładnię rozumienia Trójcy, Hildegarda stwierdza, iż rozumność ma trzy siły: dźwięk (*sonus*), słowo (*verbum*) i tchnienie (*sufflatus*) i odnosi je jednoznacznie do Trójcy Świętej. W Ojcu bowiem Syn jest jak słowo w dźwięku, a Duch Święty w obu jak tchnienie w dźwięku i słowie⁷³. Także komentując prolog Ewangelii św. Jana stwierdzi Hildegarda, iż „rozumność ma w sobie słowo i w rozumności jest słowo, i one nie są od siebie oddzielone”⁷⁴.

W człowieku zaś rozumność stanowi najbardziej godny, czysty i boski element jego duszy⁷⁵. Dusza żyje wiecznie, bo jest rozumna⁷⁶. Wyjątk-

rę Boga, na boską przasadę. Stwórcze Słowo Boga jest pra-aktem boskiej manifestacji. Zob. G. Lautenschläger, dz. cyt., s. 122-123.

⁶⁶ Sc. II, 5, 60, 1695-1700.

⁶⁷ Sc. III, 13, 505.

⁶⁸ LDO I, 1, 2, 50-55.

⁶⁹ LDO I, 4, 26, 30-35.

⁷⁰ LDO I, 4, 98, 90-95.

⁷¹ LDO II, 1, 25, 15-20.

⁷² LDO I, 4, 105, 75-80.

⁷³ „Rationalitas etiam tres vires habet: sonum, scilicet, verbum, sufflatum. In Patre Filius est ut verbum in sono, Spiritus Sanctus in utroque ut sufflatus in sono et verbo”. Ep., XXXI, Pars prima, s. 87.

⁷⁴ LDO I, 4, 105, 75-80.

⁷⁵ Odpowiednikiem niestworzonej *rationalitas* w przypadku ludzi jest wcielona *rationalitas*. Zob. G. Lautenschläger, dz. cyt., s. 122-123. Hildegarda zamiast *rationalitas* używa też pojęć *cogitatio*, *intellectus* i *mens*. Zob. R. Viki, dz. cyt., s. 74.

⁷⁶ Sc. III, 3, 9, 290-295.

kowy charakter tej siły u Hildegardy można dostrzec w tym, iż po omówieniu Trójcy i podkreśleniu, że Bóg, który jest ogniem nie ma w sobie żadnego podziału i zróżnicowania poza *dictinctio personarum*, omawia ona *rationalitas* zaznaczając także, że jest ona *igneae et non divisa*⁷⁷. Dalej także używa trynitarnego schematu do opisu tej siły. Rozumność porusza i oświeca duszę człowieka tak jak wiatr rozpala ogień. Rozumność bowiem w duszy jest jak wiatr i jak światło (*lumen*) w ogniu. I jak ogień nie istniałby bez żaru, tak i dusza bez rozumności nie byłaby inteligibilna.⁷⁸

Wedle wizjonerki z Bingen, w rozumności człowieka tak jak w Słowie, czyli rozumności Boga zamknięte są w sposób uporządkowany wszystkie brzmiące słowa, które człowiek wypowiada. Tak bowiem jak w swoim Słowie Bóg przygotował wszystkie formy stworzeń - podobnie zawarł je w rozumności człowieka⁷⁹. Idea ta, iż w człowieku Bóg zawarł wszystkie formy stworzeń to jedno z głównych założeń metafizycznych Eriugeny⁸⁰. Nazywa on Słowo Boże, w którym wszystko zostało stworzone – stwórczą mądrością (*sapientia creatrix*), a naturę ludzką, w której rzeczy zostały zawarte – stworzoną mądrością (*creata spientia*)⁸¹. Określenie *creatrix* odnoszące się do Bożej działalności sprawczej jest też niezwykle charakterystyczne dla Hildegardy⁸².

W człowieku Bóg też zaznaczył wszystkie stworzenia i człowiek poznaje je według Hildegardy w sobie przez swe brzmiące słowo⁸³. Porównanie ludzkiej *rationalitas*, z której wywodzą się nazwy stworzeń, do Słowa, które powołało do życia wszystkie stworzenia ukryte w Bogu, wskazuje na jej boski charakter⁸⁴. *Rationalitas* człowieka jest

⁷⁷ Hildegardis Bingensis, *Explanatio Symboli S. Athanasi*, PL 197, 1070D.

⁷⁸ LDO, I, 4, 27, 15-20.

⁷⁹ LVM IV, 1035-1040.

⁸⁰ Eriugena, *De divisione naturae*, Patrologia Latina 122, 763D-764A.

⁸¹ Eriugena, *De divisione naturae*, Patrologia Latina 122, 778-779A.

⁸² „Laus trinitati./ quae sonus et vita/ ac creatrix omnium/ in vita ipsorum est (...)”. Hildegard von Bingen, *Symphonia*, dz. cyt., s. 65.

⁸³ LDO, I, 4, 14, 5-20.

⁸⁴ Według R. Viki istnieje jak najgłębsza proporcja między ukrytym w Bogu Ojcu stwórczym Słowem a ukrytą w człowieku *rationalitas*, jako miejscem uporządkowania wszystkich stworzeń. Zob. R. Viki, dz. cyt., s.138-139. LDO I, 4, 14, 10-20.

więc dźwiękiem, którym Bóg ożywił człowieka i który przybrał w nim formę najwyższej części duszy, a z której pochodzą wszystkie ludzkie czyny⁸⁵ - *cor hominis rationalitatem in se claudit*⁸⁶.

Niezwykle ważny fragment, gdzie Hildegarda opisuje człowieka jako *parvum opus*, które Bóg wypowiedział w sobie, zawiera też stwierdzenie, iż człowiek przez swoją *rationalitas* pojmuje wszystkie rzeczy przez nazwy⁸⁷. *Rationalitas* zawiera więc w sobie nazwy stworzeń, tak jak Słowo Boże zawiera ich formy. Mówiąc językiem, którym nie posługiwała się Hildegarda, można stwierdzić, iż akt nadawania nazw implikuje wiedzę o danej rzeczy. To zaś przekonanie jest charakterystyczne dla Eriugeny⁸⁸, według którego stworzone w ludzkim umyśle pojęcia rzeczy stanowią ich wieczną i niezmienną substancję.

Rozumność jest dla Hildegardy aktywną siłą, która odgrywa główną, oraz co warto podkreślić, aktywną rolę w procesie poznawczym człowieka⁸⁹ oraz w podejmowaniu decyzji moralnych. I tak jak ludzka rozumność jest tchnieniem racjonalności boskiej⁹⁰, zawierającej formy stworzeń, podobnie rozumność ludzka tchnie na zewnątrz człowieka, w tchnieniu tym zawierając formy stworzeń⁹¹. Sformułowanie więc od-

⁸⁵ LDO I, 4, 195, 90-95. „W sensie antropologicznym stworzona *rationalitas* jest najwyższą duchową władzą człowieka, w której odbija się boska *rationalitas*”. Zob. A. Chávez, dz. cyt., s. 251.

⁸⁶ LDO I, 4, 14, 10-15.

⁸⁷ LDO I, 4, 105, 15-25. Hildegarda w swej koncepcji poznania nie zajmuje się poznaniem istot rzeczy, ale patrzy niejako poprzez nie, aby znaleźć ich prawdziwą podstawę, ideę, która jest w boskim Intelcie. Tam dopiero widać, czym jest dana rzecz. M. Ungerund, dz. cyt., s. 49.

⁸⁸ Na pytanie ucznia czy ludzki umysł zawiera w sobie poznanie wszystkich rzeczy zmysłowych i intelektualnych mistrz odpowiada: „Videtur plane. Et quidem per hoc maxime intelligitur homo esse, quod cunctorum quae, sive aequaliter sibi creata sunt, sive quibus dominari praecipitur, datum est ei habere notionem. Quomodo enim dominatus eorum homini daretur, quorum notionem non haberet?”. Eriugena, *De divisione naturae*, PL 122, 768D-769A.

⁸⁹ M. Ungerund, dz. cyt., s. 50.

⁹⁰ LDO I, 4, 105, 1-5.

⁹¹ Zdaniem M. Kowalewskiej stworzenia są tchnieniem Bożym, powracającym do swego Źródła w momencie wdechu. W tym stwórczym oddechu rozgrywa się cała historia świata. Zob. M. Kowalewska, *Symboliczny świat świętej Hildegardy z Bingen*, dz. cyt., s. 133.

noszące się do Trójcy: „*Rationalitas enim radix est; sonans vero verbum in ipsa floret*”⁹² można odnieść także do duszy ludzkiej, której podstawą jest rozumność zawierająca w sobie formy i nazwy stworzeń.

3.2. Schematy władz duszy

Naczelną zasadą metodologiczną dla Hildegardy było odnajdywanie w analogiach i metaforach różnych dróg wyrażenia podstawowej intuicji o jedności całego stworzonego świata. Skutkiem tego niejednokrotnie rozważania poświęcone odpowiedniości istniejącej między określonym elementem kosmosu a człowiekiem stawały się przyczynkiem do sformułowania na tej podstawie koncepcji władz ludzkiej duszy. Powoduje to powstanie kilku schematów opisu władz ludzkiej duszy i problem z ich uporządkowaniem.

Pierwszy schemat podaje takie siły duszy: pojmowanie (*comprehensio*), inteligencja (*intelligentia*) i ruch (*motio*). Pojmowanie dotyczy rzeczy niebiańskich i ziemskich, inteligencja odrzuca złe czyny, ruch zaś, który dusza wykonuje wewnątrz siebie, spełnia dobre czyny. Mamy więc schemat: poznanie dobra i zła, odrzucenie zła, wybór dobra. Pojmowanie i inteligencja łączą się w jedno w ruchu (*motio*) duszy. Siły te są jednością w duszy (*unanimes*) i żadna z nich nie przekracza drugiej. Pojmowanie jest siłą, która obejmuje (*circumdat*) całe ciało z wszystkimi członkami i słuszną miarą wymierza mu właściwy stan i działanie. Jest jak budowniczy, który słusnie wymierza swoją budowlę do zamieszkania przez ludzi. Pojmowanie porusza też ciało ku temu, co ono czuje i pożąda. Dusza nie może bowiem, jak zaznacza Hildegarda, zaniechać tego, iż porusza ciało do różnych działań⁹³.

Drugi schemat opiera się na schemacie wiatrów kosmicznych i zawiera takie siły duszy: myślenie (*cogitatio*), mowa (*locutio*), dążenie (*intentio*) i uczucie (*gemitus*). *Cogitatio* oznacza dobre i święte myśli (wiatr południowo-wschodni), które pod wpływem Ducha Świętego wywołują w człowieku pobożne dążenia, bądź myśli niegodziwe (wiatr

⁹² LDO I, 1, 2, 25-30.

⁹³ LDO, I, 4, 17, 1-25.

południowo-zachodni). *Locutio* oznacza w człowieku poznanie dobra (wiatr północno-wschodni) i zła (wiatr północno-zachodni), przez które człowiek niczym w zwierciadle rozważa rzeczy dobre i złe. *Intentio* oznacza z kolei siłę wstępowania do Boga dzięki dobrym czynom (wiatr wschodnio-południowy) bądź pogrążania się w cielesnych grzechach (wiatr wschodnio-północny). *Gemitus* oznacza siłę odczuwania dobra (wiatr zachodnio-południowy) i poznania przez dobro zła. Siły te stosownie do natężenia i kierunku wiatrów skłaniają człowieka do wyboru dobra bądź zła⁹⁴.

Trzeci schemat podaje takie siły duszy: zmysły (*sensualitas*), intelekt (*intellectus*), poznanie dobra i zła (*scientia boni et mali*). Zmysły oznaczają, że dusza działa w człowieku *secundum gustum carnis*, intelekt osądza (*discernit*), czy czyn jest dobry czy zły, przez wiedzę dobra i zła dokonuje każdego czynu⁹⁵. Ten schemat sił duszy jest w pewnym sensie odwzorowaniem schematu pierwszego i ukazuje, w jaki sposób dusza porusza się w sobie i dokonuje swoich czynów. W pierwszym schemacie brak było oddzielonej władzy *scientia mali*, co oznacza, iż w człowieku nie ma żadnej władzy do poznania i czynienia zła, ale zło poznawane jest jedynie przez *scientia boni*. Wyróżnienie tutaj *scientia mali* wskazuje, że w tym schemacie akcent jest położony na aktywność duszy zwróconą bardziej ku ciału i jego dążeniu ku ziemskim sprawom. (Z kolei *bona scientia* i *mala scientia* to wiedza o konkretnym czynie jako dobrym lub złym).

Ostatni schemat władz duszy oparty jest też na analogii między budową ciała ludzkiego a systemem wiatrów i skupia poprzednie podejścia do rozumienia władz duszy. Można go uznać za najbardziej spójny.

W tym ujęciu człowieka Hildegarda wyróżnia następujące cztery skrzydła (siły) duszy, z których dwa pierwsze dotyczą sfery zmysłowej a dwa ostatnie duchowej⁹⁶: zmysły (*sensus*), wiedzę (*scientia*), wolę (*voluntas*) i intelekt (*intellectus*). Przez skrzydło zmysłów dusza odczuwa swą słabość i skłonność do ulegania temu, co kocha ciało. Przez

⁹⁴ LDO I, 4, 49, 20-70.

⁹⁵ LDO I, 4, 51, 1-10.

⁹⁶ M. Ungerund, dz. cyt., s. 46.

skrzydło wiedzy udziela z kolei ciału poznania, że żyje ono przez duszę. Przez skrzydło woli dusza pragnie działać z ciałem, a przez skrzydło intelektu poznaje owoce każdego czynu: czy jest użyteczny czy nie. Przez te cztery skrzydła, kierując się wzrokiem, którym jest poznanie dobra i zła (*scientia boni et mali*), lata jak ptak: w tył (gdy wybiera zło) i w przód (gdy wybiera dobro)⁹⁷.

Realizując swe funkcje dusza przebywa w ciele na podobieństwo wiatrów, których powiewów się nie widzi, lecz słyszy. Jest bowiem powietrzna (*aeria est*) i tchnie przez ciało przenikając je siłą myślenia, mówienia i oddychania jak „wiatr, który cały dom przenika swymi powiewami.”⁹⁸ Dusza będąc w ciele oświetla je niczym Słońce i jak Słońce nie umniejsza przez to swoich sił. Przez swoje myśli wszędzie lata, wznosi się do Boga poprzez dobre czyny, a przez złe oddala⁹⁹.

Ciągłe podkreślanie ruchliwości duszy, jej „latania” wewnątrz ciała, jej wznoszenia się w górę i w dół, poruszania w tył lub do przodu odkrywa główną zasadę funkcjonowania sił duszy¹⁰⁰, którą jest, w analogii do funkcjonowania wiatrów kosmicznych, ich wzajemne krążenie, regulujące oddziaływanie na siebie i harmonijne utrzymywanie w równowadze. Stąd też naczelnym symbolem duszy i jej sił są wiatry kosmiczne. Cały ten proces w analogii do wirującego firmamentu określany jest przez Hildegardę jako krążąca racjonalność, która podejmuje i realizuje każdy czyn człowieka. Na przebieg tego krążenia i jego efekt w postaci czynu mają wpływ zarówno naturalne siły kosmiczne w postaci wiatrów i jakości, które są przez nie przenoszone, jak i Bóg, który może je ukierunkować według swej woli. Przekonanie o poruszaniu się duszy

⁹⁷ LDO I, 4, 95, 65-80. Poznanie dobra i zła oraz wolność podjęcia decyzji stanowią w dużej mierze o godności i wyjątkowości człowieka. G. Lautenschläger, dz. cyt., s. 157.

⁹⁸ LDO I, 4, 104, 5-10.

⁹⁹ Sc. I, 4, 95, 1-15.

¹⁰⁰ Odpowiadając na pytanie mnicha Wiberta z Gemblaux o znaczenie słów „W nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” Hildegarda odpowiada, że przez naszą duszę „cum omni sensualitate nostra cum elementis et in elementis, sicut ventus volamus et movemur”. Hildegardis Bingensis, *Triginta octo quaestiones*, Patrologia Latina 197, 1045D.

w górę i w dół, ku temu, co duchowe i ku temu, co cielesne jest echem tradycji neoplatonickiej, wedle której dusza jest całkowicie nakierowana na boski *Nous*¹⁰¹.

4. CNOTY W ŻYCIU CZŁOWIEKA

„Nic nie jest dalsze Hildegardzie niż czyste analizy intelektualne, które nie mają konsekwencji dla życia duchowego”¹⁰². W tym zdaniu A. Chávez niezwykle celnie ujmuje istotę myśli Hildegardy, wskazując jednocześnie, iż jej antropologia i kosmologia ma bardzo silny wymiar praktyczny¹⁰³. Człowiek jest dla Hildegardy przede wszystkim istotą działającą (*homo operans*)¹⁰⁴.

Także stworzone dzieło Boże wymaga ciągłego rozwoju i udoskonalania przez człowieka, który jest z natury dobry¹⁰⁵ i swą odpowiedzialną aktywnością powinien przyczynić się do jego budowy. Ma to być zarówno działalność nakierowana na świat zewnętrzny, jak i aktywność zwrócona ku własnej duszy, która jest szczególnym „kamieniem” Bożej budowli.

Dla ksieni z Bingen bowiem celem życia ludzkiego jest doskonały rozkwit zasadzonej w duszy ludzkiej boskiej *rationalitas*. Co jednak oznacza wedle Hildegardy działanie zgodnie z *rationalitas*? Jest to przede wszystkim zdolność do rozróżniania dobra i zła¹⁰⁶ i zarazem wy-

¹⁰¹ Zob. M. Kurdziałek, dz. cyt., s. 277. Zdaniem W. Beierwaltesa nawrót duszy wraz ze wszystkimi jej siłami do własnego wnętrza, tak charakterystyczny choćby dla myśli św. Augustyna, jest wpływem „intelektualnych bodźców neoplatonizmu”. To dążenie w górę duszy nie oznacza wycofania się ze świata, ale jest raczej powrotem do boskiej zasady. Zob. W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Kęty 2003, s. 168.

¹⁰² A. Chávez, dz. cyt., s. 217.

¹⁰³ Przekonanie, iż moralność człowieka musi być oparta na porządku kosmosu jest bardzo platońskie, w całym *Timajosie* dominuje odpowiedniość między makro- i mikrokosmosem. Zob. N. M. Wildiers, dz. cyt., s. 26.

¹⁰⁴ Pojęcie *homo operans* obecne jest u Eriugeny, Maksyma Wyznawcy i Honoriusza Augustodunensis. Zob. R. Viki, dz. cyt., s.46.

¹⁰⁵ LVM VI, 1515-1520.

¹⁰⁶ Zło w duchu tradycji augustyńskiej traktuje Hildegarda jako brak dobra właściwego danemu bytowi. W przypadku człowieka bierze się ono ze złego wykorzystania wolności, która zamiast ku Bogu zwraca się ku samemu człowiekowi. Zob. M. K o w a -

boru dobra w swoim działaniu. Uformowanie życia przez *rationalitas* czyni życie ludzkie pełnym i owocnym, człowiek staje się wówczas twórczy na wzór samego Boga. Nie jest to więc zwykły aktywizm i zatroskanie o sprawy związane z ludzką egzystencją, ale prawdziwie ludzkie działanie - *operatio*, którego celem jest zbawienie, czyli powrót do pierwotnej jedności z Bogiem. Ludzkie *operatio* to nie abstrakcyjne normy etyczne, ale nic innego jak zdolność człowieka do konkretnego spełnienia woli Bożej w czynach. W teocentrycznym systemie Hildegardy nie ma zatem żadnego działania ludzkiego, które nie nakierowane byłoby na Boga jako swój cel ostateczny¹⁰⁷. U Hildegardy nie ma też krytycznych rozważań, które starałyby się rozwiązać różne antynomie wynikające z woli Bożej i ludzkiej wolności. Nie zna więc ona dylematów, czy absolutna pozycja Boga nie narusza ludzkiej wolności lub czy dobro jest dobrem dlatego, że Bóg tak postanowił. Dla niej Bóg jest pełnią dobra i dlatego dobre musi być wszystko, czego On chce¹⁰⁸.

Ludzkie czyny dzieli Hildegarda na *utilia* – prowadzące do osobistego zbawienia i udoskonalenia stworzenia i *inutilia* – czyny nie mieszczące się w planie Bożym i starające się go zakłócić. Kiedy ludzkie postępowanie realizuje jedynie *opera utilia* życie ludzkie staje się symfonią zgodności z wolą Boga¹⁰⁹. Wtedy też osiąga dopiero człowiek szczyt swej natury, gdyż jako *opus Dei* staje się harmonijnym elementem Bożej całości.

Główną pomocą dla człowieka w tym działaniu są cnoty (*virtutes*) rozumiane jako aktywne duchowe siły, które umożliwiają prowadzenie dobrego życia¹¹⁰. Z pełni Bożej dobroci pochodzi 35 cnót wymienionych

lewska, *Teologia moralności Hildegardy z Bingen*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” (2005) nr 3, s. 131-133.

¹⁰⁷ A. Chávez, dz. cyt., s. 218.

¹⁰⁸ Zob. A. Rozumek, *Die sittliche Weltanschauung der hl. Hildegard von Bingen*, Eichstätt 1934, s. 27. Zob. M. Kowalewska, *Teologia moralności Hildegardy z Bingen*, dz. cyt., s. 127-128.

¹⁰⁹ Symfonię stworzenia słyszy człowiek w duszy, która sama jest symfoniczna: *anima hominis symphoniam in se habet et symphonizans est*. LVM IV, 46, 1040-1045.

¹¹⁰ Pojęcie „virtus” jest u Hildegardy powiązane z pojęciami „vis”, „vir” i „vita”, a także z „viriditas” - twórczą energią życia. Zob. H. Schipperges, *Kosmologische Aspekte der Lebensordnung und Lebensführung bei Hildegard von Bingen*, dz. cyt. s. 12.

w *Liber vitae meritorum*. Matką i kierowniczką cnót jest wedle Hildegardy „discretio”¹¹¹ – warunek *scientia boni te mali*¹¹².

Pojęcie to pochodzi z wczesnochrześcijańskiej tradycji – pojawia się u Grzegorza Wielkiego, Jana Kasjana i w *Regule* św. Benedykta¹¹³. Wedle Jana Kasjana dzięki *discretio* ma człowiek możliwość „udziału” w wiedzy i mądrości Boga. Dla niego duchowa mądrość jest identyczna z poznaniem Chrystusa – przez tę duchową łączność wiedzy Bożej i ludzkiej możemy mówić o *conscientia* (współwiedzy) człowieka, dzięki której ma on wgląd w wiedzę Boga i może właściwie postępować¹¹⁴.

5. POWRÓT CZŁOWIEKA DO BOGA.

Podsumowując *Liber divinorum operum* Hildegarda wyraźnie stwierdza, iż Bóg podjął się całego swego działania i dokonał swych wszystkich dzieł *pro reparatione hominis*¹¹⁵. Jest to naczelną zasadą, która porządkuje istnienie i funkcjonowanie świata oraz stanowi ogniwo spajające kosmologię i antropologię Hildegardy¹¹⁶. Kosmos bowiem stworzony został dla człowieka jako miejsce jego powrotu do Boga, którego dzieło nie mogło zostać zniweczone przez upadek człowieka: *Et unde esset hoc, quod Deus non haberet possibilitatem illum loco suo restituere, qui ab eo recesserat*¹¹⁷.

Pierwszy człowiek, który stworzony został jako *iustus et innocens*¹¹⁸ oraz *purus et simplex*¹¹⁹ stracił zdaniem Hildegardy przez swe nieposłuszeństwo chwałę szczęśliwości i został wyrzucony (*eiectus*) z raju.

¹¹¹ „Dusza przeto kocha we wszystkim miarę (*discretio*) i dlatego, kiedy ciało człowieka bez miary albo je albo pije albo coś takiego bez miary robi, siły duszy są rozrywane, gdyż wszystko należy robić z miarą”. LDO I, 4, 27, 35-45.

¹¹² Zob. R. Viki, dz. cyt., s.61.

¹¹³ Zob. G. Lautenschläger, dz. cyt., s. 323.

¹¹⁴ Zob. R. Viki, dz. cyt., s.98.

¹¹⁵ LDO III, 5, 38, 1-5.

¹¹⁶ Zob. Ch. Meier, *Eriugena im Nonnenkloster?*, „Frühmittelalterliche Studien” 19 (1985), s. 484-485.

¹¹⁷ LDO III, 2, 9, 20-25.

¹¹⁸ Sc. II, 441.

¹¹⁹ Sc. I, 4, 280-285.

Expulsio i wynikające z niego negatywne skutki stają się początkiem starań o powrót do pierwotnej harmonii. Dokonuje się to zgodnie z zasadą, że dzieła Boga od Niego wychodzą i do Niego wracają¹²⁰.

Proces odnowienia człowieka zaczął się więc natychmiast po jego wygnaniu z raju, a punktem szczytowym było przyjście Syna Bożego i Jego ofiara na krzyżu. Na proces ten można patrzeć z kilku perspektyw. Główną z nich jest, dokonujące się w wydarzeniach historycznych, stopniowe przygotowywanie ludzkości przez Boga na Jego pełne poznanie i uznanie za Stwórcę¹²¹.

Przedstawię teraz podstawy historiozofii Hildegardy, aby jaśniejsza stała się jej idea powrotu świata do Boga. Pierwsi więc ludzie (po wygnaniu z raju) odznaczeni się zdaniem Hildegardy wielką siłą przewyższającą siły zwierząt, które okazywały im swoje posłuszeństwo i uległość, nie tracąc przy tym właściwości swej natury¹²². Obyczaje tych ludzi były dwojakiego rodzaju: jedni postępowali według natury ludzkiej, drudzy według zwierzęcej, co symbolizowane jest przez postać Kaina i Abla. Pierwsi byli ulegli pokusom diabła i zapomnieli o Bogu idąc za pragnieniami swego ciała. Tak postępowała większość, a tylko nieliczna garstka pamiętała o Adamie i jego wiedzy o stworzeniu człowieka przez Boga i umieszczeniu go na początku w raju¹²³. Nadmierne występki ludzi spowodowały zesłanie przez Boga potopu, z którego ocalili tylko ci, którzy go znaleźli¹²⁴.

Hildegarda podkreśla, iż tak jak w Adamie Bóg przewidział wszystkich mających się narodzić, tak też w Noem, z którego zrodzili się wszyscy prorocy, Bóg przewidział nowy czas wiodący do pełni duchowego życia¹²⁵. Po potopie ludzie rodzili się już z mniejszymi siłami, gdyż zmieniła się też sama ziemia¹²⁶.

¹²⁰ LVM II, 610-615.

¹²¹ Zob. A. Guriewicz, dz. cyt., s. 105-110.

¹²² LDO III, 2, 5, 1-10.

¹²³ LDO III, 2, 5, 40-45.

¹²⁴ LDO III, 2, 6, 1-5.

¹²⁵ LDO III, 2, 9, 1-10.

¹²⁶ LDO III, 2, 7, 1-5.

Pierwszy okres po potopie odznaczał się obecnością prawa, któremu podlegały czyny ludzkie, ale ludzie i tak w większości skłaniali się ku ciału i jego pragnieniom¹²⁷. Czas ten trwał aż do pojawienia się Abrahama. Kolejny etap ludzkości trwał od Abrahama do Mojżesza, w którym obrzezanie stanowiło jutrzenkę zapowiadającą narodzenie Syna Bożego¹²⁸. Kolejny okres trwał od Mojżesza aż do wygnania do Babilonu i odznaczał się twardością i surowością prawa¹²⁹. Następny okres trwał do przyjścia Syna Bożego, który wypełnił w sobie prawo¹³⁰.

Do momentu też przyjścia Syna Bożego, największymi narzędziami, którymi Bóg realizował swoje dzieło, były trzy instytucje: ofiara pochodząca od Noego, obrzezanie pochodzące od Abrahama i prawo pochodzące od Mojżesza¹³¹.

Po wcieleniu Słowa powrót człowieka do Boga dokonuje się w ramach Kościoła, który udziela sakramentów oczyszczających i umacniających człowieka w dobrym postępowaniu. Początkiem niewidzialnym Kościoła było stworzenie go w Słowie Bożym, początkiem zaś widzialnym było człowieczeństwo Syna Bożego. Kościół zanim zajaśniał w pełni¹³², przepowiadany był przez proroków i wszystkich sprawiedliwych. Wszelka bowiem sprawiedliwość wiodąca do Boga, która istniała przez wcieleniem Syna Bożego, była cieniem Kościoła¹³³. W powrocie do Boga pomagają człowiekowi w sposób szczególny stworzone przez Niego cnoty (*virtutes*), na czele z władzą osądu (*discretio*), która daje człowiekowi jasne poznanie dobra i zła¹³⁴. Szczegółowemu omówieniu

¹²⁷ LDO III, 2, 8, 1-10.

¹²⁸ LDO III, 2, 8, 20-25.

¹²⁹ LDO III, 2, 8, 25-30.

¹³⁰ LDO III, 2, 8, 30-35.

¹³¹ LDO III, 2, 9, 30-40.

¹³² Rozważając zdanie: „In principio creavit Deus celum et terram” podaje Hildegarda wykładnię alegoryczną, wedle której chodzi tu o stworzenie cielesnych i duchowych członków Kościoła. Zob. LDO II, 1, 18, 1-10. Jest to paralelizm do poglądu św. Augustyna: „(...) quia et apud nos in Christo suo *fecit Deus caelum et terram*, spiritaes et carnales Ecclesiae suae (...)” Aurelius Augustinus, *Confessionum* 13, 12, PL 32.

¹³³ LDO II, 1, 18, 20-30.

¹³⁴ LDO II, 1, 23, 1-10.

życia moralnego w drodze duszy do Boga poświęcone jest całe dzieło *Liber vitae meritorum*.

Dopiero wcielony Syn Boży w pełni naprawił (*restauratus est*) sprzeniewierzenie się Bogu przez Adama¹³⁵. Od tego momentu zaczyna się też szczególne nasilenie procesu odnawiania człowieka, dokonujące się w Kościele za pośrednictwem sakramentów udzielanych przez Ducha Świętego. Człowiek bowiem, który odszedł od Boga, może zostać przez swe święte czyny przywrócony (*restitutus*) do wcześniejszej chwały¹³⁶.

Przyjęcie przez Syna Bożego ludzkiego ciała było warunkiem koniecznym dla przywrócenia naturze ludzkiej utraconego życia i powrotu do Boga¹³⁷. Bóg miał w odwiecznej swej woli postanowienie, że jego Syn stanie się człowiekiem¹³⁸. Syn Boży zatem przychodząc na świat otworzył wierzącym w niego możliwość zbawienia i powrotu do Boga. Syn Boży bowiem, przed swoim wcieleniem, stwarzając wszystko z Ojcem stworzył też człowieka, a przychodząc na świat zbawił go przyjmując formę człowieka nieskażoną grzechem. Hildegarda odwołuje się tu do patrystycznej zasady teologicznej, iż tylko ten mógł odkupić człowieka, który go stworzył¹³⁹.

Po odrzuceniu strąconych aniołów, Bóg przeznaczył człowieka do ich chwały, którą utracili¹⁴⁰. Bóg przewidział bowiem liczbę upadłych aniołów i uzupełnił ją *fictilibus vasis*, czyli ludźmi¹⁴¹.

Człowiek jest zdaniem wizjonerki z Bingen ową dziesiątą liczbą, symbolizowaną przez drachmę z przypowieści, którą Syn Boży ponownie przyprowadził do nieba¹⁴². Syn Boży jest zaś tym, z którego wszystkie rzeczy *exeunt et ad quod itetum redeunt*¹⁴³. Tak bowiem jak Słowo

¹³⁵ Sc. II, 5, 495-500.

¹³⁶ LVM I, 645-650.

¹³⁷ LDO III, 2, 11, 20-25.

¹³⁸ LDO III, 4, 10, 35-40.

¹³⁹ LDO III, 2, 12, 1-10.

¹⁴⁰ LDO III, 2, 2, 1-5.

¹⁴¹ LDO III, 2, 6, 25-30.

¹⁴² LDO III, 2, 14, 95-100. Liczba dziesięć jest u Hildegardy symbolem powrotu do jedności. Zob. G. Lautenschläger, dz. cyt., s. 344.

¹⁴³ LDO III, 2, 14, 95-100.

miało stwórczą moc w niebie, tak w świecie miało moc do naprawienia wszystkiego (*reparandi potestatem*)¹⁴⁴.

Odnowieniu człowieka towarzyszyć będzie odnowienie wszystkich elementów, które po upadku człowieka popadały w zamęt. Oczyszczony zostaną z wszelkiej niedoskonałości¹⁴⁵ i zajaśnieją blaskiem, który powinny posiadać według zamysłu Stwórcy. Zostanie z nich zdarta jakby „najczarniejsza skóra”¹⁴⁶, którą pokryły się przez upadek człowieka. Ogień będzie istniał bez palącego żaru, powietrze bez gęstości, woda bez gwałtowności, ziemia bez kruchości. Słońce, Księżyc i gwiazdy zajaśnieją pierwotnym blaskiem i nie będą już krążyły, tak że nie będzie już dnia i nocy¹⁴⁷. Wszystko zostanie przeniesione *in magnam tranquillitatem et pulchritudinem*¹⁴⁸.

Po końcu świata, gdy wypełni się liczba zbawionych (*aureus numerus*)¹⁴⁹ człowiek zostanie odnowiony i zajaśnieje w większej chwale niż był pierwotnie stworzony¹⁵⁰. Dusza jego przyjmie nieśmiertelność i nie będzie nazywana już duszą, lecz duchem, gdyż nie będzie już działać z cielesnym ciałem¹⁵¹. Człowiek zaś ze zmiennego stanie się niezmienny i wtedy ujrzy jasność Boga i będzie z Nim zawsze przebywał¹⁵².

Po odnowieniu (*reparatio*) człowieka Bóg będzie odbierał od niego należną sobie chwałę wraz z wszystkimi chórami aniołów¹⁵³. Dzieło Boże zostanie zakończone. *Nunc iterum laus sit omnipotenti Deo in omnibus operibus suis ante evum et in evum, quia ipse primus et novissimus est*¹⁵⁴.

¹⁴⁴ LDO III, 2, 15, 10-15.

¹⁴⁵ Sc. III, 12, 35-40.

¹⁴⁶ Sc. III, 12, 90-95.

¹⁴⁷ Sc. III, 12, 95-110.

¹⁴⁸ Sc. III, 12, 15, 295-300.

¹⁴⁹ LDO III, 5, 8, 1-5.

¹⁵⁰ LDO III, 5, 35, 10-15.

¹⁵¹ LDO III, 4, 14, 40-45. Zdanie to odczytywać można w duchu Eriugeny, który głosił, iż u kresy czasów natura ludzka przejdzie w intelekt i jej jedyną aktywnością będzie kontemplacja Boga. Zob. A. K i j e w s k a, *Neoplatonizm Jan Szkota Eriugeny*, dz. cyt., s. 178-183.

¹⁵² LDO III, 2, 10, 80-85.

¹⁵³ LDO III, 5, 38, 1-5.

¹⁵⁴ LDO III, 5, 38, 45-50.

ZAKOŃCZENIE

Pierwotny stan człowieka odznaczał się nieskazitelną łącznością Boga, człowieka i świata. Jeżeli przyjmiemy kluczowe dla Hildegardy przekonanie, że Bóg *parvum opus, quod homo est* w swoim Słowie wypowiedział, czyli w stworzonym bycie ludzkim zawarł całą doskonałość wszechświata to stanie się jasne, iż pierwotny upadek człowieka był katastrofą na skalę kosmiczną. Zrywając więź z Bogiem, człowiek stracił także harmonijną łączność z naturą, również we własną strukturę bytową wprowadzając nieporządek (*tranquillitatem suam relinquit et inquietudinem suscepit*). Widać więc, iż człowiek nie dochowując wierności Bogu postąpił nieodpowiedzialnie w stosunku do siebie samego, innych ludzi i reszty stworzenia – jest to znamieny dla ksieni z Bingen „kosmiczny moralizm”¹⁵⁵. Bóg powierzył człowiekowi całe stworzenie, aby z nim wspólnie działał (*omnes creaturas ut cum ipsis operaretur ei dedit*) – zerwanie więzi z Bogiem uniemożliwia właściwą realizację Bożego planu. Dlatego też Bóg wkracza w historię przez swego Jednorodzonego Syna, który przywraca w sobie jedność między Bogiem a stworzeniem i ustanawia Kościół jako początek międzyludzkiej wspólnoty, której doskonałym zwieńczeniem stanie się niebiańska Jeruzalem.

Man as an *Opus Dei* and his return to God in the thought of St. Hildegard of Bingen

Summary

This text presents the conception of man included in works of medieval mystic Hildegard of Bingen. Hildegard in his anthropology focuses on presenting the unique position of human in the work of creation and the method to restore the original harmony destroyed by original sin.

According to Hildegard, a man from eternity planned by God and “resting” in the divinity’s depth is a being, for which God created the world – after the fall of man, redeemed him and a road back to the cosmic harmony. In this great cosmic return to God, a human activity, uniting the whole created order, plays a guiding role.

¹⁵⁵ Zob. H. J. Werner, art. cyt., s. 79.

Currently, the man, who is in a position after the fall, easily lost way back forgetting about his place in the world and the order of nature. He is a keystone of this nature. Hildegard's visions may be considered in this context for a perfect plan, "map" of creation, which can allow the man for an appropriate action. Activity, which imitates and continues Creator's activity and distinguishes a man from all other creatures.