
MIKOŁAJ KRASNODEBSKI¹

**PAIDEIA W ORDO VIRTUTUM
HILDEGARDY Z BINGEN.
FILOZOFICZNE TŁO
I ARETOLOGICZNO-TERAPEUTYCZNY
WYMIAR UTWORU**

1. Wstęp: stan badań nad dorobkiem Hildegardy z Bingen i jej Ordo Virtutum. 2. Filozofia Hildegardy: wpływy, ujęcia, spory. 2.1. Antropologia. 3. Upadek antycznego dramatu i Psychomachia Prudencjusza. 4. Aretologia Ordo virtutum — jej pedagogiczno-terapeutyczne znaczenie. 5. Wnioski końcowe

Abstrakt

W artykule poddano analizie aretologiczno-terapeutyczny wymiar twórczości Hildegardy z Bingen. Przedstawiono również tło filozoficzno-kulturowe epoki w perspektywie innych dzieł Benedyktyнки. Jej utwór *Ordo virtutum* jest dobrym przykładem adaptacji XI-wiecznego neoplatonizmu i jego wpływu na poezję i muzykę. Oprócz tego, stanowi on wyjątkowe dzieło o ponadczasowym przesłaniu. Utwór ten można również określić jako muzykę terapeutyczną.

Słowa kluczowe: *Hildegarda z Bingen, Ordo virtutum, filozofia wieków średnich, neoplatonizm, aretologia, paideia, terapia filozoficzna*

¹ Dr hab., prof. Instytutu Nauk Społecznych Państwowej Akademii Nauk Stosowanych w Głogowie; Kierownik Katedry Filozoficznych Podstaw Psychologii i Terapii Filozoficznej w Collegium Verum w Warszawie, e-mail: mikolajkrasnodebski@gmail.com; ORCID: 0000-0002-3622-1185.

1. Wstęp: stan badań nad dorobkiem Hildegardy z Bingen i jej *Ordo Virtutum*

Przez dwie ostatnie dekady powstało wiele prac poświęconych filozofii, medycynie i muzyce św. Hildegardy z Bingen (1098–1179). Polscy badacze dołączyli do zachodnich kolegów zajmujących się dorobkiem tej uczzonej. Można śmiało powiedzieć o rodzimym renesansie badań nad pismami XII-wiecznej benedyktyнки. Jednym z powodów tego niesłabnącego zainteresowania jest kanonizacja Hildegardy przez Benedykta XVI (7.10.2012) oraz ogłoszenie jej Doktorem Kościoła, jako czwartej kobiety w historii. Mniszka nie jest tylko mistykiem, teologiem, filozofem, lekarzem, ale także poetką i kompozytorką.

Należy wskazać także na krytyczne wydanie jej dzieł w nowym, zbiorowym przekładzie², co niewątpliwie ułatwia recepcję poglądów ksieni z Bingen. Powstała monografia reńskiej mniszki pióra Saby Flanagan, dostępna w polskim przekładzie³. Obok badań Leszka Kuca⁴, należy wspomnieć artykuł Małgorzaty Milcarek⁵, w pewnym sensie otwierający polską refleksję nad antropologią Hildegardy, a następnie liczne prace najwybitniejszej badaczki Hildegardy Małgorzaty Kowalewskiej, na czele z jej rozprawą habilitacyjną pt. *Bóg — Kosmos — Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*⁶. Nad filozofią człowieka reńskiej wizjonerki pochyla się także Teresa Obolevitch SBDNP⁷, która w swoim artykule dokonuje niełatwej syntezy dorobku Hildegardy. Godny uwagi jest również tekst Bartosza Wieczorka⁸, analizujący stan badań nad myślą tej filozof. Wydaje się, iż są to najważniejsze opracowania z bardzo bogatej literatury przedmiotu, która powstała.

² Hildegard von Bingen, *Werke*, Band 1–10, Herausgegeben von der Abteil St. Hildegard, Rúde-sheim/Eibingen.

³ S. Flanagan, *Hildegarda z Bingen. Żywot wizjonerki*, tłum. R. Sudół, Warszawa 2002.

⁴ L. Kuc, *Z historii poglądów na człowieka wieku dwunastym. Święta Hildegarda z Bingen*, „Roczniki Filozoficzne” 2–3(1949–1950), s. 398–407.

⁵ M. Milcarek, *Zagadnienia antropologiczne w „Scivitas” św. Hildegardy z Bingen*, „Studia Philosophiae Christianae” 33(1997)2, s. 111–118.

⁶ M. Kowalewska, *Bóg–Kosmos–Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, Lublin 2022.

⁷ T. Obolevitch, *Człowiek jako mikrokosmos w ujęciu Hildegardy z Bingen*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”, 1/2013, s. 87–116.

⁸ B. Wieczorek, *Stan badań nad źródłami myśli Hildegardy z Bingen*, „Studia Philosophiae Christianae” 49(2013)2, s. 137–158.

Filozofii muzyki Benedyktynki zostały poświęcone prace: Jacka Bramorskiego⁹, Marka Jamróza¹⁰ i Debory (Justyny) Wiąckiewicz OSB¹¹. W sieci i katalogach naukowych znajdujemy wiele prac poświęconych reńskiej filozof. *Ordo virtutum* analizuje m.in. Mariona Vernet Pons¹².

Zdaniem M. Kowalewskiej,

utwór dramatyczny *Ordo virtutum* (*Porządek cnót*), kontynuujący tradycję 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 zwycięstwem 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 najważniejszymi środkami stylistycznymi jest przeciwstawienie chóru i solisty¹³.

Kwestię tą podnosi także M. Jamróz, porównujący dzieło mniszki do oratorium¹⁴.

Czy *Ordo virtutum* jest pierwszym dramatem muzycznym wieków średnich? Przed Hildegardą, opatką klasztoru w Gaudesheim Hrosvita (938–1002) na-

⁹ J. Bramorski, *Filozoficzno-teologiczne źródła muzykoterapii w starożytności i średniowieczu*, „Teologia i Moralność”, vol. 16(2021), nr 1(29), s. 123–142.

¹⁰ M. Jamróz, *Byt i muzyka w Ordo virtutum Hildegardy z Bingen*, [w:] *Filozofia muzyki. Studia*, red. K. Guźalski, Kraków 2003, s. 233–242.

¹¹ D. (J.) Wiąckiewicz, *Personifikacje cnót w dramacie liturgicznym „Ordo virtutum” Hildegardy z Bingen na romańskich kolumnach kościoła św. Trójcy w Strzelnie*, „Kwartalnik Młodych Muzykologów UJ”, 31(2016)4, s. 24–56.

¹² M. Vernet Pons, *L’Ordo virtutum d’Hildegarda de Bongen: noves consideracions a l’entorn de les virtuts „disciplina” i „sciencia Die” en relació amb la genesi del seu prototext*, „Summa” 10/2017, s. 84–97, [w:] <https://revistes.ub.edu/index.php/SVMMMA/article/view/21470> [stan z dn. 30.06.2015].

¹³ M. Kowalewska, *Hildegarda z Bingen*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 4, Lublin 2003, s. 453.

¹⁴ M. Jamróz, *Byt i muzyka w Ordo virtutum*, dz. cyt., s. 234.

piśla utwór zatytułowany *Sapientia* (*Mądrość*), ale „nie miał on wielu cech właściwych dla moralitetu”¹⁵.

Ordo virtutum powstał około roku 1151 i jego autentyczność nie budzi wątpliwości¹⁶. Jest pierwszym rozbudowanym utworem dramatycznym średniowiecza. Jego treść nie ma tylko wymiaru moralno-dydaktycznego, ale także psychologiczno-mistyczny¹⁷, co czyni ten utwór czymś wyjątkowym nie tylko w epoce wieków średnich. W roku 1997 został on wydany na dwóch płytach CD przez zespół „Sequentia”¹⁸. W Polsce miał swoje wykonanie w Katedrze św. Jana w Żarach. Wykonania utworu Reńskiej Sybilli dokonał zespół „Flores Rosarum” pod dyrekcją s. Susi Ferfoghii.

M. Kowalewska jest także autorką przekładu dzieła z j. łacińskiego¹⁹, którym posługuję się w niniejszym artykule. Przekład jest opatrzony cennym wprowadzeniem, w którym Kowalewska rozprawia się z mitem, że chrześcijaństwo zniszczyło antyczny teatr.

Ordo virtutum ma swój wymiar pedagogiczno-moralny, którego zadaniem jest uprawa duszy człowieka, zmierzającej zgodnie z filozofią św. Augustyna do Boga — swojego źródła i przyczyny, odrzucenie tego, co oddala duszę od Boga. *Ordo* w tym aspekcie wydaje się typowe dla dzieł późnego antyku i wczesnego średniowiecza²⁰, ale — jak nadmieniałem — jest dramatem wyjątkowym i niepowtarzalnym. Biorąc pod uwagę ten właśnie aspekt jest może nawet cenniejsze niż późniejsze oratoria Jana Sebastiana Bacha i nowożytnie opery? Czy bez *Ordo* mogłyby one powstać? Pytań nasuwa się wiele, ale nie sposób na wszystkie odpowiedzieć w niniejszym tekście, którego celem jest analiza pedagogiczno-moralnego i terapeutycznego wymiaru *Ordo virtutum*. Nie czuję się kompetentny, żeby wypowiadać się na temat samej muzycznej kompozycji

¹⁵ M. Kowalewska, [Wstęp do przekładu], [w:] Hildegarda z Bingen, *Ordo virtutum*, dz. cyt., s. 2.

¹⁶ S. Flanagan, *Hildegarda z Bingen*, dz. cyt., s. 121.

¹⁷ J. Bramorski, *Filozoficzno-teologiczne źródła muzykoterapii*, dz. cyt., s. 134.

¹⁸ Hildegard von Bingen, *Ordo virtutum*, CD, BMG/DHM 1998.

¹⁹ Hildegarda z Bingen, *Ordo virtutum*, wstęp i przekład M. Kowalewska, [w:] <https://hildegarda.edu.pl/wp-content/uploads/2019/12/ordo-virtutum.pdf> [dostęp dn. 22.06.2025].

²⁰ [Autor nieznan], *O dwunastu stopniach nadużyć*, tłum. S. Bełch, [w:] *Krótkie moralia chrześcijańskie. Wady, cnoty, nadużycia, upomnienia*, red. A. Andrzejuk, Warszawa-Londyn 2000, s. 53–89. Należy odnotować także dzieło Bernarda z Clairvaux — *O stopniach pokory i pychy* (tłum. S. Kiełtyka, Kraków 1991). Por. M. Krasnodębski, *Paidetyczne i terapeutyczne znaczenie „humilitas” i „superbia” w filozofii św. Bernarda z Clairvaux i św. Tomasza z Akwinu*, „Paideia” 6/2024, s. 205–236.

dzieła. Pozostawiam to specjalistom z tej dziedziny. Zagadnienia aretologiczne i terapeutyczne stanowią aspekty, nad którymi chciałbym pochylić się w artykule. Na ile *Ordo virtutum* jest dziełem terapeutycznym i czy można wykorzystać je w terapii filozoficznej? Może należałoby potraktować je jako introspekcję człowieka, zapis wewnętrznej, psychicznej walki człowieka z jego ograniczeniami i problemami? I wobec tego, czy zapoznanie się z walką toczoną przez duszę może pomóc współczesnemu człowiekowi w jego problemach?

2. Filozofia Hildegardy: wpływy, ujęcia i spory.

Hildegarda z Bingen nie ułatwia poznania swojej filozofii. Jak zauważył B. Wieczorek:

[...] podstawową przeszkodą w pełnym zrozumieniu jej poglądów i osadzeniu ich na tle głównych prądów umysłowych epoki jest zrealizowana przez nią zasada niecytowania w swych pismach żadnych źródłowych tekstów poza Pismem Świętym²¹.

Ponadto ksieni nie dokonuje żadnych rozróżnień pomiędzy erudycją, za pożyczoną od innych autorów a własnymi wizjami²². Sybilla Renu przyjmuje pozę kobiety niewykształconej, która biernie przekazuje otrzymany od Boga dar. Czy był to tylko zabieg wynikający z mentalności kultury XII wieku, zdominowanej przez mężczyzn i pozwalający Hildegardzie na swobodne spisywanie i głoszenie jej nauk? Odpowiedź na to pytanie wciąż jest żywo poruszana przez badaczy dorobku benedyktyнки (H. Schipperges, P. Dronke, S. Flanagan, M. Kowalewska). I tu też nie ma zgodności. Schipperges stoi na stanowisku, że ksieni faktycznie nie była osobą wykształconą. Dronke i Kowalewska²³, a nawet Flanagan wykazują, że była jedną z oryginalnych myślicielek epoki, posiadającą znajomość filozofii, teologii i mistyki. Przychyłam się do tego ostatniego stanowiska.

Jej pisma są napisane językiem metafor, alegorii i symboli. Jak wskazuje Christian Meier, Hildegarda unikała pojęć abstrakcyjnych, obowiązujących w ówczesnej nauce, operowała językiem prostym, niemal potocznym — *sermo*

²¹ B. Wieczorek, *Stan badań nad źródłami myśli Hildegardy z Bingen*, dz. cyt., s. 139.

²² Tamże, s. 151.

²³ Tamże, s. 140.

*humilis*²⁴. Niektórzy ze współczesnych badaczy Hildegardy podejmują się prób badania tego języka, doszukując się podobieństw do pism mistrzów późnego antyku i wczesnego średniowiecza. Pomocne w badaniach są także zachowane katalogi biblioteczne z czasów życia mniszki z klasztorów w bibliotek w Disibodenbergu i Rupertbergu koło Bingen i innych, w których przebywała uczona.

Badacze wskazują na wpływy pism św. Augustyna, Grzegorza Wielkiego, Pseudo-Dionizego Areopagity, Eriugeny. Hildegarda z Bingen mogła znać ich wybrane dzieła z drugiej ręki, od współczesnych sobie autorów takich jak: Honoriusz Augustodunensis z Autun oraz Hugona ze św. Wiktora. U Honoriusza znajdują się wypisy z *De divisione nature* Eriugeny, zaś u Hugona — *Hierarchia caelestis* Areopagity²⁵. Hildegarda korzysta także z komentarza Chalcydiusza do *Timajosa* Platona, *De opificio Dei* Laktancjusza, *De statu anime* Klaudiusza Mamertusa, *Liber Nemroth*, *Kosmografii* Aecjusza Ister, *Metafizyki* Awicenny, *Fons vitae* Awicebrona i *Liber pantegni* Konstantyna Afrykańczyka, będących encyklopedią medyczną arabskiego uczonego Ali ibn al-Abbasa z X wieku²⁶.

Obowiązkową lekturą w XI i XII wieku — już na poziomie *trivium* i *quadrivium* — były wybrane dzieła św. Augustyna. Musimy pamiętać, że do przełomu XII i XIII wieku, kiedy za pośrednictwem Arabów Europa na nowo odkryje metafizykę Stagiryty²⁷, filozofia będzie zdominowana przez myślenie biskupa z Hippony, czyli chrześcijański platonizm i neoplatonizm. Ksieni z Bingen posługiwała się jego *Komentarzami do Psalmów* oraz *O państwie Bożym* i niewątpliwie innymi dziełami. Do tej listy należy jeszcze dodać *De rerum natura* Izydora z Sewilii, *De mundi universitate sive Megacosmos et Microcosmos* Bernarda Silvestrisa z Tours, pisma Boecjusza i komentarze Wilhelma z Conches²⁸.

²⁴ Ch. Meier, *Scientia divinatorum operum: Zu Hildegards von Bingen visionärkünstlerischen Rezeptionen Eriugenas*, [w:] *Eriugena redivivus*, red. W. Beierwaltes, Heidelberg 1987, s. 93–95, [za:] B. Wiczorek, *Stan badań nad źródłami myśli Hildegardy z Bingen*, dz. cyt., s. 151, p. 35.

²⁵ B. Wiczorek, *Stan badań nad źródłami myśli Hildegardy z Bingen*, dz. cyt., s. 153.

²⁶ Tamże, s. 143.

²⁷ Obok Arabów swoją kartę w recepcji Arystotelesa i innych antycznych filozofów ma także Bizancjum, z którego docierają w ówczesnym czasie greckie manuskrypty, tam pieczołowicie kopiowane i chronione przez tamtejszych uczonych. Zob. S. Gouguenheim, *Chwała Greków. Bizantyjski wkład kulturowy w rozwój Europy romańskiej (od X do początku XIII wieku)*, tłum. P. Tylus, [bez miejsca wyd.] 2024.

²⁸ T. Obolevitch, *Człowiek jako mikrokosmos*, dz. cyt., s. 92.

Niezależnie od sporów badaczy, punktem wyjścia jej filozofii jest chrześcijański neoplatonizm, zgodny z ówczesną epoką, chociaż rozwijający się w różnych ujęciach i nurtach²⁹. Istota neoplatonizmu³⁰ jako odmiany filozofii platońskiej zakłada, że źródłem rzeczywistości jest Jednia, z której emanują jej hipostazy, które gradualistycznie, w zależności od tego, ile posiadają elementu boskiego i jedności, plasują się w hierarchii bytów. Poszczególne emanacje to: inteligencje, dusze świata, dusze ludzkie, materia (w zależności od odmiany neoplatonizmu, np. św. Augustyna lub Jana Szkota Eriugeny). Istota tej filozofii opiera się na emanacjonizmie (zwanym też emanatyzmem) — doktrynie głoszącej emanację, wpływ, czyli proces przebiegający z góry (od Absolutu) do dołu (świat). Jest on konieczny i pozwalający na wyłonienie się bytów z Absolutu, a następnie powrót do niego jako do swojego źródła³¹. W konsekwencji emanaty tak jak wyszły z Jedni (Absolutu), tak muszą do niej powrócić. Plotyn proces powrotu do Jedni określa mianem ekstazy (*ekstasis*) — czyli wyjścia z siebie. Jest ona czymś niewymownym, także w sensie poznawczym i kontemplacyjnym. Zdaniem Piotra Jaroszyńskiego, Plotynowi są obce gnoza i teurgia. Jego system jest interpretacją filozofii Platona z elementami filozofii Arystotelesa i stoicyzmu oraz pewnymi wpływami Orientu, które jednak go nie determinują, w przeciwieństwie do jego następców³². U Jamblicha nastąpi zwrot w kierunku teurgii i magii, adaptacji wschodniego mistycyzmu, co będzie stanowiło przekreślenie zdobyczy racjonalnej filozofii greckiej. W konsekwencji chrześcijaństwo odegra ważną rolę kulturotwórczą, polegającą na zdystansowaniu w neoplatonizmie myślenia poza filozoficznego (teurgia, magia, hermetyzm, okultyzm, gnoza) i ponownego naprowadzenia go na tory filozoficzne i racjonalne³³.

Proces powrotu zakłada potrzebę świadomego wyboru, moralnej pracy nad sobą, ale w zależności od odmiany emanatyizmu może mieć nawet charak-

²⁹ É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000.

³⁰ Więcej na temat neoplatonizmu zob. A. Kijewska, *Neoplatonizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2007, s. 275–282.

³¹ A. Z. Zmorzanka, *Emanacjonizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin 2002, s. 124–126.

³² P. Jaroszyński, *Człowiek i nauka. Studium z filozofii kultury*, Lublin 2008, s. 89–90.

³³ Tamże, s. 95.

ter teologiczny, moralny lub/i mistyczny (teofania)³⁴. Powrót wymaga zmiany człowieka (*metanoi*), odrzucenia przez niego zła. Możliwe są także stany ekstazy mistycznej, czyli bezpośredniej wizji Jedni oraz łączności z nią. Emanacjonizm jest więc filozofią procesu, gdyż byt jest odkrywany i kształtowany w procesie zmiany. Człowieka odkrywa się poprzez swą relację do czegoś/kogoś — Boga, kosmosu, świata, *etc.*

B. Wiczorek za M. D. Chenu wskazał na istotę augustyńskiego platonizmu, który można streścić w ośmiu aspektach:

1. Rzeczy tworzą porządek;
1. kluczem do tego porządku jest rozróżnienie między dwoma rzeczywistościami, światem duchowym i zmysłowym;
2. prawdziwym światem jest świat duchowy, który jest jeden i niezmienny;
3. Bóg jest Stwórcą całości uporządkowanego wszechświata, jest wobec niego całkowicie transcendentny, co zarazem oznacza jego wszechobecność;
4. człowiek stworzony jest z duszy i ciała, przez co istnieje niejako w dwóch światach; dusza jest sama z siebie substancjalna, indywidualna i racjonalna, kieruje przy tym ciałem;
5. dualizm ten ma także wpływ na ludzkie poznanie, które rozdwaja się na intelektualne i zmysłowe;
6. jedynie wewnątrz człowieka jest źródłem szczęścia i drogą do doskonałości;
7. zło ma swoje źródło w niebycie, gdyż Bóg jest niezmiennym Dobrem; człowiek wybiera swoją wolą zło, popada w grzech³⁵.

Augustyński platonizm (neoplatonizm) odnajdujemy nie tylko w teodycei i kosmologii Hildegardy, ale także w jej antropologii. Chociaż Sybilla Renu i tu potrafi nas zaskoczyć. Według niej, człowiek jest związkciem duszy i ciała

³⁴ M. Otlewska, *Teofania stworzenia w myśli Hildegardy z Bingen*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki humanistyczne, nr specjalny 3(2011)2, s. 211–228.

³⁵ M. D. Chenu, *Die Platonizmen des XII Jahrhunderts*, [w:] *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, red. W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, s. 280–281, [za:] B. Wiczorek, *Stan badań nad źródłami myśli Hildegardy z Bingen*, dz. cyt., s. 147. Do punktu drugiego można jeszcze dodać, że świat duchowy jest wieczny, w punkcie szóstym zaś, że dusza posługuje się ciałem jak narzędziem w procesie poznawczym. Źródłem prawdy jest ostatecznie Bóg, który oświeca umysł — oświecenie Boże (*illuminatio divina*).

— *unum opus*³⁶. Dusza i ciało są dla niej jednym dziełem w dwóch naturach. Ksieni z Bingen wychodzi od platońsko–neoplatońskiego dualizmu duszy i ciała, dystansuje go, podkreślając ich silny związek³⁷, co stanowi *novum* w stosunku do innych myślicieli epoki, a co dopiero u Tomasza z Akwinu znajdzie pełne ujęcie w postaci jego koncepcji zjednoczenia duchowo–cielesnego człowieka jako przystosowania jednostkowej duszy do konkretnego ciała ludzkiego (*commensuratio animae ad hoc corpus*)³⁸.

Być może stosunek Hildegardy do ciała ludzkiego jest konsekwencją krytyki stanowiska albigensów³⁹ i ich manicheizmu. Albigensi, zwani także katarami, działający w czasach Hildegardy, będą uznawali ciało ludzkie za zupełnie zepsute i będące źródłem grzechu. Nie widzieli oni w ludzkim ciele pierwiastka dobra, dążąc do jego unicestwienia. W konsekwencji negowali to wszystko, co wiązało się z ciałem, jego ochroną i opieką — małżeństwo, rodzinę, szkołę, szpitalnictwo, a nawet państwo. Stąd ruch ten spotkał się ze sprzeciwem nie tylko Kościoła, ale także władzy królewskiej (państwowej), gdyż zagrażał podstawie suwerenności państwa.

Należy też wziąć pod uwagę, że rok po urodzeniu mniszki ma miejsce pierwsza krucjata i jej życie toczy się w cieniu tych wydarzeń⁴⁰, co przełoży się na recepcję nauki bizantyjskiej i szczególnie arabskiej, w tym także na recepcję jej medycyny i ziołolecznictwa⁴¹. Krucjaty będą pasem transmisyjnym kultur bizantyjskiej i arabskiej do zachodniej Europy. Analizując ich zjawisko nie należy

³⁶ M. Milcarek, *Zagadnienia antropologiczne*, dz. cyt. s. 113; L. Kuc, *Z historii poglądów na człowieka*, dz. cyt., s. 404.

³⁷ T. Obolovitch, *Człowiek jako mikrokosmos*, dz. cyt., s. 103.

³⁸ M. Krasnodębski, *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała wybranych tekstach Tomasza z Akwinu oraz w filozofii tomistycznej*, Warszawa 2004.

³⁹ S. Flanagan, *Hildegarda z Bingen*, dz. cyt. 78. S. Wielgus, *O micie „ciemnego” średniowiecza i „światłej” nowożytności polemicznie*, [w:] tenże, *Z badań nad średniowieczem*, Lublin 1995, s. 31. Stosunek Hildegardy do praktyk ascetycznych w postaci biczowania i noszenia *cilicium* — drucianej opaski noszonej na brzuchu lub udzie, służącej do zadawania bólu w celu duchowego oczyszczenia, wydaje się negatywny. Zostało to oddane np. w filmie pt. *Vision. Aus dem Leben der Hildegard von Bingen*, reż. M. von Trotta: zob. <https://www.youtube.com/watch?v=Iw1yD9r7hS0> [stan z dn. 7.07.2025].

⁴⁰ R. Grousset, *Epopeja krucjat*, tłum. P. Tylus, [bez miejsca wydania] 2023.

⁴¹ Zob. np. Hildegard von Bingen, *Das Pflanzen- und Kräuterbuch*, tłum. K. Rußhardt, Köln [bez roku wydania].

zapominać i zawęźać ich oceny tylko i wyłącznie do aspektu polityczno-militarnego, chociaż i ten nie jest bez znaczenia, zapominając o kulturze.

Mniszka zauważa w człowieku nie tylko jego duszę, ale także ciało, które obejmuje ochroną i opieką. Antropologia benedyktyнки z Bingen nie tyle jest rozpoznaniem elementów bytowych bytu jednostkowego (używając tu określenia Mieczysława Gogacza), stanowiących człowieka, ale bardziej jest ujęciem teleologicznym zadań stających przed człowiekiem jako bytem posiadającym duszę i ciało. Jest to typowe dla platonizmu i neoplatonizmu. Filozofia człowieka tej myślicielki służy wskazaniu, jakie zadania stoją przed człowiekiem jako przed bytem zmierzającym do Boga. Ma ona za zadanie, wskazać działania, kierujące do niego i czyniące człowieka „miłym w oczach Boga”, czyli uświęcenie i zbawienie człowieka. *Ordo virtutum* także będzie im poświęcone.

2.1. Antropologia

Człowiek to mikrokosmos. Jak pisze Hildegarda: „człowieku, badaj człowieka! Człowiek bowiem zawiera w sobie niebo i ziemię, a także inne stworzenia, i jest jedną formą, a w nim jest ukryte wszystko (*Cause et curae, 1*)”⁴². Oznacza to, iż człowiek jest koroną stworzenia, najdoskonalszą istotą duchowo-cieleśną stworzoną przez Boga, zwornikiem całego kosmosu. Bóg jest źródłem ładu, harmonii w kosmosie i w człowieku⁴³. Harmonię kosmosu i człowieka można opisać przy pomocy matematyki: arytmetyki i geometrii (pitagoreizm). Stąd Hildegarda będzie doszukiwała się paraleli pomiędzy różnymi częściami kosmosu a ludzkim ciałem. Człowiek-mikrokosmos jest zobowiązany do rozwoju duchowego i moralnego (aretologia), prowadzącego go do Boga, z którego wyszedł, od którego otrzymał istnienie. Widać tu neoplatońskie myślenie, w którym człowiek jest bytem *in horisontum*, bytem pomiędzy światem duchowym a materialnym, łączącym w sobie obie płaszczyzny. Hildegarda, jak Hugon,

⁴² T. Obolevitch, *Człowiek jako mikrokosmos*, dz. cyt., s. 87; M. Kowalewska, *Bóg-Kosmos-Człowiek*, dz. cyt., s. 182.

⁴³ Przyczyną wewnętrznego rozdarcia człowieka, jego pęknięcia, jest szatan. Zaburza on boską harmonię, którą należy przywrócić na polu duchowym i moralnym. Por. M. Kowalewska, *Bóg-Kosmos-Człowiek*, dz. cyt., s. 194-196.

pisze, że człowiek znajduje się pośrodku⁴⁴. Człowiek jest zarazem odbiciem kosmosu, a cały kosmos znajduje się w człowieku. Budowa kosmosu i człowieka są analogiczne. Różnica leży w proporcji: kosmos jest makrokosmosem, a człowiek — mikrokosmosem⁴⁵. Ten pierwszy został stworzony ze względu i dla człowieka⁴⁶. Stąd człowiek mieszka w makrokosmosie niczym w namiocie (*tabernaculum*)⁴⁷. Człowiek na płaszczyźnie cielesnej jest mieszaniną żywiołów (woda, powietrze, ziemia, ogień), z których jest zbudowany kosmos. Są one mierzalne i policzalne, tak jak wszystko, co jest harmonijne.

Jak zauważa Małgorzata Kowalewska:

rozpiętość ramion jest równa wysokości człowieka, ponieważ także szerokość i długość firmamentu są sobie równe. Pozostałe części ciała także mają odniesienia w proporcjach kosmosu i kieruje nimi *aequalis mensura*: sfera niższego powietrza (jego rola w kosmosie to podtrzymywanie życia na ziemi) odpowiada obszarowi ciała między gardłem a pępkiem. Ziemia, »utkana« kamieniami, odpowiada brzuchowi, który opiera się na żebrach i innych kościach. Te części ciała mają takie same proporcje w stosunku do całości jak odpowiadające im części kosmosu. Ocean odpowiada ciału od kolan do kostek, a rzeki stopom. Sieć wód ziemskich odpowiada w kosmosie ludzkim układowi naczyń krwionośnych, a układ wydalniczy światu podziemi⁴⁸.

Pamiętajmy, że mniszka posługuje się językiem metafor i symboli.

Czyżby Hildegarda nawiązywała do idei słynnego *homo quadratus* Marka Vitriusza Polio — oficera legionów i inżyniera z czasów Juliusza Cezara i Oktawiana Augusta, autora dzieła *De architectura*, które w renesansie upowszechnił Leonard da Vinci? W antropologii ksieni z Bingen nie mamy antropocentryzmu, lecz teocentryzm. W centrum wszechświata stoi Bóg, człowiek zaś ma wyjątkową pozycję, nawet wyższą od aniołów, gdyż po ich upadku zajął ich miejsce⁴⁹, ale jest podległy swojemu Stwórcy i ostatecznemu Celowi.

⁴⁴ M. Kowalewska, *Bóg–Kosmos–Człowiek*, dz. cyt., s. 169.

⁴⁵ T. Obolevitch, *Człowiek jako mikrokosmos*, dz. cyt., s. 90.

⁴⁶ M. Kowalewska, *Bóg–Kosmos–Człowiek*, dz. cyt., s. 172.

⁴⁷ T. Obolevitch, *Człowiek jako mikrokosmos*, dz. cyt., s. 92, 95; M. Kowalewska, *Bóg–Kosmos–Człowiek*, dz. cyt., s. 172.

⁴⁸ M. Kowalewska, *Hildegardy z Bingen wizja człowieka*, „Acta Mediaevalia” 18/2005, s. 273.

⁴⁹ Tejże, *Bóg–Kosmos–Człowiek*, dz. cyt., s. 173.

Intelekt jest najważniejszą władzą duszy, zarządzającą wszystkim częściami ciała. Jest on „nauczycielem innych władz duszy. Jako pierwszy rozumie, co jest dobre, a co złe”⁵⁰. Intelekt jest władzą, dzięki której człowiek posiada rozumienie spraw boskich i ludzkich: ma wiedzę moralną oraz może zrozumieć bóstwo i człowieczeństwo Jezusa Chrystusa. Wola jest władzą, przez którą dusza — będąca gospodarzem domu — „zaznacza” i pokazuje, co jest użyteczne dla tego domu⁵¹. Jest lewym ramieniem. Wola jednak nie odróżnia dobra od zła. Podejmuje zarówno dobre, jak złe w sensie moralnym działania. Potrzebuje zatem wsparcia ze strony intelektu, który jej działania winien prześwieślać blaskiem prawdy. Z kolei umysł to „przybytek woli”⁵² — łączący uczucia człowieka z jego płynami humoralnymi, co skutkuje określonymi stanami umysłowymi osoby. Umysł odpowiada za skłonności człowieka. Mniszka czerpie tu ze starożytnej medycyny humoralnej i klasyfikacji uczuć według Jana z Damaszku, którą zna — jak sądzę — za pośrednictwem Ojców Kościoła. Hildegardiańska antropologia, pomimo swojej metaforyczności, daje spójny obraz integralnego ujęcia człowieka: jego jedności duchowo-cieleśnej, prymatu intelektu przed wolą, uczuciami i zmysłami. Ciało jest tym elementem strukturalnym, który „otwiera zmysły”⁵³.

Ciało w wiekach średnich było różnie ujmowane. Podejście do niego było nawet skrajne, co nie powinno dziwić, biorąc pod uwagę, że epoka ta liczy około tysiąca lat. Przy ocenie tej epoki — tak samo jak każdej innej — należy wziąć pod uwagę jej uwarunkowania. Z jednej strony, wieki średnie były czasem głodu i nędzy, i stosunkowo krótkiego życia⁵⁴, co skłaniało do *meditatio mortis* i ucieczki do życia wiecznego, od którego oczekiwano wiecznego szczęścia i radości po zjednoczeniu się z Bogiem, a z drugiej, w wiekach średnich rozwija się poezja i kultura dworska, głosząca pochwałę ziemskiej miłości czy rozkoszy życia, np. stołu. Analogicznie można odnieść się do higieny osobistej⁵⁵. Stosunek do niej był różny, ale chyba nie było tak źle jak w XVIII-wiecznym Wersalu,

⁵⁰ M. Milcarek, *Zagadnienia antropologiczne*, dz. cyt., s. 116.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, s. 117.

⁵⁴ S. Wielgus, *O micie „ciemnego” średniowiecza*, dz. cyt., s. 37.

⁵⁵ R. Pernoud, *Blask średniowiecza*, tłum. P. Tylus, [bez miejsca wyd.] 2022, s. 249–296. Mit ciemnego średniowiecza odkłamują też inne prace. Zob. J. Heers, *Średniowiecze... wielkie oszustwo!*, tłum. P. Tylus, Kraków 2025 oraz J. Le Goff, *Czy Europa narodziła się w średniowieczu?*, tłum. W. Klenczon, Warszawa 2023.

gdzie król i jego dwór stosowali tzw. suche kąpiele, czyli przecierali wacikami zanurzonymi w occie swoje ciała? Jak zauważa Stanisław Wielgus:

tak więc w epoce tej [średniowieczu — uzup. MK] splata się śmierć z życiem, pesymizm z radością, heroiczne cnoty z nikczemną zbrodnią, szlachetność z podłością, najwyższej klasy osiągnięcia intelektualne z kompletną głupotą, ekstaza duchowa z uwielbieniem fizyczności, przepych z niewyobrażalnym ubóstwem, wysublimowana pobożność ze sprośnymi obyczajami i bluźnierstwem, wstręt do ciała z przekonaniem o jego godności, skoro jest »mikrokosmosem« i skoro zmartwychwstanie, programowe niechlujstwo i brud ascetów z wyjątkową troską o higienę ciała (większa nieporównanie niż w czasie renesansu), wielka cześć dla duchownych z żywiołową nienawiścią skierowaną przeciw nim. Święci średniowiecza, jak stwierdza Le Goff w swoim dziele *Kultura średniowiecznej Europy*, mają nie tylko siedem darów duszy (przyjaźń, mądrość, zgoda, honor, potęga, bezpieczeństwo i radość), lecz także siedem darów ciała (uroda, zręczność, siła, swoboda, życie, odczuwanie rozkoszy, długowieczność). Czy owe skrajności są właściwe tylko dla epoki średniowiecza? Należy w to wątpić. Dostrzec je można bardzo łatwo w każdej epoce, łącznie z naszą⁵⁶.

Zdaniem T. Obolevitch, dowartościowanie ciała u Hildegardy miało także praktyczne konsekwencje. Od surowej ascezy Benedyktynka z Bingen ceniła bardziej troskę o potrzeby organizmu, dbałość o higienę, troskę o wygodne i funkcjonalne ubrania dla sióstr zakonnych. A w jej klasztorze w Bingen była nawet bieżąca woda⁵⁷.

Hildegarda w swoich dziełach zarysowuje to, co można dzisiaj nazwać teologią ciała ludzkiego, dowartościowując małżeński akt płciowy kobiety i mężczyzny⁵⁸, krytycznie odnosząc się do aktów homoseksualnych, także tych wśród kleru oraz samogwałtu i zoofilii⁵⁹. Tutaj jednak skłania się do praktyk ascetycznych, obecnych w wiekach średnich. Potępia aborcję i samobójstwo, ale próbuje zrozumieć działanie osób, które zdecydowały się na takie czyny.

Filozofia, w tym antropologia mniszki stanowi wprowadzenie do rozumienia jej *Ordo virtutum*.

⁵⁶ S. Wielgus, *O micie „ciemnego” średniowiecza*, dz. cyt., s. 39.

⁵⁷ T. Obolevitch, *Człowiek jako mikrokosmos*, dz. cyt., s. 103.

⁵⁸ S. Flanagan, *Hildegarda z Bingen*, dz. cyt., 162.

⁵⁹ Tamże, s. 79, 82–83.

3. Upadek antycznego dramatu i *Psychomachia Prudencjusza*

Jak wspomniałem, Małgorzata Kowalewska w przedmowie do przekładu *Ordo virtutum* pisze o upadku klasycznego teatru pod koniec antyku. Sztuka sceniczna wypracowana przez ateńskich twórców tragedii i komedii zostaje zwulgaryzowana i spłycona, stając się sztuką coraz bardziej masową, ale pozbawioną większego gustu artystycznego i wartości moralnej (*katharsis, metanoia*). Cesarz Heliogabal (212–218) wydał zarządzenie, żeby aktorzy odtwarzający sceny erotyczne w sposób realistyczny odbywali stosunki płciowe na scenie. Sztuka sceniczna pod koniec antyku staje się pornografią, co spotyka się z brakiem akceptacji wśród chrześcijan, którzy nie tylko odcinają się od udziału w tego typu przedstawieniach, ale także uznają, że aktor odgrywający takie sceny, nie może być członkiem wspólnoty wierzących⁶⁰. Analogiczna krytyka spotyka krwawe walki gladiatorów, budzące moralny i estetyczny sprzeciw nie tylko chrześcijan, ale także samych Rzymian (np. pisze o tym Seneka w *Listach moralnych do Lucyliusza*). Dramat antyczny zbudowany na narracji mitologicznej staje się mało atrakcyjny, a nawet obrazoburczy dla chrześcijańskiego widza. W obliczu chrystianizacji *Imperium Romanum* teatry pustoszeją. Na przełomie VI i VII wieku umiera antyczny dramat.

Można zatem powiedzieć, że antyczna sztuka sama się unicestwiła, a chrześcijaństwo nie tylko przyczyniło się do jej ochrony i zabezpieczenia, ale także nadało jej nową jakość. To średniowiecznym kopistom bizantyjskim zawdzięczamy dzisiaj znajomość dzieł Eurypidesa i innych dramatopisarzy i komedio-pisarzy oraz uczonych (np. *Rozmyślenia* Marka Aureliusza). Swoje zasługi mają także benedyktyńscy kopiści w Europie zachodniej, ale oni będą dysponować uboższym księgozbiorem, przetrzebionym po najazdach barbarzyńców. Twórcy wieków średnich nadadzą kulturze nowy transcendentny wymiar, na nowo odkrywając człowieka w jego integralnej strukturze i jego relacji do Boga.

Hildegarda знаła *Psychomachię* Prudencjusza z Tarraconiensis i była ona dla niej inspiracją przy pisaniu *Ordo virtutum*. *Psychomachia* („walka o duszę” lub „walka w duszy”) to utwór poetycki powstały około 405 r., napisany na wzór *Eneidy* Wergiliusza. Jest to pierwszy w literaturze łacińskiej dydaktyczny epos alegoryczny. Stanowi on przykład połączenia wykładni wiary chrześcijańskiej

⁶⁰ M. Kowalewska, [Wstęp do przekładu], [w:] Hildegarda z Bingen, *Ordo virtutum*, dz. cyt., s. 3.

ze starożytną (klasyczną) formą poetycką oraz antyczną aretologią. Wydaje się, że jest zabiegiem służącym do zaadoptowania z antycznej kultury tego, co jest w niej uniwersalne w swojej intelektualności, a co nie kłóci się z wiarą (i co kłócić się nie może zgodnie z zasadą *fides et ratio*).

Utwór otwiera inwokacja skierowana do Jezusa Chrystusa. Chrystus — Druga Osoba Trójcy Świętej — jest przedstawiony jako lekarz chorej duszy człowieka (*Psychomachia* a następnie *Ordo virtutum* mają zatem terapeutyczny wymiar. Diagnozują kondycję duchową człowieka i prowadzą go do *metanoi*). Nie pozostawi On duszy człowieka samego na placu boju, jakim jest walka o tę duszę. Człowiek nie jest już samotny i pozostawiony sam sobie. Otrzymuje od Chrystusa zastęp cnót, dzięki którym może walczyć ze złem i je zwyciężyć. Należy pamiętać, że alegoria walki jest czymś właściwym kulturze chrześcijańskiej, stąd do przełomu XIX i XX wieku mówi się o filozofii walczącej (*philosophia militans*)⁶¹. Teologia katolicka do czasu ekumenizmu będzie miała taki sam charakter.

Prudencjusz zestawia ze sobą sprawności (cnoty) i wady. Są to:

- 1) wiara (*fides*) *contra* religia pogańska [niewiedza];
- 2) czystość (*pudicitia*) *contra* lubieżność (*libido*);
- 3) cierpliwość (*patientia*) *contra* złość (*ira*);
- 4) skromność (*mens humilis*) *contra* pycha (*superbia*);
- 5) trzeźwość (*sobrietas*) *contra* zbytkowność (*luxuria*);
- 6) rozsądek (*ratio*) *contra* chciwość (*avaritia*);
- 7) dobroczynność (*operatio*) i zgoda (*pax*) *contra* niezgoda (*discordia* / *heresis*)

Wydaje się, że w poemacie *Ordo virtutum*, poza jego aretologią, najważniejsza jest zawarta w nim filozofia ciała. Prudencjusz podkreśla przewartościowanie ludzkiego ciała, dokonane za sprawą Wcielenia Odwiecznego Logosu — Jezusa Chrystusa. Chrystus dowartościowuje ciało człowieka, które odtąd nie jest już grobem, więzieniem duszy czy czymś złym⁶². W *Psychomachii* czytamy:

⁶¹ Więcej na ten temat zob. M. Krasnodębski, *W obronie człowieka. Zarys antropologii filozoficznej Franciszka Gabryła (1866–1914)*, Warszawa–Radzymin 2020.

⁶² Zaprotestuje przeciwko temu Martin Luter, uznający, że natura człowieka jest totalnie grzeszna i upadła. Z upadku może podnieść ją tylko łaska, odrzucająca intelekt, poszukujący zrozumienia i rzeczywistości i samej wiary. Por. P. Lisicki, *Luter. Ciemna strona rewolucji*, Warszawa 2017, s. 95–103, 185–186. W konsekwencji Luter będzie uważał, że małżeństwo jest czymś nieczystym (tamże, s. 155). Czy nie jest to rezultat przyjęcia stanowiska manichejskiego?

I ciało ludzkie swą dawną powstania naturę
Zrzuciło, moc z nieba zaś nowe posiada już ciało.
Chrystusa Boga kobieta bez męża poczęła:
Z matki śmiertelnej człowieka, lecz współboga z Ojcem.
I stąd boskie jest każde ciało, co go w sobie
Pocznie przyjmując naturę Boga przez współbycie.
Bo Słowo stawszy się ciałem i przyjmując z ciałem
Związanie być nie przestało tym, czym było, Słowem.
Jego majestat uszczerbku nie doznaje w byciu
Z ciałem, lecz ludzi nieszczęsnych do cnót wyższych dźwiga⁶³.

Cnoty opisywane językiem poetyckim i alegorycznym wprowadzają ład i harmonię w ludzkie działanie. Prudencjusz podkreśla rolę i znaczenie: cierpliwości⁶⁴ i zgody oraz cnót powiązanych z umiarkowaniem. Pokorę, którą nazywa skromnością (*mens humilis*) uznaje za najważniejszą w życiu i rozwoju moralno–duchowy człowieka. Jej wrogiem jest *superbia* (nieprzypadkowo pokora i pycha stanowią ważne zagadnienia u Bernarda z Clairvaux i Hildegardy z Bingen). Ich walkę autor *Psychomachii* przedstawia następująco:

[...] Królowa ta, lecz potrzebująca
Pomocy innych; bo niedość jest pewne sił własnych.
Ma towarzyszkę w Nadziei, której moc wysoko
Nad ziemią nicość się wznosi w bogatym królestwie.
Spojrzawszy zatem na Skromność i widząc, w jak lichą
Broń zbrojona bez żadnej stoi wystawności⁶⁵.

Pycha atakuje wszystkie cnoty zarzucając im ich nieskuteczność i bezwartościowość. Jej błędem jest wynikająca z braku poznania prawdy, przypisywana sobie pozycja, która jej nie przysługuje. W konsekwencji rodzi to bunt, frustrację, opór ze strony innych, niezgodę, odrzucenie a nawet depresję. Czy wobec

⁶³ Prudencjusz, *Psychomachia*, [w:] *Breviarium kanonu kultury. Literatura Europy Łacińskiej. Decorum*, wybór i opracowanie P. Milcarek, Warszawa–Dębogóra 2022, s. 713–714.

⁶⁴ Cierpliwość nieprzypadkowo będzie normą pedagogiki u Mieczysława Gogacza i Janusza Tarnowskiego.

⁶⁵ Prudencjusz, *Psychomachia*, dz. cyt., s. 718–720.

tego człowiek w swojej terapii nie powinien rozpocząć od poznania samego siebie, od stanięcia w prawdzie przed sobą? Czy poznanie siebie nie pozwala na zmianę, *metanoię*?

4. Aretologia *Ordo virtutum*

— jej pedagogiczno–terapeutyczne znaczenie

Dla Hildegardy człowiek jest, jak w wizji świętego Augustyna, bytem wewnętrznym rozdartym. Jest to konsekwencja jego bytowej natury. Zasadnie ujmuje to M. Kowalewska:

człowiek jest na ziemi pielgrzymem, ale też rozdartym wewnątrz, grzesznym i stale skłonny do upadku stworzeniem. Aby człowieka poznać, nie wystarczy więc posiadanie wiedzy o jego bytowej strukturze i uposażeniu, należy też poznać jego najgłębsze skłonności, decydujące o zasadniczej postawie wobec życia. Jest to bardzo ważne, ponieważ człowiek, istota dominująca nad pozostałym stworzeniem Bożym, był i pozostaje narzędziem Lucyfera w jego walce z Bogiem⁶⁶.

Benedyktynka metodologicznie nie odróżnia filozofii od teologii. Uprawia je łącznie, tak jak Augustyn, stąd teologia jest obecna w jej refleksji i ma wiążący charakter. Lucyfer został pokonany przez Boga, strącony do piekieł i odtąd podjął walkę z człowiekiem. Szatan na ziemi chce zająć miejsce Boga. W tym celu chce podporządkować sobie człowieka, będącego stworzeniem Boga. Bunt, który podniósł przeciwko Bogu, przenosi na relacje człowieka z Bogiem (grzech pierworodny), buntując człowieka. W konsekwencji człowiek wypowiada Bogu swoje posłuszeństwo. Dla autorki *Ordo virtutum* szatan jest siłą duchową, która ma spaczoną wolę. Może on oddziaływać na człowieka, który jest istotą autonomiczną, posiadającą wolną wolę, czyli niezależną w swoich decyzjach nawet od Boga. Bóg szanuje decyzje człowieka, nie ingerując w jego działania, dopuszczając nawet zło. Ponadto szatan uzmysłowił człowiekowi bałamućną ideę, iż on sam może być bogiem. Konsekwencją jest upadek człowieka i jego

⁶⁶ M. Kowalewska, *Bóg–Kosmos–Człowiek*, dz. cyt., s. 194.

grzech. Człowiek na skutek upadku ma osłabione naturalne poznanie, sumienie. Ratunkiem jest łaska, stanowiąca wsparcie Boga w walce ze złem i szatanem⁶⁷.

Należy dodać, że Augustyn (posiadający przydomek Doktor Łaski — *Doctor Gratiae*) zmienił neoplatoński schemat powrotu do Boga przez wprowadzenie koncepcji łaski. To Bóg łaskawie obdarza prawdą, dobrem i pięknem, prowadząc do zjednoczenia z Nim, a nie, jak u Plotyna, sam człowiek, a właściwie boski pierwiastek (*emanat*) obecny w jego duszy własnym wysiłkiem osiąga stan ekstazy. Tu tkwi „rewolucja” w mistyce spowodowana przez chrześcijaństwo, a szczególnie rozwinięta przez biskupa z Hippony. Znajdzie ona kontynuatorów jak wspomniana Szkoła Wiktorynów (Hugon i Ryszard ze św. Wiktora), z których dzieł Hildegarda będzie korzystała.

Bóg dopuszcza zło z niezrozumiałych dla człowieka powodów, w celu wprowadzenia z niego dobra. Jest to próba, której zostaje poddany człowiek, mający przed powrotem do Boga oczyścić swoją duszę (platonizm, neoplatonizm). Szatan jest bytem inteligentnym, ale jego inteligencja nie jest mądrością. Mądrość polega na odróżnieniu dobra od zła. Szatan na skutek swojego buntu zatracił taką umiejętność i paradoksalnie jest głupi (*stultus*). Jego wola jest nakierowana na nicość i błędy. Na tym polu realizuje swoją inteligencję. Zło jest więc konsekwencją wolności stworzenia, skutkiem decyzji. Nie pochodzi ono z bytu, czy z jego struktury — jak mniemali manichejczycy i katarzy.

Takie rozumienie problemu widzimy w *Ordo virtutum*. W utworze została przedstawiona wewnętrzna walka pomiędzy cnotami a szatanem, rozgrywająca się w duszy człowieka. Dramat człowieka to autonomia jego woli, która może wybrać dobro lub zło moralne, a dusza i ciało stanowią „scenę”, na której rozgrywa się ów ludzki dramat. Zło — powtórzmy — zdaniem ksieni z Bingen, nie jest czynnikiem koniecznym ani obecnym jako składnik bytowy człowieka⁶⁸, nie jest bytem. Nie ma zatem zła w sensie bytowym, lecz tylko i aż moralnym. Pogląd ten zakorzeniony jest w augustyńskiej, prywatywnej koncepcji zła jako braku należącego dobra (*privatio boni debiti*). Widać tu sygnalizowany stosunek

⁶⁷ Tamże, s. 195.

⁶⁸ Tamże, s. 217.

Hildegardy do manicheizmu⁶⁹ i katarów⁷⁰. Wiąże on zło z aktywnością duchową. Kowalewska dodaje, że „[...] w zasadzie należałoby mówić nie tyle o »złu«, ile o »Złym«, który nosi imię Lucyfera lub szatana, oraz ludziach otwartych na jego duchową aktywność, czyli o ludzkiej podatności na pokusy diabelskie”⁷¹. Stąd pierwszym złym owocem jest pycha rozumiana jako negacja prawdy, bunt przeciwko Bogu, ale także przeciwko własnej rozumnej naturze.

Diabeł — pisze dalej Kowalewska — jest niczym kupiec wykładający i nachalnie wychwalający towary. Ci, którzy pożądadą tego, co on im oferuje, mogą to kupić, płacąc ceną sumienia. Zachowując się w życiu jak klienci, ludzie gubią swe dusze. Diabeł rozbudza w nich wzajemną nienawiść, pożądanie stawy, bogactwa i chęć dominacji. Tak to świat, który jest jarmarkiem, przestaje być środkiem, a staje się celem człowieka, który się tym napawa, by w nim zginąć. Kolejnym obszarem, w którym działanie zła przejawia się w szczególny sposób jest płciowość, gdzie przybiera postać rozwiązłości i perwersji seksualnych. Siły niszczące duszę znajdują w tej sferze życia szczególne punkty zaczepienia i przyczyniają się często do poniżenia i upadku człowieka⁷².

Aretologia Hildegardy jest bardzo bogata. Ma ona na celu dostarczenie środków człowiekowi do jego walki. Mniszka nie ogranicza się do tradycyjnego wykładu cnót kardynalnych (sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie, roztropność) i cnót teologicznych (miłość, wiara i nadzieja). Omawia ona w *Scivitas* — 32 sprawności i wady, w *Ordo virtutum* — 27, w *Liber vitae meritorum* — 35⁷³. Kowalewska zestawia je, co nie jest łatwym zadaniem biorąc pod uwagę alegoryczny język Hildegardy. Cnoty (sprawności) i wady są w odpowiadających sobie parach:

- miłość niebiańska (*amor coelestis*) i miłość ziemską;
- rozpusta (*petulantia*) i dyscyplina (*disciplina*);
- figlarność (*joculatrix*) i obyczajność (*verecundia*);
- zatwardziałość (*obduratio*) i miłosierdzie (*miser cordia*);

⁶⁹ Związek manicheizmu i gnozy wymaga oddzielnego opracowania. Niektóre odmiany gnostycyzmu będą praktykowały wyniszczenie ciała poprzez rozpustę i wynaturzoną seksualność (Karpokrates).

⁷⁰ Wydaje się, że najwyraźniej tego błędu odrzuconego przez Hildegardę, nie ustrzegł się Luter, czerpiący wyraźnie z nich oraz samej gnozy.

⁷¹ M. Kowalewska, *Bóg-Kosmos-Człowiek*, dz. cyt., s. 213.

⁷² Tamże, s. 217.

⁷³ Tamże, s. 228.

- tchórzostwo (*ignavia*) i zwycięstwo (*victoria*);
- gniew (*ira*) i cierpliwość (*patientia*)
- niestosowna wesołość (*inepta laetitia*)
- obżarstwo (*ingluvies, ventris ingluvies, gula*) i wstrzemięźliwość (*abstinentia*);
- skąpstwo (*acerbitas*) i szczodrość (*largitas*);
- bezbożność (*impietas*) pobożność (*pietas*);
- kłamstwo (*fallacia*) i prawda (*veritas*);
- swarliwość (*contentio*) i pax (pokój);
- nieszczęście (*infelicitas*) i szczęście (*felicitas*);
- nieumiarkowanie (*immoderatio*) i zdolność rozróżniania (*discretio*);
- zagłada duszy (*perditio animorum*) i zbawienie duszy (*salvatio animorum*);
- pycha (*superbia*) i pokora (*humilitas*);
- zazdrość (*invidia*) i miłość bliźniego (*caritas*);
- próżna chwała (*inanis gloria*) i bojaźń Boża (*timor Domini*);
- nieposłuszeństwo (*inoboedientia*) i posłuszeństwo (*oboedientia*);
- wada niewiary (*infidelitas*) i wiara (*fides*);
- wada rozpacz (*desperatio*) i nadzieja (*spes*);
- lubieżność (*luxuria*) i czystość (*castitas*);
- niesprawiedliwość (*iniustitia*) i sprawiedliwość (*iustitia*);
- gnuśność (*torpor*) i męstwo (*fortitudo*);
- zapomnienie Boga (*oblivio*) i świętość (*sanctitas*);
- chwiejność (*inconstantia*) i wytrwałość (*constantia*);
- troska o rzeczy ziemskie (*cura terrenorum*) i tęsknota za niebem (*coeleste desiderium*);
- zatwardziałość (*obstinatio*) i skrucha serca (*compunctio cordis*);
- pożądliwość (*cupiditas*) i cnota pogardy świata (*contemptus mundi*);
- kłótność (*discordia*) i zgoda (*concordia*);
- szyderstwo (*scurilitas*) i cnota poszanowania (*reverentia*);
- chwiejność (*vagatio*) i stabilność (*stabilitas*);
- czarnoksiężstwo (*maleficium*) i kult Boga (*Cultus Dei*);
- chciwość (*avaritia*) i wystarczalność (*sufficiencia*);
- ziemski smutek [ból istnienia] (*tristitia mundi*)⁷⁴.

⁷⁴ Tamże, s. 232–254.

Benedyktynka podkreśla znaczenie miłości (*caritas*) i jej relacji z mądrością, wpisując się w bogatą tradycję filozofii mistycznej i ascetycznej, zapoczątkowanej przez św. Augustyna, Grzegorza Wielkiego, Hrabana Maura, Bernarda z Clairvaux, Ryszarda od św. Wiktora, a następnie św. Tomasza, Dantego i mistyków hiszpańskich. Tak jak mądrość wprowadza porządek w poznaniu człowieka, tak miłość jest źródłem ładu w działaniu. Przywrócenie ich w rzeczywistości–kosmosie winno być naturalnym procesem. W naturze człowieka, zgodnie z prawem naturalnym, jest zapisane dążenie do dobra i ładu (*ordo*). Hildegarda zauważa bowiem, że człowiek w przeciwieństwie do upadłego anioła może się podnieść ze swojego upadku.

Stąd w *Ordo virtutum* byty dobre, które reprezentują Boga, są harmonijne. Posługują się melodią w przeciwieństwie do szatana, który nie śpiewa tylko krzyczy⁷⁵. W dramacie występują: Pokora, Mądrość Boża, Miłość, Nadzieja, Czystość, Miłość Niebiańska, Zdolność rozróżniania, Wiara, Pogarda świata, Dyscyplina, Cierpliwość, Wstydlivość, Bojaźń Boża, Posłuszeństwo, Niewinność, Miłosierdzie i Zwycięstwo. Tworzą one armię cnót. Ich królową jest pokora. W dziele ksieni z Bingen siedmiokrotnie zabiera ona głos. Adwersarzem Pokory i innych cnót jest diabeł (*diabolus*)⁷⁶. Diabeł głosi:

„Głupia! Nieszczęsna! Cóż ci z tego przyjdzie, że będziesz się trudzić? Zajmij się światem, a świat cię uszanuje!”⁷⁷.

Argumentuje, że dobro i sprawność (cnota) są niedostępne nikomu poza Bogiem. Człowiek winien ograniczyć się tylko do konsumpcji, użycia, korzyści, sukcesu. Świat ducha i jego wartości są według niego zbyteczne. Człowiek zaś nie może wyjść poza swoją cielesno–pożądliwą naturę. Nie jest zdolny do kontemplacji, poznania rozumowego, roztropnych decyzji. Czyż nie przypomina to współczesnej kultury postmodernistycznej i marksizmu kulturowego, które programowo odrzucają zasadność pracy człowieka nad sobą, potrzebę wychowania — *paidei*? Zalecają w zamian rozkoszowanie się życiem i używanie go bez norm i zasad⁷⁸. Dusza ulega namowię szatana. Chce nacieszyć się światem,

⁷⁵ Można postawić pytanie: jak Hildegarda oceniłaby muzykę współczesną, szczególnie *black* albo *heavy metal*?

⁷⁶ Fabułę utworu streszcza S. Flanagan. Zob. *Hildegarda z Bingen*, dz. cyt., s. 153–155.

⁷⁷ Hildegarda z Bingen, *Ordo virtutum*, dz. cyt., s. 28.

⁷⁸ Na temat kondycji postczłowieka zob. Wolska U., *Człowiek — rzecz czy osoba? Filozoficzne ujęcie człowieka jako osoby terapią dla zagubionych w płynnej nowoczesności*, wyd. 2, Warszawa–Radzymin 2023.

ulegając temu wszystkiemu, co oferuje wynaturzona cielesność, czyli taka, która odrzuca intelekt i jego wskazania. Nie daje jej to szczęścia. W konsekwencji dusza, świadoma tego, że stacza się w egzystencją pustkę, zwraca się do pokory:

„Dłatego, ulecz mnie Królowo Pokoro!”⁷⁹.

I jeszcze:

„Udziel mi pomocy, Pokoro, będąca prawdziwym lekarstwem! Bowiem pycha popchnęła mnie ku licznym występkom i złamała mnie, przysparzając mi wiele blizn. A teraz biegnę do ciebie a więc przyjmij mnie”⁸⁰.

Pycha jest źródłem duchowych zranień. Czy ich źródłem nie jest odrzucenie i brak miłości jako osobowej relacji na poziomie *dilectio*? Jeśli tak, to uwyrażnia się tu związek filozofii Hildegardy z etyką chronienia osób Mieczysława Gogacza i jego teorią utraty miłości⁸¹.

Dla współczesnego odbiorcy (postczłowieka) wizja Hildegardy może wydawać się „trudna” i mało „atrakcyjna”, gdyż konfrontuje człowieka z potrzebą pracy nad sobą. Zakłada konieczność wysiłku. Faktycznie jest ona realistyczna i zdroworozsądkowa. Człowiek uciekając od problemów, nie rozwiąże ich. Przekreślając swoją naturę, okłamując się, iż jest ona inna, nie będzie mógł podjąć działań terapeutycznych.

Terapia filozoficzna w ujęciu Hildegardy polega na zmierzeniu się z tym wewnętrznym rozdarciem natury człowieka. Człowiek jest bytem „paradoksalnym”. Z jednej strony jest zdolny do bezinteresownej miłości, z drugiej zaś, do miłości interesownej, czyli egoistycznej⁸². Dotyczy to niemal wszystkich jego działań poznawczych (epistemologia) i pożądawczych (etyka), od opieki do jej braku, od miłosierdzia do bestialstwa, od racjonalizmu do irracjonalizmu, od intelektualizmu do woluntaryzmu lub emotywizmu, od obiektywizmu do subiektywizmu, *etc.* Dusza winna uzmysłwić sobie własną kondycję i własne rozdarcie i zranienie. W *Ordo* przyznaje ona, że dla niej „zbyt ciężka jest walka ze skłonnościami ciała”⁸³.

⁷⁹ Hildegarda z Bingen, *Ordo virtutum*, dz. cyt., s. 40.

⁸⁰ Tamże, s. 38.

⁸¹ Zob. M. Krasnodębski, *Miłość i metanoia. Mieczysława Gogacza terapia filozoficzna w „Jak traci się miłość”*, „Paideia” 7/2025, s. 249–275.

⁸² Zob. więcej: A. Gudaniec, *Paradoks bezinteresownej miłości. Studium z antropologii filozoficznej na podstawie tekstów św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 2015.

⁸³ Hildegarda z Bingen, *Ordo virtutum*, dz. cyt., s. 26.

Godna uwagi jest wewnętrzna walka, przedstawiona przez ksienię z Bingen w jej muzycznym dziele. Dusza jest wewnętrznie rozdarta, targana tym, co dobre i tym, co złe, ale poszukuje zmiany. Zadaniem człowieka jest *metanoia* — zmiana sposobu myślenia i postępowania. Cnoty i diabeł prowadzą dialog. Jest on walką na argumenty. Ujawnia się tu rola logiki i filozofii (metafizyki). Diabeł jako rozmówca jest pewny siebie, arogancki i pyszny. Pokora wysyła Cnoty na pomoc duszy. Pomagają jej: Posłuszeństwo, Nadzieja, Prostota, Skromność, Zwycięstwo. Zakuwają one diabła w kajdany; są to kajdany intelektualne. Ta alegoria pokazuje ograniczenie zła: wewnętrzną sprzeczność fałszu. Walczące cnoty posługują się pedagogicznym przykładem Najświętszej Marii Panny, która pokonała szatana. To aspekt teologiczny. Na tym polu Lekarzem jest Jezus Chrystus, uzdrawiający Duszę (Człowieka) uprawiającego Cnoty i otwartego na Jego łaskę. Hildegarda pisze:

Ojcie wszechmogący! Ty jesteś źródłem ognistej miłości. Daj swym synom na wodach życia stosowne wiatry, aby — tak jak i my — prowadzili ludzi do niebieskiego Jeruzalem⁸⁴.

Człowiek sam jest bezsilny. Potrzebuje sprawności (cnót) oraz łaski. Benedyktyńska z Bingen oddaje ten stan bezsilności człowieka, pisząc: „nie wiem, co czynić, ani dokąd się udać! Biada mi, bo nie potrafię udoskonalić tego, w co z pewnością jestem odziana! Na pewno ulegnę pokusie, żeby to odrzucić!”⁸⁵. Dusza (człowiek) bez wsparcia łaski ulega tkwiącej w nim skłonności do kierowania się ku temu, co ziemskie i odrzucenia zarazem tego, co Boskie. *Paideia* Hildegardy zakłada roztropany dystans do marności przemijalnych dóbr tego świata. Nie jest on jego manichejskim odrzuceniem, ani też zgodą na irracjonalną konsumpcję.

Przesłanie psychologiczne obecne w *Ordo virtutum* głosi, że człowiek musi zmagać się ze swoim losem. Jest on mu dany i zadany. Człowiek nie może więc poddać się, lecz powinien podjąć walkę o dobro, prawdę i piękno. W dziele występuje Nadzieja, chroniąca przez rozpaczą i depresją. Ona motywuje i wspiera. Dusza nieszczęśliwa pożąda doskonałej Miłości. Hildegarda nie tylko powtarza Augustyńskie stwierdzenie o niespokojnej duszy, która winna spocząć w Bogu (*Fecisti*

⁸⁴ Tamże, s. 42.

⁸⁵ Tamże, s. 26.

nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te), ale sprawnie analizuje wewnętrzne duchowe rozdarcie człowieka. To napięcie występuje pomiędzy duszą i ciałem człowieka, pomiędzy nim (mikrokosmosem) a światem (makrokosmosem). Benedyktynka nie ucieka od problemu istnienia i sensu cierpienia⁸⁶. Jest on wpisany w naturę bytu i jego kondycję. Dlatego potrzebna jest walka i podejmowanie wysiłku, kierującego człowieka do moralnej i duchowej doskonałości. Jest to trudny proces, ale trudności kształtują człowieka⁸⁷.

Ordo virtutum ma na celu przywrócenie człowiekowi jego pozycji w kosmosie. Błąd człowieka — będący pychą — polega na tym, że uzurpuje on sobie niewłaściwe miejsce w hierarchii bytów. Jest to powodem nie tylko zaburzenia boskiego porządku, ale także ładu wewnętrznego człowieka, o którym była mowa. Człowiek staje się roszczeniowy. Nie liczy się z innymi bytami, ich dobrem i godnością.

Ostatecznie dusza — zgodnie z zamierzeniem platonizmu i neoplatonizmu, także w wersji augustyńskiej — winna powrócić do Boga. Stworzenie będące doskonałym i harmonijnym w chwili stworzenia, a następnie zepsutym przez Zło, po dokonaniu duchowego oczyszczenia powraca do swojego pierwotnego stanu. Proces ten — jak wspomnieliśmy — dotyczy wszystkich oprócz szatana. Benedyktynka w *Epilogu* oratorium dodaje:

Na początku [czasów] całe stworzenie zieleniło się. W środku [czasów] kwitły kwiaty. Potem zieleń zmarniała. I zobaczył to Mąż, Wojownik i rzekł: »znam ten czas. Ale złota liczba nie jest pełna. Zatem spójrz w Ojcowskie Zwierciadło. Odczuwam zmęczenie w moim ciele, osłabli także moi giernkowie. Pamiętaj więc, że pełnia, która została stworzona na początku, nie powinna zostać zniszczona [...]«⁸⁸.

Libretto *Ordo virtutum* otrzymuje oprawę muzyczną, a jak wiemy dla Benedyktynki muzyka jest harmonią wszechświata (pitagoreizm). Jest to muzyka kontemplacyjna i terapeutyczna. Trzeba ją po prostu usłyszeć.

⁸⁶ Więcej na ten temat istoty cierpienia zob. M. Krasnodębski, *Metafizyka cierpienia. Rozważania z perspektywy filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „Kotwica” 123(2023)3, s. 37–40; tenże, *Psychologia miłości i cierpienia w pedagogice religijnej Mieczysława Gogacza*, „Kotwica” 132(2025)4, s. 25–29.

⁸⁷ Zob. V.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu. Wersja dla młodych czytelników*, tłum. A. Wolnicka, Poznań 2023; tenże, *Homo patiens. Próba wyjaśnienia sensu cierpienia*, tłum. R. Czernecki, J. Morawski, Warszawa 1984.

⁸⁸ Hildegarda z Bingen, *Ordo virtutum*, dz. cyt., s. 43.

5. Wnioski końcowe

Muzyczne kompozycje Hildegardy nie były tylko utworami liturgicznymi, lecz służyły leczeniu chorych. Swoją muzykoterapię ksieni z Bingen stosowała przy łagodzeniu skutków chorób psychosomatycznych, leczeniu chorób skórnych, stresu pourazowego, a nawet autyzmu i epilepsji⁸⁹. Świat dla Hildegardy jest instrumentem, na którym wygrywana jest boska muzyka makro i mikrokosmosu. Muzyka, wobec tego nie jest tylko przeżyciem estetycznym, ale tym, co wprowadza do duszy jej harmonię. Muzyka to matematyka, pozwalająca na harmonijne ujęcie duszy i ciała, makro i mikrokosmosu, łagodząca wewnętrzne rozdarcia, które istnieją w kosmosie i naturze człowieka na skutek ich dysharmonii — zła. Zauważamy tu nie tylko elementy filozofii pitagorejskiej, ale także poglądów świętego Augustyna z jego dialogu *O muzyce (De musica)*⁹⁰. Jej filozofia muzyki wprowadza umiarkowanie i zdrowy dystans do rzeczywistości i samego siebie. Biorąc pod uwagę, iż jest ona zbudowana na filozofii afirmującej osobę, jej ochronę i integralny rozwój, terapia, którą można z niej wyprowadzić ma doniosłe znaczenie. Benedyktynka nie postrzega człowieka w sposób redukcjonistyczny. Nie jest on dla niej tylko ciałem lub tylko duszą. Całościowe ujęcie natury człowieka jest istotne dla psychologii i pedagogiki oraz terapii. Jej twórczość w tym aspekcie wyprzedza epokę, gdyż będzie dopiero obecna w wieku XIII (Albert Wielki, Tomasz z Akwinu), czyli renesansie humanistyki średniowiecza. Małgorzata Kowalewska słusznie pisze, że powinniśmy dzisiaj przenieść to, co jest wyjątkowe w wiekach średnich do naszych czasów⁹¹.

Hildegarda zna doskonale ludzką psychikę. Zdaniem M. Kowalewskiej mniszka jest bardziej psychologiem niż etykiem⁹². Ksieni z Bingen pochyła się nad przyczyną i skutkiem: smutku, melancholii, frustracji i depresji⁹³. Ich przyczynę widzi w duchowym rozdarciu, nieuporządkowaniu człowieka, braku sprawności intelektu i woli. *Ordo virtutum* przedstawia bardzo bogatą aretologię w jej moralnym, ale również praktycznym wymiarze. Uprawa jej ma także

⁸⁹ J. Bramorski, *Filozoficzno-teologiczne źródła muzykoterapii*, dz. cyt., s. 132–134.

⁹⁰ Augustyn, *O muzyce*, [w:] *Dialogi filozoficzne*, tłum. D. Turkowska, Kraków 2001, s. 667–721.

⁹¹ M. Kowalewska, *Ze starego średniowiecza do nowego*, „Roczniki Kulturoznawcze” 11(2020)4, s. 51–70. Por. też S. Swieżawski, *Kultura umysłowa wieków średnich*, Lublin 1949.

⁹² M. Kowalewska, *Bóg-Kosmos-Człowiek*, dz. cyt., s. 207, 226.

⁹³ Tamże, s. 216–217, 230.

wymiar terapeutyczny. Aretologia i muzyka *Ordo virtutum* są cenne na polu terapii filozoficznej i chyba wciąż czekają na swoje dowartościowanie. Może pacjentom winno się zalecać słuchanie *Ordo virtutum*?

Bibliografia i dyskografia

Źródła

Augustyn, *O muzyce*, [w:] *Dialogi filozoficzne*, tłum. D. Turkowska, Kraków 2001, s. 667–721. [Autor nieznan], *O dwunastu stopniach nadużyć*, tłum. S. Bełch, [w:] *Krótkie moralia chrześcijańskie. Wady, cnoty, nadużycia, upomnienia*, red. A. Andrzejuk, Warszawa–Londyn 2000, s. 53–89.

Bernard z Clairvaux, *O stopniach pokory i pychy*, tłum. S. Kiełtyka, Kraków 1991.

Hildegard von Bingen, *Das Pflanzen— und Kräuterbuch*, tłum. K. Rußhardt, Köln [bez roku wydania].

Hildegard von Bingen, *Ordo virtutum*, CD, BMG/DHM 1997.

Hildegard von Bingen, *Werke*, Band 1–10, *Herausgegeben von der Abteil St. Hildegard, Rudesheim/Eibingen*.

Hildegarda z Bingen, *Ordo virtutum*, wstęp i przekład M. Kowalewska, [w:] <https://hildegarda.edu.pl/wp-content/uploads/2019/12/ordo-virtutum.pdf> [dostęp dn. 22.06.2025].

Prudencjusz, *Psychomachia*, [w:] *Breviarium kanonu kultury. Literatura Europy Łacińskiej. Decorum*, wybór i opracowanie P. Milcarek, Warszawa–Dębogóra 2022, s. 710–733.

Opracowania

Bramorski J., *Filozoficzno–teologiczne źródła muzykoterapii w starożytności i średniowieczu*, „Teologia i Moralność”, vol. 16(2021), nr 1(29), s. 123–142.

Chenu M. D., *Die Platonizmem des XII-Jahrhunderts*, [w:] *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, red. W. Beierwaltes, Darmstadt 1969, s. 275–284.

Flanagan S., *Hildegarda z Bingen. Żywot wizjonerki*, tłum. R. Sudół, Warszawa 2002.

Frankl V. E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu. Wersja dla młodych czytelników*, tłum. A. Wolnicka, Poznań 2023.

Frankl V. E., *Homo patiens. Próba wyjaśnienia sensu cierpienia*, tłum. R. Czernecki, J. Morawski, Warszawa 1984.

Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.

- Gouguenheim S., *Chwała Greków. Bizantyjski wkład kulturowy w rozwój Europy romańskiej (od X do początku XIII wieku)*, tłum. P. Tylus, [bez miejsca wyd.] 2024.
- Gudaniec A., *Paradoks bezinteresownej miłości. Studium z antropologii filozoficznej na podstawie tekstów św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 2015.
- Heers J., *Średniowiecze... wielkie oszustwo!*, tłum. P. Tylus, Kraków 2025.
- Jamróż M., *Byt i muzyka w Ordo virtutum Hildegardy z Bingen*, [w:] *Filozofia muzyki. Studia*, red. K. Gućzalski, Kraków 2003, s. 233–242.
- Jaroszyński P., *Człowiek i nauka. Studium z filozofii kultury*, Lublin 2008.
- Kijewska A., *Neoplatonizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2007, s. 275–282.
- Kowalewska M., *Bóg–Kosmos–Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, Lublin 2022.
- Kowalewska M., *Hildegarda z Bingen*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 4, Lublin 2003, s. 452–457.
- Kowalewska M., *Hildegardy z Bingen wizja człowieka*, „Acta Mediaevalia” 18/2005, s. 267–286.
- Kowalewska M., *Ze starego do nowego*, „Roczniki Kulturoznawcze” 11(2020)4, s. 51–70.
- Krasnodębski M., *Dusza i ciało. Zagadnienie zjednoczenia duszy i ciała w wybranych tekstach Tomasza z Akwinu i filozofii tomistycznej*, Warszawa 2004.
- Krasnodębski M., *Metafizyka cierpienia. Rozważania z perspektywy filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „Kotwica” 123(2023)3, s. 37–40.
- Krasnodębski M., *Miłość i metanoia. Mieczysława Gogacza terapia filozoficzna w „Jak traci się miłość”*, „Paideia” 7/2025, s. 249–275.
- Krasnodębski M., *Paidetyczne i terapeutyczne znaczenie „humilitas” i „superbia” w filozofii św. Bernarda z Clairvaux i św. Tomasza z Akwinu*, „Paideia” 6/2024, s. 205–236.
- Krasnodębski M., *W obronie człowieka. Zarys antropologii filozoficznej Franciszka Gabryła (1866–1914)*, Warszawa–Radzymin 2020.
- Krasnodębski, *Psychologia miłości i cierpienia w pedagogice religijnej Mieczysława Gogacza*, „Kotwica” 132(2025)4, s. 25–29.
- Kuc L., *Z historii poglądów na człowieka wieku dwunastym. Święta Hildegarda z Bingen*, „Roczniki Filozoficzne” 2–3(1949–1950), s. 398–407.
- Le Goff J., *Czy Europa narodziła się w średniowieczu?*, tłum. W. Klenczon, Warszawa 2023.
- Lisicki P., *Luter. Ciemna strona rewolucji*, Warszawa 2017.
- Meier Ch., *Scientia divinorum operum: Zu Hildegards von Bingen visionärkünstlerischen Rezeptionen Eriugenas*, [w:] *Eriugena redivivus*, red. W. Beierwaltes, Heidelberg 1987, s. 88–103.

- Milcarek M., *Zagadnienia antropologiczne w „Scivitas” św. Hildegardy z Bingen*, „Studia Philosophiae Christianae” 33(1997)2, s. 111–118.
- Obolevitch T., *Człowiek jako mikrokosmos w ujęciu Hildegardy z Bingen*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”, 1/2013, s. 87–116.
- Otlewska M., *Teofania stworzenia w myśli Hildegardy z Bingen*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki humanistyczne”, nr specjalny 3 (2/2011), s. 211–228.
- Pernoud R., *Blask średniowiecza*, tłum. P. Tylus, bez miejsca wyd., 2022.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000.
- Swieżawski S., *Kultura umysłowa wieków średnich*, Lublin 1949.
- Vernet Pons M., *L’Ordo virtutum d’Hildegarda de Bongen: novel·s consideracions a l’entorn de les virtuts „disciplina” i „sciencia Die” en relacio amb la genesi del seu prototext, „Summa” 10/2017*, s. 84–97, [w:] <https://revistes.ub.edu/index.php/SVMMA/article/view/21470> [stan z dn. 30.06.205].
- Wiąckiewicz D. (J.), *Personifikacje cnót w dramacie liturgicznym „Ordo virtutum” Hildegardy z Bingen na romańskich kolumnach kościoła św. Trójcy w Strzelnie*, „Kwartalnik Młodych Muzykologów UJ”, 31(2016)4, s. 24–56.
- Wieczorek B., *Stan badań nad źródłami myśli Hildegardy z Bingen*, „Studia Philosophiae Christianae” 49(2013)2, s. 137–158.
- Wielgus S., *O micie „ciemnego” średniowiecza i „światłej” nowożytności*, [w:] tenże, *Z badań nad średniowieczem*, Lublin 1995, s. 7–49.
- Wolska U., *Człowiek — rzecz czy osoba? Filozoficzne ujęcie człowieka jako osoby terapią dla zagubionych w płynnej nowoczesności*, wyd. 2, Warszawa–Radzymin 2023.
- Zmorzanka A. Z., *Emanacjonizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 3, Lublin 2002, s. 124–126.

PAIDEIA IN HILDEGARD OF BINGEN’S „ORDO VIRTUTUM”. PHILOSOPHICAL BACKGROUND AND ARETOLOGICAL–THERAPEUTIC DIMENSION OF THE WORK

Summary

In the article aretological–therapeutic dimension of Hildegard von Bingen’s work has been analysed. The philosophical and cultural context of the era and

the perspective of the Benedictine nun's other works has been also shown. Her work *Ordo Virtutum* is a good example of the adaptation of 11th-century Neoplatonism and its influence on poetry and music. Besides it is also a unique work with a timeless message. This work can be also described as therapeutic music.

Keywords: *Hildegard of Bingen, Ordo virtutum, philosophy of the Middle Ages, neoplatonism, aretheology, paideia, philosophical therapy.*

