

BARTOSZ WIECZOREK

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

STAN BADAŃ NAD ŹRÓDŁAMI MYŚLI HILDEGARDY Z BINGEN

Streszczenie. Hildegarda z Bingen to jedna z najbardziej wpływowych postaci w dwunastowiecznej myśli chrześcijańskiej. Jest ona autorką bardzo oryginalnej wizji świata, w której antropologia i kosmologia chrześcijańska przenikają się z filozoficznymi ideami, głównie platońskimi i neoplatońskimi. Obecnie jej zróżnicowana twórczość jest obiektem szczegółowych studiów teologicznych i filozoficznych, gdyż okazuje się, iż Hildegarda była nie tylko autorką ciekawej syntezy teologicznej, ale знаła też i twórczo wykorzystywała wiele poglądów filozoficznych, głównie zaś chrześcijański neoplatonizm. Artykuł przedstawia współczesny stan badań nad źródłami myśli Hildegardy z Bingen, pokazując zmianę, jaka zaszła w odczytywaniu jej spuścizny. Głównym celem artykułu jest ukazanie możliwości nowej interpretacji myślicielki z Bingen w perspektywie chrześcijańskiego neoplatonizmu, głównie w wydaniu Jana Szkota Eriugeny.

Słowa kluczowe: Hildegarda z Bingen, filozofia średniowieczna, neoplatonizm chrześcijański, średniowieczna kosmologia i antropologia, teologia monastyczna, kultura benedyktyńska

1. Wstęp. 2. Interpretacje tradycyjne i nowa hipoteza. 3. Kwestia platonizmu Hildegardy. 4. Hipoteza neoplatońska. 5. Zakończenie.

1. WSTĘP

Od początku lat dwudziestych XX wieku datuje się stale rosnące zainteresowanie myślą niezwyklej mistyczki Hildegardy z Bingen (1098–1179). Było to spowodowane podjęciem szczegółowych badań

nad mistyką chrześcijańską w ogóle, a także ukazaniem się przełomowej monografii H. Liebeschütza o Hildegardzie oraz rozpoczęciem prac nad wydaniem krytycznym jej dzieł¹. Dziś można już mówić o prawdziwym renesansie jej myśli, a także o pewnej modzie na nią².

Badacze dorobku Hildegardy³ różnią się dość zasadniczo co do interpretacji i znaczenia jej pism⁴. Brak w nich bowiem cytatów z dzieł innych myślicieli lub choćby wzmianek o zapożyczeniach czy inspiracjach. Symboliczny sens wywodów i ich wyraźnie teologiczny charakter, a także świadome ukrywanie znaczenia swojej osoby – to tylko główne trudności w osadzeniu jej koncepcji ko-

¹ J. Koch, *Der heutige Stand der Hildegard-Forschung*, Historische Zeitschrift 186(1958), 558.

² Jak szerokie koło zatoczyły badania nad Hildegardą świadczy jedna z ostatnich zagranicznych monografii poświęconych jej myśli, w której V. Ranff stara się ukazać filozoficzne zagadnienia ukryte w jej wizjach i pismach. Ranff podkreśla, iż duchowi twórczości Hildegardy szczególnie bliskie jest jedno ze średniowiecznych określeń filozofii jako *rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta*. U myślicielki z Bingen dostrzegamy bowiem silną, organiczną wręcz jedność między dążeniem do poznania i pragnieniem wykorzystania go w celu właściwego sposobu życia (jedność *scientia* i *sapientia*). Nie waha się też stwierdzić, iż analiza tekstów Hildegardy, poruszana przez nią problematyka pokazuje, że знаła filozoficzne dyskusje swoich czasów. R. Viki, *Wege zu Wissen und Weisheit. Eine verborgene Philosophie bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart–Bad Cannstatt 2001, 366. Z ostatnich prac o Hildegardzie warto wspomnieć o pozycjach: R. Kather, *Hildegard von Bingen interkulturell gelesen*, Nordhausen 2007 i A. Fraboschi, *Desde el Fulgor De la Luz Viviente*, Buenos Aires 2007. Warto też wspomnieć o wzmiance dotyczącej Hildegardy w książce B. Andrzejewskiego, *Historia filozofii niemieckiej do połowy XIX. wieku*, Koszalin 2007, 24–27.

³ O ile nie zaznaczono inaczej, cytaty z dzieł Hildegardy podano w tłumaczeniu własnym.

⁴ Najważniejsze pisma Hildegardy z Bingen (w nawiasach daty ich powstawania): *Scivias* (1141–1151), *Liber vitae meritorum* (1158–1163) i *Liber divinorum operum* (1163–1173/74) tworzą trylogię obejmującą część teologiczną, moralną i kosmologiczną. Poza tym napisała też dzieła przyrodniczo-medyczne *Liber compositae medicinae* składający się z dwóch części: *Causae et curae* oraz *Liber simplicis medicinae* (*Physica*), a także utwory muzyczne: 77 pieśni i utwór *Ordo virtutum*, a także liczne listy, pismo zawierające litery i słownik nowego języka (*Lingua ignota*), wyjaśnienie *Regulę* św. Benedykta, żywoty świętych.

smologicznych i antropologicznych w określonym nurcie filozofii średniowiecznej.

Hipoteza, przedstawiona po raz pierwszy w sposób wyrazisty przez Ch. Meier⁵, zakłada, iż różnorodne, a niekiedy nawet sprzeczne aspekty poglądów głoszonych przez Hildegardę dają się wyjaśnić i uzasadnić przez odwołanie się do tradycji neoplatońskiej, zaczerpniętej głównie od Eriugeny bądź raczej pośrednio z Pseudo-Dionizego Areopagity. Jest to jednak i może długo jeszcze pozostanie hipotezą, gdyż trudno jest znaleźć metodę, która ukazałaby wpływ określonych dzieł czy myślicieli na poszczególne elementy dzieła Hildegardy. Jedną z takich metod zaproponował niedawno P. Dronke, analizując poszczególne słowa i zwroty z jej pism i szukając ich w literaturze średniowiecznej, ale z wyników jego ciekawych skądinąd prac można wyprowadzać różne wnioski. Z kolei na samym początku badań nad myślą Hildegardy niemiecki uczony H. Liebeschütz tak szeroko zakreślił potencjalny krąg dzieł, z których mogła zapożyczyć pewne idee ksieni z Bingen, iż swym nadmiarem wprost zasłoniły jej własny wkład. Poza tym Liebeschütz nie potrafił wskazać konkretnych dróg przekazu określonych idei, co sprawia, iż jego wyniki pozostawiają wiele niewyjaśnionych zagadnień.

2. INTERPRETACJE TRADYCYJNE I NOWA HIPOTEZA

Jak już wyżej wspomniano, podstawową przeszkodą w pełnym zrozumieniu jej poglądów i osadzeniu ich na tle głównych prądów umysłowych epoki jest realizowana przez nią zasada nie cytowania w swych pismach żadnych źródłowych tekstów poza Pismem Świętym. Głównym uzasadnieniem tej zasady jest jej przeświadczenie, iż dzieła własne to w istocie twory natchnienia prorockiego, w którym sam Bóg udzielił jej zrozumienia podstawowych praw rządzących wszechświatem a głównie człowiekiem. Dla Hildegardy było oczywiste, że przekazując ową objawioną przez Boga wizję świata takiego, jakim jest naprawdę, a nie takiego, jakim go widzimy, nie może ona

⁵ Ch. Meier, *Eriugena im Nonnenkloster?*, Frühmittelalterliche Studien 19(1985), 466–497.

powoływać się na żadne doczesne świadectwa. I takie właśnie rozumienie wizji zdeterminowało też bez reszty jej sposób pisania i uzasadniania zawartych *de facto* w jej ujęciu różnych poglądów filozoficznych. Osobną przyczyną trudności we właściwym zrozumieniu myśli mistyczki z Bingen jest charakterystyczny dla jej pisarstwa symbolizm oraz słusznie podkreślony przez Ch. Singera fakt, iż nie dostrzega ona potrzeby wprowadzenia w swych wywodach rozdziału między opisem procesów fizycznych, ładu moralnego i duchowego doświadczenia⁶. Ale choć przeszkody te nie pozwalają na dokładne wskazanie źródeł jej myśli, to jednak nie przeszkadzają, aby podjąć próbę określenia zasadniczej orientacji wyrażanego przez nią stanowiska filozoficznego.

Warto też zaznaczyć, iż zdania poważnych badaczy są diametralnie różne co do ogólnej erudycji Hildegardy. Podczas gdy H. Schipperges⁷ widzi w niej prostą i niewykształconą mniszkę, która jedynie odtworczo opracowała pewne treści zaczerpnięte z Pisma Świętego, z wyciągów pism Ojców Kościoła (Augustyn, Grzegorz Wielki) oraz z dzieł

⁶ Ch. Singer, *From magic to science*, New York 1958, 203. „Człowiek ówczesny skłonny był mieszać duchowy i fizyczny plan i zdradzał tendencje do traktowania tego co idealne jako materialne. Abstrakcji nie traktował on dosłownie, niezależnie od jej widzialnego wcielenia. Zarówno treści duchowe, jak i ziemskie symbole i odbicia były jednakowo obiektywizowane i wyobrażane w charakterze rzeczy, co pozwalało na ich pełne porównywanie oraz przedstawianie z jednakową wyrazistością i naturalnością” (A. Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. z ros. J. Dancygier, Warszawa 1976, 87–88). „Wszystko dostrzegała jako sprawy istotne, jako zjawiska współzależne i wymagające omówienia – postawę taką przejawiała też w swoich pismach naukowych” (S. Flanagan, *Hildegarda z Bingen*, tłum. z ang., R. Sudół, Warszawa 2002, 73).

⁷ Jego zdaniem (pogląd ten da się dziś utrzymać tylko do czasu pracy nad *Scivias*) przy wszystkich kontaktach z nauką tradycją wczesnej scholastyki i przy wszystkich odniesieniach do kosmologii XII wieku obraz świata Hildegardy ma swoisty charakter. Tuż przed nadejściem zarabizowanego, nowego Arystotelesa pozostaje ten obraz świata całkiem ukonstytuowany w archaiczno-sakramentalnym porządku życia wczesnego Zachodu. Przy całej wielości teologicznych, filozoficznych, astronomicznych, fizycznych aspektów, nie znajdujemy zdaniem H. Schippergesa u Hildegardy żadnej średniowiecznej nauki o duszy, żadnej scholastycznej fizyki, żadnego przyczynku do fizjologii i żadnej filozofii natury, nawet dogmatycznego systemu, choć pozostaje w zgodzie z ontologią starochrześcijańskiej tradycji. H. Schipperges, *Mystische Texte der Gotteserfahrung. Hildegard von Bingen*, Olten 1978, 19–22.

autorów średniowiecznych (Beda, Rupert z Deutz), a które ponadto przepoiła duchem Reguły Benedykta i obrzędowości benedyktyńskiej, to P. Dronke uznaje ją za jedną z najbardziej oryginalnych myślicielek średniowiecza⁸, której były znane główne nurty filozoficzne epoki. Małgorzata Kowalewska, polska badaczka myśli Hildegardy z Bingen, autorka znakomitej monografii jej poświęconej, podkreśla jej przynależność do „rozwijającego się poza głównymi szkołami intelektualnymi nurtu myśli mistycznej i filozoficznej”⁹, naznaczonego przede wszystkim platonizmem.

Czołowi badacze różnią się też znacznie, jeżeli chodzi o znalezienie właściwego klucza do zrozumienia poglądów mistyczki z Bingen. Starają się go odszukać albo w myśli wczesnośredniowiecznej czerpiącej z tradycji hellenistycznej (H. Liebeschütz¹⁰), albo wyłącznie w późniejszej filozofii chrześcijańskiej, która nie uległa jeszcze wpływom nowej literatury filozoficznej poznanej na łacińskim Zachodzie dzięki pośrednictwu Arabów (H. Schipperges¹¹), albo w tradycji neoplatonńskiej w wersji Eriugeny (Ch. Meier¹²), albo wreszcie w kręgu współczesnych jej poglądów filozoficznych i po tak szerokim zakreśleniu potencjalnych źródeł Hildegardy, iż urasta ona do rangi wybitnej uczzonej w swoich czasach (P. Dronke¹³).

W zajętych przez nich stanowiskach można dostrzec słabe punkty. I tak pogląd H. Liebeschütza, który osadził idee Hildegardy w charakterystycznym dla XII wieku symbolizmie, wskazując przy tym na wagę źródeł hellenistycznych i wczesnochrześcijańskich, z których

⁸ P. Dronke, *Hildegard's Inventions. Aspects of her language and imagery* w: *Hildegard vom Bingen in ihrem historischen Umfeld*, red. A. Haverkamp, A. Reverchon, Mainz 2000, 300.

⁹ M. Kowalewska, *Bóg – kosmos – człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, Lublin 2007, 38.

¹⁰ H. Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, Darmstadt 1964.

¹¹ H. Schipperges, *Das Menschenbild Hildegards von Bingen*, Bautzen 1961, 13.

¹² Ch. Meier, *Eriugena im Nonnenkloster?*, art. cyt., 466–497.

¹³ P. Dronke, *Introduction*, w: *Hildegardis Bingensis, Liber divinorum operum*, ed. A. Derolez, P. Dronke, Brepols 1996, VII–LXXXVI.

miała ona korzystać, jest bardzo ciekawy i odkrywa wiele zaskakujących zbieżności między jej myślą a tradycją hellenistyczną, lecz niestety ów badacz nie podał wyjaśnienia, w jaki sposób dokonana się ta domniemana recepcja. Jest to więc raczej zestawienie paralelnych miejsc i tematów, a nie wykazanie ich powiązań i zależności¹⁴.

Z kolei stanowisko wyrażone przez H. Schippergesa o wyłącznie chrześcijańskim, religijnym, a wręcz nie filozoficznym charakterze myśli Hildegardy nie wytrzymało próby czasu i trudno je uznać za przekonujące w świetle wyników badań, które wykazały w jej pismach niezaprzeczalną obecność wątków platońskich i neoplatonickich.

Podniesione wyżej niedoskonałości stanowiska H. Liebeschütza odnoszą się po trosze do analizy przeprowadzonej przez P. Dronke'a, który wskazał tak wiele potencjalnych źródeł myśli mistyczki z Bingen, że jego wyjaśnienia straciły na wartości. Trzeba jednak podkreślić, że metoda zastosowana przez niego przyniosła ciekawe wyniki i ukazała ważne tropy. Dronke oparł się głównie na analizie lingwistycznej pism Hildegardy i mimo świadomości ograniczeń i braków tej metody uznał, że pozwala ona rzucić całkiem nowe światło na jej dorobek. Wykazał obecność około dwustu słów i wyrażen użytych głównie w *Liber divinorum operum*, które były nowe lub niezwykle rzadkie w zestawieniu z innymi jej pismami. Wyrażenia te zestawiał ze słownikami łacińskimi: *Thesaurus Linguae Latinae*, *Mittelaltinisches Wörterbuch*, *Glossaire du latin philosophique medieval*. Na podstawie tej analizy lingwistycznej wykazał, że Hildegarda po napisaniu *Scivias* (1141–1151), korzystała przynajmniej z pierwszej księgi dzieła

¹⁴ Już w siedemnaście lat po napisaniu przez H. Liebeschütza jego habilitacji zarzuca mu Helga Vits w swoim doktoracie, iż jego hipoteza o orientalistycznych i hellenistycznych źródłach inspiracji u Hildegardy rodzi wiele pytań. Szczególnie zarzuca mu, iż często używa zwrotu „Hildegarda musiała to znać”, nie podając żadnych bliższych wyjaśnień. H. Vits, *Das Weltbild der Hildegard von Bingen in seinen natürlichen und religiösen Grundzügen*, Diss. Heidelberg, 1943, VII. Na słabość paralel jako sposobu uzasadniania znajomości przez Hildegardę konkretnych dzieł wskazuje też w swej pracy Gabriele Lautenschläger (*Hildegard von Bingen. Die theologische Grundlegung ihre Ethik und Spiritualität*, Stuttgart 1993, 22–27).

Eriugeny *De divisione naturae*, z komentarza Kalcydysza do *Timajosa* Platona, a także z *Pantegni* Konstantyna Afrykańczyka, które to dzieło było jego wersją arabskiej encyklopedii medycznej z X wieku, stworzonej przez Ali ibn al-Abbasa¹⁵.

¹⁵ Oto kilka jego ustaleń za wyjątkiem tych dotyczących *Timajosa* w przekładzie Kalcydysza i *De divisione naturae* Eriugeny, które pojawią się w innym miejscu.

P. Dronke wskazuje na słowo *conglobositas*, którego nie ma w żadnym opublikowanym klasycznym czy średniowiecznym słowniku łacińskim. *Mittellateinisches Wörterbuch* podaje, że jest tylko jedno wcześniejsze użycie tego słowa: w *Pantegni* Konstantyna z Afryki, gdzie *conglobositas* oznacza coś, co jest zgromadzone razem we wnętrznościach (jelitach). Co prawda, jak zauważa P. Dronke, Hildegarda mogła stworzyć ten termin sama na podstawie innych źródeł – np. Eriugena używa wyrażenia *conglobationes nubium* (*De divisione naturae*, PL 122, 740 B), Makrobiusz *globo-sitas* (*Somn.* I 16, 6), Augustyn *conglobatim* (*Conf.* 7, 7, 2) – ale jednak jej znajomość *Pantegni* zdaje się potwierdzać drugie rzadkie wyrażenie. Otóż kiedy mianowicie pisała, że planety są „podwładnymi słońca” (*suffraganei solis*) miała zapewne na myśli zdanie z *Pantegni* 5, 8 opisujące osiem mniejszych wiatrów jako *suffraganei* czterech głównych wiatrów. Słowo *suffraganus* było używane zazwyczaj w kontekście kościelnym, a tylko Konstantyn i Hildegarda używają go w sensie kosmologicznym.

Kolejne źródło filozoficzne, na które wskazuje analiza lingwistyczna, to *De opificio Dei* Laktancjusza. Wyrażenie Hildegardy *caverna rationalis animae* jest bliskie wyrażeniu Laktancjusza *si mens ab intimis penetralibus capitis per exiguas cavernarum rimulas attenderet* (8, 14). Użyty przez nią *flamma rationalitatis* występuje też u Laktancjusza (8, 15). Píše ona o rozmieszczeniu planet na firmamencie przez Boga stwórcę świata i o ich różnorodnych sprawczych siłach (*efficientii*), Laktancjusz zaś stwierdza: „nawet jeśli gwiazdy mają sprawczą moc (*efficientiam*) nad rzeczami, to i tak wszystko jest uczynione przez Boga” (19, 7).

Inny względnie rzadki tekst filozoficzny, z którego jedno z wyrażeń używa Hildegarda, to *De statu animae* Klaudiana Mamertusa; pismo to było odnotowane w katalogu biblioteki St. Maximin, z której ona korzystała. Otóż Klaudian używa cztery razy niezwyklego słowa *illocaliter*, które bardzo rzadko pojawia się w średniowiecznej łacinie. Zwrotem tym posługuje się również Hildegarda, pisząc, iż „wszystkie rzeczy były w Bogu *illocaliter* od wieczności”.

Kolejne teksty, na które wskazują analizy lingwistyczne to wczesnośredniowieczny astronomiczno-kosmologiczny dialog *Liber Nemroth*, którego kopia w XII wieku znajdowała się w St. Eucharius w Trierze oraz *Kosmografia* Aecjusza Istera.

Kiedy Hildegarda omawia kolistość Ziemi píše, że gdyby Ziemia była kanciasta „to kanty mogłyby narzucać jej ułomność i nierówność ciężaru” (*ponderositatis*). Nieklasyczny zwrot *ponderositas* był w obiegu tylko w połowie XII wieku: pojawia się trzy razy u Roberta z Melun i w przekładzie *Metafizyki* Awicenny i *Fons vitae*

Najbardziej interpretacyjnie doniosłe i ważne wydaje się stanowisko Ch. Meier, która próbowała wykazać, iż za zasadę organizującą myśl Hildegardy można uznać tradycję neoplatońską obecną głównie w pismach Eriugeny. A choć wskazanie pewnych dróg recepcji przez mistyczkę z Bingen neoplatonizmu autora *De divisione naturae* raczej nie jest dziś możliwe¹⁶, to jednak całościowe spojrzenie na jej poglądy w tej właśnie perspektywie pozwala w nich odkryć obecność i znamienny wpływ wątków bliskich Janowi Szkotowi. Jak z tego wynika Ch. Meier wskazała wprawdzie na pewne obszary interpretacyjne, ale nie podjęła się całościowego przedstawienia poglądów Hildegardy w takim pogłębionym ujęciu.

Wydaje się, iż można to uczynić, przyjmując hipotezę „zasady neoplatońskiej”, czyli ukazać istotne idee hildegardiańskie w kontekście chrześcijańskiego neoplatonizmu Eriugeny. Hipoteza ta godzi poniekąd dotychczasowe interpretacje, gdyż do czasu napisania przez Hildegardę *Liber divinorum operum* rzeczywiście dominowały u niej poglądy Ojców i autorów średniowiecznych, o czym świadczą wywody zawarte w *Scivias*. Różnica między tymi głównymi pismami – zarówno pod względem treści, jak i formy – wyraźnie ukazuje drogę rozwoju jej poglądów¹⁷.

Otóż *Scivias* jako dzieło sprzed „okresu neoplatońskiego” to w istocie *summa theologiae* w obrazach, praca o charakterze syntetycznym, encyklopedycznym i pedagogicznym, której celem miał być systema-

Awicebrona. Toteż pisząc o „obracającym się kole mózgu” (*circuente rota cerebri*) i opisując aniołów jako „żyjące kule” (*viventes sphaere*), wydaje się ona nawiązywać do *Fons vitae*. U Awicebrona *sphaerae superiores et inferiores, sphaera intelligibilis et sensibiles, sphaera spirituales et corporales* są bowiem stałymi zwrotami. P. Dronke, *Introduction*, dz. cyt., VII–LXXXVI.

¹⁶ Również nowsze badania podkreślają tę trudność, wskazując na niemożność wskazania konkretnych powiązań między dziełem Eriugeny a Hildegardy. A. Chávez, *Die brennende Vernunft. Studien zur Semantik der „rationalitas” bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1991, 79–80.

¹⁷ *Liber vitae meritum* jako druga część trylogii nie zawiera nawet w przybliżeniu tylu ciekawych treści, co *Scivias* i *Liber divinorum operum*. Ch. Singer, dz.cyt., 200–201.

tyczny wykład na temat wzajemnej relacji Boga i świata¹⁸. Autorka posługuje się terminologią biblijno-patrystyczną w sposób cechujący pisarzy z kręgu teologii monastycznej¹⁹. „O ile traktaty scholastyczne wyróżniają się podziałami i analitycznymi rozróżnieniami, o tyle teologia monastyczna jest syntetyczna i integralna. Jest zarazem egzegezą i dogmatyką, teologią liturgii poświęconą sakramentalnym oraz chrystologicznym tajemnicom i teologią moralną dla tych, którzy chcą iść za Chrystusem”²⁰. Wywody w *Scivias* na różnych płaszczyznach są przeniknięte całkowicie przez ducha biblijnego, który przejawia się zarówno w treści, jak i w języku dzieła; przy czym Hildegarda bynajmniej nie uznaje, że jest to jakiś zwykły komentarz do Pisma Świętego, skoro to sam Bóg przemawia ustami prorokini. To boskie kazanie (*sermo divinus*) ma ukazać ludowi Bożemu właściwą drogę życia. Mistyczka z Bingen nie wątpi, że Bóg, który udziela wizji, sam je też wyjaśnia. Czyni to zaś, posługując się językiem biblijnego Objawienia, przez co nadaje swym dziełom szczególny charakter niejako boskiego wykładu Pisma Świętego. Z tego względu brak w tych dziełach fachowych terminów teologicznych czy filozoficznych, gdyż „Bóg nie przemawia językiem teologii spekulatywnej, ale językiem biblijnym”²¹.

¹⁸ Całe dzieło może być potraktowane jako „mistagogiczna katecheza Boga”, który wprowadza swój lud w tajemnice wiary i zbawienia. M. Zöller, *Gott weist seinem Volk seine Wege. Die theologische Konzeption des Liber Scivias der Hildegard von Bingen (1098–1179)*, Tübingen 1997, 103.

¹⁹ M. Zöller chce przywrócić myśl Hildegardy teologicznej tradycji Zachodu, ubolewając, że nawet najwięksi jej znawcy stwierdzają, iż jej styl jest niejasny a myśl niesystematyczna. Zdaniem Zöllera trzeba natomiast zastosować właściwe dla teologii monastycznej podejście do pism Hildegardy. Nie można więc dzielić tych tekstów na bardziej i mniej naukowe i te ostatnie traktować jako niedopracowane. Właściwą drogą jest uznanie autonomii dzieła i zrozumienie kompozycyjnego zamysłu autora. Po zastosowaniu takiej metody do analizy *Scivias* Zöller doszedł do wniosku, iż jest to dzieło zamknięte i w najdrobniejszych szczegółach dopracowane – dzieło ukazujące chrześcijańską wizję świata opracowaną w duchu teologii monastycznej. M. Zöller, dz. cyt., 23–24; 559.

²⁰ A. Härdelin, *Monastische Theologie – eine „praktische” Theologie vor der Scholastik*, Zeitschrift für katholische Theologie (109) 1987, 407.

²¹ M. Zöller, *Aufschein des Neuen im Alten. Das Buch Scivias Hildegard von Bingen*

Scivias jest również przeniknięte duchem patrystyki (w tym zwłaszcza myślą św. Augustyna i św. Grzegorza Wielkiego), osadzoną w kontekście duchowości benedyktyńskiej. W znacznej części jej dzieła można doszukiwać się myśli, obrazów i porównań pisarzy wczesnochrześcijańskich oraz Ojców Kościoła, których poznała w czasie kształcenia i życia zakonnego. Zapożyczenia te mają głównie teologiczny charakter. To dzieło Hildegardy można zaliczyć więc do okresu *Vorscholastik*, który M. Grabmann charakteryzuje jako okres zbierania, porządkowania i kompilowania wiedzy²².

3. KWESTIA PLATONIZMU HILDEGARDY

Należy przyjąć, że dopiero powstanie *Liber divinorum operum* (1164–1173/74) stanowi cezurę w twórczości Hildegardy, a nawet prawdziwy przełom w jej poglądach, przełom spowodowany recepcją tradycji platońskiej oraz neoplatońskiej w wersji Eriugeny²³.

Jest sprawą oczywistą, że mistyczka z Bingen poznała platonizm nie dopiero z chwilą zetknięcia się z *Timajosem* w przekładzie Kalcydjusza i wraz z jego przekładem, ale głównie za pośrednictwem myśli św. Augustyna. U Hildegardy można więc znaleźć, w tej czy innej po-

im geistesgeschichtlichen Kontext des zwölften Jahrhunderts – eine gattungsspezifische Einordnung w: *Hildegard vom Bingen in ihrem historischen Umfeld*, red. A. Haverkamp, A. Reverchon, Mainz 2000, 288–289.

Hildegarda mieści się w tradycji teologii monastycznej, która odwołuje się głównie do „świadcstwa sumienia, obecności tajemnic Bożych w (...) duszy”. Za cel główny ma nie to, by „wyłożyć tajemnice Boże, wyjaśnić je i wysnuć z nich spekulatywne wnioski, ale przepoić nimi życie, ukierunkować całe swoje istnienie na kontemplację”. J. Leclercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. z fr. M. Borkowska, Kraków 1997, 268.

²² M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg 1909, t. 1, 179–181.

²³ Eriugena dokonuje pogodzenia poglądów Dionizego i Augustyna, którzy reprezentują odmienną nieco wersję chrześcijańskiego neoplatonizmu. Augustyn zetknął się bowiem z neoplatonizmem przez przekład *Ennead* Plotyna autorstwa Mariusza Wiktoryna. U Pseudo-Dionizego z kolei w tych fragmentach, które odbiegają od chrześcijaństwa, przemawia Proklos. J. Koch, *Augustinischer und dionisischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, w: *Die Platonismen des XII Jahrhunderts* w: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, red. W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, 318–321.

staci, główne filozoficzne wątki agustyńskiego platonizmu, które wyróżnił M.-D. Chenu:

1. rzeczy tworzą porządek;
2. kluczem do tego porządku jest rozróżnienie między dwoma rzeczywistościami, światem duchowym i zmysłowym;
3. prawdziwym światem jest świat duchowy, który jest jeden i niezmienny;
4. Bóg jest Stwórcą całości uporządkowanego wszechświata, jest wobec niego całkowicie transcendentny, co uzasadnia zarazem jego wszechobecność;
5. człowiek stworzony jest z duszy i ciała, przez co istnieje niejako w dwóch światach; dusza jest sama z siebie substancjalna, indywidualna i racjonalna, kieruje przy tym ciałem;
6. dualizm ten ma wpływ na ludzkie poznanie, które rozdwaja się na intelektualne i zmysłowe;
7. jedynie wewnątrz człowieka jest źródłem szczęścia i drogą do doskonałości;
8. zło ma swoje źródło w niebycie, gdyż Bóg jest niezmiennym Dobrem; człowiek wybierając swoją wolą zło, popada w grzech²⁴.

Biskupa Hippony uważała Hildegarda za niepodważalny autorytet, przejęła niektóre z jego poglądów, co nieuchronnie musiało wiązać się z przenikaniem do jej dzieł pewnych wątków schrystianizowanego platonizmu. Trzeba jednak zaznaczyć, że w Augustynie upatrywała przede wszystkim egzegetę, teologa, historiozofa, wielkiego mistrza nauki chrześcijańskiej – przejęła wiele z jego *Komentarzy do Psalmów* oraz z dzieła *O państwie Bożym*. Trudno wszakże wskazać, które z jego poglądów wpłynęły na nią bezpośrednio. Można raczej mówić o obecności myśli Augustyna, w tych poglądach Hildegardy, które są wspólne dla tradycji chrześcijańskiej. Wychwycenie zapożyczeń od biskupa Hippony nie jest łatwe, zważywszy jeszcze na to, iż w większości włączone zostały one do organizującego myśl Hildegardy neoplatonizmu w wersji Pseudo-Dionizego Areopagity i Eriugeny.

²⁴ M.-D Chenu, *Die Platonismen des XII Jahrhunderts*, w: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, red. W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, 280–281.

W kręgu tradycji augustyńskiej pozostawał też ceniony myśliciel dwunastowieczny, Hugon od św. Wiktora, któremu również bliskie były pisma pseudodionizyjskie²⁵. Kilka wątków zawartych w dziełach Hugona podjęła także Hildegarda, a mianowicie: istotową jedność między Słowem Bożym, w którym wszystko zostało stworzone, a Słowem Bożym wcielającym się w człowieka; pojmowanie stworzonego świata jako miejsca wcielenia Słowa Bożego; szczególne miejsce stworzonego człowieka rozumianego jako „zapowiedź” wcielenia Słowa²⁶.

Charakteryzując ściśle filozoficzną formację myślicielki z Bingen, P. Dronke zauważa, iż dogłębnie poznała ona Kalcydiański przekład *Timajosa* wraz z komentarzem. Przeczytała to dzieło zanim jeszcze zaczęła przedstawiać swoją kosmologię w *Liber divinorum operum*, na co zdaniem Dronke’a wskazują m.in.: zapożyczone wyrażenie *mundi globus*, kosmologiczne użycie terminu *capacitas* (*capacitas mundi*), użycie w sensie kosmologicznym czasownika *conglutinare*; prawdopodobnie też od Kalcydiusza zaczerpnęła pojęcie *prima materia*, jak również kosmologiczne użycie terminu *suscitatio*: *suscitatio elementorum*. Problem polega na tym, iż jeżeli nawet odnajdzie się w dziele Hildegardy pewne zwroty, których źródłem jest *Timajos*, to zarazem okazuje się, że występują one w sensie innym od źródłowego, a ponadto zostały one wykorzystane raczej swobodnie, w innym kontekście. I tak dla przykładu, gdy Kalcydiusz tłumaczy fragment, w którym Platon poruszając problem ognia absolutnego i istnienia idei każdej rzeczy używa zwrotu: „jeżeli zostawimy tę kwestię bez zbadania” (*inexaminatum relinqui*)²⁷, to podobny zwrot wykorzystuje mistyczka z Bin-

²⁵ Średniowieczne odmiany platonizmu omawia M.-D. Chenu w artykule: *Die Platonismen des XII Jahrhunderts*, w: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, art. cyt., 268–316.

²⁶ H. Liebeschütz, dz. cyt., 109–111.

²⁷ „(...) estne aliquis ignis seorsum positus et incommunicabilis, item ceterae species, quas concipientes mente dicimus semper separatas a coetu corporearum specierum fore archetypa exemplaria rei sensilis, an haec sola sunt quae uidentur quaeque corporis intentione sentimus, nec praeter haec ulla sunt uspiam, sed frustra praesumitur esse intellegibiles species, quarum sint imagines sensiles, easque nihil aliud esse quam uerba? Quod quidem neque inexamminatum relinqui placet nec ad prolixum natura sua

gen, kiedy utrzymuje, iż jasny ogień symbolizuje sąd Boga, który nie pozostawia niczego bez przebadania²⁸. Można zresztą wskazać jeszcze kilka podobnych przypadków, ale jak to bywa we wszelkich tego typu próbach ustalenia źródeł jej myśli trzeba poprzestać jedynie na ukazaniu pewnych idei czy tylko ogólnych tendencji, które zasymilowała.

Głównym elementem, który Hildegarda wyniosła ze swej znajomości Kalcydiuszowego przekładu *Timajosa*, jest dążenie do uzasadnienia swej wizji świata przez odwoływanie się do argumentów, podkreślających właściwe uporządkowanie, harmonię i miarę wszystkich elementów kosmosu. Ten wątek nie pojawił się bowiem w czasie pisania *Scivias*. Natomiast w *Liber divinorum operum* Hildegarda przejmując w sposób formalny platońską argumentację, dlaczego nie jest możliwe istnienie wielu światów²⁹, by za jej pomocą uzasadnić, dlaczego liczba szesnastu gwiazd stałych jest właściwa i nie może być ich ani mniej ani więcej³⁰.

Według M.-D. Chenu główne wątki platońskie zawarte w komentarzy Kalcydiusza do *Timajosa* Platona, to:

1. świat jest piękny i uporządkowany, jest całością wszystkich istniejących rzeczy;
2. utworzony jest na wzór niezmiennego modelu; jest żywy i obejmuje wszystkie istoty;
3. utworzenie tego świata jest dziełem budowniczego, który działał z nadmiaru posiadanego dobra;
4. świat ma duszę jako zasadę porządku i ruchu oraz przyczynę życia;
5. substratem świata jest materia;

tractatum minime pertinens ad rem verborum agmen addendum (...)"'. *Timaeus a Calcido translatus commentarioque instructus*, 51C, ed. J. H. Waszink, Londyn 1962, 49.

²⁸ „(...) quia quod in signo lucidi ignis divinam potentiam designantis velut caput leonis, id est iudicium Dei, quod terribile est, aspicitur, hoc ideo est, quoniam Deus iusta equitate omnia diiudicans nichil inexamiatum relinquit". Hildegardis Bingensis, *Liber divinorum operum*, ed. A. Derolez, P. Dronke, Brepols 1996, I, 2, 25, 1–10 (dalej cyt. jako: LDO).

²⁹ *Timaeus a Calcido translatus commentarioque instructus*, 38C–39E, ed. J. H. Waszink, Londyn 1962, 30–32.

³⁰ LDO I, 1, 39, 10–20.

6. człowiek, jako centrum świata, „odbija” w sobie całą jego strukturę, jest mikrokosmosem;
7. elementy fizyki Platona – sfery niebieskie, elementy itp., która staje się alternatywą dla systemu Ptolemeusza³¹.

Część z nich, głównie dotycząca człowieka jako mikrokosmosu i pojmowania stworzenia świata na wzór niezmiennego modelu, obecna jest w dziele Hildegardy.

Zapewne lektura *Timajosa* poskutkowała u Hildegardy rezygnacją z wizji świata w postaci jaja zawartej w *Scivias* i przejściem do opisu sfer nieba w postaci koncentrycznych kół o ściśle wyznaczonych proporcjach³², a także wykazywaniem analogii między proporcjonalnością ciała ludzkiego a poszczególnymi częściami kosmosu, czyli mówiąc bardziej ogólnie – zdecydowanie mocniejszym akcentowaniem miary, ładu i harmonii zachodzącej między wszystkimi elementami makro- i mikrokosmosu³³.

4. HIPOTEZA NEOPLATOŃSKA

Jednakże – jak już wspomniano – tą tradycją, która scala całą myśl Hildegardy, jest przekaz neoplatoński, zaczerpnięty głównie od Eriugeny, a w części (i pośrednio) od Pseudo-Dionizego Areopagity. Rodzi się więc jako zasadne pytanie, czy i jak można wykazać w jej pismach znajomość poglądów Jana Szkota i zarazem wymienić konkretne wątki przejęte z *De divisione naturae*? Bo przecież żadnych cytatów z tego dzieła Hildegarda nie podaje, ukazywanie zaś możliwych zbieżności

³¹ M.-D. Chenu, *Die Platonismen des XII Jahrhunderts*, art. cyt., 286–287.

³² Obszernie obecnością różnych rodzajów proporcji w dziele Hildegardy zajął się P. Escot (tenże, *Das mathematische Mittel als Symbol für das universale Denken Hildegards von Bingen w: Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen. Internationales Symposium in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus Wiesbaden-Naurod vom 9. bis 17. September 1994*, red. M. Schmidt, Stuttgart – Bad Cannstatt 1995, 143–153).

³³ Wedle M.-D. Chenu zamiłowanie do matematycznych analogii i figur jako środka pomagającego zapośredniczyć pochodzenie rzeczy z Boskiej jedności to istotny element chrześcijańskiego neoplatonizmu. Zob. M.-D. Chenu, *Die Platonismen des XII Jahrhunderts*, art. cyt., 305–306.

wywodów, zestawianie podobnych zwrotów czy metafor jest narażone na zarzut wieloznaczności i przypadkowości, však mogą pochodzić od innych autorów, którzy również znali dzieło Eriugeny. W ten to sposób niepodobna wiarygodnie stwierdzić, czy myślicielka z Bingen właśnie z niego korzystała. A ponadto pojawia się jeszcze inny problem. Otóż, jak dowodzi M. Ungrund, Hildegarda nie dokonywała żadnego rozróżnienia między tym, co zawdzięczała jakimś wcześniejszym źródłom, a wiedzą nabywaną w czasie wizji³⁴. Często też w kolejnych swych pismach zmieniała kluczowe pojęcia i idee lub przypisywała im całkiem nowe znaczenie.

Na postawione wyżej pytanie odpowiedzi jednoznacznej jak na razie nie można więc udzielić³⁵, ale wiele idei istotnych dla neoplatonizmu w wersji Eriugeny wpasowuje się doskonale w dzieło Hildegardy, co pozwala postawić w miarę mocną hipotezę, iż znała ona jego poglądy. Toteż można raz jeszcze powtórzyć, że to właśnie myśl Jana Szkota i przekazana przez niego pseudo-dionizyjska tradycja są elementem organizującym poglądy mistyczki z Bingen³⁶. Zwłaszcza późniejsze jej pisma wyrażają zasadnicze idee obecne w *De divisione naturae*.

³⁴ M. Ungrund, *Die metaphysische Anthropologie der Heiligen Hildegard von Bingen*, Münster 1938, 12.

³⁵ „(...) jak dotąd nie udało się wskazać wyraźnych źródeł myśli Hildegardy, a nawet najważniejszych. (...) Ponadto Hildegarda unika abstrakcyjnych pojęć, gdyż jest przecież »nieuczoną«, która woli wypowiadać się w prostym *sermo humilis*, używając głównie metafor zamiast pojęć, które mogłyby wskazać na źródła jej myśli”. Ch. Meier, *Scientia divinorum operum: Zu Hildegards von Bingen visionärkünstlerischen Rezeption Eriugenas* w: W. Beierwaltes (ed.), *Eriugena redivivus*, Heidelberg 1987, 93–95.

Także jej pisma medyczne, jak choćby *Liber de lapidibus* zawarty w *Physica*, są wyjątkowe i oryginalne. We wspomnianej księdze nie można odnaleźć bezpośrednich zapożyczeń z wcześniejszych traktatów o kamieniach. J. D Sawicka, *Physica Hildegardy z Bingen*, Studia Antyczne i Mediewistyczne 37(2004), 110.

³⁶ Zdaniem P. Dronke’a nawet tytuły dzieł *Liber vitae meritum* i *Liber divinorum operum* Hildegarda zaczerpnęła od Eriugeny. I tak, tytuł *Liber vitae meritum* mógł powstać pod wpływem V księgi *De divisione naturae*, w której znajduje się określenie *vitae meritae*: „(...) non locorum intervalla, sed meritum qualitates faciunt hominem appropinquare Christo aut ab eo longari (...): meritum vero qualitates et quantitates hoc est bonorum actorum malorumque differentias, quibus unusquisque in

Ocena stopnia wykorzystania przez Hildegardę pism Eriugeny napotyka jednak na duże trudności, gdyż nie zachowały się katalogi bibliotek w Disibodenbergu i Rupertsbergu koło Bingen, czyli w klasztorach, w których przebywała. Wiele pism знаła ona tylko z wypisów oraz z ustnych przekazów³⁷. I choć zapewne poznała poglądy najważniejszych współczesnych pisarzy średniowiecznych, to prawdopodobnie nie przeczytała tak wielu pism, jak można by sądzić na podstawie analizy jej języka i głoszonych koncepcji. Tak więc wszelkie *simila*, które dadzą się odnaleźć w jej dziełach, trzeba uznać jedynie jako słaby trop, który wszelako może wskazywać na źródła jej poglądów³⁸.

Jak już wiadomo, Hildegarda miała różnorakie kontakty z opactwami, klasztorami i bibliotekami, a pośród nich na szczególną uwagę zasługują: klasztor Jakobsberg w Moguncji, cysterski klasztor w Eberbach, opactwa St. Eucharius, St. Peter i St. Simeon w Trewirze, klasztor Michelsberg w Bambergu³⁹. Otóż w bibliotece wspomnianego opactwa St. Eucharius w Trewirze, którego opat pomagał Hildegardzie ukończyć pisanie *Liber divinorum operum*, znajdował się tekst I księgi *De divisione naturae*, natomiast dwie pełne kopie tego dzieła posiadał klasztor Michelsberg w Bambergu. Wydaje się, że w ślad za P. Dronke'm można te fakty uznać za mocny argument na rzecz znajomości pism

hoc vita bene vixit adiutus Deo per gratiam seu male desertus Deo per iustitiam, longe a se invicem et multipliciter et in infinitum disparari". Eriugena, *De divisione naturae*, Patrologia Latina 122, 984 A; Także tytuł *Liber divinorum operum* mógł mieć źródło u Eriugeny: „Proinde post mundi visibilis ornatus narrationem introducitur homo veluti omnium conclusio, ut intelligeretur, quod omnia, quae ante ipsum condita narrantur, in ipso universaliter comprehenduntur (...). Nam si hominis conditio primitus in narratione conditarum rerum sive visibilium sive invisibilium aperte indicaretur, cetera omnia, quorum conditio narrationis ordine creationem ipsius sequeretur, extra naturam eius subsistere non inmerito viderentur. Iam vero quoniam in fine omnium divinorum operum introducitur, omnia divina opera in ipso subsistere et comprehendendi manifestantur (...)" Eriugena, *De divisione naturae*, Patrologia Latina 122, 782D–783A.

³⁷ A. Carlevaris, *Einleitung*, w: Hildegardis Bingensis, *Liber vitae meritorum*, ed. A. Carlevaris, Brepols 1995, XLI (dalej cyt. jako: LVM).

³⁸ Tamże, XLIII.

³⁹ Tamże, XLI.

Eriugeny przez Hildegardę⁴⁰, choć też trudno nie zgodzić się z B. Widmer, która wypowiada się z większą ostrożnością: „Tego, że Hildegarda czytała Eriugenę nie da się zapewne udowodnić, ale przynajmniej pośrednią zależność można bądź co bądź przyjąć”⁴¹.

Trzeba tu jednak raz jeszcze przypomnieć, iż wiele wątków neoplatonickich mistyczka z Bingen mogła zaczerpnąć z pism współczesnych jej myślicieli. Chodzi głównie o Honoriusza Augustodunensis (z Autun), który w swym *Clavis physicae* zamieścił swoisty wypis z *De divisione naturae* Eriugeny, a także o Hugona od św. Wiktora, który w komentarzu do *Hierarchia caelestia* Areopagity zawarł elementy symbolicznej teologii pseudodionizyjskiej⁴².

Analiza poszczególnych wątków neoplatonickich zajęłaby tu zbyt dużo miejsca, jest to w istocie temat na oddzielny artykuł. Warto tylko zasygnalizować, iż takie badania są możliwe i prowadzą do interesujących wyników.

Zauważmy na przykład, iż pojmowanie Boga jako Życia udzielającego się całemu stworzeniu i przejawiającego się w każdym z bytów jako źródło ich trwałości, a także metafora ognia, bardzo często wykorzystywana przez Hildegardę na opisanie Boga i Jego aktywności, wskazują wyraźnie na dynamiczny aspekt istnienia boskiej Zasad, charakterystyczny dla tradycji neoplatonickiej⁴³. Bliska symbolice neoplatonizmu chrześcijańskiego jest również metafora lustra, która ma ukazywać relację między Stwórcą a stworzeniem. Wychodząc od stwierdzenia, iż wszelkie dzieło Boga poprzedza Jego przedwiedza⁴⁴, wizjonerka z Bingen przyjmuje, że w czystej i świętej Boskości wszystko to, co widzialne i niewidzialne istniało odwiecznie, na

⁴⁰ P. Dronke, *Introduction*, dz. cyt., XIX.

⁴¹ B. Widmer, *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen*, Basel 1995, 134.

⁴² M. Zöller, art. cyt., 278.

⁴³ M. Ungrund, dz. cyt., 20.

⁴⁴ LDO I, 1, 6, 1–30. „O człowieku, słuchaj i zrozum słowa Tego, który był i który jest bez zmienności. W nim był pradawny zamysł, aby uczynić różne dzieła, które widział, jak promień słońca przed dniem (...)”. LDO III, 5, 1, 1–10.

podobieństwo drzew, które stoją nad wodą i odbijają się w niej, ale przecież nie są w niej cieleśnie. Tak więc, jak w lustrze odbija się wszystko, co stoi przed nim, tak też we wszechświecie odbijają się te rzeczy, które zaistniały przed jakimkolwiek czasem w świętej Boskości. I jak promień światła pozwala poznać kształt jakiejś rzeczy poprzez rzucany przez nią cień, tak czysta przedwiedza Boga widziała formy stworzeń, zanim jeszcze zostały stworzone. Kiedy zaś Bóg wypowiedział stwórcze: „Niech się stanie!”, rzeczy natychmiast przyjęły ukształtowanie, które przed czasem i bezcieleśnie przygotowała im boska przedwiedza⁴⁵.

Według Hildegardy boska przedwiedza nakreśliła (*scripsit*) też człowieka, który był w niej obecny na sposób cienia. Warto zaznaczyć, że właśnie pojmowanie stworzenia jako cienia rzucanego przez boskie światło to motyw charakterystyczny dla chrześcijańskiej tradycji neoplatonickiej, w której klasyczny neoplatonicki wątek emanacji został zastąpiony przez motywy związane ze światłem⁴⁶. Przykładowo, Eriugena, powołując się na Pseudo-Dionizego, nazywa stworzenie rzeczy teofanią, swoistym rozświetleniem stworzeń⁴⁷. Często też używa pojęcia „cienia” w różnych kontekstach znaczeniowych⁴⁸, które później pojawiają się też u Hildegardy, jak choćby we wspomnianym wyżej wątku

⁴⁵ „Omnia quidem quae Deus operatus est, ante principium temporis in praesentia sua habuit. In pura enim et sancta divinitate cuncta visibilia ei invisibilia absque momento et absque tempore ante aevum apparuerunt, quaemadmodum 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 praesentia 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.

⁴⁶ A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, Lublin 1994, 93–94.

⁴⁷ Eriugena, *De divisione naturae*, PL 122, 692B.

⁴⁸ „Deus enim omnia in omnibus erit, et omnis creatura obumbrabitur, in Deum videlicet conversa, sicut astra sole oriente”. Eriugena, *De divisione naturae*, PL 122, 689A; „Velut quasi diceret, primordiales causas, in se ipsis, inconspicuas, omnemque intellectum obumbrantes, iussit Deus in formas perspicuas, speciesque intelligibiles et sensibiles visibilibus et invisibilibus prodire”. Tamże, 692B.

antropologicznym: „Ego enim hominem scripsi, qui in me velut umbra radicans fuit, quemadmodum umbra cuiusque rei in aqua conspicitur”⁴⁹.

5. ZAKOŃCZENIE

W obliczu takich problemów z ustaleniem źródeł myśli ksieni z Bingen sensowne wydaje się dalsze podejmowanie całościowych prób interpretacji poszczególnych wątków antropologicznych i kosmologicznych, obecnych w jej pismach, w duchu chrześcijańskiego neoplatonizmu. W takim ujęciu Hildegarda mogłaby jawić się jako przedstawicielka teologii monastycznej, która zdolna była przyjąć nowe treści filozoficzne, co może być przyczynkiem do szerszego tematu – opisu możliwości i dynamiki przejścia od teologii monastycznej ku dwunastowiecznej filozofii platońskiej i neoplatońskiej. U Hildegardy nie ma bowiem zerwania, ale jest kontynuacja poglądów, wzbogaconych płynnie o nowe filozoficzne idee.

BIBLIOGRAFIA

- Andrzejewski B., *Historia filozofii niemieckiej do połowy XIX. wieku*, Koszalin 2007.
- Carlevaris A., *Einleitung*, w: Hildegardis Bingensis, *Liber vitae meritorum*, ed. A. Carlevaris, Brepols 1995, 5–52.
- Chávez A., *Die brennende Vernunft. Studien zur Semantik der „rationalitas” bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1991.
- Chenu M.-D., *Die Platonismen des XII Jahrhunderts*, w: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, red. W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, 275–284.
- Dronke P., *Hildegard's Inventions. Aspects of her language and imagery*, w: *Hildegard vom Bingen in ihrem historischen Umfeld*, red. A. Haaverkamp, A. Reverchon, Mainz 2000, 5–89.
- Dronke P., *Introduction*, w: Hildegardis Bingensis, *Liber divinorum operum*, ed. A. Derolez, P. Dronke, Brepols 1996, VII–LXXXVI.

⁴⁹ LDO III, 3, 2, 5–10.

- Eriugena, *De divisione naturae*, Patrologia Latina 122.
- Escot P., *Das mathematische Mittel als Symbol für das universale Denken Hildegards von Bingen*, w: *Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen. Internationales Symposium in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus Wiesbaden-Naurod vom 9. bis 17. September 1994*, red. M. Schmidt, Stuttgart – Bad Cannstatt 1995, 143–153.
- Flanagan S., *Hildegarda z Bingen*, tłum. z ang., R. Sudół, Warszawa 2002.
- Fraboschi A., *Desde el Fulgor De la Luz Viviente*, Buenos Aires 2007.
- Grabmann M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg 1909.
- Guriewicz A., *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. z ros. J. Dan-cygier, Warszawa 1976.
- Härdelin A., *Monastische Theologie – eine „praktische“ Theologie vor der Scholastik*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 109(1987), 401–413.
- Hildegardis Bingensis, *Liber divinorum operum*, ed. A. Derolez, P. Dronke, Brepols 1996 (cyt. jako: LDO).
- Kather R., *Hildegard von Bingen interkulturell gelesen*, Nordhausen 2007.
- Kijewska A., *Neoplatonizm Jan Szkota Eriugeny*, Lublin 1994.
- Koch J., *Augustinischer und dionisischer Neuplatonismus und das Mittelalter*, w: *Die Platonismen des XII Jahrhunderts*, w: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, red. W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, 310–322.
- Koch J., *Der heutige Stand der Hildegard-Forschung*, *Historische Zeitschrift* 186(1958), 498–516.
- Kowalewska M., *Bóg-kosmos-człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, Lublin 2007.
- Lautenschläger G., *Hildegard von Bingen. Die theologische Grundlegung ihre Ethik und Spiritualität*, Stuttgart 1993.
- Leclercq J., *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. z fr. M. Borkowska, Kraków 1997.
- Liebeschütz H., *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, Darmstadt 1964.

- Meier Ch., *Eriugena im Nonnenkloster?*, Frühmittelalterliche Studien 19(1985), 466–497.
- Meier Ch., *Scientia divinorum operum: Zu Hildegards von Bingen visionärkünstlerischen Rezeption Eriugenas*, w: *Eriugena redivivus*, ed. W. Beierwaltes, Heidelberg 1987, 88–103.
- Platon, *Timaeus a Calcido translatus commentarioque instructus*, 51C, ed. J.H. Waszink, Londyn 1962.
- Sawicka J. D., *Physica Hildegardy z Bingen*, Studia Antyczne i Mediawistyczne 37(2004), 90–112.
- Schipperges H., *Das Menschenbild Hildegards von Bingen*, Bautzen 1961.
- Schipperges H., *Mystische Texte der Gotteserfahrung. Hildegard von Bingen*, Olten 1978.
- Singer Ch., *From magic to science*, New York 1958.
- Ungrund M., *Die metaphysische Anthropologie der Heiligen Hildegard von Bingen*, Münster 1938.
- Viki R., *Wege zu Wissen und Weisheit. Eine verborgene Philosophie bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart–Bad Cannstatt 2001.
- Vits H., *Das Weltbild der Hildegard von Bingen in seinen natürlichen und religiösen Grundzügen*, Diss. Heidelberg, 1943.
- Widmer B., *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen*, Basel 1995.
- Zöller M., *Aufschein des Neuen im Alten. Das Buch Scivias Hildegard von Bingen im geistesgeschichtlichen Kontext des zwölften Jahrhunderts – eine gattungsspezifische Einordnung*, w: *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, red. A. Haverkamp, A. Reverchon, Mainz 2000, 95–119.
- Zöller M., *Gott weist seinem Volk seine Wege. Die theologische Konzeption des Liber Scivias der Hildegard von Bingen (1098–1179)*, Tübingen 1997.

RESEARCH ON THE SOURCES OF THE THOUGHTS OF HILDEGARD OF BINGEN

Abstract. Hildegard of Bingen was one of the most influential figures of 12th century Christianity. She is the author of a very original vision of the world, in which anthropology and Christian cosmology are intertwined with philosophical ideas, mainly Platonism and Neo-Platonism. Currently her diverse works are the subject of detailed theological and philosophical research; as it turns out, Hildegard was not only the author of interesting theological syntheses, but she also knew and incorporated many philosophical views, mainly Christian Neo-Platonism. The article outlines the current research on the philosophical works of Hildegard of Bingen, and shows the various ways in which her works have been interpreted. The article presents the latest and most important concepts for interpreting her views. The article's main objective is to present the possibility of a new interpretation of Hildegard's thoughts, through the prism of Christian Neo-Platonism and mainly the thoughts of Johannes Scotus Eriugena.

Keywords: Hildegard of Bingen, medieval philosophy, christian neoplatonism, medieval cosmology and anthropology, monastic theology, benedictine culture