

DOI: 10.17951/i.2017.42.2.75

ANNALES
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN – POLONIA

VOL. XLII, 2 SECTIO I 2017

MAŁGORZATA KOWALEWSKA
Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Kilka uwag na temat *Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis* Makrobiusza Ambrosiusza Teodozjusza

Some Comments about *Commentary on the Dream of Scipio* by Macrobius

Życie i działalność pisarska Ambrosiusza Teodozjusza Makrobiusza przypadły na koniec IV i początek V w. Jedną z nielicznych informacji, które posiadamy na jego temat, jest to, iż wśród jego przyjaciół znajdowali się zarówno chrześcijanin Albinus, jak i gorący obrońca rzymskiego pogaństwa – Symmachus Starszy. C.S. Lewis stwierdza, że świadczy to o tym, iż w kręgu, do którego Makrobiusz należał, „to, co pogańskie, mogło się swobodnie mieszać z tym, co chrześcijańskie”¹. Można to uznać za jedną z fundamentalnych cech owego czasu, w którym miały się dwa światy: odchodzący powoli w przeszłość świat pogaństwa i wznoszący się nowy świat chrześcijański. Wspomniany wyżej C.S. Lewis nazwał ten czas, który można umieścić między narodzinami Plotyna (205 r.) a pierwszą datowaną wzmianką o Pseudo-Dionizym (533 r.), „okresem przejściowym”².

Makrobiusz jest autorem napisanej w formie dialogu encyklopedii w siedmiu księgach zatytułowanej *Saturnalia*. *Saturnalia* przedstawiają rzymskich arystokratów prowadzących rozmowy na tematy dotyczące filologii, mitologii i historii, a akcja dialogu odbywa się w czasie święta ku czci Saturna. Kolejnym jego utworem jest *Komentarz do Snu Scypiona*, czyli tekstu pochodzącego z VI księgi *De re publica* (*O państwie*) Cycerona. Tekst Cycerona zaginął. Jak pisze K. Leśniak we wstępie do polskiego wydania:

¹ C.S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, przeł. W. Ostrowski, Kraków 1995, s. 65.

² *Ibidem*, s. 54.

Począwszy od XII wieku nikt już nie zna politycznego traktatu Cycerona. 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 r. 1822 bibliotekarz watykański Angelo Mai odkrył na palimpseście dzieło Cycerona i ogłosił je drukiem pt. *M. Tullii Ciceronis de Republica, quae sunt, sđente 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 dzieła³.

Makrobiusz poprzedził swój komentarz przytoczonym *in extenso* tekstem *Snu Scypiona* Cycerona, a jego dzieło pt. *Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*⁴ okazało się jednym z ważniejszych pism, poprzez które kultura antyczna na wpływała na nowo kształtującą się kulturę. Makrobiusz bez wątplenia należał do kręgu kultury pogańskiej, ale to m.in. na jego twórczości opierali się pierwsi pisarze kształtującego się chrześcijańskiego świata. Komentarz do *Snu Scypiona* nie tylko zachował się w licznych kopiach, co świadczy o popularności tego tekstu, ale sam był także komentowany przez autorów średniowiecznych, np. przez dwunastowiecznego filozofa Wilhelma z Conches⁵. Z wypowiedzi Makrobiusza, które znajdują się w jego własnych pismach, wiadomo, że nie był Rzymianinem z urodzenia i być jego ojczyzną była Afryka, o czym mogą świadczyć występujące w *Saturnaliach* usprawiedliwienia z niedostatków w zakresie znajomości łaciny: „Nisi nos sub alio ortos coelo latinae linguae vena non adiuvet [...] petitem impetaratumque volumus, ut aequi bonique consulant, si in nostro sermone navita Romani oris eloquentia desideratur”⁶.

Twórczość Makrobiusza nie miała charakteru twórczego i oryginalnego, lecz przeciwnie – jest receptywna i kompilacyjna. Nie zmienia to jednak faktu, iż właśnie dzięki tym cechom spełniła rolę międzykulturowego „pasa transmisyjnego”.

M. Schädler w studium poświęconym Makrobiuszowi zauważa, że nie ma w jego *Commentum* żadnych nowych problemów ani nowatorskich rozwiązań problemów odwiecznych, brakuje też temu tekstowi konsekwencji wewnętrznej, jakiej można by oczekiwać od systemu myślowego, którym poszczególne wątki są ze sobą powiązane wynikaniem i logicznymi zależnościami. Schädler uznaje

³ Cyceron, *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Kornatowski, t. 2, Warszawa 1960, s. 12–13.

⁴ A.Th. Macrobii, *Commentarii in Somnium Scipionis et Excerpta e Libro De Differentiis et Socioetatibus gearci latinique verbi*, [w:] *Ambrossii Theodosii Macrobii Opera quae supersunt*, ed. Lodovicus Ianus, Vol. 1, Quaedlinburgi et Lipsiae 1848. Z twórczości Makrobiusza zachował się także wyciąg z rozprawy na temat gramatyki, zatytułowanej *De differentiis et societatibus Graeci Latinique verbi*, który sporządził w IX w. Jan Szkot Eriugena.

⁵ Guilelmus de Conchis, *Glossae in Macrobium* (wciąż jeszcze nie ma wydania krytycznego).

⁶ *Sat. Praef.*, 11.

utwór Makrobiusza za próbę połączenia w jedną budowlę różnorodnych elementów i dlatego określa go mianem „rozumiejącego kompilatora”⁷. A jednak, co pozwa-
lam sobie raz jeszcze podkreślić, komentarz Makrobiusza do tekstu Cycerona jest
niezmiernie ważny dla całego średniowiecza. Świadczy o tym ilość zachowanych
rękopisów przekazujących dzieło Makrobiusza (blisko 50), liczba komentarzy do
tego utworu, które powstały na przestrzeni wieków, oraz wątki makrobiańskie
występujące w dziełach wielu autorów średniowiecznych⁸. Należy tu ponownie
wymienić wspomnianego już wcześniej Wilhelma z Conches, a obok niego Jana
z Salisbury, Allana z Lille, Honoriusza z Augustodunum, którzy nawiązując do
pewnej wypowiedzi Makrobiusza, prowadzili w XII w. dyskusję nad stosunkiem
poezji i filozofii (na ten temat nieco więcej powiem w dalszej części artykułu), co
zaowocowało stworzeniem koncepcji egzegezy integumentalnej⁹, a także dwuna-
stowieczną benedyktynekę Hildegardę z Bingen, która w swej twórczości nawiązuje
m.in. do motywu „złotego łańcucha bytów”¹⁰, który to motyw (pochodzący od
Homera¹¹) przekazał średniowieczu właśnie Makrobiusz. Innym toposem lite-
rackim, który zachował tekst Makrobiusza, jest jaskinia jako metafora kosmosu.
Makrobiusz inspirował także średniowieczne rozważania na temat natury snów.

Postawa Makrobiusza cechowała się szacunkiem dla autorytetu wielkich filo-
zofów, zwłaszcza dla Platona, którego nazywa „księciem wśród filozofów” („inter
philosophiae profesoress princeps”¹²), oraz Plotyna, Porfiriusza i Arystotelesa. Tego
ostatniego Makrobiusz darzył wielkim szacunkiem, ale kiedy zachodziła różnica
zdań między Arystotelesem a Platonem, pierwszeństwo zawsze przyznawał Pla-
tonowi, przy czym poglądy obu filozofów cytuje Makrobiusz ze źródeł pośrednich.
We wstępie do swego dzieła przywołuje dwa utwory filozoficzne, które uważa za
szczególnie ważne, mianowicie *Państwo* Platona i *Rzeczpospolitą* Cycerona. Wska-
zuje na podobieństwo między nimi w zakresie podejmowanej głównej tematyki
(jest to zagadnienie właściwego ustroju państwa i zagadnienie nieśmiertelności
duszy) oraz na podobieństwo retoryczne, ponieważ obaj autorzy powołują się na

⁷ M. Schädler, *Philosophie des Macrobius und Ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, Münster 1916, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“, Bd. 13(1).

⁸ Na temat recepcji komentarza Makrobiusza w średniowieczu zob. A. Hütting, *Macrobius im Mittelalter: Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der Commentarii in Somnium Scipionis*, Frankfurt am Main 1990.

⁹ Zob. J. Domański, *Poeci kolebką filozofów. Jana z Salisbury krytyka LXXXVIII listu Seneki*, „Acta Mediaevalia” 2007, t. 20, s. 88–91.

¹⁰ Zob. M. Kowalewska, *Bóg – kosmos – człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, Lublin 2007, s. 103 (wyd. 2, Lublin 2014).

¹¹ Homer, *Iliada VIII*, 25–30, przeł. F.K. Dmochowski, Kraków 1972.

¹² *Comm.* I, 8, 5.

senną wizję. Tym samym Makrobiusz wskazuje problematykę, która najsilniej interesuje także jego samego. Komentarz swój Makrobiusz zadedykował synowi – Eustachiuszowi, do którego zwrócił się następującymi słowami:

Eustachiuszu, drogi synu, który jesteś mojego życia zarówno chwałą, jak i radością, już na samym początku przyjęliśmy, że jest tak: wśród ksiąg Platona i Cycerona są takie, w których jeden i drugi wyłożyli własne poglądy o Rzeczpospolitej. Jeden z nich uporządkował państwo (*ordinavit*), drugi zaś opisał stan faktyczny państwa (*retulit*). Pierwszy z nich jasno wykazał, jakie powinno być państwo, natomiast drugi przedstawił, w jaki sposób zostało ono ustanowione przez przodków. W tej prezentacji największe znaczenie ma podobieństwo „między obu autorami”, które polega na wizji sennej. Platon zamieścił ją w zakończeniu księgi mówiącej o ponownym powrocie do życia, które wydawało się bezpowrotnie stracone, aby wyjawić, jaki może być status dusz, które opuszczają ciała. U Tuliusza zaś, przez Scypiona, została opowiedziana senna wizja, którą miał on osobiście. Jej istota była bardzo podobna „do opisanej u Platona”, a ponadto dorzucono bardzo interesujący opis nieba i planet. Uważam, że jest to godne zbadania – a innym chyba też się tak wydaje – co w tym wspaniałym komentarzu, i w owej niezwykłej wizji, a wreszcie w tych księgach, będzie najważniejszą kwestią (*opus*). Wraca w nich wielokrotnie temat dotyczący charakteru różnych państw (*status rerum publicarum*) i związku, jaki zachodzi między opisem wielu metod rządzenia różnymi typami państw a opisem sfer nieba i planet oraz przedstawieniem ruchu gwiazd i zmian na niebie. Abyśmy nie byli podejrzewani, że jako ludzie o nieco większej niż przeciętna mądrości, jakoby nic nie rozmyślamy na temat poszukiwania prawdy, a jedynie mamy w zwyczaju w sprawach boskich dorzucać rzeczy zbędne i czynić poprawki. O tym należy zatem nieco powiedzieć, ażeby umysł w sposób płynny rozumiał, o jakim rodzaju nauki rozprawiamy. Platon, badając dogłębnie naturę wszystkich czynów i spraw istot rozumnych, dobitnie zwrócił uwagę, że wszędzie, gdzie jest mowa o dobrym zarządzaniu państwem, należy oprzeć się na fundamencie umiłowania sprawiedliwości. Bez niej bowiem nie ostoi się już nie tylko państwo, ale nawet niezbyt liczna ludzka gromada, a tym bardziej pojedynczy dom. A więc odtąd wiadomo na przyszłość, że szacunek dla sprawiedliwości powinien być wszczepiany w duszę, i nie widać niczego, co by chroniło w równym stopniu. A jeśli owoc sprawiedliwości wydaje się być niewidocznym, to dzieje się tak z powodu tego, że ludzkie życie jest ograniczone. Któż zaś mógłby wskazać świadka, który trwałby dłużej niż człowiek, jeśliby wcześniej nie uznano nieśmiertelności duszy ludzkiej? Platon, wychodząc z takiego założenia, zwrócił uwagę, że jego konsekwencją jest wiecznotrwałość dusz¹³.

Wbrew temu, co głoszą przytoczone wyżej słowa, komentarz Makrobiusza nie jest związany jedynie z cycerońskim *Snem Scypiona* i platońskim *Państwem*, ale o wiele bardziej z *Timajosem* Platona, pod którego wyraźnym wpływem pozostają wywody i wyjaśnienia Makrobiusza. Sam Makrobiusz usprawiedliwia takie postępowanie tym, że Cycero w *Somnium Scipionis* dobrze rozumiał *Timajosa*¹⁴. Niektórzy badacze twórczości Makrobiusza twierdzili, że jego komentarz nie jest zależny bezpośrednio od platońskiego *Timajosa*, ale raczej jakiegoś innego komentacza do *Timajosa*, którym mógł być, z dużym prawdopodobieństwem, komentarz

¹³ *Comm.* I, 1, 1–5 [przeł. – M.K.].

¹⁴ *Comm.* II, 2, 1.

autorstwa Porfiriusza. Świadczą o tym następujące fakty: tekst Makrobiusza zawiera obszerne fragmenty bez wątplenia mogące być przypisane Porfiriuszowi, bo zawierają poglądy Platona w interpretacji Plotyna w wersji, jaką głosił Porfiriusz w swych licznych dziełach¹⁵. Obok Cyserona, Platona i Plotyna to właśnie Porfiriusza należy wymienić jako jednego z najważniejszych dla Makrobiusza autorów. Świadczy o tym także fakt, iż *Commentum in somnium Scipionis* wiele zawdzięcza dziełku Porfiriusza pt. *Grotta nimf*. Jest to komentarz Porfiriusza do fragmentu *Odysei* Homera¹⁶. Niektórzy przypuszczali także, że komentarz Porfiriusza do *Timajosa* nie jest bezpośrednim źródłem dla komentarza Makrobiusza, ale że pomiędzy tekstem Porfiriusza a tekstem Makrobiusza stoi jeszcze jakieś źródło – autora łacińskiego, na co wskazują występujące u Makrobiusza cytaty z Wergiliusza. Dlatego jest możliwe, że obok przełożonego na łacinę Porfiriusza, Makrobiusz mógł używać jeszcze *Quaestiones Vergilianae*. Ale to dodatkowe źródło nie osłabiało wpływu Porfiriusza – wręcz przeciwnie, ponieważ owe *Quaestiones* są również zależne od myśli Porfiriusza¹⁷.

Nawet jeżeli, ze względu na te zależności i niewątpliwie kompilatorski charakter, dzieło Makrobiusza moglibyśmy uznać za mało wartościowe, to z uwagi na rolę, jaką odegrało w historii filozofii średniowiecznej, musimy uznać je za bardzo ważne źródło. To właśnie *Komentarz do Snu Scypiona* stał się dla tej epoki głównym źródłem wiedzy na temat neoplatońskiej metafizyki i psychologii oraz (neo)pitagorejskiej spekulacji liczbowej. Tekst ten pośredniczył także w przekazaniu średniowieczu wiedzy muzycznej i astronomicznej.

CZYM JEST FILOZOFIA?

Makrobiusz określa filozofię jako „dar bogów” i jako „sztukę sztuk i nauk” – „ars atrium et disciplina disciplinarum”¹⁸. Takie rozumienie filozofii występuje u Platona w *Timajosie*, u Cyserona, który pisze: „Philosophia omnium mater atrium [...] inventum deorum”¹⁹, oraz w *Metafizyce* Arystotelesa²⁰. Prawie tak wysoko jak filozofię ceni on medycynę, którą określa jako najwyższy wytwór

¹⁵ M. Schädler, *op. cit.*, s. 3.

¹⁶ Homer, *Odyseja*, XIII, 102–116. Na temat *Grotty Nimfi* i *Commentum in Somnium Scipionis* zob. M. Kowalewska, *Wielka rzecz wymaga wielkich przestrzeni*, „Ethos” 2013, nr 4.

¹⁷ M. Schädler, *op. cit.*, s. 5.

¹⁸ *Sat.* I 24, 21: „Philosophia, quod unicum est munus deorum et disciplina disciplinarum, honoranda est anteloquia”; *Sat.* VII 15, 14: „[...] videris mihi rem consensus generis humani delectatam et creditam oblivioni dare, philosophiam artem esse ertium et disciplinam disciplinarum”. Zob. M. Schädler, *op. cit.*, s. 6.

¹⁹ Cic. *Tusc. Disp.* I, 26, 64; Plato *Timaeus* 47B.

²⁰ *Met.* I, 2, 982a, 30.

fizyki: „physicae partis extrema faex”²¹. Obok wymienionych wyżej określeń filozofii w dziełach Makrobiusza występuje także, mające źródło w platońskim *Fedonie*, określenie jej jako rozważań o śmierci („meditatio moriendi”)²². Z takim ujęciem wiążą się pejoratywne oceny życia ziemskiego, którego sprawy najlepiej jest odsunąć od siebie, by uwolnić duszę spod presji wpływów materialnych²³. Jest to motyw, który przewija się w filozofii przez całe stulecia. To ślad poglądów Platona, który przedstawił Sokratesa jako właśnie tego, który sztukę uwalniania duszy od tego, co materialne, praktykował w swoim własnym życiu²⁴. Takie rozumienie filozofii występuje m.in. także u Cyncerona i Apulejusza z Madaury²⁵. Poza wymienionymi znajdziemy u Makrobiusza określenie filozofii jako wprowadzającej miarę we wszystkie rzeczy czy raczej uczącej, jak wprowadzać miarę („rerum omnium moderationem docere”)²⁶, co jest zgodne z rozumieniem zadania filozofii przez Plutarcha²⁷. Jest w tym zaakcentowany praktyczny wymiar filozofii jako dążenia do cnoty, co charakteryzuje poglądy stoików²⁸.

Makrobiusz przyjmuje trójpodział filozofii: na filozofię moralną (etykę), naturalną (fizykę) i racjonalną. Podział ten przytoczony jest na końcu *Komentarza do Snu Scypiona* – w ostatnim akapicie drugiej księgi²⁹. Makrobiusz stwierdza, iż właśnie ze względu na poruszenie problematyki należącej do trzech części filozofii możemy uznać dzieło Cyncerona *Sen Scypiona* za wspaniałe. Zadaniem filozofii moralnej jest nauczanie o doskonaleniu obyczajów („moralis quae docet morum elimatam perfectionem”). O tym mówi Cynceron, gdy przedstawia w swym utworze cnotę miłości ojczyzny oraz wzywa do pogardy ziemskiej chwały, a to właśnie należy do etyki. Filozofia naturalna obejmuje bardzo szerokie spektrum: ma za przedmiot ciała niebieskie („naturalis, quae de divinis corporibus disputat”), zagadnienia geograficzne, harmonię sfer itp. *Corpora divina* to – jak wiadomo, zgodnie ze

²¹ *Sat.* VII 15, 15.

²² *Comm.* I 13, 5: „In eodem [Faedone] dialogo dicit [Plato] mortem philosophantibus adpetendam et ipsam philosophiam meditationem esse moriendi”. Plato, *Faedon* 64A, 67D. Zob. M. Schädler, *op. cit.*, s. 6.

²³ *Comm.* I 8, 4: „[...] animam a corpore quodammodo ductu philosophiae recedentem”. Zob. M. Schädler, *op. cit.*, s. 7.

²⁴ *Faedon* 83 AB, 65A, 67. Zob. M. Schädler, *op. cit.*, s. 7.

²⁵ Cic. *Tusc.*, *disp.* I 30: „[...] tota enim philosophorum Vita, ut ait idem [Sokrates], commentatio mortis est”, tamże 31: „secernere autem a corpora animum ecquid aliud est nisi mori disce-re?”; Apuleius, *De philosophia Plat.* 251: „philosophiam esse mortis affectum consuetudinemque moriendi”. M. Schädler, *op. cit.*, s. 7.

²⁶ *Sat.* VII 1, 6.

²⁷ Plutarch, *Symposion*, I 1, 2.

²⁸ Zo. Plutarch, *Epit.* 1, *proem.* (Diels, Dox. Gr, Berlin 1879, 2773 a 11f). M. Schädler, *op. cit.*, s. 7.

²⁹ *Comm.* II, 17, 15–17.

światopoglądem platońsko-pitagorejskim – sfery nieba, planety i gwiazdy. Cynceron wspaniale ukazuje piękno i wielkość gwiazd, dominację we wszechświecie Słońca, opisuje miejsce oceanu oraz zdradza arkana harmonii sfer. Przedmiotami, które bada filozofia racjonalna, są rzeczy niecielesne i poznawalne jedynie umysłem („*rationalis, cum de incorporeis sermo est, quae mens sola complectitur*”). Cynceron omawia te sprawy, rozważając kwestie poruszeń duszy i jej nieśmiertelności. Duszy, która nie ma nic wspólnego z ciałem, a której istoty nie można pojąć zmysłami, lecz jedynie samym rozumem („*nulius sensus sed sola ratio deprehendit*”)³⁰.

FILOZOFIA A MITOLOGIA

W swym komentarzu Makrobiusz porusza kwestię relacji filozofii i mitologii w kontekście przydatności tej ostatniej dla filozofów³¹. Nie jest pierwszym, który formułuje taką myśl, ponieważ znajdujemy ją choćby w *Listach* Seneki: „Wielu poetów mówi to, co zostało powiedziane lub powinno być powiedziane przez filozofów”³². Jednak to rozważania Makrobiusza wywarły wpływ na kształt dwunastowiecznej dyskusji dotyczącej znaczenia fikcji dla filozofii. Makrobiusz poświęcił na omówienie tej sprawy aż trzynaście akapitów pierwszej księgi swego utworu³³. Dokonał tam rozróżnień mitów (czyli zmyśleń) lub – jeśli wolimy – bajek (*fabula*), i wprowadził ich klasyfikację według trojakiego kryterium podziału: ze względu na cel, treść i formę. Stwierdził, że filozofowie posługują się mitami w dwóch sytuacjach: po pierwsze, gdy wypowiadają się o Bogu jako Dobru, po drugie, gdy wypowiadają się na temat Idei. Choć w mitach zawarte jest pojęcie nieprawdy (fałszu), na co wskazuje etymologia (*fabula* to fikcja, bajka, opowieść, legenda, zmyślenie), to wynaleziono je dla dwóch różnych celów: albo dla czystej przyjemności (np. komedie lub fikcyjne opowieści miłosne), albo dla zachęty do spraw poważnych (np. do cnoty). Uwzględniając cel można zatem oddzielić mity (bajki) „niepoważne” od „poważnych”. Bajki „poważne” można następnie podzielić na dwa rodzaje, czyli takie, w których fikcja dotyczy tak treści, jak i formy (jako przykład mogą tu posłużyć np. bajki Ezopa), oraz takie, które łączą prawdziwą treść z fikcyjną formą przedstawienia (tu jako przykłady Makrobiusz wymienia dzieła Hezjoda, Orfeusza i „mistyczne” utwory Pitagorasa). Tylko te ostatnie mity (*fabulae*), czyli zawierające prawdziwą treść, mogą być przydatne,

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Poglądy Makrobiusza na temat mitów omówił Juliusz Domański we wspomnianym wyżej artykule *Poeci kolebką filozofów. Jana z Salisbury krytyka LXXXVIII listu Seneki* (s. 88–91). Domański w swym opracowaniu skorzystał z innego niż ja wydania *Commentum in Somnium Scipionis*.

³² Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza. List 8*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 23.

³³ *Comm. I*, 2–15.

a przez to interesujące dla filozofa, ale i wśród nich należy odróżnić dwie grupy. Tu kryterium jest forma przekazu. Mity bowiem mogą mieć formę (*decorum*) „właściwą” bądź „niewłaściwą”. Inaczej mówiąc, mity mogą być przyzwoite lub nieprzyzwoite (takie są mity opowiadające o cudzołóstwach bogów lub tym podobnych sprawach). Przykładem mitów przydatnych dla filozofii są: kończący *Państwo* Platona sen Era oraz przedstawiony w VI księdze *Rzeczpospolitej* Cycerona sen Scypiona³⁴. Oba fragmenty Makrobiusz wymienia już na samym wstępie swego dzieła w przytoczonych w niniejszym artykule słowach skierowanych do syna Eustachiusza. O wszystkich zaś nieprzydatnych dla filozofa mitach Makrobiusz pisze: „[...] cały ten rodzaj zmyśleń, 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 nutricum cunas sapientiae tractatus eliminat”)³⁵.

ŚWIECKA ALEGORIA

Te ostatnie słowa stały się przyczynkiem bardzo interesującej dyskusji, która toczyła się w XII w., a dotyczyła przydatności sztuk wyzwolonych dla filozofii. Dziś słowa Makrobiusza znane są w wersji pochodzącej od Jana z Salisbury: „Jest rzeczą powszechnie wiadomą, że poeci są kołyską filozofów” („Poetas philosophorum cunas esse celebre est”)³⁶. Podobnie wypowiedział się inny autor współczesny Janowi, mianowicie Bernard Silvestris (Bernard z Tours) w swym *De universitate mundi*: „[...] poeci są tymi, którzy wprowadzają do filozofii, i dlatego Makrobiusz nazwał ich utwory kołyskami piastunek”³⁷. Obaj wspomniani filozofowie byli uczniami Wilhelma z Conches, który jako pierwszy poruszył tę kwestię w swym komentarzu do *Commentum in somnium Scipionis*.

Wilhelm, komentując ustęp z *Commentum in Somnium Scipionis* (I, 2, 7–15), stwierdza, iż istnieje taki rodzaj zmyślenia (*figmentum*), który jest stosowny dla celów filozofii, a jest nim mit (*fabula*). Zauważa przy tym, że Makrobiusz definiuje

³⁴ A.Th. Macrobbi, *Commentarii in Ciceronis Somnium, Scipionis*, lib. I, cap. I–II, ed. L. Ianus, Lipsiae 1848, s. 16–19. (korzystam z innego wydania niż J. Domański we wspomnianym artykule). Por. J. Domański, *op. cit.*

³⁵ „Hoc totum fabularum genus quod solas aurium delicias profitetur e sacrario suo in nutricum cunas sapientiae tractatus eliminat”. A.Th. Macrobbi, *Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, ed. L. Ianus, Lipsiae 1848, s. 19, 8–9.

³⁶ I. Saresberiensis, *Metalogicon*, ed. J.B. Hall, K.S.B. Keats-Rohan, Turnhout–Brepols 1991, I, 22.

³⁷ Wątek ten omawia J. Domański (*op. cit.*, s. 86–88). Badacz analizuje Bernarda Silvestrisa komentarz do VI księgi *Eneidy* Wergiliusza (*Eneida* VI, 7–35), w którym Silvestris podaje własną interpretację występujących tam metafor.

zmyślenie jako każdą wypowiedź, w której słowa mówią coś innego niż to, co mają znaczyć („*vocat fabulam omnem illam oracionem, in qua verba non sonant hoc, quod habent significare a prima invencione*”). Wilhelm uzupełnił podział baśni dokonany przez Makrobiusza (czyli podział na baśnie służące przyjemności oraz baśnie pożyteczne, zachęcające do cnoty) o trzeci rodzaj, czyli takie, które są zarazem przyjemne i pożyteczne. Następnie zaproponował własną interpretację słów: „*hoc totum fabularum genus quod solas aurium delicias profitetur e sacrario suo in nutricum cunas sapientiae tractatus eliminat*”.

Jego zdaniem wyrażenie „kołyski piastunek” należy rozumieć jako szkoły poetyckie, w których dojrzewają i rozwijają się umysły poetów. Tak jak w kołyskach rozwijają się ciała niemowląt karmionych mlekiem, tak też w szkołach poetyckich mniej wykształceni uczniowie wprowadzani są w trudniejsze zagadnienia stopniowo, poczynając od tematów lżejszych: „*Cunas nutricus vocat scolas poetarum, quia ut corpora puerorum in cunis lacte nutriuntur, ita anima poetarum edificantur in scolis, vel ita minus periti in eis auctoribus, scilicet levioribus sententiis, habent instrui*”. „Pokarm piastunek” zaś to autorzy, których myśli są łatwe do zrozumienia i mogą służyć jako materiał do ćwiczenia umysłu ucznia aż do uzyskania przezeń sprawności myślenia pozwalającej na pojmowanie tematów trudniejszych. Podobnie od piastunek dziecko w kołysce dostaje najpierw pokarm lekki: „*Nutricum cunas vocat auctores, qui ut a nutrice puer in cunis nutritur levioribus cibis, ita discipulus, scilicet in levioribus auctoribus sententii, et causa exercitii, ut levius graviores possit intelligere*”³⁸. Z przytoczonych słów Wilhelma wynika, że to właśnie on mógł być tym, który jako pierwszy zinterpretował słowa Makrobiusza w sensie znanym z omówionych przez J. Domańskiego utworów Bernarda Silvestrisa i Jana z Salisbury, którzy nadali tej myśli formę znanej sentencji.

Filozofowie dwunastowieczni, przyjąwszy podane przez Makrobiusza określenie mitu (jako wypowiedzi, w której słowa nie mówią tego, co mają znaczyć), uznali, iż należy warstwę słowną opowieści traktować jako rodzaj zasłony (*integumentum*) lub nakrywki (*involucrum*) stworzonej ze słów. Zasłonę tę należy przeniknąć lub uchylić, by dotrzeć do właściwego znaczenia opowieści. Poszukiwanie tego ukrytego znaczenia zaowocowało stworzeniem systemu „świeckiej alegorii”, który znalazł swe zastosowanie przy interpretacji literatury antycznej, którą wiek XII włączył do swoich zasobów. Ten system interpretacyjny pozwolił filozofom średniowiecznym, zwłaszcza w okresie renesansu dwunastowiecznego, na prowadzenie badań tak przyrodoznawczych, jak i literackich w kontekście literatury nie

³⁸ Przytoczone tu fragmenty glosy Wilhelma do *Commentum in Somnium Scipionis* cytuję za P. Dronke (*Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden–Köln 1974, s. 68–77), ponieważ to dzieło Wilhelma nie zostało jeszcze wydane krytycznie.

tylko biblijnej, ale także świeckiej. Szczególnie ciekawym przykładem działania tego systemu interpretacyjnego jest pismo Wilhelma z Conches poświęcone dziełu Boecjusza, mianowicie *O pocieszeniu filozofii*. Wilhelm opracował do niego komentarz, w którym interpretuje „integumentalnie”, przytaczane przez Boecjusza w częściach metrycznych, mity greckie. To właśnie w Wilhelma komentarzu do Boecjusza pojawił się podstawowy zbiór świeckich alegorii. Ale możemy powiedzieć, że jego nauczycielem tej metody odczytywania mitów był właśnie Makrobiusz, w którego dziele znajdujemy ciekawe przykłady takiej interpretacji. W ten sposób interpretuje Makrobiusz opowieści (mity) na temat kar piekielnych w Hadesie, np. sęp, który rozszarpuje wciąż odrastającą wątrobę Prometeusza, to w interpretacji Makrobiusza symbol sumienia, które każdego człowieka, przy każdorazowym występku, bezlitośnie karze. Cierpienia Tantalą są symbolem zachłanności – postawy charakteryzującej ludzi, którzy odczuwają wciąż rosnącą tęsknotę za tym, by posiadać coraz więcej. Jest to żądza tak niszcząca, że nie potrafią oni się cieszyć tym, co posiadają i nie potrafią skorzystać z posiadanych dóbr nawet w sytuacji ich nadmiaru. Ixion, spętany i przykuty do szprychy stale obracającego się koła, jest symbolem tych, którzy kierują się kapryсами i bez należytej rozwagi podejmują działania, które prowadzą do nikąd, za to stają się podlegli grze kaprysów ślepego przypadku. Przerażający głaz, który Syzyf próbuje daremnie wtoczyć na wysoką górę, jest symbolem bezowocnego wysiłku ludzi, którzy mimo potężnych starań nie osiągają celów, ich życie jest wielkim i daremnym wysiłkiem. Ale obrazowi temu można nadać jeszcze inny sens: każdy, ponad którego głową unosi się głaz, w końcu słabnie i w jednej chwili, w mgnieniu oka, może on zostać zmiażdżony. To odnosi się do tyranów, którzy znajdują się u szczytu swej mocy i władzy, a którzy zamiast myśleć o swoim powołaniu i o zdobywaniu zasług, nienawidzą swoich poddanych³⁹.

TOPOS „ZŁOTEGO ŁAŃCUCHA”

Według systemu neoplatońskiego, a taki system metafizyczny przedstawia omawiane dziełko Makrobiusza, wszystkie rzeczy istniejące posiadają wspólny punkt wyjścia, czyli wspólne źródło swego bytu. Z niego pochodzą i do niego dążą, tj. chcą do niego powrócić. To źródło to *en* lub Bóg. Z tego źródła wytryska Pełnia, która powstaje wraz ze zrodzeniem się świata idei zwanego Umysłem (*nous*). Z Umysłu zaś emanuje ostani człon świata inteligibilnego, czyli Dusza Świata (*psyche tou pantos*). Jest to plotyńska triada boskich hipostaz i to ją spotykamy u Makrobiusza, który jednakże nie opisuje ich wzajemnych wewnętrznych związków odnoszących

³⁹ M. Schädler, *op. cit.*, s. 45–46.

się do tego rozwoju, mimo że temat trzech hipostaz podejmuje w kolejnych trzech rozdziałach: *Prażródło, Umysł, Dusza świata*⁴⁰. Prażródło, czyli Bóg, jest pierwszą i absolutną przyczyną, jedynym principium, jedyną zasadą i źródłem wszystkich rzeczy – zarówno tych, które naprawdę istnieją (czyli świata ponadzmysłowego), jak i tych, które jedynie wydają się istnieć (czyli rzeczy świata zmysłowego): „Deus qui prima causa et est et vocatur, unus omnium, quae sunt quaeque videntur esse, princeps et origo est”⁴¹. Tę najwyższą istotę Makrobiusz nazywa wszechmogącym i prawdziwie najwyższym Bogiem: „deus ille omnipotentissimus; [...] deo, qui vere sum mus est”⁴². U Greków istota taka była nazywana *tagathon* oraz *proton aition*⁴³. Tę najwyższą istotę Plotyn, a za nim neoplatonicy, nazywa Ideą Dobra do wysyłającego promienie słońca. Tym, czym jest Dobro w świecie inteligibilnym, tym jest słońce w obszarze świata widzialnego.

Najwyższy Bóg (*summus deus*) jest przez tych filozofów określany jako Monada, pra-byt, w którym – jako w swej pierwszej przyczynie (*prima causa*) – wszystko ma swoje źródło. Makrobiusz, nawiązując do Plotyna (*Enn*, V 2,1; V 1,6), ukazuje ten pra-byt (prażródło) jako dynamiczną terażniejszość, przepełnioną wspaniałością swej istoty („superabundanti maiestatis fecunditate”), która rodzi w sposób konieczny innego i kolejnego innego. Jest to nieprzerwany łańcuch następstw („continuis succesionibus”), aż do najniższego ogniwa. Im dalej kolejne ogniwo jest w tym łańcuchu oddalone od Prażródła, tym mniej jest doskonałe („degeneratia per ordinem ad imum meandi”)⁴⁴. Jest to jasne sformułowanie podstawowej zasady neoplatonizmu, czyli zasady malejącej doskonałości bytów.

Całość tego, co istnieje od najwyższego Boga, aż po najniższe z bytów („a summo deo usque ad ultima rerum faecem”), jest u Makrobiusza objęta, tak samo jak w neoplatonizmie, jednym procesem dynamicznej emanacji z Prażródła i tworzy niedające się przerwać następstwo stopni („una mutuis se vinculis religans et nusquam interrupta conexio”)⁴⁵. To samo oznacza także *aurea catena*, która według opowieści Homera sięga od nieba do ziemi: „Et haec est Homeri catena aurea, quam pondere de caelo in terras deum iussisse commemorat” (*Iliada* VIII, 19). „Złoty łańcuch bytów Homera” to topos często stosowany do zobrazowania systemów emanacyjnych w późnej starożytności, a następnie przez spadkobierców tych idei. Makrobiusz jest tym autorem, który słowa Homera: „Pociągnę ziemię, morza i wszelkie istoty / Gdy do wierzchu Olimpu łańcuch przypnę złoty, / U góry

⁴⁰ *Ibidem*, s. 9.

⁴¹ *Comm.* I 14, 6; I 17, 12; M. Schädler, *op. cit.*, s. 10.

⁴² *Comm.* I 2, 14.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Comm.* I 14, 6; 15.

⁴⁵ *Comm.* I 14, 15.

wisieć będzie ten rzeczy zbiór mnogi⁴⁶ – połączył z filozofią neoplatońską. Jego omawiane tu dziełko przekazało ten motyw kolejnym stuleciom. I tak odnajdujemy go u dwunastowiecznej benedyktyнки Hildegardy z Bingen, która właśnie do tego toposu nawiązała w jednym ze swych dzieł poświęconych tematyce makrokosmosu i mikrokosmosu. Ona również podkreślała myśl, iż wszelkie byty i wszelkie formy życia pochodzą od Boga i są powiązane wzajemnie systemem zależności w „złoty łańcuch”⁴⁷.

SNY

Za C.S. Lewisem⁴⁸ wspomnę, iż średniowiecze określało Makrobiusza mianem *Ornicensis* (jak podaje Lewis, jest to zniekształcona transliteracja słowa *oneirokrites*⁴⁹), a jego dzieło jako „wykaz snów” (*somniorum index*)⁵⁰. Świadczy to o randze tego tematu dla autorów średniowiecznych i o autorytecie Makrobiusza w tym zakresie. Warto przy tym pamiętać, iż wiele spośród utworów literackich średniowiecza to zapisy sennych wizji, by wymienić choćby *Powieść o Róży* i *Boską Komedię*, a zagadnienie wartości snów jako ewentualnych źródeł wiedzy rozważane było od czasów starożytnych m.in. przez Arystotelesa, Cyserona (w *De divinatione*), Artemidora z Daldis, po późne średniowiecze (np. w komentarzach do dzieł Filozofa).

Podział snów i ocena wartości (jako źródeł wiedzy o przyszłości) znajdują się w trzecim paragrafie pierwszej księgi *Commentum in somnium Scipionis*⁵¹. Makrobiusz wymienia ich pięć rodzajów: *Somnium* (gr. *oneiros*), *Visio* (gr. *horama*), *Oraculum* (gr. *chrematismos*), *Insomnium* (gr. *enypion*) oraz *Visum* – określenie pochodzące od Cyserona⁵² (gr. *phantasma*). Trzy pierwsze ocenia jako wartościowe źródła wiedzy (są to sny prorocze), dwa ostatnie – jako niemające takiego znaczenia (są to marzenia senne). *Somnia* to sny, w których zawarta jest prawda; dzielą się one na teoretyczne i alegoryczne. Taki charakter mają średniowieczne poematy będące spisaniem wizji sennych (np. *Opowieść o Róży*, *Boska Komedia*). *Visio* to sen będący bezpośrednim wglądem w przyszłość, co jest charakterystyczne dla średniowiecznych dzieł „wizyjnych”, profetycznych. *Oracula* to sny, w których ważne informacje na temat przyszłości przekazywane są przez osoby w nich się

⁴⁶ Homer, *Iliada VIII*, 25–30, s. 97.

⁴⁷ Na ten temat u Hildegardy zob. M. Kowalewska, *Bóg – kosmos – człowiek...*, s. 103.

⁴⁸ C.S. Lewis, *op. cit.*, s. 67.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Comm. I*, 3, 1–20.

⁵² *Comm. I*, 3, 2–3.

pojawiające (dlatego może Baltasar Gracjan zatytułował swój poradnik *Oraculo manual*, czyli *Wyroczenia podręczna*, choć porady w nim zawarte nie pochodzą ze snu, lecz z bogatego doświadczenia życiowego autora). Dwa ostatnie rodzaje snów to *Insomnium* i *Visum*. Pierwszy z nich odtwarza wydarzenia, które spotkały śniącego w ciągu dnia, drugi zaś to majak, który może się pojawić w stanie granicznym, tj. między jawą a snem. Makrobiusz opiera się tu na Artemidorze z Daldis, za którym przyjmuje dalszy podział snów zwanych *Somnia* (czyli snów teoretycznych i alegorycznych) na następujące grupy: *proprium*, czyli sny prywatne (człowiek odnosi w nich wrażenie, że sam coś robi lub przeżywa), *alienium*, czyli sny osobne (w tych zdaje się działać ktoś inny od śniącego), *commune*, czyli sny wspólne (dotyczą śniącego i dobrze znanych mu osób), *publicum*, czyli sny państwowe (rozgrywają się w scenerii miasta), i *generale*, czyli sny kosmiczne (ukazują zjawiska dotyczące wszechświata)⁵³. Przekazany przez Makrobiusza, a zaczerpnięty z dzieła Artemidora, podział i charakterystyka snów funkcjonowały i inspirowały średniowiecznych autorów podnoszących tę tematykę.

Wymienione przez mnie w artykule wątki to zaledwie drobna część spośród tych, które średniowieczu przekazał Makrobiusz. Na omówienie wszystkich nie pozwalają mi szczupłe ramy artykułu, dlatego tylko wymienię m.in.: symbolikę liczb, zarys wiedzy o geografii świata, wędrówkę dusz przez sfery kosmosu, zarys poglądów na temat historii cywilizacji, interpretację opowieści o „grocie nimf”, charakterystykę odmian inspirowanej platonizmem kosmologii. To wszystko sprawia, iż tekst Makrobiusza jest niezwykle cennym źródłem historycznym, wartym poznania i rozpowszechniania, mimo że jest dziełem o charakterze kompilatorskim.

BIBLIOGRAFIA

- Artemidor z Daldis, *Rozważania o snach*, przeł. I. Żółtowska, Warszawa 1995.
Cyceron, *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Kornatowski, t. 2, Warszawa 1960.
Cyceron, *Pisma filozoficzne*, przeł. J. Śmigaj, t. 3, Warszawa 1961.
Domański J., *Poeci kolebką filozofów. Jana z Salisbury krytyka LXXXVIII listu Seneki*, „Acta Mediaevalia” 2007, t. 20.
Dronke P., *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leiden–Köln 1974.
Homer, *Iliada VIII, 25–30*, przeł. F.K. Dmochowski, Kraków 1972.
Hütting A., *Macrobius im Mittelalter: Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der Commentarii in Somnium Scipionis*, Frankfurt am Main 1990.
Kowalewska M., *Bóg – kosmos – człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, Lublin 2007.
Kowalewska M., *Wielka rzecz wymaga wielkich przestrzeni*, „Ethos” 2013, nr 4.
Lewis C.S., *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, przeł. W. Ostrowski, Kraków 1995.

⁵³ *Comm.* I, 3, 10–12. Por. Artemidor z Daldis, *Rozważania o snach*, przeł. I. Żółtowska, Warszawa 1995, s. 11–13.

Macrobius A.Th., *Commentarii in Somnium Scipionis et Excerpta e Libro De Differentiis et Socratibus gearci latinique verbi*, [w:] *Ambrossii Theodosii Macrobi Opera quae supersunt*, ed. Lodovicus Ianus, Vol. 1, Quaedlinburgi et Lipsiae 1848.

Saresberiensis I., *Metalogicon*, ed. J.B. Hall, K. S.B. Keats-Rohan, Turnhout–Brepols 1991.

Schädler M., *Philosophie des Macrobius und Ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, Münster 1916, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“, Bd. 13(1).

Seneca, *Listy moralne do Lucylusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1961.

SUMMARY

The article presents several selected threads appearing in the work of Macrobius entitled *Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*. This work, despite the fact that it does not have the character of an original work, but on the contrary – it has a compilatory character, has become one of the important sources that penetrated the ideas of ancient philosophy until the Middle Ages. Among the wealth of ideas contained in this work, issues related to the understanding of philosophy, the relation of philosophy and mythology, the topos of the “golden chain of Homer’s existence” and the classification of dreams were selected.

Keywords: Macrobius; *Commentary on the Dream of Scipio*; Middle Ages; dreams; the “golden chain of Homer’s existence”; allegory

STRESZCZENIE

W artykule przedstawiono kilka wybranych wątków występujących w dziele Makrobiusza zatytułowanym *Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*. Dziełko to, mimo że nie posiada charakteru oryginalnego utworu, lecz wręcz przeciwnie – ma charakter kompilatorski, stało się jednym z ważnych źródeł, którymi do średniowiecza przenikały idee filozofii starożytnej. Spośród bogactwa idei zawartych w omawianym utworze wybrano zagadnienia związane z rozumieniem filozofii, relacją filozofii i mitologii, toposem „złotego łańcucha bytów Homera” oraz klasyfikacją snów.

Słowa kluczowe: Makrobiusz; *Sen Scypiona*; średniowiecze; sny; „złoty łańcuch bytów Homera”; alegoria