

**ZBIGNIEW ŁEPKO<sup>1</sup>**

Instytut Ekologii i Bioetyki, UKSW

**RYSZARD F. SADOWSKI<sup>2</sup>**

Instytut Ekologii i Bioetyki, UKSW

## **Ekofilozoficzne znaczenie przesłania Hildegardy z Bingen**

**Słowa kluczowe:** Hildegarda z Bingen, ekofilozofia, holistyczna wizja świata, rozwój zrównoważony

**Key words:** Hildegard of Bingen, ecophilosophy, holistic vision of the world, sustainable development

### **SUMMARY**

#### **Ecophilosophical meaning of Hildegard of Bingen's thought**

This article presents the medieval thought of Hildegard of Bingen, which seems to be very topical at this time of ecological crisis. In a prophetic way, this outstanding, European, medieval figure saw the challenges that civilized humankind faces in our time. In her works we find the roots of such popular ideas as a holistic view of the world and sustainable development. According to Hildegard of Bingen, original harmony between God, mankind and the world is upset by irrespon-

---

<sup>1</sup> Adres: Instytut Ekologii i Bioetyki; Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; ul. Wóycickiego 1/3, b. 19, 01-938 Warszawa. Adres e-mail: lepko@pro.onet.pl.

<sup>2</sup> Adres: Instytut Ekologii i Bioetyki; Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; ul. Wóycickiego 1/3, b. 19, 01-938 Warszawa. Adres e-mail: r.sadowski@uksw.edu.pl.

sible human deeds. Hildegard points out that mankind, which is the first victim of its own deeds, is able to recognize a critical situation and take steps to overcome the crisis. Hildegard of Bingen's work expresses optimism about mankind's ability to change its attitude towards nature. This optimism is derived from the spiritual and intellectual skills of mankind.

## 1. Wstęp

Zapoczątkowany nowożytną myślą europejską dynamiczny proces przechodzenia „od neozoicznej epoki przyrody do antropozoicznej epoki człowieka i jego globalnej kultury gospodarczej” (Markl 1986: 333-334) dzisiaj zdaje się przechodzić przez krytyczną fazę swojego przebiegu, wyrażającą się techniczno-technologicznymi nadużyciami człowieka względem przyrody. Rozpoznanie tego faktu skłania więc coraz liczniejszych przedstawicieli różnych dziedzin ludzkiego poznania do poszukiwania zasad wprowadzenia i utrzymania proporcjonalnie zrównoważonej relacji przyrody i kultury. Wszyscy oni uwzględniają realistyczne założenie, że wymagania ochrony przyrody powinny się komponować w jedną całość z cywilizacyjnymi aspiracjami ludzkości. Zgodnie z tym podejściem zrównoważona relacja przyrody i kultury miałyby się wyrazić „globalnym partnerstwem, zmierzającym do pogodzenia nierozdzielnych wymagań zdrowego środowiska i zdrowej gospodarki dla wszystkich narodów świata” (Philippe 1994: VIII).

Poszukiwanie zasady trwałego zrównoważenia wzajemnych relacji przyrody i kultury w dynamicznej przestrzeni ludzkiego życia stanowi jedno z głównych wyzwań współczesności. Zarazem zmusza ono badaczy, zatroskanych o bezpieczną przyszłość aktualnych i przyszłych pokoleń istot żywych, do czerpania z tych zasobów kultury, które dokumentują mądrość wybitnych jednostek czasów przednowożytnych. Na uwagę w tym względzie zasługuje szereg postaci, wśród których szczególne miejsce zajmuje Hildegarda z Bingen – średniowieczna mniszka, przenikliwa wizjonerka i genialna propagatorka harmonijnych relacji

człowieka z przyrodą (Feldmann 2008). Jej twórczość zawiera bowiem zapowiedź doświadczanego współcześnie kryzysu relacji człowieka z przyrodą i sposobów jego przezwyciężenia.

## **2. Geniusz Hildegardy z Bingen**



Hildegarda urodziła się w rodzinie arystokratycznej latem 1098 r., w oddalonym o około 20 km od Moguncji Bermersheim, a zmarła 17 września 1179 r. w Rupertsbergu nieopodal Bingen<sup>3</sup>. Hildegarda była ostatnim, dziesiątym dzieckiem Hialberta z Vermersheim i jego żony Mechtyldy z Merxheim (Kowalewska 2007: 23). Rodzice w wieku 8 lat oddali ją do benedyktyńskiego klasztoru św. Dyzyboda w Disibodenbergu, gdzie pod opieką mniszki Jutty Hildegarda wdrażała się w życie zakonne oraz zdobywała wykształcenie (Hildegarda z Bingen 2011a: 15-16). Jej pierwsza wychowawczyni i mentorka była wykształconą hrabianką, która wybrała życie pustelnicze przy klasztorze benedyktynów. Około roku 1112 grono pustelniczek, które wcześniej wraz z Juttą i Hildegardą liczyło nie więcej niż 3-4 osoby, powiększyło się znacznie, tworząc regularną żeńską wspól-

notę zakonną, gromadzącą okoliczne szlachcianki. Początkowy okres życia w Disibodenbergu upływał Hildegardzie w regularnym rytmie życia klasztornego na pracy, modlitwie i studium. Wiadomo, że pobierała w tym czasie lekcje u Jutty i mnicha Wolmara z Disibodenbergu. Po śmierci Jutty w roku 1136, miejscowe mniszki jednomyślnie wybra-

---

<sup>3</sup> Fot. R. F. Sadowski.

ły niemal czterdziestoletnią wówczas Hildegardę na swoją przełożoną (Flanagan: 2002: 14-16).

Przełomowym wydarzeniem w życiu Hildegardy była doświadczo-  
na przez nią w roku 1141 mistyczna wizja, której autentyczność po-  
twierdził opat Kunon z benedyktyńskiego klasztoru w Disibodenber-  
gu i nakazał jej spisanie. Jego efektem jest jedno z najbardziej znanych  
dzieł Hildegardy zatytułowane *Scivias*. Ujawnione wówczas wizje,  
które towarzyszyły jej od dzieciństwa, nadały Hildegardzie rozgłosu  
i przysporzyły popularności (Flanagan: 2002: 17). Ze względu na dyna-  
miczny rozwój wspólnoty zakonnej, z inicjatywy Hildegardy mniszki  
wybudowały swój własny klasztor na górze św. Ruperta koło Bingen  
i przeprowadziły się tam 1 maja 1152 roku, tworząc niezależną od be-  
nedyktynów z Disibodenbergu wspólnotę zakonną, liczącą wówczas  
ok. 20 mniszek. W roku 1165 Hildegarda otworzyła klasztor w Eibin-  
gen, który jako jedyny z ufundowanych przez nią klasztorów przetrwał  
zawieruchę historii i istnieje do dziś. Hildegarda przebywając na stałe  
w Ruperstbergu, do końca życia przewodziła obu swym fundacjom.

W latach 1160-1170 przeorysza klasztoru św. Ruperta odbyła wie-  
le podróży po Niemczech i Francji, nauczając – co w przypadku ko-  
biety było bardzo niezwykle w tym czasie – m.in. w takich miastach,  
jak Würzburg, Bamberg, Kolonia, Metz, Trewir, Andernach, Siegburg,  
Werden, Rodenkirchen, Hirsau, Kirheim i Zwielflaten. Wyjątkowość tę  
podkreśla jeszcze fakt, że nauki swe kierowała nie tylko do prostego  
ludu, ale także do duchownych (Hildegarda z Bingen 2011a: 18-20, 27).

Popularność Hildegardy przyciągała do jej klasztorów liczne adept-  
ki życia zakonnego, które nierzadko pochodziły z bardzo zamożnych  
rodzin. Dzięki temu możliwe były kolejne inwestycje oraz stabilizacja  
ekonomiczna zarówno klasztoru w Ruperstbergu, jak i w Eibingen. Po-  
zwoliło to mniszkom ożywić ich działalność kulturalną, która dopeł-  
niła dotychczasową działalność ziołoleczniczą. W tym czasie powstają  
szeroko komentowane dzieła Hildegardy: *Liber vitae meritorum* (1158-  
-1163), *Liber divinorum operum* (1164-1175) oraz dwa traktaty o tema-  
tyce przyrodoznawczej i medycznej – *Physica* i *Causae et Curae*.

Zaproponowany przez Hildegardę model życia zakonnego znacznie odbiegał od ówczesnych zaleceń reguły benedyktyńskiej. Dzięki potwierdzeniu autentyczności jej mistycznych wizji, zarówno przez synod w Trewirze (1147-1148), jak i przez papieża Eugeniusza III (1145-1153), mogła ona przeforsować taki model życia zakonnego, w którym afirmowano cielesność człowieka i traktowano ją jako dar Boga-Stwórcy (Hildegarda z Bingen 2011a: 22-23).

Wraz ze wzrostem sławy Hildegardy, wielu dostojników kościelnych i świeckich prosiło ją o porady. Z tą myślą prowadziła bogatą korespondencję, często odwołując się do doświadczanych przez siebie wizji. Wśród najważniejszych osób, z którymi korespondowała są trzej papieże Eugeniusz III, Anastazjusz IV i Hadrian IV. O poradę zwracali się do niej także monarchowie: Konrad II, Fryderyk Barbarossa, Henryk II – król Anglii, Eleonora z Akwitanii, a nawet bizantyjska cesarzowa Irena (Hildegarda z Bingen 2011a: 25).

Oprócz dzieł teologicznych, przyrodniczych i leczniczych Hildegarda była autorką unikatowego zbioru hymnów, sekwencji i pieśni religijnych – *Symphonia harmoniae caelestium revelationum*. Napisała też pierwszy w historii moralitet liturgiczny *Ordo virtutum*. Cała twórczość Hildegardy z Bingen podkreśla związki pomiędzy Stwórcą, człowiekiem i światem przyrody. Wydaje się, że absolutnym *novum* jej twórczości na tle epoki jest komplementarne i całościowe ujmowanie świata. Zasadę tę przenosiła także na relacje międzyludzkie, podkreślając równość i komplementarność kobiety i mężczyzny. Jej geniusz uwidacznia się także w oryginalnej twórczości muzycznej (Hildegarda z Bingen 2011a: 28, 34-37).

Wyjątkową przenikliwość i nowatorstwo myśli Hildegardy potwierdzają współczesne badania jej twórczości. Peter Dronke, autor dzieła *Women writers of the Middle Ages* (1984) uznaje dorobek Hildegardy za tak wyjątkowy, że porównać go można jedynie z twórczością współczesnego jej Awicenny (973/980-1037) i odnosi go do geniuszu Wolfganga F. Goethego (Hildegarda z Bingen 2011a: 9). Wybitny znawca epoki średniowiecza Alois Dempf uznał, że wizja świata przekazana przez



Hildegardę przewyższa sławną propozycję Dantego Alighieri, Christel Maier porównuje zaś użyte w jej dziełach alegorie do tych, które stosował Alan z Lille. Zdaniem znawców przedmiotu moralitetem *Ordo virtutum* Hildegarda co najmniej o dwa wieki wyprzedziła rozwój tej formy dramatycznej (Kowalewska 2007: 12). Za jej wybitne zasługi dla Kościoła oraz wkład w tworzenie kultury europejskiej papież Benedykt XVI przyznał jej w roku 2012 tytuł doktora Kościoła (Benedictus XVI 2012).

### 3. Holistyczna wizja rzeczywistości

Komentatorzy wizji Hildegardy z Bingen podkreślają, że nie zawierają one systematycznego wykładu na temat holistycznej koncepcji świata i człowieka. Jej wypowiedzi na ten temat są bowiem rozproszone, ale zarazem stanowią osnowę tych wizji i spoiwo poglądów Hildegardy na temat wzajemnych odniesień Boga, człowieka i świata (Bonn 1999: 3).

Komentatorzy ci podkreślają, że zdaniem Hildegardy istnieje jedna rzeczywistość, stanowiąca określoną całość, stworzona przez Boga na kształt sieci rozciągniętej w nieskończoność przestrzenną i czasową. Tak obrazowane stworzenie zespolone jest więzami Bożej miłości i wraz z żywiołami świata znajduje się w sercu Boga (Bonn 1999: 4). W ten sposób całe dzieło stworzenia nosi na sobie ślady pocałunków Boga-Stworzyciela i Boga-Miłośnika Życia (Hildegard von Bingen 1994: 238-339).

Wprawdzie człowiek stanowi integralną część tej całości, to jednak ze względu na swoje wybitne uzdolnienia poznawcze, jako *homo rationalis* zajmuje w niej miejsce centralne. Tę centralną pozycję człowieka uwidacznia jego aktywna rola w odniesieniu do sieci całego świata; człowiek porusza sieć, a każdy ruch stanowi wyraz ludzkich decyzji „za” albo „przeciw” Bogu. „Pośrodku budowli świata – mówi Hildegarda – znajduje się człowiek. Ponieważ jest on bardziej znaczący niż pozostałe stworzenia. Siły jego duszy rozciągają się ponad całym kręgiem ziemi (wszechświatem)... Z postawy jest on wprawdzie mały, ale

wielki jest siłą swojej duszy. (...) To, co człowiek czyni swą lewą i prawą ręką przenika wszechświat, ponieważ jest on w stanie siłą wewnętrznego człowieka przetworzyć wszechświat w swe dzieło” (Hildegard von Bingen 1965: wizja 2, 15). Z tej racji człowiek za swoje działania w świecie ponosi odpowiedzialność. Tak postawione zadanie może człowiek wypełnić jedynie wówczas, gdy wytrwa w łączności z Bogiem i dzięki temu pozostanie zjednoczony z całym stworzeniem (Hildegard von Bingen 1994: 258; Betz 1992: 35, 38).

W wizji Hildegardy człowiek jest odpowiedzialny za utratę naturalnej równowagi między Bogiem, człowiekiem i przyrodą. Wyrazem zachwiania tej równowagi są katastrofy klimatyczne, zanieczyszczenie powietrza, nieurodzaje itd. Komentatorzy jej wizji odwołują się w tym względzie do pism, w których mówi ona o zanieczyszczonych przelotnych deszczach, które u człowieka i zwierząt wywoływały wzbierające wrzody i obrzęki (Bonn 1999: 7). W komentarzach często przywoływana jest wizja, w której Hildegarda mówi także o pewnym rodzaju mgły opadającej na ziemię, niszczącej zieloną żywność (*viriditas*) ziemi i niweczącej wilgotność urodzajnych pól. Ta sama mgła człowieka i zwierzęta nawiedza zarazą, która wywołuje choroby i cierpienia, a w wielu przypadkach sprowadza na nich śmierć. Hildegarda widzi także zwiędłą zieloność (*viriditas*) siły życia spowodowaną bezbożnymi mniemaniem zaślepionych dusz ludzkich; czynią one wiele hałasu i podążają jedynie za własną przyjemnością (Hildegarda von Bingen 1965: wizja 4, 1).

Przedstawione przez Hildegardę wizje zagrożeń urodzajnej ziemi pokazują, że zieleń nie jest dla niej kolorem, lecz stanem, sposobem istnienia. Zielone jest – według niej – serce Boga, zielona jest siła rozrodcza człowieka, piękno kobiecości, zielona jest także zdrowa egzystencja człowieka. Jej zdaniem siła zielonej miłości Boga najpełniej się ujawniła w Jezusie Chrystusie. Dlatego Matkę Chrystusa - Maryję Hildegarda nazywa „*viridissima virgo*” (Hildegard of Bingen 1987: 376). Dzięki takiemu ujęciu określenie *viridissima* nabiera nowego znaczenia: pierwotnie rozumiane jako *najbardziej zielona*, dla Hildegardy oznacza *najbardziej*

życiodajna. *Viridissima virgo* wyraża zatem najbardziej płodną dziewicę, która dała życie samemu źródłu życia - Jezusowi Chrystusowi.

Caecilia Bonn powołuje się na charakterystyczny dla wyrażonego w wizjach Hildegardy sposób myślenia i wskazuje na ścisłą zależność stanu przyrody od kondycji moralnej działającego w niej człowieka. W tym kontekście przywołuje ona zalecenie Hildegardy, aby człowiek, który znalazł się w nagłym niebezpieczeństwie śmierci i nie może wyznać grzechów przed kapłanem zwrócił się do powietrza i przed nim wyznał osobistą winę, jaką zaciągnął, powodując jego zanieczyszczenia (Bonn 1999: 7). Wielkość tej winy wyraża się stopniem degradacji przyrody, w której „wiatry - jak mówi Hildegarda - powodują butwienie liści, a powietrze pluje brudem, tak że człowiek nie ma odwagi otworzyć ust” (Hildegarda von Bingen 1994: 133).

Zdaniem znawców myśli Hildegardy winę człowieka względem przyrody wiąże ona z zaburzeniem pierwotnej harmonii między Bogiem, człowiekiem i światem. Według niej człowiek przez brak respektu dla tej harmonii sprowadza na siebie stan globalnej depresji, która wyraża się poczuciem utraty wartości życia. W takim stanie rzeczy, życie człowieka staje się coraz mniej warte życia. Zaburzenie tej harmonii jest zaś konsekwencją emancypacji człowieka względem Boga, porzuceniem odpowiedzialności za drugiego człowieka i cały świat. Ostatecznie prowadzi ono do destrukcji trojaczego dzieła człowieka: (Bonn 1999: 7)

- odniesienia do transcendencji;
- sprawiedliwych relacji międzyludzkich;
- łagodnego obchodzenia się z przyrodą.

Zgodnie z logiką wyводу Hildegardy główną przyczyną rozerwania więzi łączących Boga, człowieka i świat jest ludzki grzech. On też sprowadza na ziemię zagładę życiodajnej zieloności (*viriditas*).

Postawiona przez Hildegardę diagnoza dramatycznego położenia świata i żyjącego w nim człowieka nie skłania jej do pesymizmu. optymizm swój opiera ona bowiem na przekonaniu o niezwykłej godności oraz uzdolnieniach duchowych i poznawczych człowieka zdolnego do odwrócenia fatalnego biegu rzeczy. W jednym z głównych swoich dzieł



Hildegarda wskazuje na te osobliwe uzdolnienia człowieka: „Oto posiadasz zdolność poznania dobra i zła, a także skuteczność działania. Dlatego nie możesz się usprawiedliwić, ponieważ dzięki temu masz w sobie wszelkie dobro i z najwyższego tchnienia, jako pouczony powinieneś kochać Boga w prawdzie i sprawiedliwości. (...) A skąd w tobie jest taka moc? To znaczy, abyś unikał zła i czynił dobro. Wynika ona ze znajomości dobra i zła, dzięki której pojmujesz, że jesteś człowiekiem i musisz odpowiedzieć przede Mną” (Hildegarda z Bingen 2011b: wizja 10, 2).

Zdaniem komentatorów Hildegarda, podobnie jak współcześni jej myśliciele, zdawała sobie sprawę ze słabej i labilnej kondycji człowieka popadającego w nieodpowiedzialne zachowania względem przyrody. Mimo to nadzieję na pozytywną zmianę w tym względzie upatruje ona w duchowej osobliwości człowieka, która wyraża się jego zdolnością do nawrócenia, czyli odnowienia bliskich więzi z Bogiem. Hildegarda jest bowiem przekonana, że ze względu na tę osobliwość człowieka Bóg nigdy w niego nie zwątpi i nie zdejmie z niego odpowiedzialności za stworzenie i historię. „Obdarzony jesteś bardzo wielkim umysłem – relacjonuje Hildegarda słowa Boga – dlatego również wiele wymaga się od ciebie w zamian. Otrzymałeś wiele i dlatego trzeba, abyś wiele dał. Jednak we wszystkich tych działaniach jestem dla ciebie przewodnikiem i wsparciem.. Oto jeśli jako naznaczony najwyższym dotknięciem wezwiesz Mnie, usłyszysz Moją odpowiedź. Jeśli zapukasz w drzwi, zostaną dla ciebie otwarte. W duchu twej przenikliwej wiedzy, którą zostałeś napełniony, masz w sobie wszystko, co jest dla ciebie użyteczne. Skoro zaś jest w tobie to wszystko, to Moje oczy, które są najbardziej przenikliwe, będą widziały to, co znajdą w tobie” (Hildegarda z Bingen 2011b: wizja 10,3). Zawsze bowiem Bóg czeka na człowieka, jak miłosierny ojciec czeka na powrót syna marnotrawnego. Siłą bowiem człowieka jest jego zdolność do żalu i pokuty, które owocują przywróceniem harmonii między Bogiem, człowiekiem i światem (Bonn 1999: 8-9).

Hildegarda optymizm swój opiera na przekonaniu, że nawet jeśli człowiek nie przywraca harmonii z przyrodą dzięki Bożej sile dosko-

nalenia moralnego, to czyni to dzięki zdolności do żalu i pokuty, które zgodnie z myślą Hildegardy zawierają w sobie siłę odnawiającą świat. Dzięki tej sile człowiek może poruszyć kosmos i dotknąć gwiazd. Tak rozumiana siła żalu przyczynia się do rozkwitania i owocowania siły życia (*viriditas*) przyrody. W niej wszystko rodzi się na nowo: *destitutio*, czyli upadek świata, przemienia się w *restitutio*, czyli w odnowę stworzenia, które w ten sposób powraca do *constitutio*, czyli do pierwotnego stanu harmonii stworzonej przez Boga (Bonn 1999: 8-9; Gresser 1998: 94-95).

#### 4. Aktualność myśli Hildegardy z Bingen

Przyjęta przez Hildegardę z Bingen holistyczna wizja świata, rozumianego jako harmonijna jedność Boga, człowieka i przyrody znajduje pełne potwierdzenie we współczesnych próbach opisu rzeczywistości poddanej procesom oddziaływania cywilizacji techniczno-technologicznej. Uzasadnia ona tym samym przyjmowaną dzisiaj niemal powszechnie antropologiczną perspektywę ujmowania procesów, które nieograniczoną do niedawna przestrzeń życia w przyrodzie redukują do rozmiarów podstawowego środowiska przetrwania życia (*viriditas*) na ziemi. W tym sensie trafność myśli Hildegardy jest potwierdzana przez stanowiska współczesnych badaczy, według których rozpoznanie i rozwiązanie kwestii ekologicznej uwarunkowane jest zrozumieniem natury człowieka i jego pozycji w świecie (Łepko 2003: 7-18). Zgodnie z tym ujęciem doświadczenie konsekwencji zaburzenia harmonii w świecie pozwala człowiekowi rozpoznać właściwą sobie rolę zarówno tego, kto tę harmonię zaburzył, jak i tego, kto jest w stanie ponownie ją przywrócić.

Myśl Hildegardy dotycząca harmonijnej jedności Boga, człowieka i przyrody przenika jej wszystkie wizje i zdaje się wypływać z zachwyty nad naturą człowieka i jego pozycją w świecie. Człowiek dąży w niej do ostatecznego zjednoczenia się z Bogiem poprzez przeżywanie swej egzystencji w codzienności silnie związanej z przyrodą. Widać to wyraź-

nie w akceptowanym w pełni przez Hildegardę biologicznym wymiarze życia ludzkiego, jego komplementarnej płciowości, zależności kondycji fizycznej od jakości środowiska przyrodniczego i wreszcie przywracania zdrowia dzięki rozumieniu przyrody i właściwemu jej spożytkowaniu (Hildegarda von Bingen 1994: 133).

W ślad za wskazanym przez Hildegardę biologicznym wymiarem relacji człowieka do przyrody na uwagę zasługuje także podkreślany przez nią moralny wymiar tej relacji. Widać to wyraźnie w przywoływanym przez nią obrazie człowieka, który w niebezpieczeństwie śmierci, wobec przyrody uznaje wyrządzone jej zło. Myśl ta ściśle koresponduje ze współczesnym ujęciem relacji człowieka do przyrody w kategoriach etycznych. W tym kontekście mówi się dziś już wyraźnie o ekosprawiedliwości. Ona też wyznacza taką perspektywę poznawczą, która pozwala dostrzegać zarówno wewnętrzną wartość przyrody pozaludzkiej, jak i społeczne konsekwencje relacji człowieka do przyrody. W pierwszym przypadku wymusza to respekt człowieka wobec przyrody pozaludzkiej, w drugim zaś przypadku respekt człowieka wobec samego człowieka (Newton 2009: xvii-xix).

Moralną miarę Hildegarda przykłada także do takiej obecności człowieka w przyrodzie, która zakłóca jej harmonię. Według niej stanowi ona wyraz przeciwstawienia się zamysłowi Boga i obarcza człowieka odpowiedzialnością za lekkomyślne życie w przyrodzie. Ta lekkomyślność opisywana jest przez nią w kategoriach grzechu i ilustruje go obrazem człowieka nierozważnie poruszającego siecią świata. W drastycznie nierozważnych wyborach człowiek doprowadza nawet do rozrywania tej sieci i w ten sposób sprowadza niebezpieczeństwo także na siebie samego (Bonn 1999: 6-7).

Te intuicje Hildegardy znalazły pełne potwierdzenie w pracach filozofujących przyrodników, którzy zagrożającą przyrodzie działalność człowieka opisują w kategoriach grzechów śmiertelnych cywilizowanej ludzkości. Według nich grzechy te stanowią procesy, które wyrażają globalny i totalny charakter kryzysu cywilizacji współczesnej i skutkują zarówno destrukcją przyrody, jak i destrukcją człowieczeństwa (Lorenz

1974: 11-101). Te intuicje Hildegardy znajdują także pełne potwierdzenie w pracach współczesnych ekoteologów i w wypowiedziach liderów religijnych. Ich myślą przewodnią jest także wyraźne wskazanie na moralny wymiar odniesień człowieka do przyrody, a nadużycia w tym względzie nazywają wprost „grzechami ekologicznymi” (Sadowski 2012: 23-25).

Wiele wskazuje na to, że myśl Hildegardy wyprzedza także prace współczesnych filozofów kryzysu ekologicznego, wyznaczające cywilizacyjne perspektywy zrównoważonej relacji człowieka do przyrody. Mówią oni o cywilizacji ekologicznej fundowanej na zasadzie odpowiedzialności, zasadzie pokoju człowieka z przyrodą i zasadzie pokoju człowieka z człowiekiem (Meyer-Abich 1986: 100-108). Dla Hildegardy harmonia między Bogiem, człowiekiem i światem znajdowała swoje odzwierciedlenie we wszystkich postrzeganych przez nią relacjach człowieka. Przejawiają się one w dopełniającej się wzajemnie harmonii związku kobiety i mężczyzny; w harmonii życia zakonnego spełniającego się przez modlitwę, pracę, studia i sztukę; w harmonii posłannictwa benedyktyńskiego wyrażanego przez posługę leczenia i kształcenia, a także w harmonii świata przyrodzonego i nadprzyrodzonego (Hildegard von Bingen 1965; Hildegard von Bingen 1994).

Wskazane tu zasady cywilizacji ekologicznej najpełniejszy wyraz osiągają w idei zrównoważonego rozwoju. W tym sensie myśl Hildegardy z Bingen stanowi inspirujące uzasadnienie włączenia współczesnego chrześcijaństwa w promocję i wdrażanie idei zrównoważonego rozwoju, obecnej, przynajmniej w latentnej formie, w początkach myśli chrześcijańskiej. Wiele zdaje się bowiem wskazywać na to, że idea zrównoważonego rozwoju jest dziś propagowana bez uwzględnienia jej głębokich źródeł cywilizacji zachodniej. Najczęściej jest ona traktowana jako *ad hoc* proponowane antidotum na naglące wyzwania ekologiczne naszych czasów. Odniesienie się do głębokich źródeł historycznych idei zrównoważonego rozwoju pozwoli nie tylko lepiej ją zrozumieć, ale także bardziej skutecznie niż dotąd ją spożytkować.

## **5. Zakończenie**

Prezentacja ekofilozoficznej wymowy wizji Hildegardy z Bingen wyznacza nieuwzględnianą dotąd szeroką perspektywę historyczną współczesnej refleksji nad położeniem cywilizowanej ludzkości. Szczególnie ważne w tym względzie wydaje się być inspirujące znaczenie tych wizji dla zrozumienia odkrywanej współcześnie holistycznej koncepcji rzeczywistości, a także uprawomocnienia idei zrównoważonego rozwoju i możliwości praktycznego jej spożytkowania. Na tej podstawie można więc słusznie mówić o konieczności identyfikowania, opisu i analizy cywilizacyjnych źródeł idei zrównoważonego rozwoju z odniesieniem się do prac wiodących w tej tematyce myślicieli starożytnych i średniowiecznych.

Ten sposób podejścia do wyzwań współczesności uwzględnia takie rozumienie kultury, w ramach którego stanowi ona ciąg ściśle powiązanych ze sobą zdarzeń i osiągnięć, składających się na dziedzictwo, z którego mogą i powinny, w razie potrzeby, czerpać nadchodzące pokolenia. Takim odziedziczonym przez współczesne pokolenie dobrem jest idea zrównoważonego rozwoju, której źródła sięgają wskazywanej w niniejszym opracowaniu chrześcijańskiej myśli średniowiecznej, ze szczególnym uwzględnieniem twórczości Hildegardy z Bingen i współczesnego jej Franciszka z Asyżu. W tym miejscu należy przywołać także wcześniejszą działalność i twórczość literacką wielu wiodących postaci i centrów kultury sięgających początków myśli chrześcijańskiej. W szczególności należy przywołać takich przedstawicieli myśli patrystycznej, jak Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Nemezjusz z Emezy, Ambroży z Mediolanu, Hieronim i Augustyn z Hippony. Należy także uwzględnić znaczący w tym względzie dorobek chrześcijaństwa celtyckiego, którego wyróżnikiem jest unikalny respekt dla przyrody, podkreślana koegzystencja człowieka ze światem pozaludzkim i odnajdywanie w nim śladów obecności Boga.

Ekofilozoficzne znaczenie Hildegardy z Bingen wyraża się także dowartościowaniem antropologicznej perspektywy identyfikowania



i rozwiązywania wyzwań cywilizowanej ludzkości. Zgodnie z tym podejściem zrozumienie tych wyzwań i dostrzeżenie możliwości sprośtania im zależne są od zrozumienia natury człowieka, który z jednej strony całkowicie i ze wszystkim przynależy do przyrody, z drugiej zaś przekracza ją i jako jedyny może wziąć za nią odpowiedzialność. Oznacza to, że biologiczny związek człowieka z przyrodą, dzięki jego niezwykłym uzdolnieniom duchowym i poznawczym, jest wzbogacony poczuciem jego odpowiedzialności za przyrodę. Tylko człowiek zdolny do odpowiedzialności za przyrodę, może być jej nadzieją na zachowanie *viriditas* jej istnienia. Tylko w człowieku przyroda dosłownie dochodzi do głosu, a więc może wyrazić zreflektowany niepokój o swoje istnienie i prosić o ratunek (Łepko 1995: 37-43). Myśl ta koresponduje z optymizmem Hildegardy, która odpowiedzialność człowieka za świat utożsamia z jego zdolnością do żalu za krzywdy wyrządzone przyrodzie i odbudowy zaburzonych z nią relacji.

### Bibliografia

- Benedictus XVI, 2012, Apostolic letter: *Proclaiming Saint Hildegard of Bingen, professed nun of the Order of Saint Benedict, a Doctor of the Universal Church*, Watykan 7.10.2012 - <[www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/apost\\_letters/documents/hf\\_ben-xvi\\_apl\\_20121007\\_ildegarda-bingen\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20121007_ildegarda-bingen_en.html)>, dostęp: 30.03.2014.
- Betz O., 1992, *Hildegard von Bingen und die Konturen einer dialogischen Ethik*, Geist und Leben, Vol. 65, 32-45.
- Bonn C., 1999, *Der Mensch in der Entscheidung. Gedanken zur ganzheitlichen Schau Hildegards von Bingen*, Abtei St. Hildegard.
- Feldmann Ch., 2008, *Hildegard von Bingen. Nonne und Genie*, Herder Verlag, Freiburg i. B. - Basel - Wien.
- Flanagan S., 2002, *Hildegarda z Bingen. Żywot wizjonerki*, tłum. R. Sudoł, PIW, Warszawa.
- Gresser G., 1998, *Medizinische Ethik bei Hildegard von Bingen*, Ethik in der Medizin, Vol. 10, No 1, 92-103.

- Hildegard of Bingen, 1987, *De Sancta Maria*, in: M. Fox (ed.), „Hildegard of Bingen's Book of Divine Works with Letters and Songs”, Bear & Company, Santa Fe, 376-378.
- Hildegard von Bingen, 1965, *Welt und Mensch (De operatione Dei)*, Übersetzt von Heinrich Schipperges, Otto Müller-Verlag, Salzburg.
- Hildegard von Bingen, 1994, *Der Mensch in der Verantwortung: das Buch der Lebensverdienste = Liber vitae meritorum*, Herder Verlag, Feiburg i. B. - Basel - Wien.
- Hildegarda z Bingen, 2011a, *Scivias. Księga Pierwsza i Druga*, tłum. J. Łukaszewska-Haberkowa, t. 1, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec.
- Hildegarda z Bingen, 2011b, *Scivias. Księga Trzecia*, tłum. J. Łukaszewska-Haberkowa, t. 2, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec.
- Kowalewska M., 2007, *Bóg - Kosmos - Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Lorenz K., 1974, *Civilized Man's Eight Deadly Sins*, Harcourt Brace Jovanovich, New York.
- Łepko Zb., 2003, *Antropologia kryzysu ekologicznego w świetle współczesnej literatury niemieckiej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa.
- Łepko Zb., 1995, *Ekofilozofia jako praktyczna filozofia przyrody*, in: Dębowski J. (ed.), *Człowiek i środowisko. Humanistyka i ekologia*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Olsztyn, s. 37-43.
- Markl H., 1986, *Natur als Kulturaufgabe. Über die Beziehung des Menschen zur lebendigen Natur*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart.
- Meyer-Abich K. M., 1986, *Dreißig Thesen zur Praktischen Naturphilosophie*, in: H. Lübke, E. Ströker (eds), „Ökologische Probleme im Kulturellen Wandel“, Wilhelm Fink/Ferdinand Schöningh, München, 100-108.
- Newton D. E., 2009, *Environmental Justice: A Reference Handbook*, ABC-CLIO.
- Philippe R., 1994, *Przedmowa*, in: Keating M. (ed.), *Szczyt Ziemi. Globalny program działań*, przekł. R. Tertil, K. Brzózka, Agencja Informacyjna GEA, Warszawa, VIII.
- Sadowski R. F., 2012, *Potencjał religii w ochronie ekosystemów leśnych*, *Studia Ecologiae et Bioethicae*, Vol. 10, No 4, 11-32.