

ANDRZEJ BABKIEWICZ

Uniwersytet Warszawski

BARTOSZ WIECZOREK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

JEDNOŚĆ WIZJI ŚWIATA W ŚREDNIOWIECZU EUROPEJSKIM I INDYJSKIM

W niniejszym artykule postawiona zostanie hipoteza o istnieniu wspólnego kompleksu idei, który leży u podstaw wizji świata powstałych w średniowieczu europejskim i indyjskim, a wyrażonych przez wczesnośredniowieczną teologię monastyczną Hildegardy z Bingen i indyjski tekst epicki *Bhagawata-purany* (BhP).

Dające się wyróżnić kluczowe podobieństwa zawarte w analizowanych wizjach świata pozwalają postawić hipotezę, iż u ich podłoża leży pewna wspólna grupa idei, która niczym paradygmat religijny (Sallie McFague, 1982) wyznacza w tym okresie główne tory myślenia obu kultur.

Ten wspólny ideowy paradygmat (osobną sprawą jest kwestia dających się udowodnić wzajemnych wpływów między myślą indyjską a filozofią grecką, która później stanowiła trzon ideowy myśli chrześcijańskiej) aplikowany jest następnie ze wszystkimi szczegółami do obowiązującej w danej kulturze myśli filozoficznej i teologicznej (koncepcji Absolutu, antropologii, kosmologii) czy też koncepcji uważanych w obu cywilizacjach za objawione. Stąd przy lekturze tekstów ze średniowiecza europejskiego i indyjskiego uderza na początku olbrzymia rozbieżność analizowanych zagadnień i sposobu ich interpretacji.

Na pierwszym etapie przeanalizowane zostaną wybrane teksty Hildegardy z Bingen oraz korespondujące do nich fragmenty *Bhagawata-purany*. Analiza będzie skupiała się wokół następujących zagadnień:

1. Koncepcja Boga – modele poznawcze stojące za konceptualizacją Absolutu, teofania, triadyczność Absolutu i stworzenia.
2. Koncepcja człowieka – centralna rola w stworzeniu, człowiek jako mikro- i makrokosmos itp.
3. Koncepcja świata – sferyczność, kształt, obecność żywiołów, sfery planetarne itp.

Na drugim etapie zostaną porównane obie wizje kosmologiczne, zestawione ze sobą podobieństwa i różnice teologiczne. Zestawienie będzie dotyczyć zarówno modeli poznawczych ujawniających się w obrazowych opisach kosmosu, jak i podobieństwa użytych kategorii pojęciowych i ich zakresu semantycznego.

Na trzecim etapie badacze będą szukać wyjaśnienia zastanych podobieństw i różnic koncepcji kosmologicznych zastanych w obu kręgach kulturowych. Z badania nad jednostkowymi tekstami zostaną wyciągnięte ogólne wnioski dotyczące relacji filozoficzno-teologicznej myśli Indii i Europy w okresie średniowiecza.

1. RYS HISTORYCZNY

1.1. Hildegarda i jej dzieła

Hildegarda z Bingen, która w XII w. dorównywała w duchowym wpływie na epokę swemu wielkiemu współczesnemu Bernardowi z Clairvaux, pozostawiła w imponujących rozmachem wizjach, pełnych wielorakich obrazów i symboli, obejmujących swym zakresem całą rzeczywistość, niezwykle interesującą wizję świata i człowieka. I choć porównanie pozostawionego przez nią obrazu świata do obrazu świata stworzonego przez Dantego jest zbyt pochopne, to jednak nie jest całkowicie bezzasadne. Mimo iż Hildegardzie brakuje genialności Dantego, jego intelektualnego rygoryzmu i troski o każdy szczegół, to jednak dzieli ona z nim tę samą głębię jednoczącego ujęcia świata, przez co może zostać określona skromniejszym mianem „Dantego wczesnego średniowiecza”. Jej zadziwiający talent artystyczny przejawiający się nie tylko na polu literackim, lecz także muzycznym czy malarskim (Hildegarda prowadziła uznaną szkołę iluminatorską) – nie zapominając też o jej sztuce leczniczej – dodatkowo predestynują ją do tego miana. Wizje Hildegardy, będące źródłem dla odtworzenia jej poglądów antropologiczno-kosmologicznych, były w jej przekonaniu swego rodzaju wglądem udzielonym jej przez Boga, wglądem w świat idealny – takim jakim zaplanował go Bóg, wielki filozof i wspaniały artysta (*magnus philosophus et profundus artifex*), gdy pochylił się nad swą „uprawą” świata szykując ją dla człowieka.

1.2. *Bhagawata-purana*

Bhāgavata-purāṇa (BhP) należy do gatunku puranicznego będącego częścią bogatej literatury epickiej, ale swoim stylem i zakresem znacznie wykracza poza ramy przyjęte dla tego typu utworów. Ostateczna redakcja tekstu nastąpiła między VI a IX w. Kompilatorzy faworyzują kult bhagawatów. Tekst ma charakter doktrynalno-teologiczny, a jego celem jest prezentacja poglądów społeczności bhagawatów.

BhP ułożona jest starannym stylem wykazującym znajomość zasad literatury kunsztownej typu *kāvya*. Autorzy nawiązują do utworów wedyjskich, zarówno językowo, jak i tematycznie. W formułowanej doktrynie tekst bazuje na następujących dziełach: *Brahma-sūtra*, *Bhagavad-gīta*, *Ṛg-veda*, upaniszady, *Mahābhārata*, *Hari-vaṁśa*, teksty pañcaratry.

Jest to dzieło doktrynalnie i teologicznie spójne, którego przewodnią myślą jest idea nabożnego oddania (*bhakti*). Oddanie się Bogu myślą, słowem i czynem, zgodnie z założeniami autorów, jest ostatecznym celem życia. Oddanie kulminuje w emocjonalnym zatraceniu się w opowieściach o Bogu (*hari-kathā*). Tekst BhP jest jednocześnie wykładnią doktryny i egzemplifikacją jej stosowania, a jego recytacja i słuchanie jest kulminacją religijnych praktyk.

2. KONCEPCJA BOGA

2.1. Koncepcja Boga u Hildegardy

Wizjonerka z Bingen najczęściej określa Boga mianem żyjącej siły (*ignea vis*¹), co ma uwydatnić Jego istotę, którą jest Życie (cecha znamienna dla chrześcijańskiego neoplatonizmu) oraz Jego dynamiczną aktywność i wszechobecność². To symboliczne wyrażenie pozwala wyrazić filozoficzną prawdę o immanencji Boga, gdyż wedle Hildegardy Bóg wszystko przenika i ożywia swoim ciepłem. Inne ważne dla niej określenie Boga jako żyjącej światłości (*vivens lumen*), to stały motyw chrześcijańskiego neoplatonizmu. Bliskie tej tradycji jest także przekonanie, które podziela autorka *Liber divinorum operum*, iż Bóg istnieje ponad wszystkim, co jest stworzone i jest niepojmowalny przez jakikolwiek umysł³.

Wszystko, co zostało stworzone, uprzednio istniało w Bogu i w Nim było życiem. Istniało w Bogu jako przewidziane (*prescita*) i dlatego będzie zawsze żyć przez Boga, gdyż w Bogu nie może być żadnej zmiany, żadnego zapomnienia, że coś istniało w jego przedwiedzy. Rzeczy istniały wtedy w swoich formach, a później zaczęły istnieć też w czasie. Tak jak bez Boga nic nie mogłoby istnieć, tak też nic nie istnieje, co nie wyszło od Niego, a co miał w swej przedwiedzy. Wszystko więc, co dokonało się w stworzeniu w Bogu było życiem bez ubytku (*sine extinctione*). Dzięki temu pochodzeniu stworzeniu nie brak siły zapewniającej wzrost i rozwój: pierwotnie istniało bowiem w Bogu i w nim było życiem⁴.

Uznanie przez Hildegardę – zgodnie z tradycją patrystyczną – Trójcy Świętej za fundamentu stworzenia i istnienia świata (*creatio et conservatio*) ma podstawowe znaczenia dla jej kosmologii i antropologii. Boża Trójca jest bowiem, wedle jej sformułowania, pieczęcią odcisniętą na każdym stworzeniu⁵. Powołując się na chrześcijańską naukę o Trójcy Świętej mistyczka z Bingen podkreśla, iż jedno życie, którym jest Bóg, przebywa w trzech siłach. Wieczność jest Ojcem,

¹ Hildegardis Bingensis, *Liber divinorum operum*, I, 1, 22, ed. A. Derolez, P. Dronke, Brepols 1996 (dalej cyt. jako: LDO).

² S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, s. 329.

³ Hildegard, *Scivias*, II, 1, 35–36, ed. A. Führkötter, Brepols 1978, (dalej jako Sc.). Zob. W. Beierwaltes, „Negati Affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena”, *Philosophisches Jahrbuch* 83 (1976), s. 250.

⁴ LDO I, 4, 105, 150–165.

⁵ LDO I, 4, 11, 1–5. Zob. P. Dronke, „Introduction”, *op. cit.*, s. XXVI.

Słowo – Synem, a wiążące ich tchnienie Duchem Świętym. W człowieku stworzonym na obraz i podobieństwo Boże odbiciem tych trzech sił jest dusza, ciało i rozumność⁶. Człowiek odwzorowuje też w sobie główne elementy świata stworzonego, czyli jest mikrokosmosem. I tak ciału odpowiada ziemia, czyli materia, z której Bóg uczynił człowieka, duszy – woda, która przenika całą Ziemię, jak dusza przenika ciało, rozumności zaś Słońce, Księżyc i gwiazdy⁷.

Fundamentalne miejsce w hildegardiańskiej wizji świata i człowieka zajmuje twierdzenie, iż Bóg stworzył cały świat w swoim Synu, czyli Słowie. Stworzył go z elementów, wzmocnił i ożywił wiatrami, połączył i rozjaśnił gwiazdami oraz wypełnił różnymi stworzeniami. Wszystko to uczynił jedynie dla chwały swego imienia. W świecie tym ustanowił człowieka, otaczając go i chroniąc stworzonymi rzeczami. Człowiek obdarzony został tak wielką mocą, aby wszystkie stworzenia towarzyszyły mu i pomagały w działaniu. Bez ich pomocy, podkreśla ksiieni z Bingen, człowiek nie mógłby ani żyć, ani istnieć. Jej symboliczne wyrażenie, iż stworzenia połączone są z człowiekiem, tak jak płomień z ogniem, ma wskazywać na ścisłą zależność między mikro- a makrokosmosem.

Opis budowy kosmosu w *Liber divinorum operum* Hildegarda poprzedza wizją wstępną ukazującą postać Boga, na którego piersi znajduje się trzymany w Jego rękach baranek. Oblicze tej pięknej, podobnej do człowieka postaci, jaśnieje bardziej niż Słońce. Jej głowa otoczona jest złotym kółkiem, w którym ukazuje się inne oblicze przypominające starszego mężczyznę. Wizja ta przedstawia symbolicznie Bożą Trójcę. W wizji następnej miejsce baranka zajmuje koło zawierające obraz kosmosu.

W pięknych słowach ujmuje Hildegarda stosunek Boga do świata; podkreśla szczególnie Jego miłość do wszelkiego stworzenia, akcentuje też mocno, iż od



⁶ LDO I, 1, 2, 41–45.

⁷ LDO I, 1, 2, 45–50.

Boga wszelkie życie wzięło swój początek oraz że jest On obecny w każdym stworzeniu. Ową symbolizującą Boga postać określa mianem „najwyższej i ognistej siła” (*summa et ignea vis*), która rozpałała wszystkie żyjące iskry (stworzenia) i nie wydała na świat niczego śmiertelnego⁸. Stwórcę pojmuję więc jako wszechogarniające życie, od którego wszystko wzięło swój początek⁹.

Wychodząc od stwierdzenia, iż wszelkie dzieło Boga poprzedza Jego przedwiedza¹⁰, wizjonerka z Bingen przyjmuje, że w czystej i świętej Boskości wszystko to, co widzialne i niewidzialne istniało odwiecznie, na podobieństwo drzew, które stoją nad wodą i odbijają się w niej, ale nie są w niej cielesnie. 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 bezcielesnie przygotowała im boska przedwiedza¹¹.

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 światłem¹².

Należy podkreślić, że Hildegarda wielokrotnie w swoich pismach wskazuje na radykalną transcendencję Boga wobec świata. Powiada, iż Bóg przewyższa wszystko (*Deus super omnia et in omnibus excellentissimus est*)¹³ i żadne stworzenie, czy to anioł¹⁴, czy człowiek¹⁵, nie może Go objąć. „Święta Boskość bez ograniczenia obejmuje i przewyższa wszystko, gdyż jej moc nie może być przez nikogo podzielona, ani przewyższona, ani też w pełni uchwycona”¹⁶. Niedostępny ontycznie i poznawczo Bóg udostępnia się jednak stworzeniu przez swe manifestacje, promienie kierowane ku stworzeniom. Stwórca ma w sobie życie, moc i rozumność. Te trzy siły (*vita-virtus-rationalitas*), które przypisuje Mu Hildegarda, działają też we wszystkich bytach stworzonych¹⁷.

⁸ LDO I, 1, 22; LVM I, 425–430.

⁹ LDO I, 1, 2, 24–26.

¹⁰ LDO I, 1, 6, 1–30. LDO III, 5, 1, 1–10.

¹¹ LDO I, 1, 6, 15–20.

¹² Zob. A. Kijewska, *Neoplatonizm Jan Szkota Eriugeny*, Lublin 1994, s. 93–94.

¹³ Hildegardis Bingensis, *Liber vitae meritorum*, ed. A. Carlevaris, Brepols 1995 (dalej cyt. jako: LVM). I, 415–420.

¹⁴ LDO III, 4, 4, 10–15.

¹⁵ LDO III, 4, 6, 20–25. LVM I, 745–750.

¹⁶ LDO I, 2, 2, 20–25.

¹⁷ LVM I, 420–425.

2.2. Koncepcja Boga w *Bhagawata-puranie*

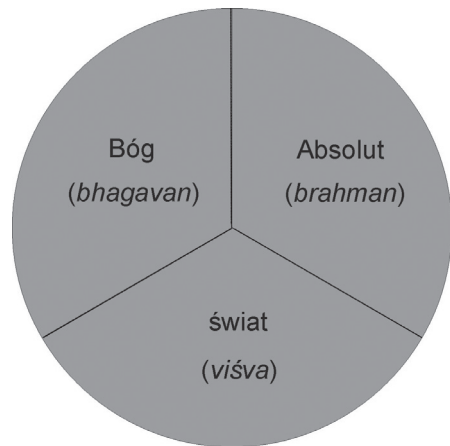
Idea Boga proponowana w BhP łączy w sobie personalizizm¹⁸, monizm i panteizm. Bóg jest światem (*viśva-rūpa*), którego poszczególne sfery stanowią części boskiego ciała. Jest też wiecznym, wszechprzenikającym beznamiętnym duchem (*brahman*). Ale poza tym, a może przede wszystkim, na wzór ludzki posiada pełnię osobowości psycho-fizycznej, a jako Bóg wyraża ją przejawiając pełnię lub część swych mocy. Pojawia się w różnych manifestacjach, jak zstąpienia (*avatarana*) oraz ekspanduje jako części i cząstki (*kalā, amśa*) tworząc strukturę przejawionej rzeczywistości. Mimo to, zdaniem teologów, nie traci na tym ani jego jedność ani osobowość.

Pojmowanie Boga w BhP konstytuuje wiele wcześniejszych idei, z których teolodzy formułują spójny treściowo amalgamat. Bóg w BhP nazywany jest wedyjskim Człowiekiem (*puruṣa*), upaniszadowym brahmanem (*brahman*) czy puranicznym wszechwładcą (*īśvara*), ale najczęściej określa się go terminem „Bóg” (*bhagavan*).

Owa złożona struktura poznawcza łączy w sobie kategorie religijnego Boga opiekuńczego (Boga czcicieli) i rozumowo wyabstrahowanego Absolutu (Boga filozofów). Bóg czcicieli (*bhagavan*) nazywany jest zamiennie Wisznu (*Viṣṇu*), Kryszną (*Kṛṣṇa*), Narajaną (*Nārāyaṇa*) czy Wasudewą (*Vāsudeva*). Bóg filozofów nosi miana brahmana, jaźni (*ātman*), transcendentnego (*para*) czy niezamanifestowanego (*avyakta*). Pierwszy możliwy jest do wyrażenia w teologii katafaticznej, drugi jedynie przez negację (teologia apofatyczna).

Jako taki Bóg-Absolut istnieje w stanie przedkreacyjnym, natomiast w stanie postkreacyjnym staje się on również światem. Ten jego przemijający, powstający i zanikający aspekt także wchodzi w skład złożonej kategorii Boga-Absolutu. Tak więc Bóg-Absolut to Bóg wyznawców, Bóg filozofów i Bóg panteistów połączony w jeden ideowy amalgamat.

Główna polaryzacja w tekście BhP zachodzi między dwiema hipostazami – między pozbawionym przymiotów Absolutem, a Bogiem, obiektem kultu i adoracji. Autorzy tekstu przechodzą między nimi płynnie i często opisują jedną w kategoriach drugiej. Zaznaczenie wyraźnych



¹⁸ Terminu tego używam na określenie Boga, który cechuje się osobowością (*saguṇa*). W teologii chrześcijańskiej termin personalizizm (*der Personalismus*) pierwszy raz został użyty przez Friedricha Schleiermachera (1768–1834 r.) w jego kazaniach *Über die Religion* z 1799 r., jako przeciwstawny termin do panteizmu. W kontekście wisznuickim jest on przeciwstawny do bezcechowego absolutu (*nirguṇa-brahman*) często również rozumianego panteistycznie.

granic między nimi przeczyłoby niedualistycznej wizji świata i istnieniu jednego źródła wszechrzeczy, a te dwa filozoficzne założenia są dla autorów tekstu niepodważalnym dogmatem.

Jako że Bóg identyfikowany jest ze stanem przedkreacyjnym, w którym nie istnieje nic, co ma związek z percypowaną rzeczywistością, z percypującymi zmysłami, a nawet z wewnętrzną władzą poznawczą rozumianą jako złożona struktura umożliwiająca gromadzenie i przetwarzanie treści pojęciowych, Bóg, dla teologów BhP jest bytem, który nie sposób pojąć ani opisać:

*utpatti-sthiti-laya-hetavo 'sya kalpāh
sattvādyāḥ prakṛti-guṇā yad-ikṣayāsan |
yad-rūpaṁ dhruvam akṛtaṁ yad ekam
ātman nānādhāt katham u ha veda tasya vartma ||*

Jakże może zrozumieć drogę (*vartman*) tego, którego życzenie jest przyczyną stworzenia, utrzymania i zniszczenia, którego spojrzaniem są przymioty Przyrody poczynając od istności (*sattva*), którego kształt jest niezmienny i niestworzony, i który, sam będąc jedyną jaźnią, stworzył wielość?

Dlatego najczęściej opis Boga dokonywany jest w duchu teologii apofatycznej, a autorzy używając dwuznaczności unikają precyzyjnego jego określenia.

Bóg-Absolut jest całością rzeczywistości, a zarazem transcendentnym bytem, z którego powstaje przejawiony świat. W ostatecznym wymiarze istnieje, istniał i będzie istniał tylko on nie mając sobie żadnych rywali:

*aham evāsam evāgre nānyad yat sad-asat-param |
paścād aham yad etac ca yo 'vaśīyeta so 'smy aham ||2.9.32||*

To ja jedynie byłem na początku, nie było niczego innego wyższego od bytu i niebytu.

Następnie ja jestem tym wszystkim, co istnieje i jestem również tym, co pozostanie.

Bóg w BhP pojmowany jest jako czysta świadomość, niczym nie ograniczona nieróżnicowana psychika (*cit, saṁjñāna, pratibodha, ātman, sattva*). Jako taki Bóg jest nie tylko źródłem całego przejawionego fizykalnego świata, ale również źródłem wszelkiego życia – jego cząstki przejawiają się jako jednostkowe jaźnie. Tu najczęściej przywoływana jest idea Boga jako światła lub ognia, który nie ulegając zmianie emanuje z siebie promienie bądź iskry.

2.3. Podsumowanie

Zarówno Hildegarda jak i autorzy BhP uznają Boga za źródło wszelkiego bytu, w którym zawarte są załączki zmanifestowanego kosmosu. Dodatkowo uważają, że Bóg jako Absolut jest bytem, który nie podlega żadnej zmianie. W tym kontekście obie teologie wyrażają Boga używając podobnej nomenklatury. Bóg nazywany jest:

1. życiem,
2. żyjącym światłem.

Myślenie o Bogu jako o źródle wszelkiego światła znacznie wyprzedza powstanie BhP i jest charakterystyczne dla okresu upanisadów np. (*Kaṭha-up.* 5.15):

*na tatra sūryo bhāti na candra-tāraḥ nēmaḥ vidyuto bhānti kuto 'yam agniḥ |
tam eva bhāntam anubhāti sarvaṁ tasya bhāsā sarvaṁ idaṁ vibhāti* ||Kath 5.15||

Nie jaśniej tam słońce, ni księżyc, ni gwiazdy, ani błyskawice, co więc mówić o ogniu.

Ten świetlisty jedynie wszystko rozświetla, jego blaskiem cały świat jaśnieje.

Obie teologie zdają sobie sprawę z niemożności pojmowania Boga, a tym bardziej wyrażenia go słowami. Mimo tego decydują się odejść od teologii apofatycznej i stworzyć szczegółowy jego obraz wyobrażeniowy.

Najbardziej intrygującym podobieństwem zdaje się być opis Boga w jego różnych hipostazach. W BhP Bóg występuje jako:

1. Bóg osobowy,
2. duch przenikający całą rzeczywistość,
3. Człowiek stający się światem.

Rozwinięciem tego poglądu jest trójprzymiotowość świata i Boga. Można ją wyrazić w następującej tabeli:

Przymiot (guṇa)	Bóg stwórca	Człowiek	Funkcje		
			fazy czasu	przyczynowość	moc
istotność (<i>sattva</i>)	Bóg	Świadomość	trwania	sprawca	poznanie
aktywność (<i>rajas</i>)	czas / duch	Zmysły	powstawania	przyczyna	działanie
mrok (<i>tamas</i>)	świat	Ciało	niszczenia	skutek	przedmiot

Hildegarda interpretując ideę Trójcy rozumie ją bardzo podobnie:

1. Ojciec – stwórca,
2. Duch – rozum, nieboskłon,
3. Syn – świat.

Wyraźmy w podobnej tabeli rozważania Hildegardy nad Trójcą:

Trójca	Człowiek jako mikrokosmos		Żywioty	Funkcje
Ojciec	Wieczność	Dusza	Woda	stwórca
Syn	Słowo	Ciało	ziemia	świat
Duch	spajające ich tchnienie	rozum	słońce, księżyc, gwiazdy	opieka / miłość

Dalszą implikacją takiego podziału w obu teologiach jest zrównanie świata i człowieka jako makro i mikrokosmosu. Bóg jest wzorem późniejszej rzeczywistości, z której rozwija się przejawiony świat będący Jego odbiciem lub cieniem.

Te dwie metafory są istotnym modelem umożliwiającym pojmowanie relacji Boga i świata zarówno u świętej z Bingen jak i w BhP. Ostatecznie boski wzór odbija się również jako człowiek – odwzorowanie kosmosu. Warty podkreślenia jest również osobowy charakter Boga obecny w obu omawianych koncepcjach.

Zwróćmy jeszcze uwagę na dwa podobieństwa w myśleniu o Bogu u św. Hildegardy i wśród bhagawatów. Pierwsze związane jest z triadycznym konceptualizowaniem świata. U świętej z Bingen zarówno Bóg jak i świat mają w sobie trzy cech: życie, moc i rozumność (*vita-virtus-rationalitas*). Natomiast w teologii bhagawatyizmu jestestwo Boga składa się z trzech cech: bytu, świadomości i szczęścia (*sat, cit, ānanda*). Podobieństwa i różnice w zestawieniu powyższych trzech boskich cech mogą stać się przedmiotem ciekawej dyskusji teologicznej. Podczas gdy rozumność (*rationalitas*) może korespondować ze świadomością (*cit*), a życie (*vita*) z bytem (*sat*), to moc i szczęście w obu koncepcjach teologicznych zdają się wyznaczać różnicę w pojmowaniu istoty boskości.

Ostatnie podobieństwo, na które warto zwrócić uwagę to sposób myślenia o świecie jako o odbiciu i cieniu. Pomysł ten charakterystyczny jest dla obu omawianych koncepcji teologicznych. Hildegarda twierdzi, że Bóg jest rzeczywistością, której odbiciem jest świat. Natomiast BhP radzi poszukiwanie Absolutu przez obserwację kilkustopniowego odbicia:

*yathā jala-stha ābhāsaḥ sthala-sthēnāvadrśyate |
svābhāsenā tathā sūryo jala-sthena divi sthitaḥ ||3.27.12||*

Tak jak odbicie [światła] w wodzie poznawane jest dzięki jego odbiciu na ścianie,
tak można poznać słońce na niebie dzięki odbiciu w wodzie.

*evaṁ trivṛd-ahaṅkāro bhūtenḍriya-mano-mayaḥ |
svābhāsair lakṣito 'nena sad-ābhāsenā satya-dṛk ||3.27.13||*

Podobnie trojakię Utożsamienie jest poznawane dzięki swemu odbiciu w postaci żywiołów, zmysłów i umysłu,
a poprzez to inne, będące odbiciem bytu
[poznawany jest] widzący prawdę.

Autor fragmentu zapewnia, że istnieje możliwość poznania substancji (Boga) gdy zrozumie się naturę jej nietrwałego odbicia. Domena źródłowa może być interpretowana na dwa sposoby:

1. Promień słońca odbija się w wodzie, a następnie jako refleks jest widoczny na ścianie – podążając za kolejnymi odbiciami obserwator wnioskuje o istnieniu słońca.

2. Odbicie przedmiotu w tafli wody wskazuje na istnienie odbijającego się przedmiotu. To, że odbicie można zobaczyć, oznacza, że musi świecić słońce, które umożliwia widzenie.

Oto odpowiedniości metaforyczne metafory Świat To Odbicie / Refleks:

domena źródłowa		domena docelowa
Refleks	Odbicie	Świat
Słońce		jaźń poznająca
refleks w wodzie	lustrzane odbicie	Utożsamienie
refleks na ścianie	odbijający się przedmiot	proces poznawczo-wolicjonalny
odnalezienie źródła		wyzwolenie

Dostrzeżone powyżej podobieństwa nie mogą przesłonić widocznych różnic między oboma systemami, wynikających z bardzo odmiennych założeń filozoficzno-teologicznych, a także kulturowych. Różnice owe z początku mogą wydawać się nieprzekraczalne, ale należy je raczej potraktować jako zagadnienia do analizy i badań, gdyż może okazać się, iż wiele z nich rodzi się z innego rozumienia pojęć, innego języka, za którymi stoi pewna wspólna rzeczywistość, którą jest niezwykle trudno wyrazić w języku. Jednym słowem, warto przyjąć hipotezę, iż u podłoża obu koncepcji Boga, świata i człowieka tkwi pewna wspólna grupa idei, która w sposób oczywisty musi inaczej przejawiać się w łonie kultury indyjskiej i chrześcijańskiej. Sam jednak fakt, iż można podjąć wzajemny dialog w obrębie tych koncepcji i ustalić punkty wspólne i rozbieżne pokazuje, iż mamy do czynienia z pewną wspólną wizją świat, którą niniejszy artykuł ma, w swym skromnym zamierzeniu, unaocznic.

Te podstawowe różnice, które domagają się analizy to:

1. Rozumienie obecności Boga w świecie, czyli pytanie o możliwość istnienia (na jakiej podstawie ontycznej) świata. BhP skłania się do traktowania sfer rzeczywistości jako części Boga, co osłabia nieco postawione powyżej pytanie, średniowiecze chrześcijańskie wyraźnie oddziela Boga i świat, co rodzi pytanie o sposób istnienia świata i obecności w nim Boga. W BhP świat jest przemijającym „stanem” Boga, a dla średniowiecza chrześcijańskiego w odnowionej postaci będzie on istniał zawsze w Bogu.
2. Rozumienie manifestacji (zstąpień) Boga w BhP w kontekście chrześcijańskiej koncepcji Objawienia, a głównie Wcielenia Chrystusa.
3. Rozumienie ludzkiej jaźni w BhP jako cząstki Absolutu wydaje się trudne do pogodzenia z chrześcijańską antropologią, która uznaje autonomię duszy ludzkiej, choć w sensie bytowym jest ona zależna od Boga.

3. KONCEPCJA CZŁOWIEKA

3.1. Koncepcja człowieka u Hildegardy

U Hildegardy cały opis aktu stworzenia kulminuje w momencie powołania do życia człowieka, będącego koroną stworzenia i małym światem, w który Bóg wpatrywał się, gdy był on jeszcze ukryty w boskim umyśle. Ze względu na człowieka



(propter hominem) został więc stworzony świat będący, na ile to możliwe, odbiciem niezmiennej boskiej harmonii¹⁹.

Człowiek jest więc *officina omnium*, kuźnią, warsztatem, w którym powstała całość rzeczy stworzonych²⁰. Są one z nim nierozdzielnie związane, skoro zostały stworzone, by jemu służyć²¹. Tak jak Bóg w niebie jest nieustannie wielbiony przez chóry anielskie, tak i na Ziemi Stwórca uczyniwszy człowieka poddał mu wszystkie stworzenia, żeby nie żył on samotnie. Tę nierozdzielną łączność człowieka i stworzeń należy ujmować w sensie metafizycznym, a nie tylko metaforycznym. Wedle przekonania Hildegardy, dusza ludzka działa bowiem w człowieku wraz ze wszystkimi stworzeniami (*cum omnibus creaturis in homine operatur*), dzięki

temu, iż w niej są „wyciśnięte” ich idee²². Jest więc ona, podobnie jak Boże Słowo, „miejscem”, w którym zostały zawarte formy wszystkich stworzeń²³.

Za najgłębsze uzasadnienie tego twierdzenia myślicielka z Bingen uważa prawdę, iż człowiek uformowany został według odwiecznego postanowienia Bożego²⁴ i stworzony na obraz oraz podobieństwo Boga²⁵, według szaty, którą miał przybrać Syn Boży²⁶. Stwórca tylko w człowieka tchnął swego ducha, inne zaś stworzenia ożywił za pośrednictwem powietrznego tchnienia (*aerius flatus*)²⁷. Jak wie-

¹⁹ Zob. A. Rozumek, *op. cit.* s. 30. Zob. F. Beer, *op. cit.* s. 58. LVM III, 535–540.

²⁰ Zob. M. Kurdziałek, „Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata”, [w:] M. Kurdziałek, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 303. Człowiek zawiera w sobie każde stworzenie – zmysłowe, gdyż jest cielesny oraz duchowe – gdyż posiada duszę. Przez to natura ludzka jest środkiem łączącym skrajne rzeczywistości. Człowiek jest więc *officina*, warsztatem wszystkich stworzeń, gdzie łączą się wszystkie byty stworzone przez Boga. W człowieku wszystkie przeciwstawne elementy tworzą harmonię, niczym dźwięki muzyki. Zob. Ch. Meier, „Labor improbus oder opus nobile? Zur Neubewertung der Arbeit in philosophisch-theologischen Texten des 12. Jahrhunderts”, [w:] *Frühmittelalterliche Studien* 30 (1996), s. 334.

²¹ Sc. I, 3, 16, 293–300.

²² LDO II, 1, 38, 20–25.

²³ Por. A. Kijewska, „Wstęp”, [w:] Eriugena, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, tłum. A. Kijewska, Kęty 2000, s. 22.

²⁴ LDO I, 4, 14, 5–10.

²⁵ LDO I, 4, 105, 510.

²⁶ LDO II, 1, 43, 25–40.

²⁷ LDO II, 1, 24, 30–35.

lokrotnie podkreśla Hildegarda, wszystkie one zostały stworzone ze względu na człowieka²⁸, są w nim zaznaczone (*signatae*) i wszystkie mają okazać się pomocne w jego dążeniu do zbawienia duszy²⁹. Świat jest więc w pełni znaczenia tego słowa miejscem dla człowieka³⁰, jego ojczyzną, którą ma on z boskiego rozporządzenia władać³¹.

Byt ludzki jest więc doskonałym i pełnym dziełem (*plenum opus*³²) Bożym, można by rzec – przez duszę jest boski, a przez ciało ziemski³³. Toteż w nim jako mikrokosmosie i „małym bogu”³⁴ realizuje się godność całej natury stworzonej. Platońska idea człowieka jako mikrokosmosu, odbijającego w pewien sposób strukturę wszechświata to jeden z głównych wątków w myśli Hildegardy³⁵. Przypomnijmy, że według niej całość firmamentu, Słońce, Księżyc i gwiazdy posiada słuszną miarę i miejsce, przez co właśnie koło firmamentu może prawidłowo krążyć. Cały ten ład i harmonię można, zdaniem wizjonerki z Bingen, odnaleźć także w człowieku, w którym całe urządzenie świata zostało zaznaczone, chociaż nie w takim porządku i w takiej doskonałości³⁶.

Jak wygląda w szczegółach owo zaznaczenie rzeczy wyższych w człowieku? Otóż w okrągłości głowy człowieka ukazuje okrągłość firmamentu, a jej równa miara oddaje równą miarę firmamentu. Głowa odznacza się bowiem, podobnie jak firmament, słuszną miarą³⁷. Według Hildegardy w głowie człowieka są też zaznaczone trzy wyższe elementy, mianowicie od szczytu czaszki do czoła lśniący ogień z niższym czarnym ogniem, od czoła zaś aż do końca nosa czysty eter i od nosa aż do gardła wodniste powietrze z niższym silnym, białym, jasnym powietrzem. I miejsca te są nawzajem oddzielone równą miarą, jak i równej miary jest grubość wyższego ognia z czarnym ogniem, grubość też czystego eteru i grubość wodnistej powietrza z silnym, białym i jasnym powietrzem³⁸.

Także strukturę wiatrów Bóg zaznaczył w człowieku, wyposażając jego ciało w dwanaście miejsc, w których się zgina³⁹. Chodzi tu o następujące zgięcia członków, które wyróżnia Hildegarda: w ramionach (*in humeris*), w łokciach (*in ulnis*),

²⁸ LDO I, 4, 100, 1–10.

²⁹ LDO I, 4, 2, 1–3; LDO I, 4, 105, 39; LDO II, 1, 43, 55; LDO I, 1, 2, 33–35.

³⁰ LDO I, 4, 105, 345.

³¹ Sc. I, 3, 17, 303–308.

³² *Explanatio Symboli S. Athanasi*, PL 197, 1067BD.

³³ LDO I, 4, 92, 60–65.

³⁴ Zob. G. Lautenschläger, *Hildegard von Bingen. Die theologische Grundlegung ihre Ethik und Spiritualität*, Stuttgart 1993, s. 127.

³⁵ Zob. O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką a teologią*, tłum. Wł. Skoczny, Tarnów 1997, s. 169.

³⁶ LDO I, 4, 14, 20–35. Zob. A. Guriewicz, *op. cit.*, s. 46. Zob. E. Grant, *Planets, Stars and Orbs: the medieval cosmos 1200–1687*, Cambridge 1994, s. 577.

³⁷ LDO I, 4, 16, 1–5. Zob. M. Kurdziałek, *op. cit.*, s. 288.

³⁸ LDO I, 4, 17, 1–5.

³⁹ LDO I, 4, 93, 10.

w rękach i w pachwinie (*in lumbis*), w kolanach i w stopach⁴⁰. W kolanie prawej nogi ukazuje się główny wiatr zachodni, w udzie (*in femore*) i w kostce tej nogi ukazują się jego boczne wiatry, w łędźwiach zaś i w stopie tejże nogi ukazane są powiewy owych bocznych wiatrów⁴¹. W kolanie lewej nogi zaznaczony jest wiatr północny, a w łokciach prawej i lewej ręki wiatr wschodni i południowy⁴².

Brzuch zaś, który podtrzymywany jest przez żebra i inne kości, oznacza łagodną i owocującą ziemię, która przeniknięta jest kamieniami i drzewami⁴³. Plecy (*dorsum*) i boki człowieka oznaczają powierzchnię Ziemi, podczas gdy uda i pośladki wskazują na wzgórki i nierówności⁴⁴.

Od kolan aż do kostek mamy równą miarę, która oznacza ocean obejmujący całą Ziemię⁴⁵, stopy zaś ukazują rzeki, które rozlewając się po całej Ziemi wszędzie ją nawadniają. I tak jak stopy należą do nóg, tak i rzeki biorą swoje siły z oceanu⁴⁶, którego istnienie powszechnie przyjmowano w średniowieczu..

Każda zatem z części ciała ludzkiego jest zdaniem Hildegardy swoistym odzworowaniem elementów i proporcji składających się na cały kosmos. Wszystkie też elementy stworzonego świata mają istotne odniesienie do człowieka, w którym Bóg „zaznaczył” wszystkie części makrokosmosu.

2.2. Koncepcja człowieka w Bhagawata puranie

BhP termin Człowiek (*puruṣa*) określa trzy odmienne kategorie ontologiczne:

1. suma fenomenów świata – Kosmiczny Człowiek,
2. Bóg-Absolut istniejący w stanie nieprzejawionym,
3. indywidualna świadomość uwikłana w kołowrót wcieleń.

Zatem mówiąc o człowieku w kontekście BhP musimy odróżnić przynajmniej dwa odrębne od siebie tory dyskusji. Pierwszy skupiony na istocie człowieka – jego jaźni czy duszy wędrującej nieprzerwanie w kołowrocie wcieleń (pkt 2 i 3). Drugi pojmujący człowieka jako stwór psychofizyczny identyfikowany z całością kosmosu (pkt 1 i 2). Pierwsze tor debaty ma wymiar eschatologiczny. Człowiek – cząstka boskiej świadomości – cierpi w uwarunkowanym przez ciało i zmysły świecie. Celem dyskursu jest ukazanie mu dróg wiodących ku wolności.

Zasadniczym, nie podlegającym dyskusji założeniem autorów BhP jest monizm idealistyczny – Bóg-Absolut, rozumiany jako czysta świadomość, jest jedynym źródłem wszechrzeczy i jedyną istniejącą realnością. Bóg stając się światem dzieli się na jednostkowe jaźnie nazywane cząstkami (*aṁśa*). Jednak istnieją istotne różnice między Bogiem a jego cząstkami – jednostkowymi jaźniami.

⁴⁰ LDO I, 4, 105, 40–45.

⁴¹ LDO I, 4, 93, 1–5.

⁴² LDO I, 4, 93, 15–20.

⁴³ LDO I, 4, 69, 1–5.

⁴⁴ LDO I, 4, 86, 1–15.

⁴⁵ LDO I, 4, 92, 1–5.

⁴⁶ LDO I, 4, 92, 55–60.

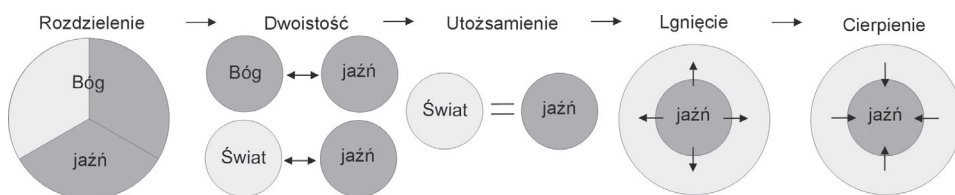
Różnica między Bogiem, a jednostkową jaźnią tkwi w ich relacji do świata – pojmowanego jako możność. Bóg jest pełnoprawnym „właścicielem” mocy, jest mogącym w którym inherentnie tkwi możność. Jednostkowa jaźń jest świadomością pozbawioną możności tworzenia, nie kontroluje aktywności Przyrody.

Błąd jaźni polega na tym, że pragnie osiąść moc twórczą. W rezultacie traktuje przedmiotowy świat jako własny, jako obiekt egocentrycznych doznań. Rezultatem kontaktu jaźni ze światem jest jej uwarunkowanie i cierpienie.

Dla jednostkowej jaźni Przyroda jest niczym kurtyna sceniczna odgradzająca od niej rzeczywistość – prawdziwą naturę Boga-Absolutu. To zakrycie treści, odgodzenie od Absolutu skutkuje ciągiem zmian zachodzących w świadomości. Zmiany te są wynikiem oddziaływania Ułudy i można je uporządkować w następujący sposób:

1. odwrócenie się od Boga;
2. powstanie dwoistości;
3. szaleństwo, omroczenie, zakrycie wiedzy;
 - a) utożsamienie się z Ułudą, poczucie sprawczości;
 - b) myślenie „ja i moje”;
4. lgnięcie do przedmiotów;
5. powstanie strachu i innych niepożądanych emocji;
6. cierpienie.

Cykl uwarunkowania jaźni czyli drogę od boskości do cierpienia w skrócie można przedstawić graficznie:



Człowiek w BhP to również twór psychofizyczny. Tu pojawia się drugi wątek dyskusji nad człowiekiem, bardziej techniczny. Jest to próba odpowiedzi na pytanie skąd wzięła się fizyczna i psychiczna struktura jednostki ludzkiej.

Celem procesu kreacji jest stworzenie Kosmicznego Człowieka (*viśva-rūpa*) identycznego ze światem. Pierwszym etapem kreacji jest stworzenie zbioru dwudziestu czterech składników, z których ma się uformować kosmos czyli człowiek. Wśród nich znalazły się składowe elementy psychiki (utożsamienie, umysł, rozum, świadomość), zmysły, władze wolicjonalne, przedmioty zmysłów (cechy pięciu żywiołów) oraz warunki umożliwiające poznanie (bóstwa stróże). Składniki te formują się w Złote Jajo – załazek kosmosu – w którym powstaje Kosmiczny Człowiek. Oto fragment mówiący o powstaniu Człowieka:

*sa eva puruṣas tasmād aṅgaṃ nirbhīdya nīrgataḥ |
sahasrorv-aṅghri-bāhv-akṣaḥ sahasrānana-śīrṣavān ||2.5.35||*

Wówczas Człowiek ten rozbił Jajo i wyszedł z niego.
Ma on tysiąc ramion, ud, stóp, oczu, twarzy i głów tysiąc.

yasyehāvayavair lokān kalpayanti manīṣiṇaḥ |
kaṭy-āḍibhir adhaḥ sapta saptordhvaṃ jaghanādibhiḥ ||2.5.36||

Mędrzy z jego kończyn tutaj światy układają,
od pośladków w dół jest siedem, siedem w górę ponad łądzwie.

puṛuṣasya mukhaṃ brahma kṣatram etasya bāhavaḥ |
ūrvor vaiśyo bhagavataḥ padbhyāṃ śūdro vyajāyata ||2.5.37||

Brahman jest twarzą Człowieka, dominacja (*kṣatra*) to jego ramię,
z ud Pana wytwórca powstał, ze stóp sługa się wyłonił.

bhūrlokaḥ kalpitaḥ padbhyāṃ bhuvanloko 'sya nābhitaḥ |
ḥṛdā svarloka urasā maharloko mahātmanaḥ ||2.5.38||

Ziemski świat ze stóp stworzony, przestwór powstał z jego pępka,
niebiosa są sercem, a torsem Wielkiego jest świat Mahar.

(...)

bhūrlokaḥ kalpitaḥ padbhyāṃ bhuvanloko 'sya nābhitaḥ |
svarlokaḥ kalpito mūrdhnā iti vā loka-kalpanā ||2.5.42||

Ziemski świat złożony w stopach, przestwór z pępka wyłoniony,
niebiosa złożone w głowie – oto inny światów podział.

Człowiek, który wypełnił sobą wszechświat staje się całością rzeczywistości, wszystkimi światami i stworzeniami. Inne fragmenty opisujące Kosmicznego Człowieka w różnych częściach jego ciała rozmieszczają postrzegalne fenomeny jak góry (kości), rzeki (żyły), słońce i księżyc (oczy), drzewa (włosy) itd. Jeszcze inne fragmenty szczegółowo przedstawiają wyodrębnianie się kończyn, zmysłów i organów Kosmicznego Człowieka w jego wymiarze jednostkowym jak i kosmicznym. Wraz z częściami jego ciała powstają możliwości percepcyjno-aktywne, nad którymi czuwają bóstwa-stróże identyfikowane z fenomenami świata. Oto tabela podsumowująca te opisy:

Część ciała	Warunki poznawcze bóstwa-stróże	Władze poznawcze i wolicjonalne	Obiekt
podniebienie	Bóstwo Wód	język	smak
usta	Ogień	głos	mowa
nozdrza	Wiatr	węch	zapach
oczy	Światło	wzrok	barwo-kształt
skóra	Wiatr	dotyk, dech	dotyk
uszy	Kierunki	słuch	dźwięk
naskórek	rośliny	włoski	swędzenie
przyrodzenie	Wody	genitalia	rozkosz
trzewia	Mitra	odbyt	wypróżnienie
ręce	Król	profesja	aktywność

nogi	Wisznu	ruch	cel
wrota pępka	Śmierć	dech dolny	oddzielność
trzewia	rzeki	krw	zadowolenie i nasycenie
brzuch	Ocean	łaknienie	
serce	Księżyc	umysł	wola, uczucie
rozum	Pan Mowy	myśl	zrozumienie
jaźń	Duma	Utożsamienie	powinność
jestestwo	Wielki Element	świadomość	rozpoznanie

3.3. Podsumowanie

Podobieństwa postrzegania człowieka u Hildegardy i w BhP są liczne. Wymieńmy tu najważniejsze:

1. Człowiek został ukształtowany jako obraz Boga, ale nie bezpośrednio („według szat syna” Hildegarda, „dzięki człowiekowi powstałemu z siebie” BhP).
2. Człowiek jest identyfikowany z całym kosmosem jako jego matryca.
3. Jednostkowy człowiek jest mikrokosmosem.
4. Człowiek jest zbiorem wszystkich stworzeń („dusza ludzka działa z wszystkimi stworzeniami” Hildegarda, „Kosmiczny człowiek zawiera całe stworzenie” BhP).
5. Dusza człowieka ma boską i transcendentną do świata naturę („przez duszę boski, przez ciało ziemski” Hildegarda, „świat/człowiek składa się z dwudziestu czterech elementów i pierwiastka transcendentnego – duszy/świadomości – jako dwudziestego piątego” BhP).
6. Oddech/tchnienie – jest czynnikiem ożywiający wszystkie istoty.
7. Ciało człowieka identyfikowane jest z fenomenami kosmicznymi.

Na zakończenie tej części warto zasygnalizować istotną różnicę w obu koncepcjach antropologicznych, a mianowicie traktowanie w BhP człowieka jako cząstki Bożej świadomości, która podlega koniecznemu cyklowi wcieleń. To wydaje się być bardzo trudne do pogodzenia z chrześcijańską koncepcją człowieka rozumianego jako najwspanialsze stworzenie, mające w sobie „śląd” i „odbicie” Boskiej chwały, ale ontycznie różnego od Boga. Wielość wcieleń, którą dopuszcza BhP podważa też fundamentalną dla chrześcijaństwa koncepcję człowieka jako duszy i ciała, które dopiero w połączeniu stanowią ludzką jedność.

4. KONCEPCJA ŚWIATA

4.1. Koncepcja świata u Hildegardy

Według Hildegardy, świat, który stworzył Bóg jest pięknym, uporządkowanym i harmonijnym dziełem przygotowanym dla człowieka, który – podziwiając jego wspaniałość – ma dojść do poznania Stwórcy⁴⁷. Wszystkie więc elementy świa-

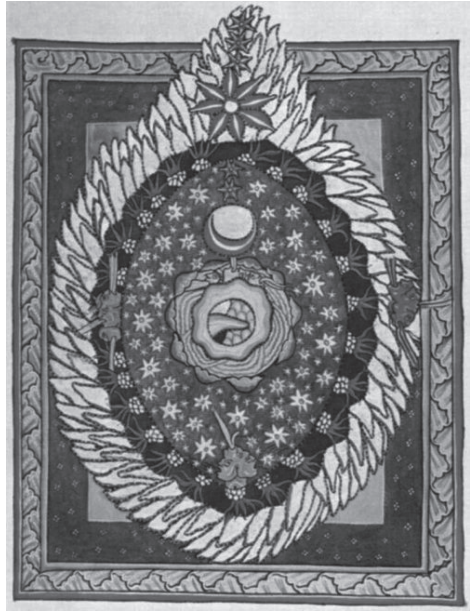
⁴⁷ Zob. H. Schipperges, *Das Menschenbild Hildegards von Bingen*, Bautzen 1961, s. 89–103.

ta, wszystkie stworzenia zostały w sposób możliwie najlepszy ustanowione przez Mądrość Bożą, aby mogły spełniać swe naturalne funkcje – wszystko też posiada znaczenie symboliczne⁴⁸. Uporządkowanie hierarchiczne świata sprzyja tworzeniu dynamicznej i zgodnie współpracującej jedności wszelkich istot⁴⁹.

W trzeciej wizji, zapisanej w pierwszej części *Scivias*, Hildegarda przedstawia strukturę kosmosu w postaci wielkiej, ciemnej i okrągłej figury (*instrumentum*) podobnej do jaja⁵⁰. Także 28 lat później w *Liber divinorum operum* używa ona tego samego terminu *instrumentum* na określenie kosmosu⁵¹.

Jajo wyobrażające kosmos, które zobaczyła Hildegarda w swojej wizji, otoczone było jasnym ogniem, pod którym znajdowała się ciemna warstwa ognia. W tym jasnym ogniu umieszczone było Słońce, które oświetlało całą figurę kosmosu. Ponad Słońcem znajdowały się trzy gwiazdy, które otaczały je własnym ogniem. Pod ową ciemną warstwę ognia Hildegarda widziała czysty eter, w którym tkwił Księżyc i dwie gwiazdy usytuowane ponad nim. Pod eterem była zaś warstwa wilgotnego powietrza, z którego rozlewała się wilgoć na całą figurę kosmosu. Z każdej z czterech powyższych warstw wydobywały się wiatry, które wiały na cały świat. Z kolei, pod warstwę eteru znajdowała się warstwa białego powietrza. I wreszcie w środku kosmicznej figury tkwiła piaszczysta kula, czyli Ziemia, którą zewsząd otaczały elementy i przez to utrzymywały ją w równowadze. Gdy jednak elementy zderzały się z wiatrami, wówczas Ziemia poruszała się.

Najpełniejszą i najbardziej rozbudowaną koncepcję budowy świata ksieni z Bingen przedstawiła w *Liber divinorum operum*. Druga wizja przedstawiona w pierwszej części *Liber divinorum operum* zawiera rozbudowany opis budowy kosmosu wraz z jego interpretacją. Hildegarda opisuje w niej obraz przedstawiający koło, w którym zawarte są kosmiczne sfery otaczające koncentrycznie postać człowieka umieszczoną pośrodku nich. A koło to, wyobrażające cały stworzony wszechświat jest umieszczone na piersi Trójjedynego Boga.



⁴⁸ Zob. I. Müller, „Die Stellung der Pflanzen in der Heilsordnung bei Hildegard von Bingen”, [w:] A. Führkötter (ed.), *Kosmos und Mensch aus der Sicht Hildegadis von Bingen*, Mainz 1987, s. 28.

⁴⁹ Zob. N.M. Wildiers, *op. cit.*, s. 40.

⁵⁰ Sc. I, 3, 40–45.

⁵¹ LDO, I, 3, 41–42.

W najdojrzałszym dziele, czyli w *Liber divinorum operum*, autorka wyróżnia na początku opisu budowy świata sześć sfer kosmicznych⁵². I tak, zewnętrzną część kosmicznego koła stanowi koło jasnego ognia (*lucidus ignis*), pod którym znajduje się z kolei koło ognia czarnego (*niger ignis*). Koła te są połączone w taki sposób, iż wydają się tworzyć jedną kolistą figurę. Z kolei pod kołem czarnego ognia znajduje się koło czystego eteru (*purus aether*), którego warstwa równa się łącznej grubości obydwu wyższych sfer. Poniżej koła eteru znajduje się zaś koło wodniste powietrza (*aquosus aer*) o takiej grubości, jak koło jasnego ognia. Pod tym kołem jest koło silnego, jasnego powietrza (*aer fortis*), które ma taką grubość, jak koło czarnego ognia. I te ostatnio wymienione dwa koła są ze sobą tak ściśle połączone, że tworzą jakby jedną sferę. W końcu, pod owym kołem silnego, jasnego powietrza znajduje się z kolei koło powietrza rzadkiego (*aer tenuis*). Wszystkie te sześć kół, resp. sfer, pozostaje ze sobą ściśle połączone, bez żadnych przerw między nimi⁵³. Jeżeli chodzi o aspekt dynamiczny tej wizji wszechświata, to Hildegarda podkreśla, iż zewnętrzne koło jasnego ognia stale przenika koła wewnętrzne swym ogniem, natomiast koło wodniste powietrza nawadnia wszystkie sfer poniżej własną wilgocią⁵⁴.

W nakreślonym przez Hildegardę obrazie świata Ziemia znajduje się w samym środku sfery rzadkiego powietrza. Ziemię, która jest pośrodku (*in medio*) pozostałych elementów, jest przez nie podtrzymywana i powściągana⁵⁵. Z pięciu części Ziemi (wschodniej, zachodniej, północnej, południowej i centralnej) cztery zewnętrzne ją obciążają, by trwała w swoim miejscu, piąta, środkowa, zapewnia jej stabilność⁵⁶.

Wiatry kosmiczne, których nie należy mylić z ziemskimi⁵⁷, zajmują szczególne miejsce w hildegardiańskiej wizji świata, gdyż są to główne kosmiczne siły odpowiedzialne za harmonijny ruch świata i jego trwałość⁵⁸. Są one, wedle metaforycznego określenia wizjonerki z Bingen, kolumnami, które utrzymują cały świat⁵⁹.

⁵² Ilość sfer kosmicznych była w średniowiecznej wizji świata różna. Schemat arystotelesowski ograniczał liczbę sfer do ośmiu (Księżycy, Merkurego, Wenus, Słońca, Marsa, Jowisza, Saturna i gwiazd stałych), ale astronomowie teologizujący wprowadzali dodatkowo sfery zewnętrzne, obejmujące owych osiem: dziewiątą było *coelum cristallinum*, dziesiątą *primum mobile*, jedenastą *coelum empireum*. Liczba sfer wahała się nie tylko w zależności od tego, ile orbit uzupełniających przyjmowano poza ośmioma podstawowymi, ale też w zależności od tego, czy do zespołu sfer wliczało się samą Ziemię i składające się na świat podksiężycowy żywyoty. Zob. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 5: *Wszechświat*, Warszawa 1980, s. 94–95. Zob. E. Grant, *Planets, Stars and...*, s. 524–528.

⁵³ Zob. P. Escot, „Das mathematische Mittel als Symbol für das universale Denken Hildegards von Bingen”, [w:] M. Schmidt (red.), *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*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1995, s. 144.

⁵⁴ LDO I, 2, 1–30. Zob. E. Grant, *Planets, Stars and...*, s. 190–191.

⁵⁵ LDO I, 2, 13, 1–7.

⁵⁶ LDO II, 1, 2, 10–15.

⁵⁷ Zob. B. Maurmann, *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, München 1976, s. 27.

⁵⁸ Sc. I, 3, 8–9; 13; 15.

⁵⁹ LDO I, 1, 2, 15.

Działanie owych dwunastu wiatrów, tak głównych jak i pobocznych⁶⁰, sprowadza się do przenikania i zachowywania swoją mocą całego świata i człowieka. Zasadniczą ich funkcją jest więc konserwacja świata, czyli uniemożliwienie mu popadnięcia w zepsucie⁶¹.

W omawianej wizji z *Liber divinorum operum* ponad głową postaci człowieka znajduje się siedem planet umieszczonych jedna nad drugą, od których rozchodzą się promienie. Trzy spośród nich zawierają się w sferze jasnego ognia (Saturn, Jupiter, Mars), jedna (Słońce) w kole czarnego ognia i trzy w sferze eteru (Wenus, Merkury, Księżyc)⁶². Planety poruszają się z zachodu na wschód, czyli przeciwnie niż firmament⁶³ i dzięki temu mogą one podtrzymywać swoim ogniem ognistą sferę gwiazd stałych⁶⁴.

W średniowiecznym obrazie świata szczególne miejsce wśród planet zajmuje Słońce⁶⁵. Hildegarda umieszcza je tradycyjnie na czwartym miejscu wśród planet i uznaje za jedyne źródło światła⁶⁶. Ta środkowa pozycja Słońca zapewnia istnienie i właściwe funkcjonowanie całego kosmosu; swoimi promieniami reguluje ono także trzy główne wiatry: wschodni, południowy i zachodni⁶⁷. Jego działanie wywiera też silny wpływ na życie i zdrowie człowieka⁶⁸. Z omawianej wizji Hildegardy wynika, iż Słońce daje ciału człowieka właściwą siłę i miarę (*fortitudo et temperamentia*).

Również Księżyc znacząco wpływa swoimi promieniami na człowieka, ale w sposób mniej doskonały niż Słońce. Jego promienie przechodzą przez brwi i kostki człowieka, co oznacza, iż w zależności od stanu, w którym znajduje się to ciało niebieskie, może ona w różny sposób wpływać na daną jednostkę⁶⁹.

4.2. Koncepcja świata w *Bhagawata-puranie*

Wszechświat w BhP wyobrażony jest jako wielkie jajo (*aṅḍa*) okryte warstwami żywiołów. Wnętrze kosmicznego jaja dzieli się poziomo i pionowo na wiele sfer, zamieszkiwanych przez różne istoty. Wszechświat do połowy wypełnia woda, nad którą wznoszą się zaludnione światy.

⁶⁰ Zob. B. Maurmann, *op. cit.*, s. 27.

⁶¹ LDO I, 2, 24, 1–5.

⁶² Hildegarda przyjmuje uznawaną w starożytności kolejność planet: Księżyc, Merkury, Wenus, Słońce, Mars, Jupiter i Saturn. Zob. M. Klaes, „Zur Schau und Deutung des Kosmos bei Hildegard von Bingen”, [w:] A. Führkötter (ed.), *Kosmos und Mensch aus der Sicht Hildegards von Bingen*, Mainz 1987, s. 63. Zob. A.C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, tłum. S. Łypaciewicz, t. 1, Warszawa 1960, s. 50.

⁶³ Zob. Wilhelm z Conches, *Philosophia mundi*, PL 172, 65D.

⁶⁴ Zob. A. Crombie, *op. cit.*, s. 48.

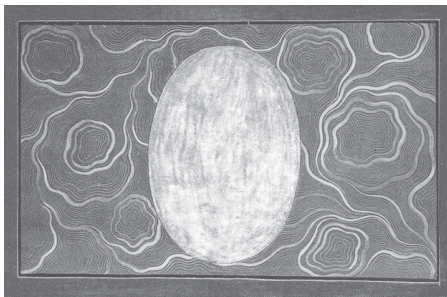
⁶⁵ Zob. E. Grant, *Planets, Stars and...*, s. 452.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 453.

⁶⁸ Zob. E. Grant, *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 2005. Gronau, E., Hildegard von Bingen, Stein am Rhein 1991, s. 96.

⁶⁹ LDO I, 2, 32, 130–135.

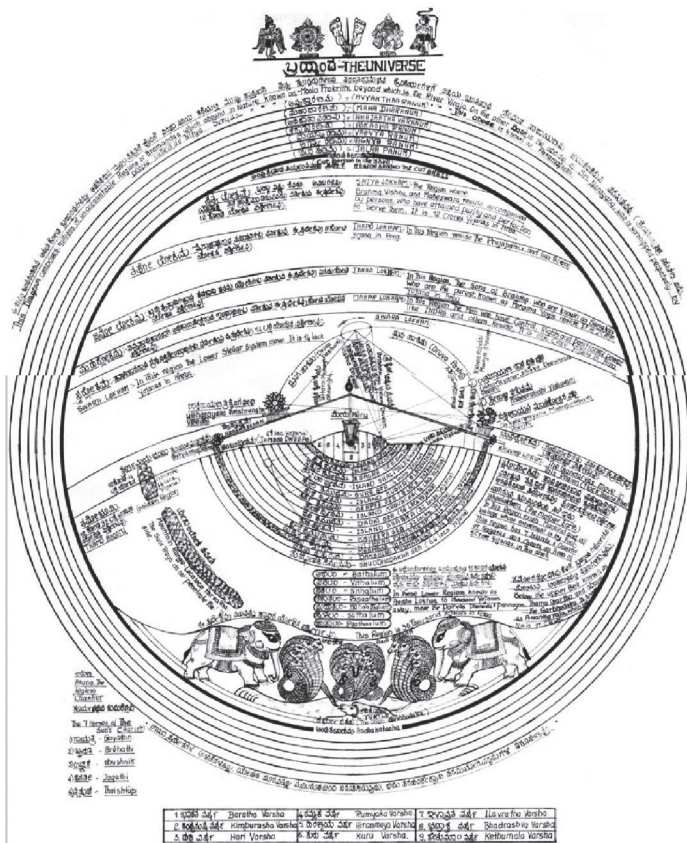


Złoty zarodek świata (*hiranyagarbha*), z którego powstaje jajo wszechświata.

Obraz z Pendżabu z początku XVIII w.

(zdjęcie z: Gordon, Johnson, *Wielkie kultury świata INDIE*, Świat Książki 1998, Diogenes 1998, s. 22)

Pionowo światy nad wodą dzieli się na 3 części: sferę podziemną, ziemską i niebios. Nad płaskim dyskiem Ziemi unoszą się koncentryczne sfery należące kolejno do ciał niebieskich i gwiazd stałych. Wszystkie one są światami zamieszkałymi przez boskie istoty.



Szkic Tiruvenkata Ramanuja Jiyar Swamiego przedstawiający Brahmandę wraz z Sapta-dwipą i torem Słońca wokół góry Meru (zamieszczony w: THOMPSON 2000);

Sfera ziemiska (*bhūr-loka, bhū-maṇḍala*) przecina wszechświat jako płaski dysk, rozciągając się aż do jego granic, ale zamieszкана jest tylko do kresu zasięgu ciepła i światła słonecznego oraz zasięgu planet. Bhu-maṇḍala jest niczym lotos, w którego środku znajduje się Dżambu-dwipa (*Jambu-dvīpa*). W środku Dżambu-dwipy znajduje się góra Meru, będąca osią wszechświata. Do niej przymocowany jest dyszel powozu boga Słońca oraz Gwiazda Polarna (*Dhruvatārā*). Kolejne dwipy otaczają Dżambu-dwipę niczym koncentryczne obręcze na przemian z oceanami.

Ten złożony obraz kosmosu w formie gigantycznego Jaja wypełnionego światami często zastępowany jest obrazem Kosmicznego Człowieka, który wypełnia sobą wnętrze jajowatego wszechświata. Wszechświat jest grubym (*sthūla*) przejawieniem ciała Boga. W nim zawiera się czas razem ze wszystkimi elementami wszechświata, a przejawienie to umiejscowione jest w kosmicznym jajku (*aṇḍakośa*) okrytym warstwami żywiołów.

Na części ciała Kosmicznego Człowieka składają się kolejno: 14 światów, bogowie, grube elementy (*mahā-bhūta*) i ich cechy, kosmiczne fenomeny (dzień i noc, ciała niebieskie itd.), święte księgi, psychiczne właściwości (skromność, chciwość, dharma itd.), obiekty geograficzne (oceany, góry, rzeki, lasy itd.), zwierzęta, rośliny, boskie istoty (*gandharva, vidyādhara, cāraṇa, apsara*), stany społeczne.



1. Ardżuna kłaniający się przed Wiśnu, który pojawił się jako kosmos;

2. Wiśnu zawierający w sobie wszechświat.

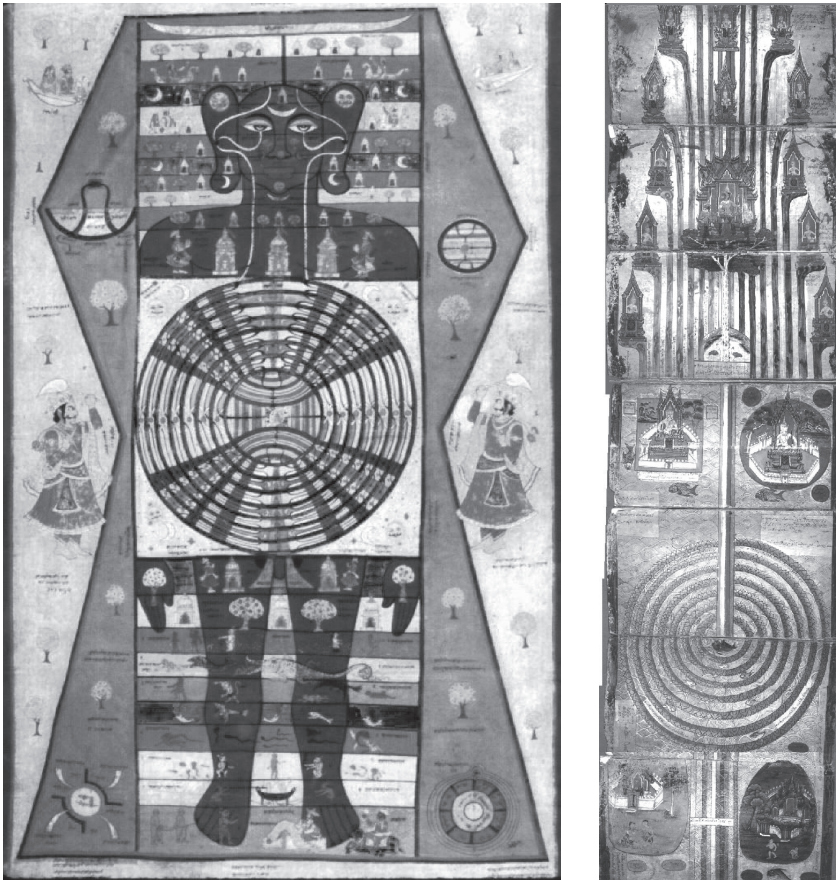
Poza jajem świata znajduje się świat Waikuntha;

obraz z: Sugiura, Kohei, 1982. *Ajia no Kosumosu + Mandara (The Asian Cosmos)*,

Tokyo, Kodansha. Zamieszczony w: THOMPSON 2000)

Przejawiony Świat jako Kosmiczny Człowiek uważany jest za pierwsze zstąpienie Boga (*avatāra*) (BhP 1.3.1–5). Wszystkie przejawione byty są częściami (*avayava*) jego ciała i nie istnieje nic, co by się w nim nie zawierało (BhP 2.6.23). Liczne fragmenty BhP dedykowane są wyłącznie opisowi tej panteistycznej wizji rzeczywistości⁷⁰. Często jest też ona przywoływana w partiach modlitewnych i teologicznych. Bogowie są różnymi przejawami mocy Kosmicznego Człowieka, są aktywnością trzech przymiotów Przyrody (BhP 3.6.27).

Wizję kosmosu jako Człowieka z jego wymiarami poziomymi i pionowymi purany dzielą z tekstami tradycji buddyjskiej i dżinijskiej. Oto dwa wyobrażenia świata z tych tradycji, które z powodzeniem mogłyby reprezentować opisy puraniczne:



1. Dżinijska wizja puruszy, który staje się światem.

Jako brzuch przedstawiona jest Saptadwipa z wyspą Dżambu w centrum.

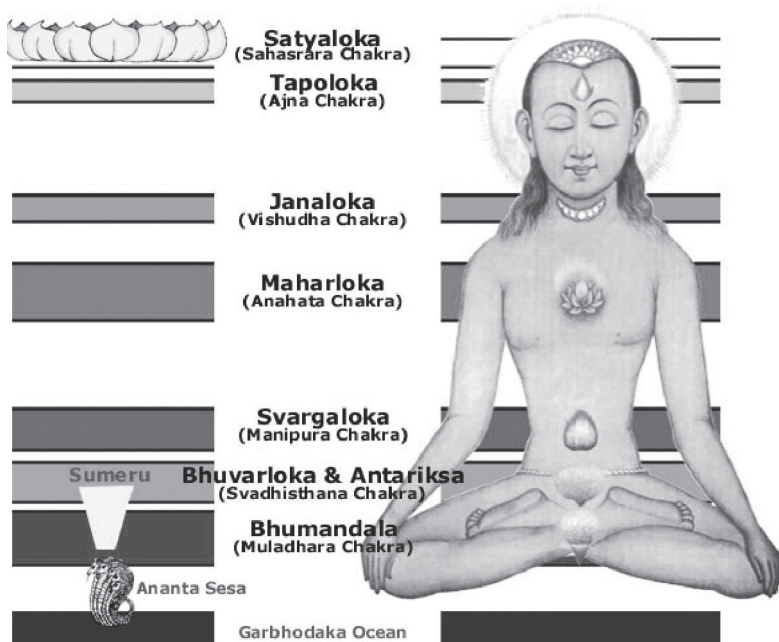
2. Buddyjskie wyobrażenie Saptadwipy z górą Meru i wyższymi światami;
obraz z: Sugiura, Kohei, 1982. *Ajia no Kosumosu + Mandara (The Asian Cosmos)*,
Tokyo, Kodansha s. 30. Zamieszczony w: THOMPSON 2000)

⁷⁰ Oto ważniejsze fragmenty: BhP 2.1.24–39; 2.5.35–42; 2.6; 2.10.10–45; 3.6.1–35; 3.26.51–72.

Mystyk pragnący dążący ku wyzwoleniu (*paramagati*) winien przejść przez kolejne sfery przejawionego świata⁷¹. Jogin po opuszczeniu ciała podąży przestworzem do Waiśwanary (*Vaiśvānara* – ogień, Słońce, część drogi księżycowej, ogień trawienia). Idąc suszumną (*susumṇa* – jeden z promieni Słońca lub kanał biegnący wzdłuż kręgosłupa) dociera do śiśumary (*śiśumāra* – wyobrażenie zbioru gwiazd i ciał niebieskich jako delfina; w środku kręgu znajduje się Gwiazda Polarne, nazwana w tekście pępkim Wisznu). Dalej jogin wędruje do świata znawców brahmana. Gdy świat spała się w ogniu zniszczenia, jogin wędruje dalej do świata Brahmy, gdzie nie doświadcza się smutku, starości ani śmierci.

Nie kończy to jednak jego podróży. Kolejno wyzwala się on z żywiołów, poczynając od wody a kończąc na przestworzu, oraz od obiektów zmysłów poczynając od zapachu a kończąc na dźwięku. Tak osiąga stan wyciszenia i szczęścia, będący przeznaczeniem bhagawatów⁷².

Podróż jogina nawiązuje do tantrycznej idei jedności makro- i mikrokosmosu. Elementy drogi kosmicznej są jednocześnie elementami ciała opisywanymi przez teksty jogiczne. Jogin, który pozna swe ciało, pozna wszechświat, może po nim podróżować nie opuszczając jednego miejsca.



Porównanie pionowych rozmiarów wszechświata z czakrami w ludzkim ciele
(Rysunek zamieszczony w: THOMPSON 2000)

⁷¹ BhP: 2.2.19–31.

⁷² K. Bielawska, „Roślina Jogi w tantrycznej jodze Kuṇḍalīnī”, [w:] *Antropologia religii, wybór esejów*, t. III, Zakład Antropologii Historycznej Instytut Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego, s. 147–148.

Kulminacją opisu świata jest uznanie go za złudzenie – przejaw mocy Ułudy (*māyā*). Świat jest spojrzeniem Boga-Absolutu, jego snem, wysnutą przez niego „pajęczyną”⁷³. Egzystencja (*saṃsāra*) jest tak samo fałszywa jak fantazje czy sny (*manoratha*, *svapna-dṛṣṭa*)⁷⁴. Ułuda w tym znaczeniu nabiera substancjalnego charakteru i tożsama jest z „materią” przejawionego świata. Ułuda jest żeńską mocą Boga-Absolutu. Bierze udział w akcie tworzenia świata jako przyczyna materialna. Rola Ułudy jest dwojaka. W relacji z Absolutem jest ona przyczyną materialną, potencją przedmiotu. Jednak podczas aktu kreacji staje się sumą wszystkich trzech przymiotów – podmiotem, przedmiotem i warunkami poznawczymi.

Dla teologów BhP świat jest złudzeniem, fantasmagorią, urojeniem, produktem myśli. Brak w nim realnej treści czy substancjalności. Aby unaocznić taki stan rzeczy autorzy posługują się metaforą. Domeną docelową jest fizykalny świat, a domenami źródłowymi:

1. sen (*svapna*), wyobrażenie (*dhiyā*), złudzenie (*manoratha*);
2. cień (*chāyā*), echo (*pratyāhvaya*), odbicie (*ābhāsa*).

Celem porównań jest zaprzeczenie substancjalności świata – rzeczywistość to zaledwie nazwy i kształty (*nāma-rūpa*), a przedmiot istnieje jedynie w świadomości. Cała rzeczywistość fizykalna zredukowana zostaje do pola świadomości – doświadczeń i wrażeń zachodzących w przestrzeni mentalnej podmiotu.

Tak BhP głosi dwie odmienne, niemożliwe do pogodzenia, wizje rzeczywistości. Pierwsza wywodzi się z filozofii wajśesziki i sankhji i możemy nazwać ją poglądem substancjalnym. Zgodnie z nim rzeczywistość konstytuują składniki przejawienia począwszy od żywiołów. Posiadają one realność i nazywane są rzeczami (*vastu*) lub treściami (*artha*). Choć ewoluują jeden z drugiego to ostatecznie tworzą dający się skategoryzować zbiór – redukowalny, ale rzeczywisty, istniejący niezależnie od świadomości.

Z drugiej strony, za sprawą filozofii wedanty, teolodzy proponują stanowisko, które możemy nazwać niesubstancjalnym. Zgodnie z nim świat jest w swej istocie wytworem świadomości, a więc brak w nim treści. Jest jedynie wyobrażeniem, które może być przez świadomość dowolnie modyfikowane.

4.3. Podsumowanie

Świat w teologii Hildegardy i BhP jest miejscem uporządkowanym, stworzonym przez Boga w konkretnym celu. Ma on kształt gigantycznego jaja, którego wewnątrz wypełnia ludzka postać. Podstawą do myślenia o świecie w obu teologiach jest znajomość żywiołów oraz sfer planetarnych. W obu wypadkach ziemia zajmuje centralne miejsce.

Obie wizje opierają się na współzależności świata i człowieka. Zarówno żywioły jak i planety wpływają na funkcje jednostki. Tworzą ciało człowieka wraz

⁷³ BhP: 11.21.38.

⁷⁴ BhP: 11.22.55.

z jego psychofizyczną strukturą. Bardzo podobnie ujęte są wzajemne zależności fenomenów z psychiczną strukturą, np. Księżyc w obu teologiach odpowiada za funkcje umysłowe i emocjonalne.

Obie teologie dzielą też ideę, że dzięki poznaniu świata i zachwycie nad nim można poznać Stwórcę. BhP radzi wręcz kontemplację nad fenomenami przejawionej rzeczywistości jako częściami Kosmicznej Postaci będącej Bogiem.

Istotną różnicą w rozumieniu świata jest traktowanie go w BhP jako ułudy, podczas gdy Hildegarda, wraz z całym średniowieczem chrześcijańskim, postrzega świat jako miejsce manifestacji Bożej potęgi i chwały, a także drogę powrotu do Boga.

PORÓWNANIE OBU WIZJI. PODOBIENSTWA I RÓŻNICE

Obie wizje świata obecne w BhP i chrześcijańskim średniowieczu, reprezentowanym przez teksty XII-wiecznej mistyczki Hildegardy z Bingen dotyczą zasadniczo wspólnego przedmiotu, a jest nim teocentryczna wizja rzeczywistości, wynikająca z niej antropologia oraz koncepcja rzeczywistości materialnej.

Naczelnym tematem obu grup tekstów jest Bóg/Absolut, który jest punktem centralnym podejmowanych rozważań. Bóg/Absolut jest uważany za źródło wszystkich rzeczy, byt bez początku i końca, warunek wszelkiej rzeczywistości, byt, w którym załączkowo (w postaci wzoru) zawarta jest cała materialna rzeczywistość, byt osobowy (z zastrzeżeniem, iż różna będzie w obu omawianych tekstach koncepcja osoby). Nie należy też zapominać o tym, iż Absolut jest jeden, co w kontekście rozumienia w Europie myśli indyjskiej jest szczególnie warte podkreślenia. Godne uwagi jest także, iż oba teksty posługują się językiem obrazowym, korzystając bogato z metafor i symboli, szczególnie obecne jest to w tekstach Hildegardy, ale i w bardziej systemowej i filozoficznej BhP. Uderzają przede wszystkim porównania Absolutu do życia i światła, oraz wykorzystanie bogatej metaforyki związanej z tymi pojęciami. Szczególnie metaforyka światła pozwala obu koncepcjom poradzić sobie z niezwykle skomplikowaną filozoficznie kwestią relacji między jednością a wielością, absolutna jedność, którą jest Absolut, zdaje się wykluczać istnienie poza nim wszelkiej innej rzeczywistości. Konsekwencją tego problemu może być traktowanie świata w sposób monistyczny i panteistyczny, do czego skłania się bardziej BhP, uznając świat materialny za przemijającą ułudę i zasłonę Absolutu. U Hildegardy z kolei pozostającej w nurcie neoplatonistycznym, ale nie uznającej niezgodnej z myśleniem chrześcijańskim koncepcji emanacji (rozumianej jako proces konieczny) mamy do czynienia ze swoistą metafizyką światła, w której Absolut jest jedynym źródłem światła, a Jego promienie dają istnienie i życie stworzonym bytom. Status ontyczny stworzeń jest u Hildegardy silniejszy (to znaczy stowrzenia posiadają autonomiczny byt) niż w BhP, choć tak samo całkowicie zależny od Absolutu.

Oдноśnie koncepcji człowieka w BhP i tekstach Hildegardy na uwagę zasługuje wspólny rys traktowania człowieka jako mikrokosmosu, pomniejszonego

świata, w którego budowie „odbija się” cała rzeczywistość. W bardzo podobny sposób obie koncepcje próbują znaleźć podobieństwa pomiędzy poszczególnymi członkami ludzkimi a kosmosem czy elementami natury. Obie dostrzegają fundamentalną zależność człowieka od świata materialnego. Człowiek w obu koncepcjach ma wyjątkową, wyróżnioną pozycję, ma „boską” i transcendentną wobec świata duszę. Hildegarda będzie bardziej podkreślać wagę elementu człowieka, który wraz z duszą stanowi wyjątkową jedność, podczas gdy BhP dopuszczając koncepcję wcieleń duszy, ciało będzie uważać za element w człowieku obecny, ale będący głównie źródłem cierpień i błędów poznawczych.

I wreszcie, analizując koncepcję świata można dostrzec, iż w BhP i pismach Hildegardy jest on traktowany jako miejsce zaplanowane przez Boga, harmonijnie ukształtowane, „zaprojektowane” dla człowieka. Obie koncepcje silnie podkreślają współzależność świata i człowieka. Człowiek nie jest bytem wyizolowanym ze świata, ale podlega wszelkim przemianom, które w nim zachodzą, stąd znajomość natury staje się warunkiem znajomości człowieka i jego egzystencji. Poznawanie świata jest też w obu koncepcjach drogą do poznania Boga. Wprawdzie BhP uznaje świat za ułudę, a Hildegarda z Bingen uznaje go za piękne i dobre dzieło Boże, to z punktu widzenia fenomenologicznego obie wizje świata więcej zdecydowanie łączy niż dzieli.

6. ZAKOŃCZENIE

Przyjęta w niniejszym tekście hipoteza zakładająca, iż u podłoża obu koncepcji leży wspólny kompleks idei religijnych oraz filozoficzno-teologicznych pozwala dostrzec w omawianych tekstach pewną zasadniczą jedność, wielki wysiłek, aby dotrzeć do samego źródła rzeczywistości i osadzić na nim całą istniejącą rzeczywistość. Oba teksty widzą więc jeden, wspólny boski początek całej rzeczywistości i starają się z tego punktu widzenia mówić o świecie i człowieku. Istnieją oczywiście znaczne różnice w rozumieniu osobowości, statusu materii itp., które wymienione zostały we wcześniejszych podsumowaniach, lecz nie niweczą one zasadniczej jedności zasadniczego trzonu obu koncepcji.

Osobną kwestią, nie podjętą w niniejszym tekście jest pytanie o genezę owego podobieństwa, tak odległych przecież od siebie geograficznie i różnych kulturowo światów, które nie trudno dostrzec w wyniku przeprowadzonych analiz. Czy stoi za nimi wspólny dla Indoeuropejczyków kompleks idei religijnych, który różnie ewoluował w hinduizmie i chrześcijaństwie, ale była to ewolucja z jednego trzonu? A może podobieństwa są rezultatem wzajemnych wpływów teologiczno-filozoficznych, wędrówki myśli, której nie zatrzymały bariery przestrzenne i językowe?

Aby odpowiedzieć na te pytania konieczna jest drobiazgowa analiza obu wizji kosmologicznych zarówno w obszarze idei jak i terminologii. To co na pierwszy rzut oka zdaje się być podobne może mieć u swej podstawy całkowicie odmienne wyobrażenia teologiczne, natomiast na pozór odmienne wizje mogą wynikać

z podobnych aksjomatów. Należałoby się cofnąć do źródeł, na których opiera się zarówno BhP jak i św. Hildegarda, sprawdzić, czy owe źródła mogły na jakimś etapie krzyżować się ze sobą.

Obiecującą może okazać się próba zbudowania wspólnej dla obu kultur listy aksjomatów na której opierają się obie wizje i prześledzenie ich miejsca w obu kulturach. Na takiej liście powinno znaleźć się:

1. koncepcja żywiołów,
2. teoria emanacji,
3. zrównanie świata z ludzkim ciałem (makro i mikrokosmos),
4. podobny system astrologiczny (wpływ ciał niebieskich na świat i losy ludzkie),
5. idea monoteistyczna,
6. geocentryczny obraz świata.

BIBLIOGRAFIA

- Babkiewicz, A., *Kosmogonia w Bhagawata-puranie – struktura, analiza i źródła opisu*, praca doktorska na kierunku kulturoznawstwo w zakresie indologii wykonana pod kierunkiem dr hab. Joanny Jurewicz, prof. UW, Uniwersytet Warszawski 2017.
- *Kosmologia puraniczna na podstawie fragmentów Bhagawata-purany*, Saarbrücken 2015.
 - *Elementy rytuału wisnuickiego w Bhagawata-puranie – Egzegeza nabożnego oddania (bhakti)*, Saarbrücken 2014.
 - „Metafory stanu przedkreacyjnego w *Bhagawata-puranie*”, [w:] *Azja i Afryka: religie – kultury – języki*, Maciej Klimiuk (red.), Warszawa 2013.
 - „Proces poznawczy – elementy kosmogoniczne w *Bhagawata-puranie*”, *The Polish Journal of the Arts and Culture* 1 (2012), s. 71–97.
 - „The cosmological models in the *Bhāgavata-purāna*”, *Studia Indologiczne* 19 (2012), s. 5–44.
- Beierwaltes, W., „Negati Affirmatio: Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena”, *Philosophisches Jahrbuch* 83 (1976), s. 237–265.
- Bhāgavata-purāna* with Sanskrit Commentary Bhāvārthabodhinī of Śrīdhara Svāmin, Edited by prof. J. L. Shastri, Delhi 1999 (pierwsza edycja 1983).
- Bhattacharya, S., *The Philosophy of the Śrīmad Bhagavata*, Viśva-Bharati, vol. 1: *Metaphysics* (1960), vol. 2: *Religion* (1962), Śantiniketan (rev. ed., Varanasi 1982).
- Biardeau, M., *La cosmogonie puraniques*, Paris 1981.
- Bielawska, K., „Roślina Jogi w tantrycznej jodze Kundalinī”, [w:] *Antropologia religii, wybór esejów*, t. III, Warszawa 2003, s. 145–165.
- Blacker, C., Loewe, M., (red.), *Ancient Cosmologies*, London 1975.
- Blandzi, S., *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002.
- Budziszewska, N., „Procesy kreacyjne według Moksadharmy”, *Studia Indologiczne* 18 (2011), s. 5–45. J. A. B.
- Chemburkar, J., „Kala-śakti of Ívara in the Bhagavata Purana”, *JOIB* 26 (1976), s. 56–58.
- Bsteh A., (red.), *Der Hinduismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*, Mödling 1997.
- Bsteh, A., (red.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Hinduismus*, Mödling 1998.
- Clooney, F., *Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break Down the Boundaries Between Religions*, Oxford 2001.

- Clooney, F., *The Truth, the Way, the Life: Christian Commentary on the Three Holy Clooney Francis, Mantras of the Srivaisnava Hindus*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company 2008.
- Clooney, F., *Comparative Theology: Deep Learning across Religious Borders*, Wiley-Blackwell 2010.
- Clooney, F., *The New Comparative Theology: Voices from the Next Generation*, T&T Clark 2010.
- Clooney, F., *St. Francis de Sales and Sri Vedanta Desika on Loving Surrender to God*, Georgetown University Press 2008.
- Clooney, F., *His Hiding Place Is Darkness: A Hindu-Catholic Theopoetics of Divine Absence*, Stanford 2013.
- Codrington, K. de B., „The Archeology of Indian Sectarianism”, *Man* 30 (1930), s. 84–86, www.jstor.org/stable/2789662
- Crombie, A. C., *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, tłum. S. Łypaciewicz, t. 1, Warszawa 1960.
- Czerniak-Drożdżowicz, M., „Porządek kreacji (srsti-krama) w Paramasanhicie”, *Studia Indologiczne* 8 (2001), s. 25–38.
- Dandekar, R. N., „The beginning of Vaisnavism”, *Indological Taurinesia* 3–4 (1975/6), s. 169–183.
- Dasgupta, S., *Obscure Religious Cults*, Calcutta 1975 (first edition 1962).
- Dasgupta, S., *History of Indian Philosophy*, 5 vols., Indian Pluralism, The Bhagavata Purana (vol. 4, pp. 1–50), Delhi (first edition: Cambridge 1922).
- De, Sushil Kumar, *Early History of the Vaisnava Faith and Movement in Bengal. From Sanskrit and Bengali Sources*, Calcutta 1986.
- Dange, S. A., *Encyclopaedia of Puranic Beliefs and Practices*, 5 vols., Delhi 1990.
- Eliade, M., *The Encyclopedia of Religion*, 16 vols., New York 1987.
- Eliade, M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, 3 tomy, Warszawa 1988.
- Flanagan, S., *Hildegarda z Bingen*, tłum. R. Sudół, Warszawa 2002.
- Frauwallner, E., *Historia filozofii indyjskiej*, 2 tomy, Warszawa 1990. Gilson, E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.
- Gilson, E., *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958.
- Godlewicz-Adamiec, J., „Specyfika doznań wizyjnych Hildegardy z Bingen”, *Studia Niemcoznawcze* 26 (2003), s. 237–252.
- Godlewicz-Adamiec, J., „Forma i znaczenie ilustracji w dziełach mistycznych Hildegardy z Bingen”, *Studia Niemcoznawcze* 22 (2001), s. 329–340.
- Gogacz, M., *Filozoficzne aspekty mistyki*, Warszawa 1985.
- Gonda, J., *Change and Continuity in Indian Religion*, Hague 1965.
- Gonda, J., „Medieval Religious Literature in Sanskrit”, [w:] *History of Indian Literature*, edited by J. Gonda, vol 2, fasc. 1, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1977.
- Gonda, J., *Aspects of Early Visnuism*, Delhi 1963 (first edition: Leiden 1954).
- Grabmann, M., *Mittelalterliches Geistesleben*, t. 1, München 1926.
- Grant, E., *Planets, Stars and Orbs: the medieval cosmos, 1200–1687*, Cambridge 1994.
- Grant, E., *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej*, tłum. T. Szafrński, Warszawa 2005.
- Gronau, E., *Hildegard von Bingen*, Stein am Rhein 1991.
- Guriewicz, A., *Kategorie kultury średniowiecznej*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1976.
- Hadot, P., *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000.
- Halbfass, W., *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnungen*, Basel 1981.
- Halbfass, W., *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, Warszawa 2008.
- Haverkamp, A., Reverchon, A., (ed.), *Hildegard vom Bingenin ihrem historischen Umfeld*, Mainz 2000.
- Hazra, R. C., „The Bhagavata Purana”, *NIA* 1 (1938), s. 522–528.
- Hazra, R. C., *Studies in the Puranic Rites and Customs*, Delhi 1975 (first edition 1940).
- Hildegardis Bingensis, Liber divinatorum operum*, ed. A. Derolez, P. Dronke, Brepols 1996.
- Hildegardis Bingensis, Liber vitae meritum*, ed. A. Carlevaris, Brepols 1995.

- Hildegardis Bingenensis, Scivias*, ed. A. Führkötter, Brepols 1978.
- Hiltebeitel, A., „The ‘Mahabharata’ and Hindu Eschatology”, *HR* 12/2 (1972), s. 95–135.
- Hooker R., *Themes in Hinduism and Christianity*, Frankfurt am Main 1988.
- Hopkins, E. W., *The Religions of India*, London 1896.
- Hopkins, E. W., *Epic Mythology*, Varanasi 1968.
- Hudson, D., „The Śrīmad Bhagavata Purana in Stone: The Text as an Eighth-Century Temple and its Implications”, *Journal of Vaisnava Studies* 3/3 (1995), s. 137–183.
- Jacobi H., *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern und deren Beweise für das Dasein Gottes*, Aachen 2010.
- Jurewicz, J., *O imionach i kształtach Jednego. Monizm indyjskiej filozofii Tradycji*, Warszawa 1994.
- Jurewicz, J., „Rygwedyjski hymn początku świata”, *Kwartalnik Filozoficzny* 23/3–4 (1995), 109–128.
- Jurewicz, J., *Kosmogonia Rygwedy, myśl i metafora*, Warszawa 2001.
- Jurewicz, J., *Fire and cognition in the Rgveda*, Warszawa 2010.
- Keith, A. B., *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Delhi 2007 (first edition Harvard University Press 1925).
- Kieturakis, A., Bartoszewski, L., *Wizja świata Hildegardy z Bingen*, Wrocław 2000.
- Kowalewska, M., *Bóg – Kosmos – Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, Lublin 2007.
- Kowalewska, M., „Hildegardy z Bingen zarys filozofii człowieka”, *Acta Mediaevalia* 18, (2005), s. 267–286.
- Kowalewska, M., „Symboliczny świat świętej Hildegardy z Bingen”, [w:] *Symbol w kulturze*, t. 2, red. G. Głuchowski, Lublin 1999, s. 127–142.
- Kowalewska, M., „Teologia moralności Hildegardy z Bingen”, *Studia Antyczne i Mediewistyczne* 3 (2005), s. 127–140.
- Kijewska, A., *Neoplatonizm Jan Szkota Eriugeny*, Lublin 1994.
- Kirfel, W., *Die Kosmographie der Inder*, Bonn 1920.
- Kurdziałek, M., „Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata”, [w:] M. Kurdziałek, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystoteлизmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 271–310.
- Lautenschläger G., *Hildegard von Bingen. Die theologische Grundlegung ihre Ethik und Spiritualität*, Stuttgart 1993.
- Leclercq, J., *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. M. Borkowska, Kraków 1997.
- Libera, Z., *Mikrokosmos, makrokosmos i antropologia ciała*, Tarnów 1997.
- Liebeschütz, H., *Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen*, Darmstadt 1964.
- Ługowski, A., (red.), *Słownik mitologii hinduskiej*, Warszawa 1996.
- Maddocks, F., *Hildegard of Bingen: The Woman of Her Age*, New York 2001.
- Malkovsky, B., „Some Recent Developments in Hindu Understandings of Jesus”, *Journal of Hindu-Christian Studies* 23 (2010), s. 3–8.
- Mani, V., *Puranic Encyclopaedia. A Comprehensive Dictionary of the Epic and Puranic Literature*, Delhi 1979. (first edition 1975).
- Matusiak, B., *Hildegarda z Bingen – teologia muzyki*, Kraków 2003.
- Maurmann, B., *Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters*, München 1976.
- McFague, Sallie, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Philadelphia: Fortress Press 1982.
- Meier, Ch., „Labor improbus oder opus nobile? Zur Neubewertung der Arbeit in philosophisch-theologischen Texten des 12. Jahrhunderts”, *Frühmittelalterliche Studien* 30 (1996), s. 315–342.
- McGrade, A. S., *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge 2003.
- Mundadan, A. M., *History of Christianity in India*, Bangalore 1984.
- Müller, M., *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, Varanasi 1964.
- O’Flaherty, W. D., „Purana (400 B.C. – 1400 A.D.)”, [w:] *Dictionary of Oriental Literatures*, London 1974.
- O’Flaherty, W. D., *Hindu Myths*, Harmondsworth, England 1975.

- Obermeier, S., *Starb Jesus in Kaschmir? Das Geheimnis seines Lebens und Wirkens in Indien*, Dusseldorf 1983.
- Otto, R., *Mistyka Wschodu i Zachodu*, Gotha 1926.
- Otto, R., *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum: Vergleich und Unterscheidung*, Neustadt 1930.
- Pargiter, F.E., *Ancient Indian Historical Tradition*, London 1922.
- Pedersen, O., *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką a teologią*, tłum. Wł. Skoczny, Tarnów 1997.
- Radhakrishnan, S., *Filozofia indyjska*, 2 tomy, Warszawa 1960.
- Rocher, L., „The Puranas”, vol. 2, [w:] *History of Indian Literature*, Wiesbaden 1985.
- Rozumek, A., *Die sittliche Weltanschauung der hl. Hildegard von Bingen*, Eichstätt 1934.
- Rukmani, T.S., *A Critical Study of the Bhagavata Purana (With special reference to Bhakti)*, Varanasi 1970.
- Ramaswami Sastri, K.S., *The Puranas and Their Contribution to Indian Thought in the Cultural Heritage of India*, vol. 1, 1937, s. 169–182.
- Schayer, S., „O rozumieniu obcych kultur”, [w:] S. Schayer, *O filozofowaniu Hindusów*, Warszawa 1988.
- Schipperges H., „Das Schöne in der Welt Hildegards von Bingen”, *Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 4 (1958–1959), s. 83–139.
- Schlenz S., *Hinduismus: Glaube, Geschichte, Ethos; eine interkulturell-hermeneutische Untersuchung*, Tübingen 2006.
- Sheridan, D.P., *The Advaitic Theism of the Bhagavata Purana*, Delhi 1986.
- Sinha, P.N., *A Study of the Bhagavata Purana or Esoteric Hinduism*, Madras 1950 (first edition: Freeman, Benares 1901).
- Smith, B. K., *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*, Delhi 1998.
- Staal, F., *Exploring Mysticism*, Penguin Books 1975.
- Strauss, O., *Indische Philosophie*, Aachen 2004.
- Tripathi, K. S., *A Critical Study of the Śrīmad-Bhagavata*, Varanasi 1969.
- 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*, Heidelberg, 1943.
- Wieczorek, B., „Symboliczny świat Hildegardy z Bingen”, *Przegląd Filozoficzny* 3 (2002), s. 131–149.
- Wieczorek, B., „Teologia spraw Bożych i ludzkich w myśli Hildegardy z Bingen”, *Studia Bobolanum* 1 (2013), s. 81–100.
- Wieczorek, B., „Stan badań nad źródłami myśli Hildegardy z Bingen”, *Studia Philosophiae Christianae* 49 (2013), s. 137–158.
- Wildiers, N.M., *Obraz świata a teologia*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1985.
- Winternitz, M., *A History of Indian Literature*, 3 vols., transl. by Mrs. S. Ketkar, Delhi 1963 (first edition: Calcutta 1927).
- Zöllner, M., *Gott weist seinem Volk seine Wege. Die theologische Konzeption des Liber Scivias der Hildegard von Bingen (1098–1179)*, Tübingen 1997.

THE UNITY OF EUROPEAN AND HINDU MEDIEVAL COSMOLOGICAL MODELS

Abstract

Article „The unity of European and Hindu medieval cosmological models” is an interdisciplinary undertaking of philosophy, theology and indology. Its goal is to look at the hypothesis of existing the common complex of ideas on which the cosmological models formed in medieval Europe

and India are based and which are expressed in early medieval monastic theology of Hildegard of Bingen and Hindu epic text of Bhagavata-purana.

In this article a hypothesis is formulated about the crucial unity of the complex of ideas behind both cosmological models (although in those times there were no scholar and cultural contacts between both civilization circles). However some crucial similarities found in the analyzed cosmological models let us formulate a hypothesis that there is a common complex of ideas behind them, which as the religious paradigm (Sallie McFague, 1982) sets the main courses of thought in both cultures of those times.

Two authors (Bartosz Wieczorek and Andrzej Babkiewicz), experts in their fields present each of the traditions to see their „unity in diversity”. Thanks to such mutual looking at one tradition in the mirror of the other, each one of them could be better understood in itself because it is shown in broader interpretational context.

The authors analyze the texts (Liber divinorum operum and Bhagavata-purana) from the perspective of the following subjects:

1. model of God – cognitive models behind the conceptualization of the Absolute;
2. model of a man – central role in the creation, man as the micro- and macrocosm etc.;
3. model of the universe – spherical structure, shape, presence of the elements, planetary spheres etc.

In the article both cosmological models are compared, the philosophical and theological similarities and differences are correlated.

The main scientific goal of this article is to find a fundamental complex of philosophical and theological ideas that stand behind the vision of the world existing in the European and Indian Middle Ages through the example of the works of Hildegard of Bingen and the text of the Bhagavata-purana. Verification of the hypothesis may have important social consequences, because it shows to the modern globalizing, intercultural and interreligious society that there is a crucial unity of ideas between even the distant civilization circles and this may form the foundation for dialog and cultural and social relations.

Keywords: Hildegard of Bingen, Bhagavata-purana, Liber divinorum operum, medieval cosmological models, philosophy, theology, indology, cosmology, God, universe