

MAŁGORZATA KOWALEWSKA-HARASYMIUK

ZACHĘTA DO MAKROBIUSZA.
TRANSMISJA IDEI FILOZOFICZNYCH W KULTURZE

Podstawowym dziełem kultury jest obraz czy też model świata, jaki ona wypracowuje, a następnie przedstawia w twórczości powstającej w jej poszczególnych obszarach, m.in. w dziełach literackich, dziełach sztuk plastycznych, muzycznych oraz w pracach o charakterze naukowym (w szerokim rozumieniu tego wyrażenia) i pracach filozoficznych. Ten obraz, w którym istotnym elementem jest miejsce i rola człowieka w przedstawianym w nim wszechświecie, jest przekazywany następnym pokoleniom i gdy jest przez nie przejmowany, bywa uzupełniany o nowe elementy i tym samym wzbogacany i rozbudowywany albo przeciwnie – zostaje odrzucony i zastąpiony innym, nowym obrazem, który utrwalają i przekazują przedstawiające go dzieła.

Wśród tych dzieł są dzieła wybitne, stanowiące wytwory kultury w jej okresie dojrzałym, dzieła twórców o umysłach dojrzałych. Nazywamy je dziełami klasycznymi i włączamy do kanonu lektur klasycznych. Ich znajomości spodziewamy się od człowieka, określanego mianem „kulturalnego”, czyli wprowadzonego w kulturę dzięki procesowi wychowania i kształcenia¹. Ale są też dzieła takie, które nie zasługują na powyższe określenia i oceny, ale mimo to w pewnym czasie i z pewnych powodów odegrały w kulturze rolę tak ważną, że można je pod tym względem porównać do dzieł klasycz-

Dr hab. MAŁGORZATA KOWALEWSKA-HARASYMIUK, prof. UMCS – Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Wydział Filozofii i Socjologii, Instytut Filozofii, Katedra Etyki; adres do korespondencji: pl. M. Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin; e-mail: mem.kowalewska@op.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2691-1318>.

¹ Poza dziełami literackimi „kanon” dzieł kultury dotyczy także wytworów szeroko rozumianej sztuki plastycznej (malarstwa, rzeźby, grafiki itp.) oraz dzieł muzycznych (w ich przypadku mówi się nawet o „klasycznych” wykonaniach danych utworów muzycznych), teatralnych itp.

nych. Co więcej, można powiedzieć, iż bez nich, być może, te drugie nie powstałyby, lub nie byłyby takie, jakie są.

W tym artykule chcę przedstawić jedno z takich dzieł kultury z zakresu literatury filozoficznej, które mimo swego wtórnego charakteru odegrało bardzo ważną rolę pomostu między epokami – epokami między którymi panowała znacznie większa łączność i zgodność niż przyjmuje stereotypowa opinia, która je sobie przeciwstawia. Mam na myśli starożytność i średniowiecze, a dziełem filozoficznym, o którym piszę jest komentarz Ambrosiusza Teodozjusza Makrobiusza do szóstej księgi *De re publica* Marka Tuliusza Cyncerona. Dzieło to jest znane pod tytułem komentarza do *Snu Scypiona – Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*². Utwór ten jest oceniany przez historyków jako zasadniczo wtórny i kompilatorski, ale on właśnie stanowiąc przez długi czas jedyny ślad po zaginionej *Rzeczpospolitej* M.T. Cyncerona, to on był jednym z głównych źródeł, którymi nie tylko idee platonizmu i pitagoreizmu ale także elementy antycznych doktryn astronomicznych, muzykologicznych i matematycznych docierały do średniowiecza. On też był przez uczonych średniowiecznych bardzo często komentowany i jest obecny w myśli wielu spośród nich. Liczne zagadnienia podejmowane przez Makrobiusza spotkały się z zainteresowaniem autorów znających jego komentarz. Podejmowali oni makrobiańskie wątki, rozwijali je i przekształcali zgodnie z własnym sposobem myślenia. Komentarz Makrobiusza był wielokrotnie przepisywany, a także komentowany w średniowieczu, o czym świadczy liczba zachowanych rękopisów.

Na temat kilku wybranych, spośród poruszanych przez Makrobiusza wątków, pisałam już w artykule zatytułowanym „Kilka uwag na temat *Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis* Makrobiusza Ambrosiusza Teodosjusza”³. We wspomnianym artykule przedstawiłam poglądy Makrobiusza na temat filozofii (począwszy od definicji poprzez podział po charakterystykę każdego z działów), jego stanowisko w kwestii stosunku filozofii do mitologii, a zwłaszcza na temat przydatności mitów dla parających się filozofią. Przedstawiłam też koncepcję świeckiej alegorii, dla rozwinięcia której ważne były słowa Makrobiusza o twórczości mitografów jako „kolebce filozofów”, pisałam o toposie „złotego łańcucha bytów”, który od Homera przez

² Ambrosii Theodosii MACROBII, „Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis et Excerpta e Libro De Differentiis et Socoetatibus gearci latiniqve verbi”, w: *Ambrossii Theodosii Macrobbii Opera quae supersunt*, t. I, red. Lodovicus Ianus (Quaedlinburgi et Lipsiae, 1848).

³ Małgorzata KOWALEWSKA, „Kilka uwag na temat *Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis* Makrobiusza Ambrosiusza Teodozjusza”, *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Sectio I, Philosophia-Sociologia* 42, nr 2 (2017): 61-75.

Makrobiusza dociera do dzieł autorów średniowiecznych oraz o przedstawionej przez Makrobiusza, również bardzo ważnej dla średniowiecza, koncepcji marzeń sennych.

W tym artykule przedstawiam wstępny zarys poglądów teologicznych, antropologicznych i psychologicznych, w których przekazaniu średniowieczu pośredniczył wspomniany komentarz.

Ambrosiusz Teodozjusz Makrobiusz żył i tworzył na przełomie IV i V wieku, czyli w czasie „mijania się” odchodzącego w przeszłość świata pogańskiego i kształtującego się nowego świata chrześcijańskiego⁴. Czyni to spuścizną Makrobiusza interesującą dla badacza kultury i jej historii, zwłaszcza że wiadomo (a jest to jedna z nielicznych informacji, które posiadamy na jego temat), iż w gronie jego przyjaciół znajdowali się zarówno chrześcijanin Albinus, jak i gorący obrońca rzymskiego pogaństwa Symmachus Starszy. C.S. Lewis, za którym podaję tę informację, w książce *Odrzucony obraz*, stwierdza że świadczy to o tym, iż Makrobiusz należał do takiego kręgu kulturowego, w którym „to, co pogańskie, mogło się swobodnie mieszać z tym, co chrześcijańskie”⁵.

Makrobiusz jest autorem napisanej w formie dialogu encyklopedii w siedmiu księgach zatytułowanej *Saturnalia*. Przedstawieni w niej zostali rzymscy arystokraci, którzy w czasie świąt ku czci Saturna dyskutują tematy z obszarów filologii, mitologii i historii. Encyklopedia Makrobiusza jest tematem badań filologów klasycznych. Z jego twórczości zachował się także wyciąg z rozprawy na temat gramatyki zatytułowanej *De differentiis et societatis Graeci Latine verbi*, który sporządził w IX wieku Jan Szkot Eriugena. Kolejnym utworem jest – będący przedmiotem badań przedstawionych w tym artykule – komentarz do VI księgi *De re publica* Cyserona. Jak wiadomo tekst *De re publica* Cyserona zaginął i od XII wieku aż do XIX znany był jedynie we fragmentach, z których najobszerniejszy zawdzięczano Makrobiuszowi, który napisał obszerny komentarz do VI księgi tego dzieła⁶.

⁴ Dlatego C.S. Lewis nazywa ten okres „przejściowym”, który obejmuje nie tylko przełom IV i V wieku. Lewis proponuje dwie cezury: narodziny Plotyna (205 r.) oraz pierwszą datowaną wzmiankę o Pseudo-Dionizym Areopagicie (533 r.). Zob. Clive Staples LEWIS, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. Witold Ostrowski (Kraków: Znak, 1995), 54.

⁵ LEWIS, *Odrzucony obraz*, 65.

⁶ Kazimierz Leśniak we wstępie do polskiego wydania *Rzeczpospolitej* pisze: „Począwszy od XII wieku nikt już nie zna politycznego traktatu Cyserona. Jedynie tylko *Sen Scypiona* zachowany u Makrobiusza (wraz z komentarzem), fragmenty u Augustyna i Laktancjusza oraz drobne urywki przytaczane w dziełach gramatyków, mogły być czytane w wiekach późniejszych. Dopiero w roku 1822 bibliotekarz watykański Angelo Mai odkrył na palimpseście dzieło Cyserona i ogłosił

Stało się tak dlatego, że Makrobiusz poprzedził swój komentarz przytoczonym *in extenso* komentowanym tekstem.

Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis okazało się jednym z ważniejszych pism, poprzez które kultura antyczna wpływała na nową kształtującą się kulturę. Makrobiusz bez wątpienia należał do kręgu kultury pogańskiej, ale to właśnie na jego twórczości opierali się liczni pisarze chrześcijańskiego świata. Komentarz do *Snu Scypiona* nie tylko zachował się w licznych kopiach, co świadczy o jego popularności, ale sam także był komentowany przez autorów średniowiecznych⁷.

Chociaż twórczość Makrobiusza nie ma oryginalnego charakteru, lecz przeciwnie – jak podkreślają badacze⁸ – jest receptywna i kompilacyjna, to właśnie dzięki tym cechom spełniła rolę międzykulturowego „pasa transmisyjnego”. Prezentowany w tym artykule komentarz Makrobiusza jest dla średniowiecza równie ważny jak komentarz do *Timajosa* sporządzony przez Kalcydiusza, oraz jak twórczość Boecjusza.

Zasadniczymi tematami, które przedstawiam w zarysie w tym artykule są teologia, antropologia i psychologia Makrobiusza. Ramy artykułu nie pozwalają na szczegółowe omówienie wymienionych zagadnień, ale mam nadzieję, iż zachęci on do lektury tego interesującego antycznego literackiego źródła.

System metafizyczny, który Makrobiusz przedstawia w swym komentarzu, jest systemem neoplatońskim, a zatem osnuty jest na myśli, iż wszystkie istniejące rzeczy mają wspólne praźródło swej bytowości, z którego nie tylko pochodzą, ale też do którego chcą powrócić. Jest nim *to en*, czyli Bóg. Z tego źródła pochodzi Pełnia powstająca wraz z wyłonieniem się na drodze emanacji świata idei, zwanego Umysłem – *nous*. Z Umysłu wyłania się przez emanację ostatni człon świata inteligibilnego, którym jest Dusza Świata – *psyche tou pantos*. Makrobiusz przedstawia w swym komentarzu plotyńską triadę boskich hipostaz, którym poświęcił trzy kolejne rozdziały I księgi swego komentarza: Praźródło; Umysł; Dusza Świata, jednakże nie opisuje

je drukiem pt: *M. Tullii Ciceronis de Republica, quae sunt, sdente Angelo Mai, Vaticanae bibliothecae praefecto*. [...] Tekst odkrytego dzieła pochodzi najprawdopodobniej z V wieku. Nie była to jednak całość. Z 656 kart palimpsestu zachowało się tylko 292, a więc nieco ponad jedną trzecią część dzieła”. Zob. CYCERON, *Pisma filozoficzne*, t. II, tłum. Wiktor Kornatowski (Warszawa: PWN, 1960), 12-13.

⁷ Jednym z nich był Wilhelm z Conches.

⁸ Tak twierdzi np. M. Schedler, który docenia próbę połączenia w jedno różnorodnych elementów i dlatego nazywa Makrobiusza „rozumiejącym kompilatorem”. Matthaues SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters* Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 13(1) (Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1916).

wzajemnych wewnętrznych związków między nimi. Praźródło, czyli Bóg, jest pierwszą i absolutną przyczyną, jedyną zasadą wszystkich rzeczy, zarówno tych, które istnieją naprawdę, czyli świata ponadzmysłowego, jak też i tych, które jedynie wydają się istnieć – rzeczy świata zmysłowego⁹. Podział bytów na istniejące naprawdę i wydające się istnieć spotykamy w XII wieku w szkole w Chartres wśród też głoszonych przez jednego z jej pierwszych mistrzów – Bernarda, według którego naprawdę istnieją jedynie Bóg, idee oraz materia pierwsza, a wszystko inne, czyli np. byty złożone z materii i formy, jedynie wydają się być. Myślę, iż echem tego poglądu może być też myśl o przejściu ze stanu istnienia do stanu stawania się obecna w jednym z dzieł Hildegardy z Bingen, która pisząc o przemianie człowieka pod wpływem grzechu pierworodnego mówi o ziemi żyjących (*terra viventium*) i ziemi przemian (*terra mutationis*).

1. TEOLOGIA

1.1. PRA-JEDNIA

Prażródło rzeczywistości Makrobiusz nazywa najpotężniejszym i prawdziwie najwyższym Bogiem (*deus ille omnipotentissimus [...] deo, qui vere summus est*¹⁰, i dodaje, iż u Greków istota taka nazywana była Dobrem – *tagathon*¹¹ oraz Pierwszą przyczyną – *proton aition*¹². Tę najwyższą istotę Plotyn – a za nim jego następcy – porównują do wysyłającego promienie słońca. Plotyn nie jest ani pierwszym, ani jedynym źródłem tego porównania, ponieważ występuje ono już wcześniej u Platona¹³. Wraz z tym po-

⁹ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 14, 6: „Deus qui prima causa et est et vocatur, unus omnium, quae sunt quaeque videntur esse, princeps et origo est. Hic superabundanti maiestatis fecunditate de se mentem creavit. Haec mens, quae *nous* vocatur, qua patrem inspicit, plenam similitudinem servat auctoris: animam vero de se create posteriora respiciens. Rursus anima patrem qua intuetur induitur, ac paulim regrediente respect in fabricam corporum incorporeal ipsa degenerate [...]” (s. 80). TAMŻE, I 17, 12: „Quod autem hunc istum *extimum globum* qui ita volvitur, *summum deum* vocavit, non ita accipiendum est, ut ipse prima causa et deus ille omnipotentissimus aestimetur; cum globus ipse, quod caelum est, animae sit fabrica, anima ex mente processerit; mens ex deo, qui vere summus est, procreata sit [...]” (s. 96).

¹⁰ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 2, 17 (s. 96) – por. przypis 9.

¹¹ Pisownia zgodna z cytowaną w artykule edycją.

¹² MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 2, 14: „Ceterum cum ad summum et principem omnium deum, qui apud Graecos *tagaton* qui *proton aition* noncupatur [...]” (s. 20).

¹³ PLATON, *De republica* VI, 508 B-C, 509B.

równaniem pojawia się wątek analogii światów, zgodnie z którym Dobro w świecie inteligibilnym, to słońce w obszarze świata widzialnego. Dla rozwoju tego wątku ważne są wypowiedzi Plotyna, w których porównuje on Ideę Dobra do wysyłającego promienie słońca¹⁴. Zarówno Dobro, jak i dzieżina bytów idealnych mogą być odnoszone do świata widzialnego, a ten do świata inteligibilnego¹⁵. Tak Dobro, jak i Słońce, sprawiają że wszystko we właściwych im obszarach staje się widoczne, ponieważ światło słońca czyni rzeczy zmysłowe widzialnymi dla oczu, zaś Dobro – dzięki intelektualnemu światłu – czyni je widzialnymi dla rozumu. Oba te rodzaje światła, czyli światło słońca w świecie materialnym i blask Dobra w świecie idealnym, dają wszystkiemu, co znajduje się w ich obszarach wpływu, odpowiednią rzeczywistość. Słońce powoduje powstawanie i wzrost, które przysługują rzeczom w stającym się świecie zmysłowym, zaś Dobro daje istotowe istnienie, czyli prawdziwą bytowość, która przysługuje ideom¹⁶. Jest to podstawowa myśl rozwijana w ramach tzw. metafizyki (fizyki) światła, której reprezentantem jest w średniowieczu Robert Grosseteste i pierwszy filozof polski – Witelo Ślązak¹⁷.

Najwyższy Bóg (*summus deus*) był przez filozofów neoplatońskich określany jako Monada, jako pra-byt i jako pierwsza przyczyna (*prima causa*) wszystkich bytów. Makrobiusz nawiązując do Plotyna¹⁸ ukazuje ten pra-byt jako dynamiczną terażniejszość, przepelnioną wspaniałością swej istoty (*superabundanti maiestatis fecunditate*¹⁹), z której na drodze konieczności (a jak skądinąd wiadomo konieczne jest to, co nie może nie być, nie może się zmieniać, nie może przestać być) pochodzi inne, a następnie kolejne inne. Dzieje się to w nieprzerwanym łańcuchu następstw (*continuis succesionibus*) aż po najniższe ogniwo. Im bardziej kolejne ogniwo jest w tym łańcuchu oddalone od Praźródła, tym mniej jest doskonałe. W ten sposób Makrobiusz

¹⁴ PLOTYN, *Enneady*, tłum. Adam Krokiewicz (Warszawa: Akme, 2000), I 7, 1; *Enneady*, tłum. Adam Krokiewicz (Warszawa: Akme, 2001) V 1, 6; 5, 7; 3, 12; *Enneady*, tłum. Adam Krokiewicz (Warszawa: Akme, 2003) VI 8, 16. Porównanie Boga do słońca spotkamy w twórczości autora znanego pod imieniem Pseudo-Dionizego Areopagity (VI w.).

¹⁵ Z pewnością jest to jedno ze źródeł średniowiecznego symbolizmu.

¹⁶ Por. SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius*, 11.

¹⁷ Na temat metafizyki światła u Witelona zob. Claus BAEUMKER, *Vitelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts*. [seria: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters t. 3, z. 2], München, 1995, 361.

¹⁸ PLOTYN, *Enneady* V 2,1; V 1,6.

¹⁹ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 14,6: „Deus, qui prima causa et est et vocatur, unus omnium, quaeque sunt, quaeque videntur esse, princeps et origo est. Hic superabundanti maiestatis fecunditate de se mentem cravat [...]” (s. 80).

formułuje podstawową zasadę neoplatonizmu, czyli zasadę malejącej doskonałości bytów – *degeneratia per ordinem ad imum meandi*²⁰, którą wcześniej przedstawił w rozprawie *O powstawaniu i ginięciu* Arystoteles²¹. Makrobiusz nawiązując do Homera nazwał to „złotym łańcuchem bytów”²².

Makrobiusz za Plotynem²³ opisuje Jednię, którą nazywa Monadą, jako jednocześnie męską i żeńską, prostą i nieprostą, niemającą żadnej liczby, ale będącą źródłem i przasadą wszelkich liczb, niemający początku i końca początek i koniec wszystkiego²⁴. Jest ona pierwszą przyczyną (*prima causa*) wszystkiego. Schadler zauważa, że Makrobiusz ukazuje to praźródło jako dynamiczną terażniejszość, z której wszystko powstaje na drodze emanacji²⁵.

Emanacja jest procesem dynamicznym, tworzącym nieprzerwane następstwo stopni od najwyższego Boga, aż po najniższe z bytów²⁶. Makrobiusz wskazuje na Homera, który językiem poezji przedstawił to w Iliadzie jako metaforę „złotego łańcucha bytów” sięgającego od siedziby bogów aż do ziemi²⁷. Przekazany przez Makrobiusza topos „złotego łańcucha bytów” występuje w literaturze średniowiecza między innymi w wizjach Hildegardy z Bingen i w słynnym alegorycznym poemacie „Powieść o róży”, w części której autorem jest Jean de Meun. Przytoczę kilka wersów pochodzących ze „spowiedzi Natury”: „Wielkim zaszczytem jest od Boga, / że mam w swej

²⁰ TAMŻE, I 14, 15: „Secundum haec ergo cum ex summon deo mens, ex mente anima fit, anima vero et condit et vita compleat omnia quae cecundur, cunctaque hic unus fulgor illuminet et universis appareat, ut in multis speculis per ordinem positus vultus unus, cumque omnia continuis successionibus se sequantur degenerantia per ordinem ad imum meandi: inveniatur pressius intuenti a summo deo usque ad ultimam rerum faciem una mutui se vinculis religans et nusquam interrupta connexio” (s. 82-83).

²¹ Por. PLOTYN, *Enneady* III 8, 5; V 3, 16; 8, 1; VI 7, 9, Por. ARIST. *De gen. et corr.* II 10, 336 b 26 inn; ARISTOTE, *De la generation et de la corruption*, text établi et traduit par Charles Mugler (Paris: Les Belles Lettres, 1966); ARYSTOTELES, *O powstawaniu i niszczeniu*, przeł. Leopold Regner, w: ARYSTOTELES, *Dziela wszystkie*, t. 2 (Warszawa: PWN, 1990), por. SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius*, 12.

²² MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 14, 15: „Et haec est Homeri catena aurea, quam pondere de caelo in terras deum iussisse commemorat”.

²³ PLOTYN, *Enneady* V 2, 1; V 1, 6.

²⁴ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I, VI, 7: „Unum autem, quod *monas*, id est unitas, dicitur et mas et femina est, par idem atque inpar, ipse non numerus sed fons et origo numerorum” (s. 38).

²⁵ SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius*, 11.

²⁶ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 14, 15: „[...] a summo deo usque ad ultima rerum faciem [...] una mutuis se vinculis religans et nusquam interrupta conexio” (s. 82).

²⁷ HOMER, *Iliada* VIII, 25-30, tłum. Franciszek Ksawery Dmochowski (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1972), 97.

pieczy łańcuch złoty,, / który żywioły opasuje, / one zaś pokłon mi oddają; / Bóg mi powierzył wszystkie rzeczy, / które ów łańcuch obejmuje, [...]”²⁸.

1.2. UMYŚŁ

Cechą dobra jest jego rozlewność na zewnątrz (*bonum est diffusivum sui*, jak głosi teologiczna zasada), a pierwszym skutkiem owej rozlewności pra-Jedni jest „Umysł zrodzony z Boga”²⁹, co głosi Makrobiusz za Plotynem. Umysł (*nous, mens*) pozostaje wobec pra-Jedni w relacji przyczynowej. Tę relację między pra-Jednią a Umysłem (*Nous*), a także wszystkimi kolejnymi hipostazami, Makrobiusz wyraża poprzez pojęcia stwarzania i ojcostwa. Proces wyłaniania się Umysłu, a z niego następnie Duszy świata, określa czasownikami *creare* (stwarzać), a praprzyczynę oraz Umysł w relacji do Duszy nazywa ojcem (*pater*)³⁰. Także w tym przypadku Makrobiusz podąża za Plotynem, który to określa pra-Jednię, gdy jest przedstawiana jako źródło dla *nous*, mianem *pater*³¹, Plotyn zaś za Platonem. Umysł, który jest dla swego źródła najbliższą hipostazą, kieruje się w stronę swego praźródła i zachowuje w sobie jego podobieństwo³², nie podlega zmianom czasu, ponieważ nie żyje w czasie, lecz trwa w wieczności³³, jest jednością i nie jest policzalny, ale stwarza z siebie i zachowuje w sobie idee wszystkich gatunków, czyli jest przyczyną wielości³⁴. Uznając *nous* za „miejsce” przebywania idei, Makrobiusz przekazuje wiekom późniejszym jedną z podstawowych tez nauki

²⁸ WILHELM Z LORRIS, JAN Z MEUN, *Powieść o róży*, tłum. Małgorzata Frankowska-Terlecka, Teresa Giermak-Zielińska (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1997), 351.

²⁹ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 2, 14, 16; 6, 8, 20; 14, 6, 15; 17, 12; SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius*, 12.

³⁰ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 14,6,7: „Deus, qui prima causa et est et vocatur, unus omnium, quaeque sunt quaeque videntur esse, princeps et origo est. Hic superabundanti maiestatis fecunditate de se mentem creavit. Haec mens, quae *nous* vocatur, qua patrem inspicit, plenam similitudinem servat auctoris: animam vero de se creat posteriora recipiens. Rursus anima patrem qua intuetur induitur [...]” (s. 80). Por. SCHEDLER *Die Philosophie des Macrobius*, 13.

³¹ PLOTYN, *Enneady* II 9, 2.

³² MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium*, I 14,6,7: „Haec mens, quae *nous* vocatur, qua patrem inspicit, plenam similitudinem servat auctoris” (s. 80).

³³ TAMŻE, I 6, 8: „Haec illa est mens ex summo data deo, quae vices temporum nesciens in uno semper quod adest consistit aevo [...]” (s. 39); PLOTYN, *Enn.* V 1, 4; V 9, 10; Por. SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius*, 13.

³⁴ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 6, 8: „utpote una, non sit ipsa numerabilis, innumeras tamen generum species et de se creat et intra se continet” (s. 38-39); por. SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius*, 13.

plotyńskiej, tę mianowicie, że świat Idei nie istnieje na zewnątrz, lecz wewnątrz Umysłu³⁵.

Umysł ze względu na swą niepodzielność i jedność jest podobny do prajedni, więc Makrobiusz także w odniesieniu do niego posługuje się pojęciem „monada”.³⁶ Umysł jako przyczynę wielości przedstawiał Plotyn w *Enneadzie* VI, gdzie wskazywał na przemożny napór duchowego bogactwa, które pochodzi od Najwyższego Dobra i zalewa *nous*, który nie mogąc tego dobra ani utrzymać ani nawet objąć, niejako musi przenieść je w wielość³⁷. *Nous* rozszerzając się na całe *Universum*, które jest obrazem i odbiciem świata idei, przechodzi jednocześnie w podzielność i wielość – nigdy nie traci przy tym swej niepodzielności i jedności. W tym tkwi tajemnica istoty Umysłu, iż jest on w tej wielości zarazem niepodzielnością jak i jednością. Makrobiusz pisząc o tym, ilustruje swą wypowiedź pewnym orfickim mitem dotyczącym tytanów i rozszarpanego przez nich na strzępy boga Bachusa, który pomimo to pozostaje nienaruszony³⁸.

³⁵ PLOTYN, *Enneady* VI 7, 15; V 9, 9.

³⁶ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I, VI, 8: „Haec monas, initium finisque omnium, neque ipsa principii aut finis sciens, ad summum refertur deum eiusque intellectum a sequentium numero rerum et potestatum sequestrat [...]” (s. 38).

³⁷ PLOTYN, *Enneady* VI 7, 15.

³⁸ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 12, 12: „Ipsum autem Liberum patrem Orphaici *vous hylicon* suspicantur intellegi, qui ab illo individuo natus in singulos ipse dividitur. Ideo in illorum sacris readitur Titano furore in membra discreptus et frustis sepultis rursus unus et integer emerisse, quia *nous*, quem diximus mentem vocari, ex individuo praebendo se dividendum et rursus ex divisio ad individuum revertendo et mundi inplet official et naturae suae archana non deserit” (s. 73); por. SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius*, 14. Na marginesie przypomnę tu w koniecznym skrócie pogląd Makrobiusza na temat znaczenia mitów. Otóż uważa on, iż wśród zmyśleń, czyli mitów, są takie, które mają inny cel, niż tylko rozrywka dla odbiorcy. Są to mity, które za zasłoną słów ukrywają głębszą treść, dostępną dopiero dzięki odpowiedniej interpretacji. Ten pogląd Makrobiusza wywarł wpływ na wielu myślicieli XII wieku, wśród nich na Wilhelma z Conches i Jana z Salisbury. Makrobiusz mówi o mitach w pierwszej księdze swego utworu, gdzie dokonuje ich podziału ze względu na trojaki kryterium: cel, treść i formę. Zauważa, że filozofowie posługują się mitami albo gdy wypowiadają się o Bogu jako Dobru, albo gdy wypowiadają się na temat Idei. Następnie stwierdza, że aczkolwiek w mitach może być zawarta nieprawda (czyli fałsz), na co wskazuje etymologia (*fabula* to fikcja, bajka, opowieść, legenda, zmyślenie), to mogą one służyć dwóm celom. Jeden to przyjemność, a drugi to zachęta do spraw poważnych, na przykład do cnoty; można więc oddzielić mity „niepoważne” od „poważnych”. Bajki „poważne” można podzielić na dwa rodzaje: takie, w których fikcja dotyczy tak treści, jak i formy oraz takie, które łączą prawdziwą treść z fikcyjną formą przedstawienia. Tylko te ostatnie *fabulae* są przydatne dla filozofa. Wśród nich także należy odróżnić dwie grupy przyjmując za kryterium formę (*decorum*) przekazu. Może być ona „właściwa” lub „niewłaściwa”. Inaczej mówiąc mity mogą być opowieściami przyzwoitymi lub nieprzyzwoitymi. Przykładem mitów przydatnych dla filozofii są kończący *Państwo* Platona *Sen Era*, oraz przedstawiony w VI księdze *Rzeczpospolitej* Cyserona *Sen Scypiona*. O wszystkich zaś nieprzydatnych dla

Makrobiusz zaznacza, że obok wielości idei musi istnieć coś, co jest ich wspólnym gruntem. Czynnikiem tym jest materia inteligibilna (*nous hylikos*), której w żadnym razie nie można utożsamiać z tą materią, jaką zazwyczaj mamy na myśli używając tego terminu, czyli z materią zmysłową (*hyle*). Materia inteligibilna jest doskonała i czysta, a Makrobiusz nazywa ją Nektarem i uważa za napój bogów. Materia zaś zmysłowa znajduje się „w dole” i stanowi napój, którym odurzają się dusze³⁹.

1.3. DUSZA ŚWIATA

Mówiąc o trzeciej hipostazie, czyli o Duszy Świata (*anima mundi*) Makrobiusz również pozostaje wierny Plotynowi (i Porfiriuszowi). Głosi, że to, co wypływając z przyczyny napełnia Umysł, jest następnie przekazywane Duszy Świata. Kolejne hipostazy pochodzą od czynnika „wyższego” i pozostają w jego stronę nakierowane, mówiąc przenośnie „patrzą w górę”. Z pra-Jedni pochodzi Umysł, a z umysłu Dusza Świata; Dusza jest „zwrócona” w kierunku Umysłu, a Umysł jest „zwrócony” w stronę pra-Jedni. Każda z hipostaz jest zwrócona w kierunku swojego źródła – rodziciela, którego bytowością jest napełniana i przenikana⁴⁰.

Duszę Świata wyróżnia szczególnie obecne w niej dążenie. Jest to dążenie do tego, by połączyć się ze światem cielesnym⁴¹. Makrobiusz formułuje myśl, że Dusza wpatruje się w Umysł, dzięki czemu samą siebie poznaje, następnie zaś wytwarza z siebie element materialny, chociaż sama jest niematerialna. Podobną myśl wyraził Plotyn przedstawiając Duszę Świata,

filozofa mitach Makrobiusz pisze: „cały ten rodzaj zmysłów, które jedynie rodzą przyjemność dla uszu, uprawianie mądrości wyrzuca ze swego przybytku do kołysek piastunek” (*Hoc totum fabularum genus quod solas aurium delicias profitetur e sacrario suo in nuticum cunas sapientiae tractatus eliminat*)⁴² Rozważania Makrobusza wywarły wpływ na kształt dwunastowiecznej dyskusji dotyczącej znaczenia fikcji dla filozofii. W tej dyskusji uczestniczyli między innymi Wilhelm z Conches oraz Jan z Salisbury. Por. MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 1-2 (s. 16-19). Na ten temat pisałam w artykule „Kilka uwag na temat *Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis* Makrobusza a Ambrosiusza Teodosjusza”.

³⁹ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I, 12, 11-12: „Haec est autem hyle, quae omne corpus mundi, quod ubicumque cernimus, ideis inpressa formavit. Sed altissima et purissima pars eius, qua vel sustentatur divina vel constant, nectar vocatur et creditor esse potus deorum; inferior vero atque turbidior potus animarum” (s. 73).

⁴⁰ TAMŻE, I 14, 6, 7, „animus vero de se creat [mens] posteriori respiciens. Rursus anima patrem, qua intuetur, induitur” (s. 80); por. PLOTYN, *Enneady* V 1, 7; por. SCHADLER, *Die Philosophie des Macrobius*, 14.

⁴¹ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 14, 7: „[...] regirende respektu in fabricam corporum incorporea ipsa degenerat”; por. PLOTYN, *Enneady* V 1, 7; 8, 12; IV 7, 13.

która zamiast „patrzeć” na to, co wyższe (Najwyższe) poznaje sama siebie⁴². W ten sposób zostaje niejako „przywołana” nicość, w której Dusza Świata odwzorowuje formy, które poznała. W innym miejscu⁴³ Plotyn mówi, że Dusza zawsze i nieprzerwanie ogląda Umysł, nawet wtedy, gdy sama działa w materii ucieleśniając w niej idee. Dusza Świata jest więc pośrednikiem między światem czystego istnienia a obszarem zjawisk zmysłowych⁴⁴.

Nawiązując do tej myśli, Makrobiusz przypisuje Duszy Świata dwie moce, z których jedna ma charakter organiczny a druga duchowy. Dusza Świata, jako pochodząca od Umysłu, posiada też zdolność najczystszej rozumienia (*habet ergo et purissimam ex mente, de qua est nata, rationem, quo Logikon vocantur*). Ze swej własnej zaś natury, według której zostały uformowane jej zdolności, Dusza Świata posiada moc odczuwania i powodowania wzrostu i rozwoju istot ożywionych⁴⁵. Makrobiusz przekazuje plotyńskie wyobrażenie Duszy Świata jako posiadającej dwie części: wyższą i niższą. Niższa część Duszy Świata, która działa w świecie zmysłowym jest to natura⁴⁶. Pochodząca z rejonów boskich niematerialna dusza musi przenikać nawet najgęstsze i najtwardsze ciała⁴⁷.

Istotną właściwością przypisywaną przez Makrobiusza Duszy Świata jest jej niepodzielność i podzielność zarazem. Autor omawianego w prezentowanym artykule komentarza wie, że kwestię podzielności i jednoczesnej niepodzielności Duszy Świata poruszał wcześniej Platon w *Timajosie*⁴⁸ wywodząc, że Dusza jest niepodzielna co do swej prostej boskiej natury, ale zarazem jest podzielna, o ile łączy się ze światem cielesnym i rozprzestrzenia się w nim⁴⁹. Nawet, gdy Dusza Świata rozprasza się w materii i tym samym udziela się nieprzeliczonej liczbie bytów, nie traci nigdy łączności z jedno-

⁴² PLOTYN, *Enneady* III 9, 2.

⁴³ TAMŻE, V 3, 7.

⁴⁴ TAMŻE, IV 3, 11.

⁴⁵ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 14, 7: „et ex sua natura eccipit praebendi sensus praebendique incrementi seminarium, quorum unum eisthetikon, alterum physicon noncupatur” (s. 83).

⁴⁶ TAMŻE I 14, 8, s. 81: „ideo ab anima natura incipit [...]”; zob. PLOTYN, *Enneady* III 8, 4; IV 4, 13. SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius*, 15.

⁴⁷ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* II 2, 17, s. 142: „[...] ut, quia impar numerus mas habetur [...] quasi solidem omne penetratura”.

⁴⁸ PLATON, *Timajos*, 35A, przeł. Paweł Siwek (Warszawa: PWN, 1986).

⁴⁹ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium*, I 12, 6: „Et haec est essentia quam individuum eademque Plato in Timeo, cum de mundanae animae fabrica loqueretur, expressit. Animae enim, sicut mundi ita et hominis unius, modo divisionis repperientur ignarare, si divine naturae simplicitas cogitetur, modo capaces, cum illa per mundi, haec per hominis membra diffunditur” (s. 72). Por. PLOTYN, *Enneady* I 1,8; IV 1,1; por. SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius*, 16.

ścią swej natury⁵⁰. Dlatego także w stosunku do Duszy Świata Makrobiusz posługuje się pojęciem Monady⁵¹. Dusza Świata zachowuje swą jedność, chociaż jednocześnie jest źródłem dusz jednostkowych⁵². Makrobiusz przekazuje naukę o dwojakich pragnieniach Duszy Świata, albo o jej dwóch skłonnościach. Pierwsze z nich to pragnienia intelektualne, nakierowane na niebo, a drugie to skłonności do tego, co zmysłowe⁵³.

Podzielność i jednoczesna niepodzielność Duszy Świata to problem, obok którego występuje kolejny, mianowicie jedność i wielość jako dwie zasady ją konstytuujące. Także to zagadnienie poruszył Platon w wielokrotnie już tu wspomnianym *Timajosie*⁵⁴. To zagadnienie Makrobiusz umieszcza w kontekście pitagorejskiej doktryny liczb, która w sposób wyraźny go fascynuje, o czym dobitnie świadczą dwa rozdziały pierwszej księgi jego komentarza. Makrobiusz przekazuje tu kolejnym pokoleniom filozofów podstawy doktryny związanej z mistyką liczb, która ma źródła w pitagoreizmie, platonizmie i neoplatonizmie⁵⁵.

Istnienie rzeczy i ich istota mają źródło w liczbach, w których – zdaniem Makrobiusza – tkwią powiązane ze sobą i uporządkowane siły. Tylko dzięki temu mogą między poszczególnymi odpowiednimi dla siebie bytami zachodzić związki i występować różnego rodzaju relacje⁵⁶. Liczba jest też zasadą harmonii świata, czyli czyni z wielu różnorodnych elementów regularny układ i właściwą powiązaną i zjednoczoną całość, wprowadzając ład między skrajności, jak na przykład to, co znajduje się wysoko i to, co jest nisko⁵⁷.

⁵⁰ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 6, 9: „Anima enim aliena a silvstris contagione materiae, tantum se auctori suo ac sibi debens, simplicem sortita naturam, cum se animandae immensitati universitatis infundat, nullum init tamen cum sua unitate divortium” (s. 39); por. PLOTYN, *Enneady* I 1, 8; IV 2, 1; SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius*, 16.

⁵¹ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 6, 9: „Vides, ut haec monas orta a prima rerum causa usque ad animam ubique integra et semper individua continuationem potestatis optineat”; „Monada reperies ad animam referri” (s. 39).

⁵² MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium*: „anima, quae animarum omnium fons est”. PLOTYN, *Enneady* III 9, 1.

⁵³ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 11, 11; PLOTYN, *Enneady* IV 3, 12.

⁵⁴ PLATON, *Timajos* 35A-37A; SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius*, 16.

⁵⁵ Zob. MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 5, 6 (s. 32-54); SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius*, 17.

⁵⁶ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 5, 4; 6, 23, 34; 19, 21, np. „certi sunt numeri, per quo inter omnia, quae sibi convenienter iunguntur et aptantur, fit iugabilis competentia, nec quicquam potest alteri nisi per hos numeros convenire”; SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius*, 17.

⁵⁷ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 6, 24: „Harmonia dicitur, id est apta est consonans convenientia, quia hoc spatium est, quo superioribus inferiora conciliat et facit dissona convenire”; por. SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius*, 17.

Wśród wszystkich istniejących liczb znajduje się liczba idealna. Jest ona prawozorem wszystkich liczb i form zaraz po swym stwórcy i dlatego jest najwspanialszym bytem. W aspekcie czasowym znajduje się ona przed Duszą Świata, czyli jest od Duszy Świata – która sama też jest liczbą – wcześniejsza. Dusza Świata jest liczbą poznającą samą siebie i samą siebie wprawiającą w ruch⁵⁸. Duszę za przyczynę swego własnego ruchu uważał Platon, który nazywał ją samoporuszającą i podkreślał, iż nie ma ona żadnej zewnętrznej wobec siebie przyczyny ruchu, nie ma też w sobie żadnej wewnętrznej, odrębnej od swej istoty, zasady ruchu. I tak jak ogień z samej swej natury ogrzewa, tak dusza ze swej natury porusza⁵⁹. Makrobiusz zauważa, że greckie słowo *αὐτοκίνητος* na język łaciński należy przekładać jako *per se moveri*⁶⁰. Pozostaje on w zgodzie także z Plotynem, gdy mówi o idealnej liczbie poprzedzającej wielość bytów, jednak późniejszej niż byt istniejący w swej jedności⁶¹. W Duszy Świata mają źródło wszelkie relacje liczbowe, harmonia, ład i wszelka jedność we wszechświecie. Dusza Świata jest zasadą wszelkiego ładu także według Platona⁶².

Komentarz sporządzony przez Makrobiusza zawiera jeszcze jeden motyw, który nabrał szczególnego znaczenia w filozofii średniowiecza. Chodzi o przekonanie o roli muzyki, która jest fundamentem całego *universum* i której oddziaływanie jest w nim widoczne na każdym miejscu. Makrobiusz omawia

⁵⁸ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 6, 4-5: „Unde intellegi datur hos duos numeros, octo dicit septem, qui multiplicationem annorum perfecti in re publica viri convenerunt, solos idoneos ad efficiendam mundi animam indicatos, quia nihil post autorem potest esse perfectius. [...] procedens autem tractatus invenit numeros et ante animam mundi fuisse, [...] Hinc est, quod pronuntiare non dubitavere sapientes animam esse numerum se moventem” (s. 37-38); SCHADLER, *Die Philosophie des Macrobius*, 17.

⁵⁹ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* II, 15, 6: „Plato enim cum dicit animam esse moveri, id est cum *αὐτοκίνητος* vocat, non vult eaam inter illa numerary quae ex se quidem videntur moveri sed a causa quae intra se latet moventur: ut moventur animalia auctore quidem alio sed occulto, naam ab anima moventur: aut moventur arbores, quarum etsi non videtur agitator, a natura tamen eas interius latent constat agitari: sed Plato ita animam dicit ex se moveri, ut non aliam causam vel extrinsecus accidentem vel interius latentem huius motus dicat auctorem” (s. 197); TAMŻE II, 15, 10: „Ab se ergo ovetur anima, licet animalia vel arbores per se videantur moveri: sed illis, quamvis interius latens, alia tamen causa, id est anima vel natura, motum ministrat: ideo et amittunt hoc quod aliunde sumpserunt: anima vero ita per se movetur ut ignis per se calet, nulla advenientia causa vel illum calefaciente vel hanc movente” (s. 198).

⁶⁰ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* II 15, 12: „[...] hoc necesse est de anima *autocineton* nomen intellegi, quod Latina conversione significant *per se moveri*” (s. 199). W kolejnych akapitach 15 rozdziału II księgi swego komentarza Makrobiusz odnosi się do arystotelesowskiej koncepcji ruchu, tym samym przekazuje także poglądy perypatetyckie na ten temat.

⁶¹ Zob. PLOTYN, *Enneady* VI, 6, 9.

⁶² PLATON, *Timajos*, 30 B inn.

i szeroko komentuje m.in. pogląd Platona zawarty w *Rzeczpospolitej* na temat Syren, czyli muz, które poruszają poszczególne sfery i napełniają wszechświat muzyką⁶³, wymienia poetów, którzy wypowiedali się na temat muz, i przedstawia legendę na temat Pitagorasa, który używając młota, wynalazł podstawowe stosunki muzyczne⁶⁴. W komentarzu Makrobiusza czytamy, że muzyka kieruje sferami, co głosili już Etruskowie i znajduje zastosowanie w służbie bogu oraz w hymnach do bogów⁶⁵. Obecność muzyki jest uzasadniona także podczas obrzędów pogrzebowych, a to ze względu na powszechne wśród ludzi przekonanie, że dusza po śmierci wraca z powrotem do nieba, które jest źródłem muzyki⁶⁶. Muzyka wywiera przemożny wpływ na wszystkie dusze bez wyjątku. Kształtuje obyczaje ludzi, (co Makrobiusz przyjmuje za Platonem⁶⁷ i Plotynem⁶⁸) nie tylko cywilizowanych, o wysokiej kulturze, ale też na członków ludów barbarzyńskich, których zachęca do cnót, albo łagodzi pożądania⁶⁹. Muzyka wpływa nawet na zwierzęta i byty nieożywione, co ilustrują mity o Ofreuszu i Amfionie⁷⁰. Ten przemożny wpływ muzyki wynika z tego, że Dusza Świata sama zawiera w sobie *principium* wszelkiej muzycznej harmonii, którą udziela wszelkim stworzonym istotom, a ona sa-

⁶³ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* II 3, 1; II, 5 inn.: „Hinc Plato in Re publica sua, cum sphaerarum caelestium volubilitate tractaret, singulas ait Sirenas singulis orbibus insider, significans sphaerarum motu cantum numinibus exhiberi. Nam Siren deo canens Graeco intellectu valet. Theologi quoque novem Musas octo sphaerarum musicos cantus et unam maximam concinentiam quae confit ex omnibus esse voluerunt. Unde Hesiodus in Theogonia sua octavam Musam Uraniam vocat, quia post septem vegas quae subiectae sunt octava stellifera sphaera superposita proprio nomine caelum vocatur, et ostenderet nonam esse et maximam universitatis [...]” (s. 143-161).

⁶⁴ Poza Makrobiuszem opowiadają m.in. Boecjusz w *De institutione musicae* (I, 10 inn.) i Diogenes Laertios w *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* (VIII, 12).

⁶⁵ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* II 3, 4: „Musas esse mundi cantum etiam Etrusci sciunt, qui eas Comenas quasi canenas a canendo dixerunt. Ideo canere caelum etiam theologi comprobantes sosos musicos sacrificiis adhibuerunt, qui apud alios lyra vel cithara, apud nonnullos tibiis aliisve musicis instrumentis, fieri solebant” (s. 144-145).

⁶⁶ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* II 3, 4: „Mortuos quoque ad sepulturam prosequi oportere cum cantu plurimarum gentium vel regionum instituta sanxerunt persuasione hac, qua post corpus animae ad originem dulcedinis musicae, id est ad caelum, redire credantur” (s. 145).

⁶⁷ PLATO, *De republica* 401D ; 411A inn.

⁶⁸ PLOTYN, *Enneady* I, 3,1; IV 4, 40.

⁶⁹ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* II 3,7: „Nam ideo in hac vita omnis anima musicis sonis capitur, ut non soli qui sunt habitu cultiores verum universae quoque barbarae nationes cantus quibus vel ad ardorem virtutis animentur vel ad mollitiem voluptatis resolvantur exercent, quia in corpus defert memoriam musicae cuius in caelo fuit conscia [...]” (s. 145).

⁷⁰ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* II 3, 7-8: „Hinc aestimo Orphei vel Amphionis fabulam, quorum alter animalia ratione carentia alter saxa quoque trehere cantibus ferabantur, sumpsisse principium, quia primi forte gentes vel sine rationis cultu barbaras vel saxi instar nullo affectu molles ad sensum voluptatis cadendo traherunt” (s. 146).

ma też ma źródło w muzyce⁷¹. Makrobiusz stwierdza, że nie tylko muzyka porusza wszelkie istoty, ale wręcz można słusznie powiedzieć, że każdy z bytów jest muzyką. O muzyce świata, poza już wspomnianymi autorami, pisał także Ciceron w VI księdze *Rzeczpospolitej*, czyli w komentowanym przez Makrobiusza *Śnie Scypiona*.

Koncepcja muzyki i harmonii sfer stanowiła bardzo ważny element koncepcji teologiczno-filozoficznej stworzonej w XII wieku przez Honoriusza z Augustodunum mówiącego o kosmicznej harmonii i symfonii oraz Hildegardę z Bingen. W dziełach Honoriusza i Hildegardy spotykamy wypowiedzi na temat wszechświata, który ujmowany jako całość jest instrumentem muzycznym, w którym każdy z bytów począwszy od czterech elementów i ciał kosmicznych poprzez świat roślinny i zwierzęcy aż po wszystkie wydarzenia historyczne i czyny poszczególnych ludzi oraz anielskie chóry są tonami powszechnej harmonii zainicjowanej głosem Boga. Hildegarda ponadto uważa, podobnie jak Makrobiusz – i można zasadnie uważać, iż pod jego pośrednim wpływem – że ludzka dusza odczuwa w życiu ziemskim tęsknotę za muzyką nieba, którą pamięta, i w której jest źródło wszelkiej ludzkiej twórczości muzycznej. Dlatego opowiada się za śpiewem w kościele. Duszę ludzką określa jako „symfoniczną” i posiadającą w sobie symfonię *anima hominis symphonisans est et simphoniam in se habet*, co wydaje się wskazywać na związki z poglądami Makrobiusza, który także łączy (na płaszczyźnie ontycznej) duszę i muzykę. Poza kosmiczną harmonią Hildegarda sytuuje jedynie złe duchy, które dążą do jej zburzenia, a których głos nie jest nawet dysonansem muzycznym, ale rodzajem – jak pisze Hildegarda – „skrzeku” czy „wrzasku”⁷². Honoriusz z Augustodunum ma inny pogląd, i włącza głosy złych duchów w harmonię, uważając je za najniższe (popularnie mówiąc „najgrubsze”) dźwięki. Poza Makrobiuszem ideę muzyki sfer przekazali średniowieczu Marcjan Capella (w ostatniej księdze *De nuptiis Philologiae et Mercurii*⁷³) oraz pierwsi pisarze chrześcijańscy (np. Klemens Aleksandryjski, Kasjodor, Boecjusz), którzy uzgodnili ją z nową religią⁷⁴.

⁷¹ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* II 3, 11: „Inesse enim mundanae animae causas musicae, quibus est intexta, praediximus: ipsa autem mundi anima viventibus omnibus vitam ministrat: [...] Iure igitur musica capitur omne quod vivit, quia caelestis anima, qua animatur universitas, originem sunpsit ex musica”.

⁷² Na ten temat pisałam więcej w książce: *Bóg – Kosmos – Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen* (Lublin: Wydawnictwo UMCS 2022), 153-163.

⁷³ Zob. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, IX, ed. U.F. Koop, Frankfurt am Main 1836.

⁷⁴ Zob. KOWALEWSKA, *Bóg – Kosmos – Człowiek*, 154, przyp. 294.

2. ANTROPOLOGIA I PSYCHOLOGIA

Wyjaśnienie fenomenu ludzkiego to właściwie odpowiedź na pytanie o istotę duszy, gdyż to z duszą właśnie Makrobiusz w swym komentarzu do *Snu Scypiona* utożsamia człowieka. Na wstępie należy zwrócić uwagę na fakt, iż w omawianym tekście nie znajdziemy żadnej jasno sformułowanej i ściślej definicji ludzkiej duszy, ani też zwartego wykładu na jej temat. Właściwie znajdziemy w nim jedynie uwagi na ten temat, na podstawie których można ułożyć pewną wypowiedź.

Odpowiedź na pytania, dotyczące dusz jednostkowych, Makrobiusz powiązał z zagadnieniem Duszy Świata – tak, jak uczynili to najpierw Platon a następnie Plotyn. Makrobiusz przekazuje ich przekonanie, iż dusze jednostkowe muszą swoje istnienie otrzymywać od Duszy Świata, zaś ich ujednostkowanie i odejście od źródłowej jedności, jest uwarunkowane przez fakt wejścia w związek z ciałem. Ten związek z ciałem sprawia, że dusza pogrąża się w stanie określonym przez Makrobiusza za Platonem jako nietrzeźwość, i jest ciałem obciążona⁷⁵.

Aczkolwiek związek z ciałem powoduje wyodrębnianie się dusz jednostkowych, to zawsze jednak dusza w swej istocie pozostaje różna od wszelkiego ciała. Z tym faktem wiąże się określenie pierwszej właściwości duszy, którą jest jej niematerialność i niecielesność. I chociaż dusza wprawdzie wchodzi w ciało, czyli w materię i jest odtąd odziana w swoje ziemskie ciało, to sama w sobie przestaje być niematerialna, niecielesna i pozostaje w nieustającym ruchu⁷⁶.

Dusza łącząc się z ciałem zostaje wrzucona w przestrzenność, ale podczas gdy wszelkie ciało posiada jako podstawowy atrybut rozciągłość, z którą wiąże się podzielność, to dusza jest niepodzielna i podzielna zarazem. Niepodzielna jest ze względu na swoją prostą, boską naturę, podzielna zaś

⁷⁵ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 12, 6-7: „Animae enim, sicut mundi ita et hominis unius, modo divisionis reperitur ignarae, si divinae naturae simplicitas cogitetur, modo capaces, cum illa per mundi, haec per hominis membra diffunditur. Anima ergo cum trahitur ad corpus, in hac prima sui productione silvestrem tumultum, id est *hyle*, influentem sibi incipit experiri. E hoc est quod Plato notavit in Phaedone, animam in corpus trahi nova ebrietate trepidandem, volens novum potum materialis alluvionis intellegi, quo delibuta et gravata deducitur”; por. PLOTYN, *Enneady* IV, 7, 13, 9, 1.

⁷⁶ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 11,12: „Nec subito et perfecta incorporalitate luteum corpus induitur, sed sensim per tacita detrimenta et longiorem simplices et absolutissimae puritatis recessum in quaedam sideri corporis incrementa turgescit” (s. 70); TAMZE, 17, 9: „Nam cum animae, quae incorporeae est, essential sit in motu, primum autem omnium caeli corpus anima fabricata sit [...]” (s. 95-96).

jest o ile jest „rozpostarta” we wszystkich członkach ciała⁷⁷. Dusza jest przez swoją niecielesność oddzielona od wszelkiej materialności, jest też mocno związana a wręcz spokrewniona z tym, co ponadziemskie, można powiedzieć iż jest ona boska w przeciwieństwie do wszelkiego ciała. Makrobiusz głosi tezę, że umysł (*mens*) człowieka jest spokrewniony z ciałami niebieskimi, ale dodaje, iż jest to pogląd, którego źródłem jest teologia⁷⁸. Dusza partycypuje w boskości pochodzącej od Umysłu (*nous*), a która została jej udzielona za pośrednictwem Duszy Świata. Boskość duszy przejawia się w zdolności poznawczej, którą indywidualna dusza posiada jako część Duszy Świata⁷⁹. Ponieważ dusza ludzka pozostaje w ścisłym związku z rzeczywistością pozaziemską, jest ona racjonalna (*rationalis*), a ponadto pełni wobec ciała taką samą funkcję, jaką pełni najwyższy bóg wobec świata. Można powiedzieć, iż dusza jest bogiem swego ciała, tak jak najwyższy bóg jest bogiem świata. Z tego powodu może być nazywana „boską”. Natomiast człowieka można nazwać „małym wszechświatem”, a kosmos „wielkim człowiekiem”⁸⁰. Z tą ostatnią myślą Makrobiusz wprowadza elementy doktryny o człowieku jako mikrokosmosie, która była bardzo bliska większości autorów piszących o człowieku od okresu antycznego przez średniowiecze aż po renesans, i która znajdowała swój wyraz nie tylko w literaturze ale i sztukach plastycznych.

Makrobiusz często pisze o duszy jako o głównej zasadzie (*principium*) życia, co także jest tropem filozofii platońsko-neoplatońskiej, zgodnie z którą dusza z natury jest taką właśnie zasadą, zawsze znajduje się w samoistnym

⁷⁷ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 12, 6: „Et haec est essentia quam individuum eademque Plato in Timeo, cum de mundanae animae fabrica loqueretur, expressit. Animae enim, sicut mundi ita et hominis unius, modo divisionis repperientur ignarare, si divine naturae simplicitas cogitetur, modo capaces, cum illa per mundi, haec per hominis membra diffunditur” (s. 72); por. przypis 44; por. PLOTYN, *Enneady* IV 2, 1 (s. 368-370).

⁷⁸ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 14, 5: „Nunc qualiter nobis animus, id est mens, cum sideribus communis sit, secundum theologos disseramus” (s. 80).

⁷⁹ TAMZE, I 14, 9, 18: „Et ideo, postquam dixit: *hisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis*, mox adiecit: *quae divinis mentibus*, ut patet sempiternos ignes corpus stellarum, per divinas vero mentes earum animas manifesta discretioone significet et ex illis in nostras venire animas vim mentis ostendat” (s. 83).

⁸⁰ TAMZE, II 12, 11: „[...] anima autem, qui verus homo est, ab omni conditione mortalitatis aliena est adeo ut in imitationem dei mundum regentis regat et ipsa corpus, dum a se animatur. Ideo physici mundum magnum hominem et hominem brevem dixerunt: per similitudines igitur ceterarum praeogativarum, quibus deum anima videtur imitari, animam deum et prisci philosophorum et Tullius dixit” (s. 185). PLATON, *Fajdros*, 80A; PLATO, *De re publica* 10, 611 E; PLOTYN, *Enneady* IV 8, 5. Porfiriusz używał argumentu o boskości duszy jako głównego argumentu za jej nieśmiertelnością w swym sporze przeciwko Boecjuszowi.

ruchu, będąc tym samym źródłem ruchu całego organizmu, który jest przez nią ożywiany⁸¹. Makrobiusz zastanawia się nad tym, co jest źródłem ruchu organizmu ludzkiego, czy jest nim ciało, czy całość utworzona z duszy i ciała, czy też jest nim może sama dusza. Duszę wskazuje jako jedyne źródło i zasadę wszelkiego ruchu, podkreślając, że pogląd ten należy uznać bez żadnej wątpliwości, bowiem żadne nieożywione ciało nie posiada własnego ruchu, nie może też poruszać innego nieruchomego ciała⁸². Podkreśla przy tym, że ten samoistny ruch duszy nie jest jej przypadłością, ale jest właściwością istotową, dlatego pisze on o duszy jako o samoporuszającej się i poruszającej ciało⁸³. Z zasady samoistnego ruchu wynika teza o szczególnej godności, boskości i nieśmiertelności duszy, dowodzona przez Platona w *Fedonie*, *Gorgiaszu* i w *Państwie* i wyjaśniana przez Cycerona w komentowanym przez Makrobiusza tekście⁸⁴. Makrobiusz w swym komentarzu podaje krytykę pogląd Arystotelesa, który uważał, że dusza ze swej istoty jest nieruchoma, a porusza się jedynie *per accidens*⁸⁵, o czym wspominam jedynie na marginesie, ponieważ ten wątek wykracza poza ramy, które wyznaczyłam temu artykułowi.

Chciałam natomiast zwrócić uwagę na zamieszczony przez Makrobiusza wykaz filozofów i ich poglądów na temat duszy. Są to: Platon, który określał

⁸¹ Por. Platon, *Fajdros* 245 CD,

⁸² MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* II 15, 28-30: „Homini motum aut anima praestat aut corpus aut de utroque permixtio. Et qua tria sunt de quibus inquisitio ista procedit, cum neque a corpore neque a permixtione praestari hoc posse constiterit, restat, ut ab anima moveri hominem nulla dubitatio sit. Nunc de singulis ac primum de corpore loquamur. Nullum inanimatum corpus suo motu moveri manifestius est quam adserendum sit: nihil est autem quod, dum immobile sit, aliud possit movere: igitur corpus hominem non movet. Videndum, ne forte animae et corporis ipsa permixtio hunc sibi motum ministeri” (s. 203-204).

⁸³ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* II 16, 4: „Non enim animam Plato simpliciter motum dixit, sed motum se moventem, [...] quia nihil est aliud ab se moveri quam moveri alio non movente” (s. 205).

⁸⁴ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 1, 6: „Sic in Phaedone inexpugnabilium luce rationum anima in veram dignitatem proprie immortalitatem locorum quae is adserta sequitur distinctio locorum quae hanc vitam relinquentibus ea lege debentur quam quam sibi quisque vivendo sanxerit. Sic in Gorgia post peractam pro iustitia disputationem de habitu post corpus animarum morali gravitate Socraticae dulcedinis ammonemur” (s. 15); I, 10, 5 (s. 64); tamże, 13, 12: „Anima ergo ipsa non deficit, quippe quae immortalis atque perpetua est, [...]” (s. 77); I, 12, 16; II 12, 5: „Africanus igitur paene axutus hominem et defaecata mente iam naturae suae capax hic apertius ammonetur, ut esse se deum noverit. Et haec sit praesentis operis consummation, ut animam non solum immortalem, sed deum esse clarescat” (s. 184); tamże, 13, 6: „Omnis hic locus de Phedro argumentorum summa, esse animam mortis immunem, quoniam ex se movetur” (s. 187). Por. PLATON, *Fedon*, 106; *Gorgiasz*, 524.

⁸⁵ Zob. ARYSTOTELES, *De anima* I 3, 405 b 31 inn.; I 4, 408 a 30 i dalej.

duszę jako substancję będącą źródłem swego ruchu (*essentia se movens*), Ksenokrates, który określał ją jako samoporuszającą się liczbę (*numerus se movens*), Arystoteles, który uważał duszę za entelechię, Pitagoras i Filolaos, którzy uważali ją za harmonię, Posejdoniusz, który nazywał duszę ideą, Asklepiades określający ją jako harmoniczne współdziałanie i współbrzmienie pięciu zmysłów (*quinque sensuum exercitium sibi consonans*), Hipokrates uznający duszę za tchnienie, które rozprzestrzenia się w całym ciele (*spiritus tenuis per corpus omne dispersus*). Następnie Heraklides z Pontu, który nazywał duszę światłem (*lux*), fizyk Heraklit, uważający ją za odprysk gwiazdnej substancji (*scintilla stellaris essentiae*), Zenon (stoik), mający duszę za zmieszane z ciałem ducha (*concretus corpori spiritus*), Demokryt, który uważał duszę za materię podobną do powietrza, która powstaje z najbardziej ruchliwych atomów i rozprzestrzenia w każdym ciele (*spiritus insertus atomis hac facile motus ut corpus ili omne sit pervium*). Kritolaus, który określał duszę jako powstałą z piątej esencji (*constare de quinta essentia*), Hipparch uważający ją za ogień, Anaksymenes – za powietrze, Empedokles i Kritias utożsamiający duszę z krwią. Parmenides, według którego dusza składa się z ziemi i ognia, Ksenofanes, mający duszę za złożenie z ziemi i wody oraz Boecjusz⁸⁶, który uważa, że dusza składa się z powietrza i ognia. Epikur uznał, że dusza jest mieszaniną składającą się z ognia, powietrza i pneumy (*species ex igne et aere et spiritus mixtus*), a zarazem głosił niecielesność i nieśmiertelność duszy⁸⁷. Z komentarzem Makrobiusza wkraczają do obiegu definicje duszy trojakiego rodzaju. Po pierwsze takie, które określają ją jako niematerialną, po drugie – według których dusza jest materialna, a po trzecie takie, które uważają ją za substancję złożoną z dwóch lub nawet trzech składników. Sam autor omawianego komentarza uważa duszę za substancję różną od ciała – niematerialną i nieśmiertelną.

Makrobiusz rozpatruje kwestię pochodzenia duszy w kontekście kosmologicznym, wiążąc to z namysłem nad życiem i śmiercią. Porównuje duszę do słońca. W ramach tego porównania pojawianie się dusz(y) w ciele na ziemi jest ujmowane jako analogiczne do pojawiania się na ziemi i zanikania promieni słońca. Podobny pogląd sformułował Plotyn w *Enneadzie* IV⁸⁸. Tak jak i słońce, dusza nie pochodzi z tego świata, ale ma swą genezę w niebie. Na ziemię przybywa jedynie na krótki czas i zachowuje się na niej niczym

⁸⁶ Chodzi tu o innego Boecjusza niż autor *De consolatione Philosophiae*.

⁸⁷ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 14, 19-21 (s. 83-84).

⁸⁸ TAMŻE, I 21, 34: „[...] non ita accipiendum est animos hic esse, ut hic nasci putantur, sed sicut solem in terris esse dicere solemus, cuius radius advenit et recedit, ita animorum origo caelestis est, sed lege temporalis hospitalitatis hic exultat” (s. 125); PLOTYN, *Enneady* IV 8, 4.

gość. Właściwym miejscem pobytu duszy jest strefa gwiazd stałych, gdzie wiedzie ona szczęśliwe życie, przebywając tam, aż zacznie odczuwać tęsknotę za swym ziemskim ciałem⁸⁹. Właściwym stanem duszy i jej prawdziwym istnieniem jest „bycie z tym, co wyższe” (*esse cum superis*)⁹⁰, gdy jednak opanuje ją tajemnicza, a zatem niedająca się wyjaśnić, tęsknota za ziemskim ciałem, i gdy dusza w ciało to wejdzie, wówczas staje się obciążona zmysłowymi odczuciami, i spada z ponadziemskich rejonów w rejony ziemskie, schodzi do świata podksiężycowego. Jej dotychczasowy stan szczęśliwości i doskonałości dobiega tym samym końca, dusza porzuca swoje mieszkanie w niebie i zaczyna się nowy etap jej historii, który jest tożsamy ze śmiercią. Makrobiusz w swym komentarzu przekazuje kolejnym pokoleniom idee pojmowania życia w ciele na ziemi, jako „śmierć duszy” i przejście do tego, co niższe, co można nazwać „piekłem” (*ad inferos meare*)⁹¹. Ta myśl jest stale obecna u myślicieli średniowiecznych, by wymienić choćby Jana Szkota Eriugę, który w swym systemie filozoficznym śmierć ciała i jego rozpad na pierwotne elementy przedstawia jako początek drogi odradzania się człowieka i nazywa „śmiercią śmierci”. Znane jest też powszechnie powiedzenie, iż śmierć jest bramą życia: *mors ianua vitae*. Jest to bardzo popularna inskrypcja nagrobkowa, spotykana także nad bramami wielu katolickich cmentarzy. Do śmierci porównywane było także doświadczenie mistyczne połączone ze stanem ekstazy, czyli „oderwania się” duszy od ciała.

Dla najlepszego przedstawienia tego, czym jest życie, a czym śmierć duszy, Makrobiusz przytacza znane mu poglądy na temat pojęcia „piekła” oraz opisuje drogę, którą przebywa dusza schodząca ze sfery gwiazd. Zaczyna od stwierdzenia, że dusza znajdująca się w ciele cierpi jak w ciemnym grobie. Ciało jest nie tylko „grobem dusz” (*animae sepulcrum*), ale też „doliną przemocy” (*ditis concava*) i „piekłem” (*inferi*). To, co Makrobiusz mówi na temat piekła i jego geografii, nie tylko dostarcza wglądu w funkcjonowanie metody alegorycznej interpretacji mitów (tzw. *integumentum*), która pozwoliła na włączenie zasobów literackich antyku do kultury literackiej średniowiecza, ale też wpływa na kształtowanie się wyobrażeń na temat świata podziemi, które pojawiały się w średniowiecznych wizjach piekieł. Makrobiusz interpretuje alegorycznie mity opowiadające o rzekach płynących

⁸⁹ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 9, 10: „Animis enim necdum desiderio corporis inretitis sidera pars mundi praestat habitaculum” (s. 63); por. TAMŻE, I 9, 1; 12, 1; 21, 34; PLOTYN, *Eneady* III 4, 6.

⁹⁰ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 10, 7 (s. 65).

⁹¹ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 10, 7: „Quod, cum perfecta beatitas et caelestis habitatione humanae naturae, in qua se noverat esse, promittitur [...]” (s. 64).

w świecie podziemi oraz karach dotyczących dusze znajdujące się w Hadesie⁹². Tymi interpretacjami Makrobiusz włączył się w krąg następców Pitagorasa i Platona, których filozofię podziwiał. Komentarz jego autorstwa dla filozofów średniowiecznych okazał się źródłem konceptu świeckiej alegorii, która pozwoliła na włączenie literatury starożytnej do chrześcijańskich bibliotek.

Pitagoras i Platon odróżniali dwa rodzaje śmierci: pierwszą była śmierć duszy (*mors animae*), drugą zaś – śmierć zwierzęca (*mors animalis*). Śmierć zwierzęca, czyli naturalna, następuje wtedy, gdy dusza opuszcza ciało, a śmierć duszy, gdy dusza łączy się z ciałem i rozproszona w ożywianym ciele dzieli z nim życie ziemskie⁹³.

Makrobiusz w swym komentarzu rozważa sprawy związane ze statusem dusz przed ich połączeniem się z ciałem. Za zgodną z rozumem uważa doktrynę Plotyna i Porfiriusza, zgodnie z którą we wszechświecie należy wyróżnić dwie części. Pierwszą z nich jest sfera gwiazd stałych, a drugą obszar siedmiu planet i ziemi. Wspominam o tym podziale, ponieważ wiąże się on bezpośrednio z poglądami odnoszącymi się do dusz. Zgodnie z nimi, tak zwane czyste dusze, preegzystują w sferze gwiazd stałych, i stąd schodzą do świata ziemskiego. W trakcie tej drogi w dół muszą przejść przez każdą z kolejnych sfer, w każdej z nich przyjmując coś z ich substancji i właściwości. Dusze najpierw przyjmują eteryczne „światliste” ciało⁹⁴, a za jego pośrednictwem wchodzą w ciała ziemskie. Ten ostatni pogląd jest właściwy

⁹² Na ten temat pisałam w artykule: „Wielka rzecz wymaga wielkich przestrzeni” w: *Ethos* 26, nr 4 (2013): 97-116.

⁹³ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 11, 1: „Dicendum est, quid his postea veri sollicitior inquisitor philosophiae cultus adiecerit. Nam et qui primum Pythagoram, et qui postea Platonem secuti sunt, duas esse mortes, unam animae, animalis alteram, prodiderunt: mori animal, cum anima discedit e corpore, ipsam vero animam mori adserentes, cum a simplici et individuo fonte naturae in membra corporea dissipantur” (s. 67). Ta sama myśl występuje u Plotyna, *Enneady* I 8, 13. Z tego rozróżnienia dwójakiej śmierci wynika też to, jak mówi Makrobiusz, że bóg śmierci jest określany epitetem „Dis” lub „inmitis”.

⁹⁴ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis* I 11-12: Secundum hos ergo, quorum sectae amicior est ratio, animae beatae ab omni cuiuscumque contagion corporis liberae caelum possident, quae vero appetentiam corporis et huius quam in terris vitam vocamus ab illa specula altissima et perpetua luce despiciens desiderio latent cogitaverit, pondere ipso terrenae cogitationis paulatim in inferiora delabitur. Nec subito a perfecta incorporalitate luteum corpus induitur, sed sensim per tacita detrimenta et longiorem simplices et absolutissimae puritatis recessum in quaedam sideri corporis incrementa turgescit: in singulis enim sphaeris quae caelo subiectae sunt aethera obvolutione vestiture, ut per eas gradatim societati huius indumenti testee concilietur: et ideo totidem mortibus quot sphaeras transit ad hanc pervenit quae in terris vita vocatur” (s. 70-71).

szczególnie dla Porfiriusza, o czym możemy przeczytać w jego *Grocie nimf*⁹⁵, a także dla ucznia Porfiriusza – Jamblicha⁹⁶ oraz dla Proklosa⁹⁷. (Echa tego poglądu znajdujemy w filozofii Jana Szkota Eriugeny oraz Hildegardy z Bingen, którzy głosili, że w raju pierwszy człowiek był istotą złożoną z duszy i ciała, które miało naturę światła i dopiero po upadku zamieniło się w ciało materialne). W trakcie drogi „w dół”, dusza przechodzi przez poszczególne sfery, zanim osiągnie kształt w jakim zaistnieje w ciele ziemskim. Proces ten Makrobiusz – zgodnie z wymienionymi neoplatonikami – nazywa „śmiercią”. Inaczej mówiąc dusza umiera tyle razy, przez ile sfer przechodzi. W tym miejscu zwracam uwagę na koncepcję „śmierci duszy”, która na stałe weszła do języka mistyki chrześcijańskiej w średniowieczu. Jako przykład przywołam Małgorzatę Porete, która w swym *Speculum simplicis animae*⁹⁸ opisuje proces uwalniania się duszy ze związków z ciałem, co porównuje do wspinaczki pod górę, a każdy ze stopni to kolejna „mistyczna śmierć duszy”. Co prawda, jest to związane z przeciwnym kierunkiem ruchu, ale chodzi mi o funkcjonowanie samego pojęcia „śmierć duszy”. Makrobiusz opisuje drogę, jaką przebywają dusze schodzące w ciała oraz dusze powracające do nieba. Te rozdziały komentarza przybliżają czytelnikowi inny neoplatoński tekst, mianowicie *Grotę nimf* Porfiriusza⁹⁹, tym samym przekazują znaczny zasób

⁹⁵ Zob. PORPH. *De antro nymph.* 25; tamże 11; PORFIRIUSZ, *Grota Nimf*, tłum. Piotr Ashwin-Siejkowski (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2006), 67.

⁹⁶ PROCLI DIADOCHI, *In Platonis Timaeum commentaria*, 311 B; 321 A; 324 D, wyd. E. Diehl, I-III (Leipzig: Teubneri, 1903-1906).

⁹⁷ PROCL., *Instit. Theol.* 209; *in Tim.* 164 D, 311 B, 321 B. wyd. gr.-ang. E.R. Doods *The Elements of Theology* (Oxford: Oxford University Press, 1963); PROKLOS, *Elementy teologii*, tłum. Robert Sawa (Warszawa: Akme 2002).

⁹⁸ Margaretae PORETE, „Speculum simplicium animarum, Mirouer des simples âmes”, w: *Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis* 69, red. Paul Verdeyen, Romana Guarnieri (Turnholt: Brepols, 1986).

⁹⁹ Ambrosii Theodosii Macrobiani, *Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I 12, 1: „Zodiacum ita lacteus circulus [...] complectitur, ut eum, qua duo tropica signa Capricornus et Cancer feruntur, intersecet. Has solis portas physici vocaverunt, quia in utraque obviante solstitio ulterius solis inhietur accession, et fit ei regressus ad zonae viam, cuius terminos nunquam relinquit. Per has portas animae de coelo in terras meare et de terris in caelum remeare creduntur. Ideo hominus una, altera deorum vocatur: hominum Cancer, quia per hunc in inferior descensus est, Capricornus deorum, quia per illum animae in proprie immortalitatis sedem et in deorum numerum revertuntur. Et hoc est, quod Homeri divina prudential in antri Ithacesii description significant. Hinc et Pythagoras putat a lacteo circulo deorsum incipere Ditis imperium. [...] Ideo primam nascentibus offerri ait lactis alimoniam, quia primus eis motus a lacteo incipit in corpora terrena latentibus”. Por. PORPH., *De antro nymph.*, 22 I 28, PORFIRIUSZ, *Grota Nimf* 22 (s. 63-64, 71). SCHEDLER, *Die Philosophie des Macrobius*, s. 49. Na temat szeroko rozpowszechnionych wyobrażeń o schodzeniu i powrocie duszy, zob. Josef KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*

wiedzy na temat tego utworu Porfiriusza i liczne zawarte tam idee, wśród nich kluczową metaforę kosmologiczną świata jako jaskini.

Zgodnie z tym, co we wspomnianym dziełku pisze Porfiriusz, pomost dusz schodzących ze sfery gwiazd stałych i do niej wracających stanowi Droga Mleczna, która przecina Zodiak w znakach Raka i Koziorożca. Po gwiazdach znajdujących się w znaku Raka dusze schodzą w obszar ziemski, region zmiany i stawania się, dlatego został on nazywany drogą, portem i bramą ludzi. Natomiast przez znak Koziorożca dusze wracają do krainy bogów, dlatego został nazywany portem i bramą bogów. Taki pogląd głosił już Pitagoras, który sądził też, że w połowie Drogi Mlecznej zaczyna się królestwo Plutona (czyli Hades). Gdy dusza przekroczy granicę między światami, a wyznacza ją przecięcie Drogi Mlecznej i Zodiaku w znaku Raka, wówczas traci ona posiadany wcześniej kształt kuli, który przysługuje jedynie bogom¹⁰⁰ (pogląd ten głosi w *Enneadach* Plotyn¹⁰¹). Wówczas dusza przyjmuje inny kształt – kształt stożka i przechodzi od jedności w sposób istnienia „podzielny”, czyli od monady w diadę. Zaczyna doświadczać charakterystycznego materię braku uporządkowania. Platon w *Fedonie* określił ten stan duszy jako stan nietrzeźwości (upojenia) i „zataczanie się” duszy¹⁰². W tym stanie dusza doznaje także zapomnienia uprzednio posiadanej wiedzy. Pewne rzeczy zapomina w większym, inne w mniejszym stopniu. O tym, że tak właśnie mają się sprawy dotyczące ludzkiego poznania, świadczy zdaniem Makrobiusza to, że wśród ludzi panuje wielka różnorodność poglądów na temat spraw boskich. Dlatego w czasie życia na ziemi ludzie mogą wyrażać „opinię” i jedynie zbliżać się do prawdy. Taki probabilizm głosił M.T. Cynceron. Ten kto jest „nietrzeźwy”, jedynie z wielkim trudem może sobie przypomnieć nie tylko życie przed połączeniem z ciałem, ale też wszelką posiadaną uprzednio wiedzę. A ponieważ wszelkie poznanie jest przypominaniem sobie, to w życiu cielesnym pozostaje w krainie prawdopodobieństwa a nie prawdy¹⁰³.

W trakcie schodzenia ze sfery gwiazd stałych dusza otrzymuje w sferze każdej z siedmiu planet określoną moc i zdolności. W sferze Saturna jest to zdolność myślenia dyskursywnego i pojmowanie teoretyczne (zdolność wglądu i rozumienia); w sferze Jupitera – zdolność do działania; w sferze Marsa

[seria: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters t. 12, z. 2-4] (München: Aschendorff, 1914), 294-300.

¹⁰⁰ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* V 12, 5: „anima descendens a tereti, quae sola forma divina est, in conum defluendo producitur”; por. tamże, I 14, 9.

¹⁰¹ PLOTYN, *Enneady* IV 3, 15 początek; IV 4, 5.

¹⁰² PLATO, *Fedon* 79 C.

¹⁰³ Por. PLATO, *Menon* 81 DE, tamże 85 D; *Fedon* 72 inn., *Fedon* 249 C itd.

– odwaga i gniewliwość; w sferze Słońca – zdolność spostrzegania i wyobrażania; w sferze Wenus – pożądania zmysłowe; w sferze Merkurego – zdolność wyrażania odczuć i rozumienia tego, co się czuje; w sferze Księżyca – zdolność wzrostu i rozmnażania się¹⁰⁴. Makrobiusz uważa, że księżyc jest zarazem najniższym spośród ciał niebieskich i najwyższą granicą świata cielesnego, a ciało człowieka jest zarazem najniższym „osadem” sfery nadksiężycowej i najwyższą substancją zwierzęcą. Tym samym przekazuje pogląd Arystotelesa sformułowany w traktacie *De partibus animalium* („O częściach zwierząt”¹⁰⁵) – pogląd, który jest składową koncepcji człowieka jako mikrokosmosu, ponieważ z nim wiąże się przekonanie, że człowiek stoi na granicy dwóch światów, których jest niejako zwróceniem.

Makrobiusz przekazuje doktrynę o człowieku jako istocie złożonej z części nieśmiertelnej pochodzącej od doskonałych i nieśmiertelnych ciał niebieskich oraz ciała obciążającego śmiertelnością. Dlatego za każdym razem, gdy dusza schodzi do ciała, można, zdaniem Makrobiusza, mówić o śmierci duszy. Należy jednak pamiętać, że przy tej przemianie dusza nie traci swej prawdziwej natury i związanej z nią nieśmiertelności. Możemy mówić o śmierci duszy wiążącej się z ciałem, ale nie możemy powiedzieć, że staje się ona śmiertelna¹⁰⁶.

3. ZWIĄZEK DUSZY I CIAŁA

Mówiąc o połączeniu się preegzystującej duszy z ciałem, czyli o jej zejściu do ciała, Makrobiusz – zgodnie z neoplatonikami¹⁰⁷ – podkreśla wolność duszy i twierdzi, że dusza schodzi w ciała ziemskie z własnej woli (*ipsa*

¹⁰⁴ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I, 13-14: „Hoc ergo primo pondere de zodiac et lacteo ad subiectas usque sphaeras anima delapsa. Du et per illas labitur, in singulis non solum, ut iam diximus, luminosi corporis amicitur accessu, sed et singulos motus, quos in exercitio est habitura, producit: in Saturni, ratiocinationem et intelligentiam, quo λογιστικόν et θεωρητικόν vocant; in Iovis, vim agendi, quod πρακτικόν dicitur: in Martis, animositatis ardorem, quod θυμικόν nuncupantur: in Solis, sententi opinandique naturam, quod αἰσθητικόν et φανταστικόν aappellant: desiderii vero motum, quod ἐπιθυμητικόν vocatur: in Veneris pronuntianti et interpretandi, quae sentiat, quod ἐρμηνευτικόν dicitur; In orbe Mercurii φητικόν vero, id est naturam plantandi et augendi corpora, in ingressu globi lunaris exercet” (s. 74).

¹⁰⁵ ARYTOTELES, *De partibus animalium libri quattuor*, ed. B. Langkavel (Lipsiae: Teubner 1868); ARYSTOTELES, *O częściach zwierząt*, przeł. Paweł Siwek, w: ARYSTOTELES, *Dzieła wszystkie*, t. 3 (Warszawa: PWN, 1992).

¹⁰⁶ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 10-12 (s. 64-65).

¹⁰⁷ Por. PLOTYN, *Enneady* IV, 8, tłum. Adam Krokiewicz (Warszawa 2001), 491-500.

ad haec terrena corpora deducitur). Makrobiusz jest przy tym świadomy istnienia dwóch przeciwstawnych poglądów, z których jeden głosi, że dusza skłania się ku ciału w zasadzie ze swej natury (czyli z konieczności) a drugi, że dusza działa w sposób wolny (czyli na skutek własnej wolnej decyzji). Oba stanowiska są wspomniane przez autora *Ennead*¹⁰⁸.

Makrobiusz opowiada się za poglądem, że związek duszy z ciałem ma charakter stosunku liczbowego, który rozpada się z rozwiązaniem ich relacji¹⁰⁹.

Na stosunek duszy i ciała ma wpływ natura każdego z nich. Makrobiusz uważa duszę za zasadę ruchu, a przez to życia, których udziela ona światu cielesnemu. Jest tak nawet, jeśli dusza sama w sobie byłaby dziełem jakiejś wyższej od siebie przyczyny i tylko na drodze pośredniczenia działałaby jako czynna zasada. Dusza jest podstawą wszelkiego ruchu i wszelkich kształtów bytów występujących w naturze, ponieważ scala wszelkie ciała, które ze swej natury są skłonne do rozpadu i przemijania, więc muszą być poddane działaniu duszy, bez której nie jest do pomyślenia żadne życie organiczne¹¹⁰. Ciało ludzkie otrzymuje życie dzięki mieszkającej wewnątrz niego duszy, i rozpada się natychmiast, gdy tylko dusza je opuści. Naturalną relacją między ciałem a duszą jest relacja podporządkowania. Pochodząca z nieba dusza podczas swego pobytu w ciele tylko się nim posługuje, co Makrobiusz uważa za myśl przyjmowaną zgodnie przez wszystkich właściwie myślących filozofów¹¹¹. To dusza jest właściwym człowiekiem i kieruje ciałem analogicznie jak bóg kieruje światem, dlatego filozofowie nazywają wszechświat wielkim człowiekiem a człowieka małym wszechświatem¹¹². Funkcja kie-

¹⁰⁸ *Enn.* IV 8, 4 i 5; PLOTYN, *Enneady* IV, 8 (s. 495-497); II 9, 8, *Enneady*, tłum. Adam Krokiewicz (Warszawa: Akme 2000): „A zresztą jeśli dusze przybyły, zniewolone przez duszę świata, to jakże są „lepsze”, skoro dały się zniewolić? Przecież w duszach to, co przemogło, jest lepsze. Jeżeli zaś z własnej woli, to dlaczego lżycie ten świat, na który przybyliście z własnej woli, zwłaszcza że i odejść wolno, jeżeli komu się nie podoba?” (s. 228).

¹⁰⁹ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 13, 11: „Addit etiam illam solam esse naturalem mortem, ubi corpus animam, non anima corpus, relinquit. Constat enim numerorum certam constitutamque rationem animas sociare corporibus. Hi numeri dum supersunt, perseverat corpusanimari; cum vero deficient, mox archana illa vis solvitur, qua societas ipsa constabat: et hoc est quod fatum et fatalia vitae tempora vocamus” (s. 77).

¹¹⁰ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 11, 3: „Nam ut constet animal, necesse est, ut in corpora anima vinciat” (s. 68); por. *Enn.* IV 4, 22, PLOTYN, *Enneady*, tłum. Adam Krokiewicz (Warszawa: Akme 2000), 425.

¹¹¹ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 9,1, „Animarum originem manere de caelo inter recte philosophantes indubitatae constat esse sententiae: et animae, dum corpore utitur, haec est perfecta sapiential, ut, unde orta sit, de quo fonte venerit, recognoscat” (s. 61); por. ARIST., *De an.* I 3, 407 b 25; II 4, 415 18; PLOT., *Enn.* I 1, 3; IV 3, 22.

¹¹² MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* II 12, 10: „[...] anima autem, qui verus homo est, ab omni conditione mortalitatis aliena est adeo ut in imitationem dei mundum regentis

rownicza należy się duszy, ponieważ jest ona ze swej istoty spokrewniona ze światem ponadzmysłowym, a zarazem w zasadniczy sposób jest różna od świata cielesnego. Ciało natomiast jest zbudowane z tej samej materii co cały materialny świat, czyli z czterech elementów (ziemi, wody, powietrza i ognia) i zawiera wszystkie ich jakości (zimno, ciepło, suchość i wilgotność). Dusza jest w swej istocie i istnieniu niezależna od ciała, preegzystowała przez swym zejściem na ziemię i może istnieć znowu po odłączeniu się od ciała. Niemniej jednak dusza z powodu związku z ciałem staje się w pewnym sensie skłonna do ulegania obcym wpływom. Dawniej szczęśliwa i wolna od skazy, stała się przez połączenie z ciałem włączona w świat doznań zmysłowych¹¹³, i oddaliła się od swego przeznaczenia, co Plotyn porównuje z wejściem na drogę wiodącą ku temu, co gorsze¹¹⁴. Makrobiusz pisząc o związku duszy z ciałem często używa porównań występujących już u pitagorejczyków, rozpowszechnionych przez Platona i neoplatoników, a także stoików (na przykład często w dziełach Seneki), określających ciało jako kajdany, więzienie i grób duszy. Nazywa też ciało ciężarem, brzemieniem (*sarcina*)¹¹⁵. Wyzwolenie duszy z ciała najszybciej jak to tylko możliwe, uważa więc za właściwe zadanie moralne człowieka, co – jak zauważa – głosił Plotyn¹¹⁶. Wzajemne powiązanie elementów zachodzi dzięki ich właściwo-

regat et ipsa corpus, dum a se animatur. Ideo physici mundum magnum hominem et hominem brevem mundum esse dixerunt” (s. 185).

¹¹³ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 11, 11: „Secundum hos ergo, quorum sectae amicitior est ratio, animae beatæ ab omni cuiuscumque contagnione corporis liberæ caelum possident, quæ vero appetentiam corporis et huius quam in terribis vitam vocamus ab illa specula altissima et perpetua luce despiciens desiderio latent cogitaerit, pondere ipso terrenæ cogitationis paulatim in inferiora delabitur” (s. 70).

¹¹⁴ Zob. na przykład PLOTIN, *Enn.* IV 8, 5, PLOTYN, *Enneady*, s. 497.

¹¹⁵ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 11,3: „Nam, ut constet animal, necesse est in corpore anima vinciat: ideo corpus *demas*, hoc est vinculum, nuncupatur, et *soma*, quasi quoddam *sema*, id est animæ sepulcrum: unde Cicero, pariter utrumque significans, corpus esse vinculu, corpus sepulcrum, quod carcer est sepulcrum, ait” (s. 68); TAMŻE, 13, 10: „et revera ideo sic extortæ animæ diu circa corpus eiusve sepulturam vel locum in quo iniecta manus est pervagantur [...]” (s. 77); TAMŻE, II 17, 12: „[...] corpus ut alienam sarcinam, in quantum patitur natura, despiciant” (s. 214); Zob. *Phaedon* 62 B, 82 E, 91 E, 365E; *Tim.* 81 E; *Phaedros* 250 C; M.T. CYCERO, *Tusculanæ disputationes* I 30; TENŻE, *De senectute* 21. Ślady tych wypowiedzi platońskich znajdujemy często u stoików. Najlepszym przykładem jest Seneka; Plotyn określa ciało jako grób, piekło, niewolę duszy. Zob. np. *Enneady* IV 8, 3; IV 8, 4; 3, 12; II 9, 7.

¹¹⁶ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* II 12, 8: „In hoc ergo libro Plotinus quaerit, cuius sint in nobis voluptates maerores metusque ac desideria et animositas vel Dolores, postremo cogitations et intellectus, utrum merae animæ an vero animæ utentis corpora, et post multa quæ sub copiosa rerum densitate didderuit, quæ nunc nobis ob hoc solum praeturenda sunt, ne usque ad fastidii necessitatem hoc postremo pronuntiat animal esse corpus animatum [...] Has

ściom¹¹⁷: każde dwa przeciwne elementy są związane przez wspólne jakości pośredniczące, które wiążą elementy pomimo ich przeciwieństwa (tj. mimo tego, że elementy są sobie przeciwne) i w ten sposób powstaje harmonia¹¹⁸.

Makrobiuszowi bardzo odpowiada myśl o człowieku jako mikrokosmosie. Myśl ta jest obecna w całej starożytnej filozofii już od samych jej początków. Już u Anaksymenesa, przypuszczalnie także u Heraklita występują jej elementy, rozwinięte u Platona¹¹⁹, który człowieka złożonego z duszy i ciała ujmował jako odbicie wszechświata. Także Arystoteles w *Fizyce*¹²⁰ pisze wyraźnie o mikrokosmosie i makrokosmosie, które sobie przeciwstawia. Jednak najczęstsze użycie tego symbolu (obrazu) pojawia się w filozofii stoickiej, jego utwierdzenie w języku zawdzięczmy Plotynowi i Porfiriuszowi, zaś średniowieczni, a także renesansowi teologowie i filozofowie, uczynili z niego podstawowy rys antropologii. Jest to temat zbyt rozległy, by omawiać go szerzej w ramach tego artykułu.

Ramy artykułu są zbyt wąskie, żeby wymienić i choćby wstępnie zarysować wszystkie wątki ważne z punktu widzenia modelu świata i w aspekcie tworzenia kulturowej tradycji literackiej. Poza omówionymi w tym artykule pozostało jeszcze wiele tematów, które porusza Makrobiusz w swym komentarzu, m. in. są to zagadnienia dotyczące mistyki liczb, pochodzenia i historii cywilizacji, relacji między wielkim i małym wszechświatem oraz filozofii muzyki. Dlatego komentarz Makrobiusza jest źródłem, które warto poznać i przywrócić mu należne miejsce w bibliotece osoby zainteresowanej historią kultury europejskiej.

BIBLIOGRAFIA

ARYSTOTE, *De la generation et de la corruption*, text etabli et traduit par Charles Mugler. Paris: Les Belles Lettres 1966.

ARYSTOTELES. „De anima”. W: *Aristotelis Opera, Aristoteles grecae ex recognitione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, 1831-1070*. Editio altera quam curavit Olof Gigon, Berolini apud W. de Gruyter et Socios, 1960.

ergo omnes quas praediximus passiones assignat animali, verum autem hominem ipsam esse testatur” (s. 184 -185). Por. PLOTYN, *Enneady* I 1, 12; oraz I 1; I 1, 10.

¹¹⁷ MACROBII, *Commentarii in Ciceronis Somnium* I 6, 24ff.

¹¹⁸ To samo mówi Arystoteles, *De generatione et corr.* II 3, 330 b1, por. PLOTYN, *Enneady* II 1, 6.

¹¹⁹ PLATO, *Timaios* 27f.-44-47; *Fileb* 30.

¹²⁰ ARIST., *Fizyka*, VIII 2, 252b-24-27.

- ARYSTOTELES. „Fizyka”. W: ARYSTOTELES. *Dzieła wszystkie*, t. 2. Przeł. Kazimierz Leśniak. Warszawa: PWN 1990.
- ARYSTOTELES. „O częściach zwierząt”. W: ARYSTOTELES. *Dzieła wszystkie*, t. 3. Przeł. Paweł Siwek. Warszawa: PWN 1992.
- ARYSTOTELES. „O powstawaniu i niszczeniu”. W: ARYSTOTELES. *Dzieła wszystkie*, t. 2. Przeł. Leopold Regner. Warszawa: PWN 1990.
- ARYSTOTELIS *De partibus animalium libri quattuor*, ed. B. Langkavel. Lipsiae: Teubner 1868.
- ARYSTOTELIS. *De physica auscultatione*, ed. J.B. Camotius. Venetiis 1551.
- BAEUMKER, Claus. *Vitelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts*. [seria: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters t. 3, z. 2]. München, 1995.
- CYCERON. *Pisma filozoficzne*, t. II. Tłum. Wiktor Kornatowski. Warszawa: PWN, 1960.
- HOMER. *Iliada*. Tłum. Franciszek Ksawery Dmochowski, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1972.
- KOWALEWSKA, Małgorzata. „Kilka uwag na temat *Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis* Makrobiusza Ambrosiusza Teodozjusza”. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio I, Philosophia-Sociologia* 42, nr 2 (2017): 75-88.
- KOWALEWSKA, Małgorzata. „Wielka rzecz wymaga wielkiej przestrzeni”. *Ethos* 26, nr 4 (2013): 97-115.
- KOWALEWSKA, Małgorzata. *Bóg – Kosmos – Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2022
- KROLL, Josef. *Die Lehren des Hermes Trismegistos*. [seria: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters t. 12, z. 2-4]. München: Aschendorff, 1914.
- LEWIS, Clive Staples. *Odrzucony Obraz, Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*. Tłum. Witold Ostrowski, Kraków: Znak, 1995
- MACROBII AMBROSII THEODOSII „Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis et Excerpta e Libro De Differentiis et Socoetatibus gearci latinique verbi”. W: *Ambrossii Theodosii Macrobbii Opera quae supersunt*, t. I, red. Lodovicus Ianus, Quaedlinburgi et Lipsiae, 1848.
- MARTIANUS CAPELLA. *De nuptis Philologiae et Mercurii*, IX, ed. U.F. Koop, Frankfurt am Main 1836.
- PLANTON. *Państwo*. Przeł. Władysław Witwicki. Warszawa: Akme, 1991.
- PLATO. *De re publica* B. JOWETT: *Platos Republic*. Editet with notes and essays by the lote B. Jowett. M. A and Cambel M.A. LL. D. in three volumes. Oxford. At the Clarendon Press 1894.
- PLATON. *Fajdros*. Przeł. Władysław Witwicki. Warszawa: Unia Wydawnicza „Verum”, 2004.
- PLATON. *Fedon*. Przeł. Władysław Witwicki. Warszawa: Unia Wydawnicza „Verum”, 2004.
- PLATON. *Gorgias*. Przeł. Paweł Siwek. Warszawa: PWN, 1991.
- PLATON. *Timajos*. Przeł. Paweł Siwek. Warszawa: PWN, 1986.
- PLOTYN. *Enneady*. Tłum. Adam Krokiewicz. T. 1-3, Warszawa: Akme, 2000; t. 4-5, Warszawa: Akme, 2001-2003; t. 6, Warszawa, Akme, 2003.
- PORFIRIUSZ. *Grota Nimf*. Tłum. Piotr Ashwin-Siejkowski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2006.
- Procli Diadochi in Platonis Timeum commentaria*, wyd. E. Diehl, t. I-III. Leipzig: Teubneri, 1903-1906.
- PROKLOS, *Elementy teologii*, Tłum. Robert Sawa. Warszawa: Akme, 2002.

- PROKLOS. *Institutio (Elementatio) Theologica*, wyd. gr.-ang. W: E.R. DOODS. *The Elements of Theology*, Oxford: Oxford University Press, 1963.
- SCHEDLER, Matthaëus. *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 13(1). Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1916.
- VERDEYEN Paul i Romana GUARNIERI (red.). *Porete Margaretae. Speculum simplicium animarum. Le mirouer des simples âmes*. Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis 69. Turnholt: Brepols, 1986
- WILHELM Z LORRIS, JAN Z MEUN. *Powieść o róży*. Tłum. Małgorzata Frankowska-Terlecka, Teresa Giermak-Zielińska Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1997.

ENCOURAGEMENT TO MACROBIUS:
TRANSMISSION OF PHILOSOPHICAL IDEAS
IN CULTURE

Summary

The article presents a philosophical and literary work which, despite its compiler character, played an important role in the history of culture. Thanks to him, important ideas of ancient philosophy were transferred to another era, that is, the Middle Ages. This work is a commentary on the VI book of *De re publica* by M.T. Cicero of A.T. Macrobius: *Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*.

This piece was for a long time the only trace of the mentioned piece by Cicero. It was also one of the main sources by which the ideas of Platonism and Pythagoreism as well as elements of ancient astronomical, musicological and mathematical doctrines reached the Middle Ages. This work was commented on very often by medieval scholars and is present in the minds of many of them. The numerous issues raised by Macrobius met with the interest of authors who know his *Commentum*. They took up macrobian threads and developed and transformed them according to their own way of thinking. Macrobius' comment was repeatedly rewritten and commented on in the Middle Ages, as evidenced by the number of preserved manuscripts. In this article, I want to present an initial outline of the theological, anthropological and psychological views mediated by the commentary on the transmission of the Middle Ages.

Keywords: antiquity; Middle Ages; Neoplatonism; theology; anthropology; God; mind; world-soul; human being; image of the world; commentary; hypostasis.

ZACHĘTA DO MAKROBIUSZA.
TRANSMISJA IDEI FILOZOFICZNYCH W KULTURZE

Streszczenie

Artykuł przedstawia dzieło filozoficzno-literackie, które mimo charakteru kompilacji odegrało ważną rolę w historii kultury, gdyż pozwoliło przenieść istotne idee filozofii starożytnej do innej epoki, tj. średniowiecza. Jest to komentarz do księgi szóstej *De re publica* M.T. Cyncerona, który odnajdujemy w *Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis* A.T. Makrobiusza.

Utwór ten był przez długi czas jedynym świadectwem istnienia tekstu napisanego przez Cyncerona. Był on również jednym z głównych źródeł, z których do średniowiecza dotarły idee platonizmu i pitagoreizmu oraz elementy starożytnych doktryn astronomicznych, muzykologicznych i matematycznych. Dzieło to było często komentowane przez średniowiecznych uczonych i zajmuje umysły wielu z nich. Liczne zagadnienia poruszane przez Makrobiusza wzbudzały zainteresowanie autorów znających jego *Commentum*. Podejmowali oni wątki Makrobiusza, rozwijali je i przekształcali według własnego sposobu myślenia. Komentarz Makrobiusza był w średniowieczu wielokrotnie przepisywany i komentowany, o czym świadczy liczba zachowanych rękopisów. W niniejszym artykule autor przedstawia wstępny zarys poglądów teologicznych, antropologicznych i psychologicznych, w połączeniu z komentarzem na temat przekazu w okresie średniowiecza.

Słowa kluczowe: Starożytność; średniowiecze; neoplatonizm; teologia; antropologia; Bóg; Umysł; Dusza świata; człowiek; obraz świata; komentarz; hipostaza,