

POWSZECHNA ENCYKLOPEDIA FILOZOFII



4

Go-Iq

POLSKIE TOWARZYSTWO TOMASZA Z AKWINU • LUBLIN 2003

A U T O R Z Y H A S E Ł

HENRYK ANZULEWICZ
 STANISŁAW BAFIA
 PIOTR BALCEROWICZ
 JACEK BANAŚ
 KRZYSZTOF BARDSKI
 RAFAŁ BARTCZUK
 JACEK BARTYZEL
 JANUSZ BAZYDŁO
 GABRIELA BESLER
 TADEUSZ BIESAGA
 JAN BIGAJ
 ZDZISŁAW A. BŁASIAK
 LESŁAW BOROWSKI
 ANNA BUCZEK
 PAWEŁ BYTNIIEWSKI
 ZBIGNIEW CHLEWIŃSKI
 IMELDA CHŁODNA
 ADAM J. CHMIELEWSKI
 WOJCIECH CHUDY
 BARBARA CHYROWICZ
 MIECZYSLAW CIŚŁO
 MARIAN CISZEWSKI
 MAGDALENA CURZYDŁO
 JAN CZERKAWSKI
 BOŻENA CZERNECKA
 ŁUKASZ CZUMA
 JERZY DADACZYŃSKI
 JANUSZ DANECKI
 MIROŚLAW DANILUK
 ROMAN DAROWSKI
 DARIUSZ DĄBEK
 DARIUSZ DUDEK
 MARIA DZIELSKA
 AUGUSTYN ECKMANN
 MAGDALENA FIKUS
 JACEK FILEK
 ANNA FLIGEL-PIOTROWSKA
 PETER FOITTA
 JANINA GAJDA-KRYNICKA
 PAWEŁ GARBACZ
 KRZYSZTOF GŁADKOWSKI
 CZESŁAW GŁOMBIK
 MIECZYSLAW GOGACZ
 ALEKSANDRA GONDEK
 ELŻBIETA GRENDECKA
 BEATA GRUDZIEŃ
 MACIEJ GRUDZIEŃ
 RAFAŁ GRUSZNIŚ
 EWA GRYGIERZEC
JERZY GRZYWACZ
 ARKADIUSZ GUDANIEC
 PIOTR GUTOWSKI
 ZBIGNIEW HAJDUK
 BERNARD HAŁACZEK
 JÓZEF HERBUT
 MIGUEL CRUZ HERNANDEZ
 MIECZYSLAW JAGŁOWSKI
 MARZENNA JAKUBCZAK
 HONORATA JAKUSZKO
 STANISŁAW JANECEK
 PIOTR JAROSZYŃSKI
 STANISŁAW JUDYCKI
 ZENON KAŁUŻA
 ANNA KAWALEC
 PAWEŁ KAWALEC
 STANISŁAW KICZUK
 BARBARA KIEREŚ
 HENRYK KIEREŚ
 AGNIESZKA KIJEWSKA
 ANTONI KLEIN
 KRZYSZTOF KOSIOR
 MARTYNA KOSZKAŁO
 MARGIN KOSZOWY
 STANISŁAW KOWALCZYK
 MAŁGORZATA KOWALEWSKA
 ELŻBIETA M. KOWALSKA
 AGNIESZKA KOZYRA
 KAZIMIERZ KRAJEWSKI
 JÓZEF KRASIŃSKI
 MIECZYSLAW A. KRĄPIEC
 RAFAŁ KUBICKI
 ROBERT KUBLIKOWSKI
 ZDZISŁAW KUKSEWICZ
 PIOTR KULICKI
 ADAM J. KWAŚNIAK
 TADEUSZ KWIATKOWSKI
 MAGDALENA LASIK
 MAREK LECHNIAK
 AGNIESZKA LEKKA-KOWALIK
 JÓZEF LIZUN
 ANNA ŁOBACZEWSKA
 ALICJA ŁYSKAWKA
 LESŁAW MAGDZIAREK
 ZOFIA MAJEWSKA
JÓZEF MAJKA
 MONIKA MALMON
 ALOJZY MARCOL
 JANUSZ MARIANŃSKI
 MIECZYSLAW MARKOWSKI
 ANDRZEJ MARYNIARCZYK
 PIOTR S. MAZUR
 FRANCISZEK MAZUREK
 JANUSZ MAĆZKA
 HENRYK MISZTAŁ
 ANTONI MŁOTEK
 PIOTR MOSKAŁ
 KRZYSZTOF MOTYKA
 IRENEUSZ MROCZKOWSKI
 WINCENTY MYSZOR
 KRZYSZTOF NARECKI
 ZBIGNIEW NARECKI
 MIRELLA NAWRACAŁA-URBAN
 ANDRZEJ J. NORAS
 MONIKA NOWAKOWSKA
 STANISŁAW OLEJNIK
 MIKOŁAJ OLSZEWSKI
 REET OTSASON
 ZBIGNIEW PAŃPUCH
 PIOTR PASTERCZYK
 TOMASZ PAWLIKOWSKI
 BOGUSŁAW PAŻ
 MAREK PEPLIŃSKI
 MAREK PIECHOWIAK
 HENRYK PIERSA
 EWA PIOTROWSKA
 HENRYK PODBIELSKI
 EWA PODREZ
 RYSZARD POLAK
 KAZIMIERZ POPIELSKI
 PAWEŁ PRZYWARA
 ROBERT T. PTASZEK
 ANDRZEJ ROGALSKI
 ZENON ROSKAŁ
 KRZYSZTOF ROTTER
 RYSZARD RUBINKIEWICZ
 MARIAN RUSECKI
 MAŁGORZATA SACHA-PIEKŁO
 PAWEŁ SAJDEK
 EUGENIUSZ SAKOWICZ
 ROBERT SAWA
 ADAM SIKORSKI
 PETER SIMONS
 PAWEŁ SKRZYDLEWSKI
 MARIAN SKRZYPEK
 JAN SOCHOŃ
 LESZEK SOSNOWSKI
 KRZYSZTOF STACHEWICZ
 BEATA STECKA
 ANTONI B. STĘPIEŃ
 KATARZYNA STĘPIEŃ
 PHILIP STRATTON-LAKE
 JANUSZ STRYJECKI
CZESŁAW STRZESZEWSKI
 TADEUSZ STYCZEŃ
 JAN SZEMIŃSKI
 ANDRZEJ SZOSTEK
 TADEUSZ SZUBKA
 MAREK SZULAKIEWICZ
 AGATA SZYMANIAK
 MAREK SZYMAŃSKI
 BOŻENA ŚLIWCZYŃSKA
 PAWEŁ TARASIEWICZ
 JACEK TOMCZYK
 JERZY TUPIKOWSKI
 JÓZEF TUREK
 MARIAN WESOŁY
 STANISŁAW WIELGUS
 ALFRED M. WIERZBICKI
 STANISŁAW WILK
 BARBARA WIŚNIEWSKA-PAŻ
 JERZY WITCZAK
 MARIAN WNUK
 JULIAN WOJTKOWSKI
 JACEK WOJTYŚIAK
 ANNA I. WÓJCIK
 KAZIMIERZ WÓJCIK
 KRZYSZTOF WROCZYŃSKI
 ZBIGNIEW WRÓBLEWSKI
 MAREK ZAHAJKIEWICZ
 ANNA M. ZALEWSKA
 JURIJ ZAŁOSKA
 WALDEMAR ZARĘBA
 TERESA ZAWOJSKA
 ZOFIA J. ZDYBICKA
 MACIEJ ST. ZIĘBA
 HENRYK ZIMOŃ
 MARIAN ZIÓŁKOWSKI
 ZBIGNIEW ZIÓŁKOWSKI
 ANNA Z. ZMORZANKA
 JÓZEF ZON
 MARIAN ZWIERCAN

K O M I T E T N A U K O W Y

PROF. DR HAB. MIECZYŚLAW A. KRĄPIEC OP – Przewodniczący

*Prezes Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, Doctor Honoris Causa Multiplex, członek PAN i PAU
Academia Scientiarum et Artium Europaea, Pontificia Academia S. Thomae Aquinatis*

PROF. ABELARDO LOBATO OP

Dyrektor Società Internazionale Tommaso d'Aquino, Rektor Pontificia Academia S. Thomae Aquinatis

PROF. DR HAB. ANDRZEJ MARYNIARCZYK SDB – Zastępca Przewodniczącego

Wiceprezes Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, Członek Pontificia Academia S. Thomae Aquinatis

PROF. DR HAB. PIOTR JAROSZYŃSKI

Członek Zarządu Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu

PROF. DR HAB. HENRYK KIEREŚ

Członek Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu

PROF. DR HAB. ZOFIA J. ZDYBICKA USJK

Członek Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, Pontificia Academia S. Thomae Aquinatis

Z E S P Ó Ł R E D A K C Y J N Y

ANDRZEJ MARYNIARCZYK – Redaktor naczelny

ELŻBIETA GRENDECKA – Sekretarz redakcji

TERESA ZAWOJSKA – Redaktor prowadzący

AGATA SZYMANIAK – Redaktor bibliografii i skrótów

R e d a k t o r z y n a u k o w i d z i a ł ó w

MAREK CZACHOROWSKI (*etyka*), HONORATA JAKUSZKO (*filozofia nowożytna*)

PIOTR JAROSZYŃSKI (*filozofia kultury*), HENRYK KIEREŚ (*filozofia sztuki, teoria poznania*)

MAŁGORZATA KOWALEWSKA (*filozofia polska*), MIECZYŚLAW A. KRĄPIEC (*metafizyka, antropologia*)

PIOTR KULICKI (*logika*), AGNIESZKA LEKKA-KOWALIK (*metodologia nauk, filozofia współczesna*)

REET OTSASON (*filozofia arabska*), ZENON E. ROSKAL (*filozofia przyrody*)

KAZIMIERZ WÓJCIK (*filozofia polska, filozofia średniowieczna*)

KRZYSZTOF WROCZYŃSKI (*filozofia prawa*), ZOFIA J. ZDYBICKA (*filozofia Boga i religii*)

MACIEJ ST. ZIĘBA (*filozofia Wschodu*)

O p r a c o w a n i e l i s t y h a s e ł

PAWEŁ GONDEK, ANDRZEJ MARYNIARCZYK, MIRELLA NAWRACAŁA-URBAN

ZBIGNIEW PAŃPUCH, PAWEŁ SKRZYDLEWSKI, MACIEJ ST. ZIĘBA

K o r e k t a l i n g w i s t y c z n a

ARKADIUSZ GUDANIEC (*język grecki, łaciński, włoski*)

REET OTSASON (*język angielski, francuski, niemiecki, hiszpański*)

K o r e k t a t e c h n i c z n a

TOMASZ GÓRKA (*kierownik korekty*)

ROMAN Blicharz, Wojciech Daszkiewicz, Ksawery Skowron

W s p ó ł p r a c u j ą c y z r e d a k c j ą

GRAŻYNA BURY, WŁODZIMIERZ DĘBACZ, MAŁGORZATA KRZAK-ZIÓŁEK

ANNA NAWRACAŁA, MIRELLA NAWRACAŁA-URBAN, ARKADIUSZ ROBACZEWSKI

KATARZYNA STĘPIEŃ

POLSKIE TOWARZYSTWO TOMASZA Z AKWINU
składa podziękowanie osobom indywidualnym
dzięki pomocy których ukazuje się czwarty tom Powszechnej Encyklopedii Filozofii.

Słowa podziękowania raczą przyjąć następujące osoby:
Jacek Bauer, Bożena Chojnacka, Henryk Dyrda, Łucja Haber, Ryszard T. Jędrzak, Waclaw Jopek,
Czesław Karwot, Elżbieta Kasprzycka, Lucjan Królikowski, Irena Krajewska, Filip Krause,
Maria i Andrzej Krzeptowscy, Helena Malicka, Franciszek Maślanka, Mieczysława Mirosław,
Jerzy Okrzesa, Marek F. Piotrowski, Barbara Pszczółkowska, Józef Rogowski,
Jolanta i Roman Rojek, Anna i Jacek Skorupscy, Paweł Świetlikowski, Alicja Topczewska,
Pelagia Wszola, Edward Wyciślok, Anna J. Zaorska, Mariusz Zapałowicz.

Prosimy także o przyjęcie serdecznych podziękowań:

KOŁO GÓRALSKIE WITOWIAN W CHICAGO
wraz z Prezesem Józefem Giewontem i Zarządem
oraz
ST. STANISLAUS - ST. CASIMIR'S
POLISH PARISHES CREDIT UNION LIMITED
TORONTO
wraz z Radą Dyrektorów

Projekt okładki i stron tytułowych
JERZY DURAKIEWICZ

Skład komputerowy
GRZEGORZ KRAMAREK I PIOTR KŁOSOWSKI

Wydanie publikacji dofinansowane przez Komitet Badań Naukowych

© Copyright by Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu
LUBLIN 2003

ISBN 83-914431-0-8
ISBN 83-918800-1-X (t. IV)

Wydawca
POLSKIE TOWARZYSTWO TOMASZA Z AKWINU
sec. Società Internazionale Tommaso d'Aquino

Adres
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Katedra Metafizyki KUL,
tel./fax (081) 445-43-88, e-mail: tomasak@kul.lublin.pl

Druk i oprawa
Zakład Graficzny „Colonel” sc, Kraków, ul. Dąbrowskiego 16

ce (dominacja zasad logicznych w poznaniu matematycznym) oraz intuicjonizmu matematycznego holenderskiego matematyka L. E. J. Brouwera, przeceniającego rolę intuicji w matematyce.

C. Reid, *Hilbert*, Ło 1970; H. Weyl, *David H. and His Mathematical Work*, w: tamże, 245–283; E. Piotrowska, *Filozoficzne podstawy formalizmu matematycznego. Studium nad poglądami Davida H.*, Pz 1990; T. Batóg, PLF I 159–164; J. Woleński, *Filozoficzna motywacja programu H.*, RuF 54 (1997) z. 2, 237–239; J. L. Casti, W. DePauli, *Gödel. A Life of Logic*, C (Mass.) 2000 (*Gödel. Życie i logika*, Wwa 2003).

Ewa Piotrowska

HILCKMAN ANTON ADAM – filozof polityki i kultury, filozof historii, ur. 4 III 1900 w Bevergen, zm. 25 I 1970 w Mainz.

H. doktoryzował się z filozofii na Uniwersytecie Katolickim w Mediolanie, doktorat z nauk politycznych zdobył we Fryburgu. Był prof. uniwersytetu w Moguncji (Professor für Vergleichende Kulturwissenschaft), gdzie prowadził badania nad różnymi typami cywilizacji, a także kulturami mniejszości etnicznych (m.in. Basków, Fryzów, Retoromanów, Celtów). W latach II wojny światowej był więźniem hitlerowskich obozów koncentracyjnych. H. był wielkim przyjacielem Polski i Polaków. Zasłynął jako kontynuator i krzewiciel w Europie Zachodniej nauki F. Konecznego, którego zaliczał do „wielkich geniuszy rodu ludzkiego” (*Rozwój cywilizacji według prof. Feliksa Konecznego*, 78), przyczyniając się do wydania ang. przekładu pracy Konecznego *O wielości cywilizacji* (*On the Plurality of Civilisations*, Ło 1962). H. zapoczątkował wydawanie serii wydawniczej poświęconej zagadnieniom ogólnokulturowym i historycznym „Archiv für vergleichende Kulturwissenschaft” (Meisenheim am Glan 1967–1974). W swych pracach podkreślał potrzebę nowego sposobu uprawiania nauki historii i kultury oraz polityki – wg sposobu opartego na badaniach Konecznego; ów sposób – nieaprioryczny i oryginalny – ma wg H. doniosłe znaczenie, czerpie bowiem treści poznawcze z doświadczenia, a nie z idealistycznych spekulacji.

Napisał niemal 400 prac naukowych z różnych dziedzin: filozofii, językoznawstwa, socjologii, teorii nauki historii, politologii, nauk społecznych (bibliogr. prac H. znajduje się w książce pamiątkowej ku jego czci: *In Memoriam Anton H.*). Główne prace H.: *Frankreich gestern und heute* (Pa 1947, F 1951²); *Feliks Ko-*

neczny und die Wissenschaft von den Kulturen (w: *Aus Kirche Kunst, Leben*, Mz 1950, 207–216); *Feliks Koneczny und die vergleichende Kulturwissenschaft* (Saeculum 3 (1952), 571–602); *Gibt es einen Fortschritt in der Geschichte?* (Dm 1958); *Vom Sinn der Freiheit und andere Essays. Gedanken über Sinn und Ziel des Menscheseins im Leben und Geschichte* (Tr 1959); *Geschichtsphilosophie – Kulturwissenschaft – Soziologie* (Saeculum 12 (1961), 405–420); *Über politische Bildung und politische Mündigkeit* (Bo 1961); *Der Mensch und die Kultur. Zum gegenwärtigen Stand des Gespräches um die „sciences humaines”* (KantSt 55 (1964), 356–367); *Leibniz und die Pluralität der Kulturen. Leibniz und China* (Saeculum 18 (1967), 317–321); *Sollen die niederdeutschen Dialekte sterben?* (B 1967); *Die Wissenschaft von den Kulturen. Ihre Bedeutung und ihre Aufgaben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge* (Meisenheim am Glan 1967). W tłum. pol. ukazały się artykuły H.: *Feliks Koneczny a porównawcza wiedza o cywilizacjach* (Kierunki 3 (1958), 3–4); *Feliks Koneczny i porównawcza nauka o cywilizacjach* (w: F. Koneczny, *O ład w historii*, Wwa 1991², 110–149); *Induktywna filozofia historii* (w: tamże, 150–156); *Rozwój cywilizacji według prof. Feliksa Konecznego* (w: tamże, 77–87); *Wschód i Zachód* (w: tamże, 88–109).

Jako myśliciel katolicki o nastawieniu realistycznym, H. był żarliwym obrońcą prymatu dobra moralnego w życiu publicznym oraz suwerenności społeczności narodowych; sprzeciwiał się wszelkim tendencjom antychrześcijańskim, antymoralnym w zbizantynizowanej kulturze niem. Swoje poglądy filozoficzne zawarł m.in. w rozprawie *Vom Sinn der Freiheit*. Zainteresowania filozoficzne H. skupiły się wokół rozumienia kultury, dziejów – historii, mechanizmów kierujących życiem społecznym, politycznym i państwowym. Wiele uwagi poświęcił kulturze niem. i europejskiej, szukając jej podstaw i tożsamości. Podzielał pogląd Konecznego, że różnorodność życia społecznego oraz dzieje dają się opisać i wyjaśnić jedynie przy uwzględnieniu faktu istnienia cywilizacji jako sposobów (metod) organizacji życia zbiorowego. Wg H., rodzimą i właściwą cywilizacją Europy jest cywilizacja łac., powstała za sprawą działalności Kościoła katolickiego, który przyswoił sobie rzymskie prawo oraz rozumienie życia społecznego, a także naukę od Gre-

ków – przyjął dobro moralne człowieka za cel i zasadę wszelkich działań indywidualnych, rodzinnych i publicznych. Rodzima cywilizacja Europy jest, zdaniem H., zagrożona przez wpływy cywilizacji bizantyńskiej i żydowskiej oraz turańskiej, które czerpią inspiracje z Orientu, same posiadając w sobie wiele czynników orientalnych. Dramat kultury i narodu niem. polega wg H. na jego dwoistości cywilizacyjnej, tzn. Niemcy w życiu prywatnym respektują zasady cywilizacji łac., natomiast życie społeczne rządzą wg zasad cywilizacji bizantyńskiej, co przyczynia się do rugowania chrześcijaństwa z życia jednostek i całych społeczności. Przed Europejczykami (również przed Niemcami) stoi zadanie obrony cywilizacji łac., jej zasad ugruntowanych na podstawie prymatu dobra człowieka jako osoby ludzkiej. Obrona ta wiąże się nierozzerwalnie z koniecznością jednorodności życia indywidualnego, rodzinnego i publicznego, opartego na zasadach cywilizacji łac. W praktyce obrona ta wiąże się nie tylko z poznaniem przeszłości, zrozumieniem przemian politycznych i ich praw, ale przede wszystkim z życiem moralnym prawdziwie chrześcijańskim.

W swych badaniach H. przestrzegał zasady wierności doświadczeniu historycznemu i metodzie indukcyjnej, która była podstawą dla nauk historycznych i nauk społecznych, a także specyficznym pojęciem historiozofii (filozofii historii). Metoda indukcyjna miała polegać na odrzuceniu spekulacji filozoficznych jako punktu wyjścia, na rzecz doświadczenia, będącego źródłem wiedzy. Elementem metody była również analiza uzyskanych z doświadczenia wiadomości, pozwalająca na dostrzeżenie wielości i różnorodności cywilizacji ludzkich istniejących w społecznościach. Cywilizacje były dla H., podobnie jak dla Konecznego, zasadniczymi czynnikami życia społecznego. To one wpływają na politykę, rodzinę, wychowanie, prawo i jego treść, sposób jego ustanawiania i wprowadzania w życie, na strukturę społeczności i podejmowane w niej działania, generalnie – na całą ludzką kulturę. Dzięki dostrzeżeniu faktu istnienia cywilizacji zarówno historii, filozofii, socjologii, politologii – zyskują podstawę dla wyjaśnienia interesujących ich zjawisk i aspektów życia społecznego, gdyż wszystkie one uwikłane są w daną cywilizację i z niej wypływają. H. za Konecznym podkreślał specyfikę cywilizacji łac. jako jedynej, w której człowiek może w sposób wolny aktualizować swe ludzkie potencjal-

ności, jako cywilizację wymagającą od człowieka ciągłego doskonalenia się moralnego. Podkreślał niemożność i daremność prób dokonywania syntez cywilizacyjnych między Zachodem (cywilizacją łac.) a Wschodem (reprezentowanym przez cywilizację bizantyńską, turańską, żydowską).

J. Grządziel, *Ślązacy*, R 1956; F. Koneczny, *On the Plurality of Civilisations*, Lo 1962; A. Meloni, *I valori umani nella civiltà lungo i millenni*, Bol 1966; *In Memoriam Anton H.*, Bevergern 1975; J. Giertych, *Anton H.*, w: F. Koneczny, *O ład w historii*, Wwa 1991², 71–76; K. Offenberg, *Prof. Dr. Anton H. Der große Förderer von Bevergern wurde vor 100 Jahren geboren*, Hörsteler Stadtmagazin 5 (2000), 34 n.

Paweł Skrzydlewski

HILDEBRAND DIETRICH VON – filozof, zwolennik fenomenologii ejdetycznej, ontologicznej, ur. 12 X 1889 we Florencji, zm. 26 I 1977 w New Rochelle k. Nowego Jorku.

Zainteresowanie filozofią, jak wskazuje w swej autobiografii, zrodziło się u H. wcześniej pod wpływem lektury *Dialogów* Platona. W 1906 rozpoczął studia filozoficzne u A. Pfändera i T. Lipsa na uniwersytecie w Monachium. Uznając *Logische Untersuchungen* E. Husserla za przełomowe wydarzenie w filozofii niem., w 1909 przeniósł się na studia z Monachium do Getyngi, gdzie jego nauczycielami byli: Husserl, M. Scheler, A. Reinach. Doktoryzował się w 1913 u Husserla na podstawie pracy *Die Idee der sittlichen Handlung* (wyd. w: JPPF 3 (1916), 126–252; osobne wyd. Da 1969); pracę tę Husserl ocenił jako „mistrzowskie dzieło metody fenomenologicznej”. W 1914 obronił H. pracę habilitacyjną *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* (wyd. w: JPPF 5 (1922), 463–602; osobne wyd. Da 1969²; razem z *Die Idee der sittlichen Handlung* – Vallendar-Schönstatt 1982³). Ukazanie się *Idei* Husserla w 1913 odebrał H. jako odwrót od poglądów głoszonych w pierwszym wyd. *Badań logicznych*.

W 1914 przyjął H. katolicyzm, co znalazło odbicie w gorliwym zaangażowaniu religijnym i moralnym. Od tego roku rozpoczął wykłady na uniwersytecie monachijskim, gdzie pracował do 1933. Będąc jednym z liderów intelektualnej walki z ideologią nazistowską, po dojściu do władzy A. Hitlera uciekł do Wiednia i pracował jako prof. na tamtejszym uniwersytecie (1933–1938). Po wkroczeniu Hitlera do Austrii, w 1938 udał się przez Szwajcarię i Francję (w latach 1938–1940 uczył na uniwersytecie w Tuluzie) do USA, gdzie osiadł na

stałe i pracował aż do emerytury (1960) w Fordham University w Nowym Jorku. H. łączyły więzy przyjaźni z A. Reinachem, M. Schelerem (do 1921), J. Maritainem, G. Marcellem.

Bibliogr. twórczości H. obejmuje: 37 książek, z których ważniejsze zostały zamieszczone w oprac. przez Tow. Dietricha von Hildebranda wyd. zbiorowym jego dzieł *Gesammelte Werke* (I–X, Rb 1971–1984), 148 artykułów zamieszczonych w dziełach zbiorowych i czasopismach, oraz liczne manuskrypty dotyczące logiki, filozofii religii, wolności, przyczynowości, sprawiedliwości, języka. Pełną bibliogr. wraz z oprac. zebrał A. Preis pt. *H.-Bibliographie* (w: *Truth and Value. The Philosophy of Dietrich von H.*, Bn 1992, 364–430).

Najważniejsze dzieła H.: *Methaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft* (Au 1930, Rb 1975³); *Sittliche Grundhaltungen* (Mz 1933, Rb 1969); *Fundamentalne postawy moralne*, w: tenże [i in.], *Wobec wartości*, Pz 1982, 7–50); *Die Umgestaltung in Christus. Über christliche Grundhaltung* (Ei 1940, Rb 1971); *Przemienienie w Chrystusie*, Kr 1982); *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens* (Bo 1950); *Christian Ethics* (NY 1953; pod zmienionym tytułem: *Ethics*, Chi 1972; *Christliche Ethik*, D 1959, oraz jako *Ethik*, St 1973²); *The New Tower of Babel. Essays* (NY 1953); *Die Menschheit am Scheideweg* (Rb 1954); *True Morality and Its Counterparts* (z A. Jourdain, NY 1955; *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*, D 1957, drugie wyd. w: *Situationsethik und kleinere Schriften*, St 1973); *Graven Images. Substitutes for True Morality* (NY 1957; *Substitute für wahre Sittlichkeit*, w: *Idolkult und Gotteskult*, Rb 1974); *What is Philosophy?* (Lo 1960, 1990; *Was ist Philosophie?*, Rb 1976); *The Art of Living* (z A. von Hildebrand, Chi 1965, Mch 1994); *The Sacred Heart. An Analysis of Human and Divine Affectivity* (Bal 1965; *Über das Herz. Zur menschlichen und gottmenschlichen Affektivität*, Rb 1967; *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, Pz 1985); *Man and Woman* (Chi 1966, Mch 1992); *Trojan Horse in the City of God* (Chi 1967; *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Rb 1968, 1969⁴; *Koń trojański w mieście Boga. Przyczyny kryzysu w Kościele katolickim*, Wwa 2000); *Das Wesen der Liebe* (Rb 1971); *Der verwüstete Weinberg* (Rb 1973; *The*

Devastated Vineyard, Chi 1973; *Spustoszona winnica*, Wwa 2000); *Idolkult und Gotteskult* (Rb 1974); *Ästhetik* (I–II, Rb 1977–1984); *Moralia* (Rb 1980); *Über die Dankbarkeit* (St. Ottilien 1980); *Über den Tod* (St. Ottilien 1980, 1989²).

EPISTEMOLOGIA. W swej epistemologii przeciwstawiał się H. zarówno empiryzmowi i neopozytywizmowi, jak i transcendentalnemu idealizmowi I. Kanta i późnego Husserla. Krytykę kierował przeciw ciasnej koncepcji poznania, preferowanej przez pozytywizm logiczny oraz filozofię analityczną. Jako reprezentant monachijско-getsyńskiego koła fenomenologów (A. Pfänder, A. Reinach, M. Scheler, H. Conrad-Martius, E. Stein, R. Ingarden) rozwijał, w odróżnieniu od fenomenologii transcendentalnej, fenomenologię ejdetyczną, obiektywistyczną, ontologiczną. Jej program „powrotu do samych rzeczy” był wspólny z programem filozofii Husserla z pierwszego t. *Badań logicznych*, odrzucał jednak sposób uprawiania filozofii zaproponowany w *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. W pierwszym przypadku „powrót do rzeczy” polegał na dotarciu do czystej, istotowo uzasadnionej obiektywności i rzeczowości, w drugim przypadku „powrót ten” okazywał się odwrotem od rzeczy w kierunku absolutnej subiektywności. H. był wierny pierwszemu sposobowi uprawiania fenomenologii.

W swej „zasadzie zasad”, tak jak inni fenomenolodzy, określał H. zasadnicze nastawienie filozoficzne: należy odrzucić wszelkie z góry przyjęte przedfilozoficzne i filozoficzne teorie i koncepcje doświadczenia i wyjść od tego, co dane w źródłowej intuicji. „Bezpośrednim danym w ich oczywistości – stwierdzał – należy bezdyskusyjnie dać pierwszeństwo przed wszelkimi interpretacjami, hipotezami czy wyjaśnieniami. [...] Musimy podchodzić do bytu z gotowością uchwycenia specyficzności natury, tego co dane” (*Christian Ethics*, 15–16). Nie można z góry przyjąć jakiegokolwiek ciasnej koncepcji doświadczenia, jak czyni to pozytywizm czy empiryzm, i wykluczyć przez te przedmioty, które w ramach tego doświadczenia się nie mieszczą. „Każdy rodzaj przedmiotów może się w istotnym stopniu różnić od siebie, i każdemu z nich może odpowiadać całkowicie odmienne źródło poznania” (*What is Philosophy?*, 3). Istnieje tyle rodzajów doświadczenia, ile przedmiotów odsłaniających się nam w źródłowej intuicji.

W odróżnieniu od idealizmu transcendentalnego późnego Husserla, w którym mocniej podkreślono kreatywność w poznaniu, H. akcentował receptywność poznania. Poznanie w swej istocie jest, wg H., zaznajamianiem się z czymś (taking cognizance of something, Kenntnissnahme), jest otrzymywaniem, przyjmowaniem (receiving, Empfangen) odsłaniającego się nam w swoim istnieniu (existence, Existenz) i uposażeniu jakościowym (such-being, Sosein) obecnego i naocznie nam danego (self-present, intuitively given, anschaulich gegeben) przedmiotu (tamże, 22 n., 173 n.). Podmiot poznający nie jest bierny w tym poznaniu, jednak jego aktywność polega na podążaniu i współgraniu z samoodslaniającym się przedmiotem, na bliskości z nim, na takim uczestnictwie w jego naturze, które jej nie zniekształca, lecz przyjmuje ją taką, jaka jest.

W teorii poznania H. wyróżnił 2 rodzaje doświadczenia: takie, w którym stwierdzamy istnienie przedmiotu (Realkonstatierung) i takie, w którym stwierdzamy jego jakościowe uposażenie i jego istotę (experience of such-being, Soseinserfahrung). Rezultaty wglądu w istotę są epistemologicznie niezależne od stwierdzenia istnienia przedmiotu. Mimo zależności genetycznej, nie zachodzi tu zależność epistemologiczna. To właśnie takie poznanie, jako poznanie aprioryczne, jest właściwe dla filozofii.

H. inaczej niż Kant czy późny Husserl uzasadnia podstawy poznania apriorycznego – przeciwstawia aprioryczność materialną, istotową, aprioryczności formalnej, czyli aprioryczności założeń, którą posługuje się filozofia Kanta. Wiedza o założeniach nie jest wiedzą o zawartości materialnej przedmiotu, o jego istocie i występujących w niej inteligibilnych, koniecznościowych związkach. W poszukiwaniu niezależności od doświadczenia, Kant zwrócił się ku temu, co jest przed wszelkim doświadczeniem, co go umożliwia, co jest dla niego formalnym założeniem. Wskazanie w tym względzie na kategorie aprioryczne rozumu, nie tylko nie jest odkryciem podstaw apriorycznego poznania, ale wprost przeciwnie – jest zrelatywizowaniem tego poznania do faktycznej transcendentalnej struktury podmiotu (tamże, 93). Wg H., również Husserl w swej teorii „brania istnienia w nawias” zbyt mocno skupił się na niezależności przedmiotu poznania apriorycznego od istnienia przedmiotu realnego, nie doceniając, że w tym

względnie decydująca jest nie tyle niezależność od istnienia, co natura poznawanego przedmiotu. „Błędnie wierzył – stwierdza – że wzięcie istnienia w nawias wystarczy dla zagwarantowania poznania apriorycznego, niezależnie od tego, jaka jest natura przedmiotu” (tamże, 39, przypis 4).

Podstawą aprioryczności poznania nie jest, wg H., ani niezależność od doświadczenia, ani idee wrodzone, ani kategorie aprioryczne rozumu, ani bycie założeniem dla czegoś drugiego, lecz istotowa, koniecznościowa zawartość przedmiotu. W badaniach nad uposażeniem przedmiotów, biorąc pod uwagę różne stopnie sensowności (Sinnhaftigkeit) i jedności (Soseinseinheit) elementów tegoż uposażenia, wyróżnił H. następujące przedmioty: a) jedność przypadkową, chaotyczną; b) jedność przygodną; c) jedność istotową. Tylko to ostatnie może być dostępne w poznaniu apriorycznym. Posiada ono wysoki stopień jedności i racjonalności oraz odsłania wprost swoje wewnętrzne elementy i konieczne ich powiązania. Sądy, które formułujemy na podstawie zawartości takich właśnie koniecznych istot (np. sądy wynikłe z wglądu w istotę miłości, pokory) obowiązują również przedmioty materialne. W ten sposób uściślone i określone istoty czy idee rzeczy oraz związki istotowe są podstawą poznania apriorycznego. Poznanie takie charakteryzuje się trzema właściwościami: a) bezwzględną wewnętrzną koniecznością; b) pełną, ujawniającą się naszemu umysłowi sensownością; c) absolutną pewnością.

ETYKA. Etyka była dla H. zasadniczym, stałym obszarem zainteresowań, rozwijanym przez całe życie, począwszy od pracy doktorskiej i habilitacyjnej, przez dojrzałe dzieło, jakim jest *Christian Ethics*, skończywszy na analizach napisanych pod koniec życia i wyd. rok po śmierci w *Moralia*.

W określaniu istoty wartości H. posłużył się szerszą, ogólniejszą kategorią aksjologiczną, jaką jest pojęcie ważności (importance, Bedeutsamkeit): „Ważnością nazywamy to, co uzdalnia przedmiot, że staje się on źródłem afektywnej odpowiedzi lub motywuje naszą wolę” (*Christian Ethics*, 24). Wszystko to, wobec czego nie pozostajemy obojętni, co motywuje naszą wolę, co apeluje, aby dać odpowiedź emocjonalną i woli tywną, na co odpowiadamy np. zachwytem, radością, smutkiem czy oburzeniem, jest dla nas znaczące, doniosłe, ważne. Świat całkowicie neutral-

ny aksjologicznie nie istnieje – jest teoretycznym wymysłem, jest fikcją.

Wgląd w istotę motywacji, w istotę odpowiedzi na wartość, pozwolił H. wyróżnić, niedostrzegane przez innych filozofów, 3 kategorie ważności: 1) to, co jest ważne samo w sobie (the important-in-itself, das in sich Bedeutsame); 2) to, co jest obiektywnym dobrem dla osoby (objective good for the person, das objektive Gut für Person); 3) to, co jest jedynie subiektywnie zadowalające (the merely subjectively satisfying, das bloss subjektiv Befriedigende) (tamże, 34; *Moralia*, 51). Tylko w pierwszym przypadku motywacja zakorzeniona jest w wartości przedmiotu, w drugim przypadku traktujemy przedmiot jako wartościowy ze względu na dobro naszej osoby, w trzecim – ze względu na nasze subiektywne zadowolenie. Czym innym jest jednak immanentna ważność przedmiotu, a czym innym nadawanie mu ważności ze względu na naszą subiektywną przyjemność. Zdaniem H., etyka hedonistyczna, emotywistyczna, zna tylko to, co subiektywnie zadowalające, a etyka arystotelesowska-tomistyczna to, co jest obiektywnym dobrem dla osoby. Pierwsza z nich posługuje się tylko relatywistycznym pojęciem wartości i przez to całkowicie zapoznaje to, co jest wartościowe samo w sobie, druga posługuje się relacjonalnym pojęciem wartości i dlatego potrzebuje dopełnienia kategorii dobra dla osoby przez kategorię wartości. Wartość jest kategorią pierwotniejszą niż dobro dla osoby. Uchwytujemy ją wprost, jest czymś własnym przedmiotu, nie można jej wydedukować z czegoś neutralnego. Obiektywne dobro konstytuuje się natomiast przez relacje do natury osoby. W przypadku niższych obiektywnych dóbr dla osoby, jakimi są dobra przyjemnościowe oraz utylitarne, to nasze potrzeby nadają wartość określonym przedmiotom; w przypadku wyższych obiektywnych dóbr dla osoby, jakimi są dobra uszczęśliwiające i bycie wyposażonym w wartości, to przedmioty w coraz większym stopniu ujawniają swoją wartość niezależnie od naszych potrzeb, wyrażają afirmację osoby, są dla niej darem. W obu przypadkach mamy do czynienia z różnymi rodzajami relacjonalności wartości. Poszukując uzasadnienia tej relacjonalności od strony podmiotu, H. dochodzi do wniosku, że ostateczną podstawą wartości naszych potrzeb i odpowiadających im dóbr dla osoby jest wartość osoby ludzkiej.

Biorąc pod uwagę sposób zakorzenienia wartości w przedmiocie, H. odróżnia (*Christian Ethics*, 132–138) wartości ontologiczne (ontological values) oraz wartości jakościowe (qualitative values). Wartości ontologiczne nabywa dany przedmiot wraz ze swoim zaistnieniem; są zakorzenione w jego naturze, są czymś własnym, immanentnym danemu przedmiotowi; dopóki istnieje, nie traci tych wartości. Wartości jakościowe, np. moralne, nie są zagwarantowane samym istnieniem przedmiotu, są nabywane, można je utracić, są transcendentne względem przedmiotu; np. wartość ontologiczna, jaką jest cenna czy godność osoby ludzkiej, jest dana wraz z zaistnieniem bytu ludzkiego; dopóki on istnieje, nie traci tej wartości. Wartości jakościowe (np. wiedza, mądrość, cnoty) musi osoba nabyć, może je też utracić. Wartość ontologiczna, jaką jest godność osoby ludzkiej, jest niestopniowalna – przysługuje wszystkim osobom w tym samym stopniu. Wartości jakościowe, np. rozległa wiedza, mądrość, cnoty moralne, mogą przysługiwać komuś w większym lub mniejszym stopniu. Pierwsze możemy odkryć przez poznanie natury osoby jako takiej, drugie możemy poznać wprost, niezależnie od ich nosicieli, gdyż mają one własną, specyficzną zawartość treściową, własny eidos. Zdaniem H., filozofia Platona w określaniu dobra posługiwała się wartościami jakościowymi, natomiast filozofia Arystotelesa – wartościami ontologicznymi.

Istotną cechą wartości moralnych jest ich prymat względem innych wartości. Dosadnie wyraża to powiedzenie Sokratesa: „lepiej jest umrzeć, niż żyć nikczemnie”. Drugą cechą jest ich niezbędność, konieczność ich posiadania. Możemy się specjalizować lub dyspensować od realizacji np. wartości intelektualnych, nie możemy jednak tego czynić wobec wartości moralnych. Inną cechą tych wartości jest ich normatywna kategoryczność – stawiają one nas przed alternatywą dobra i zła, zobowiązują nas kategorycznie, pod groźbą winy i (lub) kary. W ten sposób, konstytuując naszą odpowiedzialność, zasługę lub winę, otwierają nas na to, co religijne, co wieczne, nadprzyrodzone, co znajduje swe ostateczne spełnienie w Bogu.

ANTROPOLOGIA. H. rozwija filozofię osoby sięgając do doświadczenia wewnętrznego. Podstawową kategorią jego antropologii i etyki jest „odpowiedź na wartość” (value response, Wertantwort). Odpowiedzi wobec poznanych przedmiotów, takie jak np. przekonanie, wątpienie, ra-

dość z czegoś, smutek, szacunek, wżgarda, miłość, nienawiść, nie są stanami psychicznymi, lecz intencjonalnymi aktami podmiotu. Odpowiedzi te, choć opierają się na aktach poznania, są jednak czymś więcej niż zawierają te akty – są osobową odpowiedzią na to, co poznane. Podczas gdy w poznaniu to przedmiot mówi, a my słuchamy, to w odpowiedzi kierunek jest odwrotny – to my wypowiadamy swoje „tak” wobec przedmiotu; owo „tak” zgodne jest z przedmiotem, ale jako akt podmiotu zawiera coś więcej, a przez swoje bogactwo, np. w przypadku odpowiedzi na wartość, rzuca nowe światło na naturę wartości i osoby. H. wymienia 3 rodzaje odpowiedzi: teoretyczną (theoretical responses), wolitywną (volitional responses) i emocjonalną (affective responses). Podział ten współgra z jego wyróżnianiem w człowieku trzech struktur: rozumu, woli i serca. Odpowiedzi teoretyczne, takie np. jak przekonanie, wątpienie, przypuszczenie są ustosunkowaniem się, potwierdzeniem bądź zawieszeniem potwierdzenia wobec stwierdzonego istnienia lub właściwości rzeczy. Odpowiedzi wolitywne są aprobowaniem lub dezaprobowaniem, a zwł. chęcią urzeczywistnienia wartościowego stanu rzeczy. Odpowiedzi te zakładają poznanie, ale w odróżnieniu od odpowiedzi teoretycznych mają charakter praktyczny, tzn. skierowują się na urzeczywistnienie nieistniejącej jeszcze wartości. Odpowiedzi emocjonalne, takie np. jak podziw czegoś, radość z czegoś, są głosem serca wobec daru wartości.

Wbrew rygorystom i formalistom etycznemu Kanta przeprowadził H. rehabilitację sfery emocjonalnej człowieka, rehabilitację roli serca. Oponuje przeciw redukcji uczuć do stanów psychicznych. Emocjonalną odpowiedź na wartość stawia u podstaw życia moralnego. W analizie aktów podbudowujących taką odpowiedź wyróżnia percepcję wartości oraz bycie afektywnie poruszoną przez wartość; w tym przypadku mamy do czynienia nie tylko z poznawczym ujęciem wartości, ale z jej szczególnym oddziaływaniem na serce i duszę ludzką. Głębia emocjonalnej odpowiedzi na wartość (affective value response) uzależniona jest od sposobu dokonania się podbudowujących ją aktów i od postaw podmiotu. Odpowiedź taka powinna być zgodna z wartością. Analogicznie do klasycznej definicji prawdy, zachodzi tu, wg H., *adaequatio voluntatis et cordis ad valorem* (*Moralia*, 50). Owa zgodność dotyczy: pozytywności czy negatywności tego, co warto-

ściowe; natury danego rodzaju wartości; stopnia hierarchicznego, czyli wysokości danej wartości. Nie chodzi przy tym tylko o uzgodnienie się naszego intelektu, ale o uzgodnienie się serca i woli z naturą wartości.

Poszukiwanie warunków adekwatnej odpowiedzi na wartość prowadzi H. do zajęcia się iluzją aksjologiczną, substytutami, czyli pseudonormami, które funkcjonują w naszej świadomości; oraz nabytymi przez osobę, pozytywnymi bądź negatywnymi postawami względem wartości, które umożliwiają lub utrudniają danie takiej odpowiedzi.

W badaniach nad postawami wyróżnia H. pozytywne i negatywne centrum w osobie. Pozytywne centrum określa jako „ja prawe-pokorne-miłujące”, negatywne jako „ja pyszne i pożądlive”. Tylko pierwsze umożliwia danie właściwej, adekwatnej odpowiedzi na wartość; drugie jest albo powodem ślepoty na wartość, albo deformuje w różny sposób, poprzez pseudonormy, nasze kierowanie się wartościami (*Graven Images. Substitutes for True Morality*).

Fenomenologia podstawowych, ogólnych, ponadaktualnych postaw jako generalnego odniesienia do wartości jest u H. przywołaniem tradycyjnej teorii cnót. Odślania on ich rolę w odniesieniu do wartości, zwł. w relacjach międzyosobowych, w różnych rodzajach miłości, w tym również miłości małżeńskiej. To właśnie ponadaktualna odpowiedź na wartość drugiej osoby, ponadaktualna postawa wobec niej stanowi o stałości międzyosobowej więzi. Na tym tle rozwija H. filozofię miłości i filozofię wspólnoty. W tym kontekście pojawia się w fenomenologii H. dość oryginalna koncepcja wolności, zw. wolnością współpracującą (cooperative freedom). Jest to taka wolność, która nie podważa spontanicznie rodzącej się w nas emocjonalnej odpowiedzi na wartość, lecz ją akceptuje i kieruje się nią w podejmowaniu decyzji.

Poglądy H. stały się inspiracją do dyskusji z fenomenologią transcendentálną Husserla, z fenomenologią egzystencjalną M. Heideggera, a także z etyką i metafizyką arystotelesowsko-tomistyczną. Z pozycji rozwijanej przez siebie fenomenologii realistycznej, krytycznie analizował wiele pojęć z filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, takich jak pojęcie bytu przygodnego i absolutnego, dobra metafizycznego, celu ostatecznego, dobra moralnego, osoby, natury ludz-

kiej, inklinacji naturalnych, szczęścia. Wzbogacał je o to, co pozytywne wniosła filozofia podmiotu, starał się ująć bardziej personalistycznie odkryte w filozofii klasycznej mechanizmy metafizyczne, proponując personalistyczną etykę i antropologię.

The Human Person and the World of Values. A Tribute to Dietrich von H. by His Friends in Philosophy, NY 1960; *Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe für Dietrich von H. zum 80. Geburtstag*, Rb 1970; A. Siemianowski, *Dietrich von H. – fenomenolog i metafizyk moralności*, Znak 27 (1975), 1278–1288; J. Seifert, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?*, Sa 1976 (*Istota i motywacja moralnego działania*, Op 1984); A. Siemianowski, *Trzy kategorie doniosłości i ich rola w etyce filozoficznej Dietricha von H.*, *Studia Gnesnensia* 2 (1976), 239–264; tenże, *Wartości moralne, ich specyfika, pozycja oraz związek z wartościami pozamoralnymi i idealami moralnymi*, tamże 3 (1977–1979), 197–215; T. Wojtarcowicz, *Istota i rodzaje miłości w ujęciu D. von H.*, RF 31 (1983) z. 2, 117–139; W. Galewicz, *U podstaw aksjologii Dietricha von H.*, Znak 37 (1985) z. 4, 27–40; J. Górczyca, *Dietricha von H. koncepcja poznania wartości moralnych*, ACr 19 (1987), 427–439; tenże, *Transcendencja w miłości. W kręgu myśli Dietricha von H.*, *Collectanea Theologica* 58 (1988) z. 4, 39–47; T. Biesaga, *Dietricha von H. epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lb 1989; P. Góralczyk, *Możliwość uwzględnienia założeń systemowych etyki Dietricha von H. w teologii moralnej*, Pz 1989; *Truth and Value. The Philosophy of Dietrich von H.*, Bn 1992; T. Biesaga, *Świadomościowe i osobowe warunki odpowiedzialności*, w: *O odpowiedzialności*, Kr 1993, 67–74; P. Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej. (Max Scheler – Dietrich von H.)*, Pz 1995; S. T. Zarzycki, *Dietricha von H. filozoficzno-teologiczne podstawy duchowości serca*, Lb 1997; T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kr 1998, 61–126, 281–294; J. F. Crosby, *Dietrich von H. – filozof wolności*, Ethos 13 (2000) z. 1–2, 262–271; K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw moralności. Tomistyczna etyka prawa naturalnego a etyka wartości Dietricha von H.*, Kr 2001.

Tadeusz Biesaga

HILDEGARDA Z BINGEN (Hildegarda Bingensis, de Bingen) – myślicielka, mistyczka, wizjonerka, lekarka, ur. w 1098 w Bermersheim (Hesja), zm. 17 IX 1179 w Rupertsbergu.

H. urodzona w rodzinie szlacheckiej jako dziecko – jeszcze przed przyjściem na świat została przeznaczona do życia zakonnego. Od ósmego roku życia przebywała w żeńskiej wspólnoty zakonnej założonej przez bł. Juttę ze Spanheim przy męskim klasztorze benedyktyńskim na wzgórzu św. Disiboda k. Bingen nad Renem. Odebrała tam typowe dla swej epoki wykształcenie, obejmujące wprowadzenie w regułę życia klasztoru, znajomość Pisma Świętego i pism ojców

Kościola, naukę śpiewu kościelnego, podstawy łaciny. Śluby wieczyste złożyła ok. 1112 (1115). Po śmierci Juty, w 1136 H. wybrana została na przełożoną wspólnoty benedyktynek; funkcję tę pełniła do końca życia. W 1150 kierowana przez nią wspólnota oddzieliła się od męskiego klasztoru i przeniosła do domu założonego przez H. na wzgórzu św. Ruperta. W 1165 H. założyła klasztor filialny w Eibingen (tu spoczywają jej doczesne szczątki). Proces kanonizacyjny H., rozpoczęty w XIII w., nie został dotąd zakończony, mimo to H. czczona jest jako święta. Od 1979 trwają starania o uznanie jej – obok Katarzyny ze Sieny i Teresy z Avila – za doktora Kościoła.

Spuścizna literacka H. powstawała w latach 1141–1174 jest tak bogata i interesująca, że pozwala uznać autorkę za jedną z najważniejszych postaci w kulturze europejskiego średniowiecza. Po latach zapomnienia zaczęto odkrywać jej pisma na nowo w XIX w.

Dzieła H. opublikowano w: PL (197, 145–1117); *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata*, wyd. J. B. Pitra (VIII: *Analecta sanctae H.*, Monte Cassino 1882); *H. Scivias*, wyd. A. Führkötter (I–II, Turnholti 1978).

W piśmiennictwie H. można wyróżnić następujące rodzaje dzieł:

1) Utwory wizyjne: a) *Scivias*; b) *Liber vitae meritorum*; c) *Liber divinorum operum simplicis hominis*, zw. także *De operatione Dei*, w których H. opisuje treść doznawanych przez siebie wizji. *Scivias*, pisane w latach 1141–1151, składa się z trzech ksiąg. Pierwsza księga zawiera wizje na temat początków świata, pochodzenia zła, związku człowieka z kosmosem i ciała z duszą, oraz na temat aniołów; druga zawiera wizje dotyczące historii zbawienia; trzecia wizje związane z tematyką końca świata i pełni czasów oraz niebiańskiego Jeruzalem. Dzieło to było przedmiotem debaty na synodzie w Trewirze (1147–1148), gdzie – zaprezentowane papieżowi Eugeniuszowi III – uzyskało aprobatę Kościoła, a H. została zachęcona do tego, by nadal spisywać swe wizje. Drugie z dzieł trylogii – *Liber vitae meritorum* – powstałe w latach 1158–1163, porusza problematykę walki dobra ze złem, w którą zaangażowany jest cały wszechświat. Przedstawia cnoty i wady, ucząc moralności i etyki, a zwł. mądrości życiowej. Wszelkie ludzkie czyny i dzieła ukazuje tam w aspektach: eklezjologicznym, społecznym i kosmologicznym, co wynika z faktu, że

Boga, człowieka, kosmos i historię traktuje jako realnie i nierozzerwalnie powiązane ze sobą rzeczywistości. Dzieło zawiera wskazówki dotyczące moralności, opisy kar czyścicowych i objaśnia znaczenia pokuty dla odkupienia winy. Trzecie z dzieł – *Liber divinorum operum simplicis hominis* – zakończone w 1174, dotyczy związków człowieka z kosmosem oraz kosmosu i człowieka z Bogiem, wskazuje na akt konsekracji wszechświata dokonany przez wcielenie Chrystusa, podejmuje problematykę związaną z historią ludzkości, którą utożsamia z historią zbawienia, oraz zagadnienia dotyczące przyszłych losów Kościoła. Utwory tworzące tę trylogię, poruszające zagadnienia filozoficzno-teologiczne największej wagi, rozpatrywać można także jako dzieła sztuki, powstałe w efekcie wizji religijnej. Można je zaliczyć do części występującego w XII w. rodzaju literackiego – do epiki filozoficzno-teologicznej.

2) Dzieło przyrodniczo-medyczne: *Liber Subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*, składające się z *Liber simplicis medicinae* (zw. najczęściej *Physica*) oraz z *Liber compositae medicinae* (znane jako *Causae et Curae*), mówiące o świecie natury, omawia przyczyny chorób i metody ich leczenia, etapy rozwoju człowieka oraz zagadnienia związane z funkcjonowaniem ciała ludzkiego. Poglądy medyczne zawarte w tym dziele nawiązują do benedyktyńskiej tradycji medycyny klasztornej, a ich źródłem jest praktyka lekarska H. Widoczne jest zainteresowanie botaniką, zoologią oraz tym, co nazywamy dziś przyrodą nieożywioną, czyli ciałami niebieskimi, metalami, kamieniami (zwł. szlachetnymi) i żywiołami. Ze względu na te zainteresowania uznano H. za pierwszego niem. lekarza i przyrodnika.

3) Zbiór pieśni pt. *Symphonia harmoniae caelestium revelationum* (*Symphonia harmonii niebiańskich objawień*). Wg literackich gatunków liturgicznych są to: antyfony (41), responsoria (18), sekwencje (6), hymny i pieśni w stylu hymnów (18). Do pieśni tych H. komponowała muzykę.

4) Utwór dramatyczny pt. *Ordo virtutum* (*Porządek cnót*), kontynuujący tradycje starożytnych psychomachii: przedstawia walkę dobra ze złem o duszę człowieka, losy duszy ludzkiej, która błądzi, a następnie nawraca się. Występujące tu osoby są personifikacjami szesnastu cnót, prowadzonych przez ich królową, Pokorę. Zbłąkanie Duszy jest powodem walki, jaka toczy się o nią pomiędzy cnotami i diabłem. Walka kończy się zwycię-

stwem cnót. Partie diabła są pozbawione muzyki, gdyż jest on wrogiem harmonii i pragnie wykraść ją ludziom. Na śpiew cnót odpowiada on przeraźliwym krzykiem (*strepitus diaboli*). Dramat zbudowany jest z prologu, trzech wyraźnie oddzielonych od siebie scen, w których rozgrywa się jego akcja, oraz epilogu. *Ordo virtutum* jest pierwszym średniowiecznym moralitetem. Z dzisiejszego punktu widzenia określić je można jako oratorium, ponieważ najważniejszym środkiem stylistycznym jest przeciwstawienie chóru i solisty.

5) Komentarze do Ewangelii pt. *Expositio evangeliorum* – zbiór homilii nawiązujących treścią do czterech Ewangelii. H. posługuje się wyszukаныmi i niełatwymi do zrozumienia alegoriami. Homilie te były już przez czytelników średniowiecznych określane jako trudne. Trithemius (XIV w.) pisał o nich: „multum subtiles, difficiles et profundas” („bardzo subtelne, trudne i głębokie”), „valde obscuras et nisi devotis et eruditissimis intelligibiles” („nie zrozumiałe dla ludzi nie wierzących i nie wykształconych”).

6) Pisma różne: *Explanatio Regulae S. Benedicti* oraz *Explanatio Regulae S. Athanasii* – komentarze do reguł klasztornych św. Benedykta i św. Atanazego; *Vita S. Ruperti* oraz *Vita S. Disibodi* – hagiografie św. Disiboda i św. Ruperta; *Epistolae* – zbiór ok. 300 listów pisanych m.in. do kolejnych papieży (Eugeniusz III, Hadrian IV, Anastazy IV, Aleksander III), władców (Fryderyk II Barbarossa, Konrad III, król Anglii Henryk II i królowa Eleonora), filozofów i mistyków (Bernard z Clairvaux, Hugon ze Świętego Wiktora), teologów (Rupert z Deutz), mnichów i zakonnic oraz wielu pacjentów H. Szczególnie interesujące są listy adresowane do cesarza Barbarossy, ukazujące stanowisko H. w konflikcie cesarza z papieżem Aleksandrem III. Cesarz Barbarossa, ustanawiając w 1159 antypapieża (Wiktor IV), przyczynił się do dziesięcioletniej schizmy w Kościele; H. upomniała go wówczas, zaś po powołaniu przez niego kolejnych antypapieżów (Paschalisa III w 1164, Kaliksta III w 1168), ostro skrytykowała, opowiadając się po stronie papieża Aleksandra III (cesarz pojednał się z nim w Wenecji w 1177).

Poglądy H. usytuować można w rozwijającym się poza głównymi szkołami intelektualnymi XII w., neoplatońskim nurcie filozoficzno-mistycznym (podobnie jak Honoriusza z Autun, Alaina z Lille czy Bernarda Silvestris). Postawa poznawcza H., w której najważniejsza jest nad-