

JOANNA GODLEWICZ-ADAMIEC  
Uniwersytet Warszawski

**INDOCTA? IGNOTA? SIMPLEX HOMO?  
O PRAWDZIE I FAŁSZU W WIZERUNKU WŁASNYM  
HILDEGARDY Z BINGEN**

**Indocta? Ignota? Simplex homo? On the truth and falsehood in Hildegard of Bingen's self-perception**

The concepts of truth and falsehood, as well as those of reality and fiction, are universally considered to be opposites, although in the case of literature, or, more broadly speaking, culture this may not be so self-evident. The question of truth and falsehood/reality and fiction is, in the case of Hildegard of Bingen, a complex and multilayered phenomenon. Hildegard's perception is deeply rooted in the mentality of her times and, while it refers to the established reservoir of the contemporaneous literary practices, it is also to a significant degree pointing towards new perspectives. The result is that Hildegard's works reflect a very unique interrelation of the oppositions of truth to falsehood and reality to fiction.

**Keywords:** Middle Ages, mystic, testimonial form, discursive strategy, education

## **Wprowadzenie**

Pojęcia prawda i fałsz, rzeczywistość i fikcja przeważnie są traktowane jako pojęcia antynomiczne, chociaż w przypadku literatury czy szerszej kultury, podziały są niejednoznaczne. W odniesieniu do wieków średnich granica między pojęciami prawdy i fałszu jest płynna i nierzadko ulega zatarciu (Kricka 2011, 37–38). W średniowieczu prawda i „fikcja” współistnieją, wynikają z siebie i przenikają się (Krasnodębska 2011, 29). Fikcja w literaturze średniowiecznej może kryć prawdziwe przesłanie, stać się ilustracją pewnej prawdy. Chociaż kłamstwo w kulturze chrześcijańskiej jest grzechem i należy go unikać, bohaterowie w średniowiecznym świecie

przedstawionym często rozmijają się z prawdą<sup>1</sup>, czasami kłamią (Kricka 2011, 39–40).

### **Prawda w wiekach średnich – zabiegi literackie**

Prawda odgrywa istotną rolę dla autorów wieków średnich. Pomimo, iż autorzy Medium Aevum nieustannie zapewniają o prawdziwości swoich dzieł, często trudno jest jednoznacznie określić, co autorzy przez tę prawdę rozumieją, ponieważ tego pojęcia nie definiują, traktując je jako jednoznaczne i powszechnie zrozumiałe (Abramowicz 2011, 9). Średniowieczni autorzy pojęcie „prawdy” rozumieją, jak można przyjąć za Abramowiczem, dwojako, w zależności od systemu odniesienia. Może to być prawda historyczna, prawda wydarzeń, które miały miejsce w pozatekstowej rzeczywistości. Obejmuje ona również postaci, które w nich uczestniczyły. Prawda ma wówczas charakter referencjalny. Może to być również prawda, której systemem odniesienia jest zespół wierzeń, opinii, konwencji, społecznie usankcjonowany system wyobrażeń i wartości. Wówczas mówić należy, zdaniem Abramowicza, o prawdzie intersubiektywnej, niezwiązanej z wydarzeniami (Abramowicz 2010, 11).

Jednocześnie już przez św. Augustyna sformułowany został paradoks: „...co innego chceć być fałszywym, a co innego nie móc być prawdziwym” (Jarzewicz 2011, 15). Obraz, a także opis, im bardziej wierny – prawdziwy, tym bardziej iluzyjny – fałszywy.

Literatura, także literatura wieków średnich, podejmuje refleksję nad zjawiskiem prawdy i fałszu. Wskazuje, że nie wszystko, co widzimy jest prawdą. W bajce Marie de France, kiedy mąż robi żonie wymówki, że zobaczył ją z kochankiem przez dziurkę od klucza, ta odpowiada, że widzi przecież swoją twarz w misce z wodą, chociaż wcale go tam nie ma (Sobczyk 2011, 55). Krystyna de Pizan w *Księdze o mieście dam* zachęca natomiast do poznania prawdy o sobie, do patrzenia w siebie, do indywidualnego poszukiwania, pod warunkiem, że robi się to z Rozumem, Roztropnością i Mądrością (Loba 2011, 79). Z kolei historia Parsifala ukazuje całą złożoność dochodzenia do prawdy o sobie i innych, a także o otaczającym świecie i Bogu (Szelińska 2011, 85).

---

<sup>1</sup> Na przykład: *Opowieść o lisie*, Meier Helmbrecht.

O dużym znaczeniu prawdy dla autorów wieków średnich świadczy repertuar stosowanych przez nich zabiegów literackich. Słownictwo autoreferencjalne, czyli nazywanie narracji w tekście, zmierza do przedstawienia utworu jako nośnika prawdy.

Niektóre teksty wieków średnich ukazywane są jedynie jako tłumaczenia tekstów pisanych po łacinie, przechowywanych w klasztorach. Według słów średniowiecznych autorów prezentowana wersja jest jedynie tłumaczeniem, adaptacją, próbującą zachować maksymalną wierność pierwowzorowi. Takie ujęcie znacznie ogranicza rolę autora, sprowadzając ją do funkcji kopisty-tłumacza, co niweluje niebezpieczeństwo wpływu autora i jego wyobraźni na kształt przedstawianych treści (Abramowicz 2011, 10). Wskazanie źródła potwierdza, że – zgodnie z mentalnym imperatywem żywym w średniowieczu – opowieść jest powtórzeniem, nie zaś owocem inwencji autora (Abramowicz 2010, 24–25).

Guillaume de Machaut w utworze *Prawdziwa opowieść* tłumaczy na wstępie, że nazwał go tak, ponieważ nigdy nie skłamię i wielokrotnie zapewnia, że mówi całą prawdę. Tytułowa prawda rozumiana jest tu w sensie najprostszym, jako wierność faktom (Sobczyk 2011, 56). Jak zasadnie zauważa Sobczyk, autor na początku utworu przywołuje uproszczoną definicję prawdy po to, aby ją w trakcie opowieści podważyć. Dla każdego – co zobrazowane jest na przykładzie miłości – coś innego może być prawdziwe. Scena snu ma uzmysłwić, że widzimy rzeczy nie takimi jakie są, ale takimi, jakie się wydają. Ewolucja znaczenia pojęcia prawdy prowadzi do jej całkowitego odrzucenia, a prawda obiektywna wymyka się i zostawia tylko prawdę miłości. Machaut zdaje się stawiać pytania o możliwość istnienia prawdy w poezji i o sens prawdy w miłości (Sobczyk 2011, 58–61).

Literatura średniowiecza – zgodnie z obserwacją Abramowicza dotyczącą literatury francuskiej, którą można przenieść także na inne obszary językowe – zawiera liczne zapewnienia o prawdziwości opowiadanej historii. Są one obecne prawie we wszystkich gatunkach narracyjnych, począwszy od kronik po *fablieux*, czyli całkowicie fikcyjne komiczne opowiadki. Świadczy to niewątpliwie o wartości prawdy jako niezbywalnego komponentu dzieła średniowiecznego i pozwala mówić o estetyce opartej na prawdzie (Abramowicz 2010, 11).

O prawdziwości swoich doznań, spisanych w kilku tekstach, zapewnia także mistyczka Hildegarda z Bingen. Jej dzieła nie są zapisane

w żadnym z języków wernakularnych, lecz po łacinie. Łaciński tekst zainteresować mógł przede wszystkim ludzi Kościoła: mnichów, księży, klerków, i tylko bardzo nielicznych ludzi świeckich (Żółkiewska 2011, 45). Mimo, iż łacina była językiem, którego samo już użycie konotowało prawdziwość podawanych treści: jest to język Biblii, liturgii i cieszącego się dużym prestiżem pisma (Abramowicz 2010, 11), to benedyktyńska z Bingen podkreśla wielokrotnie prawdziwość swoich widzeń w listach, określając je jako „prawdziwa wizja” („eine wahre Vision“) (Hildegard 1854, I 123, 151, 229, 237, 255, 370; Hildegard 1854, II 16, 102, 113), „prawdziwa wizja boskich tajemnic” („eine wahre Vision der Geheimnisse Gottes“) (Hildegard 1854, II 73, 138, 141, 143, 158), „prawdziwe widzenie” („ein wahres Gesicht“) (Hildegard 1854, I 292). Opisując swoje widzenia, mistyczka mówi też o „zwierciadle prawdziwej wizji” („Spiegel der wahren Vision“) (Hildegard 1854, I 212). Jak zaobserwowała Flanagan, większość dwunastowiecznych autorów, czyli żyjących i tworzących w czasach Hildegardy, uważała za stosowne uzasadnić swoją twórczość. Jednocześnie nie można zapominać, że takie uzasadnienia bywały konwencjonalne, wynikały z toposu skromności, pochodzącego od autorów klasycznych, co jednak nie wyczerpuje złożoności zjawiska (Flanagan 2002, 64).

Twórczość Hildegardy z Bingen, ujmowana w kontekście prawdy i kłamstwa, nasuwa kilka pytań, na które w niniejszym artykule zostanie podjęta próba odpowiedzi. Czy dzieła Hildegardy stanowią prawdę czy fikcję? Czy kiedy we wprowadzeniu do swojego najważniejszego dzieła *Scivias* mówi o sobie samej, że jest nędzną istotą, puchem, zgnilizną (Mayer 2010, 39), to mamy do czynienia z prawdą, kłamstwem, a może ze świadomą manipulacją odbiorcą?

### **Prawda w kontekście wiarygodność źródeł**

O niewielu ludziach wieków średnich zachowało się – jak podkreśla Mayer – tak wiele relacji i wiadomości jak o Hildegardzie (Mayer 2010, 37). Jej życie zostało opisane przez mnichów Gottfrieda i Theodericha w biografii zatytułowanej *Vita* już wkrótce po śmierci wizjonerki. Biografia ta stanowi ważne świadectwo życia Hildegardy, nawet jeśli przyjmiemy, że miała ona spełnić określone zadanie, czyli służyć rozpoczęciu procesu kanonizacyjnego – stąd liczne opisy kolejnych cudów (Das Leben 1980). Życiorys mniszki uzupełnia i weryfikuje bogata korespondencja (Briefe,

1854, I i II; Briefwechsel 1965), a jej listy łączą się niczym mniejsze i większe kamienie mozaiki w jeden obraz, pozwalając nam dojrzeć postać Hildegardy i jej drogę życiową. Oryginał teologicznego, wizjonerskiego dzieła Hildegardy, który sama zdołała przejrzeć, zaginął wprawdzie w czasie II wojny światowej, jednak dzięki licznym wydaniom rękopisu do dziś można czytać opisy wizji Hildegardy w wersji niezafalszowanej, co stanowi rzadkość w przypadku twórczości autorów średniowiecznych (Fürkötter 1965, 5).

### **Zapewnienia o prawdziwości jako integralna część średniowiecznego dzieła**

Zapewnienia autorów wieków średnich o prawdzie przybierają kształt formuł testimonialnych. Sformułowane są w strategicznych partiach tekstu, czyli w prologach (Abramowicz 2011, 9). Systematyczne pojawianie się formuł testimonialnych, zwłaszcza w prologach, wynika z horyzontu oczekiwań publiczności ceniącej szczególnie historię prawdziwą, ale także jest wyrazem antycypowanego lęku, że prawdziwość może być zakwestionowana (Abramowicz 2010, 11).

Także w przypadku Hildegardy już w prologu *Scivias* znaleźć można zapewnienia o prawdziwości tekstu (Hildegard 1954, 89). Również w przedmowie do *De operatione Dei* autorka zapewnia, iż wizja nie została przez nią wymyślona. Ponadto stwierdza, że gdy rozpoczęła pisanie, ponownie skierowała swoje spojrzenie ku prawdziwej i żywej Światłości (Hildegard 1965, 21).

Zapewnienia o prawdziwości powtarzane są też w epilogach (Abramowicz 2011, 9).

### **Przyczyny zapewnień o prawdziwości dzieł**

Prawdziwość dzieła może budzić wątpliwości z racji tego, co jest opowiadane, a także z powodu tego, przez kogo jest opowiadane.

Wizjonerka z Bingen obawiać się mogła ujawnienia swojego daru z co najmniej dwóch powodów. Mogła nie ufać swoim zdolnościom, a co za tym idzie – obawiać się, że źle przekaże powierzone jej prawdy, nieodpowiednio opíše widziane obrazy, doda błędne lub mogące prowadzić do błędów komentarze. Można przypuszczać, że podobnie jak inni mistycy

przed nią i po niej, doświadczyła negatywnych komentarzy w odniesieniu do widzeń. Treści, które przekazywała, mogły zostać potraktowane jako kobieca histeria. Mogła również obawiać się uznania za osobę umysłowo chorą, opętaną lub pragnącą zwrócić na siebie uwagę. Takie postrzeżenie jej osoby mogłoby zaszkodzić także przyjęciu przekazywanych przez nią prawd. Przyjąć można natomiast, że nie obawiała się inkwizycji, gdyż jej jeszcze nie było – instytucja ta została powołana dopiero w 1184 roku (Wiater 2012, 60).

Hildegarda we wszystkich swoich tekstach, zarówno w listach, jak i dziełach mistycznych, nie przemawia w swoim imieniu, ale występuje jako pośredniczka Boga. Wypowiadając się jako pośredniczka, formułuje jednak myśli w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Zaznaczyć można, iż w wielu średniowiecznych utworach narracja prowadzona jest w pierwszej osobie liczby pojedynczej, co wydaje się sprzeczne z dążeniem do nadania fabule charakteru prawdy obiektywnej. Forma „ja” jest wyrazem subiektywności języka, co zdaje się niweczyć prawdziwościowy charakter wypowiedzi. W tym przypadku „ja” jest nie tylko narratorem, ale spełnia też funkcję uczestnika i/lub naocznego świadka (Abramowicz 2011, 10). Aspekt bezpośredniego uczestnictwa dodawał w wiekach średnich niewątpliwie wiarygodności. Tendencję tę zaobserwować można także w przypadku Hildegardy.

Hipotezę o niepewnym statusie prawdy potwierdza zdaniem Abramowicza fakt, że zapewnienia o niej nie ograniczają się do formuł te-stymonialnych, ale przybierają formę złożonej strategii dyskursywnej na wszystkich poziomach dzieła. W wiekach średnich rzetelność przekazu potwierdzana jest dzięki usilnym staraniom skryby, podkreślającego własny prestiż (Abramowicz 2011, 9–10), w przypadku Hildegardy zaobserwować można odmienną tendencję. Hildegarda wielokrotnie podkreśla swoją marność i znikomość, m.in. w liście do braci z Hagen (Hildegard 1854, I 320), w swoim wyłożeniu reguły św. Benedykta (Hildegard 1854, I 353), w liście do V., magistra teologii z Paryża (Hildegard 1854, II 123), w liście do mnicha zakonu cystersów (Hildegard 1854, I 302).

Jednocześnie zaznaczyć należy, że tego typu tendencja cechuje literaturę wieków średnich w ogóle a podobne formuły znaleźć można w innych typach literatury tego okresu, na przykład w relacji z najsłynniejszej podróży późnego średniowiecza, podróży, która nigdy się nie odbyła, a zapisana została jako opowieść o niezwykłych krainach. Ta fikcyjna opowieść o re-

alnym świecie, określana jako *Księga Jana Mandeville'a* (Krawiec 2011, 63), zaczyna się „Ja, Jan z Mondeville, rycerz, choć niegodny...”. W przypadku twórczości Hildegardy z Bingen konieczność dokonania trudnego procesu zapisu doznania zaznaczona jest między innymi w dziełach mistycznych autorki. We wstępie do *De operatione Dei* w uzasadnieniu spisania dzieł mówi, że ludzie powinni dzięki temu nauczyć się rozpoznawać swojego Stwórcę, nie wahać się dłużej i czcić go godnie w głębokim szacunku. Dlatego też jej zadaniem jest, aby zapisać nie tak, jak chciałoby jej serce, lecz tak, jak chce tego Świadeństwo (Hildegard, Welt, 1965, s. 21). Hildegarda mówi o przekazaniu przy pomocy trwałego pisma tego, co ujrzy i usłyszy we wnętrzu duszy. Głos pouczył Hildegardę, aby pisała to, co widzi i słyszy (Hildegard 1965, 21–22). Takie samo polecenie zapisane jest w przedmowie autorki do innego jej dzieła – *Scivias* (Hildegard 1954, 90). O poleceniu zapisania doznań wizyjnych, wydanym przez Boga, Hildegarda mówi również między innymi w liście skierowanym do duchowych przywódców z Moguncji (Hildegard 1854, I 238), zaznaczając konieczność dzielenia się swoimi doznaniem na chwałę Boga (Hildegard 1854, I 255), a także do H., cysterskiego mnicha (Hildegard 1854, I 302). Do kongregacji braci z Hagen pisze natomiast, że jest nędzną istotą a sens swojego pośrednictwa widzi w przekazywaniu innym słów Boga (Hildegard 1854, I 353).

### **Paupercula feminae forma?**

Teksty Hildegardy próbowano interpretować w kategoriach krytyki feministycznej. Problem jednak stanowiły fragmenty wizji lub korespondencji, w których określa siebie słabą kobietą (*paupercula feminae forma*). W związku z tym zastanawia, czy Hildegarda faktycznie była słabą kobietą i czy w ten sposób sama się postrzegała? O ile w listach można tę formułę uznać za chwyt retoryczny, który miał jej zyskać przychyłność adresatów, o tyle w zapisie wizji Światłość często zwraca się do niej jako postaci słabszej, gdyż kobiecej. Wizje były niewątpliwie projekcjami Hildegardy, jednak Wiater uważa, że ona sama najwyraźniej postrzegała siebie w ten właśnie sposób, co potwierdza prezentowana przez nią doktryna na temat stworzenia człowieka: Kobieta utworzona jest z delikatniejszego materiału, jakim jest ciało ludzkie i jest subtelniejsza od mężczyzny, który utworzony jest z ziemi. Według Hildegardy kobieta właśnie taka ma być,

gdyż jej słabość ma czerpać z siły mężczyzny (*Scivias*). Dostrzec tu można bardziej tezę o komplementarności płci niż tezę teologii feministycznej (Wiater 2012, 122–123).

Średniowieczna ideologia i prawodawstwo uważały kobiety, jak zaznaczają Schraut i Opitz, za słabą płęć, a uczeni określają kobiety jako *ubogie duchem* (Schraut/Opitz 1984, 4). Jednak, czy kobiety pozbawione były całkowicie możliwości kształcenia, udziału w polityce i prawodawstwie, tworzenia kultury? Życie i twórczość Hildegardy zdają się temu przeczyć. Niewątpliwie należy uznać za słuszne stwierdzenie Wiater, iż Hildegarda ceniła kobiety zdecydowanie wyżej niż wielu jej współczesnych. Kobieta jest słabsza, ale nie jest ułomnym mężczyzną – powstała z jego ciała, aby go dopełniać i właśnie w tym jest jej siła. Jednocześnie jej piękno stanowi zagrożenie (Wiater 2012, 123). W jednym z listów, w odpowiedzi udzielonej opatce z Andernacht, Hildegarda ostrzega, iż Żywe źródło mówi, że kobieta powinna pozostawać w ukryciu swojego pokoju, przestrzegając głębokiej powściągliwości, gdyż widok wstrętnej wolności przysporzył pierwszej niewieście wielkich niebezpieczeństw (Hildegard 1854, II 99). W listach do papieża Eugeniusza i do Elżbiety, przeoryszy z Schönau, Hildegarda określa siebie samą jako *nędzną niewiastę*. Pisząc do papieża podkreśla, że ona, nędzna niewiasta napisała to, czego Bóg zechciał ją nauczyć w prawdziwych wizjach w tajemniczym tchnieniu (Hildegard 1854, II 123). Z kolei w listach do Elżbiety zaznacza, że jej słowa – nędznej niewiasty, kruchego naczynia – pochodzą nie od niej samej, lecz od Światłości (Hildegard 1854, II 235).

Mimo lęków i wątpliwości, kobiety tego okresu charakteryzowała potrzeba przekazania innym własnych przeżyć. Część z nich czyniła to za pośrednictwem księży, natomiast niektóre kobiety posuwały się jeszcze dalej i same sięgały po słowo (Vauchez 1996, 133). Zdaniem Schraut i Opitz kobiety mogły się rozwijać właśnie w obszarze literatury mistycznej i profetycznej – jako *intelektualnie ograniczone* i *emocjonalne*. Według wyobrażeń współczesnych, mogą one dzięki temu przekazywać słowo Boże w sposób bardziej bezpośredni i prawdziwy niż uczeni teolodzy, gdyż są inspirowane przez samego Ducha Świętego (Schraut/Opitz 1984, 35). Hildegarda – według słów Führkötter – ujmowała rzeczy, postrzegając je w ich istocie nie rozumem (*ratio*), lecz intelektem – odmiennym od dyskursywnego myślenia rozumu – przez widzenie (Führkötter 1965, 13).

Na wagę, jaką pisarze tego okresu przykładali do uzasadnienia własnej twórczości, wskazuje, zdaniem Flanagan, fakt, że niektórzy pisarze zakonni zabezpieczali się niejako podwójnie: powoływali się na wolę przełożonych oraz na pożyteczny charakter swoich dzieł. Nawet hagiografowie, którzy mieli gotowe wytłumaczenie, ponieważ żywoty świętych służyły duchowemu zbudowaniu, starali się zwykle wykazać, że ktoś przymusił ich do pracy (Flanagan 2002, 64–65). Sytuacja Hildegardy była bardziej złożona. W średniowieczu, jak stwierdza Flanagan, „...wielu wykształconych mężczyzn z wahaniem chwyciło za pióro. Sytuacja kobiety aspirującej do roli pisarki była nieporównanie trudniejsza z racji powszechnego przekonania o niższości słabej płci” (Flanagan 2002, 69). W przypadku Hildegardy, postrzeganej jako słaba kobieta, uzasadnienie musiało być szczególnie trafne. Hildegarda nawiązała do tradycji pisania na polecenie przełożonego, jednak jej uzasadnienie było szczególnie radykalne, co podkreśla Flanagan: „Skoro nikt nie kwestionował woli opatów i biskupów, tym bardziej nikt nie zakwestionowałby woli papieża. Tą drogą rozumowania Hildegarda poszła jeszcze dalej i w konsekwencji stwierdziła, że to Bóg nakazał jej spisywać wizje” (Flanagan 2002, 69–70).

### **Indocta?**

W wielu tekstach autorek wieków średnich znaleźć można zapewnienia o braku wykształcenia. Jednocześnie Auerbach zaznacza: „Wiadomo (niedawno zwrócił na to uwagę ponownie Curtius), że zapewnienie o brakach w wykształceniu i elokwencji jest u późnoantycznych autorów toposem, jedynie formułką” (Auerbach 2006, 85). Działalność Hildegardy z Bingen, podobnie jak Herrady z Landsbergu czy Jadwigi Śląskiej, świadczy niewątpliwie o wysokim poziomie wykształcenia i świadomości zakonnicy średniowiecza. W późnym średniowieczu niektóre żeńskie klasztory utrzymywały się z przepisywania ksiąg. Wysoko urodzone niewiasty średniowiecza były najczęściej lepiej wykształcone niż ich mężowie, a w klasztorach żeńskich uczono łaciny (Mayer 2010, 14, 34–35). Jednocześnie Hildegarda z Bingen, tak samo jak mistyczna autorka Mechtylda z Magdeburga, twierdzi, że nie włada językiem łacińskim – językiem uczonych – i swoje myśli otrzymała przez boskie wizje, a nie dzięki własnym rozmyślaniom i własnemu poznaniu. Zdaniem Schraut i Opitz

nowsze badania wykazały wyraźnie, że te *wyznania* w żadnym razie nie określają faktycznego poziomu wykształcenia ich autorek, lecz używane są raczej dla legitymacji autorytetów intelektualnych, teologicznych i literackich (Schraut/Opitz 1984, 35). Na fakt, iż widzenia stanowiły legitymację wypowiedzi i działań Hildegardy zwraca także uwagę Führkötter (Führkötter 1965, 17). Kerner obserwuje natomiast, iż Hildegarda z Bingen nie jest kobietą niewykształconą, lecz wręcz przeciwnie – bardzo wykształconą. Autorka zaznacza, że Hildegarda uczyła się w indywidualny sposób, zdając się przy tym na intuicję. Dla mistyczki uczucie i rozum nigdy nie były przeciwieństwem (Kerner 1998, 40).

W przypadku reńskiej Sybilli zastanawiać może kwestia wpisania jej w tradycyjne nurty, w tym nurt estetyki opartej na prawdzie, gdyż Hildegarda jawi się jako postać niezwykła i nietypowa dla swoich czasów. Beer stwierdza: „Żadne superlatywy nie są w stanie oddać niezwykłej osobowości Hildegardy z Bingen” (Beer 1996, 23). Jürgensmeister sądzi natomiast, że mniszka z Bingen zalicza się do najbardziej fascynujących i wywierających wrażenie kobiecych postaci XII wieku (Jürgensmeister 1979, 273). Pomimo, iż należy w znacznym stopniu przyznać rację badaczkom i badaczom, którzy wypowiadają się o Hildegardzie entuzjastycznie, podkreślając, iż wyprzedzała swoje czasy, nie powinno się zapominać, że Hildegarda była mocno zakorzeniona w uwarunkowaniach i mentalności swoich czasów. Z drugiej strony działalność benedyktyнки z Bingen bez wątpienia miała pod wieloma względami charakter prekursorski. Obok Elisabeth z Schönau, co stwierdzają między innymi Loos i Grabmann, Hildegarda z Bingen otwiera niemiecką mistykę kobiecą (Loos 1979, 263; Grabmann 1926, 469) i, jak zaznacza Loos, nie jest typowa dla swoich czasów (Loos 1979, 264).

## **Wnioski**

Podsumowując stwierdzić można, że kwestia prawdy i fałszu, rzeczywistości i fikcji w przypadku Hildegardy z Bingen jest zjawiskiem złożonym. Autorka, zakorzeniona w mentalności swoich czasów, nawiązuje do sprawdzonego repertuaru zabiegów literackich. Całą jej twórczość cechuje w znacznym stopniu prekursorstwo, a jej dzieła ukazują specyficzne splecenie prawdy i fałszu, fikcji i rzeczywistości.

## LITERATURA:

- Abramowicz Maciej: *Między historiografią a legendą. Prawda w średniowiecznej literaturze francuskiej*, w: Krzysztof Skupieński (red.): *Średniowiecze w rozjaśnieniu*. Warszawa 2010.
- Abramowicz Maciej: *Prawda literatury średniowiecznej i pragmatyzm*, w: *Antyk, prawda i fałsz w średniowieczu. Materiały Seminariów Mediewistycznych*, pod red. Jacka Kowalskiego i Tomasa Ratajczaka. Poznań 2011, s. 9–14.
- Auerbach Erich: *Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim i średniowieczu*. Kraków 2006.
- Beer Frances: *Kobiety i doświadczenie mistyczne w średniowieczu*. Kraków 1996.
- Das Leben der heiligen Hildegard. Ein Bericht aus dem 12. Jahrhundert berichtet von den Mönchen Gottfried und Theoderich*. Aus dem Lateinischen übersetzt u. kommentiert von Adelgundis Führkötter. Salzburg 1980.
- Flanagan Sabina: *Hildegarda z Bingen*. Warszawa 2002.
- Führkötter Adelgundis: *Vorwort*, w: Hildegard von Bingen: *Briefwechsel*, nach den ältesten Handschriften und nach den Quellen erläutert: Adelgundis Führkötter. Salzburg 1965.
- Grabmann Martin: *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. Bd. I. München 1926.
- Hildegard von Bingen: *Briefe der heiligen Hildegard*, hrsg. und verdeutscht: Ludwig Clarus, Teil II. Regensburg 1854.
- Hildegard von Bingen: *Briefe der heiligen Hildegard*, hrsg. und verdeutscht: Ludwig Clarus, Teil I. Regensburg 1854.
- Hildegard von Bingen: *Briefwechsel*, nach den ältesten Handschriften und nach den Quellen erläutert: Adelgundis Führkötter. Salzburg 1965.
- Hildegard von Bingen: *Welt und Mensch. Das Buch „De operatione Dei“*, aus dem *Genet Kodex* übersetzt und erläutert von Heinrich Schipperges. Salzburg 1965.
- Hildegard von Bingen: *Wisse die Wege. Scivias*, nach dem Originaltext des illuminierten *Rupertsberger Kodex*, ins Deutsche übertragen und bearbeitet: Maura Böckeler. Salzburg 1954.
- Jarzewicz Jarosław: *Realizm i iluzja w sztuce średniowiecza. Kilka uwag wstępnych*, w: *Antyk, prawda i fałsz w średniowieczu*. Poznań 2011, s. 15–26.
- Jürgensmeier Friedhelm: *St. Hildegard >prophetissa teutonica<*, w: *Hildegard von Bingen 1179-1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen*, [Hg:] Anton Ph. Brück. Mainz 1979.
- Kerner Charlotte: *Alle Schönheit des Himmels. Die Lebensgeschichte der Hildegard von Bingen*. Weinheim u. Basel 1998.

- Krasnodębska Kinga: *Realność, iluzja czy aluzja? – sposoby przedstawiania architektury w miniaturach Złotego Kodeksu Gnieźnieńskiego*, w: *Antyk, prawda i fałsz w średniowieczu. Materiały Seminariów Mediewistycznych*, pod red. Jacka Kowalskiego i Tomasza Ratajczaka. Poznań 2011, s. 27–35.
- Krawiec Adam: „*Księga Jana Mandeville’a*” – *fikcja i rzeczywistość w średniowiecznych relacjach podróżniczych*, w: *Antyk, prawda i fałsz w średniowieczu. Materiały Seminariów Mediewistycznych*, pod red. Jacka Kowalskiego i Tomasza Ratajczaka. Poznań 2011, s. 63–73.
- Kricka Anna: *Prawda i fałsz, iluzja i realność, fikcja i rzeczywistość w średniowieczu*, w: *Antyk, prawda i fałsz w średniowieczu. Materiały Seminariów Mediewistycznych*, pod red. Jacka Kowalskiego i Tomasza Ratajczaka. Poznań 2011, s. 37–44.
- Loba Anna: „*Teraz widzimy jakby zwierciadło, niejasno*”. *Motyw lustra w późnośredniowiecznych francuskich tekstach dydaktycznych*, w: *Antyk, prawda i fałsz w średniowieczu. Materiały Seminariów Mediewistycznych*, pod red. Jacka Kowalskiego i Tomasza Ratajczaka. Poznań 2011, s. 75–83.
- Loos Josef: *Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau*, w: *Hildegard von Bingen 1179-1979. Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen*, [Hg:] Anton Ph. Brück. Mainz 1979.
- Mayer, Johannes G: *Tajemnice sztuki medycznej średniowiecznych zakonnic*. Kraków 2010.
- Schraut Elisabeth/Opitz, Claudia: *Frauen und Kunst im Mittelalter*. Ludwigshafen/Rh. 1984.
- Sobczyk Agata: *O wymykaniu się prawdy: Guillaume de Machaut, „Prawdziwa opowieść”, Jean Froissart, „Krzew miłości”*, w: *Antyk, prawda i fałsz w średniowieczu. Materiały Seminariów Mediewistycznych*, pod red. Jacka Kowalskiego i Tomasza Ratajczaka. Poznań 2011, s. 55–61.
- Szeliga Dorota: *Paradoks jako sposób dochodzenia do prawdy w wybranych tekstach francuskiego renesansu*, w: *Antyk, prawda i fałsz w średniowieczu. Materiały Seminariów Mediewistycznych*, pod red. Jacka Kowalskiego i Tomasza Ratajczaka. Poznań 2011, s. 85–93.
- Vaucher André: *Duchowość średniowiecza*. Gdańsk 1996.
- Wiater Elżbieta: *Hildegarda z Bingen. Mistyczka z charakterem*. Kraków 2012.
- Żółkiewska Ewa Danuta: *Podróż w zaświaty. „Czyściec świętego Patryka” Marii z Francji*, w: *Antyk, prawda i fałsz w średniowieczu. Materiały Seminariów Mediewistycznych*, pod red. Jacka Kowalskiego i Tomasza Ratajczaka. Poznań 2011, s. 45–53.