

# Magdalena Otlewska

---

## Struktura człowieka w "Scivias" Hildegardy z Bingen

---

Studia Philosophiae Christianae 48/1, 69-85

---

2012

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MAGDALENA OTLEWSKA

*Uniwersytet Wrocławski, Doktoranckie Studium Nauk o Polityce, Filozofii i Socjologii*

## STRUKTURA CZŁOWIEKA W *SCIVIAS* HILDEGARDY Z BINGEN

**Słowa kluczowe:** filozofia średniowieczna, antropologia filozoficzna, serce, dusza, mistyka

1. Natura duszy i ciała. 2. Zależność między duszą a ciałem. 3. Struktura władz duszy. 3.1. Intelkt. 3.2. Wola. 3.3. Umysł. 3.4. Rozum. 3.5. Zmysł. 3.6. Serce. 3.7. *Symphonizans est anima*. 4. Wnioski.

Hildegarda z Bingen (1098-1179), benedyktyńska, niemiecka mistyczka, jest autorką, której niezwykle różnorodną twórczość trudno jest jednoznacznie sklasyfikować. Współcześnie najbardziej znane są jej pisma medyczne (np. *Causae et curae*), w których próbuje się odnaleźć recepty na zdrowie, zgodne z naturą życia. Nieco w cieniu pozostają teksty o tematyce filozoficznej i religijnej, stanowiące najważniejszy, a zarazem najbardziej oddziałujący w średniowieczu fragment jej twórczości. Hildegarda była autorką, której pisma oddziaływały nie tylko na duchowość założonych przez nią klasztorów, osób z nią korespondujących, ale w ogóle na duchowość żeńskich zgromadzeń w średniowieczu. Pod wpływem pism wizjonerki pozostawali również twórcy nadreńskiej szkoły mistycznej (np. Jan Tauler). O niezwyklej popularności jej dzieł świadczą ponadto liczne zachowane do dziś rękopisy. Twórczość Hildegardy warta jest uwagi również z tego powodu, że była typowa dla XII wieku. Nawiązując do podziału zaproponowanego przez E. Gilsona, jej pisma religijne można by zaliczyć do nurtu „spekulatywnego mistycy-

zmu”<sup>1</sup> i postawić obok dzieł św. Bernarda z Clairvaux, Wilhelma z Saint Thierry i Wiktorynów.

Głównym źródłem, z którego Hildegarda czerpała swoją wiedzę, były niewątpliwie *Psalmy*, gdyż nauczanie ich stanowiło podstawę kształcenia w klasztorze na górze św. Dysyboda<sup>2</sup>. Ponadto znała *Regułę* św. Benedykta oraz pozostałe księgi *Pisma Świętego*<sup>3</sup>, być może tylko z użytku w chórze zakonnym. W pismach Hildegardy nie znajdujemy żadnych cytatów z pism Ojców Kościoła czy innych pisarzy chrześcijańskich. Badający ten problem historycy twierdzą, że jednak musiała być z tymi tekstami zaznajomiona, gdyż zbyt wiele w jej pracach znajduje się nawiązań do ich myśli. Wśród autorów, których prawdopodobnie znała Hildegarda, wymienia się św. Augustyna, św. Grzegorza z Nyssy, św. Grzegorza Wielkiego, Bedę Czcigodnego, Hrabana Maura, Ruperta z Deutz i Hermasa, Alana z Lille, Honoriusza z Autun i pisma Wiktorynów<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. z franc. S. Zalewski, Warszawa 1987, 152.

<sup>2</sup> Disibodenberg, klasztor benedyktynów, w którym Hildegarda mieszkała.

<sup>3</sup> Korzystała z wersji *Starego i Nowego Testamentu*, zależnej od *Biblii Alkuina*, por. A. Führkötter, A. Carlevaris, *Introduction*, w: *Hildegardis Bingensis Scivias*, ed. A. Führkötter, A. Carlevaris, CCCM 43-43, A, Turnhout 1978, XIV. Dalej cytuję: *Hildegardis Bingensis Scivias – Sc.*, tak jak przyjęte jest w literaturze przedmiotu.

<sup>4</sup> Szerzej na ten temat – Führkötter, Carlevaris, dz. cyt., XIV-XVIII. Problem wykształcenia Hildegardy z Bingen jest o tyle ciekawy, że sama o sobie pisała, że jest nieuczona (*indocta*), a po drugie wielu filologów niemieckich poddawało w wątpliwość jej znajomość języka łacińskiego. Dyskusję na ten temat przedstawił Herwegen. Por. H. Herwegen, *Die heilige Hildegard von Bingen und Guibert von Gembloux*, w: H. Herwegen, *Alte Quellen und neue Kraft*, Düsseldorf 1922, 199-212. Jeśli sama mówi o sobie *indocta*, to można to uznać, z jednej strony, za wyraz (lub topos) jej skromności. Z drugiej strony bardziej prawdopodobne, iż przez przyznanie się do braków w wykształceniu tym bardziej chce podkreślić nadprzyrodzone pochodzenie swoich dzieł. Język łaciński, którym posługuje się Hildegarda, pełen jest porównań i alegorii, bardzo często występują przymiotniki w stopniu najwyższym (pięknem odznaczają się zwłaszcza poetyckie pieśni, zebrane jako *Symphonia harmoniae caelestium revelationum*). Zagadnienie to od strony warsztatu omawia Gronau – np. stosowanie w *Scivias* czasu zaprzeszczonego; por. E. Gronau, *Hildegard von Bingen (1098-1179). Prophetische Lehrerin der Kirche an der Schwelle und am Ende der Neuzeit*, Stein am Rhein 1991, 52-55 i rozmach wyobraźni oraz użyte alegorie – M. Kowalewska, *Bóg – kosmos – człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, Lublin 2007, 43-49.

## 1. NATURA DUSZY I CIAŁA

Hildegarda wyróżnia w człowieku trzy elementy, nazywane przez nią ścieżkami: duszę, ciało i zmysł. Są one ze sobą ściśle związane. Dusza ożywia ciało i „tchnie” zmysły, ciało przyciąga duszę i otwiera zmysły, które dotykają duszę i „pozyskują” ciało<sup>5</sup>.

Podczas analizy tekstu najwięcej trudności dostarcza nie tylko język, nasycony alegoriami, pełen odniesień symbolicznych, ale również podstawowy akcent antropologii Hildegardy – jest nim niezwykle silny związek duszy i ciała, tak silny, że duszę i ciało nazywa *unum opus*<sup>6</sup>. Powoduje to, że rozważania o samym ciele są niezwykle ogólne i trudno je rozdzielić od rozważań o duszy. Właściwie charakterystyka ciała bez jego związków z duszą odnosi się jedynie do okresu, kiedy dusza jeszcze nie wniknęła do ciała.

W łonie matki – wedle Hildegardy – formuje się najpierw „pełny kształt człowieka”<sup>7</sup>. Przez „pełny kształt człowieka” rozumie ona kształt, w którym całkowicie wykształciły się wszystkie członki ciała ludzkiego<sup>8</sup>. Ważne dla późniejszej analizy jest stwierdzenie, że „kształt człowieka” rozwija się – od momentu poczęcia aż do pełnego wykształcenia członków – bez udziału duszy. Dusza jest więc niepotrzebna do jego pełnego zorganizowania. Podkreśla to zastosowane słownictwo. We fragmencie, w którym Hildegarda przedstawia omawiane zagadnienie, na określenie człowieka przed wniknięciem do niego duszy nie używa słowa ciało, ale słowa *kształt (forma)*. Proponowane przez Hil-

---

<sup>5</sup> Sc. I, 4, 610-614: „Homo autem tres semitas in se habet. (...) Animam, corpus et sensus. In his vita hominis exercetur. Quomodo? Anima corpus vivificat et sensus expirat; corpus autem animam sibi attrahit et sensus aperit; sensus vero animam tangunt et corpus alliciunt”.

<sup>6</sup> Por. L. Kuc, *Z historii poglądów na człowieka w wieku XII. Święta Hildegarda z Bingen*, Roczniki Filozoficzne 2-3 (1949-1950) 404.

<sup>7</sup> Sc. I, 4, 60, 561-562.

<sup>8</sup> Tamże, I, 4, 564.

degardę rozróżnienie<sup>9</sup> na duszę i *kształt człowieka*, pozwala definiować ciało jako skutek połączenia duszy i owego kształtu. Niedoskonałość ciał może pochodzić stąd, że przez pierwszy okres czasu rozwoju zarysu ciała powstaje ono bez kontroli ze strony duszy.

Duszę ożywiającą kształt człowieka Hildegarda przedstawia obrazowo pod postacią „ognistej kuli”. Kulisty kształt przyjmowany przez duszę, a więc brak zarysu członków ciała człowieka, ma świadczyć o niecielesności duszy<sup>10</sup>. Niecielesność duszy akcentuje Hildegarda również w *Liber divinorum operum*, wyjaśniając, że dusza nie jest ani ciałem, ani krwią<sup>11</sup>. Podkreślając niecielesność duszy, Hildegarda zaznacza jej bliski związek z ciałem. Uważa, że ciało i dusza są jednym dziełem w dwóch naturach<sup>12</sup>. Bliskość ciała i duszy jest niezbędna do tego, by ciało mogło żyć wraz z duszą – dlatego dusza otacza ciało zewnątrz i jest w jego wnętrzu<sup>13</sup>.

O ile problem niecielesności duszy wydaje się dość mocno akcentowany w tekstach Hildegardy, o tyle problem niematerialności duszy nie został przez Hildegardę wyraźnie zaznaczony. Zwraca na to uwagę L. C. Alvarez twierdząc, że zdanie *Dusza zaś człowieka jest ognista, całe ciało człowieka ogrzewa i ożywia*<sup>14</sup> należy rozumieć dosłownie. Autor zauważa, że w tekstach Hildegardy często zacierają się różnica między znakiem a desygnatem<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> Rozróżnienie to nie jest konsekwentnie stosowane w całym tekście *Scivias*, ale w omawianym fragmencie Hildegarda nie używa słowa „ciało” na określenie płodu ludzkiego przed wniknięciem do niego duszy. Konsekwentnie posługuje się sformułowaniem: „kształt człowieka”. Por. *Sc. I*, 4, 68, 562, 565, 585.

<sup>10</sup> *Sc. I*, 4, 570-579: „quoniam ipsa nec corporea nec caduca quemadmodum corpus hominis est”. Por. Tamże, I, 4, 70.

<sup>11</sup> *Hildegardis Bingensis Liber divinorum operum*, ed. A. Derolez, P. Dronke, CCCM 92, Turnhout 1992, 744 – dalej cytuję jako LDO. „Ipsa namque caro et sanquis non est”.

<sup>12</sup> Tamże, 886: „Unde anima et caro in duabus naturis unum opus existunt”.

<sup>13</sup> Por. Tamże, 886-887.

<sup>14</sup> LDO, 743: „Anima vero hominis ignea est, totumque corpus hominis calefacit ac vivificat”.

<sup>15</sup> F. C. Alvarez, *Die brennende Vernunft. Studien zur Semantik der „rationalitas“ bei Hildegard von Bingen*, Stuttgart 1991, 103.

## 2. ZALEŻNOŚĆ MIĘDZY DUSZĄ A CIAŁEM

Dusza w ciele pełni trzy zasadnicze funkcje: ożywia ciało, rządzi nim i kieruje.

Według Hildegardy przejawem życia jest ruch. Zasadą ruchu w człowieku jest dusza<sup>16</sup>. Aby mogło być ożywione całe ciało człowieka, dusza musi dotknąć, przeniknąć każdy jego element<sup>17</sup>. Nie jest to jednak jednorazowe poruszenie elementów, ale działanie trwające przez całe życie człowieka<sup>18</sup>. Ciało jest żywe, dopóki dusza jest w nim obecna<sup>19</sup>.

Aby móc ożywić ciało, dusza musi je całe przenikać: jak woda ziemię, jak sok drzewo. Dlatego Hildegarda pisze, że dusza jest w pewien sposób ciałem człowieka<sup>20</sup>. Dla podkreślenia tej niezwyklej roli duszy wizjonerka używa porównania, iż dusza „jak sklepienie niebieskie obejmuje rzeczy niższe i przykrywa wyższe”<sup>21</sup>. Dusza znajduje się więc bezpośrednio na granicy świata materialnego i świata duchowego.

Poza wprowadzeniem kształtu w ruch, dusza – oddziałując poprzez serce – nieustannie zarządza (*regit*) ciałem, organizując jego strukturę.

---

<sup>16</sup> Sc. I, 4, 672-570: „hoc est quia postquam femina humanum semen conceperit, in integritate membrorum suorum infans in abdito cubiculo ventris ipsius formatur. Et ecce per secretam dispositionem superni conditoris eadem forma motum vividae motionis dat: quoniam cum in secreta et occulta iussione et voluntate Dei infans in materno utero congruo et recte divinitus dispositio tempore spiritum acceperit, motu corporis sui vivere ostendit”.

<sup>17</sup> Tamże, I, 4, 582-584: „ac se per omnia membra hominis transfundit, quoniam viriditatem medullarum ac venarum et omnium membrorum toti corpori tribuit, velut arbor ex sua radice sucum et viriditatem omnibus ramis dat”.

<sup>18</sup> Tamże, I, 4, 769-770: „Et secundum hunc modum corpus hominis ab anima sollicitatur et sustentatur”.

<sup>19</sup> Tamże, I, 4, 450: „Sed deinde ego paupercula sphaera ex lineamentis formae suae se contrahens nodos eius resoluit et se ab eis cum gemitu extrahit, sedemque suam mactans dirupit”.

<sup>20</sup> Tamże, I, 4, 575: „quemadmodum corpus hominis”. Nie jest jednak ciałem w sensie właściwym.

<sup>21</sup> Tamże, I, 4, 578-579: „[anima] velut firmamentum caeli inferiora continet et superiora tegit”.

Serce jest fundamentem ciała: miejscem, z którego można nim zarządzać<sup>22</sup> i z którego dusza najlepiej widzi wszystkie potrzeby ciała<sup>23</sup>. Zarządzanie ciałem polega na jego uporządkowaniu, czyli na określeniu odpowiednich proporcji elementów wchodzących w skład ciała<sup>24</sup>. Chodzi tu również o nadanie mu *krzepkości*<sup>25</sup>. Zarządzanie jest więc jakimś nieustannym wewnętrznym porządkowaniem struktury ciała. Struktura ciała trwa, dopóki ożywiająca je dusza zarządza nim<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Tamże, I, 4, 577-578: „[anima] cor hominis confortat, quod quasi fundamentum corporis existens totum corpus regit”.

<sup>23</sup> Tamże, I, 4, 649-654: „Anima statim angulo domus id est in firmamento cordis velut aliquis homo qui in aligulo domus suae consistit, ut totam domum perspicuens omnia instrumenta domus regat, scilicet deztrum brachium levans signando est ostendendo quaeque utilia iusdem domus et se ad orientem vertens”.

<sup>24</sup> LDO, 887: „Sed et aerem cogitando, calorem congregando, ignem suscipiendo, aquam immittendo ac viriditatem germinando corpori hominis ducit”.

<sup>25</sup> Sc. I, 4, 582-584: „ac se per omnia membra hominis transfundit, quoniam viriditate medullarum ac venarum et omnim membrorum toti corpori tribuit”; por. tamże I, 4, 65. Hildegarda nie wyjaśnia tutaj bliżej terminu *krzepkość*. Być może można go rozumieć jako nadanie określonej cechy ilości.

Pojęcie *viriditas* jest jednym z kluczowych pojęć w pismach Hildegardy jako obrazowe określenie jakości przysługującej wszystkim stworzeniom, jaką jest „świeżość, piękno i zdolność przynoszenia owoców” (por. B. Matusiak, *Hildegarda z Bingen. Teologia muzyki*, Kraków 2003, 72). Taką zielenią odznaczało się całe stworzenie *in principio*, przed upadkiem. Tak oto wyjaśnia pojęcie zieleni Newman: „*Viriditas* to dla Hildegardy coś więcej niż kolor. Świeża zieleń, która tak często powraca w jej wizjach, oznacza zasadę wszelkiego życia, wzrostu i płodności, pochodzącą z życiodajnej mocy Boga”. (B. Newman, *Sister of Wisdom. St. Hildegard's Theology of Feminine*, Berkeley-Los Angeles-London 1987, 102). Według Dronke'a *viriditas* to „zieleń raju sprzed upadku”, „ziemski odpowiednik światła” (P. Dronke, *Tradition and Innovation in Medieval Western Colour-Imagery*, „*Eranos Jahrbuch*” 41 (1972), 82 i 84). Zgadając się z interpretacją Newmana należy zauważyć, że Dronke błędnie ogranicza zakres *viriditas* do stworzeń ziemskich, zielenią zostali także obdarzeni aniołowie (por. *Scivias* III, 1, 574). Myśl, że zieleń pochodzi od stwórczej mocy Boga, wyraża sformułowanie *viriditas digiti Dei* („zieleń palca Bożego” w antyfonie *O nobillissima viriditas*). Zgodnie z Pismem Świętym i tradycją, palec Boży oznacza Ducha Św. Grzech to utrata zieleni. Upadły anioł w drugiej wizji pierwszej księgi *Scivias* swym wyglądem przypomina uschłe drzewo. Obraz uschłego drzewa mówi o bezużyteczności i bezpłodności jego dzieł.

<sup>26</sup> Tamże I, 4, 747-749: „Anima totum corpus in vivificatione regit corpus autem regimen vivificationis illius suscipit, quoniam si anima corpus non vivificaret, corpus in solutione diffueret”.

Kolejnym działaniem duszy jest kierowanie ciałem<sup>27</sup>. Z zagadnieniem tym wiąże się niezwykle bogaty zespół problemów dotyczących wykonywania przez duszę uczynków. Aby człowiek mógł być zdolny do tego rodzaju działań, dusza dotyka mózgu człowieka<sup>28</sup>. Wiąże się to ze zdolnością duszy do poznawania spraw boskich i do odróżniania tego, co pochodzi od Boga, od tego, co pochodzi od człowieka. Kierowanie różni się więc od pozostałych działań duszy. Po pierwsze jest działaniem, którego skutkiem są uczynki – zewnętrzne wobec struktury człowieka, a po drugie dusza wykonuje to działanie wraz z ciałem – ciało nie jest już więc tylko przedmiotem działań duszy, ale będąc miejscem przebywania duszy działa wraz z nią<sup>29</sup>.

W podsumowaniu dotychczasowych ustaleń można powiedzieć, że zdaniem Hildegardy dusza wykonuje trzy działania: 1) ożywia ciało człowieka, nadając mu ruch i w tym ruchu podtrzymując, dlatego musi przeniknąć całe ciało człowieka; 2) rządzi ciałem, dlatego przebywa w sercu człowieka, gdzie korzysta z wiedzy pozwalającej jej rozeznaczyć się w tym, co dobre dla ciała człowieka; 3) kieruje uczynkami człowieka, przebywając w mózgu i mając rozeznanie tego, co dobre ze względu na Boga.

### 3. STRUKTURA WŁADZ DUSZY

Hildegarda wyróżnia w duszy człowieka dwie główne władze: intelekt i wolę. Poprzez władze dusza ujawnia się na zewnątrz. Wykorzystując porównanie do członków ciała człowieka, Hildegarda nazywa te władze „ramionami duszy”<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Tamże I, 4, 746: „Anima autem est magistra, caro vero ancilla”.

<sup>28</sup> Tamże I, 4, 580-582: „quia in viribus suis non solum terrena sed etiam caelestia sapit, cum Deum sapienter cognoscit”.

<sup>29</sup> Tamże I, 4, 714-717: „Corpus autem omnium virium animae tabernaculum et sublevamen est, quoniam anima in corpore manens cum corpore operatur et corpus cum illa, sive bonum sive malum sit”.

<sup>30</sup> Por. tamże I, 4, 615-619.



### 3.1. INTELEKT

Intelekt jest najważniejszą władzą duszy, działającą w określonej jej części, różnej od tej, w której działa wola. Porównując intelekt do ramienia, Hildegarda chce podkreślić trzy jego cechy: to, że jest władzą duszy, że współdziała z innymi władzami i że jest najważniejszą władzą duszy. Po pierwsze, tak jak ramię umocowane jest w ciele, tak intelekt pochodzi od duszy. Po drugie, tak samo jak ramię zakończone jest palcami, tak intelekt jest złączony z pozostałymi władzami duszy. Po trzecie, tak jak ramię wychodzi z barku, tak intelekt góruje nad pozostałymi władzami duszy (jest „szczytem pozostałych władz duszy”<sup>31</sup>). Mówiąc o intelekcie jako ramieniu duszy, Hildegarda nie precyzuje czy ma być on prawym czy lewym ramieniem. Dopiero podejmując problem woli – nazywa ją prawym ramieniem. W takim razie należałoby rozumieć intelekt jako lewe ramię duszy. Hildegarda jednak nie wiąże z takim odniesieniem żadnego znaczenia symbolicznego, które ułatwiłoby nam zrozumienie działania intelektu<sup>32</sup>.

Omawiając działanie intelektu, autorka porównuje je do działania wykonywanego przez duszę w sercu<sup>33</sup>. Podobnie jak serce jest centrum zarządzania wszystkimi częściami ciała, tak intelekt jest nauczycielem innych władz duszy. Jako pierwszy rozumie, co jest dobre, a co złe, podobnie jak aniołowie, którzy miłują dobro, a odrzucają to, co złe<sup>34</sup>. Rozumie również boskość i człowieczeństwo w Chrystusie. Pozostałe władze duszy dowiadują się o tym właśnie poprzez intelekt, bez tych informacji są „mdłe i nierozumne”<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> Por. Tamże I, 4, 622-625, 635-636.

<sup>32</sup> Por. Tamże I, 4, 650-655.

<sup>33</sup> Tamże I, 4, 646-648: „Et ut corpus habet cor, ita et anima intellectum, qui etiam in hac parte animae vim suam exercet, sicut voluntas in altera”.

<sup>34</sup> Por. Tamże I, 4, 645.

<sup>35</sup> Por. Tamże I, 4, 626-637.

### 3.2. WOLA

Wola człowieka jest symbolizowana przez prawe ramię. Aby ułatwić rozumienie roli, jaką pełni wola, Hildegarda po raz kolejny odwołuje się do symboliki serca. Dusza przebywająca w ciele znajduje się jakby na firmamencie serca, to jest w miejscu, z którego widać całego człowieka. Dusza (jak gospodarz domu) przez wolę (prawe ramię gospodarza kierującego domem) zaznacza i pokazuje wszystko, co jest użyteczne dla tego domu (człowieka). Głównym zadaniem woli jest więc to, co Hildegarda nazywa *ogrzewaniem dzieła*<sup>36</sup>, czyli pobudzaniem człowieka do wykonywania uczynku. Wola nie rozróżnia jednak dobra i zła, wykonuje każde dzieło – dobre i złe<sup>37</sup>.

### 3.3. UMYŚL<sup>38</sup>

Omawiając zagadnienie umysłu, Hildegarda nie precyzuje, czy jest on władzą duszy. Dopiero ujmując całość zagadnienia władz duszy, można wysunąć wniosek, że jest to jednak władza duszy. Po pierwsze, omawiając wolę i intelekt, Hildegarda wspomina o jeszcze innych władzach duszy, zależnych od tych dwóch głównych władz. Po drugie, omawiając problem zależności władz duszy i sił ciała ludzkiego, jako władze duszy, poza intelektem i wolą, Hildegarda wymienia również umysł (*animus*), rozum i zmysł<sup>39</sup>.

Hildegarda nazywa umysł *przybytkiem woli* i umieszcza go w piersiach człowieka. Jest to *miejsce*, w którym gromadzą się i łączą moce wszystkich władz duszy. Hildegarda o tym działaniu umysłu mówi, że

---

<sup>36</sup> Tamże I, 4, 643: „Voluntas enim opus calefacit”.

<sup>37</sup> Por. Tamże I, 4, 658-659.

<sup>38</sup> W *Scivias* Hildegarda używa dwóch terminów: *animus* i *mens*. Wydaje się, że obydwa te terminy są używane zamiennie i oznaczają tę samą władzę duszy. Por. tamże I, 4, 677-680, 693-706; III, 8. Por. F. Alvarez, dz. cyt., 206. M. Kowalewska oddaje termin *animus* w cytowanym fragmencie jako uczucie. Por. M. Kowalewska, dz. cyt. 192.

<sup>39</sup> Por. Tamże I, 4, 763-769.

*umysł przyjmuje*. W umyśle pewne uczucia, łącząc się z humorami ciała, powodują powstanie określonych skłonności człowieka (stanów jego umysłu). Uczucie gniewu (*ira*) powoduje stan gniewu, szpetna wesołość (*turpis laetitia*) powoduje rozpustę. Na umysł oddziałuje również Duch Święty, pod Jego wpływem powstaje *powabna radość* (*amabile gaudium*). Można więc łatwo zauważyć, że umysł to miejsce gromadzące wiele stanów, które autorka nazywa narzędziami umysłu. Mają one zupełnie różne, a nawet przeciwne jakości. Jest tam bowiem gniew, smutek, rozpusta, niechęć, zatwardziałość, hardość, ale i powabna radość, powodowana działaniem Ducha Świętego. Hildegarda określa stan umysłu zbieganiem się przeciwnych przyczyn. Skutkiem tego umysł staje się wielkim zbiorowiskiem dobra i zła<sup>40</sup>.

Jak już wspomniałam, umysł jest przybytkiem woli. Wola zupełnie dowolnie może poruszać jego „narzędziami”. Oznacza to, że jeżeli któreś z „narzędzi” (stanów umysłu) podoba się woli, to przygotowuje ona człowieka do wykonywania dzieła (uczynku) zgodnego z tym stanem. Jeżeli zaś któreś z „narzędzi” nie podoba się woli, to każe mu opuścić umysł. To działanie woli Hildegarda tłumaczy przez porównanie do zarządzania wojskiem<sup>41</sup>.

Wydaje się, że ostatecznie umysł należałoby rozumieć nie jako miejsce, ani nie jako władzę duszy, lecz raczej jako pierwszy etap działania woli, w którym decyduje się ona na to, czy wykona dzieło czy nie. Jest to okres rozważania uczynku.

### 3.4. ROZUM

Funkcja rozumu nie została przez Hildegardę szerzej omówiona. Głównym działaniem rozumu jest wytworzenie pobudzonego przez

<sup>40</sup> Por. Tamże I, 4, 677-698.

<sup>41</sup> Tamże I, 4, 700-706: „Unde et in ipso tabernaculo plurima turba boni et mali exurgit, velut cum aliquis exercitus in aliquo loco coadunatur. Sed cum princeps eiusdem exercitus supervenerit, si exercitus ille ipsi placuerit, eum suscipit, si vero ipsi displicuerit, illum abire iubet. Sic et voluntas facit. Quomodo? Si bonum veli malum in praecordio cordis surrexerit, voluntas illud aut perficit aut neglegiit”.

wolę, a przyjętego przez umysł dzieła. Czytamy, że *rozum (ratio)* jest w intelekcie i woli *oddźwiękiem (sonitus)* duszy. Oznacza to, że dopóty dźwięczy dźwięk duszy (rozum) w tych władzach, dopóki dzieło nie zostanie wykonane. Trwanie tego dźwięku daje pewność, że dzieło zostanie doprowadzone do spełnienia<sup>42</sup>.

Dzieło to oczywiście jest wykonywane przez ciało, które jak już wspomniałam, wykonuje wraz z duszą wszystkie uczynki, bez względu na to, czy są one dobre czy złe.

### 3.5. ZMYŚL

Hildegarda zalicza zmysł do władz duszy<sup>43</sup>. Jest to władza, której działanie bezpośrednio zależy zarówno od funkcjonowania ciała, jak i od pozostałych władz duszy. Gdy dusza ożywia ciało, to jednocześnie *tchnie (expirat)* zmysł<sup>44</sup>. Zmysłowe władze poznawcze umożliwiają dostęp do świata zewnętrznego. Są one zależne od duszy, która *budzi je swym powiewem*, bo to właśnie dusza jest tym, co czyni człowieka istotą żyjącą. Dusza ożywia ciało wtedy, gdy wszystkie członki ciała, a więc i organy cielesne, którymi posługują się zmysły, są już w pełni wykształcone. Wynika z tego, że zmysł zaczyna działać jeszcze przed narodzeniem człowieka, gdy pozostałe władze duszy jeszcze nie działają<sup>45</sup>. Obrazowo Hildegarda mówi, że ciało *otwiera zmysł*<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> Por. Tamże I, 4, 708-713.

<sup>43</sup> Tamże I, 4, 763-769: „Sed et anima in corpore est velut sucus in arbore, et vires ipsius quasi arboris forma. (...) sensus vero quasi altitudo et extensio laitudinis ipsius”.

<sup>44</sup> Por. Tamże I, 4, 612.

<sup>45</sup> Por. Tamże I, 4, 723-724. Zmysł jest zależny od pozostałych władz duszy w późniejszym rozwoju człowieka, kiedy może on już działać i podejmować decyzje. Jednakże od momentu narodzenia człowieka (a nawet jak pisze Hildegarda – jeszcze przed narodzeniem) przekazuje mu on informacje o świecie zewnętrznym.

<sup>46</sup> Por. Tamże I, 4, 613.

Zmysł wykonuje wszystkie dzieła zlecone mu przez władze duszy<sup>47</sup> oraz informuje władze o skutkach ich dzieł (uczynków)<sup>48</sup>.

### 3.6. SERCE

Siedzibą intelektu, woli oraz pozostałych władz duszy jest serce, które jest nie tylko siedzibą miłości, lecz także organem poznawczym<sup>49</sup>. W nim władze te wzrastają, rozwijają się i łączą ze sobą. Hildegarda pisze, że serce człowieka jest rozumne (*racionalitatem in se claudit*) i jest źródłem mowy (*sonantia verba ordinat, quae postmodum emittit*)<sup>50</sup>.

Najwyższym stopniem poznania dostępnym dla człowieka jest to uzyskiwane sercem. Jest to poznanie mądrościowe, którego nie należy utożsamiać jedynie z wiedzą dyskursywną. To poznanie mądrościowe pozwala ujmować rzeczy – tak najniższe jak i najwyższe – w ich relacjach oraz *sub speciae aeternitatis*. Pozwala ono także poznać i kochać Boga. Kochać, ponieważ takiej mądrości nie można nawet wyobrazić sobie bez powiązania jej z miłością<sup>51</sup>. Hildegarda podziela stanowisko

<sup>47</sup> Por. Tamże I, 4, 721-723.

<sup>48</sup> „Zmysł zaś jest tym, z czym wiąże się dzieło wewnętrznych władz duszy, tak, że one same są przez niego rozumiane w owocach każdego dzieła”. Por. Tamże I, 4, 719-721.

<sup>49</sup> Por. Kowalewska dz. cyt., s. 193. Por. LDO I, 4, 105, s. 254, 199-202: „Haec Deus in corde hominis declarat, quod vita et firmamentum totius corporis est et totum corpus sustineat, quia in corde cogitatio hominis ordinatur et voluntas pascitur”. Por. *Sc.* I, 4, 30, s. 87, 879-883: „Oculos enim habes ac videndum, aures ad audiendum, cor ad cogitandum, manus ad operandum, pedes ad ambulandum”. Także w antyku uważano serce za siedzibę rozumu. Owidiusz w *Metamorfozach* mówi o „oczach duszy”, którymi Pitagoras spoglądał na bogów (por. Owidiusz, *Przemiany (Metamorfozy)*, tłum. z łac. B. Kiciński, Kraków 2002, XV, 63. Wyrażenia „oczy serca” używa św. Augustyn (por. tenże, *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. z łac. J. Sulowski, Warszawa 1989, II, 7) i św. Bernard z Clairvaux. Metafora „oczy serca” występuje także u wielu późniejszych autorów. Pismo Święte traktując serce jako organ poznawczy, posługuje się metaforą „świątłych oczu serca” (Ef 1, 18) oraz mówi o sercu danym przez Boga człowiekowi „do myślenia” (Hbr 8, 10).

<sup>50</sup> Por. LDO I, 4, 14, s. 145, 11-12.

<sup>51</sup> Taka koncepcja relacji miłości i poznania ma źródło w poglądach Platona, który widział w Erosie dążenie do doskonałego poznania, a w miłości moc stwórczą, „pożąda-

św. Augustyna<sup>52</sup> oraz innych, na przykład Hrabana Maura. Dla tego autora osiągnięcie szczytu mądrości jest tożsamy z jednoczesnym osiągnięciem szczytu miłości, ponieważ nie może doskonale poznawać ten, kto nie kocha doskonale; zaś doskonalenie się w mądrości uważał on za doskonalenie się w miłości. Podobnie Grzegorz Wielki twierdził, że miłość sama jest poznaniem<sup>53</sup>.

Człowiek posiada duchową mądrość i poznanie, których znakiem jest zdolność zdobywania i gromadzenia wiedzy (*scientia*) będącej odbłaskiem mądrości Bożej. Hildegarda mówi o duszy „która pojmuje wiele dobra i zła”, lub wiedzy o tym co godziwe i niegodziwe<sup>54</sup>, używa terminu *conscientia*<sup>55</sup>, lub *scientia boni et mali*<sup>56</sup>; *bona scientia* lub *mala scientia*<sup>57</sup>, *scientia speculativa*<sup>58</sup>, *recta speculatio animi*<sup>59</sup>, *scientia sapientiae*<sup>60</sup>

---

nie piękna” rozwijające się od pożądania cielesnego do ujęcia duchowego. Por. Platon, *Uczta*, tłum. z gr. W. Witwicki, Kęty 2002, 201C; 212B.

<sup>52</sup> Por. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. z łac. M. Stokowska, Poznań 1973, VIII, 8, 12; VIII, 9, 13; IX, 1, 1.

<sup>53</sup> Także Bernard z Clairvaux, Hugo ze św. Wiktora i Dante głosili, że miłość zakłada poznanie i prowadzi do mądrości. Zarówno mistycy jak i scholastycy średniowieczni – od czasów św. Augustyna po Mikołaja z Kuzy – traktowali miłość i poznanie jako wzajemnie powiązane. Różnili się tylko tym, że jedni dawali pierwszeństwo miłości, drudzy zaś poznaniu.

<sup>54</sup> Por. *Hildegardis Bingensis Liber vitae meritorum*, ed. A. Carlevaris, CCCM 90, Turnhout 1995, LVM II, 56, 105 – dalej cytuję jako LVM: „Num ullus homo in mundo fuit, in quo scientia boni et mali fuerit? Non. De scientia enim boni et mali homo amorem et timorem ad Deum habet, quatinus in illis aratrum apprehendat, et agrum suum fructus gignere faciat, et ut inutiles herbas devitet, ac ut eas eradicet, nec in hoc labore tedium habet; quod magnum testimonium et magna res est: quia caelum et terra haec evertere non possunt, quoniam caelum et terra ad aliud non tendunt quam ad id ad quod posita sunt”.

<sup>55</sup> Por. *Sc.* III, 5, 413.

<sup>56</sup> Por. Tamże III, 8, 485; LDO I, 4, 814; Tamże II, 4, 933.

<sup>57</sup> Por. LDO I, 2, 771.

<sup>58</sup> Por. *Sc.* III, 2, 355.

<sup>59</sup> Tamże III, 10, 547: „esse in bona scientia et in recta speculatione animi”.

<sup>60</sup> Por. Tamże III, 5, 427.

lub *speculativa scientia duarum optionis causarum*<sup>61</sup>. Wyrażenia te mają szeroki zakres i nie są ściśle określone, najczęściej oznaczają sumienie rozumiane w ścisłym sensie, czyli jako władzę poznania praktycznego, określającą konkretne postawy osoby w realnych sytuacjach moralnych. Wyrażenia te mogą również oznaczać podstawową zdolność pojmowania wartości moralnych oraz odróżniania dobra od zła. W ujęciu Hildegardy znajomość zła (*mala scientia*) nie oznacza czysto teoretycznego rozeznania, ale i *praxis*. Znaczy to, że poznanie zła jest tożsame z czynieniem zła, a przynajmniej z dysponowaniem złą wolą – intencją czynienia zła. Oznacza to dysponowanie mroczną, zaciemnioną grzechem wiedzą, która wręcz skłania się ku złu<sup>62</sup>.

Oświecone serce rozpoznaje Stwórcę jako najwyższy autorytet, przed którym odpowiada człowiek. Symbolicznym obrazem serca (sumienia) występującym w *Scivias* jest lustro, w którym odbijają się dobro i zło<sup>63</sup>.

### 3.7. SYMPHONIZANS EST ANIMA

W dwóch miejscach dzieła Hildegardy pojawia się stwierdzenie, że dusza ludzka jest *symfoniczna*: *symphionalis est anima*<sup>64</sup>. *Symphonia* znaczy tyle co harmonia czy zgodne współbrzmienie; aby zrozumieć jak Hildegarda pojmowała ową symfoniczność duszy, przytoczę wypowiedź autorki z *Solutiones XXXVIII quaestionum*. „Bóg nadał wszystkim namiotom naszych ciał właściwą miarę, tak, że żadne z nich nie przekracza wagą ani wielkością tych, którzy je zamieszkują. Tak więc słońce, księżyc, ogień, powietrze i ziemia zostały urządzone na firma-

<sup>61</sup> Por. Tamże III, 2, 352; III, 2, 355.

<sup>62</sup> Por. LVM III, 51, 157; III, 51, 189n.

<sup>63</sup> Sc. III, 5, s. 428, 701-705: „Nam scientia in homine est quasi speculum, in quo latet desiderium sive bonum sive malum volentis”.

<sup>64</sup> O tym pisze Hildegarda w *Epistola* – listach. Por. *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, ed. L. van Acker, CCCM 91, pars I, Turnhout 1991, *Epistola* 23, 140. Por. też LVM 171, 59: „Anima hominis symphoniam in se habet et symphonizans est”.

mencie według równej wagi, miary i liczby. Tak i człowiek, który jest wszelkim stworzeniem, odznacza się właściwą miarą, ponieważ dusza napęlnia wszystkie jego członki, a on, dopóki jest w nim dusza, nie może wyschnąć ni umrzeć. Pycha natomiast, która unosi się nad wszystkim, co Bóg urządził, która gardzi Panem i nie chce Go ani poznać, ani wielbić, i która niczym wygnaniec odchodzi od wszystkich stworzeń, jest śmiercią i nie ma żadnej właściwej miary, ponieważ rozprasza to wszystko, co Bóg w swej opatrności i mądrości właściwie uporządkował i urządził<sup>65</sup>.

Czynnikiem, który stoi w człowieku na straży porządku, jest więc dusza. Jako że przenika całe ciało, zapewnia mu życie i właściwą miarę. Miarę tę należy rozumieć zarówno w sensie metafizycznym, jak i moralnym. Brak moralnej miary, jakim jest pycha, burzy zamierzony przez Boga ład, zarówno fizyczny, jak i etyczny.

Dusza jest więc zasadą, która zapewnia człowiekowi życie oraz utrzymuje w nim harmonię całej jego cielesnej substancji. Rozlana po całym ciele, umożliwia człowiekowi także poznanie rzeczywistości<sup>66</sup>. Ten ostatni watek ma długą tradycję, sięgającą Platonskiego *Timajosa*<sup>67</sup>. Mówiąc o duszy, Hildegarda posługuje się licznymi obrazami i porównaniami. Stwierdza więc, że dusza zapewnia ciału życiodajną wilgoć<sup>68</sup>, nazywa duszę tchnieniem życia, *spiraculum vitae*<sup>69</sup>, i żywym ogniem, *vivens ignis*, który przenika ciało<sup>70</sup>. Gdy dusza stoi na straży dobra w człowieku, zasługuje na taką oto pochwałę: „Dobre dzieło duszy jest jak gdyby najpiękniejszą budowlą wobec Boga i aniołów”<sup>71</sup>.

<sup>65</sup> *Hildegardis Bingensis Solutiones triginta octo questionum*, Patrologia Latina 197, kol. 1037-1054, ed. J. P. Migne, Parisiis 1855, PL 197, 1049, q. XXVI.

<sup>66</sup> Por. LDO I, 4, 102.

<sup>67</sup> Por. Platon, *Timajos*, w: Platon, *Timajos. Kritias albo Atlantyka*, tłum. z gr. P. Siwek, Warszawa 1986, 37 C.

<sup>68</sup> Por. LDO I, 4, 103.

<sup>69</sup> Por. Tamże I, 4, 102.

<sup>70</sup> Por. Tamże I, 4, 17.

<sup>71</sup> LDO I, 4, 53.



W szczególny sposób z ludźmi związany jest chór Mocy. Hildegarda mówiąc o tych istotach odwołuje się do podwójnego znaczenia łacińskiego słowa *virtutes*. W jej myśli Moce to zarówno byty duchowe, jak i działające w człowieku cnoty. Hildegarda poświęciła im dramat liturgiczny *Ordo Virtutum*, w którym Moce, na czele z ich królową Pokorą, pomagają duszy w jej walce z diabłem. Sformułowania użyte w opisie Mocy zawartym w *Scivias* wskazują, że nie należy uważać Mocy jedynie za alegoryczne personifikacje cnót. Moce zstępują w serca wierzących i budują w nich wyniosłą wieżę. Moce oświecają duszę i pozwalają jej przeciwstawić się zakusom szatańskim. Wieża oznacza dobro, które dokonuje się w człowieku mocą cnót<sup>72</sup>.

#### 4. WNIOSKI

Według Hildegardy z Bingen ciało człowieka jest efektem połączenia duszy człowieka z „pełnym kształtem człowieka”, wytworzonym w łonie matki bez udziału duszy. Dusza człowieka jest niecielesna, bardzo silnie związana z ciałem, otacza je wewnątrz i zewnątrz.

Dusza pełni w człowieku trzy funkcje: przenikając każdy element ciała, ożywia nadając mu ruch; rządzi ciałem, organizując i podtrzymując jego strukturę poprzez określenie odpowiednich proporcji elementów go stanowiących; ponadto kieruje działaniami człowieka odróżniając to, co pochodzi od Boga, od tego, co pochodzi od człowieka.

Hildegarda wymienia pięć władz duszy, poprzez które dusza ujawnia się na zewnątrz. Są to intelekt, wola, umysł, rozum i zmysł.

Intelekt współdziałając z pozostałymi władzami, informuje je o tym, co jest dobre, a co złe. Wola pobudza człowieka do wykonania czynku zgodnie z tym, co uznaje za użyteczne dla człowieka, decyduje się wykonać dzieło lub nie. Umysł jest okresem rozważania czynku. Rozum motywuje człowieka do wykonania pobudzonego przez wolę a przyjętego przez umysł czynku. Zmysł zaś wykonuje dzieła

---

<sup>72</sup> Sc. I, 4, 6. W obrazowym języku Hildegarda wyraża myśl, że wszelkie dobro ludzkich uczynków pochodzi wprost od Boga (por. np. Flp 2,13; Ef 2,10).

(uczynki) zlecone mu przez władze duszy i informuje je o skutkach tych uczynków.

Struktura człowieka przedstawiona przez Hildegardę wynika więc nie z rozpoznania tego, co człowieka stanowi, ale jest skutkiem rozumienia człowieka jako stworzenia Bożego, którego budowa ma go uzdalniać do wykonywania dzieł miłych Bogu.

### STRUCTURE OF HUMAN BEING IN *SCIVIAS* BY HILDEGARDA FROM BINGEN

#### Summary

The article presents an attempt to reconstruct the anthropology which is presented in the thought of Hildegard of Bingen. The attempt is based on her visionary trilogy *Scivias*, *Liber vitae meritorum*, *Liber divinorum operum*. The author focuses on an aspect of the structure of the soul and on the way it is connected with the body. This perspective allows for the demonstration not only of the structure and characteristics of the selected elements of the soul, but also the connection between the soul and the body, and between selected powers of the soul.

Hildegard presents five powers of the soul through which the soul reveals itself on the outside. These are: intellect, will, mind, reason and senses. The intellect (*intellectus*) co-works with the rest of the powers of the soul and informs what is good and what is wrong. The will (*voluntas*) first considers whether to do the deed or not, according to what it perceives as useful; then it decides whether to do it or not. In this way, the will encourages man to do the action. The mind (*mens*) gives the will the period of time of consideration whether to do deed or not. The reason (*ratio*) motivates man to do the deed, which was encouraged by the will and accepted by the mind. The senses (*sensus*) however do the action, ordered by the powers of the soul and they inform about the consequences of the action.

**Key words:** the medieval philosophy, the philosophical anthropology, the heart, the soul, mystic